# مباحث تکراری

## الخطابات الشفاهيّة[[1]](#footnote-1)

هل الخطابات الشفاهيّة مثل: «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ» تختصّ بالحاضر في المجلس التخاطب، أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟

هذا ما جعله الاصوليّون عنواناً لمحلّ البحث، ولكنّ المحقّق الخراساني قدس سره‏[[2]](#footnote-2) يقول: إنّه يحتمل أن يكون محلّ النزاع أحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يقال: هل يصحّ تعلّق التكليف المتكفّل له الخطاب بالمعدومين كما يصحّ تعلّقه بالموجودين أم لا؟ وهذا العنوان يشمل ما لا يكون مقروناً بأداة الخطاب أيضاً، مثل: قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[[3]](#footnote-3)، ففي هذا الفرض لا يعتبر عنوان خطاب المشافهة، كما أنّه لا فرق في الموجودين في زمان التكليف بين الحاضرين والغائبين، ويكون النزاع على هذا الاحتمال نزاعاً عقليّاً، والحاكم فيه هو العقل.

الثاني: أنّه هل يصحّ خطاب المعدومين بالأداة الموضوعة له كالنداء وضمير الخطاب عقلًا أم لا؟ فيكون محور البحث في هذا الفرض هو المخاطبة، [[4]](#footnote-4) وينطبق عنوان الاصوليّين عليه، ويجري هذا النزاع في الغائب الموجود في زمان التكليف أيضاً، ويكون النزاع على هذا الاحتمال أيضاً نزاعاً عقليّاً.

الثالث: أنّ الألفاظ العامّة، مثل: «الذين» و «الناس» الواقعة عقيب أداة الخطاب، مثل: «يا أيّها»، هل تعمّ الغائبين بل المعدومين بالوضع أم لا؟

توضيح ذلك: أنّ الظاهر من أداة الخطاب هو الاختصاص بالحاضرين الموجودين، والظاهر من العناوين العامّة المذكورة هو شمول جميع المكلّفين إلى يوم القيامة، والبحث في أقوائيّة ظهور أيّ منهما، فيكون النزاع على هذا الوجه لغويّاً. هذا تمام كلامه قدس سره.

ولكن سلّمنا أنّ المسألة على الاحتمالين الأوّلين مسألة عقليّة، إلّاأنّ المسألة العقليّة قد تكون بديهيّة، وقد تكون نظريّة، وما يبحث عنه في علم الاصول هي العقليّة النظريّة، فلا يصحّ تحرير محلّ النزاع بمثل ما ذكره في الاحتمال الأوّل والثاني، فإنّ بطلان تعلّق البعث والزجر بالمعدوم مع وصف كونه معدوماً، وهكذا خطابه بالخطاب الحقيقي من البديهيّات العقليّة، ولا يكون قابلًا للبحث فضلًا عن النزاع فيه في الأعصار والأمصار، والاختلاف هنا يرشدنا إلى عدم صحّة تحرير محلّ النزاع بهذه الكيفيّة.

ولكن نسب إلى بعض علماء الحنابلة كما ذكر صاحب الفصول قدس سره‏[[5]](#footnote-5) قولهم بجواز خطاب المعدوم وتكليفه في حال المعدوميّة، واستدلّوا بقوله تعالى: «إِنَّمَآ أَمْرُهُ‏و إِذَآ أَرَادَ شَيًا أَن يَقُولَ لَهُ‏ و كُن فَيَكُونُ»[[6]](#footnote-6)، بأنّه تعالى يوجّه التكليف قبل إيجاد شي‏ء ووجوده بواسطة لفظ «كن» وبعد جعله مخاطباً [[7]](#footnote-7)يصير موجوداً، فيصحّ خطاب المعدوم وتكليفه في حال المعدوميّة.

ويستفاد من هذا الاستدلال جعلهم أيضاً محلّ النزاع أحد الاحتمالين المذكورين في كلام صاحب الكفاية قدس سره مع أنّه يرد عليه.

أوّلًا: أنّ المسألة العقليّة لا تحتاج إلى الاستدلال بالكتاب والسنّة بعد استقلال العقل في الدليليّة، فلا يصحّ التمسّك بالآيات والروايات في المسائل العقليّة.

وثانياً: أنّ الآية الشريفة تكون في مقام بيان الإرادة التكوينيّة يعني إذا تعلّقت إرادته التكوينيّة بإيجاد شي‏ء فيوجد ولاتكون في مقام بيان إرادته التشريعيّة حتّى تحتاج إلى الخطاب.

وثالثاً: أنّ معنى الآية الشريفة معنى كنائي، كما قال به صاحب الكفاية قدس سره والفلاسفة، وهو أنّه لا يمكن تخلّف المراد عن الإرادة في الإرادة التكوينيّة، بخلاف الإرادة التشريعيّة، فلا يصحّ استدلال بعض الحنابلة حتّى نحتاج إلى جعل محلّ النزاع أحد الاحتمالين المذكورين في كلام صاحب الكفاية قدس سره.

وهكذا لا يصحّ الاحتمال الثالث المذكور في كلامه قدس سره، فإنّ كون المسألة لغويّة وإن كان لا ينافي البحث عنها في الاصول ككون هيئة «افعل» موضوعة للوجوب ومثله، ولكنّها تحتاج إلى جعل العنوان أنّ أداة الخطاب هل تكون قرينة للتصرّف في العناوين العامّة أو العناوين العامّة تكون قرينة للتصرّف في أداة الخطاب؟

والحال أنّه لا يرى في الكلمات جعل العنوان بهذه الكيفيّة، بل جعل العنوان في الكتب الاصوليّة أنّ الخطابات الشفاهيّة هل تعمّ الغائبين والمعدومين نظير الحاضرين أم لا؟ فلا تصحّ جميع الاحتمالات المذكورة في كلامه قدس سره أن يجعل‏ [[8]](#footnote-8) محلّاً للنزاع.

والتحقيق: بعد امتناع تكليف المعدوم ومخاطبته معه عقلًا أن يجعل محلّ النزاع أنّ شمول الأدلّة المتضمّنة للأحكام للمعدومين هل يستلزم توجّه التكليف إليهم ومخاطبتهم، نظير الحاضرين والموجودين في زمان الخطاب أم لا يستلزم ذلك؛ إذ يستفاد شمولها لهم من قاعدة الاشتراك في الحكم المستندة إلى الإجماع أو الضرورة؟

ولابدّ لنا من ملاحظة كيفيّة جعل الأحكام في الشريعة بأنّها مجعولة بصورة القضيّة الخارجيّة أو بصورة القضيّة الطبيعيّة أو بصورة القضيّة الحقيقيّة، ومعلوم أنّ الموضوع في القضيّة الطبيعيّة هو نفس الطبيعة والماهيّة، بدون دخالة أيّ نوع من الوجود فيه، وعلامتها جواز إضافة كلمة الماهيّة إلى الموضوع، مثل: «الإنسان حيوان ناطق»، وإن احتاج تشكيل القضيّة إلى الوجود الذهني يعني تصوّر الموضوع والمحمول ولكن لا مدخليّة له في أصل القضيّة، وإلّا تكون القضيّة كاذبة؛ لعدم إمكان حمل الإنسان الموجود في الذهن على الحيوان الناطق الموجود فيه؛ لكونهما فردين من الوجود.

والموضوع في القضيّة الخارجيّة هو الموجود بالفعل والمحقّق في الخارج، مثل: أن يقول المرجع الواجب الإطاعة: «إنّ مشاركة العلماء في تشييع جنازة المرحوم الگلپايگاني قدس سره واجبةٌ»، ومن البديهي أنّ هذا الحكم يختصّ بالأفراد الموجودين بالفعل، ولا يشمل الموجودين في الماضي والمستقبل.

والموضوع في القضيّة الحقيقيّة أفراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود في الحال والاستقبال، مثل: «كلّ نار حارّة»، فإنّ لفظة «نار» بوحدتها لا تدلّ إلّا على نفس الطبيعة، وقد ذكرنا مكرّراً أنّ الطبيعة وإن كانت متّحدة مع الأفراد [[9]](#footnote-9)بالوجود الخارجي، ولكنّها لا تدلّ عليها ولا تحكي عنها، بخلاف الأفراد فإنّها تدلّ بالدلالة التضمّنيّة على الطبيعة، فكلمة «النار» لا تحكي إلّاعن ماهيّة النار، ولكن بعد جعلها مضاف إليه لكلمة الكلّ الذي يدلّ بحسب الدلالة الوضعيّة على استيعاب أفراد مدخوله يكون معناها: أنّ كلّ فرد من أفراد طبيعة النار حارّة، وهذا الحكم لا يختصّ بالأفراد الموجودة بالفعل، بل يشمل الأفراد التي تتحقّق في المستقبل أيضاً.

لا يقال: إنّ هذا المعنى يتنافى مع القاعدة الفرعيّة، أي ثبوت شي‏ء لشي‏ء فرع ثبوت المثبت له؛ بأنّه كيف يمكن اتّصاف النار التي لم تتحقّق بعد بأنّها حارّة؟

فإنّا نقول: إنّ المراد من قضيّة «كلّ نار حارّة» هو تحقّق الاتّحاد بين النار الواقعيّة والحقيقيّة والحرارة، يعني إذا تحقّقت النار في الخارج تتّصف بأنّها حارّة.

نكتة:

أنّ دلالة كلمة «كلّ» على استيعاب الأفراد تكون بمعنى نظارتها إلى الكثرة بدون خصوصيّاتها الفرديّة، فمعنى «كلّ نار حارّة» أنّ كلّ النار الموجودة بالفعل أو فيما يأتي تتّصف بأنّها حارّة، بلا فرق بين أنواع منشأها، وخصوصيّاتها الزمانيّة والمكانيّة، فلا يمكن التفكيك بين النار والاتّصاف بالحرارة.

نكتةٌ اخرى:

إذا قال قائل: «كلّ إنسان حيوان ناطق» هل هي قضيّة طبيعيّة أم حقيقيّة؟ مع أنّ الحيوان الناطق وصف لماهيّة الإنسان. [[10]](#footnote-10)

وجوابه: أنّ مثل هذا التعبير لا يصدر من الحكيم الملتفت؛ إذ لا تترتّب على الإتيان بلفظة «كلّ» فائدة، ولاتحتاج الطبيعة إليها، ولا يصحّ اتّصاف الوجود خاصّة بالوصف المذكور.

ولكن يقتضي ظاهر عبارة المحقّق النائيني قدس سره أنّ نسبة المعدومين والموجودين في القضيّة الحقيقيّة على السواء؛ إذ المعدومون ينزّلون بمنزلة الموجودين، وهذا الفرض والتقدير يكون مجوّزاً لحمل المحمول عليها نظير حمله على الموجودين، فالموضوع في القضيّة الحقيقيّة عبارة عن الأفراد الموجودة، سواء كانت موجودة بالحقيقة أم بالتنزيل.

والتحقيق: أنّ الاستعمالات العرفيّة لا تساعد على هذا التفسير، فإنّ القضيّة الحقيقيّة ممّا يكون متداولًا في الاستعمالات، ولكن لا يلتفت أحدٌ من المستعملين إلى أنّ لها أفراداً موجودة بالفعل وأفراداً موجودة بالتنزيل، وما يساعده الوجدان ونظر أهل المعقول أنّه لابدّ في القضيّة الحقيقيّة من وجود الموضوع، وكلمة الكلّ في مثل: «كلّ نار حارّة» تدلّ على استيعاب الأفراد، ومعلوم أنّ الاتّصاف بالفرديّة يتوقّف على وجود النار خارجاً، وإذا تحقّقت الفرديّة تكون متّحدة مع الحرارة.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى أصل البحث، وأنّ الأحكام الشرعيّة هل تختصّ بالموجودين والحاضرين وتشمل المعدومين من باب الاشتراك في الحكم، أم لا؟ وحلّ المعضلة في الأدلّة الغير المشتملة على أداة الخطاب، مثل: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[[11]](#footnote-11) يكون بصورة القضيّة الحقيقيّة، ولايتوهّم اختصاص الحكم فيها بالمستطيعين عند الخطاب؛ لشموله لكلّ‏ [[12]](#footnote-12) إنسان مستطيع بالاستطاعة الماليّة والبدنيّة والزمانيّة والسربيّة.

وأمّا في الأدلّة المشتملة على أدات الخطاب بعد شرطيّة وجود المخاطب وحضوره في مجلس التخاطب في الخطابات الحقيقيّة، فقال صاحب الكفاية قدس سره‏[[13]](#footnote-13) في مقام حلّ المعضلة هنا: إنّ منشأ الإشكال هو توهّم وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقي، ولكن كما أنّ الطلب يكون على قسمين: قسم منه طلب حقيقيّ، وهو يرتبط بعالم النفس كارتباط العلم بها، وقسم منه طلب إنشائي، وهو إنشاء مفهوم الطلب بواسطة هيئة «افعل» وأمثال ذلك، والموضوع له هو الطلب الإنشائي، والداعي قد يكون الطلب الحقيقي وقد يكون الاختبار ونحو ذلك، كذلك في أداة الخطاب يكون الموضوع له هو الخطاب الإنشائي، ولكنّه يكون مقارناً ومتّحداً مع الخطاب الحقيقي، وقد لا يكون كذلك، إلّاأنّها تنصرف إلى الخطاب الحقيقي عند الإطلاق بدون القرينة، ولا فرق في الخطاب الإنشائي بين الموجود والمعدوم، بل بين النباتات والجمادات من حيث صحّة الاستعمال، ولذا لا يكون خطاب المؤمنين الغير الموجودين بقوله تعالى: «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[[14]](#footnote-14) مستحيلًا.

وهكذا في أداة الاستفهام يكون الموضوع له هو الاستفهام الإنشائي، والداعي قد يكون الاستفهام الحقيقي، وقد يكون الإنكار، وقد يكون التقرير وأمثال ذلك، وهكذا في باب التمنّي والترجّي، ولذا لا يصحّ الإشكال على الاستفهام والتمنّي والترجّي الواردة في القرآن؛ بأنّ لازم هذه العناوين جهل المُستفهم والمتمنّي والمترجّي لاستعمالها في معناها الحقيقي. هذا تمام كلامه قدس سره‏ [[15]](#footnote-15)بتلخيص وتوضيح.

والتحقيق: أنّ عنوان البحث بأنّ الخطابات الشفاهيّة هل تختصّ بالحاضرين أم تشمل الغائبين والمعدومين أيضاً، ثمّ التمثيل لها بقوله تعالى: «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» ليس بصحيح؛ إذ المخاطِب في الخطابات القرآنية هو الباري تعالى، ولا دخل لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله فيها إلّاتبليغها وتبينها بعد الوحي إليه صلى الله عليه و آله، مع أنّه لا شاهد لتشكيل مجلس التخاطب عند نزول‏ كلّ آية منها حتّى يكون الحاضرون القدر المتيقّن من المخاطبين، والحال أنّ الخطاب الشفاهي بمعنى كون المخاطَب في مقابل المخاطِب واستماع الخطاب من لسانه مستحيل في حقّ الباري؛ لاستلزامه الجسميّة، فلا محالة تكون الخطابات القرآنيّة خارجة عن دائرة هذه المسألة.

على أنّ ذكر كلمة «قُل» في الخطابات المصدّرة بها أقوى شاهد لعدم كونها من الخطابات الشفاهيّة المرتكزة في أذهاننا، مع أنّه لا دليل لتشكيل مجلس التخاطب من الكافرين بعد نزول سورة «الكافرون»، وذلك لأنّ القرآن كتاب اللَّه، كما عرّف نفسه بكتاب مبين، وكتابٌ لا ريب فيه، ونحو ذلك.

ولابدّ من الالتفات إلى أمرين:

الأوّل: أنّه لابدّ لكلّ نبيّ من المعجزة المناسبة لما هو شائع في عصره وزمانه مثل: جعل العصا ثعباناً بيد موسى عليه السلام في عصر شيوع السحر، وإحياء الأموات وشفاء الأبرص والأكمه على يد عيسى عليه السلام في عصر شيوع الطبابة، وإتيان القرآن بواسطة رسول اللَّه صلى الله عليه و آله في عصر شيوع الفصاحة والبلاغة في أوساط العرب.

الأمر الثاني: أنّ دليل كون القرآن المعجزة البارزة والكاملة لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله [[16]](#footnote-16)‏هو أنّ بعد كون الإسلام بعنوان الدين الكامل والباقي والمستمرّ إلى يوم القيامة لابدّ له من معجزة كذلك، ولا يمكن أن تكون معجزة دائميّة سوى الكتاب، ولذا لا يمكن لأحد من أبناء البشر الإتيان بمثل سورة صغيرة من القرآن إلى يوم القيامة.

ويستفاد من ذلك أنّ ترتيب السور والآيات القرآنيّة وتدوين كلّ آية وسورة في محلّها بواسطة الكتاب كان في عصر رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، وأمره الناشئ من الوحي الإلهي؛ إذ لا يصحّ إطلاق الكتاب على الأوراق المنتشرة والمتفرّقة بين الناس، وتعريفه بالكتاب يهدينا إلى الالتزام بذلك، بخلاف ما التزم به العلّامة الطباطبائي قدس سره، وأمّا الجمع المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام فهو جمع القرآن وما يرتبط به من التأويل والتفسير، وشأن النزول لا جمع أصل القرآن.

فلا يكون مثل قوله تعالى: «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ»[[17]](#footnote-17) خطاباً شفاهيّاً، بل يكون خطاباً كتبيّاً، ولا يلزم فيه حضور المخاطبين ومجلس التخاطب وأمثال ذلك، وهذا نظير خطاب استاذنا السيّد الإمام قدس سره بالمسلمين في وصيّته بحفظ النهضة الإسلاميّة والثورة على حكّام الجور، ولعلّه كتبها في نصف الليل من دون حضور أيّ فرد عنده، ولا يلزم فيه ما يشترط في الخطاب الشفاهي، وهكذا في الخطابات القرآنيّة.

ويؤيّده تكليف الكفّار بفروع الدين، مثل تكليفهم بالاصول وشمول الأحكام لجميع أبناء البشر، وذكر عنوان المؤمنين في بعض الآيات يكون من باب المثال والإشارة إلى خصوصيّة بعض المكلّفين.

ويؤيّده أيضاً أنّ استفادة الحكم من الآية المشتملة على أداة الخطاب والآية [[18]](#footnote-18)الغير المشتملة لها تكون على نحو واحد وجداناً، ولا تختصّ الاولى بالحاضرين في مجلس التخاطب حتّى تشمل الغائبين والمعدومين بمعونة قاعدة الاشتراك، بل لا فرق بينهما من حيث شمول جميع المكلّفين بصورة القضيّة الحقيقيّة.

ولا تكون الخطابات القرآنيّة من الخطابات الشفاهيّة، ولا يصحّ جعل عنوان البحث بمثل ما هو الشائع والمذكور في الكتب الاصوليّة، وعموميّة الخطابات القرآنيّة لجميع المكلّفين إلى يوم القيامة ممّا لا شبهة فيه كما ذكرناه.[[19]](#footnote-19)

فصل‏في ثمرة الخطابات الشفاهيّة

ثمّ ذكر صاحب الكفاية قدس سره‏[[20]](#footnote-20) ثمرتين لكيفيّة البحث المذكور في الكتب الاصوليّة، ونحن أيضاً نبحث عنهما تبعاً له:

الاولى: أنّ الخطابات الشفاهيّة إن كانت متوجّهة إلى المعدومين كالموجودين فظواهرها حجّة لهم كحجّيّتها للمشافهين، فيجوز لهم التمسّك بعمومها وإطلاقها، وإن لم تكن متوجّهة إليهم فلا تكون ظواهرها حجّة لهم، فليس لهم التمسّك بها لإثبات الأحكام في حقّهم، بل لا سبيل إلى إثباتها لهم إلّا الإجماع وقاعدة الاشتراك.

ولكن أنكر صاحب الكفاية قدس سره ترتّب هذه الثمرة على البحث، وحاصل كلامه: أنّ المحقّق القمّي قدس سره‏[[21]](#footnote-21) اختلف مع المشهور في أصل حجّيّة الظواهر، وقال: بحجّيّتها لخصوص المقصودين بالإفهام، بخلاف المشهور فإنّهم يقولون: بحجّيّتها للعموم بلا فرق بين المقصودين بالإفهام وغيرهم. [[22]](#footnote-22)

فإن اخترنا نظر المشهور هنا فلا شكّ في حجّيّة الظواهر للعموم كما لا يخفى، وإن اخترنا نظر المحقّق القمّي قدس سره فيكون الأمر أيضاً كذلك، فإنّ المقصودين بالإفهام ليس هم خصوص المخاطبين والحاضرين في مجلس التخاطب، بل الظاهر أنّ الناس كلّهم إلى يوم القيامة مقصودون بالإفهام كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

ولكنّ المحقّق النائيني قدس سره‏[[23]](#footnote-23) كان مصرّاً على ترتّب هذه الثمرة، ويقول: إن كانت الخطابات الشفاهيّة مقصورة على المشافهين ولا تعمّ غيرهم فلا معنى للرجوع إليها وحجّيّتها في حقّ الغير.

والتحقيق: أنّه ليس بصحيح، فإنّ اختصاص الخطاب بالمشافهين مسألة، وسعة حجّيّة الخطاب المتضمّن للحكم مسألة اخرى، فعلى القول باختصاص الخطابات بالمشافهين يصحّ للمعدومين أيضاً التمسّك والرجوع إلى مثل قوله تعالى: «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ»، إلّاأنّه يكون لهم بالواسطة، وبعد تماميّة الصغرى والكبرى بأنّه لابدّ من إثبات وجوب الوفاء بها للحاضرين في مجلس التخاطب، ثمّ إثباته للمعدومين بدليل الاشتراك في الحكم الناشئ من الضرورة أو الإجماع، فهذه الآية حجّة للحاضرين، وكلّ ما كان حجّة لهم يكون حجّة لنا أيضاً بالدليل المذكور، فهذه الآية حجّة لنا، فلا تترتّب الثمرة المذكورة إلّاعلى القول بحجّيّة الظواهر للمقصودين بالإفهام، وأنّ المقصودين بالإفهام هم المشافهون، وكلاهما مردودٌ عندنا كما ذكرناه.

الثمرة الثانية: أنّ المشافهين والحاضرين في زمان صدور الخطاب إذا كانوا [[24]](#footnote-24)واجدين لخصوصيّة دون المعدومين مثل: خصوصيّة حضور المعصوم عليه السلام وشككنا في مدخليّة هذه الخصوصيّة في ثبوت الحكم، نحو وجوب صلاة الجمعة فيصحّ التمسّك بإطلاق الخطاب على القول بعموميّته للحاضرين والمعدومين، فيمكن إثبات وجوب صلاة الجمعة للمعدومين بقوله تعالى:

«يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى‏ ذِكْرِ اللَّهِ ...»[[25]](#footnote-25) لشمول نفس الخطاب لهم كالموجودين.

وأمّا على القول باختصاص الخطاب بالمشافهين فلا يجوز لهم التمسّك به لإثبات الحكم المذكور؛ لعدم شمول الخطاب لهم، وعدم جريان قاعدة الاشتراك؛ لجريانها فيما لو تحقّقت جميع الخصوصيّات المعتبرة في تكليف المكلّفين، وهكذا الخصوصيّات المحتملة الدخيلة فيه، وهذا ما عبّر عنه في الكفاية بالاتّحاد في الصنف، ومعلوم أنّ المعدومين فاقدون لخصوصيّة حضور المعصوم عليه السلام.

وقال صاحب الكفاية قدس سره‏[[26]](#footnote-26): إنّ الخصوصيّات والقيود على نوعين:

الأوّل: ما كان كلّ المشافهين واجداً له، مثل: قيد حضور المعصوم عليه السلام، فإذا كان الشكّ في مدخليّة مثل هذا القيد تترتّب الثمرة المذكورة بلا إشكال.

النوع الثاني: ما كان بعض الحاضرين واجداً له والبعض الآخر فاقداً له، أو كان مكلّف واحد واجداً له في حال وفاقداً له في حال آخر، فإذا كان الشكّ في مدخليّة هذا النحو من القيد في ثبوت الحكم فلا تترتّب الثمرة المذكورة؛ إذ لو كان له دخل لكان على المولى الحكيم بيانه، وحيث إنّه لم يبيّن فيستفاد عدم‏ [[27]](#footnote-27)مدخليّته، وأنّ الحكم ثابت للمشافهين بنحو الإطلاق، وهكذا للمعدومين إمّا بقاعدة الاشتراك، وإمّا بنفس الدليل المتضمّن للحكم، سواء قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين أم بتعميمه. هذا تمام كلامه قدس سره بتصرّف، وتمام الكلام في الخطابات الشفاهيّة.[[28]](#footnote-28)

## حقیقت شرعیه

مسأله اوّل اركان ثبوت حقيقت شرعيه‏[[29]](#footnote-29)

در باب ثبوت حقيقت شرعيّه، در كتب اصولى قديم، بحث‏هاى مفصّل و دامنه دارى ذكر شده و اقوال مختلفى مطرح گرديده است. اين بحث، مبتنى بر اثبات دو ركن است كه اگر اين دو ركن ثابت نشود، حقيقت شرعيّه، به‏خودى‏خود منتفى خواهد شد: ركن اوّل: معانى شرعيّه‏اى كه براى الفاظ عبادات‏[[30]](#footnote-30) ثابت است، مستحدثه مى‏باشند و در شرع ما به‏وجود آمده‏اند و قبل از شرع ما، هيچ سابقه و ريشه‏اى براى اين‏ها وجود نداشته است. ركن دوّم: ملتزم شويم به اينكه حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله اين الفاظ را براى اين معانى‏ [[31]](#footnote-31)وضع كرده است و در حقيقت، در اسلام يك نَقلى صورت گرفته است. لفظ صلاة كه در لغت براى معناى دعا وضع شده، در اسلام از آن معنا بازداشته شده و در معناى جديد استعمال شده است.

آيا دو ركن ثبوت حقيقت شرعيّه، تحقّق دارند؟

براى پى بردن به اينكه آيا اين دو ركن تحقّق دارند يا نه؟ بايد نكاتى را مورد بررسى قرار دهيم: نكته اوّل: ما وقتى تاريخ زندگى حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله را بررسى مى‏كنيم مى‏بينيم همه خصوصيات مربوط به آن حضرت، در تاريخ ثبت و ضبط شده است حتّى به جهت اهميت پيامبر صلى الله عليه و آله گاهى بعضى از خصوصيات زندگى آن حضرت كه هيچ ارتباطى به تشريع احكام نداشته و به عنوان فضيلت هم مطرح نيست، در تاريخ ذكر شده است چه رسد به حوادث و وقايعى كه در رابطه با تشريع احكام بوده است. اين‏گونه حوادث، به‏طور كلّى در تاريخ ثبت و ضبط شده است ولى در تمام اين‏ها حتّى به يك مورد برخورد نمى‏كنيم كه روزى رسول خدا صلى الله عليه و آله مردم را جمع كرده باشد و مثلًا لفظ صلاة يا صوم و ... را از معناى لغوى آن به معناى جديد نقل داده باشد. درحالى‏كه اگر چنين مسأله‏اى وجود داشت، به‏طور قطع بايد در تاريخ ثبت مى‏شد. زيرا اوّلًا: اين نقل، به‏عنوان تصرّفى در لغت عرب بود و ثانياً: اين نقل، ارتباط مستقيمى با تعيين وظايف مسلمانان داشت، چيزى كه تا روز قيامت، مورد ابتلاى آنان است. آيا امكان دارد چنين مسأله مهمّى در زمان حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله اتّفاق افتاده ولى تاريخ آن را ثبت نكرده باشد؟ از اين گذشته، در رواياتى كه از ائمّه معصومين عليهم السلام وارد شده است، روايات متعدّدى را ملاحظه مى‏كنيم كه ائمّه عليهم السلام در آن روايات، مسائلى را از پيامبر صلى الله عليه و آله با واسطه يا بدون واسطه نقل كرده‏اند ولى در هيچ‏يك از اين روايات سخنى در رابطه با وضع الفاظ براى معانى جديد توسط پيامبر صلى الله عليه و آله مطرح نشده است. آيا اين مسئله، آن‏قدر اهمّيت نداشت كه لااقل يكى از ائمّه عليهم السلام به آن اشاره‏اى داشته باشند؟ [[32]](#footnote-32)

ممكن است كسى بگويد: در روايات ائمّه عليهم السلام تحريف صورت گرفته است، و شايد مسأله نقل، از جمله مسائلى باشد كه مورد تحريف قرار گرفته است. جواب اين است كه: اين مسئله، چيزى نيست كه در آن داعى به تحريف وجود داشته باشد و ما به‏وضوح مى‏بينيم كه اين مسئله، نه در تاريخ مطرح شده و نه در سخنان ائمّه عليهم السلام كه مهم‏تر از تاريخ است و خصوصيّات زندگى حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله را نقل مى‏كند. اين نكته را بايد توجّه داشت كه ما وقتى در ارتباط با وضع الفاظ براى معناى جديد توسّط رسول خدا صلى الله عليه و آله بحث مى‏كنيم نمى‏خواهيم وضع را منحصر به اين كنيم كه مثلًا پيامبر صلى الله عليه و آله فرموده باشد: «وضعتُ لفظَ الصّلاة لهذا المعنى»، بلكه مورد بحث اعم از اين صورت است و شامل جايى هم مى‏شود كه وضع به‏وسيله استعمال تحقّق پيدا كرده باشد و مثلًا حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله لفظ صلاة را در معناى جديد استعمال كرده و قرينه‏اى اقامه كرده باشد كه استعمال اين لفظ در اين معنا، مانند استعمال لفظ در معناى حقيقى است. هركدام از اين دو صورت كه باشد، بالاخره يك تحوّلى پيدا شده است و چنين تحوّلى براى مسلمانان حائز اهمّيت است زيرا در تكاليف آنان نقش بسزايى دارد. آيا نبايد چنين چيزى در تاريخ ثبت مى‏شد؟ ائمّه عليهم السلام روايات زيادى در رابطه با كيفيّت صلاة و وضوى رسول خدا صلى الله عليه و آله بيان كرده‏اند آيا مسأله وضع الفاظ براى معانى جديد، به اندازه كيفيت وضو اهمّيت نداشت كه لااقل در يك روايت از ائمّه عليهم السلام وارد شود؟ نكته دوّم: از مراجعه به آيات قرآن درمى‏يابيم كه اين معانى يعنى غير از معانى لغوى در امّت‏هاى گذشته نيز وجود داشته است. البته بايد به اين نكته توجّه داشت كه سابقه‏دار بودن صلاة و صوم و ... در امّت‏هاى گذشته به اين معنا نيست كه اين عبادات با همين كيفيّتى كه در شرع اسلام دارند، در شرايع قبلى نيز وجود داشته‏اند بلكه مراد اين است كه غير از معناى لغوى، در شرايع قبلى نيز وجود داشته است و الّا در شرع اسلام نيز نمى‏توان كيفيّت خاصّى براى صلاة مطرح كرد، در شرع اسلام، تفاوت بين‏ [[33]](#footnote-33)كيفيّات صلاة، تفاوت از زمين تا آسمان است. صلاة شخص حاضر مختار سالم غير عاجز، با صلاة غريق قابل مقايسه نيست، با اينكه هر دوى اين‏ها واقعاً صلاة مى‏باشند و اين‏گونه نيست كه اطلاق لفظ صلاة بر عملى كه غريق انجام مى‏دهد، مجاز باشد. بنابراين، ما مى‏گوييم: صلاة، به‏عنوان عبادت مخصوص در شرايع قبلى نيز وجود داشته ولى اختلاف در شرايط و اجزاء و كيفيت، موجب اختلاف در ماهيت نمى‏شود.

مثلًا در آيه صوم خداوند متعال فرموده است: (كُتِبَ عليكم الصّيامُ كما كُتب على الّذين من قبلكم)[[34]](#footnote-34) يعنى روزه بر شما واجب شد همان گونه كه بر امّت‏هاى قبل از شما واجب شده است. اين آيه مى‏گويد: «روزه چيز تازه‏اى نيست بلكه امر سابقه‏دارى است كه در تمام امّت‏هاى قبلى هم وجود داشته است»، چون معناى (الّذين من قبلكم) عام است. سؤال: ممكن است كسى بگويد: چگونه در امّت‏هاى قبلى «صيام» وجود داشته در حالى كه بعضى از امّت‏هاى قبلى داراى زبان سريانى يا عِبرى بوده‏اند و زبان آنان، عربى نبوده است؟ جواب: ظاهر آيه اين است كه هر لغتى در امّت‏هاى گذشته به‏عنوان روزه مطرح مى‏شد اگر آن لغت را به عربى برمى‏گرداندند، كلمه صيام به‏جاى آن قرار داده مى‏شد.

اگر امّت‏هاى قبلى عرب بودند، همين صيام بر معناى روزه دلالت مى‏كند و اگر غير عرب بودند هر لغتى كه آنان به‏جاى روزه به كار مى‏بردند در كلام عرب به آن صيام اطلاق مى‏شود. و نيز در مقام حكايت از عيسى عليه السلام وقتى در گهواره بود مى‏فرمايد: (و أوصاني بالصلاة و الزكاة ما دمتُ حيّاً)،[[35]](#footnote-35) يعنى: خداوند، مرا به صلاة و زكات وصيّت و سفارش كرد. اگر عيسى عليه السلام زبانش عربى بوده، مسئله روشن است و اگر غير عربى‏[[36]](#footnote-36)بوده، خداوند متعال آن لغتى را كه عيسى به كار برده، به زبان عربى نقل مى‏كند يعنى واژه عربىِ آن لغت، عبارت از صلاة و زكات است. بنابراين، صلاة و زكات داراى سابقه‏اند ولى نمى‏خواهيم بگوييم: «كيفيت صلاة و زكات امّت‏هاى قبلى، مانند كيفيت صلاة و زكات در شريعت اسلام است». اصولًا زكات در لغت به معناى پاكى و طهارت است و در پاكى و طهارت مسأله عباديت مطرح نيست. ولى در آيه شريفه، زكات بما أنّها عبادة مخصوصة مطرح است. در مورد حضرت ابراهيم عليه السلام مشاهده مى‏كنيم كه پس از فراغت از ساختن كعبه، خداوند مى‏فرمايد: (و أذِّنْ في النّاسِ بالحجّ يأتوك رجالًا و على كلِّ ضامرٍ ...)[[37]](#footnote-37) يعنى اعلام كن در مردم به حجّ بما أنّه عبادة مخصوصة ... با وجود اين، آيا مى‏توان گفت: حجّ، داراى معناى جديدى است كه در شرع ما به‏وجود آمده است. حتّى در بعضى از روايات است كه كسانى كه در اسلام موفّق به حج مى‏شوند همان كسانى هستند كه دعوت حضرت ابراهيم عليه السلام را پذيرفته‏اند. از اين بالاتر، در بعضى از آيات وارد شده است كه حتّى مشركين در صدر اسلام و قبل از آن، عبادتى داشته‏اند كه آن را صلاة مى‏ناميده‏اند (و ما كان صلاتهم عند البيت إلّا مكاءً و تصديةً)[[38]](#footnote-38)، مُكاء به‏معناى كف زدن و تصديه به‏معناى سوت زدن است. مشركين، اين عمل خود را صلاة بما أنّها عبادة مخصوصة مى‏ناميدند، با اينكه اكثر مشركين تابع انبياى گذشته نبودند زيرا بت‏پرستى نمى‏تواند در رابطه با مكتب و دينى الهى مطرح باشد. در نتيجه، اگر ما بخواهيم مسأله حقيقت شرعيه را مطرح كنيم بايد اين آيات را توجيه كرده و بگوييم: قبل از اسلام، صلاة به‏عنوان دعا مطرح بوده نه به‏عنوان عبادت مخصوص ولى در اسلام چون معناى جديدى داشته، مسأله نقل تحقّق پيدا كرده است. درحالى‏كه اگر ما بخواهيم واقعيات را ملاحظه كنيم، مى‏بينيم همه الفاظ [[39]](#footnote-39)عبادات با همين عنوان عباديشان داراى سابقه و ريشه‏اى در شرايع گذشته مى‏باشند. سؤال: چرا نتوانيم نقل اين الفاظ را به معانى جديد، به شرايع سابقه نسبت دهيم؟ چرا نگوييم: «مسأله نقل، در زمان حضرت ابراهيم عليه السلام تحقّق پيدا كرده است»؟ جواب: اوّلًا: اين مطلب نه در تاريخ انبياء ضبط شده و نه در روايات ائمه عليه السلام مطرح شده است. ثانياً: اگر چنين چيزى ثابت شود، بحث از حقيقت شرعيه بى‏فايده خواهد بود زيرا در اين صورت، استعمالاتى كه در كلام حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله واقع شده، بايد بر همان معانى ثابت‏شده در شرايع قبلى حمل شود و محلّ ترديدى براى ما پيش نمى‏آيد كه بخواهيم در ارتباط با آن از مسئله حقيقت شرعيه كمك بجوييم، گرچه روى همين معناى معروف و مشهور هم، ثمره‏اى بر بحث حقيقت شرعيه مترتب نيست. نكته سوّم: آيا چه شرايطى، اقتضا مى‏كند كه وضع جديدى تحقّق پيدا كند؟ پيداست كه اگر يك مذهب جديدى كه داراى اصطلاحات خاصى است محقّق شود و الفاظ را در رابطه با معانى مورد نظر خود استعمال كند، موقعيت اصطلاح جديد و وضع، زمانى است كه اين مذهب طرفدارانى پيدا كرده باشد و احساس شود كه پيروان، به استعمال اين الفاظ نياز دارند و رهبر يك چنين مذهبى احساس كند نياز خودش را به اينكه اين الفاظ را براى پيروان خودش استعمال كند. از طرفى ما در بحث‏هاى گذشته گفتيم: غرض از وضع، اين است كه واضع مى‏بيند تفهيم و تفهّم معانى در بين مردم، امرى اجتناب‏ناپذير است و اشاره عمليه نمى‏تواند اين نياز را تأمين كند. به‏همين‏جهت مجبور است از راه قول و وضع الفاظ، اين هدف را تأمين كند. در وضع جديد كه ما از آن به حقيقت شرعيه تعبير مى‏كنيم نيز بايد اين غرض لحاظ شود و اين غرض را در زمانى مى‏توان لحاظ كرد كه اسلام، طرفدارانى پيدا كرده باشد كه آنان احساس كنند به يك چنين چيزى نياز دارند زيرا مى‏خواهند الفاظ صلاة و صوم و ... را به‏طور مداوم مورد استفاده قرار دهند. [[40]](#footnote-40)

آيا در مورد حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله مى‏توان چنين احتمالى داد كه آن حضرت در روز اوّل بعثت خود چنين نقلى را صورت داده است؟ با توجه به خصوصيات وضع و جنبه عقلانى آن نمى‏توان چنين احتمالى داد. در سالهائى كه حضرت در مكّه بودند، پيروان كمى داشتند و شرايط، اقتضاى وضع نمى‏كرده است. برفرض كه در مورد الفاظ عبادات، وضع جديد را بپذيريم، شرايط يك چنين وضعى در مدينه و آن زمانى كه حضرت تشكيل حكومت داده و پيروان آن حضرت زياد شدند و (و رأيتَ الناس يدخلون في دين اللَّه أفواجاً)[[41]](#footnote-41) مطرح بوده، وجود داشته است. درحالى‏كه ما مى‏بينيم آيه شريفه (أقيموا الصّلاةَ) در سوره‏هاى مكّى نيز وارد شده است‏[[42]](#footnote-42) و ترديدى نيست كه در اين آيه، معناى عبادى صلاة مطرح است. آيا در اينجا دلالت صلاة بر معناى عبادى خود، به كمك قرينه بوده يا بدون قرينه چنين دلالتى وجود داشته است؟ روشن است كه قرينه لفظيه‏اى در آيه وجود ندارد و قرينه حاليه نيز با قرآن سازگار نيست زيرا قرآن به‏عنوان يك كتاب و به‏عنوان معجزه جاودانى حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله مطرح است و چيزى كه به‏عنوان معجزه جاودانى است با سخنرانى تفاوت دارد، در سخنرانى، ممكن است قرينه حاليه دخالت داشته باشد ولى چيزى كه به‏عنوان كتاب و معجزه، تا روز قيامت بايد باقى بماند نمى‏تواند از قرينه حاليه كمك بگيرد. بنابراين (أقيموا الصّلاة)[[43]](#footnote-43) بدون هيچ قرينه‏اى بر همين عبادت مخصوص دلالت كرده است درحالى‏كه زمان نزول‏ اين آيه، شرايط براى وضع مساعد نبوده است‏[[44]](#footnote-44). در سوره أعلى نيز كه از سور مكّيه است جمله (و ذَكَرَ اسمَ رَبِّه فصلّى)[[45]](#footnote-45)مطرح شده است. در نتيجه بايد گفت: اين الفاظ، داراى يك معناى عبادى روشن بوده كه بدون مطرح شدن مسأله وضع، معناى آنها براى مردم روشن بوده است. سؤال: آيا معناى جمله معروف «صلّوا كما رأيتموني اصلّي»[[46]](#footnote-46) كه حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله در مدينه فرموده اين است كه صلاة بما هي عبادة مخصوصة براى مردم ناشناخته بوده است؟ و آنان از «صلّوا»، عبادت مخصوص را استفاده نمى‏كردند؟ جواب: اين عبارت، مؤيّد حرف ماست كه گفتيم: مردم، صلاة را به‏عنوان عبادت مخصوص مى‏شناختند ولى كيفيت آن و اجزاء و شرايطش را در اسلام نمى‏دانستند. و ما گفتيم: اين تغاير كيفيت، لطمه‏اى به ماهيت صلاة نمى‏زند. جمله «صلّوا كما رأيتموني اصلّى» مى‏خواهد عملًا آنان را به‏سوى كيفيت صلاة ارشاد نمايد، و نمى‏خواسته بگويد: «صلاة، در شريعت اسلام به‏عنوان يك عبادت است». اين معنا از قبل براى مردم روشن بوده است. مثل اينكه شما به يك انسان عامى كه كلمه نماز به گوشش خورده و مى‏داند كه نماز يك عبادت است ولى كيفيت آن را نمى‏داند بگوييد:

«اين‏گونه كه من نماز مى‏خوانم، نماز بخوان». يا كسى نماز مى‏خواند ولى جاى ركوع و سجود را نمى‏داند به او مى‏گويد: «اين‏گونه كه من نماز مى‏خوانم، نماز بخوان». در اين موارد، هدف، بيان كيفيت نماز است و اين كه «نماز به چه معناست؟» مطرح نيست. از آنچه در نكته‏هاى سه‏گانه گفتيم، براى ما اطمينان حاصل مى‏شود كه در اسلام مسأله‏اى به نام وضع اين الفاظ براى اين معانى وجود نداشته است و آنچه به‏عنوان حقيقت شرعيه مطرح است نمى‏تواند مورد تأييد ما قرار گيرد. خواه وضع را به اين‏ [[47]](#footnote-47)كيفيت فرض كنيم كه حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله فرموده باشد: «وضعتُ هذا اللفظ لهذا المعنى» و يا به آن كيفيتى كه مرحوم آخوند مطرح كرد، درهرصورت وضع اين الفاظ براى اين معانى نمى‏تواند مورد قبول باشد.

مسأله دوّم ثمره بحث حقيقت شرعيّه‏

در ارتباط با ثمره بحث حقيقت شرعيه نظرياتى مطرح است:

نظريه اوّل (نظريه مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند، معتقد است: حقيقت شرعيه داراى ثمره عملى است‏، زيرا اگر ما قائل به ثبوت حقيقت شرعيه بشويم، چنانچه بعد از ثبوت وضع، استعمالى از ناحيه شارع صورت گيرد، اين استعمال را بر معناى جديد حمل مى‏كنيم، مثلًا اگر فرض كنيم شارع مقدّس، يك ماه بعد از وضع لفظ صلاة براى عبادت مخصوص بفرمايد: «صلِّ عند رؤية الهلال»، در اين صورت لازمه ثبوت حقيقت شرعيه اين است كه صلاة را بر[[48]](#footnote-48)عبادت مخصوص حمل كرده و حكم به وجوب نماز، هنگام رؤيت هلال بنماييم. ولى اگر كسى بگويد: حقيقت شرعيه ثابت نشده است، اين «صلّ عند رؤية الهلال» در لسان پيامبر صلى الله عليه و آله را بر همان معناى لغوى حمل مى‏كند و حكم مى‏كند كه هنگام رؤيت هلال، دعا واجب است.[[49]](#footnote-49)

نظريه دوّم‏

بعضى گفته‏اند: در صورت ثبوت حقيقت شرعيه و احراز تأخّر استعمال از وضع شارع، بايد لفظ را بر معناى جديد حمل كرد ولى در صورت عدم ثبوت حقيقت شرعيه، لفظ بر معناى لغوى حمل نمى‏شود بلكه لفظ داراى اجمال شده و نمى‏توان آن را بر معناى لغوى يا معناى جديد حمل كرد. بعد گويا كسى به اين بعضْ‏ اشكال‏ كرده مى‏گويد:

در دوران امر بين معناى حقيقى و معناى مجازى، بايد به اصالة الحقيقة مراجعه كرد، پس چرا شما در اينجا حكم به اجمال لفظ مى‏كنيد؟ با وجود اينكه امر دائر بين معناى حقيقى يعنى معناى اوّل و معناى مجازى يعنى معناى جديد است. جواب‏ مى‏دهند: اگر معناى مجازى، يك معناى مجازى معمولى و متعارف باشد، حرف شما مورد قبول است ولى در دوران امر بين مجاز مشهور و معناى حقيقى نمى‏توان به اصالة الحقيقة تمسّك كرد. توضيح: گاهى معناى مجازى، مجاز مشهور است، مراد از مجاز مشهور اين است كه لفظى در معنايى مجازى، كثرت استعمال پيدا كند، البته اين كثرت، به اندازه‏اى نباشد كه به سرحدّ وضع تعيّنى برسد، بلكه به‏عنوان برزخ بين وضع تعيّنى و مجاز متعارف باشد. در اينجا، كثرت استعمال سبب مى‏شود كه لفظ، با معناى مجازى انس و ارتباط پيدا كند به‏گونه‏اى كه وقتى اين لفظ را بدون قرينه مجاز استعمال كنيم، احتمالِ معناى مجازى، در رديف احتمال معناى حقيقى قرار مى‏گيرد و ترجيحى براى جانب‏ [[50]](#footnote-50)حقيقت باقى نمى‏ماند بلكه لفظْ مجمل مى‏گردد. اين بعض مى‏گويد: در ما نحن فيه هم مسئله به همين نحو است، زيرا كسانى كه حقيقت شرعيه را انكار مى‏كنند، نمى‏توانند مجاز مشهور را انكار كنند. كثرت استعمال اين الفاظ در معانى جديد به حدّى كه عنوان مجاز مشهور پيدا شود جاى ترديد نيست. بنابراين اگر كسى حقيقت شرعيه را انكار كرد، ملزم نيست كه «صلِّ عند رؤية الهلال» را بر معناى حقيقى اوّل حمل كند، بلكه با توجّه به اينكه معناى جديد به‏عنوان مجاز مشهور مطرح است، و مجاز مشهور هم در رديف معناى حقيقى است، لفظْ داراى اجمال شده و بر هيچ‏يك از دو معنا يعنى معناى حقيقى و معناى جديد حمل نمى‏شود.[[51]](#footnote-51)

## استصحاب عدم نسخ

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 233

التنبيه السادس‏في استصحاب عدم النسخ‏

والمعروف صحّة جريان الاستصحاب عند الشكّ فيه، بل عدّه المحدّث الإسترآبادي من الضروريّات، ولكنّه قد استشكل فيه بإشكالين: الأوّل مشترك بين الاستصحاب في أحكام هذه الشريعة المقدّسة وبين الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة، فلو تمّ لكان مانعاً عن جريان الاستصحاب في المقامين.

الثاني مختصّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقة.

أمّا الإشكال الأوّل‏ فهو: أنّه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضيّة المتيّقّنه والمشكوكة، كمامرّ مراراً، والمقام ليس كذلك؛ لتعدّد الموضوع في القضيّتين فإنّ من ثبت في حقّه الحكم يقيناً قد انعدم، والمكلّف الموجود الشاكّ في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقّه من الأوّل، فالشكّ بالنسبة إليه شكّ في ثبوت التكليف لافي بقائه بعد العلم بثبوته ليكون مورداً للاستصحاب، فيكون إثبات الحكم له إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وهذا الإشكال يجري في أحكام هذه الشريعة أيضاً، فإنّ من علم بوجوب صلاة الجمعة عليه هو الذي كان موجوداً في زمان الحضور، وأمّا المعدوم في‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 234

زمان الحضور فهو شاكّ في ثبوت وجوب صلاة الجمعة عليه من الأوّل.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن هذا الإشكال بجوابين:

الأوّل: أنّا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين، فإذا حرم في حقّه شي‏ء سابقاً وشكّ في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع من الاستصحاب أصلًا وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدّد اللاحقة نادر، بل غير واقع.

الثاني: أنّ اختلاف الأشخاص لايمنع من الاستصحاب، وإلّا لم يجرِ استصحاب عدم النسخ.

وحلّه: أنّ المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، فإنّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الاولى؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّهم الحكم قطعاً، غاية الأمر احتمال مدخليّة بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم، ومثل هذا لو أثّر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشكّ من غير جهة الرافع‏[[52]](#footnote-52).

وقال صاحب الكفاية رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال: «بأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلّف كانت محقّقة وجوداً أو مقدّرة كما هو قضيّة القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقيّة، لاخصوص الأفراد الخارجيّة كما هو قضيّة القضايا الخارجيّة».

ثمّ قال: «يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلّامة أعلى اللَّه في الجنان مقامه في الذبّ عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 235

ما ذكرنا، لامايوهمه ظاهر كلامه من أنّ الحكم ثابت للكلّي كما أنّ الملكيّة له في مثل باب الزكاة والوقف العامّ حيث لامدخل للأشخاص فيها؛ ضرورة أنّ التكليف والبعث والزجر لايكاد يتعلّق به من حيث أنّه كلّي، بل لابدّ من تعلّقه بالأشخاص، وكذلك الثواب والعقاب المترتّب على الطاعة والمعصية، وكان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّة، فافهم»[[53]](#footnote-53).

وقال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله «ههنا شبهة اخرى، وهى: أنّه من الممكن أن يكون المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقة عنوان على نحو القضيّة الحقيقيّة، لاينطبق ذلك العنوان على الموجودين في عصرنا كما لو اخذ عنوان اليهود والنصارى، فإنّ القضيّة وإن كانت حقيقيّة لكن لاينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففي قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ»[[54]](#footnote-54)، إلى آخره كانت القضيّة حقيقيّة، لكن إذا شكّ المسلمون في بقاء حكمها لهم لايجري الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشكّ الأغنياء في ثبوته لهم لايمكن إثباته لهم بالاستصحاب، وهذا واضح جدّاً»[[55]](#footnote-55).

وكان لبعض الأعلام رحمه الله أيضاً نظير هذا الإشكال فإنّه قال: «إنّ النسخ في الأحكام الشرعيّة إنّما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم؛ لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقّه سبحانه وتعالى.

وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الاهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فإمّا أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد، وإمّا أن يجعله‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 236

ممتدّاً إلى وقت معيّن، وعليه فالشكّ في النسخ شكّ في سعة المجعول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور.

وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشكّ في نسخها شكّ في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لاشكّ في بقائه بعد العلم بثبوته، فإنّ احتمال البداء مستحيل في حقّه تعالى، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب».

ثمّ قال: «وتوهّم أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة ينافي اختصاصها بالموجودين مدفوع بأنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة معناه عدم دخل خصوصيّة الأفراد في ثبوت الحكم، لاعدم اختصاص الحكم بحصّة دون حصّة، فإذا شككنا في أنّ المحرّم هو الخمر مطلقاً أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب كان الشكّ في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكّاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه.

والمقام من هذا القبيل، فإنّا نشكّ في أنّ التكليف مجعول لجميع المكلّفين أو هو مختصّ بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكّاً في ثبوت التكليف لا في بقائه».

ثمّ قال: «فالتحقيق: أنّ هذا الإشكال لا دافع له، وأنّ 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: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ‏[[56]](#footnote-56).

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 237

وجوابه: سلّمنا أنّ النسخ في الحقيقة دفع، وهو عبارة عن انتهاء أمد الحكم، لا أنّه رفع استمرار الحكم، وسلّمنا أنّه لامجال لاستصحاب أحكام الشرائع السابقة في زماننا هذا، ولكن يمكن جريان استصحاب عدم النسخ في الشريعة المقدّسة ويتصوّر هذا على قسمين:

الأوّل: لو فرضنا أنّ شخصاً أدرك رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وعاش في زمانه مثلًا وعمل بالأحكام الشرعيّة، ثمّ سافر إلى بلاد بعيدة، وحصل له الشكّ بعد مدّة في أنّ حكم كذا الذي كان مورد عمله إلى الآن هل إنتهى أمده أم لا؟ ومعلوم أنّه لاملجأ له سوى استصحاب عدم النسخ.

الثاني: أنّ حكم كذا ومفاد آية كذا التي يكون عنوانها «الذين آمنوا» ولم يصرّح من حيث الدليل بتوقيته، إن شككنا في زماننا هذا في انتهاء أمده ونسخه في زمان رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فأيّ مانع يمنع من استصحاب عدم نسخه؟

فالظاهر أنّه لامانع من جريان استصحاب عدم النسخ في شريعتنا، كما أنّه عند الشيخ والمحقّق الخراساني 0 وسائر المحقّقين مفروغ عنه.

وأمّا الإشكال الثاني‏ على استصحاب عدم النسخ المختصّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقة، فهو ما يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ تبدّل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كانٍ بمعنى نسخ‏ جميع أحكام الشريعة السابقة بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلًا للحكم المجعول في الشريعة السابقة لا بقاء له فيكون مثل إباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع مجعولًا في كلّ شريعة مستقلًاّ، غاية الأمر أنّها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشكّ في النسخ واضح؛ للقطع بارتفاع جميع أحكام‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 238

الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب. وإن كان تبدّل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها فبقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملًا إلّاأنّه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلّاعلى القول بالأصل المثبت‏[[57]](#footnote-57).

وجوابه: أنّ نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ إلّاأنّ الالتزام به بلا موجب، فإنّه لا داعي إلى جعل إباحة شرب الماء مثلًا في الشريعة اللاحقة مماثلة للإباحة التي كانت في الشريعة السابقة، والنبوّة ليست ملازمة للجعل، فإنّ النبيّ هو المبلّغ للأحكام الإلهيّة.

وأمّا ماذكره من أنّ بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة فهو صحيح، إلّاأنّ نفس أدلّة الاستصحاب كافية في إثبات الإمضاء، وليس التمسّك به من التمسّك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت فيها إنّما هو إذا وقع التعبّد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب.

و في المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاصّ على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلّافيما علم النسخ فيه يجب التعبّد به، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاصّ دليلًا على الإمضاء.

فكذا في المقام فإنّ أدلّة 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

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 239

استصحاب عدم النسخ من هذه الجهة. والعمدة في منعه ماذكرناه.

و أمّا ماقيل في وجه المنع من أنّ العلم الإجمالي بنسخ كثير من الأحكام مانع عن التمسّك باستصحاب عدم النسخ فهو مدفوع بأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالي بالظفر بعدّة من موارد النسخ التي يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها، فتكون الشبهة فيما عدا ذلك بدويّة، ويجري فيها الاستصحاب بلا مزاحم‏[[58]](#footnote-58).

والإشكال من ناحية العلم الإجمالي غير مختصّ بالمقام فقد استشكل به في موارد، منها: العمل بالعامّ مع العلم الإجمالي بالتخصيص، ومنها: العمل بأصالة البراءة مع العلم الإجمالي بتكاليف كثيرة، ومنها المقام.

والجواب في الجميع هو ما ذكرناه من أنّ محلّ الكلام بعد الانحلال.[[59]](#footnote-59)

## استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه

إيضاح الكفاية ؛ ج‏5 ؛ ص418

تنبيه ششم استصحاب احكام شرايع سابقه‏

[1] تذكّر: واضح است كه استصحاب درباره احكام شريعت خودمان جارى‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 419

و فساد توهّم اختلال أركانه فيما كان المتيقّن من أحكام الشّريعة السّابقة لا محالة، إمّا لعدم اليقين بثبوتها في حقّهم [فى حقّنا] و إن علم بثبوتها سابقا في حق آخرين، فلا شكّ في بقائها أيضا، بل في ثبوت مثلها، كما لا يخفى، و إمّا لليقين بارتفاعها بنسخ الشّريعة السّابقة بهذه الشّريعة، فلا شكّ في بقائها حينئذ،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
مى‏شود مثلا اگر در بقاء وجوب نماز جمعه كه در شريعت ما در عصر حضور واجب بوده شك نمائيم، مى‏توانيم، بقاء آن را استصحاب نمائيم زيرا «لا تنقض اليقين بالشك» دلالت بر حجّيّت استصحاب مى‏كند.

مصنّف در اين تنبيه فرموده‏اند: همان‏طور كه استصحاب در مورد احكام شريعت خودمان جارى مى‏شود، نسبت به احكام شرايع سابقه هم جارى مى‏شود.

اگر در بقاء و ارتفاع‏[[60]](#footnote-60) حكمى از احكام شريعت سابقه، شك نمائيم، مى‏توانيم به استصحاب، تمسّك نمائيم زيرا شرائط و اركان استصحاب يقين سابق، شكّ لاحق، وحدت قضيّه متيقّنه و مشكوكه و اينكه بايد مستصحب حكم شرعى باشد و يا ... كامل است و ادلّه استصحاب، عموميّت دارد و شامل احكام شرايع سابقه و احكام شريعت خودمان مى‏شود.

مثلا اگر استصحاب بقاء حكمى از احكام شرايع سابقه را جارى نموديم، نتيجه‏اش اين است كه ما هم موظّف هستيم برطبق آن حكم، عمل كنيم خلاصه اينكه در جريان استصحاب فرقى بين احكام شريعت سابقه و لاحقه، وجود ندارد[[61]](#footnote-61).

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 420

و لو سلّم اليقين بثبوتها في حقّهم [فى حقّنا] [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
[1] توهّم: بعضى توهّم كرده‏اند كه اركان استصحاب در محلّ بحث مختل است يعنى متوهّم گفته است، مسلّما يكى از دو ركن استصحاب يقين سابق و شك لاحق مختل است كه اكنون به بيان دو اشكال مى‏پردازيم.

اشكال اوّل: شما وقتى در موردى حكمى را استصحاب مى‏كنيد ابتداء بايد در مورد خودتان يقين به ثبوت آن حكم داشته باشيد و در بقاء آن، شك نمائيد و استصحاب را جارى نمائيد يعنى بايد آن حكم، نسبت به استصحاب‏كننده ثابت باشد و يقين به ثبوت حكم در مورد مجرى استصحاب، تحقّق داشته باشد و نمى‏توان حكمى را كه نسبت به ديگران امّت‏هاى اديان گذشته ثابت بوده و ما يقين به ثبوت آن براى خودمان نداريم بلكه يقين به عدم ثبوت داريم استصحاب نمائيم.

خلاصه اينكه استصحاب، متقوّم به يقين به ثبوت حكم است امّا نه يقين به ثبوت حكم درباره هركسى بلكه بايد من مجرى استصحاب حكمى را كه مى‏خواهم استصحاب كنم، يقين به ثبوتش داشته باشم و من كه در زمان شريعت سابقه و جزء امّت شريعت گذشته نبودم و نسبت به خودم يقين به ثبوت ندارم و چون يقين به ثبوت ندارم چطور مى‏توانم عنوان شك در بقاء، ترتيب دهم درحالى‏كه معناى شك در بقاء اين است كه يقين به ثبوت پيدا كرده باشم.

سؤال: پس شكّ ما در چه چيز است؟

جواب: شك ما صورتا شك در بقاء هست ولى باطنا و در واقع، شك در ثبوت مثل آن احكام است و اصالة عدم الحدوث در موردش جارى مى‏شود.

اينك طبق متن كتاب بايد اشكال دوّم را بيان كنيم امّا ترتيب كتاب را رعايت نمى‏نمائيم و جواب اشكال مذكور را بيان مى‏كنيم.

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 421

و ذلك‏[[62]](#footnote-62) لأنّ الحكم الثّابت في الشّريعة السّابقة حيث كان ثابتا لأفراد المكلّف كانت محقّقة وجودا أو مقدّرة، كما هو قضيّة القضايا المتعارفة المتداولة، و هي قضايا حقيقيّة، لا خصوص الأفراد الخارجيّة، كما هو قضيّة القضايا الخارجيّة، و إلا لما صحّ الاستصحاب في الأحكام الثّابتة في هذه الشّريعة، و لا النّسخ بالنّسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان‏[[63]](#footnote-63) الحكم في الشّريعة السّابقة ثابتا لعامّة أفراد المكلّف ممّن وجد أو يوجد، و كان‏[[64]](#footnote-64) الشّكّ فيه كالشّكّ في بقاء الحكم الثّابت في هذه الشّريعة لغير من وجد في زمان ثبوته [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
[1] بيان فساد توهّم: قبل از پاسخ اشكال مذكور متذكّر مى‏شويم كه ما چندين قسم «قضيّه» داريم از جمله:

1 قضيّه طبيعيّه: موضوع آن قضيّه «نفس الطبيعة» است به‏نحوى‏كه اشخاص در آن ملحوظ نمى‏باشند و ممكن هست كه حكمى را براى كلّى به نحو قضيّه طبيعيّه بيان كنند.

2 قضيّه خارجيّه: كه موضوع اين نوع قضايا، اشخاص معيّنى هستند به‏عبارت ديگر، موضوع قضاياى خارجيّه، افراد موجود محقّقة الوجود هستند مانند «اكرم هؤلاء العشرة» يعنى حكم وجوب اكرام مربوط به افراد خاصّى هست كه در زمان‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 422

صدور و تشريع آن حكم، موجود بوده‏اند و آن حكم به ديگران سرايت نمى‏كند.

3 قضيّه حقيقيّه: موضوع قضيّه مذكور، خصوص افراد موجود در حين تشريع و بيان حكم نيستند بلكه موضوع قضاياى حقيقيّه، كلّ فرد و كلّ مصداق هست كه بر افرادى كه هنگام صدور آن حكم، موجود بوده‏اند، صادق است و بر كسانى هم كه بعدا موجود مى‏شوند صادق است شامل افراد محقّقة الوجود و مقدّرة الوجود مى‏شود مانند «... لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ»[[65]](#footnote-65).

خلاصه: در قضاياى طبيعيّه، حكم بر كلى و نفس طبيعت، در قضاياى خارجيّه بر افراد موجود و در قضاياى حقيقيه بر مطلق افراد، اعمّ از محقّق و مقدّر، مترتّب مى‏شود.

اكنون به توضيح جواب مصنّف، نسبت به اشكال اوّل‏[[66]](#footnote-66) مى‏پردازيم: واقع مطلب، اين است كه قوانين و احكام هر شريعت به نحو قضيّه حقيقيّه نه قضيّه خارجيّه ثابت است يعنى تكاليف هر شريعتى متوجّه افراد شده، منتهى نه خصوص اشخاصى كه در آن زمان مثلا در زمان حضرت عيسى (ع) موجود بوده‏اند بلكه آن احكام، شامل تمام افراد الى يوم القيامه مى‏شود و لذا ديگر ايراد مستشكل هم وارد نيست و به او پاسخ مى‏دهيم كه ما يقين به ثبوت احكام تورات و انجيل در مورد خودمان داريم يعنى اگر شريعت مقدّس اسلام نمى‏آمد و نسخى تحقّق پيدا نمى‏كرد، آن احكام تا روز قيامت باقى بود ولى چون شريعت حقّه اسلام‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 423

به‏عنوان ناسخ آن شرايع آمده و آن احكام را نسخ كرده، اگر در يك مورد، شكّى بر ما عارض شود مى‏توان گفت كه ما يقين به ثبوت و شك در بقاء داريم و مى‏توانيم استصحاب را جارى كنيم.

قوله: «و الا لما صحّ الاستصحاب فى الاحكام الثّابتة في هذه الشّريعة».

اگر احكام به نحو قضيّه حقيقيّه ثابت نبودند، بلكه به نحو قضيّه خارجيّه ثابت بودند[[67]](#footnote-67)، لازمه‏اش اين بود كه مثلا ما نتوانيم در شريعت خودمان استصحاب وجوب نماز جمعه نمائيم زيرا آن نماز جمعه‏اى كه واجب بوده، مربوط به عصر حضور معصوم (ع) بوده و من و شما در آن زمان نبوديم پس يقين به ثبوت در مورد خودمان نداريم تا آن را استصحاب كنيم درحالى‏كه شما هم مستشكل اين مناقشه را قبول نداريد و واضح است كه علّتش هم اين است كه احكام به نحو قضيّه حقيقيه ثابت است.

قوله: «و لا النّسخ بالنّسبة الى غير الموجود في زمان ثبوتها» اى ثبوت الشّريعة او الاحكام .

اگر احكام به نحو قضاياى حقيقيه، ثابت نباشند، بلكه به نحو قضاياى خارجيّه، ثابت باشند، لازمه ديگرى هم دارد كه نمى‏توان به آن ملتزم شد.

بيان ذلك: مى‏توانيم بگوئيم شريعت اسلام، نسبت به كسانى كه در زمان حضرت عيسى (ع) بودند، عنوان ناسخيت دارد امّا مثلا «سلمان» كه حضرت عيسى را درك نكرده چگونه مى‏توان گفت دين اسلام نسبت به او سلمان ناسخ شريعت قبل است آيا احكام شريعت عيسى (ع) براى سلمان كه فرضا سيصد سال با زمان‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 424

و الشّريعة السّابقة و إن كانت منسوخة بهذه الشّريعة. يقينا، إلا أنّه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ضرورة أنّ قضيّة نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
عيسى (ع) فاصله داشته، ثابت بوده است و آيا سلمان مى‏تواند به شريعت اسلام، عنوان ناسخيّت شريعت قبل را بدهد؟

بلكه بايد بگوئيم احكام دين حضرت عيسى (ع) مختصّ كسانى بوده است كه در زمان آن حضرت بوده‏اند.

مصنف دو مؤيّد ذكر كردند كه احكام به نحو قضاياى حقيقيّه، ثابت است نه خارجيّه.

[1] اشكال دوّم‏[[68]](#footnote-68): اكنون اشكال ديگرى كه در مورد استصحاب احكام شرايع سابقه است بيان مى‏كنيم.

بيان ذلك: اگر شريعتى نسخ شد، معنايش اين است كه احكام آن شريعت از بين رفته و به‏وسيله شريعت لاحق، احكام جديدى بيان شده پس شما چگونه مى‏گوئيد كه:

شريعت قبلى نسخ شده و ما يقين به نسخ داريم و مع‏ذلك در بقاى حكمى از احكام شريعت سابقه ترديد داريم. شك در بقاء حكم با يقين به نسخ و با حقّانيّت شريعت لاحقه سازگار نيست چگونه مى‏شود كه ما به حقّانيّت شريعت لاحقه معتقد باشيم، و آن را ناسخ شريعت قبلى بدانيم و درعين‏حال، احتمال بدهيم بعضى از احكام شريعت قبلى در دين ما هم باقى باشد و لو اينكه از اشكال اوّل صرف‏نظر

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 425

و العلم إجمالا بارتفاع بعضها إنّما يمنع عن استصحاب ما شكّ في بقائه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلا، أو في موارد ليس المشكوك منها، و قد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثّابتة في هذه الشّريعة [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
نمائيم و بگوئيم يقين به ثبوت داريم

پاسخ اشكال دوّم: لازمه اينكه يك شريعت، احكام شريعت قبل را نسخ كند، اين نيست كه تمام احكام شريعت قبل را از بين ببرد به‏نحوى‏كه حتّى يك حكم از احكام شريعت قبلى باقى نباشد و اگر معنا و لازمه نسخ، اين است كه شريعت لاحقه، تمام احكام شريعت سابقه را نسخ نمايد پس چرا خداوند متعال در قرآن مجيد فرموده است:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»[[69]](#footnote-69).

و چرا بعضى از روايات ما مى‏گويند در هيچيك از شرايع قبل، شرب خمر، حلال نبوده است. خلاصه اينكه معناى نسخ، اين نيست كه تمام احكام شريعت قبل از بين برود بلكه نبايد تمام احكام شريعت سابقه باقى باشد چون اگر تمام احكام شريعت قبلى در شريعت بعدى باقى باشد، عنوان نسخ، صادق نيست بلكه صدق نسخ به اين است كه مثلا پنجاه درصد يا شصت درصد از احكام شريعت قبلى نسخ شود پس نه لازم است كه صددرصد احكام شريعت سابقه از بين برود و نه معنا دارد كه تمام احكام شريعت قبلى باقى باشد.

[1] اشكال: شما علم اجمالى داريد كه فرضا پنجاه درصد از احكام شريعت‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 426

حضرت عيسى (ع) نسخ شده و معناى نسخ هم اين است كه خلاف آن احكام، ثابت شده لذا با وجود علم اجمالى مذكور اگر در موردى در بقاء حكمى شك كرديد، حقّ اجراى استصحاب نداريد زيرا كسى كه علم اجمالى به نقض و انتقاض حالت سابقه پيدا كرده، نمى‏تواند و نبايد استصحاب، جارى نمايد.

خلاصه اينكه ما از شما مى‏پذيريم كه لازمه نسخ، اين نيست كه تمام احكام شريعت سابقه از بين برود امّا شما هم با وجود علم اجمالى، حقّ اجراى استصحاب نداريد.

جواب: مصنّف فرموده‏اند در موردى استصحاب، جارى مى‏كنيم كه علم اجمالى، مطرح نباشد و دو صورت براى آن تصوّر نموده‏اند:

الف: ما علم اجمالى داريم كه مثلا از صد حكم شريعت حضرت عيسى (ع) پنجاه حكم آن نسخ شده و آن موارد را مشخّص كرده‏ايم يعنى علم اجمالى ما به علم تفصيلى منحل شده، و اكنون شك و ترديد ما نسبت به حكم پنجاه‏ويكم است كه از دائره علم اجمالى، خارج است و مى‏خواهيم بررسى كنيم كه آيا آن حكم، تغييرى پيدا كرده است يا نه در اين صورت مى‏توانيم نسبت به آن، استصحاب، جارى كنيم بعد از انحلال علم اجمالى به علم تفصيلى مانعى از جريان استصحاب وجود ندارد

خلاصه: مانعيّت علم اجمالى را قبول داريم لكن كلام را در موردى فرض مى‏كنيم كه علم اجمالى به علم تفصيلى يا به يك علم اجمالى صغير منحل شده است.

ب: در مواردى احكام شريعت سابقه را استصحاب مى‏كنيم كه آن مشكوك اصلا و از ابتدا جزء اطراف علم اجمالى نبوده مثلا علم اجمالى داريم كه در احكام‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 427

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة أعلى اللّه في الجنان مقامه في الذّب عن اشكال [فى ذب اشكال‏] تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثّاني إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه، من أنّ الحكم ثابت للكلّي كما أنّ الملكيّة له في مثل باب الزّكاة و الوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها؛ ضرورة أنّ التّكليف و البعث أو الزّجر لا يكاد يتعلّق به كذلك، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، و كذلك الثّواب أو العقاب المترتّب على الطّاعة أو المعصية، و كان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّة [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
عبادات، نسخ واقع شده امّا در باب معاملات نسبت به نسخ، يقينى نداريم لذا استصحاب را در احكام معاملات جارى مى‏نمائيم در صورت شك و ترديد

خلاصه: در دو فرض مذكور مانعى از جريان استصحاب، وجود ندارد.

نقد و بررسى كلام شيخ اعظم «ره»

[1] مصنّف، كلام شيخ اعظم «ره» را مورد نقد و بررسى قرار داده‏اند لذا لازم است كه ابتدا عين كلام مرحوم شيخ را از كتاب رسائل نقل كنيم:

«الامر الخامس انّه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكما ثابتا في هذه الشّريعة ام حكما من احكام الشّريعة السّابقة اذا المقتضى موجود و هو جريان دليل الاستصحاب و عدم ما يصلح مانعا عدا امور (منها) ما ذكره بعض المعاصرين من انّ الحكم الثّابت في حقّ جماعة لا يمكن اثباته في حقّ آخرين لتغاير الموضوع فانّ ما ثبت في حقّهم مثله لا نفسه و لذا يتمسّك في تسرية الاحكام الثّابتة للحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع و الاخبار الدّالة على الشّركة لا بالاستصحاب و فيه (اوّلا) انّا نفرض الشّخص الواحد مدركا للشّريعتين فاذا حرم في حقّه شى‏ء سابقا و شكّ في بقاء الحرمة في‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 428

الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب [اذ الموضوع واحد و يتمّ الحكم في الباقى بقيام الضّرورة على اشتراك اهل الزّمان الواحد في الشّريعة الواحدة] اصلا و فرض انقراض جميع اهل الشّريعة السّابقة عند تجدّد اللاحقة نادر بل غير واقع (و ثانيا) انّ اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب و الا لم يجر استصحاب عدم النّسخ و حلّه انّ المستصحب هو (الحكم الكلّى الثّابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه) فانّ الشّريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض اهل الشّريعة الاولى ...».

شيخ اعظم «ره» اشكال اوّلى را كه ما در باب جريان استصحاب احكام شرايع سابقه بيان كرديم، نقل كرده و دو جواب براى آن بيان نموده‏اند:

خلاصه آن اشكال: در استصحاب احكام شرايع سابقه، وحدت قضيّتين برقرار نيست بلكه تغاير موضوع مطرح است يعنى كسانى كه احكام شرايع سابقه برايشان ثابت بوده غير از من و شما بوده‏اند يعنى من و شما يقين به ثبوت حكم در مورد خودمان نداريم لذا نمى‏توانيم استصحاب هم جارى نمائيم زيرا در باب استصحاب يقين به ثبوت حكم در مورد مجرى استصحاب لازم است و حكمى كه براى ديگران ثابت بوده در شريعت سابقه و من يقين به ثبوت آن ندارم، نمى‏توانم استصحاب نمايم.

مرحوم شيخ براى اشكال مذكور دو جواب بيان نموده‏اند كه محصّل آن را بيان مى‏كنيم:

الف‏[[70]](#footnote-70): احكام هر شريعت براى «كلّى» ثابت است‏[[71]](#footnote-71) نه براى اشخاص در ثبوت‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 429

احكام كلّيّه، اشخاص مطرح نيستند و احكام و مقرّرات براى عنوان كلّى ثابت شده و اين مطلب نه تنها مربوط به شريعت ما بلكه در شرايع قبلى هم مطلب، همين‏طور بوده، پس اگر ما شك نموديم كه فلان حكم ثابت در شريعت حضرت عيسى «ع» درباره ما هم ثابت است يا نه در حقيقت، مرجع شكّ ما اين است كه آيا حكم ثابت براى كلّى و براى طبيعى انسان بقاء دارد يا نه يقين به ثبوت حكم نسبت به كلّى انسان و شك در بقاء حكم نسبت به كلّى انسان داريم

مصنّف دو تنظير بيان نموده‏اند كه در ظاهر به حمايت از كلام شيخ اعظم ولى در واقع مقدّمه‏اى بر ردّ فرمايش ايشان است.

ثبوت ملكيّت براى كلّى در بعضى از ابواب فقه از جمله در مورد زكات ديده مى‏شود مانند آيه شريفه:

«إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ وَ الْعامِلِينَ عَلَيْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ...»[[72]](#footnote-72).

در آيه مذكور، ملكيّت فقراء نسبت به زكات بيان شده است.

كداميك از فقراء مالك زكات هست؟

كلّى و طبيعى فقير مالك زكات هست بدون اينكه اشخاص و هر فقير خاصّى در مالكيّت مذكور، دخالت داشته باشد به‏نحوى‏كه مثلا عنوان اشتراك و اشاعه، تحقّق داشته باشد كه مثلا يك تن گندم زكاتى را ده‏هزار فقير در آن شريك باشند.

و همچنين در باب وقف عام، اگر چيزى را براى علماء يا فقراء وقف نمودند، معنايش اين نيست كه براى هر عالمى سهمى از آن مال موقوفه به‏صورت اشاعه هست بلكه معنايش اين است كه «كلّى» مالك است خلاصه اينكه در باب ملكيّت‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 430

«كلّى» مى‏تواند مالك باشد.

مصنّف فرموده‏اند اگر ما بيان شيخنا العلّامة اعلى اللّه فى الجنان مقامه را «بظاهره» بخواهيم باقى بگذاريم، ناتمام است زيرا در احكام و قوانين، عنوان بعث و زجر و عنوان منبعث كردن و منزجر كردن مكلّف نسبت به مأمور به و منهىّ عنه مطرح است يعنى شارع مقدّس به‏وسيله قانون، مكلّف را تحريك به اتيان مأمور به و ترك منهى عنه مى‏كند و به دنبال قانون، اطاعت و عصيان، تحقّق پيدا مى‏كند و سپس استحقاق ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، محقّق مى‏شود آيا اين مسائل، نسبت به‏كلّى انسان، قابل تصوّر است؟

آيا مولا «كلّى» را بعث و زجر مى‏كند و آيا مولا مايل است كه كلّى اطاعت كند و بر كلّى عقاب و ثواب مى‏دهد؟

اصلا نسبت به كلّى، بعث و زجر، تصوّر نمى‏شود بلكه فرد و شخص است كه مى‏تواند منبعث شود و اطاعت كند و شخص، ثواب و عقاب را مستحق مى‏شود لذا چون ظاهر كلام مرحوم شيخ براى مصنّف قابل قبول نبوده، درصدد توجيه كلام شيخ اعظم برآمده‏اند كه:

اگر مقصود مرحوم شيخ از ثبوت تكاليف براى «كلّى» اين است كه آن احكام براى كلّى و به نحو قضيّه طبيعيّه، ثابت است ما كلام ايشان را نمى‏پذيريم و علّتش را هم اخيرا بيان كرديم.

امّا اگر مقصود ايشان اين بوده كه افرادى كه در آن زمانها بوده‏اند موجودين خصوصيّتى نداشته‏اند بلكه همه افراد نسبت به اين قوانين مشترك هستند كه در حقيقت، ثبوت احكام هر شريعت به نحو قضيّه حقيقيّه است در اين صورت ما كلام مرحوم شيخ را مى‏پذيريم و اين همان جوابى است كه ما مفصّلا در مقام جواب از

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 431

فافهم‏[[73]](#footnote-73) [1].

و أمّا ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو و إن كان وجيها بالنّسبة إلى جريان الاستصحاب في حقّ خصوص المدرك للشّريعتين، إلا أنّه غير مجد في حقّ غيره من المعدومين، و لا يكاد يتمّ الحكم فيهم، بضرورة اشتراك أهل الشّريعة الواحدة أيضا، ضرورة أنّ قضيّة الاشتراك ليس إلا أنّ الاستصحاب حكم كلّ من كان على يقين فشكّ، لا أنّه حكم الكلّ و لو من لم يكن كذلك بلا شكّ، و هذا واضح [2].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
اشكال اوّل بيان كرديم.

[1] اشاره به اين است كه توجيه مذكور، خلاف ظاهر كلام شيخ اعظم «ره» است.

[2] ب‏[[74]](#footnote-74): جواب ديگرى را كه مرحوم شيخ از اشكال‏[[75]](#footnote-75) جريان استصحاب احكام شرايع سابقه داده‏اند، اين است كه:

براى اجراى استصحاب احكام شرايع سابقه فردى را در نظر مى‏گيريم كه هم شريعت سابقه و هم شريعت لاحقه را درك كرده باشد.

ما به‏عنوان مثال، فرض مسئله را در مورد «سلمان» بيان مى‏كنيم كه:

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 432

سلمان هم شريعت اسلام را درك كرده و هم شريعت سابق برآن را اگر سلمان ترديد كند كه فلان حكمى كه مثلا در شريعت حضرت عيسى ثابت بوده، آيا باقى است يا نه؟ در اين صورت آيا مانعى از اجراى استصحاب وجود دارد؟ و اشكال شما كه نسبت به سلمان، وارد نيست زيرا او مدرك شريعت حضرت عيسى (ع) بوده و آن حكم در مورد او ثابت بوده، اكنون هم كه در زمان شريعت حقّه اسلام بسر مى‏برد، و در بقاء حكمى شك نموده است، مى‏تواند بقاء آن حكم شريعت حضرت عيسى (ع) را استصحاب نمايد.

سؤال: بعد از گذشت هزار و چهارصد سال اگر درباره سلمان، استصحاب جارى شود، چه ارتباطى به ما دارد؟

جواب: اگر استصحاب درباره سلمان جارى شد، آنگاه مى‏گوئيم به‏دليل اينكه در شريعت اسلام احكام مربوط به ما با احكام سلمان، متّحد است، همان حكمى كه به‏وسيله استصحاب در مورد سلمان ثابت شده براى ما هم ثابت است و از راه ضرورت اشتراك احكام بين ما و سلمان، اشكال، حل مى‏شود.

اينك مصنّف، جواب دوّم مرحوم شيخ را نقد و بررسى مى‏نمايند كه: اگر مقصود شما اين است كه استصحاب درباره فردى كه دو شريعت را درك كرده مانند سلمان جارى مى‏شود ما هم اين مطلب را قبول داريم كه مثلا در مورد سلمان كه مدرك شريعتين است، استصحاب، جارى مى‏شود.

امّا اگر مقصودتان اين است كه حكمى كه براى سلمان به‏وسيله استصحاب، ثابت شده، براى ديگران كسانى كه مدرك شريعتين نيستند هم ثابت است، ما اين مطلب را از شما نمى‏پذيريم.

سؤال: از چه طريقى مى‏گوئيد حكمى كه براى سلمان به‏وسيله استصحاب ثابت‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 433

شده، در مورد ما هم كه مدرك يك شريعت هستيم، ثابت است؟

جواب: از طريق ضرورت اشتراك احكام، بين ما و سلمان.

مصنّف فرموده‏اند در محلّ بحث در قاعده اشتراك، خلطى واقع شده و آن اين است كه:

قاعده اشتراك مى‏گويد استصحاب، اختصاص به سلمان ندارد امّا لازمه قاعده اشتراك اين، نيست كه اگر ما يقين و شك نداشتيم، بتوانيم استصحاب جارى نمائيم‏

مثلا اگر مجتهدى در بقاء وجوب نماز جمعه، شك كرد و در نتيجه، او بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمود، آيا شما طبق قاعده اشتراك، آن حكم استصحابى را در مورد ديگران هم ثابت مى‏دانيد؟ خير

چرا اگر يك مجتهد، استصحاب وجوب نماز جمعه را جارى كرد، نسبت به ديگران آن حكم را ثابت نمى‏دانيد؟

علّتش اين است كه: گرچه ادلّه استصحاب لا تنقض اليقين بالشّكّ يك حكم عمومى است امّا معناى عموميّت يك حكم، اين نيست كه من و شما هم كه فرضا يقين و شك نداريم، بتوانيم استصحاب جارى كنيم.

پس همان‏طور كه اگر مجتهدى بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب كرد، شما با قاعده اشتراك، آن وجوب را در مورد ديگران، سارى و جارى نمى‏دانيد، همان‏طور هم اگر فرضا سلمان، استصحابى را جارى كرد، شما نمى‏توانيد با تمسّك به قاعده اشتراك، آن حكم را در مورد افراد ديگرى كه يقين و شك ندارند، جارى بدانيد.

خلاصه: جواب دوّم مرحوم شيخ ناتمام است و جواب صحيح همان بود كه ما بيان كرديم و گفتيم احكام به نحو قضيّه حقيقيّه ثابت هست و چون به نحو قضيّه‏

إيضاح الكفاية، ج‏5، ص: 434

السّابع: لا شبهة في أنّ قضيّة أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، و لأحكامه في استصحاب الموضوعات [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
حقيقيه، ثابت است، پس يقين به ثبوت و شك در بقاء مى‏تواند مطرح باشد و مانعى از جريان استصحاب در احكام شرايع سابقه وجود ندارد[[76]](#footnote-76)

## دوران بین نسخ و تخصیص

إيضاح الكفاية ؛ ج‏6 ؛ ص246

إيضاح الكفاية، ج‏6، ص: 246

و منها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا أو يكون العام ناسخا، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا للعام، أو ناسخا له و رافعا لاستمراره و دوامه في وجه تقديم التخصيص على النسخ، من غلبة التخصيص و ندرة النسخ.

و لا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضا[[77]](#footnote-77)، و إن غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من قرائن المكتنفة بالكلام، و إلّا فهي و إن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجبة لها، كما لا يخفى [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
2 دوران امر، بين تخصيص و نسخ‏

[1] مصنف قدّس سرّه در ما نحن فيه دو مورد را ذكر كرده‏اند:

1 اگر خاصى مانند يحرم اكرام زيد وارد شود، وقت عمل به آن فرارسد و مكلفين به خاص هم عمل نمايند لكن بعد از حضور وقت عمل به خاص، عامى مانند: اكرم العلماء از طرف مولا صادر شود، در فرض مذكور، امر، دائر است بين اينكه عام، ناسخ خاص باشد[[78]](#footnote-78) يا اينكه خاص قبلى، مخصص عام باشد يعنى: اكرام تمام علما غير از زيد

إيضاح الكفاية، ج‏6، ص: 247

واجب است اما اكرام زيد به حرمت خود، باقى هست.

در فرض مذكور، دو ظهور داريم و معلوم نيست كدام اظهر است و كدام ظاهر.

يك ظهور، مربوط به «اكرم العلماء» مى‏باشد، «العلماء» جمع محلّى به لام و دال بر عموم است و يك ظهور، مربوط به «يحرم اكرام زيد» مى‏باشد، ظهور آن در استمرار و دوام حكم است يعنى ظهورش اين است كه: حرمت اكرام زيد، مستمر و ابدى است.

بايد بررسى نمود كه آيا ظهور خاص بر استمرار، اقوا و اظهر است يا دلالت و ظهور عام بر اكرام تمام علما اظهر مى‏باشد.

اگر عموم عام، اظهر باشد بايد عمومش محفوظ بماند و حكم خاص را نسخ نمايد و چنانچه ظهور خاص در استمرار و دوام، اظهر باشد بايد حكم خاص را استمرار دهيم و قائل به حرمت اكرام زيد باشيم و قهرا عام را تخصيص بزنيم.

نتيجه: در فرض مزبور، ظاهر و اظهر، مشتبه است و معلوم نيست كدام ظاهر و كدام اظهر است‏[[79]](#footnote-79).

2 فرض كنيد ابتدا عامى وارد شده، وقت عمل به آن‏هم فرا رسيده و مكلفين، طبق آن عمل نموده‏اند لكن بعد از حضور زمان عمل به عام، خاصى به صورت «لا تكرم زيدا العالم» وارد شده. در فرض مذكور هم امر، دائر بين نسخ و تخصيص است به اين نحو كه:

معلوم نيست آيا «لا تكرم زيدا العالم» مخصص عام است كه اگر مخصص باشد، معنايش اين است كه از ابتدا اكرام زيد عالم، واجب نبوده لكن ما خيال مى‏كرديم اكرامش واجب است به عبارت ديگر: زيد از اول تحت «اكرام العلماء» نبوده. اما اگر خاص، ناسخ عام باشد معنايش اين است: تا امروز اكرام تمام علما از جمله، زيد واجب بوده ولى از امروز وجوب اكرام زيد، نسخ شده پس دوران امر، بين ناسخيت خاص و مخصصيت‏

إيضاح الكفاية، ج‏6، ص: 248

خاص است آيا خاص، ناسخ عام است يا مخصص آن‏[[80]](#footnote-80)؟

تذكر: دو[[81]](#footnote-81) ظهورى كه با يكديگر متعارض هستند در عام، ملحوظ است نه در خاص.

دو ظهور در جانب عام وجود دارد ظهور در عموم و ظهور در استمرار و ما بايد از «احدهما» رفع يد نمائيم يا از عموم افرادش صرف‏نظر نمائيم و بگوئيم زيد از ابتدا از نظر حكم اكرام، داخل اكرم العلماء نبود و خاص بعدى، مخصص عام است يا اينكه بگوئيم خاص، ناسخ است يعنى: عموم «اكرم العلماء» را حفظ نمائيم و بگوئيم: اكرام تمام علما حتى زيد واجب بود منتها از امروز[[82]](#footnote-82) وجوب اكرام زيد، نسخ شد.

بعضى گفته‏اند: تخصيص بر نسخ، مقدم است بايد عام را تخصيص زد و از عموم، رفع يد نمود و استمرار حكم را رعايت كرد و دليلشان «كثرت تخصيص و قلت نسخ» است يعنى: كثرت تخصيص، سبب تضعيف دلالت عام بر عموم مى‏شود[[83]](#footnote-83) پس كأنّ دلالت بر استمرار حكم، اظهر از دلالت عام بر عموم است لذا بايد مرتكب تخصيص شد نه نسخ دلالت دليل بر دوام و استمرار، اقوا و اظهر از دلالت عام بر عموم است.

مصنف قدّس سرّه: كسانى كه در تعارض عام و مطلق، تقييد مطلق را ترجيح مى‏دادند[[84]](#footnote-84)، دليل يا وجه عقلى كه اقامه نمودند، اين بود: دلالت عام بر عموم، تنجيزى اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعليقى و معلق بر عدم بيان قيد است.

إيضاح الكفاية، ج‏6، ص: 249

طبق همان دليل در بحث فعلى‏[[85]](#footnote-85) هم بايد مرتكب نسخ شوند نه تخصيص زيرا دلالت دليل بر استمرار[[86]](#footnote-86) به سبب اطلاق است‏[[87]](#footnote-87) و اگر به سبب اطلاق شد، معلق بر عدم بيان قيد است و چنانچه معلق بر عدم بيان باشد، عين همان كلام قبل در «ما نحن فيه» جارى مى‏باشد، ممكن است در محل بحث، وجود عام، بيان قيد باشد وقتى بيان قيد شد پس مقتضى براى اطلاق وجود ندارد نتيجتا مقتضى براى استمرار، محقق نيست. خلاصه، اينكه طبق دليل قبل در بحث فعلى بايد نسخ را بر تخصيص، مقدم نمود يعنى: به وسيله عام، خاص قبلى را نسخ مى‏كنيم و همچنين به وسيله خاص بعدى، عام قبلى را نسخ مى‏نمائيم.

تذكر: آنچه را اخيرا ذكر كرديم در رابطه با دليل قبل بود.

اما راجع به مسأله كثرت تخصيص و قلت نسخ: ما هم قبول داريم كه كثرت تخصيص، باعث مى‏شود، دلالت عام بر عموم، ضعيف شود لكن بايد توجه داشت شرطش اين است كه در ذهن اهل محاوره، چنان باشد به‏طورى كه كثرت تخصيص، قرينه شود بر اين كه عام، تخصيص خورده يعنى: قرينه‏اى محفوف به كلام باشد.

اگر همه، كثرت تخصيص و قلت نسخ را بدانند به نحوى كه دلالت عام بر عموم در نظر آن‏ها ضعيف شود، مسئله، مورد قبول است و الا كثرت تخصيص و قلت نسخ در عالم واقع سبب نمى‏شود دلالت عام بر عموم در نظر عرف و اهل محاوره، تضعيف شود.

خلاصه: كثرت تخصيص و قلت نسخ، وقتى باعث اقوائيت و اظهريت «استمرار» مى‏شود كه در نظر اهل محاوره، مرتكز شود به نحوى كه خودش يك قرينه محفوف به كلام باشد تا بتوان گفت دلالتش بر استمرار، اظهر از دلالت عام، بر عموم است.

إيضاح الكفاية، ج‏6، ص: 250

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السّلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها [بعموماتهما] و التزام نسخها [نسخهما] بها و لو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
تخصيص عمومات كتاب و سنت‏

[1] در تخصيص، عدم حضور وقت عمل به عام، معتبر است فرضا اگر وقت عمل به عامى مانند: اكرم العلماء ده روز پيش بوده لكن امروز بخواهيم براى آن، مخصصى مانند: لا تكرم زيدا العالم ذكر نمائيم، مستلزم تأخير بيان از وقت حاجت‏[[88]](#footnote-88) و قبيح است.

پس لازم است كه مخصص هر عام، قبل از حضور وقت عمل به آن صادر شود[[89]](#footnote-89).

با توجه به مقدمه مذكور، اشكالى مطرح شده كه اينك به بيان آن مى‏پردازيم:

بيان اشكال: عمومات فراوانى در كتاب، وارد شده‏[[90]](#footnote-90) لكن اخبار خاصى هم ده‏ها سال بعد، از لسان ائمه عليهم السّلام بعد از حضور وقت عمل به آن عمومات صادر شده كه اگر بنا باشد، آن اخبار، مخصص عمومات باشند، مستلزم تأخير بيان از وقت حاجت و قبيح است پس لا بد آن اخبار خاصه در حكم ناسخ است و حال آنكه بناء علما و اصحاب بر نسخ نيست و لو قيل بجواز نسخهما [اى الكتاب و السنة] بالرواية عنهم عليهم السّلام كما ترى‏[[91]](#footnote-91) بلكه آن اخبار خاصه را مخصص عمومات قرآن يا سنت نبوى مى‏دانند.

إيضاح الكفاية، ج‏6، ص: 251

فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، و كان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها، و استكشاف أن موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا و إن كان داخلا فيه ظاهرا، و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار[[92]](#footnote-92) و الدوام أيضا، فتفطن‏[[93]](#footnote-93) [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
خلاصه: اگر آن اخبار خاصه، مخصص باشند، مستلزم تأخير بيان از وقت حاجت است و اگر بگوئيد ناسخ هستند برخلاف بناء علما و اصحاب است لبعد النسخ الكثير فى الشريعة الواحدة[[94]](#footnote-94).

[1] جواب: اينكه عدم حضور وقت عمل به عام در تخصيص، معتبر مى‏باشد به خاطر اين است كه تأخير بيان از وقت حاجت، قبيح مى‏باشد لكن بايد توجه داشت كه «قبح» وقتى محقق است كه در اخفاء تخصيص، مصلحتى نباشد يا در اظهار آن مفسده‏اى وجود نداشته باشد.

مثال: فرض كنيد «اكرم العلماء» صادر شده اما در «عالم واقع»، زيد عالم «حكما» خارج از تحت عام است لكن بيان اين مسئله، داراى مفسده شديدى هست يا اينكه در

إيضاح الكفاية، ج‏6، ص: 252

اخفاء اين امر[[95]](#footnote-95)، مصلحت بالاترى نهفته است كه در اين موارد[[96]](#footnote-96) اگر مولا تخصيص را به تأخير اندازد، هيچ قبحى لازم نمى‏آيد[[97]](#footnote-97) نتيجتا با بيان مذكور، آن اشكال، دفع مى‏شود و امكان دارد اخبار خاصى كه بعد از زمان عمل به عام، صادر شده، مخصص باشد و تأخير بيان از وقت حاجت هم ضررى نداشته باشد زيرا شايد در اخفاء آن، مصلحت اقوائى بوده كما اينكه بسيارى از احكام تدريجا بيان شده و در صدر اسلام، مصلحتى در اظهار آن نبوده پس به بركت اخبار صادره از ائمه عليهم السّلام معلوم مى‏شود آن افراد از اول، از تحت عام، خارج بوده و عام، مخصص بوده و آن افراد در واقع، مراد نبوده‏اند[[98]](#footnote-98).

تذكر: با توجه به همان مسئله كه محتمل است مصلحت در اخفاء مخصص بوده و يا ... ممكن است، قائل شد كه آن اخبار خاصه، ناسخ عمومات كتاب و سنت باشند يعنى: تا زمان ظهور اخبار، آن افراد در حكم عام، داخل بوده‏اند به ملاحظه مصلحت در اخفا يا مفسده در اظهار لكن به واسطه اخبار خاصه وارده در لسان ائمه عليهم السّلام نسخ، تحقق پيدا كرده يعنى: آن حكم، منقطع شده استمرارى كه از آن فهميده مى‏شد به واسطه اخبار، مرتفع شد.

سؤال: تفاوت آن نسخ با آن تخصيص چيست؟

تفاوتش اين است كه: در مورد تخصيص، كشف مى‏شود كه خاص از اول، مراد نبوده و حكم عام، ظاهرى بوده لكن بعدا كشف خلاف شده. به خلاف نسخ كه حكم واقعى آن‏

إيضاح الكفاية، ج‏6، ص: 253

فرد[[99]](#footnote-99) در حقيقت، همان بوده و كشف خلافى محقق نشده فتأمل جيدا.

تذكر: مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى در پايان بحث مذكور، چنين فرموده‏اند:

حاصله ان جعلها مخصصة للعمومات و ان كان ينافى قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فى ابتداء النظر الا ان المبرهن عليها فى محلها انها فيما لم تقتضى المصلحة تأخيره عن وقت الحاجة و العمل و الا فلا قبح فيه اصلا فيكون تكليف الناس ما يقتضيه ظواهر الكتاب و السنة اتكالا على الاصول اللفظية و لا غرو فيه اصلا فانه كما اقتضت المصلحة بدرج احكام الاسلام و الرجوع الى الاصول العقلية قبل البيان حتى ورد انهم فى صدر الاسلام ما كانوا مكلفين الا بالتوحيد و اعتقاد الرسالة فى مرة عشرين سنين كذلك اقتضت تأخير البيان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر و التأمل فى الآثار و الاخبار يوجب القطع بذلك فانه رب عام نبوى و خاص عسكرى و لا سيما ما دل على ان الحجة المنتظر عجل اللّه فرجه اذا ظهر يحكم ببطون كلام اللّه و ربما بما انطوت عليه صحيفة فاطمة عليها السّلام كما يظهر من رواية جابر و غيرها و ما ورد فى اخفاء على عليه السّلام ما جمعه من الآيات ضرورة عدم نسخ الدين فى زمان ظهوره عليه السّلام فليس الوجه فى ذلك الا ان الائمة كانوا مأمورين باظهار ما اظهروه فى ازمنتهم على حسب ما تقتضيه المصلحة الا ان هذا الوجه كما يصحح التخصيص يصحح النسخ ايضا بالتزام ايداع النبى صلّى اللّه عليه و آله الناسخ عند الامام عليه السّلام كى لا ينافى تكميل الدين فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله و كون الوصى حافظا لما بلغه الرسول صلّى اللّه عليه و آله فلا يحصل لنا القطع ح باغلبية التخصيص لكن بناء الفقهاء على الحمل على التخصيص دون النسخ ثم ان ما ذكر لا يختص بالمخصصات المذكورة بل يجرى فى جميع الصوارف المتأخرة عن ازمنة العمل بالظواهر[[100]](#footnote-100).

إيضاح الكفاية، ج‏6، ص: 254[[101]](#footnote-101)

## دوران بین نسخ و تخصیص

دراسات في الأصول(طبع جديد) ؛ ج‏2 ؛ ص559

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 559

دوران الخاصّ بين كونه مخصّصاً وناسخاً

فصل‏في دوران الخاصّ بين كونه مخصّصاً وناسخاً

لا يخفى أنّ الخاصّ والعامّ المتخالفين في الحكم يختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً ومنسوخاً، فيكون الخاصّ مخصّصاً تارةً وناسخاً مرّة ومنسوخاً اخرى، وذلك لأنّ الخاصّ إن كان مقارناً مع العامّ بأن صدرا في آنٍ واحد من معصومين أو من معصوم واحد في مجلس واحد أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلامحيص عن كونه مخصّصاً وبياناً له، هذا ما قال به صاحب الكفاية قدس سره‏[[102]](#footnote-102) في هاتين الصورتين، والحقّ معه في‏ الصورة الاولى.

وفي الصورة الثانية لقائل أن يقول بجريان كلا العنوانين أي المخصّصيّة والناسخيّة معاً وثمرة النسخ والتخصيص أنّه على التخصيص يبنى على خروج الخاصّ عن حكم العامّ رأساً ومن أوّل الأمر، مثلًا: إذا قال المولى في يوم السبت: «أكرم العلماء يوم الجمعة»، ثمّ قال في يوم الإثنين: «لا تكرم زيداً العالم»، فلا يجب إكرامه على التخصّص رأساً، وعلى النسخ يبنى على ارتفاع حكمه عن حكم العامّ من حين ورود الخاصّ، بعد صلاحية الخاصّ للناسخيّة والمخصّصيّة معاً.

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 560

ويتحقّق هنا قولان:

الأوّل: ما نقل عن بعض الأعاظم‏[[103]](#footnote-103): وهو عدم إمكان النسخ أصلًا، فإنّ صدور الأحكام الواقعيّة في مقابل الأحكام الصوريّة والأوامر الامتحانيّة يكون بداعي موافقة المكلّف وتحقّق المأمور به خارجاً، فإن حملنا الخاصّ على التخصيص في المثال يكون مبيّناً للمراد الجدّي للمولى، وأنّ إرادته الجدّيّة تعلّقت من الابتداء بإكرام العلماء غير زيد.

وإن حملناه على النسخ يكون معناه رفع الحكم الثابت في الشريعة بعد اعتقاد المكلّف باستمراره بحسب إطلاق الدليل، ولكنّ المانع من النسخ أنّه كيف يمكن أن يكون حكم العام حكماً واقعيّاً صادراً بداعي الإتيان في الخارج مع كون الخاصّ ناسخاً له قبل حضور وقت العمل بالعام؟! ولا يصدق هنا رفع الحكم الثابت في الشريعة الذي هو معنى النسخ؛ إذ لا يمكن نسخ الحكم الثابت بداعي العمل قبل وقت العمل به، فلابدّ من الحمل على التخصيص، ولا مجال للنسخ.

القول الثاني: ما قال به المحقّق النائيني قدس سره‏[[104]](#footnote-104)، وهو القول بالتفصيل بأنّ القضيّة المشتملة على الحكم العام إن كانت بنحو القضيّة الخارجيّة مثل: أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم موجود بالفعل» يعني كلّ إنسان يكون في حال صدور هذا التكليف متّصفاً بأنّه عالم، ثمّ قال بعد يومين: «لاتكرم زيداً العالم» مع كونه في زمان صدور العام موجوداً وعالماً فلابدّ من حمل هذا الخاصّ الصادر قبل حضور وقت العمل بالعامّ على التخصيص، فإنّ معنى النسخ هنا

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 561

أن يكون «زيد» في هذين اليومين واجب الإكرام بالوجوب الواقعي وبداعي الإتيان به في الخارج، ولا وجه له ولا أثر.

وإن كانت القضيّة المشتملة على الحكم العامّ بنحو القضيّة الحقيقيّة، بمعنى كون الموضوعات والمكلّفين مقدّرة الوجود، وحينئذٍ قد يكون الحكم العامّ واجباً موقّتاً وقد يكون واجباً مطلقاً، والمفروض في الأوّل صدور الدليل المردّد بين الناسخ والمخصّص قبل حضور وقت الواجب الموقّت، مثلًا: صدر عن الباري في شهر رجب آية: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ»[[105]](#footnote-105)، وصدر عنه في شهر شعبان آية: «فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى‏ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»[[106]](#footnote-106)، فلابدّ هنا أيضاً من الالتزام بالتخصيص؛ إذ لا وجه ولا أثر لوجوب الصوم على المسافر والمريض في فاصلة نزول الآيتين، ولا يتصوّر له مصلحة حتّى نقول به والالتزام بنسخه.

وأمّا على الثاني أي كون القضيّة المشتملة على الحكم العامّ بنحو القضيّة الحقيقيّة غير الموقّتة مثل أن يقول المولى: «أكرم العلماء» بدون أيّ خصوصيّة في الموضوعات والمكلّفين، بعد فرض وجود المعدومين واتّصاف غير العلماء بالعالميّة، وصدر عنه بعد يومين الدليل المردّد بين الناسخ والمخصّص، فلا مانع من كونه ناسخاً؛ إذ لا يشترط في صحّة جعل الحكم العام وجود الموضوع له أصلًا، فإنّ المفروض أنّه جعل على موضوع مقدّر الوجود، ويصدق حينئذٍ رفع الحكم الثابت في الشريعة.

وجوابه: أنّه لا يكفي في القضيّة الحقيقيّة مجرّد فرض وجود موضوعها في‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 562

الخارج؛ إذ يلزم لغويّة جعل الحكم بداعي الإتيان في الخارج مع التفات الآمر بانتفاء شرط فعليّته فيه، بل الحكم في القضيّة الحقيقيّة يحمل على العنوان بصورة القانون الكلّي، كقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[[107]](#footnote-107)، يعني كلّ من وجد وصار مستطيعاً يجب عليه الحجّ، ولا يكون من الفرض والتقدير أثرٌ ولا خبر، وعلى هذا كيف يمكن الالتزام بالنسخ بعد جعل الحكم الواقعي بداعي الإتيان في الخارج وحمله على عنوان المستطيع بصورة العموم، وقول المولى بدليل الناسخ أنّه لا يجب الحجّ على زيد المستطيع بعد أوّل شهر شوّال مثلًا؟!

ولا يتصوّر ملاك لوجوب الحجّ بالنسبة إليه في فاصلة نزول آية الحجّ وصدور الدليل الناسخ، ولا وجه لثبوته في هذه المدّة حتّى يصدق عليه رفع الحكم الثابت في الشريعة، فلا يصحّ التفصيل المذكور في كلامه قدس سره.

الصورة الثالثة: أن يكون الخاصّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالعامّ، ويمكن أن يقال: يكون في هذه الصورة ناسخاً لا مخصّصاً؛ إذ لو كان مخصّصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح بلا ريب، مع أنّ المخصّص يكون مبيّناً للعام.

وجوابه: أنّ هذا مغاير للسيرة العمليّة المستمرّة بين الفقهاء من جعل الخاصّ مخصّصاً للعامّ، وإن كان زمان صدوره متأخّراً عنه، ولذا نرى جعلهم ما ورد في لسان الصادقين والعسكريّين عليهم السلام مخصّصاً لعمومات الكتاب والروايات النبويّة، من دون ملاحظة أنّه تأخير للبيان عن وقت الحاجة، كما هو حال غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات، وإن قلنا

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 563

بناسخيّة الخصوصات في جميع هذه الموارد فلابدّ من الالتزام بقلّة موارد التخصيص، مع أنّ القول بالتخصيص مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة، فتتحقّق هنا عويصة.

وقال صاحب الكفاية قدس سره‏[[108]](#footnote-108) في مقام حلّ العويصة: إنّ العامّ إذا كان وارداً لبيان الحكم الواقعي يكون الخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل به ناسخاً له، وإذا كان وارداً لبيان غيره يكون الخاصّ مخصّصاً له.

ومعلوم أنّ الحكم الواقعي قد يكون في مقابل الحكم الظاهري الذي اخذ الشكّ في موضوعه، بمعنى تعلّقه بالعنوان الواقعي، مثل: تعلّق الحكم بالنجاسة على الخمر بدون دخالة علم المكلّف به وجهله، وقد يكون في مقابل الأوامر الاختباريّة والامتحانيّة، بمعنى جعله بداعي الإتيان في الخارج كما ذكرناه.

وتوضيح كلام صاحب الكفاية قدس سره: أنّ العامّ إن كان لبيان الحكم الواقعي بمعنى صدوره من الابتداء للعمل به فلا معنى لتأخير مخصّصاته عن وقت العمل به؛ إذ لا شكّ في قباحته وعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي يلزم هنا على القول بالتخصيص، فلابدّ من كونه ناسخاً له، وإن لم يكن العام لبيان الحكم الواقعي ولم يكن جعله للعمل به من ابتداء الصدور بجميع خصوصيّاته، بل كان جعله بعنوان القانون الكلّي لمصلحة، وكان الغرض متعلّقاً بتأخير مقيّداته ومخصّصاته إلى مدّة، فلا مانع ههنا من كون الخاصّ مخصّصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات، ولا مانع من تأخير البيان هنا، فيكون الناس مكلّفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصّص.

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 564

واستشكل عليه بأنّه لا يوجد طريق لتشخيص النوعين من العامّ، وأنّه من قبيل الأوّل حتّى يكون الخاصّ ناسخاً له، أو من قبيل الثاني حتّى يكون مخصّصاً له.

ويمكن أن يكون طريق تشخيصهما إمّا نفس المخصّصات، بأنّ العامّ الكتابي إن كان مخصّصاً بعد وقت العمل به فهو من قبيل الثاني، وإن لم يكن له مخصّصاً أصلًا أو صدر مخصّصه قبل حضور وقت العمل به فهو من قبيل الأوّل، وإمّا تحقّق القرينة، بأنّ العام الكتابي إن كان محفوفاً بالقرينة بأنّه صدر ضرباً للقاعدة فهو من قبيل الثاني، وإلّا يكون مبيّناً للحكم الواقعي.

ومعلوم أنّ كلا الطريقين لا يخلو من إشكال بأنّه على الأوّل يبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله؛ إذ العامّ على هذا الفرض ظاهر في إرادة العموم واقعاً، والمخصّصات المتأخّرة عنه الواردة بعد حضور وقت العمل به كاشفة عن عدم إرادة العموم فيه، وهذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، ودليل قبحه أنّه يوجب وقوع المكلّف في الكلفة والمشقّة من دون مقتض لها في الواقع، أو أنّه يوجب إلقاؤه في المفسدة، أو يوجب تفويت المصلحة عنه، كما إذا كان العامّ مشتملًا على حكم ترخيصي في الظاهر، ولكن كان بعض أفراده في الواقع واجباً أو محرّماً، فإنّه على الأوّل يوجب تفويت المصلحة الملزمة عن المكلّف، وعلى الثاني يوجب إلقاؤه في المفسدة، وكلاهما قبيح من المولى الحكيم.

وعلى الثاني فلا ظهور للعام في العموم في مقام الإثبات حتّى يتمسّك به بعنوان المرجع؛ إذ المولى كأنّه يقول على هذا الفرض: إنّ صدور العام لا يكون للإجراء والإتيان به خارجاً، فلا ينعقد له ظهور في العموم ولا يكون حجّة في‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 565

ظرف الشكّ.

ولكن نقول في مقام الدفاع عن المحقّق الخراساني قدس سره: إنّا نختار الطريق الثاني لتشخيص النوعين من العام، ولا يرد عليه الإشكال المذكور؛ إذ يمكن أن يكون صدور العام بكيفيّة النوع الثاني، ولكنّه مع ذلك كان مرجعاً في موارد الشكّ في التخصيص، فلا مانع من جريان أصالة العموم إلّافي مورد العلم بالتخصيص وإن كان العام مبيّناً للحكم الظاهري لكونه مغيّا بغاية العلم، ولا فرق من هذه الجهة بينه وبين العام المبيّن للحكم الواقعي.

ويترتّب على صدور هذا النوع من العام وجعله آثاراً متعدّدة: منها: كونه مرجعاً في موارد الشكّ في التخصيص، ومنها: استفادة المكلّف منه التهيّؤ للعمل به بعد تعيين حدوده وصدوره، فإنّه صدر للإتيان به في الخارج ولا يكون لغواً وبلا أثر إلى يوم القيامة، فلا مانع من التمسّك بعمومه إلّاإذا احرز التخصيص.

ولكنّه تتحقّق فيما اختاره صاحب الكفاية قدس سره تبعاً للشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره الامور المستبعدة:

منها: أنّه لا وجه لتقسيم العمومات القرآنيّة إلى نوعين مذكورين، أي ورود بعضها لبيان الحكم الواقعي، بمعنى الإتيان به من حين الصدور، وورود بعضها لبيان الحكم غير الواقعي، بمعنى صدوره بعنوان القانون الكلّي لا للعمل به، ولا شاهد لهذا في الروايات والتفاسير.

ومنها: أنّ تشخيص النوعين المذكورين من طريق ورود المخصّص بعد حضور وقت العمل به وعدمه خارج عن ماهيّة العام، فإنّ واجديّة المخصّص وفاقديّته لا توجب التغيير في ماهيّة العام، ولابدّ من ملاحظة النوعيّة إلى‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 566

نفس الشي‏ء، لا أنّه إذا كان هناك مخصّص بعد حضور وقت العمل بالعام فهذا نوع من العام، وإذا لم يكن هناك مخصّص فهذا نوع آخر منه.

ومنها: أنّ حمل عنوان الحكم الواقعي وغير الواقعي بالمعنى المذكور على العام لم يسمع من غيرهما، ولا يتحقّق في كلام الاصوليّين والكتب الاصوليّة، فإن لم يتحقّق لنا طريق لحلّ العويصة المذكورة سوى ما ذكر في كلامهما فلا مانع من الالتزام بهذه الامور المستبعدة، ومع فرض تحقّقه فلا وجه للالتزام بها.

ولابدّ لنا من بيان مقدّمة لحل العويصة بأنّ أساس الإشكال كما عرفت أنّ ما ورد في كلام الصادقين والعسكريّين عليهم السلام مثلًا إن كان مخصّصاً لعمومات الكتاب يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن كان ناسخاً يلزم كثرة النسخ وندرة المخصّص، مع أنّ الأمر بالعكس قطعاً.

ونحن نقول بأنّه مخصّص كما استقرّت عليه السيرة العمليّة المستمرّة بين العلماء من دون ملاحظة الفاصلة بين العامّ والخاصّ، وسلّمنا أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحٌ، ولكن اتّصاف الأشياء والعناوين بالقبح العقلي مختلفٌ بأنّ بعضها تكون علّة تامّة للقبح بحيث كلّما تحقّق العنوان يتحقّق القبح العقلي، ولايكون قابلًا للانفكاك عنه، مثل: عنوان الظلم، فإنّه لا ينفكّ عنه بوجهٍ، وبعضها يكون مقتضياً للقبح في نفسه ما لم يعارضه عنوان أقوى، مثل: عنوان الكذب، فإنّه قبيحٌ في نفسه، وإذا عارضه عنوان آخر كالإصلاح بين الناس مثلًا فإنّه يكون حسناً بل لازماً.

ومعلوم أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة في نفسه ليس بقبيحٍ، بل يكون قبحه لاستلزامه لأحد الامور الثلاثة التالية:

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 567

الأوّل: أنّه يوجب وقوع المكلّف في الكلفة والمشقّة من دون مقتض لها في الواقع، كما إذا افترضنا أنّ العام مشتمل على حكم إلزامي في الظاهر ولكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملًا على حكم ترخيصي، فتأخير البيان يوجب إلزام المكلّف ووقوعه بالنسبة إلى تلك الأفراد المباحة في المشقّة والكلفة، من دون موجب ومقتض لها.

الثاني: أنّه يوجب إلقاء المكلّف في المفسدة، كما إذا كان العام مشتملًا على حكم ترخيصي في الظاهر ولكن كان بعض أفراده في الواقع محرّماً، فإنّه يوجب إلقاؤه في المفسدة.

الثالث: أنّه يوجب تفويت المصلحة عنه، كما إذا كان العام مشتملًا على حكم ترخيصي في الظاهر ولكن كان بعض أفراده في الواقع واجباً، فإنّه يوجب تفويت المصلحة الملزمة عن المكلّف، ولا شكّ في قباحة الجميع من المولى الحكيم.

ولكن من المعلوم أنّ هذا القبيح قابل للرفع؛ ضرورة أنّ المصلحة الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلّف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه أو إلقاؤه في الكلفة والمشقّة، فلا قبح فيه أصلًا، فلا يكون قبح هذه العناوين كقبح الظلم ليستحيل انفكاكها عنه، بل هو كقبح الكذب، يعني أنّها في نفسها قبيحة مع قطع النظر عن طروّ أيّ عنوان حسن عليها، كما يتحقّق نظير هذا المعنى في مسألة التعبّد بالظنّ، مثل: حجّيّة خبر الواحد، وأمثال ذلك.

فلا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا اقتضته المصلحة الملزمة التي تكون أقوى من مفسدة التأخير، أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى من مفسدة تأخيره، ولا يكون حينئذٍ قبيحاً، بل هو حسن ولازم، فيكون ورود

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 568

مخصّصات عمومات الكتاب في لسان الأئمّة عليهم السلام تدريجاً لمصلحة أقوى.

ويشهد لذلك: أوّلًا: أنّ بيان الأحكام في أصل الشريعة المقدّسة أيضاً كان على نحو التدريج واحداً بعد واحد لمصلحة تقتضي ذلك، وهي التسهيل على الناس ورغبتهم إلى الدِّين، ومعلوم أنّ هذه المصلحة أقوى من مصلحة الواقع التي تفوت عن المكلّف، ولذا نلاحظ في الروايات أنّ بعض الأحكام صار مشروعاً في أواخر عمر رسول اللَّه صلى الله عليه و آله مثل: مشروعيّة حجّ التمتّع في حجّة الوداع.

وثانياً: أنّه قد ورد في بعض الروايات أنّ عدّة من الأحكام بقيت عند صاحب الأمر روحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء، وهو عليه السلام بعد ظهوره يبيّن تلك الأحكام للناس، فلا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحة مقتضية لذلك أو كان في تقديمه مفسدة مانعة عنه، وحلّ العويصة بهذا الطريق أولى من الطريق المذكور في كلام صاحب الكفاية قدس سره.

الصورة الرابعة: ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ، وقبل حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يتعيّن كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر؛ إذ لا إشكال في تقديم بيان العامّ عليه، إلّاأنّ بيانيّة الخاصّ تكشف بعد صدور العامّ عن المولى، واحتمال ناسخيّة العامّ للخاصّ مردود بأنّها تستلزم أن يكون جعل الخاصّ لغواً محضاً؛ إذ لا يترتّب عليه أثرٌ، وهو ما لا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ وبعد حضور وقت العمل به، والمفروض أنّ حكم الخاصّ مستمرّ على الظاهر، ففي هذه الصورة يقع‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 569

الكلام في أنّ الخاصّ المتقدّم مخصّص للعامّ المتأخّر، أو أنّ العام المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدّم بعد إمكان كليهما بحسب مقام الثبوت؛ إذ الخاصّ لا يكون فاقداً لشرائط المخصّصيّة، كما أنّ ناسخيّة العامّ لا تستلزم لغويّة جعل حكم الخاصّ.

وتظهر الثمرة بينهما حيث إنّه على الأوّل يكون الحكم المجعول في الشريعة المقدّسة هو حكم الخاصّ دون العامّ، وكان مورد الخاصّ خارجاً عن دائرة العامّ إلى الأبد، وعلى الثاني ينتهي حكم الخاصّ بعد ورود العامّ، فيكون الحكم المجعول في الشريعة المقدّسة بعد وروده هو حكم العامّ.

ويستفاد من كلام صاحب الكفاية قدس سره‏[[109]](#footnote-109) أنّ الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً، وقال في وجه ذلك: أنّ كثرة التخصيص في الأحكام الشرعيّة حتّى اشتهر: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» وندرة النسخ فيها جدّاً أوجبتا كون ظهور الخاصّ في الدوام والاستمرار، وإن كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة أقوى من ظهور العامّ في العموم وإن كان بالوضع؛ بمعنى أنّ ناسخيّة العامّ مستندة إلى جريان أصالة العموم في دليل العامّ، ومخصّصيّة الخاصّ مستندة إلى جريان أصالة الإطلاق من حيث الزمان في دليل الخاصّ، ولا شكّ في تقدّم أصالة العموم على أصالة الإطلاق قاعدة في موارد اخرى‏، بخلاف ما نحن فيه، بلحاظ مانعيّة كثرة التخصيص وقلّة النسخ عنه.

واشكل عليه: أوّلًا: بأنّ هذا يرجع إلى أن يدلّ دليل خاصّ بالدلالة اللفظيّة على أصل الحكم، وبالدلالة الإطلاقيّة على استمراره ودوامه، وهذا أمرٌ مستحيلٌ؛ ضرورة أنّ استمرار الحكم في مرتبة متأخّرة عن نفس الحكم،

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 570

ولا يمكن أن يكون دليل واحد متكفّلًا لكليهما؛ لكون الدوام والاستمرار بمنزلة العرض والصفة للحكم، فلابدّ من إثبات الحكم ثمّ اتّصافه بذلك.

كما أنّه لا يصحّ استصحاب بقاء حكم خاصّ بعد ورود العامّ أو استصحاب عدم النسخ؛ إذ لا شكّ في تقدّم أصالة العموم الجارية في طرف العام عليه، إمّا بنحو الورود وإمّا بنحو الحكومة؛ إذ لا يبقى مجال للأصل العملي إذا تحقّق الأصل اللفظي.

وكما أنّه لا يصحّ ترجيح جانب التخصيص بمساعدة الحديث المعروف بأنّ: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[[110]](#footnote-110)، بمعنى أنّ كلّ الأحكام في الشريعة المقدّسة ثابة ومستمرّة إلى يوم القيامة، بعد أنّ سياق هذه العبارة يأبى عن التخصيص ويمنع عدم الاستمرار حتّى في مورد واحد.

ووجه عدم صحّته: أنّ الحديث يكون في مقام بيان أنّ شريعة الإسلام خاتمة الشرائع والأديان، وهذا لا يتنافى مع ارتباط الناسخ والمنسوخ بالشريعة، فإنّ الحديث لا يكون ناظراً إلى المعنى المذكور حتّى يكون قابلًا للتمسّك في مورد الشكّ في النسخ، بعد قطعيّة وقوع النسخ نادراً في الشريعة المقدّسة.

واشكل عليه: ثانياً: بأنّ الخاصّ لا يصلح لأن يكون مخصّصاً للعامّ، فإنّ صلاحيّته للتخصيص تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة وهي غير جارية هنا؛ إذ العامّ المستند إلى الوضع قرينة على تقييد الخاصّ ومانع عن تماميّة مقدّمات الحكمة بالنسبة إليه، فلا يكون إطلاقاً للخاصّ حتّى يكون معارضاً

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 571

لأصالة العموم الجارية في العام.

ولكنّ هذا الإشكال مبنيٌّ على القول بكون المراد من عدم القرينة الذي يكون من مقدّمات الحكمة عدم القرينة مطلقاً، سواء كانت متّصلة أم منفصلة، لا على القول بكون المراد منه عدم القرينة المتّصلة، كما يقول به صاحب الكفاية قدس سره، إذ المفروض ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فتكون قرينة منفصلة.

والتحقيق في هذا الفرض أيضاً كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ كما استقرّت عليه السيرة المستمرّة بين الفقهاء من دون ملاحظة تأريخ صدور العامّ والخاصّ من حيث التقدّم والتأخّر، وحضور وقت العمل بأحدهما وعدمه، وقد مرّ أنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس من قبيل قبح الظلم، والمصالح المقتضية له أوجبت صدور المخصّصات بصورة التدريج والتدرّج.

وما هو المهمّ هنا أنّ نسخ القانون من وظيفة المقنّنين ولايرتبط بغيره أصلًا، والمقنّن في الشريعة المقدّسة ليس سوى اللَّه تعالى، وما يقول به رسول اللَّه صلى الله عليه و آله والأئمّة المعصومون عليهم السلام يكون بعنوان الحكاية عن القانون، بلحاظ معرفتهم بجزئيّات قوانين الشريعة المقدّسة وخصوصيّاتها لا بعنوان جعل القانون، فعلى هذا لا معنى لشبهة النسخ واحتماله، فلابدّ لنا من الالتزام بالتخصيص في جميع الصور المذكورة، بلا فرق بين أن يكون الخاصّ مقدّماً أو مؤخّراً، وبلا فرق بين حضور وقت العمل به وعدمه، وبلا فرق بين معلومي التأريخ ومجهولي التأريخ.

ثمّ ذكر صاحب الكفاية قدس سره مسألة النسخ في ذيل هذا البحث، ولكن لا مجال للتعرّض لها هنا؛ لعدم كونها مسألة اصوليّة.[[111]](#footnote-111)

## صور دوران بین نسخ و تخصیص

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 401

موارد الدوران بين النسخ والتخصيص‏

وكيف كان، فصور الدوران ثلاث:

الاولى: ما إذا كان العامّ متقدّماً والخاصّ متأخّراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ، ودار الأمر بين كون المتأخّر ناسخاً أو مخصّصاً؛ لاحتمال كون العموم حكماً ظاهريّاً، والخاصّ حكماً واقعيّاً، فلا محذور في تأخير بيانه عن وقت العمل.

الثانية: ما إذا كان الخاصّ متقدّماً والعامّ متأخّراً، ودار الأمر بين تخصيص العامّ وكونه ناسخاً للخاصّ، بأن يكون صدور المخصّص بعنوان البيان قبل صدور العامّ وقبل حضور وقت العمل به، فيكون مخصّصاً، أو يكون صدور العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فيكون ناسخاً، فيكون إكرام العالم الفاسق مثلًا على القول بالنسخ واجباً، وعلى القول بالتخصيص حراماً.

الثالثة: ما إذا ورد عامّ وخاصّ ولم يعلم المتقدّم منهما من المتاخّر ودار الأمر بين النسخ والتخصيص.

ثمّ إنّ النسخ عبارة عن انتهاء أمَدَ الحكم وزوال استمراره المستفاد من ظهور دليل الحكم المنسوخ، فيكون تعارض الدليل الناسخ في الحقيقة مع ظهور الدليل المنسوخ في الاستمرار من حيث الزمان لامع أصل الدليل، بخلاف التعارض الابتدائي في العامّ والخاصّ؛ إذ التعارض فيهما يكون في أصل‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 402

ثبوت الحكم لمورد الاجتماع.

ثمّ إنّ منشأ ظهور الدليل المنسوخ في استمرار الحكم هو امور مختلفة؛ إذ الاستمرار قد يستفاد من إطلاق الدليل وتماميّة مقدّمات الحكمة، ولعلّه كثيراً مّا يكون كذلك، وقد يستفاد من عمومه الراجع إلى كّل ما وجد وكان فرداً له، وهو الذي يعبّر عنه بالقضيّة الحقيقيّة، كما في قوله تعالى: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[[112]](#footnote-112)، وقد يستفاد من الدليل اللفظيّ كقوله عليه السلام: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه صلى الله عليه و آله، حرام إلى يوم القيامة»[[113]](#footnote-113)، وقول المولى مثلًا : هذا الحكم يستمرّ إلى يوم القيامة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كانت صورة الدوران بين النسخ والتخصيص من قبيل الصورة الاولى من الصور الثلاثة المتقدّمة التي هي عبارة عن تقدّم العامّ ودوران الأمر بينهما في المتأخّر، وفرض استفادة الاستمرار الزماني من إطلاق الدليل العامّ أي كان لقوله: «أكرم العلماء» عموماً أفراديّاً وإطلاقاً أزمانيّاً، ودار الأمر بين النسخ والتخصيص بمعنى التصّرف في إطلاق‏ه الزماني أو عمومه الأفرادي فقد يقال فيها: بأنّ مرجع هذا الدوران إلى الدوران بين التخيصيص والتقييد، وحيث قد رجّح الثاني على الأوّل كما مّر فلابدّ من الالتزام بتقديم النسخ عليه.

ولكنّه يرد عليه: بأنّ ترجيح التقييد على التخصيص فيما سبق إنّما هو فيما إذا كان العامّ والمطلق متنافيين بأنفسهما ولم يكن في البين دليل ثالث، بل كان الأمر دائراً بين ترجيح العامّ وتقييد المطلق وبين العكس في مادّة الاجتماع،

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 403

كقوله: «أكرم العلماء» مع قوله: «لا تكرم الفاسق»، وفي ما نحن فيه لامنافاة بين العامّ والمطلق أي العموم الأفرادي والإطلاق الأزماني المستفادان من قوله:

«أكرم العلماء» أصلًا، بل التعاند بينهما إنّما نشأ من أجل دليل ثالث لا يخلو أمره من أحد أمرين: كونه مخصّصاً للعموم الأفرادي، ومقيّداً للإطلاق الأزماني، ولا دليل على ترجيح أحدهما على الآخر بعد كون كلّ واحد منهما دليلًا تامّاً، بخلاف ما هناك؛ فإنّ التعارض من أوّل الأمر كان بين العامّ الذي هو ذو لسان، وبين المطلق الذي هو ألكن‏[[114]](#footnote-114)، ومن الواضح أنّه لا يمكنه أن يقاوم ذا اللسان كما لا يخفى.

ثمّ أنّه قد يقال: بأنّ الأمر في المقام دائر بين التخصيص والتقييد معاً، وبين التقييد فقط؛ ضرورة أنّه في التخصيص لابّد من الالتزام بتقييد الإطلاق المقامي الدّال على الاستمرار الزماني أيضاً، وهذا بخلاف العكس.

ومن الواضح أنّه مع كون الأمر هكذا لا مجال للإشكال في ترجيح التقييد، كما هو واضح.

ويرد عليه: منع كون التخصيص مستلزماً للتقييد أيضاً؛ ضرورة أنّه بالتخصيص يستكشف عدم كون مورد الخاصّ مراداً من الأمر، ومعه لا يكون الدليل الدالّ على الاستمرار الزمانيّ شاملًا له من رأس؛ لعدم كونه موضوعاً له؛ ضرورة أنّ موضوعه هو الحكم الثابت في زمان.

وقد يقال في المقام أيضاً: بأنّ العلم الإجمالي بالتخصيص أو النسخ يرجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ عدم ثبوت حكم العامّ بالنسبة إلى مورد الخاصّ بعد ورود الخاصّ متيقّن على أيّ تقدير، سواء كان على نحو

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 404

التخصيص أو النسخ، وثبوته بالنسة إلى مورده قبل ورود الخاصّ مشكوك ومتفرّع على كون الخاصّ نسخاً، فالأمر يدور بين الأقلّ المتيقّن أي عدم شمول الحكم العامّ لمورد الخاصّ بعد وروده والأكثر المشكوك أي شموله لمورد الخاصّ قبل وروده فينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ المتيقّن، والشكّ البدوي بالنسبة إلى الأكثر، ومقتضى استصحاب عدم الوجوب أو جريان البراءة في المشكوك عدم كونه محكوماً بحكم العامّ، وحينئدٍ تتحقّق نتيجة التخصيص وتقدّمه على النسخ.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام صحيح على القول بانحلال العلم الإجمالي، إلّاأنّ العلم الإجمالي الواقعيّ لا التخيّليّ لا يكون قابلًا للانحلال؛ إذ لا يعقل أن يكون ماهو قوامه به من الاحتمالين سبباً لإفنائه ومؤثّراً في انقلابه إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي؛ فإنّه مستلزم لكون الشي‏ء سبباً لانعدام نفسه، فدعوى أنّ العلم الإجمالي بالتخصيص والنسخ يتولّد منه تعيّن التخصيص ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه. كما قال به استاذنا السيّد الإمام قدس سره‏[[115]](#footnote-115).

مضافاً إلى عدم صحّة جريان الأصل على القول بالانحلال أيضاً؛ إذ الغرض من جريانه إثبات الحكم الظاهري للعالم الفاسق في فاصلة صدور العامّ وصدور الخاصّ، مع أنّا نعلم بوجوب إكرامه في هذا الزمان بحكم العامّ بلا إشكال، ولكن لا نعلم أنّ وجوب إكرامه يكون بنحو الحكم الواقعيّ، أو بنحو الحكم الظاهري فيما كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ، فلا مجال لجريان أصالة البراءة والاستصحاب.

هذا كلّه إذا كان الاستمرار الزمانيّ مستفاداً من الإطلاق المقامي، وأمّا إذا

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 405

كان الاستمرار الزمانيّ مستفاداً من عموم القضيّة الحقيقيّة بمعنى كلّ من وجد في الخارج واتّصف بكونه عالماً يجب إكرامه مثلًا ، ودار الأمر بين النسخ والتخصيص بالخاصّ المتأخّر، ويرجع النسخ هنا إلى التخصيص، فالظاهر ترجيح تخصيص العموم المستفاد منه الاستمرار الزماني على تخصيص العموم الأفرادي؛ لأنّ الأمر وإن كان دائراً بين التخصيصين إلّاأنّه لمّا كان النسخ الذي مرجعه إلى تخصيص العموم الدالّ على الاستمرار الزماني مستلزماً لقلّة التخصيص يخالف تخصيص العموم الأفرادي، فالترجيح معه كما هو ظاهر.

وأمّا إذا كان الاستمرار الزمانيّ مستفاداً من الدليل اللفظيّ، كما إذا قال المولى: «إكرام كلّ عالم حلال»، ثمّ قال: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة»، ثمّ قال بعد مضي يومين مثلًا : «إكرام العالم الفاسق حرام» ودار الأمر بين نسخ‏ الاستمرار الزماني وتخصيص العموم الأفرادي، فإن قلنا بدلالة الدليل اللفظي على العموم نظراً إلى أنّ المفرد أو المصدر المضاف يفيد العموم ، فحكمه حكم الصورة السابقة التي يستفاد الاستمرار الزماني فيها من العموم، وإن لم نقل بذلك فحكمه حكم الصورة التي يستفاد الاستمرار من الإطلاق. هذا تمام الكلام في الصورة الاولى.

وأمّا في الصورة الثانية وهي: ما إذا كان الخاصّ متقدّماً والعامّ متأخّراً، كما إذا قال المولى: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «أكرم كلّ عالم» ودار الأمر بين تخصيص العامّ وكونه ناسخاً للخاصّ، فإن كان استمرار الحكم الخاصّ مستفاداً من الإطلاق فالظاهر ترجيح التخصيص على النسخ؛ لأن النسخ وإن كان مرجعه حينئذٍ إلى تقييد الإطلاق المقاميّ الدالّ على استمرار الزمان، وقد قلنا: إنّ التقييد مقدّم على التخصيص، إلّاأنّ‏

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 406

ذلك إنّما هو فيما إذا كانت النسبة بين الدليلين العموم من وجه كقوله: «أكرم العلماء» و «لاتكرم الفاسق».

وأمّا لو كانت النسبة بين الدليلين العموم مطلقاً كما في ما نحن فيه فالظاهر هو ترجيح التخصيص على التقييد؛ لأنّه لايلاحظ في العامّ والخاصّ قوّة الدلالة وضعفها كما عرفت مقتضى التحقيق من كون بناء العقلاء على تقديم الخاصّ على العامّ من دون فرق بين كونه متقدّماً عليه أو متأخّراً عنه.

وأمّا لو كان الاستمرار مستفاداً من العموم الثابت للخاصّ لكونه قضيّة حقيقيّة، فلا إشكال هنا في تقدّم التخصيص أصلًا؛ لقوّة دلالة الخاصّ على ثبوت الحكم لمورده حتّى بعد ورود العامّ، فلابّد من كونه مخصّصاً له.

كما أنّه لو كان الاستمرار مستفاداً من الدليل اللفظي لا بدّ من ترجيح التخصيص؛ لأنّ الخاصّ وإن لم يكن قويّاً من حيث هو، إلّاأنّه يتقوّى بذلك الدليل اللفظيّ الذي يدلّ على استمرار حكمه حتّى بعد ورود العامّ، ومعه يخصّص العامّ لامحالة، هذا في الصورة الثانية.

وأمّا في الصورة الثالثة التي دار الأمر فيها بين النسخ والتخصيص ولم يعلم المتقدّم من العامّ والخاصّ عن المتأخّر، فالظاهر فيها ترجيح التخصيص أيضاً؛ لغلبته وندرة النسخ.

ودعوى أنّ هذه الغلبة لاتصلح للترجيح، مدفوعة بمنع ذلك واستلزامه لعدم كون الغلبة مرجّحة في شي‏ء من الموارد؛ لأنّ هذه الغلبة من الأفراد الظاهرة لها، كيف؟ وندرة النسخ لا تكاد تتعدّى الموارد القليلة المحصورة، وأمّا التخصيص فشيوعه إلى حدّ قيل: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ». واحتمال النسخ بعد تحقّق هذه الغلبة أضعف من الاحتمال الذي لايعتني به العقلاء في الشبهة غير المحصورة، فعدم اعتنائهم به أولى، كما لا يخفى.

دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏4، ص: 407 [[116]](#footnote-116)

## تخصیص کتاب با خبر واحد/ دوران امر بین نسخ و تخصیص (فارسی)

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 433

نظريه دوّم: تخصيص كتاب با خبر واحد جايز نيست‏

قائلين به عدم جواز تخصيص كتاب با خبر واحد چهار دليل در اين زمينه مطرح كرده‏اند: دليل اوّل: بحث ما در مورد خبر واحدى است كه محفوف به قرينه قطعيّه نباشد و چنين خبر واحدى اگرچه حجّت است امّا با توجه به اين كه صدورش قطعى نيست نمى‏تواند در مقابل عمومات قرآن كه قطعى الصدور است بايستد.[[117]](#footnote-117) پاسخ دليل اوّل: با قطع نظر از قرآن و روايت، ما وقتى عامّ و خاصّ را در رابطه با موالى عرفيه بررسى مى‏كنيم، با سه فرض مواجه مى‏شويم: فرض اوّل: يقين داشته باشيم كه مولا «أكرم العلماء» را گفته و پس از آن‏هم «لا تكرم زيداً العالم» را گفته است. در اينجا ترديدى نيست كه اصالة العموم نمى‏تواند در مورد «أكرم العلماء» جريان پيدا كند، بلكه «لا تكرم زيداً العالم» به علّت اظهر بودن يا نصّ بودن بر «أكرم العلماء» تقدّم داشته و آن را تخصيص مى‏زند. فرض دوّم: يقين داشته باشيم كه «أكرم العلماء» از ناحيه مولا صادر شده است‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 434

ولى نسبت به صدور «لا تكرم زيداً العالم» ترديد داشته باشيم و پس از فحص هم نتوانستيم دليلى براى اثبات يا نفى صدور آن پيدا كنيم. در اينجا نزد عقلاء بدون ترديد اصالة العموم يا اصالة عدم تخصيص‏[[118]](#footnote-118) جريان پيدا مى‏كند. فرض سوّم: صدور «أكرم العلماء» از ناحيه مولا قطعى باشد ولى خبر ثقه‏اى بگويد كه پس از صدور «أكرم العلماء» يك «لا تكرم زيداً العالم» نيز از ناحيه مولا صادر شده است.[[119]](#footnote-119) در اينجا از طرفى اصالة العموم در ناحيه «أكرم العلماء» مطرح است و از طرفى بناء عقلاء بر حجّيت خبر ثقه در رابطه با «لا تكرم زيداً العالم» مطرح است. در اينجا ابتدا ما بايد ببينيم آيا طرفين معارضه ما چيست؟ زيرا در ناحيه «أكرم العلماء» دو مطلب وجود دارد: يكى صدور آن از ناحيه مولا و ديگرى اصالة العموم. در ناحيه «لا تكرم زيداً العالم» نيز دو مطلب وجود دارد: يكى صدور آن از ناحيه مولا و ديگرى مفاد آن. مفاد «لا تكرم زيداً العالم» براى ما روشن است ولى نسبت به صدور آن از ناحيه مولا ترديد داريم. اگر صدور آن براى ما يقينى بود، به وسيله «لا تكرم زيداً العالم» جلوى اصالة العموم را مى‏گرفتيم، همان‏طور كه در فرض اوّل ملاحظه شد. اكنون بحث است كه آيا طرفين معارضه چيست؟ بديهى است كه چيزى با صدور عام از ناحيه مولا تعارض ندارد. بلكه طرف معارضه ما اصالة العموم است. در اينجا وقتى مخبر ثقه به ما خبر داد كه مولا علاوه بر «أكرم العلماء» يك «لا تكرم زيداً العالم» نيز صادر كرده است، براى ما ترديد پيدا مى‏شود. از طرفى احتمال مى‏دهيم اراده جدّى مولا به اكرام علماى غير زيد تعلّق گرفته است و از طرفى احتمال مى‏دهيم كه اراده جدّى مولا به اكرام همه علماء تعلّق گرفته‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 435

است. اگر اراده جدّى مولا به اكرام علماى غير زيد تعلّق گرفته باشد، لازم مى‏آيد كه اوّلًا: اصالة العموم در «أكرم العلماء» جريان پيدا نكند و ثانياً: «لا تكرم زيداً العالم» از ناحيه مولا صادر شده باشد. امّا اگر اراده جدّى مولا به اكرام همه علماء تعلّق گرفته باشد لازم مى‏آيد كه اوّلًا: اصالة العموم در ناحيه «أكرم العلماء» جارى شود و ثانياً: «لا تكرم زيداً العالم» از ناحيه مولا صادر نشده باشد. در اينجا صدور «أكرم العلماء» از ناحيه مولا قطعى است و چيزى با آن معارضه ندارد. همان‏طور كه دلالت «لا تكرم زيداً العالم» براى ما روشن است و چيزى با آن معارضه ندارد. پس طرفين معارضه ما، دو دلالت يا دو صدور نيست بلكه طرف معارضه در ناحيه عامّ، عبارت از اصالة العموم كه مربوط به دلالت است مى‏باشد و در ناحيه خاص، عبارت از صدور «لا تكرم زيداً العالم» از ناحيه مولاست. در نتيجه ما نمى‏توانيم هر دو را اخذ كنيم بلكه بايد يكى از اين دو را اخذ كنيم. ولى آيا كدام يك از اين دو را بايد اخذ كرد؟ با توجه به اين كه هم پشتوانه اصالة العموم و هم پشتوانه حجّيت خبر ثقه عبارت از «بناء عقلاء» مى‏باشد، بايد ملاحظه كنيم كه آيا بناء عقلاء بر اعتبار اصالة العموم داراى قيد و شرطى است؟ و آيا بناء عقلاء بر حجّيت خبر ثقه داراى قيد و شرطى است؟ عقلاء در پاسخ سؤال اوّل مى‏گويند: اصالة العموم در صورتى حجّت است كه دليل معتبرى در مقابل آن وجود نداشته باشد. و در پاسخ سؤال دوّم مى‏گويند: «خبر ثقه، مطلقا حجّت است». شاهد بر اين مطلب اين است كه عقلاء در باب خبرين متعارضين با قطع نظر از اخبار علاجيه سراغ قاعده مى‏روند و قاعده، اقتضاى تساقط مى‏كند. تساقط به اين معناست كه هريك از خبرين متعارضين، فى نفسه حجّيت دارند ولى چون جمع بين آن دو امكان ندارد و ترجيحى هم وجود ندارد، هر دو را بايد كنار گذاشت. در حالى كه اگر حجّيت خبر ثقه نزد عقلاء مقيّد به اين بود كه در مقابل آن دليل معتبرى وجود نداشته باشد نبايد

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 436

در اينجا تساقط مطرح مى‏شد، بلكه بايد گفته مى‏شد: «هيچ‏يك از اين دو خبر، شرط حجّيت را دارا نيستند، چون هريك از اين دو خبر، به عنوان دليل معتبرى در مقابل ديگرى قرار دارند». پس مطرح كردن تساقط، دليل بر اين است كه حجّيت خبر ثقه نزد عقلاء مقيّد به هيچ قيدى نيست. در نتيجه در تعارض بين اصالة العموم و خبر ثقه، خبر ثقه بر اصالة العموم تقدّم دارد و تقدّم آن‏هم به نحو ورود است، زيرا خبر ثقه شرط حجّيت اصالة العموم را از بين مى‏برد. اكنون به سراغ قرآن و روايات مى‏آييم. عمومات و اطلاقات قرآنى، قطعى الصدور هستند لذا از اين جهت، خبر ثقه با آنها تعارضى ندارد. ولى دلالت آنها از راه اصالة العموم ثابت مى‏شود. وقتى خبر ثقه در مقابل عموم يا اطلاق قرآنى قرار مى‏گيرد، بدون ترديد بايد خبر ثقه را اخذ كرد، زيرا اصالة العموم در صورتى حجّت است كه دليل معتبرى در مقابل آن وجود نداشته باشد و وجود خبر ثقه در مقابل اصالة العموم، شرط حجّيت اصالة العموم را از بين مى‏برد. دليل دوّم نافين: خبر واحد مخالف قرآن، مشمول ادلّه حجّيت خبر واحد نيست، هرچند مخالفت آن به صورت تخصيص باشد، زيرا مهم‏ترين دليل حجّيت خبر واحد، عبارت از اجماع است كه دليلى لبّى مى‏باشد و دليل لبّى، لسان ندارد تا ما به اطلاق لسانش تمسك كنيم بلكه بايد قدر متيقن را اخذ كنيم و قدر متيقن، خبر واحدى است كه هيچ‏گونه مخالفتى حتى به صورت تخصيص يا تقييد با كتاب اللّه نداشته باشد.

بنابراين خبر واحد نمى‏تواند مخصّص عمومات قرآن قرار گيرد. ما در پاسخ دليل دوّم‏ مى‏گوييم: اوّلًا: اگر مقصود شما از اجماع بر حجّيت خبر واحد، اجماع اصطلاحى يعنى اتفاق همه اصحاب باشد، چنين چيزى واقعيت ندارد، زيرا جماعتى از اصحاب، حجّيت خبر واحد را به طور كلّى انكار كرده‏اند. و اگر مقصود از اجماع، عبارت از بناء عقلاء باشد، به اين معنا كه دليل حجّيت خبر

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 437

واحد عبارت از بناء عقلاست، ما اين را قبول داريم بلكه مهم‏ترين دليل در باب حجّيت خبر واحد همين بناء عقلاست و شارع هم ردعى نسبت به آن نداشته است. ولى عقلاء كه خبر واحد ثقه را حجّت مى‏دانند فرقى بين خبر واحدى كه مخصّص يا مقيّد كتاب اللّه است با خبر واحدى كه جنبه تخصيص و تقييد ندارد نمى‏بينند. علاوه بر اين، دليل حجّيت خبر واحد، منحصر به بناء عقلاء نيست، بلكه اگر ما در دلالت آيات بر حجّيت خبر واحد هم مناقشه كنيم، روايات زيادى وجود دارد كه اگر متواتر لفظى يا معنوى هم نباشد، حد اقل اين است كه تواتر اجمالى دارند يعنى ما اجمالًا مى‏دانيم كه بعضى از آنها از ائمه عليهم السلام صادر شده است و در تواتر اجمالى اگرچه بايد قدر متيقن را اخذ كرد و قدر متيقن از اين اخبار، خبر عادل يا خبر ثقه‏[[120]](#footnote-120) است ولى در اين روايات هيچ‏گونه اشعارى به اين مطلب نيست كه خبر واحد مخصّص يا مقيّد قرآن حجّيت ندارد. بلكه از نظر اين اخبار، فرقى بين خبر واحد مخصّص يا مقيّد قرآن با غير آن وجود ندارد. ثانياً: برفرض كه دليل حجّيت خبر واحد، منحصر در اجماع به معنى اصطلاحى آن باشد، شما مى‏گوييد: «اجماع، دليل لبّى است و در مورد مشكوك بايد به قدر متيقن اخذ كرد و قدر متيقن عبارت از خبرى است كه مخصّص و مقيّد نباشد». ما مى‏گوييم: دو شاهد وجود دارد كه در اينجا ما شك نداريم تا به قدر متيقّن اخذ كنيم. بلكه مى‏دانيم كه معقد اجماع، خبر واحد مخصّص و مقيّد را نيز شامل مى‏شود و در اين صورت وجهى براى رجوع به قدر متيقن نداريم: شاهد اوّل: اگر بخواهيم دايره حجّيت خبر واحد را محدود كنيم به خبر واحدى كه عنوان مخصّص و مقيّد نداشته باشد، لازم مى‏آيد كه اجماع بر حجّيت چيزى قائم شده باشد كه يا اصلًا مصداق ندارد و يا مصداق آن به قدرى كم است كه در حكم معدوم به حساب مى‏آيد، زيرا نوع اخبار آحادى را كه ملاحظه مى‏كنيم چه در باب عبادات، چه‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 438

در باب معاملات به عنوان مخصّص يا مقيّد كتاب اللّه مطرحند. شاهد دوّم: شما مى‏گوييد: «اجماع، يك دليل لبّى است و ما به قدر متيقن اخذ مى‏كنيم». معناى اين حرف اين است كه چون اجماع لسان ندارد، ما نمى‏دانيم آيا مجمعين، حجّيت مطلق خبر واحد را اراده كرده‏اند يا خصوص خبر واحدى كه عنوان مخصّص و مقيّد نداشته باشد را اراده كرده‏اند؟ ما مى‏گوييم: سيره عملى مستمرّ بين فقهاء و اصحاب ائمه عليهم السلام بر اين است كه عموم قرآن را با خبر واحد تخصيص مى‏زنند و اطلاق آن را با خبر واحد تقييد مى‏كنند.

آيا با وجود اين سيره عملى مستمر، باز هم معقد اجماع براى ما نامعلوم است؟ چه بيانى روشن‏تر از سيره عملى كه خبر واحد مخصّص و مقيّد را نيز داخل در دايره اجماع مى‏داند. پس مسأله اخذ به قدر متيقّن در مورد اجماع، مربوط به جايى است كه نظر مجمعين براى ما روشن نباشد و ما در اينجا نظر مجمعين را از راه سيره عملى بدست آورديم. دليل سوّم نافين: روايات متعدّدى از ائمه عليهم السلام وارد شده كه به «أخبار العرض على كتاب اللّه» معروفند. اين روايات دلالت مى‏كند كه خبر مخالف با كتاب اللّه، حجّيت ندارد. در بعضى از اين روايات مى‏فرمايد: «ما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله»[[121]](#footnote-121) يعنى روايتى كه به شما برسد و مخالف كتاب خدا باشد، من آن را نگفته‏ام و در بعضى ديگر مى‏فرمايد: «كل حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف»[[122]](#footnote-122) يعنى هر حديثى كه موافق كتاب خدا نباشد، باطل است. مستدلّ مى‏گويد: دليل مخصِّص و دليل مقيِّد، مخالف با دليل عام و دليل اطلاق مى‏باشند، زيرا در منطق مى‏گويند: موجبه كلّيه با سالبه جزئيه تناقض دارند. نقيض موجبه كلّيه، سالبه جزئيه است و نقيض سالبه كلّيه، موجبه جزئيه است. و مخصّص و

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 439

عام از اين دو عنوان بيرون نيستند: يا عام موجبه كليه و مخصّص سالبه جزئيه است و يا عام، سالبه كلّيه و مخصّص، موجبه جزئيه است. پس مخصّص به عنوان مخالف عام مطرح است. و اين روايات هم مى‏گويد: مخالف كتاب اللّه حجّيت ندارد. ما در پاسخ دليل سوّم‏ نافين مى‏گوييم: قبول داريم كه نقيض سالبه كليه، موجبه جزئيه و نقيض موجبه كلّيه، سالبه جزئيه است ولى در باب قانون‏گذارى، بين عامّ و خاص تناقضى وجود ندارد. اگر مجلس قانون‏گذارى، قانونى را به صورت عام مطرح كرد، و پس از مدّتى با مشكل مواجه شده و مورد يا مواردى را به عنوان تبصره از آن خارج كرد، عقلاء چنين چيزى را تناقض نمى‏دانند. اصلًا مبناى قانون‏گذارى نزد عقلاء به‏همين‏صورت است و شارع هم روش خاصّى غير از روش عقلاء براى خود اتّخاذ نكرده است. برنامه اين است كه قانونى به صورت عموم و به عنوان مرجع جعل شود. اثر اين جعل اين است كه اگر مكلّف در موردى شك كند كه آيا از دايره قانون خارج است يا نه؟ و هرچه تفحّص كرد، دليلى بر خروج آن مورد پيدا نكرد، در اين صورت بايد به همين ضابطه و قانون عام مراجعه كند. لذا در باب اخبار علاجيه كه موردش «خبران متعارضان و حديثان مختلفان» است، كسى نيامده عامّ و خاصّ را داخل در بحث بداند. بر اين مطلب، چند شاهد وجود دارد: شاهد اوّل: در خود كتاب اللّه نيز عام و خاص وجود دارد و همين قائل كه تخصيص قرآن با خبر واحد را جايز نمى‏داند تخصيص آيه قرآن با آيه ديگر را جايز مى‏داند.[[123]](#footnote-123) در اين صورت از مستدلّ سؤال مى‏كنيم: اگر تخصيص، مستلزم اختلاف باشد و عام و خاص در نظر عقلاء به عنوان متخالفين مطرح باشند، پس چرا در قرآن‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 440

چنين چيزى وجود دارد؟ چرا در يكجا (أوفوا بالعقود) را مطرح كرده، كه «العقود» در آن جمع محلّى به «ال» و مفيد عموم است و در جاى ديگر (حرّم الربا) را مطرح كرده كه به قرينه (أحلّ اللّه البيع) ظهور در حرمت وضعى دارد؟[[124]](#footnote-124) آيا (حرّم الربا) نسبت به (أوفوا بالعقود) عنوانى غير از تخصيص مى‏تواند داشته باشد؟ پس شما بايد ملتزم شويد كه در قرآن هم متخالفين وجود دارند. در حالى كه يكى از وجوه اعجاز قرآن، عدم وجود اختلاف در آن است و خود قرآن هم به آن اشاره كرده مى‏فرمايد: (و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)[[125]](#footnote-125) يعنى اگر اين قرآن از جانب غير خداوند آمده بود، اختلاف زيادى در آن مى‏يافتند.[[126]](#footnote-126) پس وجود عامّ و خاصّ در قرآن، كاشف از اين معناست كه عام و خاصّ، خارج از عنوان متخالفين است.

و نيز خود اين قائل كه تخصيص قرآن با خبر واحد را جايز نمى‏داند تخصيص قرآن با خبر واحد محفوف به قرينه قطعيّه را جايز مى‏داند. در اين صورت از مستدلّ سؤال مى‏كنيم: اگر تخصيص، مستلزم اختلاف باشد و عام و خاص از نظر عقلاء به عنوان متخالفين مطرح باشند، فرقى بين مخصّص قطعى و غير قطعى وجود نخواهد داشت و قطعى بودن مخصّص سبب خروج آن از دايره مخالفت نيست. و نمى‏توان گفت:

«رواياتى كه در آنها تعبير «ما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله» مطرح شده است، مربوط به خبر واحد غير محفوف به قرينه است و خبر واحد محفوف به قرينه حتى در صورت مخالفت با قول پروردگار هم، از ائمه عليهم السلام صادر مى‏شود». بنابراين ما بايد مسأله تخصيص را از دايره متخالفين خارج كنيم. شاهد دوّم: لازمه عدم جواز تخصيص قرآن با خبر واحد، اين است كه بين‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 441

مخصّص متّصل با مخصّص منفصل فرق وجود داشته باشد. به اين معنا كه اگر مولا بگويد: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»، چون فسّاق را با مخصّص متّصل خارج كرده است، هيچ‏گونه اختلافى مطرح نيست. امّا اگر همين مقصود را در قالب مخصّص منفصل مطرح كرده و ابتدا بگويد: «أكرم العلماء» و روز بعد «لا تكرم الفسّاق من العلماء» را مطرح كند، دچار تناقض گويى و تخالف شده باشد. در حالى كه وجداناً فرقى بين مخصّص متّصل و مخصّص منفصل وجود ندارد.

همان‏طور كه در مخصّص متّصل هيچ‏گونه اختلاف و تناقضى مطرح نيست در مخصّص منفصل هم به‏همين‏صورت است. شاهد سوّم: سياق روايات‏ «ما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله»، آبى از تخصيص است و حتى به صورت مخصّص متصل هم نمى‏توان چيزى را از آن استثناء كرد. يعنى مثلًا نمى‏توان گفت: «آنچه مخالف قول پروردگار ماست، ما آن را نگفته‏ايم مگر در فلان مورد كه ما مخالف قول پروردگار خود سخن گفته‏ايم». در حالى كه ما وقتى به سراغ روايات منسوب به ائمه عليهم السلام مى‏رويم، روايات بسيارى را ملاحظه مى‏كنيم كه به عنوان مخصّص و مقيّد در مقابل عمومات و اطلاقات كتاب وارد شده‏اند. اين روايات اگرچه وقتى جداى از يكديگر ملاحظه شوند، به عنوان ظنّى السند مطرحند و دليل «صدّق العادل» آن را به عنوان ظنّ خاصّ حجت مى‏كند ولى وقتى مجموع آنها را ملاحظه كنيم، براى ما علم اجمالى حاصل مى‏شود كه تعدادى از اين روايات از ائمه عليهم السلام صادر شده است. در اين صورت سؤال مى‏كنيم: آيا اين تعداد روايات كه به عنوان مخصّص يا مقيّد از ائمه عليهم السلام صادر شده و علم اجمالى به صدور آنها داريم، چگونه با «ما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله» جمع مى‏شود؟ اين گونه احاديث اجازه نمى‏دهد كه حتى يك مورد هم بر خلاف قول پروردگار از ائمه عليهم السلام صادر شود، در حالى كه ما مى‏دانيم در بين اين همه رواياتى كه جنبه تخصيص يا تقييد دارند، تعدادى از آنها قطعاً از ائمه عليهم السلام صادر شده است. در نتيجه ما چاره‏اى نداريم جز اين كه مسأله مخالفت به نحو عموم و خصوص و

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 442

اطلاق و تقييد را از دايره مخالفت در «ما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله» بيرون ببريم. دليل چهارم نافين: اين دليل داراى دو مقدّمه است: 1 ترديدى در عدم جواز نسخ‏ كتاب با خبر واحد نيست. 2 بين نسخ‏ و تخصيص فرقى وجود ندارد. بلكه نسخ‏ شعبه‏اى از تخصيص است.

ليكن تخصيص اصطلاحى، در رابطه با افراد و نسخ در رابطه با ازمان است. و نيز تخصيص اصطلاحى، افراد عَرْضيّه را خارج مى‏كند ولى نسخ، افراد طوليه را خارج مى‏كند.[[127]](#footnote-127) در نتيجه همان‏طور كه نسخ كتاب با خبر واحد جايز نيست، تخصيص كتاب با خبر واحد هم جايز نيست. پاسخ دليل چهارم نافين: اين دليل را به دو صورت مى‏توان پاسخ داد: پاسخ اوّل: اگر ما بخواهيم بر اساس قواعد صحبت كنيم، بايد بگوييم: «نسخ كتاب با خبر واحد نيز مانند تخصيص جايز است» ولى اجماع و ضرورت بر خلاف قاعده قائم بر عدم جواز نسخ كتاب با خبر واحد است و اين اجماع و ضرورت را نمى‏توان در مورد تخصيص پياده كرد، زيرا: اوّلًا: اجماع و ضرورت، دليل لبّى است و دليل لبّى قدر متيقن دارد و قدر متيقن آن عبارت از نسخ است. ثانياً: عدم جواز نسخ كتاب به خبر واحد، بر خلاف قاعده است و حكمى كه بر خلاف قاعده است بايد به قدر متيقن آن اكتفاء شود. و قدر متيقن آن عبارت از نسخ‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 443

است. و جاى اين توهّم نيست كه كسى بگويد: «همان اجماعى كه بر عدم جواز نسخ قائم شده، در مورد تخصيص هم وجود دارد»، زيرا شهرت بلكه بالاتر از آن، عمل و فتوا بر اين است كه تخصيص كتاب با خبر واحد جايز است. در اين صورت چگونه مى‏توان اجماع قائم بر عدم جواز نسخ را به تخصيص نيز سرايت داد؟ پاسخ دوّم: تحقيق اين است كه نسخ با تخصيص فرق دارد. بيان مطلب: قرآن به عنوان بالاترين و كامل‏ترين كتاب آسمانى و معجزه جاودان حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله مطرح است. قرآن، خودش تحدّى يعنى دعوت به مقابله به مثل كرده و فرمود است: (و إن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءكم من دون اللّه إن كنتم صادقين)[[128]](#footnote-128) و تاكنون بشر نتوانسته است حتى مانند كوچك‏ترين سوره قرآن يعنى سوره كوثر بياورد. و آنچه به عنوان مقابله با بعضى سوره‏هاى قرآن آورده شده، مورد تمسخر و استهزاى ادباء و محقّقين قرار گرفته است. روشن است كه قرآن با چنين موقعيتى كه دارد، نمى‏تواند به وسيله خبر واحد نسخ شود. بلكه اگر قرار باشد نسخى در مورد آن مطرح باشد، بايد دليل ناسخ همانند خود قرآن متواتر باشد. توضيح: يكى از مسائلى كه در علوم قرآن مطرح است، اين است كه راه ثبوت قرآنيت هريك از سوره‏ها يا آيات قرآن، عبارت از تواتر است و با خبر واحد ثابت نمى‏شود، به‏همين‏جهت وقتى عمر ادعا كرد جمله «الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة»[[129]](#footnote-129) از قرآن است، هيچ‏يك از صحابه حرف او را نپذيرفتند، زيرا اين چيزى بود كه فقط عمر ادعا مى‏كرد. البته متأخرين از اهل سنّت براى اين كه حيثيت عمر را حفظ كنند گفته‏اند:

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 444

«تلاوت اين آيه، نسخ شده ولى حكم آن محفوظ است». آيا اين غير از مستلزم شدن به تحريف است؟ تحريف به اين معناست كه چيزى جزء قرآن باشد و آن را برداشته باشند، خواه حكم آن باقى باشد يا باقى نباشد. اين‏ها با وجود اين كه تحريف را انكار كرده و به شيعه نسبت نارواى تحريف را مى‏دهند،[[130]](#footnote-130) در اينجا قائل به تحريف شده‏اند ولى اسم آن را عوض كرده و عنوان نسخ تلاوت به آن داده‏اند. و حتى بالاتر از اين را نيز قائلند و معتقدند جمله «عشر رضعات معلومات يحرِّمن» جزء قرآن بوده كه با جمله «خمس رضعات معلومات يحرِّمن» نسخ شده است. يعنى هم حكم و هم تلاوت نسخ شده است. آيا اين چيزى غير از تحريف است؟ كتابى كه مى‏خواهد تا قيامت به عنوان تنها معجزه جاودان حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله باقى بماند و تحدّى اين كتاب همه را به زانو در آورده است، آيا عقل اجازه مى‏دهد كه براى نسخ چنين كتابى به خبر واحد اكتفاء شود؟ خير، همان‏طور كه اصل چنين كتابى بايد با تواتر ثابت شود، اگر قرار باشد ناسخى براى آن پيدا شود، بايد ناسخِ قطعى مثل آيه قرآن يا خبر متواتر باشد. عقل نمى‏تواند بپذيرد كه كتابى براى اثباتش اين همه نياز به استحكام داشته باشد ولى در رابطه با نسخ آن، به خبر واحد هم اكتفاء شود. امّا در تخصيص اين گونه نيست. زيرا تخصيص: اوّلًا: به تلاوت قرآن ربطى ندارد. اگر به آيه (يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) هزار تخصيص هم وارد شود، بالاخره اين عام از جانب خداوند صادر شده و با همين عمومش به عنوان جزئى از قرآن است، خواه تخصيص برآن عارض شود يا عارض‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 445

نشود. و به عبارت ديگر: تخصيص، لطمه‏اى به عنوان عام نمى‏زند. ثانياً: تخصيص به معناى تبيين و تفسير است. وقتى مولا به دنبال «أكرم العلماء» جمله «لا تكرم الفسّاق من العلماء» را مطرح مى‏كند، گويا در صدد تفسير و تبيين «أكرم العلماء» است. به‏همين‏جهت در باب تخصيص گفتيم: واقعيت تخصيص، تصرّف در اراده جدّى مولاست. آن‏هم تصرف از ابتداى امر، نه اين كه از الآن تصرّف شود. يعنى مراد جدّى مولا، از همان ابتدا به اكرام علماى غير فاسق تعلّق گرفته است. بر همين اساس، يكى از شرايط تخصيص اين است كه خاص بايد قبل از حضور وقت عمل به عام صادر شده باشد. مولايى كه مثلًا روز دوشنبه «أكرم العلماء يوم الجمعة» را مطرح مى‏كند، چنانچه بخواهد مخصّصى نسبت به آن بياورد بايد قبل از آمدنِ روز جمعه آن مخصّص را مطرح كند، زيرا مخصّص جنبه تبيين و تفسير دارد و نمى‏شود كه مخصّص، پس از فرا رسيدن و تمام شدن وقت عمل به عامّ، پيدا شود. به خلاف نسخ كه مى‏خواهد ريشه منسوخ را از بين ببرد. چگونه مى‏توان پذيرفت كه اصل منسوخ يعنى قرآن قطعيت داشته و متواتر باشد ولى خبر واحد بيايد آن را نسخ كند؟ نسخ حكم قرآنى با چنين استحكامى كه دارد چنانچه واقعيت داشته باشد، بايد به صورت متواتر باشد. و اگر به صورت خبر واحد بود، ما كشف مى‏كنيم كه خطا و اشتباه يا توطئه‏اى در كار بوده است. مخصوصاً اگر نسخ مربوط به تلاوت هم باشد، كه برگشت آن به تحريف است و ما به هيچ عنوان چنين چيزى را اجازه نمى‏دهيم. در نتيجه بين نسخ و تخصيص فرق وجود دارد و ما نمى‏توانيم اين دو را با هم مقايسه كنيم. ذكر اين نكته لازم است كه در ارتباط با نسخ قرآن مباحث زيادى مطرح است.

يكى از آن مباحث اين است كه آيا در قرآن، ناسخ و منسوخ كه هر دو از قرآن باشد وجود دارد؟ مرحوم آيت اللّه خويى در كتاب «البيان في علوم القرآن» وجود نسخ در قرآن را

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 446

فقط در مورد آيه نجوى‏[[131]](#footnote-131) پذيرفته است كه آن‏هم لسانش لسان نسخ است. ولى بعضى‏ها حدود سى و پنج مورد ديگر مطرح كرده و ملتزم شده‏اند كه در اين موارد آيه‏اى با آيه ديگر نسخ شده است. كه مرحوم آيت اللّه خويى همه اين موارد را پاسخ داده‏اند.

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 447

دوران بين نسخ و تخصيص‏

در ارتباط با زمان ورود خاص، فروضى مطرح است: 1 خاصّ، مقارن با عامّ وارد شده باشد. 2 خاصّ، بعد از عامّ وارد شده باشد. و اين خود داراى دو صورت است: الف: خاصّ، قبل از حضور وقت عمل به عامّ وارد شده باشد. ب: خاص بعد از حضور وقت عمل به عامّ وارد شده باشد. 3 خاصّ، قبل از عامّ وارد شده باشد. و اين نيز داراى دو صورت است: الف: عامّ، قبل از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد. ب: عامّ، بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد. بحث در اين است كه آيا خاص در تمام اين موارد به عنوان مخصّص براى عامّ مطرح است يا در بعضى از موارد ممكن است ناسخ عام باشد؟ براى پاسخ به اين سؤال لازم است هريك از صور فوق را به طور جداگانه مورد بحث قرار دهيم.

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 448

صورت اوّل: خاص مقارن با عام وارد شده باشد

مثل اين كه مولا ابتدا بگويد: «أكرم العلماء»، سپس بلافاصله بگويد: «لا تكرم زيداً العالم».[[132]](#footnote-132) مرحوم آخوند مى‏فرمايد: در اين قسم هيچ ترديدى در تخصيص وجود ندارد و احتمال نسخ در آن جريان ندارد.[[133]](#footnote-133) به نظر ما واقعيت همين است، زيرا خصوصيتى كه در نسخ وجود دارد و بزودى آن را مطرح خواهيم كرد در اين قسم پياده نمى‏شود. در اينجا «لا تكرم زيداً العالم» به عنوان مخصّص «أكرم العلماء» است و مى‏خواهد بگويد: مراد جدّى مولا از «أكرم العلماء» اكرام علماى غير زيد است.

صورت دوّم خاصّ، بعد از عامّ ولى قبل از فرا رسيدن وقت عمل به عام وارد شده باشد

مثل اين كه مولا در روز شنبه بگويد: «أكرم العلماء يوم الجمعة» ولى قبل از فرا رسيدن روز جمعه بگويد: «لا تكرم زيداً العالم». در اينجا بدون اشكال مى‏توان مسأله تخصيص را پياده كرد ولى آيا احتمال نسخ‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 449

هم وجود دارد؟ قبل از ورود به بحث بايد به‏ دو نكته‏ توجّه داشت: اوّلًا: اگر قائل به نسخ شويم، فقط در مورد «زيدِ عالم» مطرح خواهد شد و حكم عام نسبت به ساير افراد باقى است. ثانياً: ثمره بين قول به نسخ و قول به تخصيص اين است كه: اگر قائل به تخصيص شديم بايد بگوييم: «زيدِ عالم، از همان زمان صدر عام، به حسب اراده جدّى مولا واجب الاكرام نبوده است». امّا در صورت نسخ بايد بگوييم: «زيد عالم، از زمان صدور عام، اكرامش واجب بوده و اين وجوب اكرام تا قبل از زمان صدور خاصّ ادامه داشته و به وسيله خاصّ نسخ شده است و عدم وجوب اكرام يا حرمت اكرام به جاى وجوب اكرام قرار گرفته است. اكنون به سراغ‏ اصل بحث‏ مى‏رويم: در اينجا دو نظريه وجود دارد: بعضى معتقدند در اينجا فقط مسأله تخصيص پياده مى‏شود و جايى براى نسخ وجود ندارد ولى مرحوم نائينى قائل به تفصيل شده و در بعضى موارد قائل به نسخ است.

نظريه اوّل:

بعضى از بزرگان‏[[134]](#footnote-134) قبل از مرحوم نائينى معتقدند در اينجا مسأله تخصيص پياده مى‏شود

و جايى براى نسخ وجود ندارد. ظاهر كلام مرحوم آخوند نيز همين مطلب است.[[135]](#footnote-135) قائل به اين نظريه مى‏گويد: حكم بر دو قسم است: 1 حكم واقعى، كه اكثريت احكام را تشكيل مى‏دهد.[[136]](#footnote-136)

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 450

2 حكم صورى، مثل حكمى كه براى امتحان و امثال آن باشد. اوامر امتحانى در موالى عرفيه، گاهى حقيقتاً براى امتحان است، مثل اين كه مولا نمى‏داند آيا اين عبد در برابر فرمان او خاضع است يا نه؟ به‏همين‏جهت دستورى صادر مى‏كند تا ماهيت عبد برايش روشن شود. و گاهى هم مولا مى‏داند كه عبد به دستور او عمل نمى‏كند ولى براى اتمام حجّت و براى اين كه سند و دليلى در مقابل عبد داشته باشد، دستورى را براى او صادر مى‏كند. اما در مورد خداوند متعال، نمى‏توان امر امتحانى را به معناى حقيقى خودش دانست، زيرا خداوند عالم به همه حقايق است و جهل در او راهى ندارد. بلكه اين گونه اوامر جنبه اتمام حجّت دارد. قائل به اين نظريه سپس مى‏گويد: بحث ما در مورد حكم واقعى است و حكم امتحانى از محلّ بحث ما خارج است.

بحث در اين است كه اگر مثلًا روز شنبه يك «أكرم العلماء يوم الجمعة» از ناحيه مولا صادر شد و مولا هدفش اين بود كه مكلّف، در روز جمعه همه علماء را اكرام كند، سپس روز دوشنبه بگويد: «لا تكرم زيداً العالم»، چنانچه دليل دوّم را مخصّص دليل اوّل بدانيم، مسئله روشن است و مناقشه‏اى در آن نيست، زيرا در حقيقت دليل دوّم، مراد جدّى مولا از دليل اوّل را روشن مى‏كند. امّا اگر بخواهيم «لا تكرم زيداً العالم» را ناسخ «أكرم العلماء يوم الجمعة» بدانيم، با مشكل مواجه مى‏شويم، زيرا معناى نسخ اين است كه حكمى در شريعت ثابت بوده و مكلّف به حسب ظاهر دليل و اطلاق دليل تصور مى‏كرده كه اين حكم استمرار دارد ولى مولا اطلاق زمانى آن را به وسيله دليل ناسخ تقييد كرده است. اگر كسى به مولا بگويد: چرا از روز اوّل اين مسئله را بيان نكرديد؟ مولا در پاسخ مى‏گويد: مصلحت اقتضاء نمى‏كرد كه از همان اوّل، مدّت حكم بيان شود. بلكه مصلحت اقتضاء مى‏كرد كه حكم به صورت اطلاق استمرارى مطرح شود و شما (مكلّف) خيال كنيد كه اين حكم استمرار دارد ولى بعداً به وسيله دليل ناسخ‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 451

برايتان معلوم شود كه اين حكم از همان اوّل دوام نداشته است. در مورد تخصيص نيز همين‏طور است. زيرا تا قبل از آمدن دليل مخصّص، مكلّف خيال مى‏كرده اكرام همه علماء واجب است امّا وقتى مخصّص آمد، كشف مى‏كند كه «زيدِ عالم» از دايره حكم خارج است. لذا در اين جهت فرقى بين نسخ و تخصيص وجود ندارد. هر دو مبيّن نوعى محدوديت، مى‏باشند ولى تبيين محدوديت در تخصيص، از جهت افراد و در نسخ، از جهت زمان است. قائل سپس ادامه مى‏دهد: آنچه در اينجا براى ما مشكل ايجاد كرده و مانع از تحقق نسخ مى‏شود، اين است كه در صورت نسخ لازم مى‏آيد كه از يك طرف حكم «أكرم العلماء يوم الجمعة» يك حكم واقعى در مقابل حكم امتحانى و به منظور پياده شدن باشد و از طرف ديگر قبل از فرا رسيدن وقت عمل به اين حكم، دليل «لا تكرم زيداً العالم» به عنوان ناسخ آن مطرح شود؟ نسخ عبارت از «رفع الحكم الثابت في الشريعة» است. چگونه مى‏شود حكمى در شريعت جعل شده و ثابت و به منظور عمل هم باشد ولى قبل از فرا رسيدن وقت عمل به آن حكم، دليل ديگرى بيايد و آن حكم ثابت را برطرف كند؟ در اين صورت چه فايده‏اى بر اين حكم مترتب مى‏شود؟ لذا چاره‏اى نيست جز اين كه ما دليل «لا تكرم زيداً العالم» را به عنوان مخصّص براى دليل «أكرم العلماء يوم الجمعة» قرار دهيم.

نظريه دوّم:

مرحوم نائينى در اينجا قائل به تفصيل شده مى‏فرمايد:

1 اگر قضيه‏اى كه مشتمل بر بيان حكم عام است، به صورت‏ قضيّه خارجيّه‏[[137]](#footnote-137) باشد، چاره‏اى جز تخصيص نيست و وجهى براى نسخ وجود ندارد. مثلًا اگر مولا

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 452

بگويد: «أكرم كلّ عالمٍ موجود بالفعل يوم الجمعة» و دو روز بعد و در حالى كه هنوز وقت عمل به عام فرا نرسيده، بگويد: «لا تكرم زيداً العالم»، در اينجا جمله «لا تكرم زيداً العالم» به عنوان مخصّص براى «أكرم كلّ عالم» خواهد بود، زيرا در غير اين صورت لازم مى‏آيد كه «زيد عالم» در اين دو روز وجوب اكرام داشته باشد، آن‏هم وجوب اكرام واقعى كه به منظور پياده شدن است، نه به منظور امتحان، در حالى كه وجهى براى اين وجوب اكرام ملاحظه نمى‏شود و اثرى برآن مترتب نمى‏شود. ولى تخصيص به اين معناست كه مراد جدّى مولا از همان زمان صدور عام، به اكرام علماى غير زيد تعلّق گرفته است و اين حرف مشكلى ندارد. 2 اگر قضيه‏اى كه مشتمل بر حكم عام است، به صورت‏ قضيّه حقيقيّه‏[[138]](#footnote-138) باشد، اين بر دو قسم است: الف: حكم عام به صورت‏ واجب موقت‏ باشد و دليل مردّد بين ناسخ و مخصّص، قبل از فرا رسيدن وقت عمل به عام صادر شود، مثل اين كه فرض كنيم آيه شريفه (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم)[[139]](#footnote-139) كه حكم وجوب روزه ماه رمضان را به صورت قضيه حقيقيّه مطرح كرده است در ماه رجب نازل شده باشد و قبل از فرا رسيدن ماه رمضان، آيه (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيّام أُخر)[[140]](#footnote-140) نازل شده باشد. مرحوم نائينى مى‏فرمايد: در اينجا نيز چاره‏اى جز اين نيست كه ملتزم به تخصيص شده و بگوييم: «آيه (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيّام أُخر) محدوده وجوب در آيه (كتب عليكم الصّيام كما كتب على الذين من قبلكم) را بيان‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 453

مى‏كند و حاصل آن اين است كه از ابتداى امر، ايجاب صوم، به حسب اراده جدّى، در غير مورد مريض و مسافر است. هرچند اراده استعمالى (كتب عليكم الصيام ...) عموميت دارد و شامل مريض و مسافر هم مى‏شود. و اگر بخواهيم آيه دوّم را ناسخ آيه اوّل بدانيم بايد ملتزم شويم كه در فاصله ميان صدور آيه اوّل و آيه دوّم، روزه ماه رمضان براى مريض و مسافر واجب بوده است. در حالى كه وجهى براى يك چنين وجوبى ملاحظه نمى‏شود. ب: حكم عام به صورت‏ واجب غير موقّت‏ باشد. مثل اين كه مولا از طرفى به صورت قضيه حقيقيّه بگويد: «أكرم كلّ عالمٍ» و زمانى هم براى آن مشخص نكند و پس از مدّتى دليل خاصّ بگويد: «لا تكرم زيداً العالم». مرحوم نائينى مى‏فرمايد: در اينجا همان‏طور كه مى‏توانيم تخصيص را پياده كنيم، مى‏توانيم نسخ را هم پياده كنيم، زيرا خصوصيتى وجود ندارد كه بتواند جلوى نسخ را بگيرد. نسخ به معناى «رفع الحكم الثابت في الشريعة» است. حكم به نحو قضيّه حقيقيّه بوده و قضيّه حقيقيّه هم مبتنى برفرض و تقدير است و توقيتى هم در كار نيست كه بخواهد مانع از امكان نسخ باشد پس همان‏طور كه تخصيص امكان‏پذير است، نسخ هم امكان‏پذير است. در نتيجه مرحوم نائينى بين قضاياى خارجيّه و قضاياى حقيقيّه تفصيل قائل شده و در قضاياى حقيقيّه نيز بين موقّت و غير موقّت تفصيل داده و تنها در مورد غير موقت، نسخ را ممكن مى‏داند.[[141]](#footnote-141)

بررسى كلام مرحوم نائينى:

در اينجا يك‏ اشكال مبنايى‏ وجود دارد كه سبب مى‏شود ما نتوانيم كلام مرحوم نائينى را بپذيريم.

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 454

بيان مطلب: مرحوم نائينى قضيّه حقيقيّه را بر مبناى فرض و تقدير معنا كرده مى‏گويد: «قضيّه حقيقيّه، قضيّه‏اى است كه مولاى حاكم در رابطه با همه مكلّفين و در رابطه با همه موضوعات تكليف، وجود را فرض كرده باشد». در حالى كه در قضاياى حقيقيّه، پاى فرض و تقدير در ميان نيست. فرق بين قضاياى خارجيه با قضاياى حقيقيّه اين است كه در قضاياى خارجيّه، حكم به صورت مقطعى و مربوط به شرايط خاص و موقعيّت خاص است. مثلًا دستورى كه از ناحيه پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله براى شركت مؤمنين در جهاد صادر مى‏شد، مربوط به مؤمنين موجود در زمان رسول خدا صلى الله عليه و آله بوده و ما مكلّف به شركت در آن جهادها نبوده‏ايم. ولى در قضاياى حقيقيّه حكم به صورت يك قانون عمومى وضع شده است. و بسيارى از احكام شرعى اين گونه‏اند. مثلًا آيه شريفه كه مى‏گويد: (للّه على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلًا)[[142]](#footnote-142) مى‏خواهد حكم وجوب حجّ را به عنوان يك قانون عمومى و هميشگى وضع كند. به عبارت ديگر:

در اينجا حكم روى عنوان «المستطيع» رفته است. عنوان «المستطيع» هم در زمان رسول خدا صلى الله عليه و آله مصداق دارد و هم در زمان‏هاى بعدى. و اين گونه نيست كه هنگام نزول آيه شريفه فوق همه مصاديق مستطيع، در عالم فرض و تقدير در نظر گرفته شده باشند. تصوّر نشود كه اين خصوصيت مربوط به عنوان «المستطيع» كه به صورت طبيعت مطرح شده مى‏باشد، بلكه اگر اين حكم با عنوان «كلّ» هم مطرح مى‏شد، همين خصوصيت را داشت. اگر گفته مى‏شد: «كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ»، آنچه عرف از اين جمله مى‏فهمد و عقلاء در مقام قانون‏گذارى به آن عمل مى‏كنند، اين است كه حكم روى عنوان «المستطيع» رفته است و هركسى كه بالفعل يا در آينده، اين عنوان بر او تطبيق كرد، مشمول حكم مى‏شود، نه اين كه وجود همه مستطيع‏ها تا روز قيامت فرض شده باشد. حال كه قضيّه حقيقيّه به اين صورت است، ما از مرحوم نائينى مى‏پرسيم: چگونه‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 455

شما در مورد قسم سوّم كه قضيّه مشتمل بر حكم عام، به صورت قضيّه حقيقيّه و حكم به صورت واجب غير موقّت باشد قائل به امكان نسخ شديد؟ آيا مى‏شود از طرفى وجوب حجّ را به نحو قضيّه حقيقيّه روى عنوان كلّى «كلّ مستطيع» ببرند و حكم هم حكمى واقعى باشد يعنى براى اجراء و عمل باشد، نه به صورت امتحانى و از طرفى مثلًا پس از دو ماه و قبل از فرا رسيدن وقت عمل به عام، آن را نسخ كرده بگويند: «زيد مستطيع، كه تا حال حجّ برايش وجوب داشته، از الآن ديگر حجّ برايش واجب نيست»؟ در اين صورت چه ملاكى براى وجوب حجّ نسبت به زيد در اين فاصله دوماهه وجود دارد؟ پس با توجه به اين كه در قضيّه حقيقيّه، مسأله واقعيت مطرح است، نه فرض و تقدير، لذا همان بيانى كه در دو قسم ديگر اقتضاى عدم امكان نسخ را داشت، در قسم سوّم نيز همين معنا را اقتضاء مى‏كند. در نتيجه، تفصيلى كه مرحوم نائينى مطرح كردند قابل قبول نيست و در صورت دوّم نيز مانند صورت اوّل راهى جز تخصيص وجود ندارد.

صورت سوّم: خاصّ، بعد از فرا رسيدن وقت عمل به عامّ وارد شده باشد

ممكن است كسى بگويد: با توجه به اين كه از طرفى خاصّ جنبه تبيين براى عام دارد و از طرفى تأخير بيان از وقت حاجت، قبيح است، چه مانعى دارد كه مسأله نسخ را مطرح كنيم؟ در پاسخ مى‏گوييم: اين حرف با سيره عملى فقهاء در طول تاريخ فقه مغايرت دارد.

ما ملاحظه مى‏كنيم عمومى مانند (أوفوا بالعقود) در كتاب اللَّه وارد شده و مخصّص يا مخصّص‏هاى مربوط به آن، در لسان رسول خدا صلى الله عليه و آله يا در لسان ائمّه معصومين عليهم السلام‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 456

وارد شده است. در حالى كه فاصله زمانى بين اين عامّ و خاصّ، در بعضى از موارد چه‏بسا بيش از دويست سال است. با وجود اين ملاحظه مى‏كنيم، فقهاء چنين خاصّى را به عنوان مخصّص عموم كتاب يا عموم روايت نبوى قرار مى‏دهند. روايت امام حسن عسكرى عليه السلام را مخصّص روايت امام صادق عليه السلام قرار مى‏دهند. پس سيره عملى فقهاء اين است كه خاصّ را به عنوان مخصّص براى عام قرار مى‏دهند و اين سيره عملى هيچ مبتنى بر حضور يا عدم حضور وقت عمل به عامّ نيست. زمان عمل به (أوفوا بالعقود) از هنگام نزول آن مى‏باشد. پس اين همه مبيّن كه در كلام ائمّه عليهم السلام، بعد از وقت عمل به عامّ وارد شده‏اند، چرا جنبه مخصِّص دارند؟

مگر مخصِّص، بيان نيست؟ مگر تأخير بيان از وقت حاجت، قبيح نيست؟ پس چرا فقهاء نمى‏آيند فاصله زمانى بين خاصّ و عامّ را ملاحظه كنند؟ چرا بحث نمى‏كنند كه آيا اين خاصّ بعد از حضور وقت عمل به عامّ صادر شده يا قبل از آن؟ ممكن است كسى بگويد: ما در تمام اين موارد، ملتزم به نسخ مى‏شويم. ما حتّى روايت نبوى‏ «نهى النبي صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر» را ناسخ آيه شريفه (أوفوا بالعقود) مى‏دانيم، زيرا آيه شريفه (أوفوا بالعقود) براى عمل و اجراء نازل شده است و اگر فرض كنيم‏ «نهى النبي صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر»، يك ماه، بعد از نزول آيه صادر شده باشد، براى اين كه تأخير بيان از وقت حاجت لازم نيايد، ما ملتزم به نسخ مى‏شويم. لازمه چنين حرفى اين است كه در اكثر قريب به اتفاق آيات و روايات، مسأله نسخ را پياده كرده و فقط در موارد نادرى قائل به تخصيص شويم. در حالى كه اين معنا مسلّم است كه دايره نسخ، محدود ولى دايره تخصيص گسترده است.

اشكال مهمّ‏

پس در اينجا اشكال مهمّى در كار است و آن اين است كه از يك طرف در اصول، دليل خاصّ را مبيّن دليل عامّ مى‏دانند و تأخير بيان از وقت حاجت را قبيح مى‏دانند و از طرف ديگر در فقه به مجرّد اين كه فقهاء با عامّ و خاصّ برخورد مى‏كنند، مسأله‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 457

تخصيص را پياده مى‏كنند و فاصله بين عامّ و خاصّ نقشى در اين مسئله ندارد. در اين فاصله، آيا تأخير بيان از وقت حاجت لازم نمى‏آيد؟ پس اين مشكل را چگونه بايد حلّ كرد؟ يا بايد بگوييم: «اين‏ها تخصيص نيستند و عنوان نسخ دارند»، در اين صورت لازم مى‏آيد دايره نسخ در روايات، بيش از دايره تخصيص باشد در حالى كه همه بزرگان معتقد به محدود بودن دايره نسخ هستند. و يا بايد بگوييم: «اگر تخصيص است، تأخير بيان از وقت حاجت مانعى ندارد» در حالى كه تأخير بيان از وقت حاجت قبيح است.

راه حلّ مرحوم آخوند:

[[143]](#footnote-143) ايشان مى‏فرمايد: عموم بر دو قسم است: 1 عموماتى كه مبيّن حكم واقعى هستند. 2 عموماتى كه مبيّن حكم واقعى نيستند. و عموماتى كه ما در فقه با آنها برخورد مى‏كنيم، از قبيل قسم دوّم مى‏باشند و التزام به تخصيص در مورد آنها مشكلى ندارد.[[144]](#footnote-144) توضيح كلام مرحوم آخوند: حكم واقعى بر دو نوع است: الف: حكم واقعى در مقابل حكم ظاهرى: اين نوع از حكم واقعى‏، حكمى است كه بر عناوين واقعى مترتب شده و علم و جهل مكلّف، هيچ نقشى در ثبوت آن ندارد. بلكه تمام المتعلّق، عبارت از نفس عنوان واقعى شى‏ء است. مثلًا وقتى گفته مى‏شود: «الصلاة واجبة»، وجوب، به عنوان واقعى صلاة تعلّق گرفته و حالات مكلّف، دخالتى در تعلّق اين حكم ندارد. در احكام وضعيّه نيز همين‏طور است. وقتى گفته مى‏شود: «الخمر نجس» معنايش اين است كه موضوع براى حكم به نجاست، نفس عنوان واقعى خمر است، خواه مكلّف بداند كه اين‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 458

مايع خمر است يا نداند و خواه علم به نجاست آن داشته باشد يا علم نداشته باشد. حكم ظاهرى‏ در مقابل اين حكم واقعى، عبارت از حكمى است كه در موضوع آن، شك در حكم واقعى يا شك در موضوع حكم واقعى، اخذ شده باشد. مثل قاعده طهارت و قاعده حليّت، كه مفيد طهارت و حليت ظاهريه‏اند. «كلّ شى‏ء لك حلال» به معناى «كلّ شي‏ء شكّ في حلّيته و حرمته فهو لك حلال ظاهراً». و «كلّ شي‏ء طاهر» به معناى «كلّ شي‏ء شكّ في طهارته و نجاسته فهو طاهر ظاهراً» مى‏باشد. ب: حكم واقعى در مقابل حكم اختبارى: اين نوع از حكم واقعى، حكمى است كه از ناحيه مولا و به منظور امتثال مكلّف صادر شده است و حكم اختبارى‏، در مقابل آن قرار دارد. مرحوم آخوند مى‏خواهد بفرمايد: عمومى كه از ناحيه مولا صادر مى‏شود، به دو صورت ممكن است باشد: الف: مولا اين عموم را صادر كرده، تا از همان لحظه صدور، مورد عمل قرار گيرد بدون اين كه هيچ حالت انتظارى در آن وجود داشته باشد. ب: مولا اين عموم را صادر كرده، براى اين كه فعلًا قانونى براى مكلّف وجود داشته باشد و خصوصيّات اين قانون و محدوده آن را بعداً مى‏خواهد بيان كند. مراد مرحوم آخوند از عمومى كه براى بيان حكم واقعى صادر شده، عبارت از قسم اوّل، و مراد از عمومى كه براى بيان حكم واقعى صادر نشده، عبارت از قسم دوّم است. مرحوم آخوند، براى‏ حلّ اشكال‏ مذكور مى‏فرمايد: آن «تأخير بيان از وقت حاجت» كه اصوليين بر قبح آن اتّفاق دارند، در رابطه با عموماتى است كه براى بيان حكم واقعى وارد شده‏اند. اگر هدف مولا از صدور «أكرم العلماء»، عمل كردن به آن است، معنا ندارد كه پس از حضور زمان عمل به اين عامّ، از جانب او يك «لا تكرم زيداً العالم» صادر شود. بله، تا زمانى كه وقت عمل به عامّ فرا نرسيده، مولا مى‏تواند چنين چيزى را مطرح كند. امّا عموماتى كه براى حكم واقعى وارد نشده‏اند، مانعى ندارد كه حتى صد سال‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 459

بين عامّ و مخصّص فاصله بيفتد و هيچ‏گونه «تأخير بيان از وقت حاجت» هم لازم نمى‏آيد مرحوم آخوند مى‏فرمايد: عموماتى كه ما در فقه با آنها برخورد مى‏كنيم و بين آنها و مخصّص آنها فاصله وجود دارد، براى بيان حكم واقعى نيستند و در مورد آنها «تأخير بيان از وقت حاجت» لازم نمى‏آيد. در اينجا از مرحوم آخوند سؤال‏ مى‏شود: چه راهى براى تشخيص اين دو قسم عامّ از يكديگر وجود دارد؟ مرحوم آخوند در پاسخ‏ اين سؤال ممكن است يكى از دو راه‏ ذيل را مطرح كند: راه اوّل: عامّى كه اصلًا مخصّص نداشته و يا مخصّصات آن قبل از وقت عمل به عام وارد شده باشند، از قبيل قسم اوّل و عامّى كه مخصّص‏هاى زيادى داشته و مخصّص‏هاى آن در زمان‏هاى مختلف و همه آنها بعد از وقت عمل به عامّ وارد شده بودند، از قبيل قسم دوّم است. اشكال راه اوّل: مستشكل مى‏گويد: اين راه مستلزم اغراء به جهل و قبيح است. توضيح: علت قبح تأخير بيان از وقت حاجت، اين بود كه تأخير بيان از وقت حاجت، مستلزم اغراء به جهل و قبيح است. اگر مولا امروز بگويد: «أكرم العلماء يوم الجمعة» و اراده جدّى او به اكرام غير زيد تعلّق گرفته باشد، بايد تا قبل از فرا رسيدن روز جمعه، زيد را از تحت عام خارج كند و اگر پس از فرا رسيدن روز جمعه و اكرام زيد، در ضمن همه علماء بگويد: «اراده جدّى من به اكرام غير زيد تعلّق گرفته بود».

چنين چيزى تأخير بيان از وقت حاجت و قبيح است. علّت قبحش اين است كه اين مشكل را خود مولا به وجود آورده و عبد مى‏تواند به مولا اعتراض كرده و بگويد: «تو مرا اغراء به جهل كردى و اگر مى‏خواستى زيد اكرام نشود، بايد قبل از فرا رسيدن روز جمعه، آن را به من اعلام مى‏كردى».

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 460

مستشكل خطاب به مرحوم آخوند مى‏گويد: شما براى فرار از اغراء به جهل و قبح تأخير بيان از وقت حاجت، اين راه را مطرح كرديد، در حالى كه دوباره گرفتار اغراء به جهل و تأخير بيان از وقت حاجت شديد. براى اين كه مى‏گوييد: «اين عامّى كه وارد شده، ما نمى‏دانيم از كدام نوع است؟ وقت عمل آنكه آمد، به عموم آن عمل شده و بعد از وقت عمل كه مخصّص آمد، كشف مى‏كنيم كه اين عامّ براى بيان حكم واقعى نبوده است». در نتيجه، عمل به عام، نسبت به مورد مخصِّص، وجهى نداشته است و در حقيقت، مولا او را اغراء به جهل كرده است. راه دوّم: عامّى كه قرينه‏اى بر خلاف ظاهر به همراه ندارد، از قبيل قسم اوّل، و عامّى كه چنين قرينه‏اى به همراه دارد، از قبيل قسم دوّم است. توضيح: ظاهر جمله مشتمل بر بيان حكم، اين است كه همين‏الان مى‏خواهد حكم واقعى را بيان كند، به‏همين‏جهت نياز به قرينه ندارد ولى عامّى كه به عنوان مقدّمه حكم وارد شده است، بر خلاف ظاهر بوده و نياز به قرينه دارد. اشكال راه دوّم: مستشكل مى‏گويد: معناى اين حرف اين است كه مولا در رابطه با عمومات اين قسم دو كار مى‏كند: يكى اين كه عامّ را صادر مى‏كند و ديگر اين كه مى‏گويد: «اين عامّ، براى عمل نيست، بلكه براى اين است كه فعلًا در اختيار شما باشد تا بعداً حدود و ثغور آن را مشخّص كنيم». اين حرف مولا، معنايش اين است كه اين عموم از درجه اعتبار ساقط است. بنابراين نمى‏توان هنگام شك در تخصيص در مورد آن، اصالة العموم و اصالة عدم التخصيص را پياده كرد، چون خود مولا مى‏گويد: «اين عام، براى پياده شدن نيست». اصالة العموم، مربوط به آن عمومى است كه براى بيان حكم واقعى و براى پياده شدن صادر شده باشد. در چنين موردى اگر در تخصيص شك كنيم، به اصالة العموم و اصالة عدم التخصيص مراجعه مى‏كنيم. پاسخ اشكال: به نظر ما اين اشكال بر مرحوم آخوند وارد نيست، بلكه در مورد

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 461

عموم قسم دوّم نيز مانعى از جريان اصالة العموم و اصالة عدم التخصيص وجود ندارد.

ممكن است عامّى از قسم دوّم باشد و در موارد شك در تخصيص، بتوانيم به عنوان مرجع به آن عامّ تمسّك كنيم و فقط در مواردى كه علم به تخصيص پيدا كنيم، عموم اين عام، از سنديّت و اعتبار خارج شود. به عبارت ديگر: در عموم قسم دوّم، اين گونه نيست كه ذكر عام هيچ فايده‏اى نداشته باشد، بلكه صدور عام به اين كيفيت، مى‏تواند آثارى داشته باشد. يكى از آثارى كه برآن مترتب مى‏شود اين است كه علاوه بر اين كه مكلّف، زمينه حكم مولا را به دست مى‏آورد، تا زمانى كه علم به وجود مخصّص پيدا نكرده، مى‏تواند به عام مراجعه كند. از همه اين‏ها گذشته، اصالة العموم، يك اصل عقلايى است و ما وقتى به عقلاء مراجعه مى‏كنيم مى‏بينيم عقلاء در مراجعه به اصالة العموم فرقى بين عموم قسم اوّل و عموم قسم دوّم نمى‏بينند. بررسى كلام مرحوم آخوند: به نظر ما كلام مرحوم آخوند از چند جهت داراى استبعاد است: اوّلا: در قرآن و روايات هيچ شاهد و قرينه‏اى بر اين معنا وجود ندارد كه «عمومات قرآن بر دو نوعند». ثانياً: ورود يا عدم ورود مخصّص بعد از فرا رسيدن زمان عمل به عامّ، خارج از حقيقت و ماهيّت عامّ است و نمى‏تواند موجب اختلاف و نوعيّت در عامّ باشد، زيرا وجود يا عدم وجود مخصّص، تغيير و تنوّعى در ماهيّت عامّ به وجود نمى‏آورد. ثالثاً: حكم واقعى در اصول، در دو مورد مطرح مى‏شود: 1 حكم واقعى در مقابل حكم ظاهرى. 2 حكم واقعى در مقابل حكم اختبارى. امّا تعبيرى كه در اينجا مطرح شده و «حكم واقعى را عبارت از حكمى مى‏داند كه از هنگام صدور عام، در آن قصد اجراء و پياده شدن در كار باشد و حكم غير واقعى را عبارت از حكمى مى‏داند كه فعلًا به عنوان زمينه براى حكم است و حدود و ثغور آن‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 462

بعداً مشخص مى‏شود» فقط در كلام مرحوم آخوند در همين بحث و به تبعيّت از مرحوم شيخ انصارى مطرح شده و در هيچ جاى ديگر از علم اصول مطرح نشده است.

رجوع به اصل بحث:

بحث در اين بود كه آيا اگر خاصّ، بعد از فرا رسيدن وقت عمل به عامّ وارد شده باشد، به عنوان مخصّص است يا ناسخ؟ در پاسخ به اين سؤال، ما مسأله تخصيص را پذيرفتيم. در اينجا اشكال مهمّى مطرح شد كه چگونه از يك طرف در اصول، دليل خاصّ را مبيّن دليل عامّ دانسته و تأخير بيان از وقت حاجت را قبيح مى‏دانند و از طرف ديگر، فقهاء به مجرّد برخورد با عامّ و خاصّ، مسأله تخصيص را پياده مى‏كنند و معتقدند فاصله بين عامّ و خاصّ، نقشى در اين مسئله ندارد؟ آيا در فاصله مذكور، تأخير بيان از وقت حاجت لازم نمى‏آيد؟ پس يا بايد قائل به نسخ شويم و بر خلاف آنچه بين فقهاء مسلّم است دايره نسخ را وسيع بدانيم و يا اگر قائل به تخصيص شديم تأخير بيان از وقت حاجت را قبيح ندانيم. مرحوم آخوند در اينجا راه حلّى مطرح كردند، كه به نظر ما از چند جهت داراى استبعاد بود. اكنون مى‏گوييم: اگر حلّ اين اشكال، منحصر به راهى بود كه مرحوم آخوند مطرح كرده‏اند، ما ناچار بوديم به اين امور بعيده، ملتزم شويم، ولى با وجود اين كه ما راه حلّ روشن‏تر و بهترى داريم، وجهى براى پذيرفتن كلام مرحوم آخوند نمى‏بينيم. حلّ اشكال: ما ملتزم مى‏شويم كه اين‏ها مخصّصند، همان‏طور كه سيره عملى فقهاء بر اين معنا قائم شده كه وقتى به روايت معتبر دالّ بر تخصيص برخورد مى‏كنند، ملاحظه نمى‏كنند كه فاصله زمانى اين روايت با عامّ چقدر است، بلكه به وسيله آن روايت، عموم عامّ را تخصيص مى‏زنند، و فرقى نمى‏كند كه مخصّص عموم كتاب، روايتى نبوى باشد يا روايتى باشد كه مثلًا از امام عسكرى عليه السلام وارد شده است.

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 463

سؤال: پس مشكل تأخير بيان از وقت حاجت چه مى‏شود؟ براى‏ پاسخ به اين سؤال، لازم است ابتدا مقدّمه‏اى‏ را مطرح كنيم: امورى كه اتصاف به قبح پيدا مى‏كنند، يكنواخت نيستند، اگرچه حاكم به اين قبح عبارت از عقل است. آنچه اتصاف به قبح پيدا مى‏كند، گاهى علّت تامّه براى قبح است و بين آن و بين قبح حتى در مورد واحدى نيز نمى‏شود تفكيك كرد، مثلًا هرجا ظلم تحقّق پيدا كند، قبح عقلى نيز تحقّق دارد. ولى گاهى آنچه اتّصاف به قبح پيدا مى‏كند، علّت تامّه براى قبح نيست، بلكه اقتضاى قبح در آن وجود دارد، مثلًا وقتى گفته مى‏شود: «الكذب قبيح»، معنايش اين است كه اگر ما باشيم و عنوان كذب، و جهت حُسنى در كار نباشد، كذب داراى قبح است. امّا اگر همين كذب، با حفظ عنوان كذب، جهت حُسنى پيدا كند مثل اين كه نجات نفس محترمه‏اى متوقف برآن باشد قبح آن از بين مى‏رود. به‏همين‏جهت فقهاء وقتى مسأله حرمت كذب را مطرح مى‏كنند، مواردى را از آن استثناء مى‏كنند[[145]](#footnote-145) در حالى كه در ارتباط با حرمت ظلم، حتّى يك مورد هم استثناء نشده است و تا وقتى عنوان ظلم، باقى است، حرمت هم وجود دارد. پس از بيان مقدّمه فوق بايد ببينيم: آيا قبح تأخير بيان از وقت حاجت، مانند قبح ظلم است يا مانند قبح كذب؟ اگر مانند قبح ظلم باشد، راهى براى حلّ اشكال نخواهيم داشت. امّا اگر مانند قبح كذب باشد، حلّ اشكال براى ما آسان خواهد بود، زيرا در اين صورت ممكن است جهت حُسنى در مورد آن تحقّق پيدا كند و قبح آن را از بين ببرد. براى پاسخ به اين سؤال مى‏گوييم: نفس عنوان «تأخير بيان از وقت حاجت، هيچ‏گونه قبحى ندارد، بلكه جهتى در اين عنوان وجود دارد كه آن جهت، معروض قبح است و آن جهت، يكى از دو مطلب زير است، كه به اختلاف موارد فرق مى‏كند.

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 464

1 در جايى كه حكم عامّ، حكم الزامى وجوبى باشد، چنانچه دليل مخصّص آن قبل از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، مشكلى نيست، ولى اگر بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شود، اين تأخير بيان از وقت حاجت، تنها مفسده‏اى كه دارد اين است كه عبد را در مشقّت و زحمت زياد مى‏اندازد. مثلًا اگر مولا بگويد: «أكرم العلماء يوم الجمعة» و بخواهد «زيدِ عالم» را از آن استثناء كند، چنانچه «لا يجب إكرام زيد العالم» را بعد از روز جمعه بگويد، تنها تالى فاسدى كه بر اين مسئله مترتب مى‏شود، اين است كه عبد در مشقّت افتاده و «زيدِ عالم» را اكرام كرده، در حالى كه اكرام او واجب نبوده است. 2 در جايى كه حكم عامّ، حكم غير لزومى باشد، ولى خاصّ جنبه لزومى داشته باشد، چنانچه خاصّ، قبل از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، مشكلى نيست، ولى اگر بعد از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، منجرّ به اين مى‏شود كه يك مصلحت لازمة الاستيفاء از عبد فوت شود و يا مفسده لازمة الاجتنابى گريبان او را بگيرد. مثلًا اگر مولا بگويد: «يجوز إكرام العلماء يوم الجمعة» و بخواهد نسبت به اكرام «زيدِ عالم»، حكمى وجوبى يا تحريمى مطرح كند، چنانچه خاصّ را بعد از فرا رسيدن وقت عمل به عامّ مطرح كند، مستلزم تفويت مصلحت لازمة الاستيفاء و يا افتادن در مفسده لازمة الاجتناب است. زيرا اگر مولا «يجب إكرام زيد العالم» را بعد از روز جمعه بگويد و عبد با استناد به جواز اكرام علماء در روز جمعه زيد را اكرام نكرده باشد، مصلحت لازمة الاستيفائى از او فوت شده است و اگر مولا «يحرم إكرام زيد العالم» را بعد از روز جمعه بگويد و عبد با استناد به جواز اكرام علماء در روز جمعه زيد را اكرام كرده باشد، مفسده لازمة الاجتنابى گريبان او را گرفته است. در نتيجه در تأخير بيان از وقت حاجت، سه عنوان مطرح است: ايجاد مشقت، تفويت مصلحت ملزمه و ايقاع در مفسده لازمة الاجتناب و قبح تأخير بيان از وقت حاجت، به لحاظ يكى از اين سه امر است. ولى آيا اين قبح، همانند قبح ظلم است، يا مانند قبح كذب؟ پاسخ اين است كه اين قبح، مانند قبح ظلم نيست. بلكه اگر از ما سؤال شود كه آيا

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 465

قبح كذب بيشتر است يا قبح ايقاع عبد در مشقّت؟ چه‏بسا حكم كنيم كه قبح كذب بيشتر است. و زحمتى كه از ناحيه مولا در مورد عبد واقع شده، بى‏جهت نيست، بلكه مصالحى در مقابل آن قرار داده شده و قبح اين زحمت نمى‏تواند در مقابل آن مصالح مقاومت كند. بنابراين ايقاع در مشقت نمى‏تواند علّت تامّه براى قبح باشد. از اين بالاتر، ما ادّعا مى‏كنيم كه تفويت مصلحت لازمة الاستيفاء و القاء در مفسده لازمة الاجتناب، نيز علّيت تامّه براى قبح ندارد. هرچند بعضى بر خلاف اين معنا را تصوّر كرده‏اند و با استناد به همين تصوّر، در بحث امكان تعبّد به ظنّ گفته‏اند: اگر شارع، خبر واحد را حجّت قرار داد[[146]](#footnote-146) و خبر واحد جامع شرايطى بگويد: «نماز جمعه، واجب نيست» چنانچه حكم واقعى نماز جمعه عبارت از وجوب باشد، در اينجا مصلحت لازمة الاستيفاء، تفويت شده است. و يا اگر حكم واقعى شرب تتن، عبارت از حرمت باشد و خبر واحد معتبرى بر عدم حرمت آن دلالت كند، حجّيت خبر واحد مستلزم القاء در مفسده لازمة الاجتناب است. محقّقين در پاسخ گفته‏اند:[[147]](#footnote-147) ما قبول داريم كه تفويت مصلحت ملزمه و القاء در مفسده ملزمه، قبيح است ولى قبح در جايى است كه در كنار اين‏ها مصلحت كلّى مهمّى وجود نداشته باشد. شارع مقدّس ملاحظه كرده است كه اگر خبر واحد را حجّت قرار ندهد، راه دستيابى به احكام، تقريباً مسدود مى‏شود[[148]](#footnote-148) و اگر خبر واحد را حجّت قرار دهد، هرچند ممكن است در بين اخبار آحاد، خبر كذبى هم پيدا شود كه وجوب واقعى يك واجب يا حرمت واقعى يك حرام را نفى كرده است، ولى مصلحت اقتضاء مى‏كند كه شارع خبر واحد را حجّت قرار دهد و راه را براى آشنايى مردم به احكام اسلام باز

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 466

كند. آيا در چنين شرايطى عقل حكم مى‏كند كه به خاطر تعداد معدودى از اخبار آحاد كه وجوب واجبات واقعى يا حرمت محرمات واقعى را نفى كرده‏اند، خبر واحد به طور كلّى كنار گذاشته شود؟ خير، بايد مصلحت را در نظر گرفت و وجود اخبارى بر خلاف واقع، در بين اخبار آحاد، ضربه‏اى به مصلحت كلّى مورد نظر شارع وارد نمى‏كند. اين حرفى است كه محقّقين از اصوليين در بحث حجّيت خبر واحد مطرح كرده‏اند. در نتيجه قبح تفويت مصلحت ملزمه و القاء در مفسده ملزمه، مانند قبح ظلم نيست بلكه مانند قبح كذب است. كذب، اگر فى نفسه ملاحظه شود، قبيح است، امّا اگر مثلًا براى حفظ نفس محترمه يا اصلاح بين الناس بود، مصلحت اقوا رجحان پيدا مى‏كند و كذب را از قبح خارج مى‏كند. خلاصه اين كه قبح در مسأله قبح تأخير بيان از وقت حاجت: اوّلًا: مربوط به نفس عنوان نيست بلكه عناوين ديگر در كار است كه موجب اتصاف به قبح مى‏شود. ثانياً: اتصاف آن عناوين به قبح، مانند اتصاف كذب به قبح است نه اين كه مانند اتصاف ظلم به قبح باشد. حال كه اين مسئله روشن شد، در مورد ما نحن فيه مى‏گوييم: مانعى ندارد كه عمومى در كتاب اللّه وارد شده باشد و مخصّص آن بعد از دويست سال در كلام امام حسن عسكرى عليه السلام باشد. اين مخصّص به عنوان بيان براى آن عام است ولى اين گونه تأخير بيان كه به اقتضاى مصلحت بوده اتّصاف به قبح ندارد. مصلحت اقتضاء مى‏كرده كه عمومات در كتاب يا سنّت نبوى مطرح شود ولى بيان آنها به صورت تدريج و در لسان ائمه عليهم السلام مطرح شود.[[149]](#footnote-149) ما براى اين مطلب دو شاهد داريم: شاهد اوّل: در زمان خود حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله اين گونه نبوده است كه به مجرّد بعثت آن حضرت، همه احكام اسلام به صورت يك قانون مدوّن و لازم الاجراء براى‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 467

مردم بيان شده باشد، بلكه احكام به صورت تدريجى و در طول مدت بيست و سه سال براى مردم تبيين شد. مثلًا از آيه شريفه (يا ايّها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم)[[150]](#footnote-150) استفاده مى‏شود كه روزه بر امّت‏هاى قبلى نيز واجب بوده است، در عين حال، اين گونه نبوده است كه به مجرّد بعثت رسول خدا صلى الله عليه و آله روزه هم واجب شده باشد. و يا حرمت شرب خمر پس از چند سال بعد از بعثت حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله تشريع شده، در حالى كه بر حسب روايات، در هيچ دينى از اديان الهى، شرب خمر حلال نبوده است و حتى بعضى از احكام اسلام مانند حجّ تمتّع در اواخر عمر شريف حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله و در حجّة الوداع تشريع شده است. روشن است كه تدريجى بودن تشريع احكام، به اين معنا نيست كه قبل از تشريع، اين‏ها جزء احكام اسلام نبوده‏اند بلكه اين احكام در لوح محفوظ به عنوان احكام اسلام، ثابت بوده ولى مصلحت اقتضاء مى‏كرده كه اين‏ها به‏صورت تدريجى مطرح شوند. شاهد دوّم: در بعضى از روايات وارد شده است كه بعضى از احكام واقعى اسلام در زمان ظهور حضرت مهدى عليه السلام به مردم معرفى مى‏شود و در آن موقع به مرحله فعليّت و اجرا در مى‏آيد.[[151]](#footnote-151) اين شايد بدان جهت باشد كه تا قبل از ظهور امام زمان عليه السلام جامعه نمى‏تواند اين مسائل را درك كند. ما وقتى اين دو شاهد قوى را داريم، چه مانعى دارد كه ملتزم شويم به اين كه عموم قرآنى يا عمومى در لسان نبى اكرم صلى الله عليه و آله وارد شده و مخصّص آن مثلًا در زمان امام حسن عسكرى عليه السلام وارد شده باشد؟ در اينجا اگرچه تأخير بيان از وقت حاجت لازم مى‏آيد ولى اين تأخير بيان قبيح نيست، زيرا مصلحت آن را اقتضاء كرده است. و با وجود چنين مصلحتى، عناوين سه‏گانه‏اى كه در تأخير بيان از وقت حاجت لازم مى‏آيد، اتصاف به قبح نخواهد داشت.[[152]](#footnote-152)

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 468

صورت چهارم: خاصّ، قبل از عامّ و عامّ، قبل از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد

مثل اين كه خاصّ بگويد: «يحرم إكرام زيد العالم يوم الجمعة» و قبل از فرا رسيدن روز جمعه، دستور عامّى از مولا صادر شده بگويد: «يجب إكرام كلّ عالم». در اينجا ابتداءً دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: دليل «يحرم إكرام زيد العالم يوم الجمعة» به عنوان مخصّص و بيان براى «أكرم كلّ عالم» باشد، زيرا آنچه قبيح است، تأخير بيان از وقت حاجت است، ولى در اينجا تقديم بيان از وقت حاجت است و مشكلى ندارد. و در بيان بودن خاصّ براى عامّ، ضرورتى ندارد كه عامّ قبل از خاصّ وارد شده باشد. همان‏طور كه ضرورتى ندارد دليل حاكم بعد از دليل محكوم وارد شده باشد. احتمال دوّم: دليل «أكرم كلّ عالم» به عنوان ناسخ براى دليل «يحرم إكرام زيد العالم» باشد. نتيجه اين دو احتمال، در «اكرام زيدِ عالم در روز جمعه» ظاهر مى‏شود. بنا بر احتمال اوّل‏، اكرام زيد عالم در روز جمعه نه تنها واجب نيست بلكه حرام مى‏باشد، امّا بنا بر احتمال دوّم‏، زيدِ عالم بايد در روز جمعه در رديف ساير علماء اكرام شود. البته احتمال دوّم يك مبعّد دارد، زيرا مستلزم اين است كه دليل «يحرم إكرام زيد العالم يوم الجمعة» لغو بوده و براى عمل و اجراء جعل نشده باشد شبيه اوامر اختباريه زيرا فايده‏اى برآن مترتب نشده است. در حالى كه حدود نود و نه در صد احكام براى اجراء و پياده شدن مى‏باشند. لذا احتمال نسخ با اجرائى بودن «يحرم إكرام زيد العالم يوم الجمعة» سازگار نيست. امّا بنا بر احتمال تخصيص، دليل «يحرم إكرام زيد العالم يوم الجمعة» موقعيت‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 469

خودش را دارد و «زيدِ عالم» را از دايره «يجب إكرام كلّ عالمٍ» خارج مى‏كند. بنابراين، احتمال اوّل، اقوى است.

صورت پنجم خاصّ، قبل از عامّ و عامّ، بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد

اين صورت را نبايد اين گونه فرض كنيم كه مثلًا مولا بگويد: «يحرم إكرام زيد العالم يوم الجمعة» و پس از تمام شدن روز جمعه بگويد: «يجب إكرام كلّ عالمٍ». بلكه بحث را بايد به گونه‏اى قرار دهيم كه ضمن اين كه عامّ بعد از فرا رسيدن وقت عمل به خاصّ وارد شده، خاصّ هم داراى دوام و استمرار باشد و منحصر به يك مرتبه نباشد.

ولى موقع عمل فرا رسيده و مثلًا يك بار برطبق خاصّ عمل شد،[[153]](#footnote-153) سپس دليل عامّ وارد شد. آيا در اينجا مسأله تخصيص مطرح است يا نسخ؟ ثمره بحث در اينجا ظاهر مى‏شود كه اگر ما خاصّ را به عنوان مخصّص قرار دهيم، معنايش اين است كه حتى بعد از ورود دليل عامّ هم، اين خاصّ از دايره مراد جدّى عامّ خارج است. امّا اگر عامّ متأخّر را به عنوان ناسخ براى خاصّ قرار دهيم، معنايش اين است كه خاصّ، تا قبل از ورود دليل عامّ، قابل عمل بوده ولى پس از ورود عامّ، قابل عمل نيست و حكم عامّ به قوّت خود باقى است. از نظر مقام ثبوت‏، هر دو احتمال تخصيص و نسخ امكان دارد. هم شرايط تخصيص وجود دارد و هم شرايط نسخ و هيچ‏يك از تخصيص و نسخ، داراى تالى فاسد نيستند.

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 470

امّا آيا از نظر مقام اثبات‏ كدام يك از اين دو احتمال تقدّم دارند؟ كلام مرحوم آخوند: از كلام مرحوم آخوند استفاده مى‏شود كه در اينجا احتمال تخصيص مقدّم بر احتمال نسخ است. بيان مطلب: تخصيص، مبارزه با اصالة العموم است، در حالى كه نوع الفاظ دالّ بر عموم مستند به وضع و لغت مى‏باشند. پس تخصيص مستلزم اين است كه با يك امر وضعى مقابله شود. ولى نسخ، مقابله با اطلاق دليل منسوخ است، زيرا مقتضاى اطلاق و مقدّمات حكمت، استمرار و دوام حكم منسوخ است. مولا با توجه به اين كه در مقام بيان است اگر مى‏خواست حكم منسوخ را براى زمانى محدود مطرح كند، بايد قرينه‏اى بر اين معنا اقامه كرده باشد و چون قرينه‏اى اقامه نكرده و قدر متيقّنِ زمانى هم در مقام تخاطب وجود نداشته، لذا ما از دليل منسوخ استمرار زمانى را استفاده مى‏كنيم، و دليل ناسخ مى‏آيد با آن استمرار زمانى كه از طريق اطلاق و مقدّمات حكمت ثابت شده مقابله مى‏كند. پس در ما نحن فيه، نسبت به خاصّ، يك اصالة الاطلاق و نسبت به عامّ، يك اصالة العموم وجود دارد و گويا بين اين اصالة الاطلاق و اصالة العموم معارضه وجود دارد و چون نمى‏توانيم هر دو را اخذ كنيم، بايد از يكى از اين دو رفع يد كنيم. از كلام مرحوم آخوند با توضيح ما استفاده مى‏شود كه در موارد ديگر تعارض بين اصالة العموم و اصالة الاطلاق غير از ما نحن فيه اصالة العموم مقدّم بر اصالة الاطلاق است، زيرا اصالة العموم، استناد به وضع دارد ولى اصالة الاطلاق از طريق مقدّمات حكمت ثابت مى‏شود و يكى از مقدّمات حكمت، عدم قرينه بر تقييد است و اصالة العموم صلاحيت دارد كه به عنوان قرينه بر تقييد واقع شود. و به تعبير ديگر: با وجود اصالة العموم، مقدّمات حكمت جريان پيدا نمى‏كند. و به تعبير ايشان: اصالة العموم از نظر ظهور اقوى از اصالة الاطلاق است.

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 471

ولى در ما نحن فيه خصوصيتى وجود دارد كه اقتضاء مى‏كند اصالة الاطلاق را بر اصالة العموم مقدّم بداريم. آن خصوصيت، همان مسأله كثرت تخصيص و قلّت نسخ است، زيرا اگر ما بخواهيم اصالة العموم را اخذ كنيم، معنايش اين است كه دليل عامّ را ناسخ دليل خاصّ قرار دهيم ولى اگر اصالة الاطلاق را اخذ كنيم و حكم خاصّ را حتّى بعد از آمدن عامّ ادامه دهيم، معنايش اين است كه دليل خاصّ را مخصّص دليل عامّ قرار دهيم و شيوع تخصيص و قلّت نسخ سبب مى‏شود كه اصالة الاطلاق با وجود اين كه فى نفسه ظهورش ضعيف‏تر از اصالة العموم است ظهورش قوى‏تر از اصالة العموم شده و برآن مقدّم شود و اين همان تخصيص است.[[154]](#footnote-154) اشكال بر كلام مرحوم آخوند: بر اين كلام ايشان دو اشكال وارد شده است: اشكال اوّل: شما معتقديد دليل خاصّ «يحرم إكرام زيد العالم» بر دو معنا دلالت دارد: الف: اصل حكم، كه خود لفظ برآن دلالت مى‏كند. ب: استمرار حكم، كه از راه اطلاق ثابت مى‏شود. در حالى كه اين اطلاق با اطلاق‏هاى ديگر فرق دارد و نمى‏توان در اينجا استمرار حكم را از راه اطلاق استفاده كرد، زيرا استمرار حكم، در رتبه متأخّر از حكم است. ابتدا بايد حكم ثابت شود، سپس اتصاف به استمرار پيدا كند. اين مثل عنوان عرض و معروض است. همان‏طور كه رتبه عرض متأخّر از رتبه معروض است، مسأله استمرار حكم هم از نظر رتبه متأخّر از خود حكم است. بر اين اساس اگر «يحرم إكرام زيد العالم» بخواهد هم اصل حكم را بيان كند و هم اطلاق آن را، بايد ملتزم شويد كه دليل واحد، دو حكم مترتب بر هم و در طول هم را بيان مى‏كند. و چنين چيزى داراى استحاله است.

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 472

بنابراين از راه‏ ظهور اطلاقى‏ نمى‏توان استمرار حكم را استفاده كرد.[[155]](#footnote-155) بله، دو راه ديگر در اينجا وجود دارد كه ممكن است مرحوم آخوند از يكى از اين دو راه بخواهد استمرار حكم را استفاده كند و تخصيص را نتيجه بگيرد: 1 استصحاب عدم نسخ: اگر حكمى وارد شود و ما شكّ كنيم كه آيا اين حكم باقى است يا نسخ شده؟ در اينجا استصحاب بقاء حكم و عدم نسخ را پياده مى‏كنيم.

در ما نحن فيه نيز وقتى دليل خاصّ وارد شد و عمل برطبق آن‏هم در يك مقطعى تحقق پيدا كرد، سپس دليل عامّى وارد شد و ما احتمال دهيم كه اين دليل، ناسخ براى حكم خاصّ باشد، استصحاب عدم نسخ را پياده مى‏كنيم و نتيجه اين مى‏شود كه با ورود عامّ، خاصّ به قوّت خود باقى است. اين راه در صورتى قابل قبول است كه در مقابل استصحاب عدم نسخ، دليل معارض يا حاكمى وجود نداشته باشد. امّا در اينجا كه اصالة العموم، دليل عام در مقابل استصحاب عدم نسخ قرار دارد و لازمه اصالة العموم، تحقّق نسخ است، نمى‏توان اين حرف را پذيرفت. اصالة العموم، يك اصل لفظى عقلايى است و اصل عملى نمى‏تواند در مقابل اصل لفظى عقلايى مقاومت كند. اصول لفظيّه چه به نحو حكومت يا غير حكومت مقدّم بر اصول عمليّه مى‏باشند. و اين حرفى است كه خود مرحوم آخوند هم قائل است. 2 روايت «حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»:[[156]](#footnote-156) روشن است كه حلال و حرام در اينجا خصوصيتى ندارند، بلكه مقصود اين است كه همه احكامى كه در شريعت حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله ثابت شده، تا روز قيامت استمرار دارد. و اين بيان هم آبى از تخصيص است. ممكن است مرحوم آخوند بخواهد از اين راه، عدم نسخ را ثابت كرده بگويد: ما با

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 473

كمك اين روايت، براى دليل خاص يك ظهورى در دوام و استمرار ثابت مى‏كنيم و اين ظهور، معارض با اصالة العموم و مقدّم برآن است. ولى از اين راه نيز نمى‏توان عدم نسخ را ثابت كرد، زيرا اين روايت نمى‏خواهد نسخ را به طور كلّى نفى كند. ما اگرچه معتقد به ندرت نسخ هستيم ولى نادر بودن نسخ، به معناى عدم نسخ نيست. در اين صورت چگونه مى‏توانيم از طرفى روايت مذكور را آبى از تخصيص دانسته و مقتضاى آن را عدم نسخ حتى در مورد واحد بدانيم و از طرف ديگر بگوييم: همه اتفاق دارند كه نسخ، در شريعت هرچند به صورت نادر واقع شده است؟ بنابراين ما ناچاريم معناى ديگرى براى روايت فوق مطرح كرده بگوييم: اين روايت مى‏خواهد بگويد: دين اسلام به عنوان آخرين اديان و پيامبر اسلام صلى الله عليه و آله به عنوان آخرين پيامبران است و بعد از شريعت اسلام، دين ديگرى نخواهد آمد. و در اين صورت ربطى به بحث ما ندارد. اين معنا منافات ندارد با اين كه در دايره احكام مربوط به اين دين، نسخ تحقّق داشته باشد. پس از كجا مى‏توان استفاده كرد كه خاصّى كه قبلًا وارد شده، منسوخ نگرديده است؟ اشكال دوّم بر مرحوم آخوند:[[157]](#footnote-157) براى بيان اشكال دوّم، لازم است ابتدا مقدّمه‏اى‏ مطرح كنيم: اصالة الاطلاق، در جايى جريان پيدا مى‏كند كه مقدّمات حكمت وجود داشته باشد و يكى از مقدّمات حكمت اين است كه مولا قرينه‏اى بر تقييد اقامه نكرده باشد. ولى آيا مراد از قرينه، خصوص قرينه متّصله است يا شامل قرينه منفصله نيز مى‏شود؟ اين مسئله مورد اختلاف واقع شده است. مرحوم آخوند معتقد است مقصود از قرينه، خصوص قرينه متّصله است. ولى بعضى عقيده دارند كه قرينه در اينجا، شامل قرينه منفصله نيز مى‏شود.

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 474

ثمره اين اختلاف در اينجا ظاهر مى‏شود كه اگر مولا امروز بگويد: «أعتق الرقبة» و دو روز ديگر بگويد: «لا تعتق الرقبة الكافرة» بنا بر نظر مرحوم آخوند، جمله اوّل داراى اطلاق است، چون مقدّمات حكمت در آن جريان دارد، و جمله دوّم به عنوان مقيّد براى آن مى‏باشد. ولى بنا بر نظر كسانى كه قرينه را شامل قرينه منفصله هم مى‏دانند، مقدّمات حكمت جارى نمى‏شود، زيرا جمله «لا تعتق الرقبة الكافرة» به عنوان قرينه بوده و كاشف از اين است كه جمله «أعتق الرقبة» داراى اطلاق نبوده است. پس از بيان مقدّمه فوق مى‏گوييم: اگر ما قرينه را شامل قرينه منفصله نيز بدانيم، دليل خاصّ، اصلًا ظهور اطلاقى نخواهد داشت تا بتواند با اصالة العموم معارضه كند. بلكه در اينجا فقط اصالة العموم وجود دارد. بله، اگر ما در بحث مقدّمات حكمت، قرينه را خصوص قرينه متّصله بدانيم با توجه به اين كه بين عامّ و خاصّ فاصله شده است جاى اين حرف هست كه بگوييم:

«براى خاصّ، ظهورى اطلاقى از جهت زمان وجود دارد و در دليل عامّ هم يك اصالة العموم از جهت افراد مطرح است و اين دو با هم معارضه مى‏كنند و اگرچه قاعده در اين گونه موارد اقتضاء مى‏كند كه اصالة العموم مقدّم باشد ولى خصوصيتى در اينجا وجود دارد كه اقتضاء مى‏كند اصالة الاطلاق را مقدّم بداريم». بنابراين، اشكال دوّم اشكالى مبنايى است و بنا بر مبناى مرحوم آخوند چنين اشكالى بر ايشان وارد نيست.

تحقيق در مسئله‏

يادآورى: بحث در اين بود كه «اگر خاص، قبل از عامّ و عامّ بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد» آيا مسأله تخصيص مطرح است يا نسخ؟ مرحوم آخوند عقيده داشت كه در اينجا احتمال تخصيص مقدّم بر احتمال نسخ‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 475

است. در ارتباط با كلام ايشان دو اشكال مطرح شده بود كه اشكال دوّم جنبه مبنايى داشت و بر اساس مبناى مرحوم آخوند بر كلام ايشان وارد نبود. امّا لازمه اشكال اول اين بود كه عامّ متأخّر به عنوان ناسخ براى خاصّ متقدّم باشد. ولى اين حرف كه عام متأخّر، به عنوان ناسخ براى خاصّ متقدّم باشد بر خلاف سيره مستمره بين فقهاست. فقهاء وقتى در روايات با عامّ و خاصّ برخورد مى‏كنند، خاصّ را بر عامّ مقدّم مى‏دارند و بحث مى‏كنند كه آيا كدام يك از اين دو قبل از ديگرى وارد شده؟ و آيا فاصله بين آن دو چه مقدار بوده است؟ فقهاء اين گونه فرض مى‏كنند كه گويا همه اين‏ها در لسان حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله و بدون فاصله زمانى بوده است. پس در اينجا چه بايد كرد؟ در اينجا دو نكته‏ مطرح است كه با انضمام آنها، مشكل برطرف مى‏شود: نكته اوّل: همان مطلبى است كه در ارتباط با تأخير بيان از وقت حاجت مطرح كرديم. در آنجا گفتيم: قبح تأخير بيان از وقت حاجت، مانند قبح ظلم نيست بلكه مانند قبح كذب است و در مواردى كه عنوانى با حُسن بيشتر در كنار كذب قرار گيرد، قبح كذب را از بين مى‏برد. و به عبارت ديگر: در كذب، اقتضاى قبح وجود دارد، نه اين كه كذب عليّت تامّه براى قبح داشته باشد. و نيز گفتيم: مصالحى اقتضاء كرده كه بيان به تأخير افتد و تدريج و تدرّج در كار باشد. و دو شاهد هم براى اين معنا ذكر كرديم. يكى تدريجى بودن بيان احكام در زمان خود حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله، با وجود اين كه احكام از ابتدا وجود داشته و در لوح محفوظ ثابت بوده است. و ديگرى رواياتى كه مى‏گويد:

«بعضى از احكام اسلام، در زمان ظهور امام زمان عليه السلام به فعليّت مى‏رسند». نكته دوّم: نسخ به اين صورت است كه مقنّن قانونى را جعل كند كه آن قانون ظهور در استمرار دارد يا حد اقل، خيال مى‏شود كه استمرار دارد ولى بعد از آمدن دليل ناسخ، كشف مى‏كنيم كه مراد جدّى قانون‏گذار، از همان اوّل، محدود بودن اين قانون بوده است ولى مصلحت اقتضاء نمى‏كرده كه از ابتدا آن را محدود كنند. بلكه آن را به صورت مطلق مطرح كرده‏اند و دليل ناسخ همانند مقيّد مى‏آيد و استمرار حكم‏

اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 476

آن را از ناحيه زمان، مقيّد مى‏كند. اكنون مى‏گوييم: قانون‏گذار در شريعت اسلام، خداوند متعال است و بيانات ائمه عليهم السلام جنبه حكايت از قوانين الهى دارد و تقديم و تأخير در مقام خبر دادن از قانون، نمى‏تواند نقشى در زمينه نسخ داشته باشد، بلكه اين مقنّن است كه مى‏تواند قانون را نسخ كند. از انضمام اين دو نكته نتيجه مى‏گيريم كه در جميع مواردى كه عامّ و خاصّ مطرح است، مسأله تخصيص در كار است و جايى براى نسخ وجود ندارد. و فرقى بين معلوم بودن تاريخ عامّ و خاصّ و مجهول بودن آن كه مرحوم آخوند در ذيل كلامشان مطرح كرده‏اند و تقدّم عامّ بر خاصّ يا تأخّر آن و وجود فاصله بين عامّ و خاص و عدم آن و حضور قبل از وقت عمل يا بعد از آن، وجود ندارد.[[158]](#footnote-158)

## تخصیص کتاب با خبر واحد

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 495

فصل: الحقّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص‏[[159]](#footnote-159) كما جاز [تخصيصه‏] بالكتاب أو [و] بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعيّة من خبر الواحد بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمّة عليهم السّلام. و احتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان [فانّه تعويل على ما يعلم خلافه بالضّرورة]. مع أنّه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك‏[[160]](#footnote-160) [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
تخصيص عامّ كتابى به خبر واحد معتبر

[1] سؤال: آيا همان‏طور كه مى‏توان كتاب و عمومات قرآنى را به وسيله كتاب، خبر متواتر و خبر محفوف به قرينه، تخصيص زد، تخصيص آن به وسيله خبر واحد معتبر هم جائز است يا نه‏[[161]](#footnote-161)؟

جواب: تحقيق در مسئله: خبر واحد مى‏تواند مخصّص عمومات قرآنى، واقع شود زيرا سيره اصحاب و قائلين به حجّيت خبر واحد بر اين قائم شده كه در قبال عمومات كتاب به روايات عمل مى‏نمودند و سيره مذكور از زمان ما تا زمان معصومين عليهم السّلام‏

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 496

ادامه داشته و از تقرير ائمّه «عليهم صلوات اللّه» استفاده مى‏شود كه اگر عمل به خبر واحد در برابر عمومات قرآنى، جائز نبود، بايد اصحاب خود را از آن منع نمايند.

سؤال: آيا مى‏توان گفت تمام اخبار واحدى كه در برابر عمومات قرآنى بوده، قرينه قطعيّه هم همراهش بوده است؟

خير! اين مسئله، «واضح البطلان»[[162]](#footnote-162) مى‏باشد.

بعلاوه اگر بگوئيم خبر واحد نمى‏تواند مخصّص عمومات قرآنى واقع شود، لازمه‏اش اين است كه اصلا حجّيّت خبر واحد، يك مطلب «لغو» باشد[[163]](#footnote-163) ... لزم الغاء الخبر بالمرّة او بحكمه‏[[164]](#footnote-164) زيرا در مقابل تمام اخبار آحاد الا ما شذّ و ندر يك عموم قرآنى هست كه با آن مخالف باشد و اخبار آحاد الا ما شذّ و ندر در برابر عمومات كتاب، وارد شده تا تخصيصى برآن وارد نمايد و الا نيازى نبود درباره حجّيّت خبر واحد بحث كنيم، اصولا حجّيّت خبر واحد را به منظور تخصيص عمومات قرآنى لازم داريم زيرا تقريبا در برابر نود و پنج درصد از اخبار آحاد، هميشه عمومى از كتاب اللّه به صورت مخالف تحقّق دارد پس اگر ما در بحث حجّيّت خبر واحد كه سيره عقلا برآن، قائم شده و شارع مقدّس هم آن را امضا نموده قائل به حجّيّت آن شديم، لازمه‏اش اين است كه به تبع آن، قائل شويم: خبر واحد مى‏تواند مخصّص عمومات قرآنى واقع شود.

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 497

و كون العامّ الكتابيّ قطعيّا صدورا و خبر الواحد ظنيّا سندا لا يمنع عن التّصرّف في دلالته الغير القطعيّة قطعا، و الا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضا، مع أنّه جائز جزما. و السّرّ: أنّ الدّوران في الحقيقة بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، مع أنّ الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينيّة على التّصرّف فيها، بخلافها، فانّها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
ادلّه مانعين و ردّ آن‏

[1] مصنّف رحمه اللّه دو دليل بر جواز تخصيص عامّ كتابى به خبر واحد معتبر بيان كردند، اينك ادلّه‏[[165]](#footnote-165) قائلين به عدم جواز را بيان و سپس رد مى‏نمايند.

دليل اوّل:

عمومات قرآنى از نظر صدور و سند، قطعى هستند و ترديدى نداريم كه آن‏ها از خداوند متعال صادر شده امّا خبر واحد به حسب كلّى و نوع‏[[166]](#footnote-166) از نظر صدور، «ظنّى» هست و يقين نداريم كه امام عليه السّلام چنان مطلبى را بيان كرده باشند قطع به صدور نداريم آن‏وقت، اشكال يا سؤال ما اين است كه: چگونه يك روايت غير معلوم الصّدور مى‏تواند مخصّص عامّ مقطوع الصّدور واقع شود؟ البتّه قبول داريم كه مخصّص، يك حجّت اقوا هست امّا درصورتى‏كه اساسش محكم باشد، خبر واحد، يك امر ظنّى هست لذا نمى‏تواند در برابر يك مطلب قطعى مقاومت نمايد.

ردّ دليل اوّل:

مصنّف رحمه اللّه تقريبا دو جواب بيان نموده‏اند.

الف: جواب نقضى:

لازمه بيان شما مستدل اين است كه خبر واحد ظنّى السّند نتواند، مخصّص خبر متواتر هم واقع شود درحالى‏كه هيچ‏كس در اين مناقشه ننموده كه:

خبر متواتر درعين‏حال كه پايه و اساسش قطعى هست، مى‏تواند به وسيله خبر واحد

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 498

تخصيص بخورد.

ب: جواب حلّى:

خبر واحد، تعارضى با سند قرآن ندارد بلكه در دلالت كتاب و اصالت العموم تصرّف مى‏نمايد البتّه دلالت قرآن، قطعى نيست چون كتاب اللّه، الفاظ مختلف و داراى ظواهر، نصوص و متشابهاتى هست و چنين نيست كه دلالت آن، قطعى باشد.

خبر واحد در دلالت و عموم، تصرّف مى‏نمايد نه در سند قرآن لذا اگر بنا بود با كتاب، تعارضى پيدا كند، كلام شما مستدل صحيح بود لكن چنين نيست.

تحقيق مطلب: هركدام از كتاب و خبر واحد، داراى يك سند و يك دلالت هست، سند كتاب، «قطعى» و از طرف معارضه، خارج است و اصلا چيزى نمى‏تواند با آن تعارض يا كسى در آن اشكال نمايد. در محلّ بحث، يك طرف، اصالت العموم قرار دارد و طرف ديگر، دليل حجّيّت و اعتبار ظهور خبر واحد، واقع شده و بايد آن دو را ملاحظه نمود كه آيا اصالت العموم، آن‏قدر، قدرت دارد كه اصلا دليل حجّيّت خبر واحد را از بين ببرد يا اينكه دليل حجّيّت خبر در اصالت العموم تصرّف مى‏نمايد و قرينيّت پيدا مى‏كند بر اينكه «عموم» اراده نشده و مسأله قرينيّت هم امر مهمّى نيست، شما ملاحظه كرده‏ايد در موارد متعدّد و متكثّر به وسيله تخصيص، اصالت العموم از بين رفته و عام‏ها بر عمومشان باقى مانده‏اند ما من عامّ الا و قد خصّ‏[[167]](#footnote-167) پس اگر بنا باشد، اصالت العموم‏

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 499

و لا ينحصر الدّليل على الخبر بالاجماع كي يقال بأنّه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، و مع وجود الدّلالة القرآنيّة يسقط وجوب العمل به. كيف و قد عرفت أنّ سيرتهم مستمرّة على العمل به في قبال العمومات الكتابيّة [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
خطاب را رعايت نمائيم، لازمه‏اش اين است كه اصلا دليل بر حجّيّت و اعتبار ظهور خبر واحد را ناديده بگيريم امّا اگر خبر واحد را اخذ و به آن عمل نمائيم، بيش از يك تصرّف در اصالت العموم تحقّق پيدا نمى‏كند و بديهى است كه اين امر مانعى ندارد.

[1]

دليل دوّم‏[[168]](#footnote-168):

دليل بر حجّيّت خبر واحد «اجماع» هست و چون اجماع، دليل «لبى» و فاقد اطلاق مى‏باشد بايد بر قدر متيقّن آن اقتصار نمود و قدر مسلّم از اجماع بر حجّيّت بر خبر واحد، در موردى است كه خبر واحد با قرآن، مخالفت نداشته باشد[[169]](#footnote-169) امّا اگر خبر واحد با عموم قرآنى مخالف باشد اصلا دليل بر حجّيّت ندارد درحالى‏كه خبر واحد، نياز به دليل بر اعتبار دارد و در خبر واحد مخصّص، دليلى بر اعتبار و حجّيّت نداريم چون اجماع، دليلى لبى هست و ....

جواب دليل دوّم:

دليل ما بر حجّيّت خبر واحد به اجماع، منحصر نمى‏باشد اگر به بحث حجّيّت خبر واحد مراجعه نمائيد، مشخّص مى‏شود كه ادلّه ديگرى مانند سيره عقلا بر اعتبار آن، قائم شده و اخيرا بيان كرديم كه سيره اصحاب «من زماننا هذا الى زمان‏

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 500

و الاخبار الدّالّة على أنّ الاخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل بها الامام عليه السّلام و ان كانت كثيرة جدّا، و صريحة الدّلالة على طرح المخالف، الا أنّه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم ان لم نقل [انّها] بأنّها ليست من المخالفة عرفا، كيف؟ و صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السّلام كثيرة جدّا [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
الائمّة»، اين بوده كه در برابر عمومات قرآن به خبر واحد عمل مى‏كردند لذا محلّى براى اين ترديد نيست كه كسى بگويد: خبر واحدى كه در برابر كتاب اللّه است دليل بر حجّيّت ندارد.

[1]

دليل سوّم‏[[170]](#footnote-170):

روايات فراوانى با اختلاف در تعبير داريم كه مضمونش اين است: هر خبرى كه با قرآن، مخالف باشد، بايد طرح و ضرب بر جدار نمود و آن خبر «زخرف»، «باطل» و «مما لم يقل بها الامام عليه السّلام» مى‏باشد و تقريبا تمام آن روايات بر اين مطلب نظر دارد كه: خبر مخالف با كتاب اصلا ارتباطى به ائمّه ندارد.

آيا تخصيص عامّ قرآنى، يكى از مصاديق مخالفت با كتاب نيست و آيا دليل مخصّص، مخالفتى با عام ندارد؟

پس نفس آن روايات، دالّ بر اين است كه خبر واحد نمى‏تواند مخصّص كتاب واقع شود به خاطر مخالفتى كه بين مخصّص و عام هست.

ردّ دليل سوّم:

سه جواب در ردّ آن بيان مى‏كنيم:

الف: مخالفت عام و خاص را عرفا و از نظر عقلا مخالفت نامگذارى نمى‏كنند اگر مولا امروز بگويد «اكرم كلّ عالم» و دو روز ديگر بگويد «لا تكرم زيدا العالم»، عرف‏

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 501

نمى‏گويد مولا دو مطلب موافق و مخالف بيان كرده، اصولا مسأله تخصيص و عام‏[[171]](#footnote-171) از دائره مخالفت، خارج است و نبايد گفت بين آن‏ها مخالفتى هست.

ب: فرضا قبول كرديم كه مخالفت عام و خاص را هم مخالفت مى‏نامند لكن مى‏گوئيم:

اخبارى كه مى‏گويد: بايد روايات مخالف را طرح نمود، مسلّما منظورش مخالفت به آن كيفيّت نيست‏[[172]](#footnote-172) زيرا آن روايات مى‏گويد: بايد خبر مخالف را طرح نمود درحالى‏كه خارجا مى‏دانيم رواياتى قطعا به‏عنوان تخصيص كتاب از ائمّه «عليهم صلوات اللّه» صادر شده. به عبارت ديگر: آيا عمومات قرآن در لسان ائمّه اصلا با خبر متواتر يا خبر محفوف به قرينه، تخصيص نخورده؟ مسلّما چنان تخصيصاتى واقع شده لذا مى‏گوئيم اگر تخصيص، عنوان مخالفت دارد و آن روايات مى‏گويد بايد اخبار مخالف را طرح نمود، ديگر فرقى بين خبر مقطوع الصّدور و غير مقطوع الصّدور وجود ندارد درحالى‏كه آن روايات مسلمى كه از ائمّه «ع» در برابر عمومات قرآنى صادر شده، قابل طرح و ضرب بر جدار نيست پس چرا از خبر واحد غير قطعى الصّدور به‏عنوان مخالف رفع يد نمائيم درحالى‏كه مسأله مخالفت در آن گروه از اخبار هم تحقّق دارد.

اگر بگوئيد خبر واحد محلّ بحث، «قطعى» نيست، پاسخ ما اين است كه: فعلا مسأله «قطعيّت» و «ظنيّت» مطرح نمى‏باشد، قطعيّت و ظنيّت در دليل اوّل، مطرح شد و پاسخش را هم بيان كرديم.

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 502

مع قوّة[[173]](#footnote-173) احتمال أن يكون المراد أنّهم عليهم السّلام لا يقولون بغير ما هو قول اللّه تبارك و تعالى واقعا و ان كان هو على خلافه ظاهرا، شرحا لمرامه تعالى، و بيانا لمراده من كلامه، فافهم [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
[1] ج: شايد مقصود از مخالفت با كتاب، مخالفت با «ظواهر» قرآن نباشد بلكه ممكن است، منظور، اين باشد:

مقصود از مخالفت با كتاب، مخالفت با آن مقصود و مراد واقعى خداوند متعال است و دليل مخصّص اگر مخالفتى دارد با دلالت لفظى، مخالف است امّا با مراد و حكم واقعى پروردگار متعال مخالفت ندارد.

قوله: «فافهم». اگر مقصود از مخالفت، مخالفت با مراد واقعى پروردگار متعال باشد، ما از چه طريقى مراد حقيقى خداوند را مى‏دانيم كه ائمّه «ع» بفرمايند اگر خبرى با مراد واقعى، مخالف بود، ضرب بر جدار نمائيد.

درصورتى مى‏توان مخالفت را تشخيص داد كه مقصود و معيار، همان ظواهر قرآن باشد و الا اگر مقصود، مراد واقعى هست، نمى‏توان آن را تشخيص داد و نتيجتا نمى‏دانيم، كدام خبر با مراد واقعى، مخالف است و كدام روايت مخالفتى ندارد پس بيان سوّم هم ناتمام است.

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 503

و الملازمة بين جواز التّخصيص و جواز النّسخ به ممنوعة و ان كان مقتضي القاعدة جوازهما، لاختصاص النّسخ بالاجماع على المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدّواعي الى ضبطه، و لذا قلّ الخلاف في تعيين موارده، بخلاف التّخصيص [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
[1]

دليل چهارم:

بين تخصيص و نسخ‏، فرقى نيست اگر خبر واحد بتواند مخصّص قرآن، واقع شود بايد بتواند ناسخ آن‏هم قرار گيرد درحالى‏كه اجماع، قائم شده كه خبر واحد نمى‏تواند، عنوان «ناسخيّت» داشته باشد لذا از مسئله كشف مى‏نمائيم، مخصّص كتاب هم نمى‏تواند واقع شود.

ردّ دليل چهارم:

الف: طبق قاعده اوّليّه بايد خبر واحد هم بتواند ناسخ باشد امّا اجماع، بين آن دو، تفاوت، قائل شده پس نفس اجماع «فارق» است، اگر اجماع نبود، مى‏گفتيم خبر واحد هم مى‏تواند ناسخ باشد.

ب: اصلا بين نسخ و تخصيص، فرق هست، نسخ، حكمى را كه كتاب، متضمّن آن است، از بين مى‏برد لذا دواعى فراوانى بر ضبط نسخ بوده و چنانچه شما به موارد نسخ مراجعه نمائيد، مشخّص مى‏شود كه كمتر مورد اختلاف بوده‏[[174]](#footnote-174)، نسخ، مسأله‏اى مضبوط و داراى حساب خاصّى هست به خلاف تخصيص كه تصرّف در دلالت عام و اصالت العموم است و دواعى چندانى نبوده كه مخصّصات، ضبط شود زيرا مغايرتى بين تخصيص و عام مشاهده نمى‏شده و به‏همين‏جهت، مخصّصات، كمتر ضبط شده امّا نسخ به لحاظ اهمّيّتش مضبوط است پس نبايد بين تخصيص و نسخ مقايسه نمود.

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 504

فصل: لا يخفى أنّ الخاصّ و العامّ المتخالفين يختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا فيكون الخاصّ مخصّصا تارة و ناسخا مرّة، و منسوخا أخرى، و ذلك لانّ الخاصّ ان كان مقارنا مع العامّ أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصّصا و بيانا له. و ان كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصّصا، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان العامّ واردا لبيان الحكم الواقعيّ، و الا لكان الخاصّ أيضا مخصّصا له كما هو الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الرّوايات [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
تعارض عام و خاص‏

[1] عام و خاص كه ظاهرا بينشان تخالف مى‏باشد[[175]](#footnote-175)، چنين نيست كه هميشه در مورد آن‏ها مسأله تخصيص، مطرح باشد و خاص در هر شرايطى عنوان مخصصيت پيدا كند بلكه به اعتبار موارد و اختلاف شرائط تفاوت مى‏كند گاهى عنوان مخصّصيّت‏[[176]](#footnote-176)، زمانى عنوان ناسخيّت و گاهى عنوان منسوخيّت دارد.

سؤال: در چه مواردى تخصيص تحقّق پيدا مى‏كند؟

جواب: 1 اگر خاص و عام «مقارنا» بيان شوند[[177]](#footnote-177).

2 ابتدا عام بيان شود لكن خاص، قبل از فرا رسيدن زمان عمل به عام‏

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 505

بيان شود[[178]](#footnote-178) فرضا مولا روز دوشنبه به عبدش بگويد «اكرم كلّ عالم يوم الجمعة» اما روز چهارشنبه بگويد «لا تكرم زيدا العالم».

3 در فرض سوّم گرچه وقت عمل به عام رسيده باشد، عنوان مخصّصيّت مطرح است و موردش همان مخصّصاتى مى‏باشد كه در فقه، محلّ ابتلاء ما هست مثلا عامّى در قرآن، وارد شده امّا مخصّص آن فرضا در كلام امام يازدهم عليه السّلام با بيش از دويست سال فاصله بيان شده يا مثلا عامّى در كلام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم وارد شده امّا مخصّص آن ضمن كلام امام صادق عليه السّلام بيان شده كه فقها با تمام آن‏ها به‏عنوان مخصّص برخورد نموده‏اند.

سؤال: آيا در موارد مذكور، وقت عمل به عام، فرا نرسيده و آن مخصّصات، قبل از حضور زمان عمل به عام، صادر شده يا اينكه بعد از حضور وقت عمل به عام بيان شده؟

جواب: آن مخصّصات، مربوط به بعد از حضور وقت عمل به عامّ است امّا درعين حال مانعى ندارد با آن‏ها معامله تخصيص نمود زيرا: آن عام‏[[179]](#footnote-179) براى بيان حكم واقعى وارد نشده‏[[180]](#footnote-180) و الا اگر عام از حين وقوعش بيانگر حكم واقعى و بنا باشد مخصّص آن فرضا صد سال، بعد بيان شود، مستلزم تأخير بيان از وقت حاجت و عقلا قبيح است لذا مى‏گوئيم عموماتى كه مخصّصات آن‏ها به نحو مذكور است در مقام بيان حكم واقعى نبوده.

جمع‏بندى: اگر بنا باشد در موردى قائل به تخصيص شويم بايد يكى از اين شروط محقّق باشد: الف: مخصّص با عام «مقارنا» وارد شده باشد. ب: اگر مخصّص با عام، مقارن نيست، قبل از حضور وقت عمل به عام بيان شده باشد. ج: اگر مخصّص، بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شده، آن عام، بيانگر حكم واقعى نباشد و الا نمى‏توان بين‏

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 506

و ان كان العامّ واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فكما يحتمل أن يكون الخاصّ مخصّصا للعامّ يحتمل أن يكون العامّ ناسخا له، و ان كان الاظهر أن يكون الخاصّ مخصّصا، لكثرة التّخصيص حتّى اشتهر «ما من عامّ الا و قد خصّ» مع قلّة النّسخ في الاحكام جدّا، و بذلك يصير ظهور الخاصّ في الدّوام و لو كان بالاطلاق أقوى من ظهور العامّ و لو كان بالوضع كما لا يخفى [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
اين دو مطلب جمع نمود كه: عام، مبيّن، حكم واقعى باشد، زمان عمل به آن‏هم گذشته باشد و درعين‏حال، مخصّص كه عنوان «مبيّن» دارد، بعد از وقت حاجت صادر شده باشد.

سؤال: در چه مورد يا مواردى عنوان «ناسخ» تحقّق پيدا مى‏كند؟

جواب: از بيان ما مشخّص شد كه اگر عامّى در مقام بيان حكم واقعى باشد، زمان عمل به آن‏هم فرا رسيده و خاصّى بعد از وقت عمل به عام وارد شده در اين صورت، آن خاص نمى‏تواند عنوان مبيّن داشته باشد بلكه حتما بايد عنوان ناسخيّت پيدا كند يعنى:

حكم عام تاكنون ثابت بوده امّا از اين به بعد، آن حكم فرضا در مورد «زيد» دوام و استمرار ندارد پس زيد در وقت عمل، مراد مولا بوده و حكم عام برآن جريان داشته امّا بعد از ورود دليل ناسخ از حكم عام، خارج است و خروجش به‏عنوان نسخ است نه تخصيص. پس عنوان ناسخيّت، داراى دو شرط است:

1 عام ر مقام بيان حكم واقعى باشد. 2 وقت عمل به عام هم فرا رسيده و گذشته باشد[[181]](#footnote-181).

[1] تذكّر: در فروض قبل كه مسأله تخصيص، مطرح بود، دليل خاص يا با عام «مقارن» بود يا «متأخّر» از آن. اكنون به بيان فرض ديگرى مى‏پردازيم كه دليل خاص،

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 507

«قبل» از دليل عام، وارد شده.

سؤال: اگر مولا ابتدا، خاصّى را به نحو «لا تكرم زيدا العالم» بيان كرد لكن چند روز بعد، عامّى را به نحو «اكرم كلّ عالم» بيان نمود، حكم مسئله چيست؟

الف: اگر فرضا مولا روز شنبه فرموده: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» و روز دوشنبه گفته: «اكرم كلّ عالم يوم الجمعة» يعنى: هنوز وقت عمل به خاص نرسيده، دستور عمومى او صادر شده در اين صورت هم مسلّما مسأله تخصيص، مطرح است و لزومى ندارد، دليل مخصّص، بعد از دليل عام يا مقارن با عام وارد شود بلكه اگر قبل از عام هم به نحو مذكور وارد شود، عنوان مخصّصيّت دارد و لذا ما در تخصيصات روايات، نسبت به عمومات، اين مسئله را ملاحظه نمى‏كنيم كه آيا مخصّص قبلا وارد شده يا بعدا.

ب: اشكال در اين فرض است كه: اگر ابتدا دليل خاص، وارد شود، وقت عمل به آن‏هم بگذرد سپس دليل عامّى وارد شود، حكمش چيست؟

دو احتمال، مطرح است: 1 «خاص»، داراى عنوان مخصّصيّت است زيرا مانعى براى مخصّصيّت آن وجود ندارد، اگر بگوئيد تأخير بيان از وقت حاجت، جائز نيست، مى‏گوئيم بيان «قبلا» واقع شده و زمان عمل به «خاص» قبلا بوده نه وقت عمل به عام.

دليل مخصّصى، وارد شده، وقت عمل به آن‏هم حاضر شده سپس عامّى از ناحيه مولا صادر شده لذا مى‏گوئيم مانعى ندارد كه دليل خاص، مخصّص عام باشد و مستلزم تأخير بيان از وقت حاجت نيست زيرا منظور از وقت حاجت، زمان حاجت به عام است نه وقت حاجت عمل به خاص.

2: دليل عام، ناسخ دليل خاص است زيرا همان‏طور كه شرائط تخصيص در دليل مخصّص تحقّق دارد، شرائط نسخ هم در دليل عام، موجود است و مانعى ندارد «عام» عنوان ناسخيّت پيدا كند، حكمى قبلا بيان شده، وقت عمل به آن‏هم حاضر شده سپس دليل عام برخلاف آن حكم دلالت مى‏كند لذا مى‏گوئيم در دليل عام، شرائط ناسخيّت،

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 508

هذا فيما علم تاريخهما. و أمّا لو جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ و قبل حضوره فالوجه هو الرّجوع الى الاصول العمليّة. و كثرة التّخصيص و ندرة النّسخ هاهنا و ان كانا يوجبان الظّنّ بالتّخصيص أيضا، و أنّه واجد لشرطه الحاقا له بالغالب، الا أنّه لا دليل على اعتباره، و انّما يوجبان الحمل عليه فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، لصيرورة الخاصّ بذلك في الدّوام أظهر من العامّ، كما أشير اليه، فتدبّر جيّدا [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
محقّق است.

سؤال: كدام يك از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: از طرفى گفته‏اند «ما من عامّ الّا و قد خصّ» و از طرفى اين مسئله در باب احكام شهرت دارد كه: نسخ «نادر» و «قليل التّحقق» است لذا ندرت نسخ و شهرت تخصيص، سبب مى‏شود كه جانب تخصيص را اختيار نمائيم و نتيجتا بگوئيم: «ظهور دليل خاص در استمرار حكم‏[[182]](#footnote-182) بر عموم عام‏[[183]](#footnote-183)، مقدّم است» گرچه ظهور خاص در دوام «بالاطلاق» و ظهور عام در عموم «بالوضع» باشد زيرا پشتوانه ظهور خاص ما من عامّ الّا و قد خصّ مستحكم است‏[[184]](#footnote-184) و پشتوانه ظهور عام در عموم، مسأله نسخ است كه نسخ، نادر و «قليل التّحقق» مى‏باشد لذا چون پشتوانه «احدهما» ضعيف و ديگرى قوى هست جانب مخصّصيّت را ترجيح مى‏دهيم.

[1] فرض ديگرى، مطرح است كه ابتداء به نظر مى‏رسد شبيه صورت قبل باشد كه:

فرضا اوّل، دليل عام و سپس دليل خاصّ، وارد شده لكن مردّد هستيم كه آيا دليل خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان مخصّصيّت داشته باشد يا بعد از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان ناسخيّت داشته باشد به عبارت ديگر: اگر دليل خاص به‏

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 509

حسب واقع، قبل از حضور وقت عمل به عام باشد حتما مخصّص و مبيّن است و اگر بعد از حضور وقت عمل به عام باشد مسلّما ناسخ است لكن چون قبليّت و بعديّت آن را نمى‏دانيم، بين نسخ و تخصيص، مردّد هستيم.

سؤال: حكم فرض مذكور چيست؟

جواب: شايد ابتدا به ذهن انسان خطور كند كه حكم اين فرض هم مانند صورت قبل است يعنى: جانب تخصيص را ترجيح مى‏دهيم لكن مصنّف رحمه اللّه فرموده‏اند در فرض مذكور نه تخصيص، داراى ترجيح است و نه نسخ و بايد از هر دو دليل لفظى، رفع يد و به اصول عمليّه رجوع نمود.

سؤال: فرق فرض مذكور با فرض قبل چيست كه آنجا به خاطر شهرت تخصيص و ندرت نسخ، جانب تخصيص را ترجيح داديد امّا در محلّ بحث مى‏گوئيد هيچ‏يك بر ديگرى ترجيحى ندارد؟

جواب: اگر در محلّ بحث، بنا را بر تخصيص بگذاريد و از شما علّت آن را سؤال كنند و بگوئيد به خاطر شهرت تخصيص، آن را ترجيح داديم‏[[185]](#footnote-185)، اشكال يا سؤال ما اين است كه: آيا شهرت تخصيص، سبب مى‏شود شما «يقين» حاصل نمائيد كه در محلّ بحث، تخصيص، مطرح است يا اينكه شهرت تخصيص، مفيد «ظن» مى‏باشد.

مسلّما يقين نداريد و صرفا مظنّه‏اى نسبت به آن داريد و لكن دليلى بر حجّيّت آن ظن، قائم نشده.

اشكال: آيا در فرض قبل، دليلى بر حجّيّت «ما من عامّ الّا و قد خصّ» داشتيد؟

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 510

ثمّ انّ تعيّن الخاصّ‏[[186]](#footnote-186) للتّخصيص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ، أو ورد العامّ قبل حضور وقت العمل به انّما يكون مبنيا على عدم جواز النّسخ قبل حضور وقت العمل، و الا فلا يتعيّن له، بل يدور بين كونه مخصّصا و ناسخا في الاوّل، و مخصّصا و منسوخا في الثّاني، الا أنّ الاظهر كونه مخصّصا [مع ذلك‏] و ان كان ظهور العامّ في‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
جواب: در فرض قبل هم ما به آن تمسّك ننموديم بلكه اشتهار تخصيص، سبب تقويت ظهور خاص مى‏شد[[187]](#footnote-187) و نفس ظهور، دليل بر حجّيّت دارد امّا در محلّ بحث با چه چيزى مواجه هستيم كه «ما من عامّ الا و قد خصّ» آن را تقويت نمايد؟

فقط مردّد هستيم كه آيا به حسب واقع، تخصيص، مطرح است يا نسخ، اگر بنا باشد جنبه مخصّصيّت را اخذ نمائيم تنها دليل ما «ما من عامّ الّا و قد خصّ» هست كه حجّيّتى ندارد و افاده يقين نمى‏نمايد بلكه مفيد ظن مى‏باشد و دليلى بر حجّيّتش قائم نشده و چنانچه «ظن»، دليلى بر حجّيّت نداشته باشد، محكوم به حكم شك است.

خلاصه: در فرض قبل «ما من عامّ الّا و قد خصّ» اثرش اين بود كه ظهور خاص را در اطلاق تقويت مى‏كرد و ما به ظهور اعتماد نموده و جانب تخصيص را ترجيح داديم امّا در محلّ بحث، شى‏ء مطرح نيست تا آن را تقويت نمايد بلكه بايد به خودش اتكا نمود كه آن‏هم قابليّت اتّكا ندارد لذا مى‏گوئيم در محلّ بحث، هيچ‏گونه ترجيحى وجود ندارد و بايد از عنوان مخصّصيّت و ناسخيّت، صرف‏نظر و به اصول عمليّه رجوع نمود.

إيضاح الكفاية، ج‏3، ص: 511

عموم الافراد أقوى من ظهور الخاصّ في الخصوص، لما أشير اليه من تعارف التّخصيص و شيوعه، و ندرة النّسخ جدّا في الاحكام [1].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
[1] گفتيم: «خاص» در دو صورت، در مخصّصيّت متعيّن مى‏باشد:

1 خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

2 عام، قبل از حضور زمان عمل به خاص، وارد شده باشد.

تذكّر: حتميّت و تعيّن «خاص» در مخصّصيّت در موارد مذكور، مبنى بر اين است:

همان‏طور كه در تخصيص «قبليّت»[[188]](#footnote-188) شرط است در نسخ هم «بعديّت» معتبر است اى عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

يادآورى: اگر كسى بگويد در نسخ، بعديّت، شرط نيست‏[[189]](#footnote-189) نتيجتا نسبت به خاصّى كه قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده، همان‏طور كه احتمال مخصّصيّت جريان دارد، احتمال ناسخيّت هم جارى مى‏باشد[[190]](#footnote-190) زيرا در تخصيص «قبليّت» شرط

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
است امّا در نسخ كه «بعديّت» معتبر نيست.

سؤال: كدام‏يك از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: همان‏طور كه قبلا به نحو مشروح بيان كرديم، ندرت نسخ و شهرت تخصيص، سبب مى‏شود جانب تخصيص را اختيار نمائيم گرچه ظهور عام در عموم افرادى از ظهور خاص در خصوص اقوا باشد[[191]](#footnote-191).

## کلام الهی

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 108

اختلاف بين اشاعره و معتزله: اشاعره و معتزله، هر دو قبول دارند كه اطلاق متكلّم بر خداوند صحيح است و تكلّم يكى از اوصاف خداوند است. ولى در اين نزاع دارند كه آيا عنوان متكلّم، جزء صفات ذات خداوند متعال است تا اتصاف به قدمت داشته باشد يا اينكه جزء صفات فعل خداوند است و اتصاف به قدمت ندارد؟

[اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تكلم‏]

نظريه معتزله در ارتباط با صفت تكلّم‏

معتزله مى‏گويند: عنوان متكلّم، همان‏طور كه بر انسان اطلاق مى‏شود، بر خداوند هم به همان صورت، اطلاق مى‏شود. واقعيت تكلم در مورد انسان اين است كه انسان وقتى صحبت مى‏كند، از تكيه اصوات بر مخارج فم استفاده كرده و تدريجاً ايجاد صوت مى‏كند و هر صوتى را بر يك مخرج و مقطع از فم متكى مى‏كند. مخاطب هم در مقام استماع، به همين نحو، اصوات را استماع مى‏كند. معتزله و مشهور اماميه مى‏گويند:

اطلاق متكلّم در مورد خداوند نيز به‏همين‏صورت است ولى بين تكلّم انسان و تكلّم خداوند، يك فرق وجود دارد و آن اين است كه انسان چون جسم است و داراى دهان و زبان و مخارج فم است، سخن را در دهان خودش ايجاد مى‏كند امّا خداوند چون جسم نيست و زبان و دهان در مورد او معنا ندارد، همين اصوات را به نحو تدريج در موجود ديگرى ايجاد مى‏كند، كه درحقيقت، آن موجود ديگر، به منزله دهان و زبان به‏حساب مى‏آيد، مثل تكلّمى كه خداوند با موسى عليه السلام كرد و اصوات را در شجره ايجاد كرد و در آيه شريفه (وَ كلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكليماً)[[192]](#footnote-192) تكلّم را به خودش نسبت داد. در مورد رسول گرامى اسلام صلى الله عليه و آله نيز وارد شده است كه وقتى حضرت از غار حرا به طرف منزل سرازير شد، سنگريزه‏ها به رسالت آن حضرت گواهى دادند و شايد اولين موجودى كه به‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) النساء: 164

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 109

رسالت آن حضرت شهادت داد، همين سنگريزه‏ها بودند. سخن گفتن سنگريزه‏ها به اين صورت بود كه خداوند در آنها به نحو تدريج و تدرّج، ايجاد صوت كرد، به همان كيفيتى كه انسان سخن مى‏گويد. در نتيجه، اينان مى‏گويند: اطلاق متكلّم بر خداوند، به‏عنوان صفت فعل است و همان‏طور كه ساير صفات فعل مثل خالق و رازق اتصاف به حدوث دارند، صفت «متكلّم» نيز به‏همين‏صورت است.[[193]](#footnote-193)

نظريه اشاعره در ارتباط با صفت تكلّم‏

اشاعره مى‏گويند: تكلّم، جزء صفات ذات است و مثل قدرت و علم، اتصاف به قدمت دارد. اين بحث در بين اشاعره آن‏قدر دچار انحراف شده كه نه تنها قرآن را به‏عنوان كلام اللَّه قديم مى‏دانند بلكه آن‏طورى كه بعضى از حنابله‏[[194]](#footnote-194) معتقدند، حتى كاغذ و جلد و غلاف قرآن هم قديم است. حال مقصود كدام جلد و غلاف بوده؟

آن را معين نكرده‏اند. اشاعره مى‏گويند: صفتى به‏عنوان «كلام نفسى» در ذات خداوند تحقق دارد و اين «كلام نفسى» اتصاف به قدمت دارد. و چون «كلام نفسى» قائم به ذات خداوند است پس قرآن كه كلام خداوند است نيز قديم است. اشاعره، به اين هم اكتفا، نكردند، بلكه گفتند: همان‏طورى كه علم و قدرت خداوند، از صفات ذاتى و قديم است، درعين‏حال، منافاتى ندارد كه عالم و قادر بر انسان‏ها هم به نحو حقيقت اطلاق شود، البته نه به آن توسعه و نه به‏عنوان عينيت كه در مورد خداوند مطرح است. دايره قدرت انسان محدود است و نمى‏توان گفت: «إنّ الإنسانَ عَلى كُلّ شي‏ء قَدير» و قدرت در انسان، اتصاف به قدمت ندارد بلكه همان‏طورى كه خود انسان، حادث است، قدرت او هم حادث است. اشاعره مى‏گويند:

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) رجوع شود به كشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمينى رحمه الله، بحث «تكلّم».

(2) رجوع شود به: المواقف: ص 293

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 110

عين اين معنا را در مورد «كلام نفسى» هم پياده مى‏كنيم و مى‏گوييم: «كلام نفسى» وقتى در ارتباط با ذات پروردگار مطرح مى‏شود، اين صفت، قديم است به قِدَم ذات.

ولى همين «كلام نفسى» در مورد جمل انشائيه و خبريه هم وجود دارد. در جمل خبريه، وقتى شما مى‏گوييد: «جاء زيدٌ من السفر»، آنچه در كنار اين الفاظ، در نفس شما وجود دارد، عبارت از علم به آمدن زيد از سفر است. اشاعره مى‏گويند: ما اين را قبول داريم ولى معتقديم در اينجا غير از مسأله علمِ شما، در كنار «جاء زيد من السفر» يك امر نفسانى ديگرى هم وجود دارد كه از آن به «كلام نفسى» تعبير مى‏كنيم، امّا اين «كلام نفسى» حادث بوده و غير از «كلام نفسى» قديم در ارتباط با ذات خداوند است. اشاعره، نسبت به‏ جمل انشائيه‏ تفصيلى قائل شده و مى‏گويند: در جمل انشائيه‏اى كه مشتمل بر امر است، مثل صيغه افْعَلْ، قبل از اينكه مولا به عبدش بگويد: «ادخل السوق و اشتر اللحم» اگرچه در نفس مولا اراده‏اى وجود دارد كه متعلق به اشتراء لحم است ولى غير از اين اراده، چيز ديگرى هم در نفس مولا وجود دارد كه ما از آن به «كلام نفسى» تعبير مى‏كنيم. «كلام نفسى» در خصوص اينجا به‏عنوان «طلب» هم ناميده مى‏شود. جمل انشائيه مشتمل بر نهى نيز همين‏طور است، يعنى اگر ماهيت نهى، عبارت از «طلب ترك» باشد، امر و نهى، در اصل طلبْ مشترك مى‏باشند ولى يكى متعلّق به فعل و ديگرى متعلّق به ترك است. در اينجا نيز مى‏گوييم: علاوه بر اراده‏اى كه متعلّق به ترك منهى عنه است، يك واقعيت نفسانى ديگرى هم وجود دارد كه عنوان عامّ آن، «كلام نفسى» و عنوان خاصش، «طلب» مى‏باشد. و اگر ماهيت نهى عبارت از «زجر و منع از فعل» باشد، آن حالت نفسانيه‏اى كه در ارتباط با زجر مطرح است، عبارت از «كراهت مولا نسبت به اين عمل منهى عنه» است و ما مى‏گوييم: علاوه بر اين كراهت، واقعيت ديگرى نيز وجود دارد كه عنوان عام آن «كلام نفسى» و عنوان خاصش عبارت از «زجر» است. اما در جملات انشائيه ديگر، مثل عقود و ايقاعات و استفهام انشائى و تمنّى‏

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 111

انشائى و ترجّى انشائى و ...، غير از اوصاف تمنى حقيقى، ترجّى حقيقى، استفهام حقيقى، انشاء تمليك عين به مال، انشاء زوجيت و ...، واقعيت ديگرى نيز وجود دارد كه از آن به «كلام نفسى» تعبير مى‏كنيم و در اين موارد، ديگر عنوان خاص وجود ندارد.[[195]](#footnote-195) در پايان تذكر اين نكته را لازم مى‏دانيم كه اشاعره، با وجود اينكه صفت تكلّم را از صفات ذاتى خداوند و قديم و قائم به ذات پروردگار مى‏دانند ولى درعين‏حال، صفات را زايد بر ذات مى‏دانند و مى‏گويند: قيام اين صفات به ذات، به نحو حلولى است.

نظريه بعض محققين در مورد صفت تكلّم‏

حضرت امام خمينى رحمه الله در رساله‏اى كه پيرامون طلب و اراده تأليف كرده، پس از ذكر نظريه معتزله و اشاعره مى‏فرمايد: بعضى از اهل تحقيق گفته‏اند: «اطلاق متكلّم بر خداوند، به هيچ‏يك از اين دو صورتى كه معتزله و اشاعره مطرح كردند نيست، بلكه اطلاق متكلّم بر خداوند، به همان صورتى است كه در ما انسان‏ها وجود دارد، با اين تفاوت كه ما انسان‏ها به سبب آلت زبان و دهان تكلّم مى‏كنيم ولى خداوند، بدون آلت، تكلّم مى‏كند. تكلّم در مورد خداوند، به‏معناى ايجاد كلام در جسم ديگر نيست بلكه به معناى ايجاد كلام از جانب خداوند، بدون آلت است».[[196]](#footnote-196) به‏نظر ما، همان‏طور كه معتزله، قصّه تكلّم شجره را به‏عنوان مؤيّد نظريه خود مطرح كردند، اينجا هم ممكن است براى اين قول بعض اهل تحقيق مؤيّدى ذكر كرد و آن اين است كه خداوند از موسى سؤال كرد: (وَ ما تِلك بِيَمينِك يَا مُوسى)، موسى عليه السلام هم جواب داد: (هي عَصاي أتَوَكّؤُ عليها و أهُشُّ بِها عَلى غَنَمي وَ لي فيها مَآرِبُ أُخرى)[[197]](#footnote-197)، در اينجا تكلّمى كه خداوند با موسى عليه السلام داشت، بدون واسطه بوده‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) رجوع شود به: كشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمينى رحمه الله بحث «تكلّم».

(2) رساله طلب و اراده، بحث «تكلّم».

(3) طه: 17 و 18

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 112

و شجره يا چيز ديگرى در بين نبوده است. در نتيجه، اين‏گونه نيست كه تكلّم خداوند با بشر، حتماً نياز به واسطه‏اى داشته باشد.

نظريه امام خمينى رحمه الله در ارتباط با صفت تكلّم‏

امام خمينى رحمه الله پس از ذكر اقوال سه‏گانه، هر سه را ردّ كرده و مى‏فرمايد: كلام خداوند، به‏معناى وحى خداوند است. ما كه قرآن مجيد را به‏عنوان «كلام اللَّه» مطرح مى‏كنيم و همين امر سبب شد كه عنوان «متكلّم» بر خداوند اطلاق شود، آيا همه قرآن به‏وسيله ايجاد صوت در شى‏ء ديگر تحقق پيدا كرده است؟ شكى نيست كه مسئله اين‏گونه نبوده است. آيا همه قرآن، بدون واسطه نازل شده است؟ خير، به اين صورت هم نبوده است. مسأله كلام نفسى هم كه باطل است و ما ادلّه بطلان آن را ذكر خواهيم كرد. پس كيفيت نزول قرآن به چه صورتى بوده است؟ امام خمينى رحمه الله مى‏فرمايد: كلام خداوند به‏معناى وحى خداوند است و ما حقيقت وحى را به آسانى نمى‏توانيم درك كنيم. درك حقيقت وحى، متوقف بر مرتبه بالايى از علم و عمل و تحمل رياضت است. آيات متعددى در ارتباط با وحى وارد شده است، در يكجا مى‏فرمايد: (نَزلَ بِه الرّوح الأَمين عَلى قَلبك ...)[[198]](#footnote-198)، يعنى روح الأمين، قرآن را بر قلب تو نازل كرد، كه شايد مسأله كلام هم به اين صورت كه ما تصور مى‏كنيم وجود نداشته است و يا اگر هم وجود داشته، دخالتى در ماهيت وحى نداشته است. در جاى ديگر مى‏فرمايد: (إنَّه لَقرآن كَريم، في كتابٍ مَكنون)،[[199]](#footnote-199) در اينجا «كتاب مكنون» ظرف براى قرآن كريم واقع شده است و ظرف و مظروف، دو چيز هستند. حال آيا مقصود آيه چيست؟ به اين زودى نمى‏توان به معناى آيه پى برد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) الشعراء: 193 و 194

(2) الواقعة: 77 و 78

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 113

در جاى ديگر مى‏فرمايد: (إنّ هو إلّا وحىٌ يوحى‏ ... ثُمّ دنى فتدلّى فَكانَ قابَ قوسين أو أدنى)،[[200]](#footnote-200) كه اين آيات شايد مفصّل‏ترين آياتى باشد كه در ارتباط با حقيقت وحى وارد شده ولى فهم آن، در نهايت دشوارى است. در آيه (إن هو إلّا وحىٌ يوحى‏) مرجع ضمير «هو»، ظاهراً رسول اكرم صلى الله عليه و آله است. آيا در اين آيه، مبالغه‏اى به‏كاررفته‏است؟ بعيد است كه در تعبيرات قرآنى كه در ارتباط با اساس نبوت است، تعبيراتى مجازى چون «زيد عدل» داشته باشيم.[[201]](#footnote-201)

نقد و بررسى اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تكلّم‏

آنچه به‏نظر مى‏رسد همين نظريه امام خمينى رحمه الله است، زيرا ما از عنوان «كلام اللَّه» به صفت «متكلّم» رسيديم. بنابراين نمى‏توانيم «متكلّم» را به‏گونه‏اى معنا كنيم كه با خود «كلام اللَّه» قابل جمع نباشد. براى نقد و بررسى كلام اشاعره و معتزله، ما بايد ابتدا محل نزاع بين اين دو گروه را مشخص كنيم، زيرا وقتى در كلام مرحوم آخوند دقت كنيم مى‏بينيم مثل اينكه ايشان محلّ نزاع را به‏گونه ديگرى مطرح كرده و به نتايجى رسيده است كه با دقّت درمى‏يابيم مسئله به اين صورت نيست.

كلام مرحوم آخوند

ايشان در ارتباط با طلب و اراده مى‏فرمايد: حق اين است كه طلب و اراده دو لفظى هستند كه بر معناى واحدى وضع شده‏اند. اين وحدت معنا، در همه مراتب، تحقق دارد يعنى هم در عالَم مفهوم، معنايشان واحد است و هم در وجود حقيقى و هم در وجود انشائى.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) النجم: 4 9

(2) رساله طلب و اراده امام خمينى، بحث «تكلّم».

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 114

مرحوم مشكينى در حاشيه كفايه مى‏گويد: و قاعدتاً هم در وجود ذهنى. اتحاد طلب و اراده در مفهوم، به اين معناست كه موضوع له لفظِ طلب و اراده يك چيز است. امّا وجود حقيقى، عبارت از صفت قائم به نفس و به تعبير ديگر: شوق مؤكّد است، كه اگر انسان خودش بخواهد كارى را انجام دهد، آن شوق، محرّك عضلات به طرف مراد است و اگر بخواهد به‏وسيله ديگرى آن كار را انجام دهد، آن شوق، مؤكّدِ امر اوست به اين كه اين مأمور به را در خارج انجام دهد. مى‏فرمايد: همين شوق مؤكّد نفسانى كه وجود حقيقى ماهيت اراده است، وجود حقيقى ماهيت طلب نيز مى‏باشد. در وجود انشائى نيز همين‏طور است، وقتى مولا مى‏گويد: (أقيموا الصَّلاة) شما مى‏گوييد: «طلب انشائى در ارتباط با صلاة مطرح است»، در همين مورد مى‏توانيم بگوييم: «اراده انشائيه متعلّق به صلاة است». در وجود ذهنى نيز همين‏طور است يعنى اگر شما ماهيت اراده را تصور كرديد و به آنْ وجود ذهنى داديد، اين هم صدق مى‏كند كه وجود ذهنى اراده است و هم صدق مى‏كند كه وجود ذهنى طلب است. بنابراين، در تمام مراتب چهارگانه، فرقى بين طلب و اراده نيست. مرحوم آخوند سپس مى‏فرمايد: تنها يك فرق بين اين دو وجود دارد و آن مربوط به مقام انصراف است. وقتى كلمه اراده را اطلاق مى‏كنيد، اراده، انصراف به وجود حقيقى اراده و اراده حقيقيه دارد ولى وقتى طلب را اطلاق مى‏كنيد، انصراف به طلب انشائى پيدا مى‏كند. مترادف بودن، منافاتى با انصراف ندارد. مثلًا انسان و بشر مترادفند ولى چه‏بسا انسان انصراف به افرادى داشته باشد كه داراى فضايل زيادى از انسانيت مى‏باشند ولى بشر به چيز ديگرى انصراف داشته باشد.[[202]](#footnote-202)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) كفاية الاصول، ج 1، ص 95 و 96

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 115

وقتى مرحوم آخوند، مسئله را به اين صورت مطرح مى‏كند، طرف مقابل ايشان چه بايد بگويد؟ اشاعره كه اين حرف را قبول ندارند. بنابراين روى تحرير محلّ نزاع قاعدتاً بايد بگويند: «طلب و اراده، دو لفظى هستند كه براى دو معناى متغاير وضع شده‏اند».

آن‏وقت در معناى اراده بحثى نيست، زيرا موضوع له مشخص است پس نزاع، در ارتباط با كلمه طلب مى‏شود. مرحوم آخوند بايد بگويد: «طلب براى همان چيزى وضع شده كه اراده براى آن وضع شده است» و اشاعره بگويند: «خير، طلب براى يك چيز و اراده براى چيز ديگرى وضع شده است». اگر نزاع به اين صورت باشد، اين يك نزاع لغوى است. بررسى كلام مرحوم آخوند: ما به مرحوم آخوند مى‏گوييم: أوّلًا: يك مسأله كلامى با اين اهميت كه حتى علم كلام با وجود اينكه در مورد جميع مسائل اعتقادى بحث مى‏كند، نام «كلام» را به خود گرفته، چون مهم‏ترين مسأله مورد بحث، مسأله كلام و تكلّم و اطلاق متكلّم بر خداوند است، آيا اين مبتنى بر يك مسأله لغوى است؟ يعنى ما بايد به كتب لغت مراجعه كنيم تا به دست آوريم كه لفظ طلب بر همان معنايى وضع شده كه اراده برآن وضع شده است يا بر معنايى ديگر؟ آيا اين مسئله، مثل مسأله تيمم است كه بايد به لغت مراجعه كنيم تا ببينيم «صعيد»، به‏معناى «مطلق وجه الأرض» است يا «خصوص تراب خالص»؟ ثانياً: اشاعره كه مى‏گويند: «در خداوند، غير از صفات ثبوتيه معروف، صفت ديگرى نيز وجود دارد كه از آن به «كلام نفسى» تعبير مى‏كنيم» و بعد دايره كلام نفسى را به انسان‏ها هم سرايت مى‏دهند، آيا اين مطلب، چه ارتباطى دارد به اينكه ما بحث كنيم آيا طلب و اراده، دو لفظ به‏جاى يك معنا هستند يا دو لفظ به‏جاى دو معنا؟ يعنى اگر كسى مثل مرحوم آخوند گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به‏جاى يك معنا هستند»

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 116

آيا اين معنايش ابطال كلام نفسى است؟ چه ارتباطى بين اين مسئله و بطلان كلام نفسى وجود دارد؟ و اگر كسى گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به‏جاى دو معنا هستند» آيا معنايش ثبوت كلام نفسى است؟ لذا اين‏گونه كه مرحوم آخوند محلّ نزاع را مطرح كرد، ظاهر اين است كه نزاع را در ارتباط با لغت مطرح كرده است و اين مسأله لغوى، هيچ ارتباطى به مسأله مورد نزاع اشاعره و معتزله ندارد. محلّ نزاع اشاعره، وجود و عدم وجود واقعيتى بنام «كلام نفسى» است. اشاعره مى‏گويند: كلام نفسى وجود دارد، معتزله مى‏گويند: وجود ندارد. اما اينكه اسم آن را چه بگذاريم، دخالتى در محلّ نزاع ندارد. به‏عبارت ديگر: نزاع بين اشاعره و معتزله در ارتباط با وجود و عدم وجود واقعيتى به نام «كلام نفسى» است و مسئله، از اين جهت، هيچ ارتباطى به لغت و تسميه ندارد.

گرچه در ذيل كلمات مرحوم آخوند تا حدّى به اين معنا اشاره شده است ولى شروع بحث كه به‏عنوان تحرير محلّ نزاع است، ظهور در اين دارد كه نزاع بين اشاعره و معتزله در اين جهت است كه آيا لفظ طلب و اراده براى دو معنا وضع شده‏اند يا اين دو لفظ، مترادف بوده و براى يك معنا وضع شده‏اند؟ لذا اهتمامى كه مرحوم آخوند دارد بر اينكه اين دو لفظ، براى يك معنا وضع شده‏اند و آن معنا هم در تمام مراتب، بين طلب و اراده متّحد است، اين اهتمام، از نظر تحرير محل نزاع، حُسن ندارد. ثالثاً: مرحوم آخوند، بين اشاعره و معتزله، تصالحى برقرار كرده و مى‏گويد: نزاع ميان اين دو، نزاعى لفظى است و اشاعره و معتزله در يك واقعيتْ نزاع ندارند بلكه اتحاد طلب و اراده به‏نظر معتزله، داراى معنايى است كه اشاعره هم آن را قبول دارند و مغايرت بين طلب و اراده، معناى ديگرى دارد كه معتزله هم آن را قبول دارند. ايشان در توضيح اين مطلب مى‏فرمايد: در مقايسه ميان طلب حقيقى با اراده حقيقيه، همه قبول دارند كه طلب حقيقى با اراده حقيقيه اتحاد دارند و طلب انشائى نيز با اراده انشائيه اتحاد دارند. ولى اگر طلب انشائى را با اراده حقيقيه مقايسه كنيم، بين آنها مغايرت وجود دارد، زيرا در خود اراده هم، اراده انشائى، مغاير با اراده حقيقيه است و

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 117

علت اينكه اشاعره، مسأله مغايرت را مطرح كرده‏اند، انصرافى بود كه ما ذكر كرديم. ما گفتيم: اگرچه بين طلب و اراده، هيچ مغايرتى وجود ندارد ولى در مقام انصراف، بين آنها مغايرت وجود دارد، زيرا طلب، منصرف به طلب انشائى و اراده، منصرف به اراده حقيقيه است. در نتيجه، مقايسه‏اى كه اشاعره بين طلب و اراده كرده‏اند مقايسه بين دو انصراف است. اما اگر ما هر دو را در ارتباط با حقيقيه يا در ارتباط با انشائيه مطرح كنيم، بين آنها مغايرتى وجود ندارد. بنابراين، اشاعره كه قائل به مغايرتند، طرفين مقايسه را با دو صفت مطرح كرده‏اند: طلب انشائى و اراده حقيقى. اما معتزله كه قائل به اتحادند، در دو طرف مقايسه، يك وصف را ملاحظه كرده‏اند: طلب انشائى را با اراده انشائيه مقايسه كرده‏اند و طلب حقيقى را با اراده حقيقيه. در نتيجه، نزاع بين اين دو، لفظى است و آنچه را اشاعره مى‏گويند، معتزله هم قبول دارند و آنچه را معتزله مى‏گويند، اشاعره هم قبول دارند. مرحوم آخوند، گويا محل نزاع بين اشاعره و معتزله را به درستى ملاحظه نكرده است. وقتى نزاع بين اشاعره و معتزله در وجود و عدم وجود صفتى نفسانى غير از اين اوصاف معهوده است آيا ما مى‏توانيم آن را به‏صورت نزاعى لفظى مطرح كنيم؟ اشاعره مى‏گويند: «در مورد خداوند، غير از اوصاف ثبوتيه اراده و قدرت و حيات و امثال اين‏ها، صفت ديگرى وجود دارد كه آن صفت، قديم و قائم به ذات، به قيام حلولى و زائد بر ذات است». ولى معتزله، اين معنا را منكرند. چگونه ما مى‏توانيم بين اين دو گروه، تصالح برقرار كنيم و بگوييم: «نزاع بين اين دو، لفظى است و اگر از محدوده الفاظ بيرون برويم، بين آنان اختلافى وجود ندارد»؟ اينان هيچ كارى به عالم لفظ ندارند بلكه وجود يك واقعيت را مورد نفى و اثبات قرار داده‏اند. و به كار بردن عناوينى چون «كلام نفسى» و «لفظ طلب» و امثال اين‏ها، به اين معنا نيست كه اين الفاظ، دخالت در نزاع دارند، بلكه اگر لفظى هم در اين زمينه وجود نداشته باشد باز اين نزاع بين اشاعره و معتزله مطرح است. حال براى روشن شدن مطلب، ما بايد ابتدا ادلّه اشاعره را مورد بررسى قرار دهيم:

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 118

ادلّه اشاعره بر وجود كلام نفسى‏

دليل اوّل‏

اشاعره مى‏گويند: در جمله‏هاى خبريه و انشائيه، حقيقتى به‏عنوان «كلام نفسى» وجود دارد:

كلام اشاعره در ارتباط با جمله خبريه:

آيا خبريّه بودن يك جمله، علاوه بر جهات نحوى معتبر، بر چه چيزى توقف دارد؟ بدون ترديد، حالت نفسانى مخبر، دخالتى در تحقق جمله خبريه ندارد. اگر مخبر، علم به مطابقت خبر خود با واقع داشته باشد، يا شك داشته باشد و يا حتى عالم به كذب خبر خود باشد، اين‏ها در تحقق جمله خبريه و اتصاف آن به خبريّه بودن دخالتى ندارد. در جانب مستمع نيز همين‏طور است، يعنى اگر مستمع، عالم به صدق مخبر يا عالم به كذب او باشد و يا شك داشته باشد كه آيا مخبر صادق است يا كاذب؟ اين‏ها دخالتى در تحقق جمله خبريه و اتصاف آن به خبريه بودن ندارد. سؤال: مگر شما نمى‏گوييد: «الخبر يحتمل الصدق و الكذب»؟ بنابراين، اگر مستمع، علم به كذب يا صدق مخبر دارد، نمى‏توان جمله او را جمله خبريه ناميد، زيرا چنين جمله‏اى «يحتمل الصدق و الكذب» نيست. جواب: «الخبر يحتمل الصدق و الكذب» به لحاظ نفس خبر و ذات آن مى‏باشد و علم سامع به صدق يا كذب خبر، موجب نمى‏شود كه خبر از خبريت خارج شود. آن‏وقت اشاعره، معتزله را مخاطب قرار داده مى‏گويند: شما «معتزله» كه مى‏گوييد:

در جملات خبريه، يك واقعيت نفسانيه وجود دارد، آيا ممكن است آن واقعيت نفسانيه را به ما معرفى كنيد؟ معتزله مى‏گويند: بله، آن واقعيت نفسانيه، عبارت از علم و تصديق است. اشاعره مى‏گويند: علم، تنها در يك صورت از آن صور سه‏گانه وجود دارد و آن جايى است كه مخبِر، علم به مطابقت داشته باشد ولى آيا در جايى كه شك دارد يا علم به عدم‏

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 119

مطابقت دارد، آن واقعيت نفسانيه چيست؟ اشاعره مى‏گويند: از اينجا در مى‏يابيم كه همان‏طورى كه لفظ «جاء زيد من السفر»، در اتصاف به خبريه بودنش، مشروط به هيچ شرطى نيست و فرقى بين آن صورت‏هاى سه‏گانه وجود ندارد، ما معتقديم: صفت نفسانيه‏اى غير از مسأله علم در نفس مخبِر وجود دارد كه در آن صفت نفسانيه، بين حالات سه‏گانه‏اش با حالات سه‏گانه «جاء زيد من السفر» فرقى وجود ندارد. آن واقعيت نفسانيه، عبارت از واقعيت «جاء زيد من السفر» است. اين واقعيت، واقعيت خارجيه نيست، زيرا چه‏بسا زيد از سفر نيامده و جمله «جاء زيد من السفر» واقعيت خارجيه نداشته باشد. بلكه واقعيتى است كه حتى براى كاذب هم وجود دارد و ما اسم آن را «كلام نفسى» مى‏گذاريم.[[203]](#footnote-203)

بررسى كلام اشاعره در ارتباط با جمله خبريه‏

براى بررسى اين كلام، بايد به وجدان خودمان مراجعه كنيم. ما هر روز صدها جمله خبريه استعمال مى‏كنيم، بايد ببينيم آيا در آنها صفت نفسانيه‏اى به‏عنوان «كلام نفسى» وجود دارد؟ به‏عنوان مثال، ما جمله خبريه «زيدٌ قائمٌ» را مورد بررسى قرار مى‏دهيم تا ببينيم براى تشكيل اين جمله، چه واقعيت‏هايى وجود دارد؟ 1 يك واقعيت، واقعيت الفاظ اين جمله است، واقعيت لفظ زيد، يك واقعيت است كه در آن امورى چون حروف تركيبيه زيد، تقدّم و تأخّر حروف، مفتوح بودن زاء و سكون ياء و تابع بودن دال نسبت به عوامل، نقش دارند. اين واقعيت، در ارتباط با لفظ زيد با قطع‏نظر از اراده يا عدم اراده معناى آن مى‏باشد. واقعيت لفظ قائم نيز يك واقعيت است. ولى قائم داراى مادّه و هيئت است، مادّه آن داراى يك وضع و هيئت آن داراى وضع ديگر است. پس در ارتباط با قائم، دو جهت واقعى مطرح است: هيئت آن،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) شرح المواقف، ج 2، ص 94

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 120

كه عبارت از هيئت فاعل است و مادّه آنكه عبارت از مادّه قيام است و داراى معناى خاصّى است. 2 واقعيت ديگر، در ارتباط با هيئت جمله خبريه است. جمله خبريه، در ارتباط با مقام لفظى‏اش، هيئت خاصى دارد كه جزء اوّل آن مبتدا و مرفوع و جزء دوم آن خبر و مرفوع است و اين واقعيت لفظى با ايراد دو لفظ زيد و قائم به‏صورت جداى از يكديگر فرق دارد. 3 در مقام صدور لفظ، متكلّمى كه سخن مى‏گويد، سخن گفتن، فعلى از افعال اختياريه اوست و فعل اختيارى، مسبوق به اراده است و اراده داراى مبادى و مقدمات است. اولين مبدأ و مقدّمه اراده، عبارت از تصوّر است، يعنى متكلّمى كه مى‏گويد: «زيد قائم»، زيد را تصور كرده، صدور لفظ زيد را اراده كرده و مبادى اراده، در صدور لفظ زيد نقش داشته است. در ارتباط با قائم و در ارتباط با هيئت جمله خبريه نيز همين‏طور است. بنابراين، در ارتباط با الفاظ «زيد قائم»، جهاتى نفسانى به نام اراده و مقدمات اراده وجود دارد ولى عادت و استمرار متكلم بر سخن گفتن، سبب سرعت تحقق اين مبادى و تحقق اين اراده مى‏شود و اين‏گونه نيست كه چيزى بدون اراده و مبادى اراده تحقق پيدا كند. 4 در جانب معنا، يك واقعيت، عبارت از معناى زيد است. لفظ زيد، براى يك موجود خارجى وضع شده است. واقعيت ديگر، عبارت از معناى قائم است و آن داراى دو جهت است: مادّه قائم و هيئت قائم. واقعيت ديگر، عبارت از معناى جمله خبريه است كه از آن به اتحاد و هوهويت تعبير مى‏شود. هوهويت در قضيه حمليه، مربوط به عالم معناست نه عالم لفظ. 5 در جانب مطابقت و عدم مطابقت، واقعيت ديگرى وجود دارد كه آن مطابقت و عدم مطابقت «زيد قائم» با واقع است. اگر زيد واقعاً ايستاده باشد، اين مطابقت، واقعيت دارد و اگر ايستاده نباشد، عدم مطابقت، واقعيت دارد. 6 در جانب نفس مخبر، واقعيتى وجود دارد كه مخبر در اين واقعيت، يكى از

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 121

حالات سه‏گانه را داراست. يا عالم به مطابقت خبر خود با واقع است و يا عالم به عدم مطابقت آن مى‏باشد و يا در اين زمينه شك دارد. پس از بيان اين مطالب، نكته اساسى اين است كه آيا غير از اين‏ها واقعيت ديگرى به نام «كلام نفسى» وجود دارد؟ به‏عبارت ديگر: آيا «كلام نفسى» را كه اينان مى‏گويند، بايد در ارتباط با همين واقعيت‏ها جستجو كرد يا «كلام نفسى» واقعيت ديگرى غير از اين واقعيت‏هاست؟ اگر اشاعره بگويند: ما «كلام نفسى» را در ارتباط با همين واقعيت‏ها مى‏دانيم، مى‏گوييم: شما «كلام نفسى» را به‏عنوان يك صفت قائم به نفس توصيف كرديد درحالى‏كه واقعيت‏هايى كه مربوط به لفظ «زيد قائم» بود ارتباطى به نفس ما ندارد.

واقعيت مربوط به معانى هم ارتباطى با نفس ما ندارد. واقعيت مربوط به مطابقت و عدم مطابقت هم ارتباطى با نفس ما ندارد. بنابراين نمى‏توان كلام نفسى را در ارتباط با اين واقعيت‏ها دانست. پس بايد سراغ اوصاف نفسانيه برويم. در تحليل جمله «زيد قائم» به چند واقعيت نفسى برخورد كرديم و آن اين بود كه مخبِر، گاهى عالم به مطابقت و گاهى عالم به مخالفت خبر خود با واقع است و گاهى هم در اين زمينه شك دارد. آيا اشاعره مى‏خواهند اسم اين واقعيات را «كلام نفسى» بگذارند؟ يعنى آيا مى‏خواهند حتّى مورد شك در مطابقت و مخالفت را «كلام نفسى» بدانند. اگر بخواهند چنين مطلبى را بگويند، ما حرفى نداريم. فقط به قول مرحوم آخوند در اينجا اختلاف ما با اشاعره در عنوان «كلام نفسى» است زيرا ما اين واقعيات سه‏گانه را به لحاظ حالات متكلّم و مخبر نمى‏توانيم انكار كنيم. ولى اشاعره نمى‏خواهند چنين چيزى بگويند و به اين حالات سه‏گانه اطلاق كلام نفسى نمى‏كنند، زيرا: اوّلًا: اشاعره تصريح مى‏كنند كه «كلام نفسى» غير از علم است، درحالى‏كه دو مورد از حالات سه‏گانه، علم است: علم به مخالفت و علم به موافقت. ثانياً: ظاهر اشاعره اين است كه «كلام نفسى» در جميع جملات خبريه، واقعيت واحدى است، در حالى كه ما در اينجا سه نوع واقعيت داشتيم: علم به موافقت، علم به‏

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 122

مخالفت، شك در موافقت و مخالفت. و برفرض كه واقعيت علم را در دو صورت آن يك چيز بگيريم ولى واقعيت علم و شك، دو چيزند. در نتيجه مقصود اشاعره از «كلام نفسى» نمى‏تواند اين جهات سه‏گانه باشد. پس چه چيز ديگرى در نفس وجود دارد؟ يكى از چيزهايى كه ما در ارتباط با نفس مطرح كرديم مسأله اراده و مبادى آن بود. آيا مقصود اشاعره از «كلام نفسى» عبارت از «اراده و مبادى آن» مى‏باشد؟ خير، چنين چيزى هم نمى‏تواند باشد زيرا: اوّلًا: اشاعره همان‏طور كه تصريح دارند «كلام نفسى، غير از علم است»، در باب اراده هم تصريح كرده‏اند كه «كلام نفسى، غير از اراده است». آنان مى‏گويند:

«كلام نفسى»، نه علم است و نه اراده، بلكه يك صفت نفسانى ديگرى است. ثانياً: دليل بر وجود اراده اين بود كه سخن گفتن، فعل اختيارى است و هر فعل اختيارى، مسبوق به اراده است. و اگر اينان بخواهند اراده را «كلام نفسى» بنامند بايد در مورد ساير افعال اختياريه نيز قائل به كلام نفسى شوند و مثلًا بگويند: «بنّا» هم وقتى مى‏خواهد شروع به بنّايى كند، در او يك «كلام نفسى» وجود دارد، چون بنّايى هم فعل اختيارى و مسبوق به اراده است، در حالى كه اينان چنين حرفى نمى‏زنند.

اشاعره، اگرچه دايره «كلام نفسى» را از خداوند به بشر هم سرايت دادند ولى درعين‏حال، آن را در محدوده الفاظ و جملات مى‏دانند و در مورد ساير افعال اختيارى چنين چيزى نمى‏گويند. پس معلوم مى‏شود كه «كلام نفسى»، واقعيتى مربوط به كلمات و در محدوده جملات است. در مورد خداوند هم كه قائل به «كلام نفسى» مى‏شدند به اعتبار اين بود كه مى‏گفتند: چون قرآن، «كلام اللَّه» است پس مى‏توان «متكلّم» را به خداوند اطلاق كرد. سپس آمدند در مورد خداوند، «كلام نفسى» را مطرح كردند، نه به‏عنوان اينكه اراده وجود دارد، و در ما نيز فعل اختيارى مسبوق به اراده است. بنابراين، مراد اشاعره از «كلام نفسى» نمى‏تواند اراده باشد. ثالثاً: اراده، مسبوق به مبادى است و اوّلين مبدأ اراده، تصور است و تصوّر، يكى از

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 123

دو شعبه علم است. ما در منطق مى‏خوانيم: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق و إلّا فتصوّر[[204]](#footnote-204) يعنى و الّا همان علم، تصور است. و خود اينان تصريح كردند كه «كلام نفسى» غير از علم است. بنابراين ما همه واقعياتى را كه در ارتباط با جمله «زيد قائم» بود بررسى كرديم و هيچ‏يك از آن‏ها نتوانست به‏عنوان «كلام نفسى» مطرح باشد. پس آيا در تشكيل جمله خبريه چيز ديگرى وجود دارد كه از آن به «كلام نفسى» تعبير مى‏كنند؟ ما وقتى به وجدان خود مراجعه مى‏كنيم، چيز ديگرى نمى‏يابيم. كجاى جمله خبريه ناقص است كه ما ناچار باشيم با التزام به «كلام نفسى» نقص آن را برطرف كنيم؟

كلام اشاعره در ارتباط با جملات انشائيه طلبيه‏

همان گونه كه اشاره كرديم جمل انشائيه بر دو قسم است: طلبيه و غير طلبيه. اشاعره در مورد جمل انشائيه طلبيه‏ مى‏گويند: واقعيت نفسانيه‏اى كه در جمل انشائيه طلبيه وجود دارد، «كلام نفسى» ناميده مى‏شود كه عنوان خاص آن عبارت از «طلب» است. سپس مى‏گويند: ما از شما (معتزله) سؤال مى‏كنيم كه آن صفت نفسانيه‏اى كه در جمل انشائيه طلبيه وجود دارد عبارت از چيست؟ شما در جواب ما مى‏گوييد: آن صفت نفسانى، عبارت از اراده مولاست كه متعلّق به فعل عبد شده است. وقتى مولا به عبد مى‏گويد:

«جئني بالماء»، اراده مولا متعلّق به اين شده كه آوردن آب در خارج توسط عبد ايجاد شود. اشاعره مى‏گويند: ولى ما مى‏گوييم: در جملات انشائيه طلبيه، مواردى هست كه اين اراده مولا وجود ندارد، مثل جايى كه امر مولا به جهت آزمايش عبد باشد، مثلًا مولا عبدى را خريدارى كرده و مى‏خواهد ببيند آيا اين عبد در مقام اطاعت مولا هست‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) تهذيب المنطق، المقدّمة.

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 124

يا نه؟ لذا به‏عنوان امتحان او، امرى را صادر مى‏كند ولى هدف اصلى او از صادر كردن اين امر، تحقق مأمور به در خارج نيست بلكه مى‏خواهد با روحيه عبد آشنا شود تا بداند آيا اين عبد در مقام اطاعت مولا هست يا نه؟ آيا كسى مى‏تواند بگويد: اوامر امتحانى، امر حقيقى نيست و اطلاق امر بر آنها مجاز است؟ خير، كسى نمى‏تواند چنين حرفى بزند، درحالى‏كه ما مشاهده مى‏كنيم آن اراده‏اى كه شما (معتزله) به‏عنوان صفت نفسانى مطرح مى‏كنيد در اينجا وجود ندارد. مورد ديگر، اوامر اعتذاريه است كه گاهى مولايى از عبدش ناراحتى دارد و مى‏خواهد نسبت به او عملى را انجام دهد ولى بهانه‏اى در دست ندارد، مطلبى كه از نظر عقلاء بتواند برآن تكيه كند ندارد، لذا براى پيدا كردن بهانه، امرى نسبت به او صادر مى‏كند و مى‏داند اين شخص، اهل اطاعت اين امر نيست و مخالفت خواهد كرد. حال وقتى مخالفت مى‏كند، بهانه‏اى به دست مولا مى‏آيد تا بتواند او را تنبيه كند. اشاعره مى‏گويند: بدون ترديد، اوامر اعتذاريه، حقيقتاً امر مى‏باشند و اطلاق امر بر آنها به نحو مجاز نيست، زيرا آنچه در ساير اوامر وجود دارد مثل استحقاق عقوبت بر مخالفت و ... در اين‏ها هم وجود دارد. درحالى‏كه آن اراده‏اى كه شما (معتزله) به‏عنوان صفت نفسانى مطرح مى‏كرديد در اينجا وجود ندارد. پس خلاصه حرف اشاعره اين است كه ما در جملات انشائيه طلبيه، مواردى را مشاهده مى‏كنيم كه اراده مولا وجود ندارد، درحالى‏كه از جهت امر بودن، هيچ فرقى ميان اين اوامر با ساير اوامر وجود ندارد. از اينجا مى‏فهميم كه غير از اراده مولا كه در بعضى از اوامر تحقق دارد صفت نفسانى ديگرى مطرح است كه در تمام اوامر وجود دارد. آن صفت نفسانى به‏عنوان «كلام نفسى» ناميده مى‏شود كه عنوان خاص آن عبارت از «طلب» است. بنابراين، طلب، غير از اراده است. طلب، در همه اقسام امر وجود دارد ولى اراده، در همه اقسام آن وجود ندارد.[[205]](#footnote-205)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) شرح المواقف، ج 2، ص 94

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 125

پاسخ كلام اشاعره در ارتباط با جمل انشائيه طلبيه‏ ما وقتى كلام اشاعره را در ارتباط با جمل خبريه بررسى مى‏كرديم گفتيم: در هر جمله خبريه، جهاتى وجود دارد كه بعضى مربوط به لفظ و بعضى مربوط به غير لفظ است حال مى‏گوييم: جمل انشائيه در كثيرى از امور، با جمل خبريه اشتراك دارند.

جهاتى كه مربوط به لفظ بود، جهاتى كه مربوط به صدور لفظ به‏عنوان فعل اختيارى بود و فعل اختيارى هم مسبوق به اراده است و اراده، داراى مبادى و مقدّماتى است كه اولين مبدأ آن عبارت از تصور است، در اين جهات، جمل انشائيه با جمل خبريه مشترك هستند ولى بين اين دو، تفاوت‏هايى نيز وجود دارد: يك تفاوت اين است كه در جمل خبريه، واقعيتى به نام مطابقت و عدم مطابقت مطرح بود. روشن است كه اين واقعيت در اينجا مطرح نيست، زيرا جمل خبريه به منزله آينه‏اى براى حكايت از واقعيت است و مى‏خواهد واقعيتى را در قالب لفظ به ما نشان بدهد، لذا آنجا مسأله مطابقت و مخالفت مطرح بود. ولى در جمل انشائيه، مسأله حكايت و ارائه واقعيت مطرح نيست بلكه متكلّم مى‏خواهد با لفظ، چيزى را ايجاد كند و در چنين موردى مسأله مطابقت و مخالفت مطرح نيست. تفاوت ديگر در ارتباط با حالات مخبر است. در جمل خبريه، واقعيتى در ارتباط با حالات مخبر وجود داشت، زيرا مخبر، گاهى علم به مطابقت و گاهى علم به مخالفت و گاهى هم شك در مطابقت و مخالفت داشت. روشن است كه اين حالات، در جمل انشائيه طلبيه وجود ندارد، زيرا اين حالات سه‏گانه فرع اخبار و حكايت است. حال ما ابتدا مراجعه‏اى به وجدان خود مى‏كنيم، آيا وقتى پدر نسبت به فرزند خود امرى را صادر مى‏كند و غرض او تحقق مأمور به در خارج است، چه چيزى در نفس او وجود دارد؟ آيا آنچه در نفس پدر وجود دارد، غير از اين است كه مى‏خواهد اين مأمور به در خارج توسط فرزند تحقق پيدا كند؟ انسان هرچه به نفس و ذهن خود مراجعه مى‏كند

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 126

مى‏بيند چيزى غير از اين وجود ندارد. پدر به آينده فرزندش مى‏انديشد و مى‏خواهد او به مدرسه برود لذا او را به اين كار امر مى‏كند. جايى كه با عصبانيت به فرزند خود مى‏گويد: «برو مدرسه»، و اين عصبانيت، كاشف از اهتمام او به فرزند است، آيا به حسب وجدان، چيز ديگرى غير از اين اراده و شوق مؤكّد نسبت به رفتن فرزند به مدرسه وجود دارد كه ما از آن به «كلام نفسى» يا «طلب» تعبير مى‏كنيم؟ خير، چيزى وجود ندارد، بنابراين در اين قسم از اوامر، مسئله روشن است و بهترين دليل بر بطلان كلام اشاعره، مراجعه به وجدان است. اما نسبت به اوامر امتحانيه و اعتذاريه، ما قبول داريم كه در اين‏ها مسأله اراده تحقق ندارد. ولى عدم تحقق اراده، دليل بر لغو بودن اين اوامر نيست، بلكه در اين اوامر، دواعى ديگرى وجود دارد. جايى كه مولا امر امتحانى صادر مى‏كند، اراده امتحان وجود دارد. اگر رفيق مولا، محرمانه از او سؤال كند هدف شما از اصدار اين امر چه بود؟

مولا مى‏گويد: هدف من امتحان است. در اوامر اعتذاريه نيز اراده اعتذار وجود دارد. پس درحقيقت، در همه اين اوامر، دواعى و اهدافى وجود دارد، داعى مولا در اوامر معمولى، تحقق مأمور به به دست عبد است. خداوند مى‏خواهد ما اقامه صلاة و ايتاء زكات كنيم. و داعى مولا در اوامر امتحانيه، عبارت از امتحان عبد و در اوامر اعتذاريه، عبارت از اعتذار است. حال كه دواعى متعدد است، چه دليلى وجود دارد كه علاوه بر اين دواعى متعدد، بايد شى‏ء ديگرى در همه اوامر وجود داشته باشد تا ما از آن به «كلام نفسى» و «طلب» تعبير كنيم؟ به‏عبارت ديگر: ما به اشاعره مى‏گوييم: آيا شما مى‏خواهيد همان اراده‏اى را كه در اوامر معمولى وجود دارد و ما از آن به داعى تعبير مى‏كنيم به‏عنوان «كلام نفسى» قرار دهيد؟ اگر چنين است، در اوامر معمولى، غير از اراده، چيز ديگرى به نام «طلب» وجود ندارد. و اگر مى‏خواهيد غير از اين دواعى، صفت نفسانيه‏اى را كه در همه اوامر وجود داشته باشد، مطرح كنيد، مى‏گوييم: اوّلًا: اين برخلاف وجدان است، زيرا وقتى داعىِ مولا، عبارت از امتحان است، مولا در نفس خود چيز ديگرى غير از امتحان نمى‏يابد.

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 127

ثانياً: شما چه دليلى داريد كه صفت نفسانيه‏اى غير از اين دواعى وجود دارد؟ نهايت دليل شما اين بود كه در اوامر اعتذاريه و امتحانيه، اراده وجود ندارد. آيا اگر به‏جاى آن اراده، امتحان و اعتذار وجود داشت، دليل بر اين است كه غير از اين دواعى، چيز ديگرى به نام «كلام نفسى» وجود دارد؟

دليل دوم اشاعره بر اثبات كلام نفسى‏

اشاعره، دليل عامّى را براى مطلق جمل انشائيه و خبريه ذكر كرده‏اند و آن عبارت از شعر معروف زير است كه مرحوم آخوند هم در كفايه به آن اشاره مى‏كند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما |  | جعل اللسان على الفؤاد دليلًا |
|  |  |  |

نحوه تطبيق اين كلام بر نظريه اشاعره اين است كه گفته شود: ظرفِ كلام حقيقى، عبارت از قلب انسان است و زبان و الفاظ و اصوات به‏منزله دليل و اماره و كاشف از واقعيت كلام است. در نتيجه كلام واقعى، به زبان و لفظ و حروف و اصوات و امثال اين‏ها ربطى ندارد بلكه ظرف واقعى‏اش عبارت از نفس و قلب انسان است.[[206]](#footnote-206) پاسخ دليل دوم اشاعره‏ اوّلًا: شاعر اين شعر چه كسى است؟ ممكن است شاعر آن از اشاعره باشد و ما هيچ التزامى نداريم كه چنين شعرى را بپذيريم. اگر شعرى از معصوم عليه السلام باشد و نسبت آن به معصوم عليه السلام هم ثابت باشد براى ما حجيت دارد ولى شعر غير معصوم حجيتى براى ما ندارد. ثانياً: اگر در معناى شعر دقت كنيم، درمى‏يابيم كه اين شعر به هيچ عنوان بر «كلام نفسى» تطبيق ندارد. معناى شعر، همان چيزى است كه در ذهن همه ماست.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) كفاية الاصول، ج 1، ص 96

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 128

انسان وقتى مى‏خواهد ما في القلب خود را در اختيار رفيقش بگذارد، آنچه مورد نظر است چيزى است كه در قلب انسان است ولى رفيق او نمى‏تواند ما في القلب او را ببيند.

اگر روزى انسان بتواند ما في القلب ديگران را بخواند نيازى به لفظ ندارد. الفاظ به‏منزله ابزارى هستند كه انسان به‏وسيله آنها ما في القلب خود را به ديگران افهام كند. اين معناى شعر است. كجاى اين شعر مى‏خواهد بگويد كه علاوه بر اراده، چيز ديگرى به‏عنوان «كلام نفسى» وجود دارد كه قائم به نفس است؟

دليل سوم اشاعره بر اثبات كلام نفسى‏

در ابتداى بحث گفتيم: اشاعره، ابتدا «كلام نفسى» را در مورد خداوند مطرح كرده‏اند و پس از آن به انسان‏ها نيز سرايت داده‏اند. و نيز گفتيم: منشأ التزام اشاعره به‏وجود «كلام نفسى» در مورد خداوند، اين بود كه بر حسب اطلاق متشرعه، عنوان «متكلّم» مانند عنوان قادر و عالم و ... بر خداوند اطلاق مى‏شود. اشاعره با انضمام اين مطلب به مطلبى كه در ارتباط با مشتق مطرح است، «كلام نفسى» را در مورد خداوند اثبات كرده‏اند. توضيح: ما در باب مشتق گفتيم: يكى از چيزهايى كه در صدق عنوان مشتق نقش دارد، وجود ارتباط بين ذات و مبدأ است ولى در اينكه «آيا كيفيت اين ارتباط چگونه است؟» اختلاف وجود دارد. اشاعره از كسانى هستند كه معتقدند ارتباط بين ذات و مبدأ در مشتقات ارتباط خاصى است و آن ارتباط خاص، به اين كيفيت است كه مبدأ، بايد قيام به ذات داشته باشد و قيام آن‏هم به نحو حلولى باشد، يعنى مبدأ بايد حالّ در ذات بوده و ذات، محلّ براى مبدأ باشد. اينان اين معنا را در بعضى از مشتقات ملاحظه كرده‏اند، سپس آن را به‏صورت قاعده‏اى كلّيه درآورده و گفته‏اند: اين معيار، بايد در تمام مشتقات وجود داشته باشد. مثلًا ديده‏اند وقتى گفته مى‏شود: «الجسم أبيض»، يا گفته مى‏شود:

«الجسم أسود»، أبيض و أسود، از مشتقات مى‏باشند و ارتباط جسم با سواد و بياض به‏

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 129

اين كيفيت است كه سواد و بياض، قيام به جسم داشته و قيام آن‏هم حلولى است و جسم به‏عنوان محلّ و سواد و بياض به‏عنوان حالّ مطرح است. اشاعره گفته‏اند: «اين معنا در همه مشتقات وجود دارد». سپس اين مسئله را در ارتباط با اطلاق «متكلّم» بر خداوند تعالى مطرح كرده و گفته‏اند: «عنوان «متكلّم»، يكى از مشتقات است بنابراين بايد همان ضابطه كلّى در مورد آن وجود داشته باشد، يعنى بايد «كلام»، قيام به ذات خداوند داشته باشد و ارتباط آن با ذات، به نحو قيام حلولى باشد يعنى بايد كلام، حالّ در ذات بارى‏تعالى باشد. همان‏طور كه در «الجسم أبيض» و «الجسم أسود» اين ملاك تحقق دارد». سپس گفته‏اند: «اكنون بايد ببينيم چه كلامى مى‏تواند قيام حلولى به ذات خداوند داشته باشد؟ آيا كلام لفظى، با فرض حدوثش و با فرض تدرّجش كه تدرّج، مساوق با حدوث است مى‏تواند حالّ در ذات پروردگار باشد؟ آيا يك امر حادث مى‏تواند حلول در ذات پروردگار داشته باشد؟ اشاعره مى‏گويند: چنين چيزى را نمى‏توان تعقّل كرد، بنابراين ما ناچاريم غير از كلام لفظى، يك «كلام نفسى» فرض كنيم كه با كلام لفظى، در قدم و حدوث، تفاوت داشته باشد. كلام لفظى، حادث است ولى «كلام نفسى» قديم بوده و حالّ در ذات پروردگار است». خلاصه اينكه اينان با توجه به مبنايى كه در مشتق به‏صورت اصل مسلّم پذيرفته‏اند، گفته‏اند: ما ناچاريم براى اطلاق متكلّم بر خداوند، قائل به يك كلام حالّ در ذات بارى‏تعالى شويم يعنى كلامى كه خودش قديم است و متناسب با ذات خداوند است.[[207]](#footnote-207) بررسى دليل سوم اشاعره‏ اوّلًا: اين مبنائى را كه شما در باب مشتق به‏صورت يك اصل مسلّم پذيرفتيد، چه دليلى برآن داريد؟

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) دلائل الصدق، ج 1، ص 147، طبع النجف الأشرف.

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 130

ثانياً: اين مبنا، با واقعيت اكثر مشتقات، مخالف است. صرف‏نظر از مسأله خداوند، اكثر مشتقاتى كه ما هر روز استعمال مى‏كنيم فاقد اين ضابطه‏اى است كه شما مطرح كرديد. شما ادّعا كرديد كه در صدق مشتق، قيام حلولى بين ذات و مبدأ معتبر است و دليل شما اين بود كه در «الجسم أبيض» و «الجسم أسود» اين‏گونه است. آيا همه مشتقات، در اين دو مشتق خلاصه مى‏شوند؟ آيا ضابطه شما در «ضارب» هم وجود دارد؟ درست است كه ضرب، قيام به ضارب دارد ولى قيام ضربْ به ضارب، قيام صدورى است و قيام صدورى در مقابل قيام حلولى قرار دارد. بله، در باب «مضروب» مى‏توان كلمه حلول را به كار برد و گفت: «عمروٌ حلّ به الضرب» ولى نسبت به «ضارب» نمى‏توانيد عنوان حلول را به كار ببريد. «زيدٌ صدر منه الضرب» درست است ولى «زيدٌ حلّ منه الضرب» صحيح نيست. قتل هم در ارتباط با مقتول، جنبه حلول دارد ولى در ارتباط با قاتل، جنبه صدور دارد. مثال‏هاى روشن مشتق، همين ضارب و قائل است درحالى‏كه ما وجداناً در هيچ‏كدام از اين دو نمى‏توانيم ارتباط حلولى را تصور كنيم. از اين روشن‏تر، باب ملكيت است، وقتى زيد خانه‏اى از عَمرو خريدارى مى‏كند، مالك آن خانه مى‏گردد. در حالى كه در مورد ملكيت، حتى مسأله قيام هم مطرح نيست، چه رسد به اينكه قيام حلولى داشته باشد. ملكيت، ما بإزاء خارجى ندارد، حتّى مثل ضرب و قتل نيست كه بتوان در آن، مسأله قيام را مطرح كرد. ضرب و قتل، براى ما محسوس و مشاهد است و مابإزاء خارجى دارد ولى ملكيت، امرى است كه عقلاء و شارع آن را اعتبار مى‏كنند، گاهى اعتبار هر دو، تحقق دارد و گاهى اعتبار عقلاء تحقق دارد ولى اعتبار شارع تحقق ندارد. حال كه ملكيت، امرى اعتبارى است آيا اطلاق مالك بر مشترى، از نظر ادبى، حقيقت است يا مجاز؟ شكى نيست كه اطلاق مالك بر مشترى، به نحو حقيقت است. و ما گفتيم: منافات ندارد كه ملكيت، امرى اعتبارى باشد و اطلاق مالك بر مشترى، حقيقت باشد. اگر اين اطلاق، حقيقى نباشد، آثار مورد نظر برآن ترتب پيدا نمى‏كند. آن‏وقت اينجا از اشاعره مى‏پرسيم: آيا شما كه مالك‏

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 131

را به‏صورت يك مشتق حقيقتاً بر مشترى اطلاق مى‏كنيد؟ چگونه ضابطه‏اى كه در ارتباط با مشتق ذكر كرديد[[208]](#footnote-208) در مورد مالك پياده مى‏كنيد؟ آيا مى‏گوييد: ملكيت، حلول در زيد كرده است؟ ملكيت كه محلّ لازم ندارد. ملكيت، كه مثل سواد و بياض نيست.

سواد و بياض، از امور متأصّله است و به موضوع و معروض نياز دارد ولى ملكيت، امرى اعتبارى است. درست است كه اين امر اعتبارى، اضافى است و اضافه‏اى به مالك و اضافه‏اى به مملوك دارد ولى اضافى بودن، به‏معناى حلول نيست. اگر شما بگوييد:

«ملكيت خانه، بعد از خريدن زيد، در زيد حلول كرده است»، مورد استهزاء قرار مى‏گيريد. ملكيت، چيزى نيست كه قابل حلول باشد، چون واقعيتى ندارد، مابإزاء خارجى ندارد، امر محسوس و مشاهدى نيست كه نياز به محلّ داشته باشد تا از آن به حالّ تعبير كنيم و از ذات يعنى زيد به محلّ تعبير كنيم. خلاصه اينكه اطلاق مالك بر زيد، مجازى نيست، اگر بگوييد: مجازى است، مورد تكذيب قرار خواهيد گرفت، زيرا لازمه مجازيت اين است كه به اشعرى بگوييم:

«اين خانه، حقيقتاً ملك شما نيست». آيا اشعرى مى‏تواند ملتزم به اين معنا شود؟

بنابراين اطلاق مالك بر زيد، حقيقى است، پس اگر چنين است، آن حالّ و محلّى كه شما در صدق مشتق لازم مى‏دانيد كجاست؟ در نتيجه، مبناى اشاعره باطل است. ثالثاً: گفته شده است: اشاعره، اين حرف را در ارتباط با صفات ذات هم مى‏گويند.

بنابراين بايد ملتزم شوند كه معناى «اللَّه تعالى عالمٌ» اين است كه صفت علم، زايد بر ذات خداوند متعال است و اطلاق عالم بر خداوند، براى اين است كه علم، در ذات مقدّس پروردگار حلول كرده است و اللَّه تعالى محلّ براى علم است. بنابراين، صفت علم، قديم است به قدمتى مستقل. علم، يك قديم و ذات پروردگار هم قديم ديگر است و در اينجا دو قديم وجود دارد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) ضابطه اين بود كه بايد بين ذات و مبدأ، يك ارتباط و قيام به نحو حلول باشد.

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 132

درحالى‏كه در جاى خود ثابت شده است كه صفات ذات، عين ذات پروردگار مى‏باشند. امير المؤمنين عليه السلام مى‏فرمايد: «و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»،[[209]](#footnote-209) يعنى كمال اخلاص اين است كه ما صفات را از خداوند متعال نفى كنيم و معناى نفى صفت، نفى شى‏ء زايد بر ذات است. علم و قدرت و ساير صفات ذات، عين ذات پروردگار مى‏باشند و همين عينيت اقتضاء مى‏كند كه ما ملتزم شويم در صدق عنوان مشتق بر ذات، مغايرت بين ذات و مبدأ، ضرورت ندارد. در اطلاق عالم به خداوند، بين ذات و علم، مغايرتى نيست. يعنى اين‏ها دو حقيقت نيستند بلكه علم، عين ذات است.

پس ما مى‏گوييم: در صدق عنوان مشتق، عنوان قيام دخالت ندارد، قيام حلولى، دخالت ندارد، حتى مغايرت حقيقيّه بين مبدأ و ذات هم دخالت ندارد. مرحوم آخوند در بحث مشتق مى‏فرمود: «اين هم نوعى از تلبس است». ولى با توجه به اينكه معمولًا سروكار ما با تلبس‏هايى بوده كه در آنها بين ذات و مبدأ، مغايرت وجود داشته است، خيال مى‏كنيم در تلبس، بايد مغايرت وجود داشته باشد. در حالى كه بالاترين و كامل‏ترين مصداق تلبس، همان تلبسى است كه از آن به «عينيت» تعبير مى‏كنيم. از اينجا مى‏فهميم كه دايره صدق عنوان مشتق، وسيع‏تر از چيزى است كه اشاعره قائلند. ما حتّى «عينيت» را داخل در ضابطه مشتق مى‏دانيم بلكه بالاترين و كامل‏ترين مصداق تلبس را همان «عينيت» مى‏دانيم كه در ارتباط با صفات ذاتيه خداوند تحقق دارد و اطلاق اين عناوين بر خداوند، اطلاق حقيقى است و هيچ‏گونه تجوّزى وجود ندارد. رابعاً: ما در بين مشتقات، عناوينى داريم كه بدون هيچ‏گونه تجوّزى استعمال مى‏شوند: مثلًا «عطّار»، صيغه مبالغه و يكى از مشتقات است، مبدأ آن عبارت از عِطْر است كه ماده‏اى خوش‏بو مى‏باشد و عطّار به معناى «بايع عطر» است. «بقّال» نيز يكى از مشتقات و صيغه مبالغه است، مبدأ آن عبارت از بَقْل به‏معناى سبزى است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) نهج البلاغة، فيض الإسلام، ص 23

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 133

سبزى، اسم ذات است و معناى فعلى و حدثى ندارد و بقّال به‏معناى «فروشنده سبزى» است. خبّاز هم ماده‏اش خبز به‏معناى نان است اين‏گونه استعمالات، در بين عربها وسيع است. آنان به فروشنده شير، «لابن» و به فروشنده خرما، «تامر» مى‏گويند كه «تمّار» هم صيغه مبالغه آن مى‏باشد. از اين‏گونه مشتقات، اصطلاحاً به «مشتق جعلى‏» تعبير مى‏شود، «مشتق جعلى» يعنى مشتقى كه يك مادّه حدثى داراى فعل ماضى و مضارع و ... ندارد. آن‏وقت چگونه عنوان «لابن» و «تامر» و «خبّاز» و ... تحقق پيدا مى‏كند؟ در اينجا ما ناچاريم به يكى از اين دو معنا ملتزم شويم: 1 در مادّه اين‏ها، معناى فعلى اخذ شده است. يعنى خود «لبن» به‏عنوان مادّه «لابن» نيست بلكه مادّه آن، فعلى است كه به انسان اضافه دارد، يعنى مادّه آن «بيع اللّبن» است، همچنين «بيع التمر»، به‏عنوان مادّه «تامر» است. 2 در خود اين عناوين، معناى فعلى اخذ شده است. يعنى «لابن» به معناى «بايع اللبن» است و ما كارى به مادّه آن نداريم. مستقيماً سراغ عنوان مشتق مى‏آييم. اگر يكى از اين دو كار را انجام ندهيم، همه اين عناوين، غلط خواهند بود. بنابراين، دايره مشتق، آن‏قدر وسيع است كه حتى مشتقات جعليه را نيز شامل مى‏شود. اكنون كه مسائل فوق، روشن گرديد، مى‏آييم سراغ كلام اشاعره كه مى‏گويند:

«اطلاق متكلّم بر خداوند، اقتضاء مى‏كند كه ما ملتزم به يك «كلام نفسى» قديم و حالّ در ذات خداوند بشويم». ما در اينجا دو مطلب با اشاعره داريم: مطلب اوّل: صفات خداوند بر دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل. هر صفتى كه ضدّ آن در هيچ حالى از حالات و در ارتباط با هيچ شيئى از اشياء، بر خداوند اطلاق نشود، صفت ذات‏ است و هر صفتى كه ضد آن، در بعضى از حالات و در ارتباط با بعضى از اشياء، بر خداوند اطلاق شود، صفت فعل‏ است. علم‏، از صفات ذات است، زيرا

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 134

در هيچ آنى و در ارتباط با هيچ‏چيزى ما نمى‏توانيم عنوان جهل را به خداوند نسبت دهيم (إنّ اللَّهَ بِكُلّ شَي‏ء عَليم).[[210]](#footnote-210) مسأله قدرت هم همين‏طور است. اما خَلق‏، از صفات فعل است، زيرا خداوند، خيلى از اشياء را خلق كرده و خيلى چيزها را هم خلق نكرده است. خداوند، انسانى با طول صد متر را خلق نكرده است. البته نه به اين جهت كه قادر نيست، بلكه به اين جهت كه هر مقدورى، لازم نيست مخلوق هم باشد. خود ما بر خيلى چيزها قدرت داريم ولى آنها را انجام نمى‏دهيم. بنابراين، مسأله «خالقيت» با مسأله «عالميت» فرق دارد. ما نمى‏توانيم بگوييم: «خداوند همه چيز خلق كرده است»، زيرا خداوند خيلى چيزها را خلق نكرده است. رازقيت هم همين‏طور است، چون در عين اينكه خداوند، افرادى را روزى داده است، خيلى از افراد را هم روزى نداده است، زيرا آنها را نيافريده كه بخواهد روزى دهد. و نيز طبق آيه شريفه: (وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعضَكُم عَلى بَعضٍ في الرِّزق)،[[211]](#footnote-211) خداوند متعال بعضى را در روزى بر بعض ديگر تفضيل داده است، بنابراين در مقابل آنان افرادى وجود دارند كه در رزق، تفضيل داده نشده‏اند، كسى را كه خداوند ماهى ده‏هزار تومان روزى داده، ماهى صد هزار تومان روزى نداده است. اثر مهمى كه بين صفات ذات و صفات فعل، فرقْ ايجاد مى‏كند اين است كه صفات ذات، به علت قدمت ذات پروردگار، قديمند ولى صفات فعل، اين‏گونه نيستند.

همان‏طورى كه فعل، حادث است، صفات فعل هم، حادث مى‏باشند. حال ما مى‏آييم سراغ اشاعره و مى‏گوييم: صفت «متكلم» كه شما بر خداوند اطلاق مى‏كنيد و آن را به‏عنوان يك امر قديم مى‏دانيد، آيا از صفات ذات است يا از صفات فعل، اگر از صفات فعل باشد، ديگر نمى‏توانيد آن را قديم به‏حساب آوريد. ما دليل داريم كه صفت «متكلّم» از صفات فعل است. دليل ما بر اين مطلب، آيه شريفه‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) البقرة: 231

(2) النّحل: 71

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 135

(وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكليماً)[[212]](#footnote-212) است. ما از اين آيه شريفه دو برداشت مى‏كنيم: 1 اگر از شما سؤال شود آيا خداوند متعال با فرعون هم تكلّم كرد يا نه؟ جواب مى‏دهيد: خير، اين عنايتى است كه خداوند به موسى عليه السلام كرده است. بنابراين، «ضد تكليم» در مورد خداوند تحقق پيدا كرد. گفته نشود: ذكر موسى عليه السلام در آيه شريفه از باب مثال است و خداوند با همه انسان‏ها تكلّم مى‏كند. زيرا مى‏گوييم: اوّلًا: مسئله به اين صورت نيست. اين تكليم، فقط در مورد موسى عليه السلام تحقق پيدا كرد و در مورد فرعون، تحقق پيدا نكرد. ثانياً: خداوند در حال تكليم موسى عليه السلام با فرعون تكلّم نكرده است. در نتيجه، تكليم از صفات فعل است زيرا ضدّ آن در مورد خداوند تحقق دارد.

خداوند، در حال تكليم موسى، با فرعون تكلّم نكرده است در حالى كه خداوند در حال عالم بودن به وضع موسى، عالم به وضع فرعون هم بود. پس بين تكليم و علم، تفاوت وجود دارد. 2 هنگامى كه حضرت موسى عليه السلام از شجره، آن اصوات را شنيد، (كَلّمَ اللَّه) تحقق پيدا كرد، امّا قبل از آن، حتى با موسى هم آن تكليم تحقق پيدا نكرده بود. خلاصه اينكه از آيه شريفه دو نكته استفاده مى‏شود: 1 تكليم با شخص خاص است 2 تكليم، حادث است، اين‏طور نبوده كه اين (كَلَّم اللَّه) اتصاف به قدمت داشته باشد و از وقتى موسى عليه السلام متولّد شد، در مورد او تحقق داشته باشد. به خلاف علم و قدرت، كه زمان و مكان و ظرف خاص ندارد. علم و قدرت، از اوصاف مطلق و عمومى است كه ضدّ آنها در هيچ حالى و در هيچ شأنى و نسبت به هيچ‏كسى تحقق ندارد. در نتيجه شما (اشاعره) كه از آيه شريفه (وَ كَلّمَ اللَّه موسى تَكليماً)، صحت‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) النساء: 164

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 136

اطلاق متكلم بر خداوند را استفاده كرديد، ما علاوه بر اين جهت، جهت ديگرى را نيز استفاده مى‏كنيم و آن اين است كه تكلّم از صفات فعل است، نه از صفات ذات. و صفت فعل، نمى‏تواند متّصف به قدمت باشد. بنابراين، آنچه شما مى‏گوييد كه «اطلاق متكلم بر خداوند، اقتضاء دارد كه ما به يك «كلام نفسى قديم قائم به ذات» ملتزم شويم» مورد قبول ما نيست و با آنچه قرآن كه اساس كار شما بود در اين زمينه مى‏گويد، منافات دارد. در اينجا روايتى‏ هم وجود دارد كه دلالت مى‏كند تكلّم از صفات فعل خداوند است و آن روايتى است كه مرحوم كلينى در اصول كافى، باب صفات ذات مطرح كرده است: على بن إبراهيم عن محمد بن خالد الطيالسى، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مُسكان عن أبي بصير،[[213]](#footnote-213) قال: سمعت أبا عبد اللَّه عليه السلام يقول: لم يزل اللَّه عزّ و جلّ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم يعنى خداوند عزّ و جلّ، هميشه پروردگار ما بوده درحالى‏كه علم، عين ذات او بود، در حالى كه هنوز معلومات، در خارج تحقق پيدا نكرده بود. و به‏عبارت ديگر: با وجود اينكه معلومات، غايب بودند و هنوز در خارج، وجود پيدا نكرده بودند ولى علم، تحقق داشت و به‏عنوان ذات و عين ذات مطرح بود. و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصَر، سمع و بصر از شئون علمند ولى از علم به مسموعات، به سمع و از علم به مبصرات، به بصر تعبير مى‏شود. پس وقتى علم، ذات خداوند است، علم به مسموعات نيز ذات اوست در حالى كه مسموعى در خارج تحقق پيدا نكرده. علم به مبصَرات هم ذات اوست درحالى‏كه مبصَرى در خارج تحقق پيدا نكرده است. اين سه عنوانْ مربوط به علم بود. سپس مى‏فرمايد: و القدرة ذاته و لا مقدور يعنى در حالى كه مقدورات هنوز تحقق پيدا نكرده بود، قدرت به‏عنوان‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) همه روات سند حديث فوق، ثقه مى‏باشند، به جز محمد بن خالد الطيالسى كه ممدوح است و تصريحى به وثاقت او نشده است، بنابراين، حديث فوق، در اصطلاح علم درايه، «حسن» مى‏باشد.

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 137

عين ذات خداوند تحقق داشت. اين‏ها با كلمه «لم يزل» كه به كار رفته‏اند، قدمت و ذاتى بودن علم و قدرت را براى خداوند افاده مى‏كنند. سپس مى‏فرمايد: فلمّا أحدث الأشياء يعنى وقتى خداوند، اشياء را به‏وجود آورد و كان المعلوم در اينجا «كان» به‏صورت تامّه استعمال شده است يعنى وقتى معلوم، وجود پيدا كرد وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصَر و القدرة على المقدور معناى اين عبارت اين است كه آنچه متعلّق علم بود، الآن وقوع پيدا مى‏كند، يعنى حاضر مى‏شود.

وقتى علم به او تعلّق گرفت، غايب و غير موجود بود ولى الآن كه وجود پيدا كرد، به‏عنوان يك موجود حاضر، متعلّق علم واقع مى‏شود. و اين دو، با هم منافاتى ندارند.

بنابراين در علم، تغييرى صورت نگرفته بلكه معلومى كه غايب بوده حاضر شده است.

در مورد خود ما نيز از اين نظر نه از نظر قدمت و ذاتيت همين‏طور است. شما وقتى نشسته‏ايد، قدرت بر قيام داريد، درحالى‏كه قيامى تحقق ندارد تا اين قدرت، به آن تعلّق بگيرد. و ما نمى‏توانيم تحقق قدرت شما نسبت به قيام را سلب كرده و بگوييم:

«شما قدرت فعليه بر قيام نداريد». اگر شما نسبت به امرى كه مربوط به آينده است يقين داريد، مثلًا يقين داريد فردا دوشنبه است. اين علم، به‏صورت تعليق نيست بلكه به‏صورت فعليت است و معلوم آن اين است كه «فردا دوشنبه است» درحالى‏كه الآن، فردايى وجود ندارد. در حال حاضر، فردايى تحقق پيدا نكرده است ولى درعين‏حال، مسأله علم شما و فعليت علم شما قابل انكار نيست. پس شما قدرت بر قيام داريد، در حالى كه الآن قيامى تحقق ندارد، بعد كه شما قيام كرديد، چه تحويل و تحوّلى صورت مى‏گيرد؟ تحويل و تحوّل آن، فقط در ارتباط با غيبت و حضور است. يعنى وقتى شما قدرت بر قيام داشتيد، قيام، موجود نبود. قدرت، وجود داشت ولى مقدور، تحقق نداشت و يا به تعبير ديگر: مقدور، غايب بود سپس حاضر شد. و الّا در خود قدرت، هيچ‏گونه تغييرى به‏وجود نيامده است. و در اين جهت، بين ما و خداوند فرقى نيست. فقط فرق اين است كه علم و قدرت، عين ذات خداوند و قديم است ولى در مورد ما، علم و قدرت، زايد بر ذات و حادث است. سپس ابو بصير مى‏گويد: قلت: فلم يزل اللَّه متحركاً؟

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 138

يعنى آيا مسأله تحرك هم از صفات ذاتيه خداوند است و به‏صورت لم يزل تحقق دارد؟

قال: امام عليه السلام فرمود: تعالى اللَّه، در نسخه بدل، «عن ذلك» هم دارد. يعنى مسأله حركت را نمى‏توانيم مثل علم و قدرت بدانيم. إنّ الحركة صفة محدَثة بالفعل يعنى حركت، يكى از صفات محدَث بالفعل است، از صفات فعليه خداوند است و هيچ‏گونه اتصافى به قدمت ندارد بلكه متصف به حدوث است. ابو بصير مى‏گويد: قلت:

فلم يزل اللَّه متكلّماً؟ به امام عليه السلام عرض كردم: آيا مسأله تكلّم هم به‏صورت قديم است و مانند علم و قدرت مى‏باشد؟ قال: ابو بصير مى‏گويد: فقال عليه السلام: إنّ الكلام صفة محدَثة ليست بأزليّة يعنى كلام، غير از علم و قدرت است. كلام، ازلى و قديم نيست كان اللَّه عزّ و جلّ و لا متكلّم خداوند عزّ و جلّ وجود داشت درحالى‏كه عنوان متكلّم، در ازل، براى او ثابت نبود.[[214]](#footnote-214) البته ما اين مسائل را بر اساس ظواهر معنا مى‏كنيم و شايد اين‏ها توجيهات دقيق فلسفى، غير از آنچه گفتيم، داشته باشد. پس اين روايت كه مى‏گويد: «كان اللَّه عزّ و جلّ و لا متكلّم» معنايش اين نيست كه متكلّمى از مردم وجود نداشت بلكه معنايش اين است كه خود خداوند متكلّم نبود.

ولى ما نمى‏توانيم زمانى را درنظر بگيريم كه خداوند، عالم نبوده باشد، قادر نبوده باشد.

اين تعبيرات در مورد صفات ذات، صحيح نيست ولى در مورد صفات فعل به‏لحاظ حدوث صحيح است. مطلب دوم‏: آيا «متكلّم» به‏عنوان يك اسم فاعل از مشتقات حقيقيه است و مانند ضارب و قاتل، داراى مبدأ و مادّه ساريه در همه مشتقاتش مى‏باشد و مصدر و ماضى و مضارع و امر و نهى دارد؟ يا اينكه اين‏گونه نيست، بلكه شبيه بقال و لابن و تامر و امثال اين‏هاست ولى قدرى نزديك‏تر به مشتقات است؟ اين مسئله نياز به بررسى دارد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) الاصول من الكافي، ج 1، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، ح 1

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 139

«متكلّم»، اسم فاعل از باب تفعّل است و قرآن كريم اين ماده را از باب تفعيل هم به كار برده است و مى‏فرمايد: (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكليماً)،[[215]](#footnote-215) درحقيقت دو مصدر از ثلاثى مزيد فيه برايش مطرح كرديم، يكى تكلّم و ديگرى تكليم. در ثلاثى مزيدفيه، تقريباً يك مسأله كلّى وجود دارد كه ثلاثى مزيدفيه‏ها داراى ثلاثى مجرّدند و در ثلاثى مجرّدشان داراى مصدر، فعل ماضى، فعل مضارع، امر، نهى، اسم فاعل و اسم مفعول مى‏باشند. حال آيا در باب تكلّم و تكليم چه نوع ثلاثى مجرّدى مى‏توان درنظر گرفت؟ مثلًا در باب صَرَّفَ يُصَرِّفُ تصريف، ثلاثى مجردش داراى صَرَفَ، يَصْرِفُ، صارف، مصروف و ... مى‏باشد. البته اسم مفعول، فقط در افعال متعدى مطرح است. گفته شده است: «مصدر ثلاثى مجرّد كلّم و تكلّم، عبارت از «كَلْم» مانند ضَرْب است». به اين حرف، دو اشكال وارد شده است: اشكال اوّل‏: برفرض كه مصدر اين را عبارت از «كَلْم» بدانيم، ولى فعل ماضى و مضارع براى آن استعمال نشده است و كَلِمَ، كَلَمَ، يَكْلِمُ و يَكْلُمُ به گوش ما نخورده است. اشكال دوم‏: «كَلْم»، به هيئت مصدرى، به‏معناى «جراحت» و «مجروح بودن» يا «مجروح كردن» است و به‏معناى «كلام» كه الآن مورد نظر ماست استعمال نشده است، آن‏وقت چگونه مى‏توان از متكلّم و مكلّم به‏عنوان يك مشتق حقيقى حتى مثل خالق و رازق نام برد؟ خالق و رازق، با وجود اينكه از صفات فعل بودند ولى همه جهات تصريفى آنها طبق قاعده بود، خالق، داراى مصدر، فعل ماضى و مضارع و امثال اين‏ها بود. در رازق، همه خصوصيات يك مشتق حقيقى وجود داشت ولى در اينجا كدام ثلاثى مجرّدى را مى‏توانيم براى تكليم و تكلّم درنظر بگيريم؟ هر ثلاثى مجرّدى‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) النساء: 164

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 140

را درنظر بگيريم، يا فعل ماضى و مضارع ندارد و يا معناى كلامى در آن مطرح نيست لذا بايد مسئله را روى همان مصدر تكلّم و تكليم پياده كنيم و ببينيم آيا معناى تكلّم چيست؟ در باب علم مى‏گفتيم: علم، عين ذات خداوند است ولى معناى علم، در خداوند و ما يكسان است. اين‏طور نيست كه علم در ذات پروردگار، داراى معنايى و در مورد ما داراى معناى ديگرى باشد. علم در هر دو به يك معناست ولى بين علم ما و علم خداوند، از دو جهت فرق وجود دارد: يكى اينكه علم خداوند داراى دامنه وسيعى است و همه اشياء را دربر مى‏گيرد، ديگر اينكه علم پروردگار، عين ذات اوست ولى در مورد ما، هم علممان محدود است و هم اتصاف به حدوث دارد. اما اصل معناى علم، در هر دو يكسان است. علم به قول مرحوم آخوند در بحث مشتق به‏معناى انكشاف است و از اين جهت، فرقى نمى‏كند كه عين ذات يا زايد بر ذات باشد. حال وقتى ما مسأله متكلّم را بررسى مى‏كنيم مى‏بينيم اين عنوان از طرفى در بسيارى از موارد، بر خود ما هم اطلاق مى‏شود و از طرفى داراى مصدر ثلاثى مجرّد نيست، لذا بايد همان كلمه «تكلّم» را كه مصدر باب تفعّل است مورد بررسى قرار دهيم. آيا معناى «تكلّم» چيست؟ «تكلّم» به‏معناى ايجاد كلام است. كلمه ايجاد، به تكلّمْ جنبه اشتقاقى مى‏دهد، همان گونه كه در باب «لابن» مى‏گفتيم: آنچه «لابن» را به‏صورت مشتق در مى‏آورد. لبن نيست بلكه بيع اللبن است، يعنى يك معناى حدثى مى‏آوريد تا كلمه «لابن» را درست كند. وقتى مسأله «متكلّم» روى ايجاد كلام شد، ايجاد كلام، در مورد اللَّه و انسان، داراى معناى واحدى است ولى ما چون داراى زبان هستيم، به‏وسيله زبان، ايجاد كلام مى‏كنيم اما خداوند تعالى كه منزّه از جسميّت و خصوصيات جسميّت است، ايجاد كلام او به‏صورت ديگرى است و مثلًا به قول متكلّمين در شجره يا سنگريزه و اشياء ديگر، ايجاد كلام مى‏كند. پس راهى غير از اين نيست كه متكلم را در مورد خداوند، به‏معناى ايجادكننده كلام بگيريم، به همان كيفيتى كه در مورد خود ما تحقق پيدا مى‏كند ولى ايجاد كلام در مورد

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 141

ما به‏وسيله زبان و در مورد خداوند، به احداث در شجره و سنگريزه و امثال آن است. ممكن است كسى بگويد: اگر ما كلمه «متكلّم» را در ارتباط با عنوان «كلام» بدانيم نه در ارتباط با «كَلْم»، اشكالات ذكر شده، برآن وارد نمى‏شود. در پاسخ مى‏گوييم: «كلام» داراى معناى حدثى و مصدرى نيست، بلكه به‏معناى «سخن» است و «سخن»، معناى مصدرى نيست و ما اگر بخواهيم «متكلم» را در ارتباط با «كلام» بدانيم، ناچاريم كلمه «ايجاد كه معناى مصدرى و حدثى درست مى‏كند به آن متّصل كرده و بگوييم: تكلّم، به معناى ايجاد كلام است و نمى‏توان گفت: «تكلّم به معناى كلام است» پس آنچه مربوط به متكلّم است، سخن گفتن و ايجاد كلام است نه خود كلام، و به‏لحاظ همين گفتن و ايجاد است كه سخن، با متكلّم، ارتباط پيدا مى‏كند. در اين صورت، به همان حرف اوّل برگشت مى‏كند و آن اين است كه همان‏طور كه تكلّم در انسان به معناى ايجاد كلام است در خداوند نيز به‏معناى ايجاد كلام است ولى با توجه به اينكه انسان داراى زبان است و خداوند از صفات جسميت منزّه است، ايجاد كلام در انسان، با زبان بوده ولى خداوند، در شجره و امثال آن، ايجاد كلام مى‏كند. و به اين ترتيب، جواب اشاعره داده مى‏شود ولى حضرت امام خمينى رحمه الله در اينجا كلامى دارند كه لازم است اشاره‏اى به آن داشته باشيم.

كلام حضرت امام خمينى رحمه الله‏

حضرت امام خمينى رحمه الله مى‏فرمايد: اطلاق «متكلّم» در مورد خداوند، نه به‏صورتى كه معتزله گفته‏اند صحيح است و نه به‏صورتى كه بعض اهل تحقيق عقيده دارند. توضيح اينكه معتزله عقيده داشتند: تكلّم در مورد خداوند به اين صورت است كه خداوند، در شجره و سنگريزه و امثال آن، ايجاد كلام مى‏كند. و بعض اهل تحقيق عقيده داشتند: تكلّم به‏معناى ايجاد كلام است ولى ايجاد كلام در مورد ما به‏وسيله زبان و در مورد خداوند بدون واسطه است.

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 142

امام خمينى رحمه الله مى‏فرمايد: هيچ‏يك از اين حرفها درست نيست بلكه مسأله كلام خداوند، چيزى است كه فقط كسانى كه به مراتب عالى از علم و عمل رسيده‏اند مى‏توانند به آن پى ببرند و اين كه ما قرآن را كلام خداوند و وحى الهى مى‏دانيم به‏همين‏صورت است. سپس در آخر كلام خود مى‏فرمايد: ما ممكن است در ارتباط با وحى الهى، ملتزم به نوعى كلام نفسى بشويم ولى نه به آن صورتى كه اشاعره عقيده داشتند، و اين معنايى كه ما مى‏گوييم، نه تنها براى اشاعره قابل درك نيست بلكه براى معتزله هم قابل درك نيست.[[216]](#footnote-216) ملاحظه مى‏شود راهى كه امام خمينى رحمه الله پيموده است، راه متكلمين را نيز نفى مى‏كند ولى براى پى بردن به حقيقتى كه ايشان مطرح مى‏كند، بايد مراتبى از علم و عمل به همراه رياضت وجود داشته باشد. اما براساس آن مراتب ظاهرى كه از ظواهر آيات و روايات استفاده مى‏شود، بحث به همان كيفيتى بود كه ذكر گرديد و راهى كه ما طى كرديم، براى بطلان كلام اشاعره در ارتباط با كلام نفسى، راه مفيد و قانع‏كننده‏اى بود. اما اينكه مسائلى بالاتر از اين‏ها وجود دارد، نه فعلًا در اختيار ماست و نه قابل طرح در اين بحث است.

1. . دراسات في الأصول(طبع جديد) ؛ ج‏2 ؛ ص513 [↑](#footnote-ref-1)
2. ( 1) كفاية الاصول 1: 354- 355. [↑](#footnote-ref-2)
3. ( 2) آل عمران: 97. [↑](#footnote-ref-3)
4. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 514 [↑](#footnote-ref-4)
5. ( 1) الفصول الغروية: 179- 183. [↑](#footnote-ref-5)
6. ( 2) يس: 82. [↑](#footnote-ref-6)
7. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 515 [↑](#footnote-ref-7)
8. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 516 [↑](#footnote-ref-8)
9. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 517 [↑](#footnote-ref-9)
10. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 518 [↑](#footnote-ref-10)
11. ( 1) آل عمران: 97. [↑](#footnote-ref-11)
12. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 519 [↑](#footnote-ref-12)
13. ( 1) كفاية الاصول 1: 365. [↑](#footnote-ref-13)
14. ( 2) المائدة: 1. [↑](#footnote-ref-14)
15. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 520 [↑](#footnote-ref-15)
16. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 521 [↑](#footnote-ref-16)
17. ( 1) المائدة: 1. [↑](#footnote-ref-17)
18. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 522 [↑](#footnote-ref-18)
19. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 523 [↑](#footnote-ref-19)
20. ( 1) كفاية الاصول 1: 359. [↑](#footnote-ref-20)
21. ( 2) قوانين الاصول 1: 233. [↑](#footnote-ref-21)
22. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 524 [↑](#footnote-ref-22)
23. ( 1) فوائد الاصول 1: 549. [↑](#footnote-ref-23)
24. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 525 [↑](#footnote-ref-24)
25. ( 1) الجمعة: 9. [↑](#footnote-ref-25)
26. ( 2) كفاية الاصول 1: 359- 361. [↑](#footnote-ref-26)
27. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏2، ص: 526 [↑](#footnote-ref-27)
28. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، دراسات في الأصول(طبع جديد)، 4جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق. [↑](#footnote-ref-28)
29. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 538 [↑](#footnote-ref-29)
30. ( 1)- اگرچه در باب معاملات نيز بعضى قائل به ثبوت حقيقت شرعيه‏اند و معتقدند در مورد الفاظ بيع و نكاح و ... حقيقت شرعيّه ثابت است ولى اين قول خيلى ضعيف است، به‏همين‏جهت آنچه ما مورد بحث قرار مى‏دهيم، الفاظ عبادات است. [↑](#footnote-ref-30)
31. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 539 [↑](#footnote-ref-31)
32. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 540 [↑](#footnote-ref-32)
33. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 541 [↑](#footnote-ref-33)
34. ( 1)- البقرة: 183 [↑](#footnote-ref-34)
35. ( 2)- مريم: 31 [↑](#footnote-ref-35)
36. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 542 [↑](#footnote-ref-36)
37. ( 1)- الحج: 27 [↑](#footnote-ref-37)
38. ( 2)- الأنفال: 35 [↑](#footnote-ref-38)
39. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 543 [↑](#footnote-ref-39)
40. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 544 [↑](#footnote-ref-40)
41. ( 1)- النصر: 2 [↑](#footnote-ref-41)
42. ( 2)- الأنعام: 72، يونس: 87، الرّوم: 31 [↑](#footnote-ref-42)
43. ( 3)- همان. [↑](#footnote-ref-43)
44. ( 4)- ذكر اين نكته لازم است كه در درس حضرت استاد« دام ظلّه» آيه شريفه‏[ أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة] از سوره مزّمّل به عنوان سوره‏اى مكّى كه در اوايل بعثت نازل شده، مطرح گرديد ولى با توجه به اين كه خصوص آيه فوق، مدنى است لذا متن به صورت فوق تغيير داده شد و آيه شريفه‏[ أقيموا الصلاة] از سوره‏هاى مكّى مطرح گرديد. رجوع شود به: الكشّاف، ج 4، ص 634 [↑](#footnote-ref-44)
45. ( 5)- الأعلى: 15؛ اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 545 [↑](#footnote-ref-45)
46. ( 1)- بحارالأنوار، ج 85، ص 279 [↑](#footnote-ref-46)
47. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 546 [↑](#footnote-ref-47)
48. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 547 [↑](#footnote-ref-48)
49. ( 1)- كفاية الاصول، ج 1، ص 34 [↑](#footnote-ref-49)
50. . اصول فقه شيعه، ج‏1، ص: 548 [↑](#footnote-ref-50)
51. ( 1)- اين قول در كتاب محاضرات به عنوان« قيل» مطرح شده است. رجوع شود به محاضرات في أصول الفقه، ج 1، ص 125 [↑](#footnote-ref-51)
52. ( 1) فوائد الاصول 2: 771- 772. [↑](#footnote-ref-52)
53. ( 1) كفاية الاصول 2: 323- 325. [↑](#footnote-ref-53)
54. ( 2) الأنعام: 146. [↑](#footnote-ref-54)
55. ( 3) الاستصحاب: 148. [↑](#footnote-ref-55)
56. ( 1) مصباح الاصول 3: 148- 149. [↑](#footnote-ref-56)
57. ( 1) فوائد الاصول 4: 480. [↑](#footnote-ref-57)
58. ( 1) كفاية الاصول 2: 324. [↑](#footnote-ref-58)
59. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، دراسات في الأصول(طبع جديد)، 4جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق. [↑](#footnote-ref-59)
60. ( 1)- شك در ارتفاع حكم از جهت نسخ است نه از جهات ديگر مانند تبدّل موضوع. [↑](#footnote-ref-60)
61. ( 2)- خواه مستصحب، حكم فعلى يا تعليقى باشد كه قبلا درباره آن بحث كرديم. [↑](#footnote-ref-61)
62. ( 1)- اى فساد التّوهم. [↑](#footnote-ref-62)
63. ( 2)- جواب قوله:« حيث كان». [↑](#footnote-ref-63)
64. ( 3)- فى كفايه اليقين بثبوته، بحيث لو كان باقيا و لم ينسخ لعمّه، ضرورة صدق انّه على يقين منه، فشكّ فيه بذلك و لزوم اليقين بثبوته فى حقّه سابقا بلا ملزم. و بالجملة: قضيّة دليل الاستصحاب جريانه لإثبات حكم السّابق للاحق و إسراؤه اليه فيما كان يعمّه و يشمله، لو لا طروء حالة معها يحتمل نسخه و رفعه، و كان دليله قاصرا عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طروئها اصلا، كما لا يخفى( منه قدّس سرّه). ر. ك حقائق الاصول 2/ 476. [↑](#footnote-ref-64)
65. ( 1)- سوره آل عمران، آيه 97. [↑](#footnote-ref-65)
66. ( 2)- كه مستشكل مى‏گفت در استصحاب احكام شريعت سابقه، يقين به ثبوت آن احكام در مورد خودمان نداريم تا بتوانيم استصحاب جارى كنيم. [↑](#footnote-ref-66)
67. ( 1)- و ما قضاياى خارجيّه را ملاك عمل قرار مى‏داديم. [↑](#footnote-ref-67)
68. ( 1)- مصنّف، اين اشكال را در عبارت قبل بيان كردند و ما در توضيح آن، ترتيب كتاب را رعايت نكرديم- قوله:« و امّا لليقين بارتفاعها بنسخ الشّريعة السّابقة ...»- [↑](#footnote-ref-68)
69. ( 1)- سوره بقره 183. [↑](#footnote-ref-69)
70. ( 1)- شيخ اعظم« ره» اين مطلب را در كتاب فرائد تحت عنوان« و ثانيا» بيان كرده‏اند كه عبارت ايشان را نقل كرديم. ر. ك فرائد الاصول 381. [↑](#footnote-ref-70)
71. ( 2)- و ظاهر كلام ايشان موهم اين است كه: احكام به نحو قضيّه طبيعيّه ثابت هستند. [↑](#footnote-ref-71)
72. ( 1)- سوره توبه، آيه 60. [↑](#footnote-ref-72)
73. ( 1)- الف: لعلّه اشارة الى عدم الفرق بين التّكليف و الوضع اصلا فكما انّ الملكيّة جاز ثبوتها للكلّى لا الاشخاص فكذلك التكليف جاز ثبوتها له عينا. ر. ك عناية الاصول 5/ 164.

ب: فالمراد انّ المستصحب هو الحكم الكلّى الثّابت للعناوين الباقية و لو بالاشخاص المتبادلة دون اشخاص خاصّة كى يلزم تعدّد الموضوع بتبدل الاشخاص. ر. ك شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتى طبع نجف 2/ 269. [↑](#footnote-ref-73)
74. ( 2)- شيخ اعظم اين جواب را در كتاب فرائد تحت عنوان« اوّلا» بيان كرده‏اند كه عبارت آن را اخيرا نقل كرديم. [↑](#footnote-ref-74)
75. ( 3)- اشكال تغاير موضوع. [↑](#footnote-ref-75)
76. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، إيضاح الكفاية، 6جلد، نوح - قم، چاپ: پنجم، 1385 ه.ش. [↑](#footnote-ref-76)
77. ( 1)- فان ظهور العام عندهم وضعى منجز و ظهور الخاص فى العموم الا زمانى ظهور اطلاقى معلق فلو كان العام ناسخا للخاص يلزم الاخذ بالظهور الاقوى المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصا و شارحا فانه يلزم ح تقديم الظهور الاطلاقى على الوضعى. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى 2/ 333. [↑](#footnote-ref-77)
78. ( 2)- يعنى: بگوئيم: تا امروز، اكرام زيد، حرام بود ولى از اين به بعد، اكرام زيد هم مانند اكرام سائر علما واجب است. [↑](#footnote-ref-78)
79. ( 1)- يا اينكه هر دو مساوى هستند. [↑](#footnote-ref-79)
80. ( 1)- سؤال: ثمره بين نسخ و تخصيص چيست؟ پاسخ سؤال را در جلد سوّم ايضاح الكفاية صفحه 523 بيان كرديم. [↑](#footnote-ref-80)
81. ( 2)- ظهور« اكرم العلماء» در عموم افراد و ظهور آن در استمرار وجوب اكرام تمام علما. [↑](#footnote-ref-81)
82. ( 3)- يعنى: بعد از ورود خاص. [↑](#footnote-ref-82)
83. ( 4)- كأنّ چندان اطمينانى به عموم عام نيست. [↑](#footnote-ref-83)
84. ( 5)- و مى‏گفتند: بايد مطلق را مقيد و عموم عام را حفظ نمود. [↑](#footnote-ref-84)
85. ( 1)- كه امر، دائر بين نسخ و تخصيص است. [↑](#footnote-ref-85)
86. ( 2)- چه در جانب عام و چه در جانب خاص. [↑](#footnote-ref-86)
87. ( 3)- نه« بالوضع». [↑](#footnote-ref-87)
88. ( 1)- الف: بناء على اشتراط التخصيص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام.

ب: زيد، حكما تحت« اكرم العلماء» نبوده فرضا ده روز، مورد تكريم واقع شده اما امروز مولا فرموده: لا تكرم زيدا. [↑](#footnote-ref-88)
89. ( 2)- و الا اگر بعد از زمان عمل به عام، صادر شود، لا بد آن خاص، ناسخ عام است نه مخصص. [↑](#footnote-ref-89)
90. ( 3)- و همچنين عموماتى از لسان نبى مكرم« ص» صادر شده. [↑](#footnote-ref-90)
91. ( 4)- للزوم كثرة النسخ ح و هو خلاف فرض القلة. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى 2/ 334. [↑](#footnote-ref-91)
92. ( 1)- متعلق ب« ظهور» و الباء فى« باطلاقها» للسببية و متعلق ب« ظهور» ايضا، يعنى: رفع اليد بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات فى الاستمرار الثابت بسبب اطلاقها الازمانى لما مرّ من ان للعام ظهورا وضعيا فى الافراد و اطلاقيّا فى الاحوال و الازمان و الخصوصات الواردة بعد العام ترفع اطلاقه الازمانى. [↑](#footnote-ref-92)
93. ( 2)- لعله اشارة الى ضعف الوجه الثانى و هو النسخ بالمعنى المزبور لانه تخصيص حقيقة، اى: بيان الحكم الواقعى الذى هو مؤدى الخاص اذ المفروض ان العام لم يكن مرادا جديا- و حكما واقعيا فعليا- حتى ينسخ بالخاص بل كان العمل به مبنيا على اصالة. العموم‏] ر. ك: منتهى الدراية 8/ 264. [↑](#footnote-ref-93)
94. ( 3)- ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى 2/ 405. [↑](#footnote-ref-94)
95. ( 1)- يعنى: مسأله تخصيص. [↑](#footnote-ref-95)
96. ( 2)- يعنى: در مواردى كه: در تأخير بيان، يك مصلحت اقوا يا در اخفاء آن مفسده‏اى هست. [↑](#footnote-ref-96)
97. ( 3)- بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات. [↑](#footnote-ref-97)
98. ( 4)- گرچه عام ظاهرا- تا وقتى مخصص، معلوم نبوده- شامل آن افراد هم بوده است. [↑](#footnote-ref-98)
99. ( 1)- و لو واقعى ثانوى. [↑](#footnote-ref-99)
100. ( 2)- ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى 2/ 334. [↑](#footnote-ref-100)
101. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، إيضاح الكفاية، 6جلد، نوح - قم، چاپ: پنجم، 1385 ه.ش. [↑](#footnote-ref-101)
102. ( 1) كفاية الاصول 1: 368. [↑](#footnote-ref-102)
103. ( 1) معالم الدين: 143. [↑](#footnote-ref-103)
104. ( 2) أجود التقريرات 1: 507- 508. [↑](#footnote-ref-104)
105. ( 1) البقرة: 183. [↑](#footnote-ref-105)
106. ( 2) البقرة: 184. [↑](#footnote-ref-106)
107. ( 1) آل عمران: 97. [↑](#footnote-ref-107)
108. ( 1) كفاية الاصول 1: 368. [↑](#footnote-ref-108)
109. ( 1) كفاية الاصول 1: 368- 371. [↑](#footnote-ref-109)
110. ( 1) الوسائل: 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 47. [↑](#footnote-ref-110)
111. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، دراسات في الأصول(طبع جديد)، 4جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق. [↑](#footnote-ref-111)
112. ( 1) آل عمران: 97. [↑](#footnote-ref-112)
113. ( 2) الكافي 1: 19، الحديث 58. [↑](#footnote-ref-113)
114. ( 1) اللكنة: عجمة في اللسان وعيّ؛ يقال: رجل ألكن بيّن اللكنّة؛ الصحاح 6: 2196( لكن). [↑](#footnote-ref-114)
115. ( 1) معتمد الاصول 2: 361. [↑](#footnote-ref-115)
116. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، دراسات في الأصول(طبع جديد)، 4جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق. [↑](#footnote-ref-116)
117. ( 1)- ممكن است كسى بگويد: از كجا معلوم كه اين عمومات قرآنى از جانب خداوند صادر شده باشند و در قرآن تحريف به زياده واقع نشده باشد؟ در پاسخ مى‏گوييم: اوّلًا: مسأله تحريف، امر موهومى است و ادلّه قطعى بر بطلان آن وجود دارد، كه در كتب علوم قرآن و تفسير مطرح شده است. ثانياً: قائلين به تحريف، مسأله تحريف را فقط در رابطه با تحريف به نقيصه مطرح مى‏كنند و كسى قائل به تحريف به زياده نيست. لذا صدور اين عمومات قرآنى از جانب خداوند، حتّى بنا بر قول به تحريف هم قطعى است. [↑](#footnote-ref-117)
118. ( 1)- اصالة عدم تخصيص، استصحاب عدم تخصيص نيست تا شرايط معتبر در استصحاب در مورد آن معتبر باشد، بلكه تعبير ديگرى از اصالة العموم است. [↑](#footnote-ref-118)
119. ( 2)- همان‏طور كه اصالة العموم در باب خودش حجّيت دارد، خبر ثقه نيز حجّيت دارد و بناء عقلاء بر اعتبار آن استقرار يافته است. [↑](#footnote-ref-119)
120. ( 1)- بنا بر اختلاف مبانى. [↑](#footnote-ref-120)
121. ( 1)- وسائل الشيعة، ج 18( باب 9 من أبواب صفات القاضي) [↑](#footnote-ref-121)
122. ( 2)- همان. [↑](#footnote-ref-122)
123. ( 1)- در ابتداى بحث اشاره كرديم كه محلّ نزاع عبارت از تخصيص كتاب به خبر واحد است امّا تخصيص كتاب با كتاب يا با خبر واحد محفوف به قرينه قطعيّه را كسى انكار نكرده است. [↑](#footnote-ref-123)
124. ( 1)- اگرچه ربا حرمت تكليفى هم دارد. [↑](#footnote-ref-124)
125. ( 2)- النساء: 82 [↑](#footnote-ref-125)
126. ( 3)- البته آيه شريفه مفهوم ندارد، تا معنايش اين باشد كه وقتى از جانب خداوند است، ممكن است اختلاف يسير در آن پيدا شود. بلكه تناسب اقتضاء مى‏كند كه در اين صورت هيچ‏گونه اختلافى در آن وجود نداشته باشد. [↑](#footnote-ref-126)
127. ( 1)-« لا تكرم الفسّاق من العلماء» افرادى را از« أكرم العلماء» خارج مى‏كند كه در زمان صدور« أكرم العلماء» وجود داشتند. ولى دليل ناسخ، افرادى را كه در زمان‏هاى بعد از نسخ تحقّق پيدا مى‏كنند، از دليل منسوخ خارج مى‏كند و حكم آنها را تغيير مى‏دهد. [↑](#footnote-ref-127)
128. ( 1)- البقرة: 23 [↑](#footnote-ref-128)
129. ( 2)- يعنى: پيرمرد و پيرزن اگر زنا كردند آنان را حتماً رجم كنيد( هرچند داراى همسر نباشند). [↑](#footnote-ref-129)
130. ( 1)- در حالى كه شيعه هيچ‏گاه قائل به تحريف نبوده است. و اگر بعضى از علماى شيعه- مثل مرحوم حاجى نورى در كتاب« فصل الخطاب»- به جهت ناآگاهى و تأثيرپذيرى از سياست‏هاى استعمارى، در اين وادى وارد شده، نبايد به حساب علماى شيعه گذاشته شود. شيعه از صدر اوّل تا حال مسأله تحريف را انكار مى‏كرده است. و حتى مرحوم آخوند كه در كفايه( ج 2، ص 63) در مورد تحريف، تعبير« كما يساعده الاعتبار» را بكار مى‏برد، ناشى از عدم مراجعه ايشان به تفاسير است و الّا اين تعبير را به كار نمى‏برد. [↑](#footnote-ref-130)
131. ( 1)- قرآن كريم در سوره مجادله آيه 12 مى‏فرمايد:( يا أيّها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدّموا بين يدى نجواكم صدقة ذلك خير لكم و أطهر فإن لم تجدوا فإنّ اللّه غفور رحيم). بنا به گفته روايات، تنها كسى كه به اين آيه عمل كرد، امير المؤمنين عليه السلام بود ولى ديگران برايشان سخت آمد، لذا قرآن در آيه 13 حكم قبلى را به صراحت برداشته و مى‏فرمايد:( أ أشفقتم أن تقدّموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا و تاب اللّه عليكم فأقيموا الصلاة و آتوا الزكاة و أطيعوا اللّه و رسوله و اللّه خبير بما تعملون). رجوع شود به: البيان في علوم القرآن، بحث« النسخ في القرآن». [↑](#footnote-ref-131)
132. ( 1)- بنابراين مراد از مقارنت، متّصل بودن مخصّص نيست و اصولًا بكار بردن عنوان تخصيص در مورد مخصّص متّصل، داراى تسامح است. وقتى مولا مى‏گويد:« أكرم العلماء إلّا زيداً» براى كلام مولا ظهورى در عموم منعقد نمى‏شود. جمله مشتمل بر استثناء، اگرچه دو حكم را بيان مى‏كند ولى اين بدان معنا نيست كه داراى دو ظهور باشد. [↑](#footnote-ref-132)
133. ( 2)- كفاية الاصول، ج 1، ص 368 [↑](#footnote-ref-133)
134. ( 1)- رجوع شود به: معالم الدين، ص 143، قوانين الاصول، ج 1، ص 319 [↑](#footnote-ref-134)
135. ( 2)- كفاية الاصول، ج 1، ص 368 [↑](#footnote-ref-135)
136. ( 3)- حكم واقعى در اينجا مقابل حكم ظاهرى نيست بلكه مقابل حكم صورى- يعنى حكم امتحانى و امثال آن- مى‏باشد. [↑](#footnote-ref-136)
137. ( 1)- قضيّه خارجيّه، قضيّه‏اى است كه موضوع آن در خارج تحقّق دارد و حالت تقدير و فرض در آن وجود ندارد. [↑](#footnote-ref-137)
138. ( 1)- مرحوم نائينى در تفسير قضيّه حقيقيّه مى‏گويد: قضيه حقيقيّه، قضيه‏اى است كه در وقت صدور آن، نه موضوعش لازم است تحقّق داشته باشد و نه مكلّفين آن، بلكه شامل موضوع و مكلّفين مفروض الوجود- كه در آينده تحقّق پيدا مى‏كنند- نيز مى‏شود. [↑](#footnote-ref-138)
139. ( 2)- البقرة: 183 [↑](#footnote-ref-139)
140. ( 3)- البقرة: 184 [↑](#footnote-ref-140)
141. ( 1)- أجود التقريرات، ج 1، ص 507 و 508 [↑](#footnote-ref-141)
142. ( 1)- آل عمران: 97 [↑](#footnote-ref-142)
143. ( 1)- مرحوم آخوند اين راه حلّ را به تبعيت از مرحوم شيخ انصارى مطرح كرده است. [↑](#footnote-ref-143)
144. ( 2)- كفاية الاصول، ج 1، ص 368 [↑](#footnote-ref-144)
145. ( 1)- رجوع شود به: المكاسب، للشيخ الانصارى، ص 51 [↑](#footnote-ref-145)
146. ( 1)- اگرچه در آنجا خبر واحد مورد بحث قرار گرفته ولى دليل آنان عموميّت داشته و شامل مطلق مظنّه مى‏شود. [↑](#footnote-ref-146)
147. ( 2)- رجوع شود به: كفاية الاصول، ج 2، ص 49 [↑](#footnote-ref-147)
148. ( 3)- زيرا اكثر احكام مربوط به خصوصيات عبادات و معاملات، از راه خبر واحد به دست مى‏آيد و موارد نادرى پيدا مى‏شود كه از طريق خبر متواتر يا اجماع به دست آمده باشد. [↑](#footnote-ref-148)
149. ( 1)- شبيه چيزى كه در ارتباط با تعبّد به ظنّ در رابطه با خبر واحد مطرح شد. [↑](#footnote-ref-149)
150. ( 1)- البقرة: 183 [↑](#footnote-ref-150)
151. ( 2)- رجوع شود به: بحار الأنوار، ج 52، ص 309، باب 37 [↑](#footnote-ref-151)
152. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، اصول فقه شيعه، 6جلد، مركز فقهى ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1381 ه.ش. [↑](#footnote-ref-152)
153. ( 1)- يعنى يك بار به استناد به اين دليل، زيدِ عالم مورد اكرام واقع نشد. [↑](#footnote-ref-153)
154. ( 1)- كفاية الاصول، ج 1، ص 368- 371 [↑](#footnote-ref-154)
155. ( 1)- به خلاف اطلاق در موارد ديگر. مثلًا« أعتق الرقبة» هم رقبه مؤمنه را شامل مى‏شود و هم رقبه كافره را، زيرا در آن، مسأله طوليت و تقدم و تأخّر مطرح نيست. [↑](#footnote-ref-155)
156. ( 2)- وسائل الشيعة، ج 18( باب 12 من أبواب صفات القاضي، ح 47، با اندكى تفاوت). [↑](#footnote-ref-156)
157. ( 1)- اين اشكال، با قطع نظر از اشكال اوّل است. [↑](#footnote-ref-157)
158. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، اصول فقه شيعه، 6جلد، مركز فقهى ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1381 ه.ش. [↑](#footnote-ref-158)
159. ( 1)- اى بدليل خاص غير دليل الانسداد الذى هو دليل حجية مطلق الظن فان العمل بخبر الواحد ح يكون من باب الاحتياط الذى هو اصل من الاصول العملية فلا يجوز ح تخصيص الكتاب به فان الاصل دليل حيث لا دليل. [↑](#footnote-ref-159)
160. ( 2)- اى وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب و لا اقل من عموم ما دل على اصالة البراءة كعمومات الحل و نحوها]. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى 1/ 334. [↑](#footnote-ref-160)
161. ( 3)- تذكر:« كتاب»، قطعى الصدور و السند هست اما خبر واحد، ظنى الصدور و ظنى السند مى‏باشد لذا اين شبهه، مطرح شده: خبر واحدى كه اصل صدورش از معصوم عليه السّلام مسلم نيست بلكه مظنون مى‏باشد- آن‏هم نه به ظن شخصى چون گاهى انسان، ظن شخصى هم به صدور ندارد بلكه از باب ظن نوعى حجيت دارد و ...- چگونه مى‏تواند عمومات قرآنى را كه قطعى السند هم مى‏باشد، تخصيص بزند. [↑](#footnote-ref-161)
162. ( 1)- اذ لو كان عملهم باخبار الآحاد لاجل القرينة لبان ذلك لكثرة موارد العمل بها فى قبال عمومات الكتاب مع عدم ظهور قرينة واحدة فى مورد واحد و هذا مما يصح ان يقال فيه:« عدم الوجدان دليل قطعى على عدم الوجود». فالنتيجة: ان عملهم بتلك الاخبار ليس للقرينة، بل لحجية خبر الواحد.

ر. ك: منتهى الدراية 3/ 637. [↑](#footnote-ref-162)
163. ( 2)- يا اينكه بگوئيم: در موارد نادر، طبق خبر واحد عمل مى‏كنيم. [↑](#footnote-ref-163)
164. ( 3)- يعنى: بحكم الالغاء بالمرة فان النادر بحكم المعدوم و الالغاء بالمرة مبنى على عدم وجود خبر لا يعارضه عموم الكتاب. ر. ك: حقائق الاصول 1/ 533. [↑](#footnote-ref-164)
165. ( 1)- مصنف رحمه اللّه آن ادله را به‏عنوان دفع توهم بيان مى‏كنند. [↑](#footnote-ref-165)
166. ( 2)- خصوصا، خبر واحدى، محل بحث ما هست كه محفوف به قرينه قطعيه نباشد. [↑](#footnote-ref-166)
167. ( 1)- اگر كسى بگويد اصالت العموم را اخذ مى‏نمائيم، پاسخ ما اين است كه: خبر واحد با دلالت و سندش از نظر عقلا صلاحيت دارد كه در برابر اصالت العموم عنوان قرينيت پيدا كند بخلاف اصالت العموم كه چنان صلاحيتى ندارد و اگر بنا باشد، حكومت پيدا كند بايد دليل حجيت خبر واحد را ساقط نمايد لذا مى‏گوئيم اصالت العموم با كدام قدرت و نيرو مى‏تواند دليل حجيت خبر واحد را از بين ببرد. به عبارت صريح‏تر: حيات و اساس اصالت العموم، بستگى به اين دارد كه قرينه‏اى برخلافش نباشد- مانند مقدمات حكمت- اما دليل بر حجيت خبر واحد بر چنان مسأله‏اى توقف ندارد، خواه در برابرش اصالت العموم باشد يا نباشد. خلاصه: اصالت العموم، متوقف بر عدم قرينيت است اما دليل بر حجّيّت خبر واحد، قرينه‏ساز است. [↑](#footnote-ref-167)
168. ( 1)- از جواب مصنف رحمه اللّه نفس دليل را استفاده مى‏كنيم. [↑](#footnote-ref-168)
169. ( 2)- گرچه مخالفتش به نحو عام و خاص باشد. [↑](#footnote-ref-169)
170. ( 1)- اين دليل را هم مصنف به صورت دفع توهم بيان مى‏كنند. [↑](#footnote-ref-170)
171. ( 1)- و همچنين تقييد و اطلاق. [↑](#footnote-ref-171)
172. ( 2)- كأنّ آن اخبار، تخصيص خورده. [↑](#footnote-ref-172)
173. ( 1)- ...« الثالث» انه يحتمل ان يكون المراد بها عدم صدور ما هو مخالف للكتاب واقعا نظير ما ورد فى المائز بين الشرط الصحيح و الباطل اذ المراد بالكتاب هناك مطلق ما كتبه اللّه سبحانه على عباده و هو الحكم الواقعى الالهى لا ما يتضمنه ظاهر الكتاب فلا يمكن الحكم على الخبر المخالف لظاهر الكتاب انه مخالف للكتاب مع احتمال تخصيص الكتاب به واقعا بل يمكن ان يدعى انه بدليل اعتبار الخبر يحرز انه موافق للكتاب واقعا لا مخالف الا ان يقال: ان ذلك خلاف الظاهر بل لا مساغ لاحتماله بالنسبة الى جميعها لورود جملة منها فى مقام ابداء الضابط الفارق بين الخبر الصادق و الكاذب و ما يجوز العمل به و ما لا يجوز و لعله الى هذا اشار بقوله:« فافهم» ر. ك: حقائق الاصول 1/ 535. [↑](#footnote-ref-173)
174. ( 1)- در همان مقدار اندكى كه نسخ تحقق پيدا كرده. [↑](#footnote-ref-174)
175. ( 1)- عام، متضمّن يك حكم و خاص، دالّ بر حكم ديگرى است. [↑](#footnote-ref-175)
176. ( 2)- تذكر: مخصّص در حقيقت، بيانگر مراد از عامّ است و در بحث قبل بيان كرديم كه نبايد به عام و خاص- در آن جائى كه خاص، عنوان مخصّصيّت دارد- عنوان متخالفين داد بلكه خاص، داراى عنوان شارحيّت و مفسريّت است و به‏عنوان بيان و توضيح مراد متكلّم و مولا وارد شده نتيجتا:

« مخصص»، يعنى: مبين و شارح مراد مولا. [↑](#footnote-ref-176)
177. ( 3)- الف: در اين صورت از خاص به مخصص متصل تعبير مى‏نمايند.

ب: ... كما اذا وردا من معصومين فى زمان واحد. ر. ك: منتهى الدراية 3/ 647. [↑](#footnote-ref-177)
178. ( 1)- البته بنا بر اينكه بگوئيم: همان‏طور كه در مخصص،« قبليّت» اعتبار دارد در نسخ هم« بعديّت» معتبر است و الا اگر در نسخ،« بعديّت» معتبر نباشد در فرض مذكور، مسئله، بين مخصصيت و ناسخيت، مردد است. [↑](#footnote-ref-178)
179. ( 2)- يا عمومات. [↑](#footnote-ref-179)
180. ( 3)- بلكه در مقام بيان حكم ظاهرى بوده- نگارنده. [↑](#footnote-ref-180)
181. ( 1)- با تحقق دو شرط مذكور، خاص بعدى عنوان ناسخيّت دارد. [↑](#footnote-ref-181)
182. ( 1)- يعنى: در عدم نسخ. [↑](#footnote-ref-182)
183. ( 2)- همان عامى كه بنا هست به مخصص، مبتلا شود. [↑](#footnote-ref-183)
184. ( 3)-« ما من عام الا و قد خص» سبب مى‏شود ظهور خاص، قوى‏تر شود. [↑](#footnote-ref-184)
185. ( 1)- چون شرط تخصيص، اين است كه: خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد- لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة- و ما از طريق اشتهار، ظنّ به واجديّت شرط پيدا مى‏كنيم. [↑](#footnote-ref-185)
186. ( 1)- لا يخفى ان كونه مخصصا بمعنى كونه مبينا بمقدار المرام عن العام و ناسخا بمعنى كون حكم العام غير ثابت فى نفس الامر فى مورد الخاص مع كونه مرادا و مقصودا بالافهام فى مورده بالعام كسائر الافراد و الا فلا تفاوت بينهما عملا اصلا كما هو واضح لا يكاد يخفى.« منه قدّس سرّه». ر. ك: حقائق الاصول 1/ 538. [↑](#footnote-ref-186)
187. ( 2)- در فرض قبل، كثرت تخصيص، موجب اظهريت خاص مى‏شد و اظهريت، دليل بر اعتبار و تقدم دارد به عبارت ديگر: الف: به واسطه اصالت الظهور، اصل اعتبارش مسلم بود. ب: به خاطر اظهريتش آن را مقدم مى‏داشتيم به خلاف محلّ بحث كه ظاهر و« اظهرى» نداريم. [↑](#footnote-ref-187)
188. ( 2)- يعنى: خاص بايد قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد. [↑](#footnote-ref-188)
189. ( 3)- يعنى: ممكن است، دليل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شود. [↑](#footnote-ref-189)
190. ( 4)- و در موردى كه« عام» قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شده، احتمال« مخصصيت» و« منسوخيت» مطرح است. [↑](#footnote-ref-190)
191. ( 1)- براى توضيح بيشتر در اين‏باره به صفحه 508 رجوع نمائيد. [↑](#footnote-ref-191)
192. ( 1)- النساء: 164 [↑](#footnote-ref-192)
193. ( 1)- رجوع شود به كشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمينى رحمه الله، بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-193)
194. ( 2)- رجوع شود به: المواقف: ص 293 [↑](#footnote-ref-194)
195. ( 1)- رجوع شود به: كشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمينى رحمه الله بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-195)
196. ( 2)- رساله طلب و اراده، بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-196)
197. ( 3)- طه: 17 و 18 [↑](#footnote-ref-197)
198. ( 1)- الشعراء: 193 و 194 [↑](#footnote-ref-198)
199. ( 2)- الواقعة: 77 و 78 [↑](#footnote-ref-199)
200. ( 1)- النجم: 4- 9 [↑](#footnote-ref-200)
201. ( 2)- رساله طلب و اراده امام خمينى، بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-201)
202. ( 1)- كفاية الاصول، ج 1، ص 95 و 96 [↑](#footnote-ref-202)
203. ( 1)- شرح المواقف، ج 2، ص 94 [↑](#footnote-ref-203)
204. ( 1)- تهذيب المنطق، المقدّمة. [↑](#footnote-ref-204)
205. ( 1)- شرح المواقف، ج 2، ص 94 [↑](#footnote-ref-205)
206. ( 1)- كفاية الاصول، ج 1، ص 96 [↑](#footnote-ref-206)
207. ( 1)- دلائل الصدق، ج 1، ص 147، طبع النجف الأشرف. [↑](#footnote-ref-207)
208. ( 1)- ضابطه اين بود كه بايد بين ذات و مبدأ، يك ارتباط و قيام به نحو حلول باشد. [↑](#footnote-ref-208)
209. ( 1)- نهج البلاغة، فيض الإسلام، ص 23 [↑](#footnote-ref-209)
210. ( 1)- البقرة: 231 [↑](#footnote-ref-210)
211. ( 2)- النّحل: 71 [↑](#footnote-ref-211)
212. ( 1)- النساء: 164 [↑](#footnote-ref-212)
213. ( 1)- همه روات سند حديث فوق، ثقه مى‏باشند، به جز محمد بن خالد الطيالسى كه ممدوح است و تصريحى به وثاقت او نشده است، بنابراين، حديث فوق، در اصطلاح علم درايه،« حسن» مى‏باشد. [↑](#footnote-ref-213)
214. ( 1)- الاصول من الكافي، ج 1، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، ح 1 [↑](#footnote-ref-214)
215. ( 1)- النساء: 164 [↑](#footnote-ref-215)
216. ( 1)- رساله طلب و اراده، بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-216)