

الخطابات الشفاهية¹ و ...

هل الخطابات الشفاهية مثل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا» تختصّ بالحاضر في المجلس التخاطب، أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟

هذا ما جعله الاصوليون عنواناً لمحلّ البحث، ولكن المحقّق الخراساني قدس سره² يقول: إنّه يحتمل أن يكون محلّ النزاع أحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يقال: هل يصحّ تعلق التكليف المتكفّل له الخطاب بالمعدومين كما يصحّ تعلقه بالموجودين أم لا؟ وهذا العنوان يشمل ما لا يكون مقروناً بأداة الخطاب أيضاً، مثل: قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا»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 عقلياً، والحاكم فيه هو العقل.

الثاني: أنّه هل يصحّ خطاب المعدومين بالأداة الموضوعه له كالنداء وضمير الخطاب عقلاً أم لا؟ فيكون محور البحث في هذا الفرض هو المخاطبة،⁴ وينطبق عنوان الاصوليين عليه، ويجرى هذا النزاع في الغائب الموجود في زمان التكليف أيضاً، ويكون النزاع على هذا الاحتمال أيضاً نزاعاً عقلياً.

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

¹ . دراسات في الأصول (طبع جديد)؛ ج2؛ ص513

² (1) كفاية الاصول 1: 354-355.

³ (2) آل عمران: 97.

⁴ . دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج2، ص: 514

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

ولكن سلّمنا أنّ المسألة على الاحتمالين الأوّلين مسألة عقليّة، إلّا أنّ المسألة العقليّة قد تكون بديهيّة، وقد تكون نظريّة، وما يبحث عنه في علم الاصول هي العقليّة النظرية، فلا يصحّ تحرير محلّ النزاع بمثل ما ذكره في الاحتمال الأوّل والثاني، فإنّ بطلان تعلق البعث والزجر بالمعدوم مع وصف كونه معدوماً، وهكذا خطابه بالخطاب الحقيقي من البديهيّات العقليّة، ولا يكون قابلاً للبحث فضلاً 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 سره⁵ قولهم بجواز خطاب المعدوم وتكليفه في حال المعدوميّة، واستدلّوا بقوله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ»⁶، بأنّه تعالى يوجّه التكليف قبل إيجاد شيء ووجوده بواسطة لفظ «كن» وبعد جعله مخاطباً⁷ 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.

أولاً: أنّ المسألة العقليّة لا تحتاج إلى الاستدلال بالكتاب والسنة بعد استقلال العقل في الدليليّة، فلا يصحّ التمسك بالآيات والروايات في المسائل العقليّة.

⁵ (1) الفصول الغروية: 179-183.

⁶ (2) يس: 82.

⁷ دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج2، ص: 515.

وثانياً: أن الآية الشريفة تكون في مقام بيان الإرادة التكوينية يعنى إذا تعلقت إرادته التكوينية بإيجاد شيء فيوجد ولا تكون في مقام بيان إرادته التشريعية حتى تحتاج إلى الخطاب.

وثالثاً: أن معنى الآية الشريفة معنى كنائى، كما قال به صاحب الكفاية قدس سره والفلاسفة، وهو أنه لا يمكن تخلف المراد عن الإرادة في الإرادة التكوينية، بخلاف الإرادة التشريعية، فلا يصح استدلال بعض الحنابلة حتى نحتاج إلى جعل محل النزاع أحد الاحتمالين المذكورين في كلام صاحب الكفاية قدس سره.

وهكذا لا يصح الاحتمال الثالث المذكور في كلامه قدس سره، فإن كون المسألة لغوية وإن كان لا ينافى البحث عنها في الأصول ككون هيئته «افعل» موضوعاً للوجوب ومثله، ولكنها تحتاج إلى جعل العنوان أن أداة الخطاب هل تكون قرينة للتصرف في العناوين العامة أو العناوين العامة تكون قرينة للتصرف في أداة الخطاب؟

والحال أنه لا يرى في الكلمات جعل العنوان بهذه الكيفية، بل جعل العنوان في الكتب الاصولية أن الخطابات الشفاهية هل تعم الغائبين والمعدومين نظير الحاضرين أم لا؟ فلا تصح جميع الاحتمالات المذكورة في كلامه قدس سره أن يجعل⁸ محلاً للنزاع.

والتحقيق: بعد امتناع تكليف المعدوم ومخاطبته معه عقلاً أن يجعل محل النزاع أن شمول الأدلة المتضمنة للأحكام للمعدومين هل يستلزم توجه التكليف إليهم ومخاطبتهم، نظير الحاضرين والموجودين في زمان الخطاب أم لا يستلزم ذلك؛ إذ استفاد شمولها لهم من قاعدة الاشتراك في الحكم المستندة إلى الإجماع أو الضرورة؟

ولابد لنا من ملاحظة كيفية جعل الأحكام في الشريعة بأنها مجعولة بصورة القضية الخارجية أو بصورة القضية الطبيعية أو بصورة القضية الحقيقية، ومعلوم أن الموضوع في القضية الطبيعية هو نفس الطبيعة والماهية، بدون دخالة أى نوع من الوجود فيه، وعلامتها جواز إضافة كلمة الماهية إلى

⁸ . دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج2، ص: 516

الموضوع، مثل: «الإنسان حيوان ناطق»، وإن احتاج تشكيل القضية إلى الوجود الذهني يعني تصوّر الموضوع والمحمول ولكن لا مدخليّة له في أصل القضية، وإلّا تكون القضية كاذبه؛ لعدم إمكان حمل الإنسان الموجود في الذهن على الحيوان الناطق الموجود فيه؛ لكونهما فردين من الوجود.

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

والموضوع في القضية الحقيقيّة أفراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود في الحال والاستقبال، مثل: «كلّ نار حارّة»، فإنّ لفظه «نار» بوحدتها لا تدلّ إلّا على نفس الطبيعة، وقد ذكرنا مكرراً أنّ الطبيعة وإن كانت متّحدة مع الأفراد⁹ بالوجود الخارجى، ولكنها لا تدلّ عليها ولا تحكى عنها، بخلاف الأفراد فإنّها تدلّ بالدلالة التضمينيّة على الطبيعة، فكلمة «النار» لا تحكى إلّا عن ماهيّة النار، ولكن بعد جعلها مضاف إليه لكلمة الكلّ الذى 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 التى تتحقّق في المستقبل أيضاً.

لا يقال: إنّ هذا المعنى يتنافى مع القاعدة الفرعيّة، أى ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؛ بأنّه كيف يمكن اتّصاف النار التى لم تتحقّق بعد بأنّها حارّة؟

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

نكتة:

⁹ . دراسات فى الأصول (طبع جديد)، ج2، ص: 517

أنّ دلالة كلمته «كلّ» على استيعاب الأفراد تكون بمعنى نظارتها إلى الكثرة بدون خصوصياتها الفردية، فمعنى «كلّ نار حارة» أنّ كلّ النار الموجودة بالفعل أو فيما يأتي تتّصف بأنّها حارة، بلا فرق بين أنواع منشأها، وخصوصياتها الزمانية والمكانية، فلا يمكن التفكيك بين النار والاتّصاف بالحرارة.

نكفأخرى:

إذا قال قائل: «كلّ إنسان حيوان ناطق» هل هي قضية طبيعیه أم حقيقيه؟ مع أنّ الحيوان الناطق وصف لماهيته الإنسان.¹⁰

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

ولكن يقتضى ظاهر عبارة المحقّق النائيني قدس سره أنّ نسبة المعدومين والموجودين فى القضية الحقيقية على السواء؛ إذ المعدومون ينزلون بمنزلة الموجودين، وهذا الفرض والتقدير يكون مجوزاً لحمل المحمول عليها نظير حمله على الموج ودين، فالموضوع فى القضية الحقيقية عبارة عن الأفراد الموجودة، سواء كانت موجودة بالحقيقة أم بالتنزيل.

والتحقيق: أنّ الاستعمالات العرفية لا تساعد على هذا التفسير، فإنّ القضية الحقيقية ممّا يكون متداولاً فى الاستعمالات، ولكن لا يلتفت أحدٌ من المستعملين إلى أنّ لها أفراداً موجودة بالفعل وأفراداً موجودة بالتنزيل، وما يساعده الوجدان ونظر أهل المعقول أنّه لا بدّ فى القضية الحقيقية من وجود الموضوع، وكلمة الكلّ فى مثل: «كلّ نار حارة» تدلّ على استيعاب الأفراد، ومعلوم أنّ الاتّصاف بالفردية يتوقّف على وجود النار خارجاً، وإذا تحققت الفردية تكون متّحدة مع الحرارة.

¹⁰. دراسات فى الأصول (طبع جديد)، ج 2، ص: 518.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى أصل البحث، وأن الأحكام الشرعية هل تختص بالموجودين والحاضرين وتشمل المعدومين من باب الاشتراك في الحكم، أم لا؟ وحلّ المعضلة في الأدلة الغير المشتملة على أداة الخطاب، مثل: «وَلَا عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»¹¹ يكون بصورة القضية الحقيقية، ولايتوهم اختصاص الحكم فيها بالمستطيعين عند الخطاب؛ لشموله لكل¹² إنسان مستطيع بالاستطاعة المائيّة والبدنيّة والزمانيّة والسريّة.

وأما في الأدلة المشققة على أدوات الخطاب بعد شرطية وجود المخاطب وحضوره في مجلس التخاطب في الخطابات الحقيقية، فقال صاحب الكفاية قدس سره¹³ في مقام حلّ المعضلة هنا: إن منشأ الإشكال هو توهم وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقي، ولكن كما أن الطلب يكون على قسمين: قسم منه طلب حقيقي، 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، ولكنه يكون مقارناً ومتحداً مع الخطاب الحقيقي، وقد لا يكون كذلك، إلّا أنّها 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: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»¹⁴ مستحيلاً.

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 التسنّي والترجّي، ولذا لا يصحّ الإشكال على الاستفهام والتمنّي والترجّي الواردة في القرآن؛ بأنّ لازم هذه العناوين جهل

¹¹ (1) آل عمران: 97.

¹² . دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 2، ص: 519.

¹³ (1) كفاية الاصول 1: 365.

¹⁴ (2) المائدة: 1.

المُستفهم والمتمنّى والمترجّى لاستعمالها فى معناها الحقيقى . هذا تمام كلامه قدس سره
١٥ بتلخيص وتوضيح.

والتحقيق: أن عنوان البحث بأن الخطابات الشفاهية هل تختصّ بالحاضرين أم تشمل الغائبين
والمعدومين أيضاً، ثمّ التمثيل لها بقوله تعالى: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ليس بصحيح؛ إذ
المخاطب فى الخطابات القرآنية هو البارى تعالى، ولا دخل لرسول الله صلى الله عليه و آله فيها
إلّتبليغها وتبينها بعد الوحي إليه صلى الله عليه و آله، مع أنه لا شاهد لتشكيل مجلس التخاطب عند
نزول كلّ آية منها حتّى يكون الحاضرون القدر المتيقّن من المخاطبين، والحال أنّ الخطاب الشفاهى
بمعنى كون المخاطب فى مقابل المخاطب واستماع الخطاب من لسانه مستحيل فى حقّ البارى؛
لاستلزامه الجسميّة، فلا محالة تكون الخطابات القرآنية خارجة عن دائرة هذه المسألة.

على أن ذكر كلمة «قل» فى الخطابات المصدرّة بها أقوى شاهد لعدم كونها من الخطابات الشفاهية
المرتكزة فى أذهاننا، مع أنه لا دليل لتشكيل مجلس التخاطب من الكافرين بعد نزول سورة
«الكافرون»، وذلك لأنّ القرآن كتاب الله، كما عرفّ نفسه بكتاب مبين، وكتاب لا ريب فيه، ونحو
ذلك.

ولابدّ من الالتفات إلى أمرين:

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

الأمر الثانى: أن دليل كون القرآن المعجزة البارزة والكاملة لرسول الله صلى الله عليه و آله^{١٦} هو أن
بعد كون الإسلام بعنوان الدين الكامل والباقي والمستمرّ إلى يوم القيامة لابدّ له من معجزة كذلك،

١٥. دراسات فى الأصول (طبع جديد)، ج2، ص: 520

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 أن ترتيب السور والآيات القرآنيّة وتدوين كلّ آية وسورة في محلّها بواسطة الكتاب كان في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله، 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 العلامة 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: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»¹⁷ خطاباً شفاهياً، بل يكون خطاباً كتيبياً، 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 كتبه 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 المكلفين.

ويؤيّده أيضاً أن استفادة الحكم من الآية المشتتملة على أداء الخطاب والآية¹⁸ الغير المشتتملة لها تكون على نحو واحد وجداناً، ولا تختصّ الأولى بالحاضرين في مجلس التخاطب حتّى تشمل الغائبين والمعدومين بمعونة قاعدة الاشتراك، بل لا فرق بينهما من حيث شمول جميع المكلفين بصورة القضيّة الحقيقيّة.

¹⁶ . دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج2، ص: 521

¹⁷ (1) المائة: 1.

¹⁸ . دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج2، ص: 522

ولا تكون الخطابات القرآنيّة من الخطابات الشفاهيّة، ولا يصحّ جعل عنوان البحث بمثل ما هو الشائع والمذكور في الكتب الاصوليّة، وعموميّة الخطابات القرآنيّة لجميع المكلفين إلى يوم القيامة ممّا لا شبهة فيه كما ذكرناه.¹⁹

فصل في ثمره الخطابات الشفاهيّة

ثمّ ذكر صاحب الكفاية قدس سره²⁰ ثمرتين لكيفيّة البحث المذكور في الكتب الاصوليّة، ونحن أيضاً نبحت عنهما تبعاً له:

الاولى: أنّ الخطابات الشفاهيّة إن كانت متوجّهة إلى المعدومين كالموجودين فظواهرها حجّة لهم كحجّيتها للمشافهين، فيجوز لهم التمسك بعمومها وإطلاقها، وإن لم تكن متوجّهة إليهم فلا تكون ظواهرها حجّة لهم، فليس لهم التمسك 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 سره²¹ اختلف مع المشهور في أصل حجّيّة الظواهر، وقال: بحجّيتها لخصوص المقصودين بالإفهام، بخلاف المشهور فإنّهم يقولون: بحجّيتها للعموم بلا فرق بين المقصودين بالإفهام وغيرهم.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.

¹⁹ . دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 2، ص: 523

²⁰ (1) كفاية الاصول 1: 359.

²¹ (2) قوانين الاصول 1: 233.

²² . دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 2، ص: 524

ولكن المحقق النائيني قدس سره²³ كان مصرّاً على ترتّب هذه الثمرة، ويقول: إن كانت الخطابات الشفاهية مقصورة على المشافهين ولا تعمّ غيرهم فلا معنى للرجوع إليها وحجّيتها في حق الغير. والتحقيق: أنه ليس بصحيح، فإن اختصاص الخطاب بالمشافهين مسألة ، وسعة حجّية الخطاب المتضمّن للحكم مسألة اخرى، فعلى القول باختصاص الخطابات بالمشافهين يصحّ للمعدومين أيضاً التمسك والرجوع إلى مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، إلّا أنه يكون لهم بالواسطة، وبعد تمامية الصغرى والكبرى بأنه لا بدّ 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 تترتب الثمرة المذكورة إلّا على القول بحجّية الظواهر للمقصودين بالإفهام، وأنّ المقصودين بالإفهام هم المشافهون، وكلاهما مردودٌ عندنا كما ذكرناه.

الثمرّة الثانية: أنّ المشافهين والحاضرين في زمان صدور الخطاب إذا كانوا²⁴ واجدين لخصوصية دون المعدومين مثل : خصوصية حضور المعصوم عليه السلام وشككنا في مدخليّة هذه الخصوصية في ثبوت الحكم، نحو وجوب صلاة الجمعة فيصحّ التمسك بإطلاق الخطاب على القول بعموميّته للحاضرين والمعدومين، فيمكن إثبات وجوب صلاة الجمعة للمعدومين بقوله تعالى:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ...»²⁵ لشمول نفس الخطاب لهم كالموجودين.

وأما على القول باختصاص الخطاب بالمشافهين فلا يجوز لهم التمسك به لإثبات الحكم المذكور؛ لعدم شمول الخطاب لهم، وعدم جريان قاعده الاشتراك؛ لجريانها فيما لو تحققت جميع

²³ (1) فوائد الاصول 1: 549.

²⁴ . دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 2، ص: 525

²⁵ (1) الجمعة: 9.

الخصوصیات المعترّبة فی تکلیف المکلّفين، وهكذا الخصوصیات المحتملة الدخیلة فیہ، وهذا ما عبّ عنه فی الكفاية بالاتّحاد فی الصنف، ومعلوم أنّ المعدومين فاقدون لخصوصیة حضور المعصوم علیه السلام.

وقال صاحب الكفاية قدس سره²⁶: إنّ الخصوصیات والقيود على نوعين:

الأول: ما كان كلّ المشافهين واجداً له، مثل: قيد حضور المعصوم علیه السلام، فإذا كان الشكّ فی مدخليّة مثل هذا القيد تترتب الثمرة المذكورة بلا إشكال.

النوع الثاني: ما كان بعض الحاضرين واجداً له والبعض الآخر فاقداً له، أو كان مكلف واحد واجداً له في حال وفاقداً له في حال آخر، فإذا كان الشكّ في مدخليّة هذا النحو من القيد في ثبوت الحكم فلا تترتب الثمرة المذكورة؛ إذ لو كان له دخل لكان على المولى الحكيم بيانه، وحيث إنّ لم يبيّن فيستفاد عدم²⁷ مدخليّته، وأنّ الحكم ثابت للمشافهين بنحو الإطلاق، وهكذا للمعدومين إمّا بقاعده الاشتراك، وإمّا بنفس الدليل المتضمّن للحكم، سواء قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين أم بتعميمه. هذا تمام كلامه قدس سره بتصرّف، وتام الكلام في الخطابات الشفاهية²⁸.

حقيقت شرعية

مسألة اول اركان ثبوت حقيقت شرعية²⁹

در باب ثبوت حقيقت شرعية، در كتب اصولي قديم، بحث های مفصل و دامنه داری ذکر شده و اقوال مختلفی مطرح گردیده است. این بحث، مبتنی بر اثبات دو رکن است که اگر این دو رکن ثابت نشود، حقيقت شرعية، به خودی خود منتفی خواهد شد: رکن اول: معانی شرعية ای که برای

²⁶ (2) كفاية الاصول 1: 359-361.

²⁷ . دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 2، ص: 526

²⁸ فاضل موحدي لنكراني، محمد، دراسات في الأصول (طبع جديد)، 4 جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق.

²⁹ . اصول فقه شيعه، ج 1، ص: 538

الفاظ عبادات^{۳۰} ثابت است، مستحدثه می‌باشند و در شرع ما به وجود آمده‌اند و قبل از شرع ما، هیچ سابقه و ریشه‌ای برای این‌ها وجود نداشته است. رکن دوّم: ملتزم شویم به اینکه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله این الفاظ را برای این معانی^{۳۱} وضع کرده است و در حقیقت، در اسلام یک نقلی صورت گرفته است. لفظ صلاة که در لغت برای معنای دعا وضع شده، در اسلام از آن معنا بازداشته شده و در معنای جدید استعمال شده است.

آیا دو رکن ثبوت حقیقت شرعیّه، تحقّق دارند؟

برای پی بردن به اینکه آیا این دو رکن تحقّق دارند یا نه؟ باید نکاتی را مورد بررسی قرار دهیم :

نکته اوّل: ما وقتی تاریخ زندگی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را بررسی می‌کنیم می‌بینیم همه خصوصیات مربوط به آن حضرت، در تاریخ ثبت و ضبط شده است حتّی به جهت اهمیت پیامبر صلی الله علیه و آله گاهی بعضی از خصوصیات زندگی آن حضرت که هیچ ارتباطی به تشریح احکام نداشته و به عنوان فضیلت هم مطرح نیست، در تاریخ ذکر شده است چه رسد به حوادث و وقایعی که در رابطه با تشریح احکام بوده است. این‌گونه حوادث، به‌طور کلی در تاریخ ثبت و ضبط شده است ولی در تمام این‌ها حتّی به یک مورد برخورد نمی‌کنیم که روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را جمع کرده باشد و مثلاً لفظ صلاة یا صوم و ... را از معنای لغوی آن به معنای جدید نقل داده باشد. درحالی‌که اگر چنین مسأله‌ای وجود داشت، به‌طور قطع باید در تاریخ ثبت می‌شد. زیرا اوّلًا: این نقل، به‌عنوان تصرّفی در لغت عرب بود و ثانیًا: این نقل، ارتباط مستقیمی با تعیین وظایف مسلمانان داشت، چیزی که تا روز قیامت، مورد ابتلای آنان است. آیا امکان دارد چنین مسأله مهمّی در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله اتّفاق افتاده ولی تاریخ آن را ثبت نکرده باشد؟ از این گذشته، در روایاتی که از ائمّه معصومین علیهم السلام وارد شده است، روایات متعدّدی را ملاحظه می‌کنیم که ائمّه علیهم السلام در آن روایات، مسائلی را از

³⁰ (1) - اگرچه در باب معاملات نیز بعضی قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه اند و معتقدند در مورد الفاظ بیع و نکاح و ... حقیقت شرعیّه ثابت است ولی این قول خیلی ضعیف است، به‌همین جهت آنچه ما مورد بحث قرار می‌دهیم، الفاظ عبادات است.

³¹ . اصول فقه شیعه، ج 1، ص: 539

پیامبر صلی الله علیه و آله با واسطه یا بدون واسطه نقل کرده اند ولی در هیچ یک از این روایات سخنی در رابطه با وضع الفاظ برای معانی جدید توسط پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح نشده است. آیا این مسئله، آن قدر اهمّیت نداشت که لااقل یکی از ائمّه علیهم السلام به آن اشاره ای داشته باشند؟^{۳۲}

ممکن است کسی بگوید: در روایات ائمّه علیهم السلام تحریف صورت گرفته است، و شاید مسأله نقل، از جمله مسائلی باشد که مورد تحریف قرار گرفته است. جواب این است که: این مسئله، چیزی نیست که در آن داعی به تحریف وجود داشته باشد و ما به وضوح می بینیم که این مسئله، نه در تاریخ مطرح شده و نه در سخنان ائمّه علیهم السلام که مهم تر از تاریخ است و خصوصیات زندگی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را نقل می کند. این نکته را باید توجّه داشت که ما وقتی در ارتباط با وضع الفاظ برای معانی جدید توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله بحث می کنیم نمی خواهیم وضع را منحصر به این کنیم که مثلاً پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «وَضَعْتُ لَفْظَ الصَّلَاةِ لِهَذَا الْمَعْنَى»، بلکه مورد بحث اعم از این صورت است و شامل جایی هم می شود که وضع به وسیله استعمال تحقّق پیدا کرده باشد و مثلاً حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله لفظ صلاه را در معنای جدید استعمال کرده و قرینه ای اقامه کرده باشد که استعمال این لفظ در این معنا، مانند استعمال لفظ در معنای حقیقی است. هر کدام از این دو صورت که باشد، بالاخره یک تحوّل پیدا شده است و چنین تحوّل برای مسلمانان حائز اهمّیت است زیرا در تکالیف آنان نقش بسزایی دارد. آیا نباید چنین چیزی در تاریخ ثبت می شد؟ ائمّه علیهم السلام روایات زیادی در رابطه با کیفیت صلاه و وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان کرده اند آیا مسأله وضع الفاظ برای معانی جدید، به اندازه کیفیت وضو اهمّیت نداشت که لااقل در یک روایت از ائمّه علیهم السلام وارد شود؟ نکته دوّم: از مراجعه به آیات قرآن درمی یابیم که این معانی یعنی غیر از معانی لغوی در امت های گذشته نیز وجود داشته است.

³². اصول فقه شیعه، ج 1، ص: 540

البته باید به این نکته توجه داشت که سابقه‌دار بودن صلاه و صوم و ... در امت‌های گذشته به این معنا نیست که این عبادات با همین کیفیتی که در شرع اسلام دارند، در شرایع قبلی نیز وجود داشته‌اند بلکه مراد این است که غیر از معنای لغوی، در شرایع قبلی نیز وجود داشته است و آلا در شرع اسلام نیز نمی‌توان کیفیت خاصی برای صلاه مطرح کرد، در شرع اسلام، تفاوت بین کیفیت صلاه، تفاوت از زمین تا آسمان است. صلاه شخص حاضر مختار سالم غیر عاجز، با صلاه غریق قابل مقایسه نیست، با اینکه هر دوی این‌ها واقعاً صلاه می‌باشند و این‌گونه نیست که اطلاق لفظ صلاه بر عملی که غریق انجام می‌دهد، مجاز باشد. بنابراین، ما می‌گوییم: صلاه، به‌عنوان عبادت مخصوص در شرایع قبلی نیز وجود داشته ولی اختلاف در شرایط و اجزاء و کیفیت، موجب اختلاف در ماهیت نمی‌شود.

مثلاً در آیه صوم خداوند متعال فرموده است: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) یعنی روزه بر شما واجب شد همان‌گونه که بر امت‌های قبل از شما واجب شده است. این آیه می‌گوید: «روزه چیز تازه‌ای نیست بلکه امر سابقه‌داری است که در تمام امت‌های قبلی هم وجود داشته است»، چون معنای (الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) عام است. سؤال: ممکن است کسی بگوید: چگونه در امت‌های قبلی «صیام» وجود داشته در حالی که بعضی از امت‌های قبلی دارای زبان سریانی یا عبری بوده‌اند و زبان آنان، عربی نبوده است؟ جواب: ظاهر آیه این است که هر لغتی در امت‌های گذشته به‌عنوان روزه مطرح می‌شد اگر آن لغت را به عربی برمی‌گرداندند، کلمه صیام به‌جای آن قرار داده می‌شد.

اگر امت‌های قبلی عرب بودند، همین صیام بر معنای روزه دلالت می‌کند و اگر غیر عرب بودند هر لغتی که آنان به‌جای روزه به کار می‌بردند در کلام عرب به آن صیام اطلاق می‌شود. و نیز در مقام حکایت از عیسی علیه السلام وقتی در گهواره بود می‌فرماید: (و أوصاني بالصلاة و الزكاة ما

³³. اصول فقه شیعه، ج 1، ص: 541

³⁴ (1) - البقرة: 183

دمتُ حیاً)،^{۳۵} یعنی: خداوند، مرا به صلاه و زکات وصیت و سفارش کرد. اگر عیسی علیه السلام زبانش عربی بوده، مسئله روشن است و اگر غیر عربی^{۳۶} بوده، خداوند متعال آن لغتی را که عیسی به کار برده، به زبان عربی نقل می کند یعنی واژه عربی آن لغت، عبارت از صلاه و زکات است. بنابراین، صلاه و زکات دارای سابقه اند ولی نمی خواهیم بگوییم: «کیفیت صلاه و زکات امت های قبلی، مانند کیفیت صلاه و زکات در شریعت اسلام است». اصولاً زکات در لغت به معنای پاکی و طهارت است و در پاکی و طهارت مسأله عبادیت مطرح نیست. ولی در آیه شریفه، زکات بما آنها عبادۀ مخصوصه مطرح است. در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام مشاهده می کنیم که پس از فراغت از ساختن کعبه، خداوند می فرماید: (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ ...) ^{۳۷} یعنی اعلام کن در مردم به حجّ بما أنّ عبادۀ مخصوصه ... با وجود این، آیا می توان گفت: حجّ، دارای معنای جدیدی است که در شرع ما به وجود آمده است. حتی در بعضی از روایات است که کسانی که در اسلام موفق به حج می شوند همان کسانی هستند که دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام را پذیرفته اند. از این بالاتر، در بعضی از آیات وارد شده است که حتی مشرکین در صدر اسلام و قبل از آن، عبادتی داشته اند که آن را صلاه می نامیده اند (و ما کان صلاتهم عند البیت إلّا مکاء و تصدیه)^{۳۸}، مکاء به معنای کف زدن و تصدیه به معنای سوت زدن است. مشرکین، این عمل خود را صلاه بما آنها عبادۀ مخصوصه می نامیدند، با اینکه اکثر مشرکین تابع انبیای گذشته نبودند زیرا بت پرستی نمی تواند در رابطه با مکتب و دینی الهی مطرح باشد. در نتیجه، اگر ما بخواهیم مسأله حقیقت شرعیه را مطرح کنیم باید این آیات را توجیه کرده و بگوییم: قبل از اسلام، صلاه به عنوان دعا مطرح بوده نه به عنوان عبادت مخصوص ولی در اسلام چون معنای جدیدی داشته، مسأله نقل تحقّق پیدا کرده است. درحالی که اگر ما بخواهیم واقعیات را ملاحظه کنیم، می بینیم همه الفاظ^{۳۹} عبادات با همین عنوان عبادیشان دارای سابقه و

³⁵ (2) - مریم: 31

³⁶ . اصول فقه شیعه، ج 1، ص: 542

³⁷ (1) - الحج: 27

³⁸ (2) - الأنفال: 35

³⁹ . اصول فقه شیعه، ج 1، ص: 543

ریشه‌ای در شرایع گذشته می‌باشند. سؤال: چرا نتوانیم نقل این الفاظ را به معانی جدید، به شرایع سابقه نسبت دهیم؟ چرا نگوییم: «مسأله نقل، در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام تحقق پیدا کرده است»؟ جواب: اولاً: این مطلب نه در تاریخ انبیاء ضبط شده و نه در روایات ائمه علیه السلام مطرح شده است. ثانیاً: اگر چنین چیزی ثابت شود، بحث از حقیقت شرعیه بی فایده خواهد بود زیرا در این صورت، استعمالاتی که در کلام حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله واقع شده، باید بر همان معانی ثابت شده در شرایع قبلی حمل شود و محلّ تردیدی برای ما پیش نمی‌آید که بخواهیم در ارتباط با آن از مسئله حقیقت شرعیه کمک بجوییم، گرچه روی همین معنای معروف و مشهور هم، ثمره‌ای بر بحث حقیقت شرعیه مترتب نیست. نکته سوّم: آیا چه شرایطی، اقتضا می‌کند که وضع جدیدی تحقق پیدا کند؟ پیداست که اگر یک مذهب جدیدی که دارای اصطلاحات خاصی است محقق شود و الفاظ را در رابطه با معانی مورد نظر خود استعمال کند، موقعیت اصطلاح جدید و وضع، زمانی است که این مذهب طرفدارانی پیدا کرده باشد و احساس شود که پیروان، به استعمال این الفاظ نیاز دارند و رهبر یک چنین مذهبی احساس کند نیاز خودش را به اینکه این الفاظ را برای پیروان خودش استعمال کند. از طرفی ما در بحث‌های گذشته گفتیم: غرض از وضع، این است که واضع می‌بیند تفهیم و تفهّم معانی در بین مردم، امری اجتناب‌ناپذیر است و اشاره عملیه نمی‌تواند این نیاز را تأمین کند. به همین جهت مجبور است از راه قول و وضع الفاظ، این هدف را تأمین کند. در وضع جدید که ما از آن به حقیقت شرعیه تعبیر می‌کنیم نیز باید این غرض لحاظ شود و این غرض را در زمانی می‌توان لحاظ کرد که اسلام، طرفدارانی پیدا کرده باشد که آنان احساس کنند به یک چنین چیزی نیاز دارند زیرا می‌خواهند الفاظ صلاه و صوم و ... را به‌طور مداوم مورد استفاده قرار دهند.⁴⁰

آیا در مورد حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله می‌توان چنین احتمالی داد که آن حضرت در روز اوّل بعثت خود چنین نقلی را صورت داده است؟ با توجه به خصوصیات وضع و جنبه عقلانی آن نمی‌توان چنین احتمالی داد. در سالهائی که حضرت در مکه بودند، پیروان کمی داشتند و شرایط،

اقتضای وضع نمی کرده است. بر فرض که در مورد الفاظ عبادات، وضع جدید را بپذیریم، شرایط یک چنین وضعی در مدینه و آن زمانی که حضرت تشکیل حکومت داده و پیروان آن حضرت زیاد شدند و (و رأیت الناس یدخلون فی دین الله أفواجاً) ^{۴۱} مطرح بوده، و جود داشته است. در حالی که ما می بینیم آیه شریفه (أقیموا الصلّاه) در سوره های مکی نیز وارد شده است ^{۴۲} و تردیدی نیست که در این آیه، معنای عبادی صلاه مطرح است. آیا در اینجا دلالت صلاه بر معنای عبادی خود، به کمک قرینه بوده یا بدون قرینه چنین دلالتی وجود داشته است؟ روشن است که قرینه لفظیه ای در آیه وجود ندارد و قرینه حالیه نیز با قرآن سازگار نیست زیرا قرآن به عنوان یک کتاب و به عنوان معجزه جاودانی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح است و چیزی که به عنوان معجزه جاودانی است با سخنرانی تفاوت دارد، در سخنرانی، ممکن است قرینه حالیه دخالت داشته باشد ولی چیزی که به عنوان کتاب و معجزه، تا روز قیامت باید باقی بماند نمی تواند از قرینه حالیه کمک بگیرد. بنابراین (أقیموا الصلّاه) ^{۴۳} بدون هیچ قرینه ای بر همین عبادت مخصوص دلالت کرده است در حالی که زمان نزول این آیه، شرایط برای وضع مساعد نبوده است ^{۴۴}. در سوره اعلی نیز که از سور مکیه است جمله (و ذکر اسم ربّه فصلی) ^{۴۵} مطرح شده است. در نتیجه باید گفت: این الفاظ، دارای یک معنای عبادی روشن بوده که بدون مطرح شدن مسأله وضع، معنای آنها برای مردم روشن بوده است. سؤال: آیا معنای جمله معروف «صلّوا کما رأیتمونی اصلی» ^{۴۶} که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه فرموده این است که صلاه بما هی عبادۀ مخصوصه برای مردم ناشناخته بوده است؟ و آنان از «صلّوا»، عبادت مخصوص را

⁴¹ (1) - النصر: 2

⁴² (2) - الأنعام: 72، یونس: 87، الرّوم: 31

⁴³ (3) - همان.

⁴⁴ (4) - ذکر این نکته لازم است که در درس حضرت استاد «دام ظلّه» آیه شریفه [أقیموا الصلّاه و اتوا الزکّاه] از سوره مزمل به عنوان سوره ای مکی که در اوایل بعثت نازل شده، مطرح گردید ولی با توجه به این که خصوص آیه فوق، مدنی است لذا متن به صورت فوق تغییر داده شد و آیه شریفه [أقیموا الصلّاه] از سوره های مکی مطرح گردید. رجوع شود به: الکشاف، ج 4، ص 634

⁴⁵ (5) - الأعلی: 15؛ اصول فقه شیعه، ج 1، ص: 545

⁴⁶ (1) - بحار الأنوار، ج 85، ص 279

استفاده نمی کردند؟ جواب: این عبارت، مؤید حرف ماست که گفتیم: مردم، صلاۀ را به عنوان عبادت مخصوص می شناختند ولی کیفیت آن و اجزاء و شرایطش را در اسلام نمی دانستند. و ما گفتیم: این تغایر کیفیت، لطمه‌ای به ماهیت صلاۀ نمی زند. جمله «صلّوا كما رأیتمونی اصلی» می خواهد عملاً آنان را به سوی کیفیت صلاۀ ارشاد نماید، و نمی خواسته بگوی د: «صلاۀ، در شریعت اسلام به عنوان یک عبادت است». این معنا از قبل برای مردم روشن بوده است. مثل اینکه شما به یک انسان عامی که کلمه نماز به گوشش خورده و می داند که نماز یک عبادت است ولی کیفیت آن را نمی داند بگویید:

«این گونه که من نماز می خوانم، نماز بخوان». یا کسی نماز می خواند ولی جای رکوع و سجود را نمی داند به او می گوید: «این گونه که من نماز می خوانم، نماز بخوان». در این موارد، هدف، بیان کیفیت نماز است و این که «نماز به چه معناست؟» مطرح نیست. از آنچه در نکته های سه گانه گفتیم، برای ما اطمینان حاصل می شود که در اسلام مسأله ای به نام وضع این الفاظ برای این معانی وجود نداشته است و آنچه به عنوان حقیقت شرعی مطرح است نمی تواند مورد تأیید ما قرار گیرد. خواه وضع را به این⁴⁷ کیفیت فرض کنیم که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «وضعتُ هذا اللفظ لهذا المعنی» و یا به آن کیفیتی که مرحوم آخوند مطرح کرد، در هر صورت وضع این الفاظ برای این معانی نمی تواند مورد قبول باشد.

مسأله دوم ثمره بحث حقیقت شرعیّه

در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیّه نظریاتی مطرح است:

نظریه اول (نظریه مرحوم آخوند)

⁴⁷. اصول فقه شیعه، ج 1، ص: 546

مرحوم آخوند، معتقد است: حقیقت شرعیه دارای ثمره عملی است، زیرا اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیه بشویم، چنانچه بعد از ثبوت وضع، استعمالی از ناحیه شارع صورت گیرد، این استعمال را بر معنای جدید حمل می‌کنیم، مثلاً اگر فرض کنیم شارع مقدّس، یک ماه بعد از وضع لفظ صلاه برای عبادت مخصوص بفرماید: «صلّ عند رؤیة الهلال»، در این صورت لازمه ثبوت حقیقت شرعیه این است که صلاه را بر^{۴۸} عبادت مخصوص حمل کرده و حکم به وجوب نماز، هنگام رؤیت هلال بنماییم. ولی اگر کسی بگوید: حقیقت شرعیه ثابت نشده است، این «صلّ عند رؤیة الهلال» در لسان پیامبر صلی الله علیه و آله را بر همان معنای لغوی حمل می‌کند و حکم می‌کند که هنگام رؤیت هلال، دعا واجب است.^{۴۹}

نظریه دوّم

بعضی گفته‌اند: در صورت ثبوت حقیقت شرعیه و احراز تأخر استعمال از وضع شارع، باید لفظ را بر معنای جدید حمل کرد ولی در صورت عدم ثبوت حقیقت شرعیه، لفظ بر معنای لغوی حمل نمی‌شود بلکه لفظ دارای اجمال شده و نمی‌توان آن را بر معنای لغوی یا معنای جدید حمل کرد. بعد گویا کسی به این بعضی اشکال کرده می‌گوید:

در دوران امر بین معنای حقیقی و معنای مجازی، باید به اصالة الحقیقه مراجعه کرد، پس چرا شما در اینجا حکم به اجمال لفظ می‌کنید؟ با وجود اینکه امر دائر بین معنای حقیقی یعنی معنای اول و معنای مجازی یعنی معنای جدید است. جواب می‌دهند: اگر معنای مجازی، یک معنای مجازی معمولی و متعارف باشد، حرف شما مورد قبول است ولی در دوران امر بین مجاز مشهور و معنای حقیقی نمی‌توان به اصالة الحقیقه تمسک کرد. توضیح: گاهی معنای مجازی، مجاز مشهور است، مراد از مجاز مشهور این است که لفظی در معنایی مجازی، کثرت استعمال پیدا کند، البته این کثرت، به اندازه‌ای نباشد که به سرحدّ وضع تعینی برسد، بلکه به عنوان برزخ بین وضع

⁴⁸ . اصول فقه شیعه، ج 1، ص: 547

⁴⁹ (1) - کفایة الاصول، ج 1، ص 34

تعینی و مجاز متعارف باشد. در اینجا، کثرت استعمال سبب می‌شود که لفظ، با معنای مجازی انس و ارتباط پیدا کند به گونه‌ای که وقتی این لفظ را بدون قرینه مجاز استعمال کنیم، احتمال معنای مجازی، در ردیف احتمال معنای حقیقی قرار می‌گیرد و ترجیحی برای جانب^{۵۰} حقیقت باقی نمی‌ماند بلکه لفظ مجمل می‌گردد. این بعض می‌گوید: در ما نحن فیه هم مسئله به همین نحو است، زیرا کسانی که حقیقت شرعیه را انکار می‌کنند، نمی‌توانند مجاز مشهور را انکار کنند. کثرت استعمال این الفاظ در معانی جدید به حدی که عنوان مجاز مشهور پیدا شود جای تردید نیست. بنابراین اگر کسی حقیقت شرعیه را انکار کرد، ملزم نیست که «صلّ عند رؤیة الهلال» را بر معنای حقیقی اوّل حمل کند، بلکه با توجه به اینکه معنای جدید به عنوان مجاز مشهور مطرح است، و مجاز مشهور هم در ردیف معنای حقیقی است، لفظ دارای اجمال شده و بر هیچ یک از دو معنا یعنی معنای حقیقی و معنای جدید حمل نمی‌شود.^{۵۱}

استصحاب عدم نسخ

دراسات فی الأصول (طبع جدید)، ج 4، ص: 233

التنبیه السادس فی استصحاب عدم النسخ

والمعروف صحّة جریان الاستصحاب عند الشکّ فیه، بل عدّه المحدثّ الإسترآبادی من الضروریات، ولکنّه قد استشکل فیه بإشکالین: الأوّل مشترک بین الاستصحاب فی أحكام هذه الشریعة المقدّسه و بین الاستصحاب فی أحكام الشرائع السابقه، فلو تمّ لکان مانعاً عن جریان الاستصحاب فی المقامین.

الثانی مختصّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقه.

⁵⁰ . اصول فقه شیعه، ج 1، ص: 548

⁵¹ (1) - این قول در کتاب محاضرات به عنوان «قیل» مطرح شده است. رجوع شود به محاضرات فی أصول الفقه، ج 1، ص 125

أما الإشكال الأول فهو: أنه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقّنه والمشكوكه، كما مرّ مراراً، والمقام ليس كذلك؛ لتعدّد الموضوع في القضيتين فإنّ من ثبت في حقّه الحكم يقيناً قد انعدم، والمكلف الموجود الشاكّ في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقّه من الأوّل، فالشكّ بالنسبة إليه شكّ في ثبوت التكليف لافى بقاءه بعد العلم بثبوتة ليكون مورداً للاستصحاب، فيكون إثبات الحكم له إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

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

دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 4، ص: 234

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

وقد أجاب الشيخ الأنصارى رحمه الله عن هذا الإشكال بجوابين:

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

الثانى: أنّ اختلاف الأشخاص لا يمنع من الاستصحاب، وإلّا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

وحلّه: أنّ المستصحب هو الحكم الكلى 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 المعترّبة في موضوع الحكم،

ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرافع⁵².

وقال صاحب الكفاية رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال: «بأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققه وجوداً أو مقدرة كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقية، لخصوص الأفراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية».

ثم قال: «يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله في الجنان مقامه في الذب عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى

دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 4، ص: 235

ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه من أن الحكم ثابت للكلى كما أن الملكيه له في مثل باب الزكاة والوقف العام حيث لا مدخل للأشخاص فيها؛ ضرورة أن التكليف والبعث والزجر لا يكاد يتعلق به من حيث أنه كلى، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص، وكذلك الثواب والعقاب المترتب على الطاعة والمعصية، وكان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصه، فافهم⁵³.

وقال استاذنا السيد الإمام رحمه الله «ههنا شبهة اخرى، وهي: أنه من الممكن أن يكون المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقة عنوان على نحو القضية الحقيقية، لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين في عصرنا كما لو اخذ عنوان اليهود والنصارى، فإن القضية وإن كانت حقيقية لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففي قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْعَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا»⁵⁴، إلى آخره كانت القضية حقيقية، لكن إذا شك

⁵² (1) فوائد الاصول 2: 771-772.

⁵³ (1) كفاية الاصول 2: 323-325.

⁵⁴ (2) الأنعام: 146.

المسلمون في بقاء حكمها لهم لايجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشك الأغنياء في ثبوته لهم لايمكن إثباته لهم بالاستصحاب، وهذا واضح جداً⁵⁵.

وكان لبعض الأعلام رحمه الله أيضاً نظير هذا الإشكال فإنه 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)، ج 4، ص: 236

ممتداً إلى وقت معيّن، وعليه فالشكّ في النسخ شكّ في سعة المجعول وضيقة 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، فإننا نشكّ في أنّ التكليف مجعول لجميع المكلفين 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 فإنّ دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم كقوله عليه السلام: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ⁵⁶.

دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 4، ص: 237

ر وجوابه: سلّمنا أنّ النسخ في الحقيقة دفع، وهو عبارة عن انتهاء أمد الحكم، لا أنّه رفع استمرا الحكم، وسلّمنا أنّه لا مجال 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 الله صلى الله عليه وآله وعاش في زمانه مثلاً 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 لا ملجأ 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 الله صلى الله عليه وآله فأى مانع يمنع من استصحاب عدم نسخه؟

فالظاهر أنه لا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ في شريعتنا، كما أنه عند الشيخ والمحقق الخراساني⁰ وسائر المحققين مفروغ عنه.

وأما الإشكال الثاني على استصحاب عدم النسخ المختص باستصحاب أحكام الشرائع السابقة، فهو ما يستفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله من أن تبدل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة لا بقاء له فيكون مثل إباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع مجعولاً في كل شريعة مستقلاً، غاية الأمر أنها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشك في النسخ واضح؛ للقطع بارتفاع جميع أحكام

دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 4، ص: 238

الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب. وإن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها فبقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملاً إلا أنه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلا على القول بالأصل المثبت⁵⁷.

وجوابه: أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ إلا أن الالتزام به بلا موجب، فإنه لا داعي إلى جعل إباحة شرب الماء مثلاً في الشريعة اللاحقة مماثلة للإباحة التي كانت في الشريعة السابقة، والنبوة ليست ملازمة للجعل، فإن النبي هو المبلغ للأحكام الإلهية.

وأما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة فهو صحيح، إلا أن نفس أدلة الاستصحاب كافية في إثبات الإمضاء، وليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت، فإن الأصل المثبت فيها إنما هو إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب.

⁵⁷ (1) فوائد الاصول 4: 480.

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

فكذا فى المقام فإنّ أدلّة الاستصحاب تدلّ على وجوب البناء على البقاء فى كلّ متيقّن شكّ فى بقاءه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة أو من أحكام هذه الشريعة المقدّسة أو من الموضوعات الخارجيّة، فلا إشكال فى

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

استصحاب عدم النسخ من هذه الجهة. والعمدة فى منعه ما ذكرناه.

و أمّا ما قيل فى وجه المنع من أنّ العلم الإجمالى بنسخ كثير من الأحكام مانع عن التمسك باستصحاب عدم النسخ فهو مدفوع بأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بعدة من موارد النسخ التى يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها، فتكون الشبهة فيما عدا ذلك بدويّة، ويجرى فيها الاستصحاب بلا مزاحم⁵⁸.

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

والجواب فى الجميع هو ما ذكرناه من أنّ محلّ الكلام بعد الانحلال⁵⁹.

58 (1) كفاية الاصول 2: 324.

59 فاضل موحدى لنكرانى، محمد، دراسات فى الأصول (طبع جديد)، 4 جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق.

استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه

إيضاح الكفاية؛ ج 5؛ ص 418

تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه

[1] تذکر: واضح است که استصحاب درباره احکام شریعت خودمان جاری

إيضاح الكفاية، ج 5، ص: 419

و فساد توهم اختلال أركانها فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة، إنا لعدم اليقين بثبوتها في حقهم [في حقنا] و إن علم بثبوتها سابقا في حق آخرين، فلا شك في بقائها أيضا، بل في ثبوت مثلها، كما لا يخفى، و إنا لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شك في بقائها حينئذ،

می شود مثلا اگر در بقاء وجوب نماز جمعه که در شریعت ما در عصر حضور واجب بوده شک نمایم، می توانیم، بقاء آن را استصحاب نمایم زیرا «لا تنقض اليقين بالشك» دلالت بر حجیت استصحاب می کند.

مصنّف در این تنبیه فرموده اند: همان طور که استصحاب در مورد احکام شریعت خودمان جاری می شود، نسبت به احکام شرایع سابقه هم جاری می شود.

اگر در بقاء و ارتفاع⁶⁰ حکمی از احکام شریعت سابقه، شک نمایم، می توانیم به استصحاب، تمسک نمایم زیرا شرائط و ارکان استصحاب یقین سابق، شک لاحق، وحدت قضیه متیقنه و

⁶⁰ (1) - شک در ارتفاع حکم از جهت نسخ است نه از جهات دیگر مانند تبدل موضوع.

مشکوک و اینکه باید مستصحب حکم شرعی باشد و یا ... کامل است و ادله استصحاب، عمومیت دارد و شامل احکام شرایع سابقه و احکام شریعت خودمان می‌شود.

مثلا اگر استصحاب بقاء حکمی از احکام شرایع سابقه را جاری نمودیم، نتیجه اش این است که ما هم موظف هستیم برطبق آن حکم، عمل کنیم خلاصه اینکه در ج ریان استصحاب فرقی بین احکام شریعت سابقه و لاحق، وجود ندارد.⁶¹

ایضاح الکفایه، ج 5، ص: 420

و لو سلّم الیقین بثبوتها فی حقّهم [فی حقّنا] [1].

[1] توهّم: بعضی توهّم کرده‌اند که ارکان استصحاب در محلّ بحث مختل است یعنی متوهّم گفته است، مسلّما یکی از دو رکن استصحاب یقین سابق و شک لاحق مختل است که اکنون به بیان دو اشکال می‌پردازیم.

اشکال اوّل: شما وقتی در موردی حکمی را استصحاب می‌کنید ابتداء باید در مورد خودتان یقین به ثبوت آن حکم داشته باشید و در بقاء آن، شک نمائید و استصحاب را جاری نمائید یعنی باید آن حکم، نسبت به استصحاب کننده ثابت باشد و یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب، تحقق داشته باشد و نمی‌توان حکمی را که نسبت به دیگران امت‌های ادیان گذشته ثابت بوده و ما یقین به ثبوت آن برای خودمان نداریم بلکه یقین به عدم ثبوت داریم استصحاب نمائیم.

خلاصه اینکه استصحاب، متقوم به یقین به ثبوت حکم است اما نه یقین به ثبوت حکم درباره هرکسی بلکه باید من مجری استصحاب حکمی را که می‌خواهم استصحاب کنم، یقین به ثبوتش داشته باشم و من که در زمان شریعت سابقه و جزء امت شریعت گذشته نبودم و نسبت به

⁶¹ (2) - خواه مستصحب، حکم فعلی یا تعلیقی باشد که قبلا درباره آن بحث کردیم.

خودم یقین به ثبوت ندارم و چون یقین به ثبوت ندارم چطور می توانم عنوان شک در بقاء، ترتیب دهم درحالی که معنای شک در بقاء این است که یقین به ثبوت پیدا کرده باشم.

سؤال: پس شکّ ما در چه چیز است؟

جواب: شک ما صورتاً شک در بقاء هست ولی باطنا و در واقع، شک در ثبوت مثل آن احکام است و اصالةً عدم الحدوث در موردش جاری می شود.

اینک طبق متن کتاب باید اشکال دوّم را بیان کنیم اما ترتیب کتاب را رعایت نمی نمائیم و جواب اشکال مذکور را بیان می کنیم.

إيضاح الكفایة، ج 5، ص: 421

و ذلك⁶² لأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققة وجوداً أو مقدرة، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة، و هي قضايا حقيقية، لا خصوص الأفراد الخارجية، كما هو قضية القضايا الخارجية، و إلا لما صحّ الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، و لا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان⁶³ الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، و كان⁶⁴ الشكّ فيه كالشكّ في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته [1].

⁶² (1) - ای فساد التّوهم.

⁶³ (2) - جواب قوله: «حيث كان».

⁶⁴ (3) - في كفايه اليقين بثبوته، بحيث لو كان باقياً و لم ينسخ لعمه، ضرورة صدق أنّه على يقين منه، فشكّ فيه بذلك و لزوم اليقين بثبوته في حقّه سابقاً بلا ملزم. و بالجملة: قضية دليل الاستصحاب جريانه لإثبات حكم السابق للاحق و إسرائه اليه فيما كان يعمه و يشمله، لو لا طرؤه حاله معها يحتمل نسخه و رفعه، و كان دليله قاصراً عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طرؤه اصلاً، كما لا يخفى (منه قدس سره). ر.

[1] بیان فساد توهم: قبل از پاسخ اشکال مذکور متذکر می شویم که ما چندین قسم «قضیه» داریم از جمله:

1 قضیه طبیعیّه: موضوع آن قضیه «نفس الطبیعه» است به نحوی که اشخاص در آن ملحوظ نمی باشند و ممکن هست که حکمی را برای کلی به نحو قضیه طبیعیّه بیان کنند.

2 قضیه خارجیّه: که موضوع این نوع قضایا، اشخاص معینی هستند به عبارت دیگر، موضوع قضایای خارجیّه، افراد موجود محققه الوجود هستند مانند «اکرم هؤلاء العشره» یعنی حکم وجوب اکرام مربوط به افراد خاصی هست که در زمان

ایضاح الکفایه، ج 5، ص: 422

صدور و تشریح آن حکم، موجود بوده اند و آن حکم به دیگران سرایت نمی کند.

3 قضیه حقیقیّه: موضوع قضیه مذکور، خصوص افراد موجود در حین تشریح و بیان حکم نیستند بلکه موضوع قضایای حقیقیّه، کلّ فرد و کلّ مصداق هست که بر افرادی که هنگام صدور آن حکم، موجود بوده اند، صادق است و بر کسانی هم که بعداً موجود می شوند صادق است شامل افراد محققه الوجود و مقدره الوجود می شود مانند «... لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»⁶⁵.

خلاصه: در قضایای طبیعیّه، حکم بر کلی و نفس طبیعت، در قضایای خارجیّه بر افراد موجود و در قضایای حقیقیّه بر مطلق افراد، اعمّ از محقق و مقدر، مترتب می شود.

⁶⁵ (1) - سوره آل عمران، آیه 97.

اکنون به توضیح جواب مصنف، نسبت به اشکال اول⁶⁶ می‌پردازیم: واقع مطلب، این است که قوانین و احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقیه نه قضیه خارجیّه ثابت است یعنی تکالیف هر شریعتی متوجه افراد شده، منتهی نه خصوص اشخاصی که در آن زمان مثلا در زمان حضرت عیسی (ع) موجود بوده‌اند بلکه آن احکام، شامل تمام افراد الی یوم القیامه می‌شود و لذا دیگر ایراد مستشکل هم وارد نیست و به او پاسخ می‌دهیم که ما یقین به ثبوت احکام تورات و انجیل در مورد خودمان داریم یعنی اگر شریعت مقدّس اسلام نمی‌آمد و نسخی تحقّق پیدا نمی‌کرد، آن احکام تا روز قیامت باقی بود ولی چون شریعت حقّه اسلام

ایضاح الکفایه، ج 5، ص: 423

به‌عنوان ناسخ آن شرایع آمده و آن احکام را نسخ کرده، اگر در یک مورد، شکّی بر ما عارض شود می‌توان گفت که ما یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم.

قوله: «و الا لما صحّ الاستصحاب فی الاحکام الثابتة فی هذه الشریعة».

اگر احکام به نحو قضیه حقیقیه ثابت نبودند، بلکه به نحو قضیه خارجیّه ثابت بودند⁶⁷، لازمه اش این بود که مثلا ما نتوانیم در شریعت خودمان استصحاب وجوب نماز جمعه نمائیم زیرا آن نماز جمعه‌ای که واجب بوده، مربوط به عصر حضور معصوم (ع) بوده و من و شما در آن زمان نبودیم پس یقین به ثبوت در مورد خودمان نداریم تا آن را استصحاب کنیم در حالی که شما هم مستشکل این مناقشه را قبول ندارید و واضح است که علتش هم این است که احکام به نحو قضیه حقیقیه ثابت است.

قوله: «و لا النسخ بالنسبة الی غیر الموجود فی زمان ثبوتها» ای ثبوت الشریعة او الاحکام .

⁶⁶ (2) - که مستشکل می‌گفت در استصحاب احکام شریعت سابقه، یقین به ثبوت آن احکام در مورد خودمان نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

⁶⁷ (1) - و ما قضایای خارجیّه را ملاک عمل قرار می‌دادیم.

اگر احکام به نحو قضایای حقیقیه، ثابت نباشند، بلکه به نحو قضایای خارجیّه، ثابت باشند، لازمه دیگری هم دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد.

بیان ذلک: می‌توانیم بگوئیم شریعت اسلام، نسبت به کسانی که در زمان حضرت عیسی (ع) بودند، عنوان ناسخیت دارد اما مثلاً «سلمان» که حضرت عیسی را درک نکرده چگونه می‌توان گفت دین اسلام نسبت به او سلمان ناسخ شریعت قبل است آیا احکام شریعت عیسی (ع) برای سلمان که فرضاً سیصد سال با زمان

إيضاح الكفایة، ج 5، ص: 424

و الشَّرِيعَةُ السَّابِقَةُ و إن كانت منسوخة بهذه الشَّرِيعَةُ . یقیناً، إلا أَنَّهُ لا یوجب الیقین بارتفاع أَحکامها بتمامها ضروره أَن قضیة نسخ الشَّرِيعَةُ لیس ارتفاعها کذلک، بل عدم بقائها بتمامها [1].

عیسی (ع) فاصله داشته، ثابت بوده است و آیا سلمان می‌تواند به شریعت اسلام، عنوان ناسخیت شریعت قبل را بدهد؟

بلکه باید بگوئیم احکام دین حضرت عیسی (ع) مختصّ کسانی بود که در زمان آن حضرت بوده‌اند.

مصنف دو مؤید ذکر کردند که احکام به نحو قضایای حقیقیّه، ثابت است نه خارجیّه.

[1] اشکال دوّم⁶⁸: اکنون اشکال دیگری که در مورد استصحاب احکام شرایع سابقه است بیان می‌کنیم.

⁶⁸ (1) - مصنف، این اشکال را در عبارت قبل بیان کردند و ما در توضیح آن، ترتیب کتاب را رعایت نکردیم - قوله: «و اما لليقین بارتفاعها بنسخ الشَّرِيعَةُ السَّابِقَةُ...» -

بیان ذلک: اگر شریعتی نسخ شد، معنایش این است که احکام آن شریعت از بین رفته و به وسیله شریعت لاحق، احکام جدیدی بیان شده پس شما چگونه می گوئید که:

شریعت قبلی نسخ شده و ما یقین به نسخ داریم و مع ذلک در بقای حکمی از احکام شریعت سابقه تردید داریم. شک در بقاء حکم با یقین به نسخ و با حَقَّانیت شریعت لاحقیه سازگار نیست چگونه می شود که ما به حَقَّانیت شریعت لاحقیه معتقد باشیم، و آن را نسخ شریعت قبلی بدانیم و در عین حال، احتمال بدهیم بعضی از احکام شریعت قبلی در دین ما هم باقی باشد و لو اینکه از اشکال اوّل صرف نظر

إيضاح الكفایة، ج 5، ص: 425

و العلم إجمالاً بارتفاع بعضها إفتاً يمنع عن استصحاب ما شكّ في بقائه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلاً، أو في موارد ليس المشكوك منها، و قد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة [1].

نمائیم و بگوئیم یقین به ثبوت داریم

پاسخ اشکال دوّم: لازمه اینکه یک شریعت، احکام شریعت قبل را نسخ کند، این نیست که تمام احکام شریعت قبل را از بین ببرد به نحوی که حتی یک حکم از احکام شریعت قبلی باقی نباشد و اگر معنا و لازمه نسخ، این است که شریعت لاحقیه، تمام احکام شریعت سابقه را نسخ نماید پس چرا خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»⁶⁹.

و چرا بعضی از روایات ما می گویند در هیچیک از شرایع قبل، شرب خمر، حلال نبوده است . خلاصه اینکه معنای نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت قبل از بین برود بلکه نباید تمام احکام شریعت سابقه باقی باشد چون اگر تمام احکام شریعت قبلی در شریعت بعدی باقی باشد، عنوان نسخ، صادق نیست بلکه صدق نسخ به این است که مثلاً پنجاه درصد یا شصت درصد از احکام شریعت قبلی نسخ شود پس نه لازم است که صددرصد احکام شریعت سابقه از بین برود و نه معنا دارد که تمام احکام شریعت قبلی باقی باشد.

[1] اشکال: شما علم اجمالی دارید که فرضاً پنجاه درصد از احکام شریعت

ایضاح الکفایه، ج 5، ص: 426

حضرت عیسی (ع) نسخ شده و معنای نسخ هم این است که خلاف آن احکام، ثابت شده لذا با وجود علم اجمالی مذکور اگر در موردی در بقاء حکمی شک کردید، حق اجرای استصحاب ندارید زیرا کسی که علم اجمالی به نقض و انتقاض حالت سابقه پیدا کرده، نمی تواند و نباید استصحاب، جاری نماید.

خلاصه اینکه ما از شما می پذیریم که لازمه نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت سابقه از بین برود اما شما هم با وجود علم اجمالی، حق اجرای استصحاب ندارید.

جواب: مصنف فرموده اند در موردی استصحاب، جاری می کنیم که علم اجمالی، مطرح نباشد و دو صورت برای آن تصور نموده اند:

الف: ما علم اجمالی داریم که مثلاً از صد حکم شریعت حضرت عیسی (ع) پنجاه حکم آن نسخ شده و آن موارد را مشخص کرده ایم یعنی علم اجمالی ما به علم تفصیلی منحل شده، و اکنون شک و تردید ما نسبت به حکم پنجاه و یکم است که از دائره علم اجمالی، خارج است و می خواهیم بررسی کنیم که آیا آن حکم، تغییری پیدا کرده است یا نه در این صورت می توانیم

نسبت به آن، استصحاب، جاری کنیم بعد از انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد

خلاصه: مانعیّت علم اجمالی را قبول داریم لکن کلام را در موردی فرض می‌کنیم که علم اجمالی به علم تفصیلی یا به یک علم اجمالی صغیر منحل شده است.

ب: در مواردی احکام شریعت سابقه را استصحاب می‌کنیم که آن مشکوک اصلاً و از ابتدا جزء اطراف علم اجمالی نبوده مثلاً علم اجمالی داریم که در احکام

إيضاح الكفاية، ج 5، ص: 427

بِقَوْلِهِ لَا يَخْفَى أَنَّهُ يُمْكِنُ إِرجاع ما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله في الجنان مقامه في الذب عن اشكال [في ذب اشكال] تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه، من أن الحكم ثابت للكل كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة و الوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها؛ ضرورة أن التكليف و البعث أو الزجر لا يكاد يتعلّق به كذلك، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، و كذلك الثواب أو العقاب المترّب على الطاعة أو المعصية، و كان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّة [1].

عبادات، نسخ واقع شده اما در باب معاملات نسبت به نسخ، يقيني نداريم لذا استصحاب را در احكام معاملات جاری می‌نمائيم در صورت شك و تردید

خلاصه: در دو فرض مذکور مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

نقد و بررسی کلام شيخ اعظم «ره»

[1] مصنف، کلام شیخ اعظم «ره» را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لذا لازم است که ابتدا عین کلام مرحوم شیخ را از کتاب رسائل نقل کنیم:

«الامر الخامس أنه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكما ثابتا في هذه الشريعة ام حكما من احكام الشريعة السابقة اذا مقتضى موجود و هو جريان دليل الاستصحاب و عدم ما يصلح مانعا عدا امور (منها) ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه و لذا يتمسك في تسرية الاحكام الثابتة للحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع و الاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب و فيه (اولا) انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقا و شك في بقاء الحرمة في

إيضاح الكفاية، ج 5، ص: 428

الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب [اذ الموضوع واحد و يتم الحكم في الباقي بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة] اصلا و فرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع (و ثانيا) ان اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب و الا لم يجر استصحاب عدم النسخ و حله ان المستصحب هو (الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه) فان الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض اهل الشريعة الاولى...».

شیخ اعظم «ره» اشکال اولی را که ما در باب جريان استصحاب احکام شرايع سابقه بيان کردیم، نقل کرده و دو جواب برای آن بيان نموده‌اند:

خلاصه آن اشکال: در استصحاب احکام شرايع سابقه، وحدت قضيتين برقرار نیست بلکه تغاير موضوع مطرح است یعنی کسانی که احکام شرايع سابقه برایشان ثابت بوده غير از من و شما بوده‌اند یعنی من و شما يقين به ثبوت حکم در مورد خودمان نداریم لذا نمی توانیم استصحاب هم

جاری نمائیم زیرا در باب استصحاب یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب لازم است و حکمی که برای دیگران ثابت بوده در شریعت سابقه و من یقین به ثبوت آن ندارم، نمی توانم استصحاب نمایم.

مرحوم شیخ برای اشکال مذکور دو جواب بیان نموده‌اند که محصل آن را بیان می‌کنیم:

الف^{۷۰}: احکام هر شریعت برای «کلی» ثابت است^{۷۱} نه برای اشخاص در ثبوت

ایضاح الکفایه، ج 5، ص: 429

احکام کلیه، اشخاص مطرح نیستند و احکام و مقررات برای عنوان کلی ثابت شده و این مطلب نه تنها مربوط به شریعت ما بلکه در شرایع قهلی هم مطلب، همین طور بوده، پس اگر ما شک نمودیم که فلان حکم ثابت در شریعت حضرت عیسی «ع» درباره ما هم ثابت است یا نه در حقیقت، مرجع شک ما این است که آیا حکم ثابت برای کلی و برای طبیعی انسان بقاء دارد یا نه یقین به ثبوت حکم نسبت به کلی انسان و شک در بقاء حکم نسبت به کلی انسان داریم مصنف دو تنظیر بیان نموده‌اند که در ظاهر به حمایت از کلام شیخ اعظم ولی در واقع مقدمه‌ای بر رد فرمایش ایشان است.

ثبوت ملکیت برای کلی در بعضی از ابواب فقه از جمله در مورد زکات دیده می شود مانند آیه شریفه:

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ...»^{۷۲}.

⁷⁰ (1) - شیخ اعظم «ره» این مطلب را در کتاب فرائد تحت عنوان «و ثانیاً» بیان کرده‌اند که عبارت ایشان را نقل کردیم. ر. ک فرائد الاصول 381.

⁷¹ (2) - و ظاهر کلام ایشان موهم این است که: احکام به نحو قضیه طبیعیّه ثابت هستند.

⁷² (1) - سوره توبه، آیه 60.

در آیه مذکور، ملکیت فقراء نسبت به زکات بیان شده است.

کدامیک از فقراء مالک زکات هست؟

کلی و طبیعی فقیر مالک زکات هست بدون اینکه اشخاص و هر فقیر خاصی در مالکیت مذکور، دخالت داشته باشد به نحوی که مثلاً عنوان اشتراک و اشاعه، تحقق داشته باشد که مثلاً یک تن گندم زکاتی را ده هزار فقیر در آن شریک باشند.

و همچنین در باب وقف عام، اگر چیزی را برای علماء یا فقراء وقف نمودند، معنایش این نیست که برای هر عالمی سهمی از آن مال موقوفه به صورت اشاعه هست بلکه معنایش این است که «کلی» مالک است خلاصه اینکه در باب ملکیت

ایضاح الکفایه، ج 5، ص: 430

«کلی» می تواند مالک باشد.

مصنّف فرموده‌اند اگر ما بیان شیخنا العلامه اعلى الله فى الجنان مقامه را «بظاهره» بخواهیم باقی بگذاریم، ناتمام است زیرا در احکام و قوانین، عنوان بعث و زجر و عنوان منبعث کردن و منزجر کردن مکلف نسبت به مأمور به و منهی عنه مطرح است یعنی شارع مقدّس به وسیله قانون، مکلف را تحریک به اتیان مأمور به و ترک منهی عنه می کند و به دنبال قانون، اطاعت و عصیان، تحقق پیدا می کند و سپس استحقاق ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، محقق می شود آیا این مسائل، نسبت به کلی انسان، قابل تصوّر است؟

آیا مولا «کلی» را بعث و زجر می کند و آیا مولا مایل است که کلی اطاعت کند و بر کلی عقاب و ثواب می دهد؟

اصلا نسبت به کلی، بعث و زجر، تصور نمی‌شود بلکه فرد و شخص است که می‌تواند منبعث شود و اطاعت کند و شخص، ثواب و عقاب را مستحق می‌شود لذا چون ظاهر کلام مرحوم شیخ برای مصنف قابل قبول نبوده، در صدد توجیه کلام شیخ اعظم برآمده‌اند که:

اگر مقصود مرحوم شیخ از ثبوت تکالیف برای «کلی» این است که آن احکام برای کلی و به نحو قضیه طبیعیّه، ثابت است ما کلام ایشان را نمی‌پذیریم و علتش را هم اخیرا بیان کردیم.

اما اگر مقصود ایشان این بوده که افرادی که در آن زمانها بوده اند موجودین خصوصیتی نداشته‌اند بلکه همه افراد نسبت به این قوانین مشترک هستند که در حقیقت، ثبوت احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقیّه است در این صورت ما کلام مرحوم شیخ را می‌پذیریم و این همان جوابی است که ما مفصّلا در مقام جواب از

ایضاح الکفایه، ج 5، ص: 431

فافهم^{۷۳} [1].

و اما ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو و إن كان وجيها بالنسبة إلى جريان الاستصحاب اب في حق خصوص المدرك للشريعتين، إلا أنه غير مجد في حق غيره من المعدومين، و لا يكاد يتمّ الحكم فيهم، بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضا، ضرورة أنّ قضیه الاشتراك ليس إلا أنّ الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشكّ، لا أنه حكم الكلّ و لو من لم يكن ك ذلك بلا شكّ، و هذا واضح [2].

اشکال اوّل بیان کردیم.

⁷³ (1) - الف: لعنه اشاره الى عدم الفرق بين التکليف و الوضع اصلا فکما انّ الملكيةّ جاز ثبوتها للکلی لا الاشخاص فکذلک التکليف جاز ثبوتها له عينا. ر. ک عنایه الاصول 5/ 164.

ب: فالمراد انّ المستصحب هو الحكم الکلی الثابت للعناوين الباقیه و لو بالاشخاص المتبادلّه دون اشخاص خاصّه کی یلزم تعدّد الموضوع بتبدل الاشخاص. ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبد الحسين رشتی طبع نجف 2/ 269.

[1] اشاره به این است که توجیه مذکور، خلاف ظاهر کلام شیخ اعظم «ره» است.

[2] ب^{۷۴}: جواب دیگری را که مرحوم شیخ از اشکال^{۷۵} جریان استصحاب احکام شرایع سابقه داده‌اند، این است که:

برای اجرای استصحاب احکام شرایع سابقه فردی را در نظر می‌گیریم که هم شریعت سابقه و هم شریعت لاحق را درک کرده باشد.

ما به‌عنوان مثال، فرض مسئله را در مورد «سلمان» بیان می‌کنیم که:

إيضاح الكفایة، ج 5، ص: 432

سلمان هم شریعت اسلام را درک کرده و هم شریعت سابق بآن را اگر سلمان تردید کند که فلان حکمی که مثلاً در شریعت حضرت عیسی ثابت بوده، آیا باقی است یا نه؟ در این صورت آیا مانعی از اجرای استصحاب وجود دارد؟ و اشکال شما که نسبت به سلمان، وارد نیست زیرا او مدرک شریعت حضرت عیسی (ع) بوده و آن حکم در مورد او ثابت بوده، اکنون هم که در زمان شریعت حقّه اسلام بسر می‌برد، و در بقاء حکمی شک نموده است، می‌تواند بقاء آن حکم شریعت حضرت عیسی (ع) را استصحاب نماید.

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

جواب: اگر استصحاب درباره سلمان جاری شد، آنگاه می‌گوئیم به‌دلیل اینکه در شریعت اسلام احکام مربوط به ما با احکام سلمان، متحد است، همان حکمی که به وسیله استصحاب در مورد

⁷⁴ (2) - شیخ اعظم این جواب را در کتاب فرائد تحت عنوان «اولا» بیان کرده‌اند که عبارت آن را اخیراً نقل کردیم.

⁷⁵ (3) - اشکال تغایر موضوع.

سلمان ثابت شده برای ما هم ثابت است و از راه ضرورت اشتراک احکام بین ما و سلمان، اشکال، حل می‌شود.

اینک مصنف، جواب دوّم مرحوم شیخ را نقد و بررسی می‌نمایند که: اگر مقصود شما این است که استصحاب درباره فردی که دو شریعت را درک کرده مانند سلمان جاری می‌شود ما هم این مطلب را قبول داریم که مثلاً در مورد سلمان که مدرک شریعتین است، استصحاب، جاری می‌شود.

اما اگر مقصودتان این است که حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب، ثابت شده، برای دیگران کسانی که مدرک شریعتین نیستند هم ثابت است، ما این مطلب را از شما نمی‌پذیریم.

سؤال: از چه طریقی می‌گوئید حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب ثابت

ایضاح الکفایه، ج 5، ص: 433

شده، در مورد ما هم که مدرک یک شریعت هستیم، ثابت است؟

جواب: از طریق ضرورت اشتراک احکام، بین ما و سلمان.

مصنف فرموده‌اند در محلّ بحث در قاعده اشتراک، خلطی واقع شده و آن این است که:

قاعده اشتراک می‌گوید استصحاب، اختصاص به سلمان ندارد اما لازمه قاعده اشتراک این، نیست که اگو ما یقین و شک نداشتیم، بتوانیم استصحاب جاری نمائیم

مثلاً اگر مجتهدی در بقاء وجوب نماز جمعه، شک کرد و در نتیجه، او بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمود، آیا شما طبق قاعده اشتراک، آن حکم استصحابی را در مورد دیگران هم ثابت می‌دانید؟ خیر

چرا اگر یک مجتهد، استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کرد، نسبت به دیگران آن حکم را ثابت نمی‌دانید؟

علتش این است که: گرچه ادله استصحاب لا تنقض الیقین بالشکّ یک حکم عمومی است اما معنای عمومیت یک حکم، این نیست که من و شما هم که فرضاً یقین و شک نداریم، بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

پس همان‌طور که اگر مجتهدی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کرد، شما با قاعده اشتراک، آن وجوب را در مورد دیگران، ساری و جاری نمی‌دانید، همان‌طور هم اگر فرضاً سلمان، استصحابی را جاری کرد، شما نمی‌توانید با تمسک به قاعده اشتراک، آن حکم را در مورد افراد دیگری که یقین و شک ندارند، جاری بدانید.

خلاصه: جواب دوم مرحوم شیخ ناتمام است و جواب صحیح همان بود که ما بیان کردیم و گفتیم احکام به نحو قضیه حقیقیه ثابت هست و چون به نحو قضیه

ایضاح الکفایه، ج 5، ص: 434

السابع: لا شبهه فی أنّ قضیة أخبار الباب هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الأحكام، و لأحكامه فی استصحاب الموضوعات [1].

حقیقیه، ثابت است، پس یقین به ثبوت و شک در بقاء می‌تواند مطرح باشد و مانعی از جریان استصحاب در احکام شرایع سابقه وجود ندارد⁷⁶

دوران بین نسخ و تخصیص

⁷⁶ فاضل موحّدی لنگرانی، محمد، ایضاح الکفایه، 6 جلد، نوح - قم، چاپ: پنجم، 1385 ه.ش.

إيضاح الكفاية ؛ ج 6 ؛ ص 246

إيضاح الكفاية، ج 6، 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 ندره 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 أيضا⁷⁷، و إن غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاوره بمثابة تعد من قرائن المكتنفه بالكلام، و إلّا فهي و إن كانت مفيدة للظن بللتخصيص، إلا أنها غير موجبه لها، كما لا يخفى [1].

2 دوران امر، بين تخصيص و نسخ

[1] مصنف قدس سره در ما نحن فيه دو مورد را ذکر کرده اند:

1 اگر خاصی مانند یحرم اکرام زید وارد شود، وقت عمل به آن فرارسد و مکلفین به خاص هم عمل نمایند لکن بعد از حضور وقت عمل به خاص، عامی مانند : اکرم العلماء از طرف مولا

⁷⁷ (1) - فان ظهور العام عندهم وضعی منجز و ظهور الخاص فی العموم الا زمانی ظهور اطلاقى معلق فلو كان العام ناسخا للخاص يلزم الاخذ بالظهور الاقوى المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصا و شارحا فانه ي لزم ح تقديم الظهور الاطلاقى على الوضعى . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي 2 / 333.

صادر شود، در فرض مذکور، امر، دائر است بین اینکه عام، ناسخ خاص باشد^{۷۸} یا اینکه خاص قبلی، مخصص عام باشد یعنی: اکرام تمام علما غیر از زید

إيضاح الكفاية، ج 6، ص: 247

واجب است ام اکرام زید به حرمت خود، باقی هست.

در فرض مذکور، دو ظهور داریم و معلوم نیست کدام اظهر است و کدام ظاهر.

یک ظهور، مربوط به «اکرام العلماء» می باشد، «العلماء» جمع محلی به لام و دال بر عموم است و یک ظهور، مربوط به «یحرم اکرام زید» می باشد، ظهور آن در استمرار و دوام حکم است یعنی ظهورش این است که: حرمت اکرام زید، مستمر و ابدی است.

باید بررسی نمود که آیا ظهور خاص بر استمرار، اقوا و اظهر است یا دلالت و ظهور عام بر اکرام تمام علما اظهر می باشد.

اگر عموم عام، اظهر باشد باید عمومش محفوظ بماند و حکم خاص را نسخ نماید و چنانچه ظهور خاص در استمرار و دوام، اظهر باشد باید حکم خاص را استمرار دهیم و قائل به حرمت اکرام زید باشیم و قهرا عام را تخصیص بزیم.

نتیجه: در فرض مزبور، ظاهر و اظهر، مشتبه است و معلوم نیست کدام ظاهر و کدام اظهر است^{۷۹}.

2 فرض کنید ابتدا عامی وارد شده، وقت عمل به آن هم فرا رسیده و مکلفین، طبق آن عمل نموده اند لکن بعد از حضور زمان عمل به عام، خاصی به صورت «لا تکرم زیدا العالم» وارد شده . در فرض مذکور هم امر، دائر بین نسخ و تخصیص است به این نحو که:

⁷⁸ (2) - یعنی: بگوئیم: تا امروز، اکرام زید، حرام بود ولی از این به بعد، اکرام زید هم مانند اکرام سائر علما واجب است

⁷⁹ (1) - یا اینکه هر دو مساوی هستند.

معلوم نیست آیا «لا تکرّم زیدا العالم» مخصص عام است که اگر مخصص با شد، معنایش این است که از ابتدا اکرام زید عالم، واجب نبوده لکن ما خیال می کردیم اکرامش واجب است به عبارت دیگر: زید از اول تحت «اکرام العلماء» نبوده. اما اگر خاص، ناسخ عام باشد معنایش این است: تا امروز اکرام تمام علما از جمله، زید واجب بوده ولی از امروز وجوب اکرام زید، نسخ شده پس دوران امر، بین ناسخیت خاص و مخصصیت

إيضاح الکفایة، ج 6، ص: 248

خاص است آیا خاص، ناسخ عام است یا مخصص آن⁸⁰؟

تذکر: دو⁸¹ ظهوری که با یکدیگر 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 باید از «احدهما» رفع ید نمائیم یا از عموم افرادش صرف نظر نمائیم و بگوئیم زید از ابتدا از نظر حکم اکرام، داخل اکرام العلماء نبود و خاص بعدی، مخصص عام است یا اینکه بگوئیم خاص، ناسخ است یعنی : عموم «اکرام العلماء» را حفظ نمائیم و بگوئیم: اکرام بتمام علما حتی زید واجب بود منتها از امروز⁸² وجوب اکرام زید، نسخ شد.

بعضی گفته اند: تخصیص بر نسخ، مقدم است باید عام را تخصیص زد و از عموم، رفع ید نمود و استمرار حکم را رعایت کرد و دلیلشان «کثرت تخصیص و قلت نسخ» است یعنی : کثرت تخصیص، سبب تضعیف دلالت عام بر عموم می شود⁸³ پس کأنّ دلالت بر استمرار حکم، اظهر از دلالت عام بر عموم است لذا باید مرتکب تخصیص شد نه نسخ دلالت دلیل بر دوام و استمرار، اقوا و اظهر از دلالت عام بر عموم است.

⁸⁰ (1) - سؤال: ثمره بین نسخ و تخصیص چیست؟ پاسخ سؤال را در جلد سوم ایضاح الکفایة صفحه 523 بیان کردیم.

⁸¹ (2) - ظهور «اکرام العلماء» در عموم افراد و ظهور آن در استمرار وجوب اکرام تمام علما.

⁸² (3) - یعنی: بعد از ورود خاص.

⁸³ (4) - کأنّ چندان اطمینانی به عموم عام نیست.

مصنف قدس سره: کسانی که در تعارض عام و مطلق، تقیید مطلق را ترجیح می دادند^{۸۴}، دلیل یا وجه عقلی که اقامه نمودند، این بود: دلالت عام بر عموم، تنجیزی اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید است.

ایضاح الکفایه، ج 6، ص: 249

طبق همان دلیل در بحث فعلی^{۸۵} هم باید مرتکب نسخ شوند نه تخصیص زیرا دلالت دلیل بر استمرار^{۸۶} به سبب اطلاق است^{۸۷} و اگر به سبب اطلاق شد، معلق بر عدم بیان قید است و چنانچه معلق بر عدم بیان باشد، عین همان کلام قبل در «ما نحن فیه» جاری می باشد، ممکن است در محل بحث، وجود عام، بیان قید باشد وقتی بیان قید شد پس مقتضی برای اطلاق وجود ندارد نتیجتاً مقتضی برای استمرار، محقق نیست. خلاصه، اینکه طبق دلیل قبل در بحث فعلی باید نسخ را بر تخصیص، مقدم نمود یعنی: به وسیله عام، خاص قبلی را نسخ می کنیم و همچنین به وسیله خاص بعدی، عام قبلی را نسخ می نمائیم.

تذکر: آنچه را اخیراً ذکر کردیم در رابطه با دلیل قبل بود.

اما راجع به مسأله کثرت تخصیص و قلت نسخ: ما هم قبول داریم که کثرت تخصیص، باعث می شود، دلالت عام بر عموم، ضعیف شود لکن باید توجه داشت شرطش این است که در ذهن اهل محاوره، چنان باشد به طوری که کثرت تخصیص، قرینه شود بر این که عام، تخصیص خورده یعنی: قرینه ای محفوف به کلام باشد.

⁸⁴ (5) - و می گفتند: باید مطلق را مقید و عموم عام را حفظ نمود.

⁸⁵ (1) - که امر، دائر بین نسخ و تخصیص است.

⁸⁶ (2) - چه در جانب عام و چه در جانب خاص.

⁸⁷ (3) - نه «بالوضع».

اگر همه، کثرت تخصیص و قلت نسخ را بدانند به نحوی که دلالت عام بر عموم در نظر آن ها ضعیف شود، مسئله، مورد قبول است و الا کثرت تخصیص و قلت نسخ در عالم واقع سبب نمی شود دلالت عام بر عموم در نظر عرف و اهل محاوره، تضعیف شود.

خلاصه: کثرت تخصیص و قلت نسخ، وقتی باعث اقوائی و اظهریت «استمرار» می شود که در نظر اهل محاوره، مرتکز شود به نحوی که خودش یک قرینه محفوف به کلام باشد تا بتوان گفت دلالتش بر استمرار، اظهر از دلالت عام، بر عموم است.

إيضاح الكفاية، ج 6، 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 السلام، 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].

تخصیص عمومات کتاب و سنت

[1] در تخصیص، عدم حضور وقت عمل به عام، معتبر است فرضاً اگر وقت عمل به عامی مانند: اکرم العلماء ده روز پیش بوده لکن امروز بخواهیم برای آن، مخصیصی مانند: لا تکریم زیدا العالم ذکر نمائیم، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت^{۸۸} و قبیح است.

پس لازم است که مخصص هر عام، قبل از حضور وقت عمل به آن صادر شود^{۸۹}.

با توجه به مقدمه مذکور، اشکالی مطرح شده که اینک به بیان آن می پردازیم:

⁸⁸ (1) - الف: بناء على اشتراط التخصيص بورد الخاص قبل زمان العمل بالعام.

ب: زيد، حکما تحت «اکرم العلماء» نبوده فرضاً ده روز، مورد تکریم واقع شده اما امروز مولا فرموده: لا تکریم زیدا.

⁸⁹ (2) - و الا اگر بعد از زمان عمل به عام، صادر شود، لا بد آن خاص، ناسخ عام است نه مخصص.

بیان اشکال: عمومات فراوانی در کتاب، وارد شده^{۹۰} لکن اخبار خاصی هم ده‌ها سال بعد، از لسان ائمه علیهم السّلام بعد از حضور وقت عمل به آن عمومات صادر شده که اگر بنا باشد، آن اخبار، منحصص عمومات باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و قبیح است پس لا بد آن اخبار خاصه در حکم ناسخ است و حال آنکه بناء علما و اصحاب بر نسخ نیست و لو قیل بجواز نسخهما [ای الکتاب و السنه] بالروایه عنهم علیهم السّلام كما ترى^{۹۱} بلکه آن اخبار خاصه را منحصص عمومات قرآن یا سنت نبوی می‌دانند.

إيضاح الكفاية، ج 6، 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 التكليف 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^{۹۲} و الدوام أيضا، فتفطن^{۹۳} [1].

^{۹۰} (3) - و همچنین عموماتی از لسان نبی مکرم «ص» صادر شده.

^{۹۱} (4) - للزوم كثرة النسخ ح و هو خلاف فرض القلة. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي 2 / 334.

^{۹۲} (1) - متعلق ب «ظهور» و الباء في «باطلاقها» للسببية و متعلق ب «ظهور» ايضا، یعنی: رفع اليد بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات في الاستمرار الثابت بسبب اطلاقها الازماني لما مر من ان للعام ظهورا وضعيا في الافراد و اطلاقيا في الاحوال و الازمان و الخصوصات الواردة بعد العام ترفع اطلاقه الازماني.

^{۹۳} (2) - لعله اشارة الى ضعف الوجه الثاني و هو النسخ بالمعنى المزبور لانه تخصيص حقيقة، اي: بيان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الخاص اذ المفروض ان العام لم يكن مرادا جديا- و حكما واقعا فعليا- حتى ينسخ بالخاص بل كان العمل به مبنيا على اصالة . العموم] ر. ك: منتهى

خلاصه: اگر آن اخبار خاصه، مخصص باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است و اگر بگوئید ناسخ هستند برخلاف بناء علما و اصحاب است لبعده النسخ الكثير في الشريعة الواحدة^{۹۴}.

[1] جواب: اینکه عدم حضور وقت عمل به عام در تخصیص، معتبر می باشد به خاطر این است که تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح می باشد لکن باید توجه داشت که «قیح» وقتی محقق است که در اخفاء تخصیص، مصلحتی نباشد یا در اظهار آن مفسده‌ای وجود نداشته باشد.

مثال: فرض کنید «اکرم العلماء» صادر شده اما در «عالم واقع»، زید عالم «حکما» خارج از تحت عام است لکن بیان این مسئله، دارای مفسده شدیدی هست یا اینکه در

ایضاح الکفایه، ج 6، ص: 252

اخفاء این امر^{۹۵}، مصلحت بالاتری نهفته است که در این موارد^{۹۶} اگر مولا تخصیص را به تأخیر اندازد، هیچ قبیحی لازم نمی آید^{۹۷} نتیجتاً با بیان مذکور، آن اشکال، دفع می شود و امکان دارد اخبار خاصی که بعد از زمان عمل به عام، صادر شده، مخصص باشد و تأخیر بیان از وقت حاجت هم ضرری نداشته باشد زیرا شاید در اخفاء آن، مصلحت اقوائی بوده کما اینکه بسیار ی از احکام تدریجاً بیان شده و در صدر اسلام، مصلحتی در اظهار آن نبوده پس به برکت اخبار صادره از ائمه علیهم السلام معلوم می شود آن افراد از اول، از تحت عام، خارج بوده و عام، مخصص بوده و آن افراد در واقع، مراد نبوده‌اند^{۹۸}.

^{۹۴} (3) - ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی 405/2.

^{۹۵} (1) - یعنی: مسأله تخصیص.

^{۹۶} (2) - یعنی: در مواردی که: در تأخیر بیان، یک مصلحت اقوا یا در اخفاء آن مفسده‌ای هست.

^{۹۷} (3) - بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات.

^{۹۸} (4) - گرچه عام ظاهراً- تا وقتی مخصص، معلوم نبوده- شامل آن افراد هم بوده است.

تذکر: با توجه به همان مسئله که محتمل است مصلحت در اخفاء مخصص بوده و یا ... ممکن است، قائل شد که آن اخبار خاصه، ناسخ عمومات کتاب و سنت باشند یعنی : تا زمان ظهور اخبار، آن افراد در حکم عام، داخل بوده اند به ملاحظه مصلحت در اخفا یا مفسده در اظهار لکن به واسطه اخبار خاصه وارده در لسان ائمه علیهم السّلام نسخ، تحقق پیدا کرده یعنی : آن حکم، منقطع شده استمراری که از آن فهمیده می شد به واسطه اخبار، مرتفع شد.

سؤال: تفاوت آن نسخ با آن تخصیص چیست؟

تفاوتش این است که: در مورد تخصیص، کشف می شود که خاص از اول، مراد نبوده و حکم عام، ظاهری بوده لکن بعدا کشف خلاف شده. به خلاف نسخ که حکم واقعی آن

إيضاح الكفاية، ج 6، ص: 253

فرد⁹⁹ در حقیقت، همان بوده و کشف خلافی محقق نشده فتأمل جيدا.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در پایان بحث مذکور، چنین فرموده‌اند:

حاصله ان جعلها مخصصة للعمومات و ان كان ينافي قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في ابتداء النظر الا ان المبرهن عليها في محلها انها فيما لم تقتضى المصلحة تأخيرها 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 في صدر الاسلام ما كانوا مكلفين الا بالتوحيد و اعتقاد الرسالة في مرة عشرين سنين كذلك اقتضت تأخير البيان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر و التأمل في الآثار و الاخبار يوجب القطع بذلك فانه رب عام نبوي و خاص عسكري و لا سيما ما دل على ان الحجة المنتظر عجل الله فرجه اذا ظهر يحكم ببطون كلام الله و ربما بما انطوت عليه

⁹⁹ (1) - و لو واقعي ثانوي.

صحيفة فاطمة عليها السلام كما يظهر من رواية جابر وغيرها و ما ورد في اخفاء على عليه السلام ما جمعه من الآيات ضرورة عدم نسخ الدين في زمان ظهوره عليه السلام فليس الوجه في ذلك الا ان الائمة كانوا مأمورين باظهار ما اظهوره في ازمتهم على حسب ما تقتضيه المصلحة الا ان هذا الوجه كما يصحح التخصيص يصحح النسخ ايضا بالتزام ايداع النبي صلى الله عليه وآله الناسخ عند الامام عليه السلام كي لا ينافي تكميل الدين في زمان النبي صلى الله عليه وآله و كونه الوصي حافظا لما بلغه الرسول صلى الله عليه وآله 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 يجري في جميع الصوارف المتأخرة عن ازمنة العمل بالظواهر¹⁰⁰.

إيضاح الكفاية، ج 6، ص: 254¹⁰¹

دوران بين نسخ و تخصيص

دراسات في الأصول (طبع جديد)؛ ج 2؛ ص 559

دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 2، ص: 559

دوران الخاص بين كونه مخصصاً وناسخاً

فصل في دوران الخاص بين كونه مخصصاً وناسخاً

¹⁰⁰ (2) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي 2 / 334.

¹⁰¹ فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية، 6 جلد، نوح - قم، چاپ: پنجم، 1385 ه.ش.

لا يخفى أن الخاصّ والعامّ المتخالفين في الحكم يختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً ومنسوخاً، فيكون الخاصّ مخصّصاً تارةً وناسخاً مرّةً ومنسوخاً اخرى، وذلك لأنّ الخاصّ إن كان مقارناً مع العامّ بأن صدر في آن واحد من معصومين أو من معصوم واحد في مجلس واحد أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصّصاً وبياناً له، هذا ما قال به صاحب الكفاية قدس سره¹⁰² في هاتين الصورتين، والحقّ معه في الصورة الاولى.

وفي الصورة الثانية لقائل أن يقول بجريان كلا العنوانين أي المخصّصيّة والناسخيّة معاً وثمره النسخ والتخصيص أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاصّ عن حكم العامّ رأساً ومن أوّل الأمر، مثلاً: إذا قال المولى في يوم السبت: «أكرم العلماء يوم الجمعة»، ثمّ قال في يوم الإثنين: «لا تكرم زيدا 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)، ج 2، ص: 560

ويتحقّق هنا قولان:

الأوّل: ما نقل عن بعض الأعظم¹⁰³: وهو عدم إمكان النسخ أصلاً، فإنّ صدور الأحكام الواقعيّة في مقابل الأحكام الصوريّة والأوامر الامتحانيّة يكون بداعي موافقة المكلف 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 المكلف باستمراره بحسب إطلاق الدليل، ولكنّ المانع من النسخ أنه كيف يمكن أن يكون حكم العامّ حكماً واقعياً صادراً بداعي الإتيان في الخارج مع كون الخاصّ ناسخاً له قبل حضور وقت العمل بالعام؟ ! ولا

¹⁰² (1) كفاية الاصول 1: 368.

¹⁰³ (1) معالم الدين: 143.

يصدق هنا رفع الحكم الثابت في الشريعة الذي هو معنى النسخ؛ إذ لا يمكن نسخ الحكم الثابت بداعي العمل قبل وقت العمل به، فلا بدّ من الحمل على التخصيص، ولا مجال للنسخ.

القول الثاني: ما قال به المحقق النائيني قدس سره¹⁰⁴، وهو القول بالتفصيل بأن القضية المشتملة على الحكم العام إن كانت بنحو القضية الخارجيّة مثل: أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم موجود بالفعل» يعني كلّ إنسان يكون في حال صدور هذا التكليف متصفاً بأنه عالم، ثمّ قال بعد يومين : «لا تكرم زيدا العالم» مع كونه في زمان صدور العام موجوداً وعالمًا فلا بدّ 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 القضية المشتملة على الحكم العامّ بنحو القضية الحقيقيّة، بمعنى كون الموضوعات والمكلفين مقدّرة الوجود، وحينئذٍ قد يكون الحكم العامّ واجباً مؤقتاً وقد يكون واجباً مطلقاً، والمفروض في الأوّل صدور الدليل المرّد بين الناسخ والمخصّص قبل حضور وقت الواجب المؤقت، مثلاً: صدر عن الباري في شهر رجب آية: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»¹⁰⁵، وصدر عنه في شهر شعبان آية: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»¹⁰⁶، فلا بدّ هنا أيضاً من الالتزام بالتخصيص؛ إذ لا وجه ولا أثر لوجوب الصوم على الم سافر والمريض في فاصلة نزول الآيتين، ولا يتصور له مصلحة حتى نقول به والالتزام بنسخه.

¹⁰⁴ (2) أجود التقريرات 1: 507-508.

¹⁰⁵ (1) البقرة: 183.

¹⁰⁶ (2) البقرة: 184.

وأما على الثانى أى كون القضية المشتمله على الحكم العام بنحو القضية الحقيقية غير الموقته مثل أن يقول المولى: «أكرم العلماء» بدون أى خصوصية فى الموضوعات والمكلفين، بعد فرض وجود المعدومين وأتصاف غير العلماء بالعالمية، وصادر عنه بعد يومين الدليل المرذد بين الناسخ والمخصص، فلا مانع من كونه ناسخاً؛ إذ لا يشترط فى صحته جعل الحكم العام وجود الموضوع له أصلاً، فإن المفروض أنه جعل على موضوع مقدر الوجود، ويصدق حينئذ رفع الحكم الثابت فى الشريعة.

وجوابه: أنه لا يكفى فى القضية الحقيقية مجرد فرض وجود موضوعها فى

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

الخارج؛ إذ يلزم لغوية جعل الحكم بداعى الإتيان فى الخارج مع التفات الأمر بانتفاء شرط فعليته فيه، بل الحكم فى القضية الحقيقية يحمل على العنوان بصورة القانون الكلى، كقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^{١٧}، يعنى كل من وجد وصار مستطيعاً يجب عليه الحج، ولا يكون من الفرض والتقدير أثر ولا خبر، وعلى هذا كيف يمكن الالتزام بالنسخ بعد جعل الحكم الواقعى بداعى الإتيان فى الخارج وحمله على عنوان المستطيع بصورة العموم، وقول المولى بدليل الناسخ أنه لا يجب الحج على زيد المستطيع بعد أول شهر شوال مثلاً؟!!

ولا يتصور ملاك لوجوب الحج بالنسبة إليه فى فاصله نزول آية الحج وصدور الدليل الناسخ، ولا وجه لثبوته فى هذه المدّة حتى يصدق عليه رفع الحكم الثابت فى الشريعة، فلا يصح التفصيل المذكور فى 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 للعامّ.

وجوابه: أنّ هذا مغاير للسيرة العمليّة المستمرّة بين الفقهاء من جعل الخاصّ مخصّصاً للعامّ، وإن كان زمان صدوره متأخراً عنه، ولذا نرى جعلهم ما ورد في لسان الصادقين والعسكريين 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 فلا بدّ من الالتزام بقلّة موارد التخصيص، مع أنّ القول بالتخصيص مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة، فتتحقّق هنا عويصة.

وقال صاحب الكفاية قدس سره¹⁰⁸ 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 المكلف 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 قباحتها وعدم

جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي يلزم هنا على القول بالتخصيص، فلا بد من كونه ناسخاً له، وإن لم يكن العام لبيان الحكم الواقعي ولم يكن جعله للعمل به من ابتداء الصدور بجميع خصوصياته، بل كان جعله بعنوان القانون الكلي لمصلحته، وكان الغرض متعلقاً بتأخير مقيداته 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 مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصّص.

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

واستشكل عليه بأنه لا يوجد طريق لتشخيص النوعين من العام، وأنه من قبيل الأول حتى يكون الخاصّ ناسخاً له، أو من قبيل الثاني حتى 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 أصلاً أو صدر مخصّصه قبل حضور وقت العمل به فهو من قبيل الأول، وإمّا تحقّق القرينة، بأنّ العامّ الكتابي إن كان محفوفاً بالقرينة بأنّه صدر ضرباً للقاعدة فهو من قبيل الثاني، وإلّا يكون مبيّناً للحكم الواقعي.

ومعلوم أنّ كلا الطريقتين لا يخلو من إشكال بأنّه على الأول يبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله؛ إذ العامّ على هذا الفرض ظاهر في إرادة العموم واقعاً، والمخ صصت 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 المكلف في الكلفة والمشقّة من دون مقتض لها في الواقع، أو أنّه يوجب إقائه في المفسدة، أو يوجب تفويت المصلحة عنه، كما إذا كان العامّ مشتملاً على حكم ترخيصي في الظاهر، ولكن كان بعض أفراده في الواقع واجباً أو محرّماً، فإنّه على الأول يوجب تفويت المصلحة الملزمة عن المكلف، وعلى الثاني يوجب إقائه في المفسدة، وكلاهما قبيح من المولى الحكيم.

وعلى الثاني فلا ظهور للعام فى العموم فى مقام الإثبات حتى يتمسك به بعنوان المرجع؛ إذ المولى كآته يقول على هذا الفرض: إن صدور العام لا يكون للإجراء والإتيان به خارجاً، فلا ينعقد له ظهور فى العموم ولا يكون حجة فى

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

ظرف الشك.

ولكن نقول فى مقام الدفاع عن المحقق الخراسانى قدس سره: إننا نختار الطريق الثانى لتشخيص النوعين من العام، ولا يرد عليه الإشكال المذكور؛ إذ يمكن أن يكون صدور العام بكيفية النوع الثانى، ولكنه مع ذلك كان مرجعاً فى موارد الشك فى التخصيص، فلا مانع من جريان أصالة العموم إلفى مورد العلم بالتخصيص وإن كان العام مبيناً للحكم الظاهرى لكونه مغياً بغاية العلم، ولا فرق من هذه الجهة بينه وبين العام المبيّن للحكم الواقعى.

ويترتب على صدور هذا النوع من العام وجعله آثاراً متعدّدة: منها: كونه مرجعاً فى موارد الشك فى التخصيص، ومنها: استفادة المكلف منه التهيؤ للعمل به بعد تعيين حدوده وصدوره، فإنه صدر للإتيان به فى الخارج ولا يكون لغواً وبلا أثر إلى يوم القيامة، فلا مانع من التمسك بعمومه إلا إذا احرز التخصيص.

ولكنه تتحقق فيما اختاره صاحب الكفاية قدس سره تبعاً للشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره الامور المستبعدة:

منها: أنه لا وجه لتقسيم العمومات القرآنية إلى نوعين المذكورين، أى ورود بعضها لبيان الحكم الواقعى، بمعنى الإتيان به من حين الصدور، وورود بعضها لبيان الحكم غير الواقعى، بمعنى صدوره بعنوان القانون الكلى لا للعمل به، ولا شاهد لهذا فى الروايات والتفاسير.

ومنها: أن تشخيص النوعين المذكورين من طريق ورود المخصّص بعد حضور وقت العمل به وعدمه خارج عن ماهية العام، فإن واجديّة المخصّص وفاقدية لا توجب التغيير في ماهية العام، ولا بدّ من ملاحظه النوعية إلى

دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 2، ص: 566

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

ومنها: أن حمل عنوان الحكم الواقعي وغير الواقعي بالمعنى المذكور على العام لم يسمع من غيرهما، ولا يتحقّق في كلام الاصوليين والكتب الاصولية، 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 لحلّ العويصة بأن أساس الإشكال كما عرفت أن ما ورد في كلام الصادقين والعسكريين عليهم السلام مثلاً إن كان مخصّصاً لعمومات الكتاب يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن كان ناسخاً يلزم كثرة النسخ وندرة المخصّص، مع أن الأمر بالعكس قطعاً.

ونحن نقول بأنّه مخصّص كما استقرت عليه السيرة العملية المستمرة بين العلماء من دون ملاحظة الفاصلة بين العام والخاص، وسلّمنا أن تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، ولكن اتّصاف الأشياء والعناوين بالقبح العقلي مختلف بأن بعضها تكون علّة تامّة للقبح بحيث كلّما تحقّق العنوان يتحقّق القبح العقلي، ولا يكون قابلاً للانفكاك عنه، مثل: عنوان الظلم، فإنّه لا ينفكّ عنه بوجه، وبعضها يكون مقتضياً للقبح في نفسه ما لم يعارضه عنوان أقوى، مثل: عنوان الكذب، فإنّه قبيح في نفسه، وإذا عارضه عنوان آخر كالإصلاح بين الناس مثلاً فإنّه يكون حسناً بل لازماً.

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

دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 2، ص: 567

الأول: أنّه يوجب وقوع المكلف في الكلف والمشقة من دون مقتض لها في الواقع، كما إذا افترضنا أنّ العام مشتمل على حكم إلزامي في الظاهر ولكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي، فتأخير البيان يوجب إلزام المكلف ووقوعه بالنسبة إلى تلك الأفراد المباحة في المشقة والكلفة، من دون موجب ومقتض لها.

الثاني: أنّه يوجب إلقاء المكلف في المفسدة، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم ترخيصي في الظاهر ولكن كان بعض أفراده في الواقع محرماً، فإنّه يوجب إلقاءه في المفسدة.

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

ولكن من المعلوم أنّ هذا القبيح قابل للرفع؛ ضرورة أنّ المصلحة الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه أو إلقاءه في الكلف والمشقة، فلا قبح فيه أصلاً، فلا يكون قبح هذه العناوين كقبح الظلم ليستحيل انفكاكها عنه، بل هو كقبح الكذب، يعني أنّها في نفسها قبيحة مع قطع النظر عن طرود أيّ عنوان حسن عليها، كما يتحقّق نظير هذا المعنى في مسألة التعبد بالظنّ، مثل: حجّية 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 فى الأصول (طبع جديد)، ج2، ص: 568

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

ويشهد لذلك: أوّلاً: أنّ بيان الأحكام فى أصل الشريعة المقدّسة أيضاً كان على نحو التدرّج واحداً بعد واحد لمصلحة تقتضى ذلك، وهى التسهيل على الناس ورغبتهم إلى الدّين، ومعلوم أنّ هذه المصلحة أقوى من مصلحة الواقع التى تفوت عن المكلف، ولذا نلاحظ فى الروايات أنّ بعض الأحكام صار مشروعاً فى أواخر عمر رسول الله صلى الله عليه وآله مثل: مشروعية حجّ التمتع فى حجة الوداع.

وثانياً: أنّه قد ورد فى بعض الروايات أنّ عدّة من الأحكام بقيت عند صاحب الأمر روحى 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 فى تقديمه مفسده مانعة عنه، وحلّ العويصة بهذا الطريق أولى من الطريق المذكور فى كلام صاحب الكفاية قدس سره.

الصورة الرابعة: ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ، وقبل حضور وقت العمل به، وفى هذه الصورة يتعّين كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر؛ إذ لا إشكال فى تقديم بيان العامّ عليه، إلّا أنّ بيانيّة الخاصّ تكشف بعد صدور العامّ عن المولى، واحتمال ناسخية العامّ للخاصّ مردود بأنّها تستلزم أن يكون جعل الخاصّ لغواً محضاً؛ إذ لا يترتب عليه أثر، 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، وفى هذه الصورة يقع

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

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

وتظهر الثمرة بينهما حيث إنه على الأوّل يكون الحكم المجعول فى الشريعة المقدّسة هو حكم الخاصّ دون العامّ، وكان مورد الخاصّ خارجاً عن دائرة العامّ إلى الأبد، وعلى الثانى ينتهى حكم الخاصّ بعد ورود العامّ، فيكون الحكم المجعول فى الشريعة المقدّسة بعد وروده هو حكم العامّ.

ويستفاد من كلام صاحب الكفاية قدس سره¹⁰⁹ أنّ الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً، وقال فى وجه ذلك: أنّ كثرة التخصيص فى الأحكام الشرعيّة حتّى اشتهر: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» وندرة النسخ فيها جدّاً أو جبتا كون ظهور الخاصّ فى الدوام والاستمرار، وإن كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمه أقوى من ظهور العامّ فى العموم وإن كان بالوضع؛ بمعنى أنّ ناسخيّة العامّ مستندة إلى جريان أصالة العموم فى دليل العامّ، ومخصّصيّة الخاصّ مستندة إلى جريان أصالة الإطلاق من حيث الزمان فى دليل الخاصّ، ولا شكّ فى تقدّم أصالة العموم على أصالة الإطلاق قاعدة فى موارد اخرى، بخلاف ما نحن فيه، بلحاظ مانعيّة كثرة التخصيص وقلة النسخ عنه.

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

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

ولا يمكن أن يكون دليل واحد متكفلاً لكليهما؛ لكون الدوام والاستمرار بمنزلة العرض والصفة للحكم، فلا بدّ من إثبات الحكم ثمّ اتصافه بذلك.

كما أنه 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 الوجود وإمّا بنحو الحكومه؛ إذ لا يبقى مجال للأصل العملي إذا تحقّق الأصل اللفظي.

وكما أنه لا يصحّ ترجيح جانب التخصيص بمساعدة الحديث المعروف بأنّ: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة»¹¹⁰، بمعنى أنّ كلّ الأحكام في الشريعة المقدّسة ثابتة 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 قابلاً للتمسك في مورد الشكّ في النسخ، بعد قطعيّة وقوع النسخ نادراً في الشريعة المقدّسة.

واشكّل عليه: ثانياً: بأنّ الخاصّ لا يصلح لأن يكون منحصراً للعامّ، فإنّ صلاحيّته للتخصيص تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة وهي غير جارية هنا؛ إذ العامّ المستند إلى الوضع قرينه 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 القرينه الذي يكون من مقدّمات الحكمة عدم القرينه مطلقاً، سواء كانت متّصلة أم منفصلة، لا على القول بكون المراد منه عدم القرينه

¹¹⁰ (1) الوسائل: 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 47.

المتّصلة، كما يقول به صاحب الكفاية قدس سره، إذ المفروض و رود العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فتكون قرينه منفصلة.

والتحقيق في هذا الفرض أيضاً كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ كما استقرّت عليه السيرة المستمرة 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 التدرّج والتدرّج.

وما هو المهمّ هنا أنّ نسخ القانون من وظيفة المقننين ولا يرتبط بغيره أصلاً، والمقنن في الشريعة المقدّسة ليس سوى الله تعالى، وما يقول به رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومون عليهم السلام يكون بعنوان الحكاية عن القانون، بلحاظ معرفتهم بجزئيات قوانين الشريعة المقدّسة وخصوصياتها لا بعنوان جعل القانون، فعلى هذا لا معنى لشبهه النسخ واحتماله، فلا بدّ لنا من الالتزام بالخصيص 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

صور دوران بين نسخ و تخصيص

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

موارد الدوران بين النسخ والتخصيص

وكيف كان، فصور الدوران ثلاث:

¹¹¹ فاضل موحدى لنكرانى، محمد، دراسات في الأصول (طبع جديد)، 4 جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق.

الاولى: ما إذا كان العامّ متقدماً والخاصّ متأخراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ، ودار الأمر بين كون المتأخّر ناسخاً أو مخصّصاً؛ لاحتمال كون العموم حكماً ظاهرياً، والخاصّ حكماً واقعياً، فلا محذور فى تأخير بيانه عن وقت العمل.

الثانية: ما إذا كان الخاصّ متقدماً والعامّ متأخراً، 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 مثلاً على القول بالنسخ واجباً، وعلى القول بالتخصيص حراماً.

الثالثة: ما إذا ورد عامّ وخاصّ ولم يعلم المتقدم منه ما من المتأخّر ودار الأمر بين النسخ والتخصيص.

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

دراسات فى الأصول (طبع جديد)، ج 4، ص: 402

ثبوت الحكم لمورد الاجتماع.

ثمّ إنّ منشأ ظهور الدليل المنسوخ فى استمرار الحكم هو امور مختلفة؛ إذ الاستمرار قد يستفاد من إطلاق الدليل وتمامية مقدمات الحكمه، ولعله كثيراً ما يكون كذلك، وقد يستفاد من عمومه الراجع إلى كلّ ما وجد وكان فرداً له، وهو الذى يعبر عنه بالقضية الحقيقية، كما فى قوله تعالى: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»¹¹²، وقد يستفاد من الدليل اللفظى كقول ه عليه السلام :

«حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه صلى الله عليه و آله، حرام إلى يوم القيامة»¹¹³، وقول المولى مثلاً: هذا الحكم يستمر إلى يوم القيامة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كانت صورة الدوران بين النسخ والتخصيص من قبيل الصورة الأولى من الصور الثلاثة المتقدمة التي هي عبارة عن تقدم العام ودوران الأمر بينهما في المتأخر، وفرض استفادة الاستمرار الزماني من إطلاق الدليل العام أي كان لقوله: «أكرم العلماء» عموماً أفرادياً وإطلاقاً أزمانياً، ودار الأمر بين النسخ والتخصيص بمعنى التصرف في إطلاقه الزماني أو عمومته الأفرادي فقد يقال فيها: بأن مرجع هذا الدوران إلى الدوران بين التخصيص والتقييد، وحيث قد رجح الثاني على الأول كما مر فلا بد من الالتزام بتقديم النسخ عليه.

ولكنه يرد عليه: بأن ترجيح التقييد على التخصيص فيما سبق إنما هو في ما إذا كان العام والمطلق متنافيين بأنفسهما ولم يكن في البين دليل ثالث، بل كان الأمر دائراً بين ترجيح العام وتقييد المطلق وبين العكس في مادة الاجتماع،

دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 4، ص: 403

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

«أكرم العلماء» أصلاً، بل التعاند بينهما إنما نشأ من أجل دليل ثالث لا يخلو أمره من أحد أمرين : كونه مخصصاً للعموم الأفرادي، ومقيداً للإطلاق الأزمانى، ولا دليل على ترجيح أحدهما على الآخر بعد كون كل واحد منهما دليلاً تاماً، بخلاف ما هناك؛ فإن التعارض من أول الأمر كان بين العام الذى هو ذو لسان، وبين المطلق الذى هو ألكن¹¹⁴، ومن الواضح أنه لا يمكنه أن يقاوم ذا اللسان كما لا يخفى.

¹¹³ (2) الكافي 1: 19، الحديث 58.

¹¹⁴ (1) اللكنة: عجمه فى اللسان وعى؛ يقال: رجل ألكن بين اللكنة؛ الصحاح 6: 2196 (لكن).

ثمّ أنه قد يقال: بأنّ الأمر فى المقام دائر بين التخصيص والتقييد معاً، وبين التقييد فقط؛ ضرورة أنه فى التخصيص لا بد من الالتزام بتقييد الإطلاق المقامى الدال على الاستمرار الزمانى أيضاً، وهذا بخلاف العكس.

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

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

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

دراسات فى الأصول (طبع جديد)، ج 4، ص: 404

التخصيص أو النسخ، وثبوته بالنسبة إلى مورده قبل ورود الخاصّ مشكوك ومتفرّع على كون الخاصّ نسخاً، فالأمر يدور بين الأقلّ المتيقّن أى عدم شمول الحكم العامّ لمورد الخاصّ بعد وروده والأكثر المشكوك أى شموله لمورد الخاصّ قبل وروده فينحلّ العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بالنسبة إلى الأقلّ المتيقّن، والشكّ البدوى بالنسبة إلى الأكثر، ومقتضى استصحاب عدم الوجوب أو جريان البراءة فى المشكوك عدم كونه محكوماً بحكم العامّ، وحينئذٍ تتحقّق نتيجة التخصيص وتقدّمه على النسخ.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام صحيح على القول بانحلال العلم الإجمالى، إلّا أنّ العلم الإجمالى الواقعى لا التخيلى لا يكون قابلاً للانحلال؛ إذ لا يعقل أن يكون ما هو قوامه به من الاحتمالين سبباً لإفناؤه ومؤثراً فى انقلابه إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى؛ فإنّه مستلزم لكون الشىء سبباً لانعدام نفسه،

فدعوى أن العلم الإجمالى بالتخصيص والنسخ يتولد منه تعيين التخصيص ممّا لا ينبغى الإصغاء إليه. كما قال به استاذنا السيّد الإمام قدس سره¹¹⁵.

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

هذا كلّّه إذا كان الاستمرار الزمانى مستفاداً من الإطلاق المقامى، وأمّا إذا

دراسات فى الأصول (طبع جديد)، ج 4، ص: 405

كان الاستمرار الزمانى مستفاداً من عموم القضية الحقيقيّة بمعنى كلّ من وجد فى الخارج وتّصف بكونه عالماً يجب إكرامه مثلاً، ودار الأمر بين النسخ والتخصيص بالخاصّ المتأخّر، ويرجع النسخ هنا إلى التخصيص، فالظاهر ترجيح تخصيص العموم المستفاد منه الاستمرار الزمانى على تخصيص العموم الأفرادى؛ لأنّ الأمر وإن كان دائراً بين التخصيصين إلّا أنّه لمّا كان النسخ الذى مرجعه إلى تخصيص العموم الدالّ على الاستمرار الزمانى مستلزماً لقلّة التخصيص يخالف تخصيص العموم الأفرادى، فالترجيح معه كما هو ظاهر.

وأما إذا كان الاستمرار الزمانى مستفاداً من الدليل اللفظى، كما إذا قال المولى : «إكرام كلّ عالم حلال»، ثمّ قال: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة»، ثمّ قال بعد مضى يومين مثلاً : «إكرام العالم الفاسق حرام» ودار الأمر بين نسخ الاستمرار الزمانى وتخصيص العموم الأفرادى، فإن قلنا بدلالة الدليل اللفظى 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 فى الصورة الاولى.

وأما فى الصورة الثانية وهى: ما إذا كان الخاصّ متقدماً والعامّ متأخراً، كما إذا قال المولى: «لا تكرم
الفساق من العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «أكرم كلّ عالم» ودار الأمّ ر 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 المقامى الدالّ على
استمرار الزمان، وقد قلنا: إن التقييد مقدّم على التخصيص، إلّا أنّ

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

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

وأما لو كانت النسبة بين الدليلين العموم مطلقاً كما فى ما نحن فيه فالظاهر هو ترجيح التخصيص
على التقييد؛ لأنه لا يلاحظ فى العامّ والخاصّ قوّة الدلالة وضعفها كما عرفت مقتضى التحقيق من
كون بناء العقلاء على تقديم الخاصّ على العامّ من دون فرق بين كونه متقدماً عليه أو متأخراً عنه.
وأما لو كان الاستمرار مستفاداً من العموم الثابت للخاصّ لكونه قضيةً حقيقيّةً، فلا إشكال هنا فى
تقدّم التخصيص أصلاً؛ لقوّة دلالة الخاصّ على ثبوت الحكم لمورده حتّى بعد ورود العامّ، فلا بد من
كونه مخصّصاً له.

كما أنّه لو كان الاستمرار مستفاداً من الدليل اللفظى لا بدّ من ترجيح التخصيص؛ لأنّ الخاصّ وإن
لم يكن قوياً من حيث هو، إلّا أنّه يتقوى بذلك الدليل اللفظى الذى يدلّ على استمرار حكمه حتّى
بعد ورود العامّ، ومعه يخصّص العامّ لامحالة، هذا فى الصورة الثانية.

وأما في الصورة الثالثة التي دار الأمر فيها بين النسخ والتخصيص ولم يعلم المتقدم من العام والخاص عن المتأخر، فالظاهر فيها ترجيح التخصيص أخصاً؛ لغلبته وندرته النسخ.

ودعوى أن هذه الغلبة لاتصلح للترجيح، مدفوعة بمنع ذلك واستلزامه لعدم كون الغلبة مرجحة في شيء من الموارد؛ لأن هذه الغلبة من الأفراد الظاهرة لها، كيف؟ وندرته النسخ لا تكاد تتعدى الموارد القليلة المحصورة، وأما التخصيص فشيوعه إلى حدّ قيل: «ما من عام إلا وقد خص». واحتمال النسخ بعد تحقق هذه الغلبة أضعف من الاحتمال الذي لا يعتنى به العقلاء في الشبهة غير المحصورة، فعدم اعتنائهم به أولى، كما لا يخفى.

دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج 4، ص: 407¹¹⁶

تخصيص كتاب با خبر واحد/ دوران امر بين نسخ و تخصيص (فارسی)

اصول فقه شيعه، ج 6، 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 کرده اند : دليل اوّل: بحث ما در مورد خبر واحدی است که محفوف به قرينه قطعيه نباشد و چنین خبر واحدی اگرچه حجّت است اما با توجه به اين که صدورش قطعی نيست نمی تواند در مقابل عمومات قرآن که قطعی الصدور است بایستد.¹¹⁷ پاسخ دليل اوّل: با قطع نظر از قرآن و روایت، ما وقتی عامّ و خاصّ را در رابطه با موالی عرفیه بررسی می کنیم، با سه فرض مواجه می شویم: فرض اوّل : يقين داشته باشیم که مولا «أكرم العلماء» را گفته و پس از آن هم «لا تكرم زيدا العالم» را گفته

¹¹⁶ فاضل موحدي لنكراني، محمد، دراسات في الأصول (طبع جديد)، 4 جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق.

¹¹⁷ (1) - ممكن است کسی بگوید: از کجا معلوم که این عمومات قرآنی از جانب خداوند صادر شده باشند و در قرآن تحریف به زیاده واقع نشده باشد؟ در پاسخ می گوئیم: اوّلًا: مسأله تحریف، امر موهومی است و ادله قطعی بر بطلان آن وجود دارد، که در کتب علوم قرآن و تفسیر مطرح شده است. ثانیاً: قائلین به تحریف، مسأله تحریف را فقط در رابطه با تحریف به نقیصه مطرح می کنند و کسی قائل به تحریف به زیاده نیست. لذا صدور این عمومات قرآنی از جانب خداوند، حتی بنا بر قول به تحریف هم قطعی است.

است. در اینجا تردیدی نیست که اصالة العموم نمی تواند در مورد «أكرم العلماء» جریان پیدا کند، بلکه «لا تكرم زیداً العالم» به علت اظهار بودن یا نصّ بودن بر «أكرم العلماء» تقدّم داشته و آن را تخصیص می زند. فرض دوّم: یقین داشته باشیم که «أكرم العلماء» از ناحیه مولا صادر شده است

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 434

ولی نسبت به صدور «لا تكرم زیداً العالم» تردید داشته باشیم و پس از فحص هم نتوانستیم دلیلی برای اثبات یا نفی صدور آن پیدا کنیم. در اینجا نزد عقلاء بدون تردید اصالة العموم یا اصالة عدم تخصیص¹¹⁸ جریان پیدا می کند. فرض سوّم: صدور «أكرم العلماء» از ناحیه مولا قطعی باشد ولی خبر ثقه ای بگوید که پس از صدور «أكرم العلماء» یک «لا تكرم زیداً العالم» نیز از ناحیه مولا صادر شده است.¹¹⁹ در اینجا از طرفی اصالة العموم در ناحیه «أكرم العلماء» مطرح است و از طرفی بناء عقلاء بر حجّیت خبر ثقه در رابطه با «لا تكرم زیداً العالم» مطرح است. در اینجا ابتدا ما باید ببینیم آیا طرفین معارضه ما چیست؟ زیرا در ناحیه «أكرم العلماء» دو مطلب وجود دارد: یکی صدور آن از ناحیه مولا و دیگری اصالة العموم. در ناحیه «لا تكرم زیداً العالم» نیز دو مطلب وجود دارد: یکی صدور آن از ناحیه مولا و دیگری مفاد آن. مفاد «لا تكرم زیداً العالم» برای ما روشن است ولی نسبت به صدور آن از ناحیه مولا تردید داریم. اگر صدور آن برای ما یقینی بود، به وسیله «لا تكرم زیداً العالم» جلوی اصالة العموم را می گرفتیم، همان طور که در فرض اوّل ملاحظه شد. اکنون بحث است که آیا طرفین معارضه چیست؟ بدیهی است که چیزی با صدور عام از ناحیه مولا تعارض ندارد. بلکه طرف معارضه ما اصالة العموم است. در اینجا وقتی م خبر ثقه به ما خبر داد که مولا علاوه بر «أكرم العلماء» یک «لا تكرم زیداً العالم» نیز صادر کرده است،

¹¹⁸ (1) - اصالة عدم تخصیص، استصحاب عدم تخصیص نیست تا شرایط معتبر در استصحاب در مورد آن معتبر باشد، بلکه تعبیر دیگری از اصالة العموم است.

¹¹⁹ (2) - همان طور که اصالة العموم در باب خودش حجّیت دارد، خبر ثقه نیز حجّیت دارد و بناء عقلاء بر اعتبار آن استقرار یافته است.

برای ما تردید پیدا می‌شود. از طرفی احتمال می‌دهیم اراده جدی مولا به اکرام علمای غیر زید تعلق گرفته است و از طرفی احتمال می‌دهیم که اراده جدی مولا به اکرام همه علماء تعلق گرفته

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 435

است. اگر اراده جدی مولا به اکرام علمای غیر زید تعلق گرفته باشد، لازم می‌آید که اولاً : اصالة العموم در «أكرم العلماء» جریان پیدا نکند و ثانیاً: «لا تكرم زیداً العالم» از ناحیه مولا صادر شده باشد. اما اگر اراده جدی مولا به اکرام همه علماء تعلق گرفته باشد لازم می‌آید که اولاً : اصالة العموم در ناحیه «أكرم العلماء» جاری شود و ثانیاً: «لا تكرم زیداً العالم» از ناحیه مولا صادر نشده باشد. در اینجا صدور «أكرم العلماء» از ناحیه مولا قطعی است و چیزی با آن معارض ندارد. همان‌طور که دلالت «لا تكرم زیداً العالم» برای ما روشن است و چیزی با آن معارضه ندارد. پس طرفین معارضه ما، دو دلالت یا دو صدور نیست بلکه طرف معارضه در ناحیه عام، عبارت از اصالة العموم که مربوط به دلالت است می‌باشد و در ناحیه خاص، عبارت از صدور «لا تكرم زیداً العالم» از ناحیه مولا است. در نتیجه ما نمی‌توانیم هر دو را اخذ کنیم بلکه باید یکی از این دو را اخذ کنیم. ولی آیا کدام یک از این دو را باید اخذ کرد؟ با توجه به این که هم پشتوانه اصالة العموم و هم پشتوانه حجیت خبر ثقه عبارت از «بناء عقلاء» می‌باشد، باید ملاحظه کنیم که آیا بناء عقلاء بر اعتبار اصالة العموم دارای قید و شرطی است؟ و آیا بناء عقلاء بر حجیت خبر ثقه دارای قید و شرطی است؟ عقلاء در پاسخ سؤال اول می‌گویند: اصالة العموم در صورتی حجّت است که دلیل معتبری در مقابل آن وجود نداشته باشد. و در پاسخ سؤال دوم می‌گویند: «خبر ثقه، مطلقاً حجّت است». شاهد بر این مطلب این است که عقلاء در باب خبرین متعارضین با قطع نظر از اخبار علاجیه سراغ قاعده می‌روند و قاعده، اقتضای تساقط می‌کند. تساقط به این معناست که هریک از خبرین متعارضین، فی نفسه حجّت دارند ولی چ و ن جمع بین آن دو امکان ندارد و

ترجیحی هم وجود ندارد، هر دو را باید کنار گذاشت. در حالی که اگر حجّیت خبر ثقه نزد عقلاء مقید به این بود که در مقابل آن دلیل معتبری وجود نداشته باشد نباید

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 436

در اینجا تساقط مطرح می‌شد، بلکه باید گفته می‌شد: «هیچ‌یک از این دو خبر، شرط حجّیت را دارا نیستند، چون هریک از این دو خبر، به عنوان دلیل معتبری در مقابل دیگری قرار دارند». پس مطرح کردن تساقط، دلیل بر این است که حجّیت خبر ثقه نزد عقلاء مقید به هیچ قیدی نیست. در نتیجه در تعارض بین اصالة العموم و خبر ثقه، خبر ثقه بر اصالة العموم تقدّم دارد و تقدّم آن هم به نحو ورود است، زیرا خبر ثقه شرط حجّیت اصالة العموم را از بین می‌برد. اکنون به سراغ قرآن و روایات می‌آییم. عمومات و اطلاقات قرآنی، قطعی الصدور هستند لذا از این جهت، خبر ثقه با آنها تعارضی ندارد. ولی دلالت آنها از راه اصالة العموم ثابت می‌شود. وقتی خبر ثقه در مقابل عموم یا اطلاق قرآنی قرار می‌گیرد، بدون تردید باید خبر ثقه را اخذ کرد، زیرا اصالة العموم در صورتی حجّت است که دلیل معتبری در مقابل آن وجود نداشته باشد و وجود خبر ثقه در مقابل اصالة العموم، شرط حجّیت اصالة العموم را از بین می‌برد. دلیل دوّم نافیّن: خبر واحد مخالف قرآن، مشمول ادله حجّیت خبر واحد نیست، هرچند مخالفت آن به صورت تخصیص باشد، زیرا مهم‌ترین دلیل حجّیت خبر واحد، عبارت از اجماع است که دلیلی لّبی می‌باشد و دلیل لّبی، لسان ندارد تا ما به اطلاق لسانش تمسک کنیم بلکه باید قدر متیقن را اخذ کنیم و قدر متیقن، خبر واحدی است که هیچ‌گونه مخالفتی حتی به صورت تخصیص یا تقیید با کتاب الله نداشته باشد.

بنابراین خبر واحد نمی‌تواند مخصّص عمومات قرآن قرار گیرد. ما در پاسخ دلیل دوّم می‌گوییم: اولاً: اگر مقصود شما از اجماع بر حجّیت خبر واحد، اجماع اصطلاحی یعنی اتفاق همه اصحاب باشد، چنین چیزی واقعیت ندارد، زیرا جماعتی از اصحاب، حجّیت خبر واحد را به طور کلی انکار کرده‌اند. و اگر مقصود از اجماع، عبارت از بناء عقلاء باشد، به این معنا که دلیل حجّیت خبر

واحد عبارت از بناء عقلاست، ما این را قبول داریم بلکه مهم ترین دلیل در باب حجیت خبر واحد همین بناء عقلاست و شارع هم ردعی نسبت به آن نداشته است. ولی عقلاء که خبر واحدی ثقه را حجّت می دانند فرقی بین خبر واحدی که مخصّص یا مقید کتاب الله است با خبر واحدی که جنبه تخصیص و تقیید ندارد نمی بینند. علاوه بر این، دلیل حجیت خبر واحد، منحصر به بناء عقلاء نیست، بلکه اگر ما در دلالت آیات بر حجیت خبر واحد هم مناقشه کنیم، روایات زیادی وجود دارد که اگر متواتر لفظی یا معنوی هم نباشد، حد اقل این است که تواتر اجمالی دارند یعنی ما اجمالاً می دانیم که بعضی از آنها از ائمه علیهم السلام صادر شده است و در تواتر اجمالی اگرچه باید قدر متیقن را اخذ کرد و قدر متیقن از این اخبار، خبر عادل یا خبر ثقه^{۱۲۰} است ولی در این روایات هیچ گونه اشعاری به این مطلب نیست که خبر و احد مخصّص یا مقید قرآن حجیت ندارد. بلکه از نظر این اخبار، فرقی بین خبر واحد مخصّص یا مقید قرآن با غیر آن وجود ندارد. ثانیاً: برفرض که دلیل حجیت خبر واحد، منحصر در اجماع به معنی اصطلاحی آن باشد، شما می گوید: «اجماع، دلیل لّبی است و در مورد مشکوک باید به قدر متیقن اخذ کرد و قدر متیقن عبارت از خبری است که مخصّص و مقید نباشد». ما می گوئیم: دو شاهد وجود دارد که در اینجا ما شک نداریم تا به قدر متیقن اخذ کنیم. بلکه می دانیم که معقد اجماع، خبر واحد مخصّص و مقید را نیز شامل می شود و در این صورت وجهی برای رجوع به قدر متیقن نداریم: شاهد اول: اگر بخواهیم دایره حجیت خبر واحد را محدود کنیم به خبر واحدی که عنوان مخصّص و مقید نداشته باشد، لازم می آید که اجماع بر حجیت چیزی قائم شده باشد که یا اصلاً مصداق ندارد و یا مصداق آن به قدری کم است که در حکم معدوم به حساب می آید، زیرا نوع اخبار آحادی را که ملاحظه می کنیم چه در باب عبادات، چه

در باب معاملات به عنوان مخصّص یا مقید کتاب الله مطرحند . شاهد دوّم : شما می گوید : «اجماع، یک دلیل لَبّی است و ما به قدر متیقن اخذ می کنیم». معنای این حرف این است که چون اجماع لسان ندارد، ما نمی دانیم آیا مجمعی، حجّیت مطلق خبر واحد را اراده کرده اند یا خصوص خبر واحدی که عنوان مخصّص و مقید نداشته باشد را اراده کرده اند؟ ما می گوئیم : سیره عملی مستمرّ بین فقهاء و اصحاب ائمه علیهم السلام بر این است که عموماً قرآن را با خبر واحد تخصیص می زنند و اطلاق آن را با خبر واحد تقید می کنند.

آیا با وجود این سیره عملی مستمر، باز هم معقد اجماع برای ما نامعلوم است؟ چه بیانی روشن تر از سیره عملی که خبر واحد مخصّص و مقید را نیز داخل در دایره اجماع می داند. پس مسأله اخذ به قدر متیقن در مورد اجماع، مربوط به جایی است که نظر مجمعی برای ما روشن نباشد و ما در اینجا نظر مجمعی را از راه سیره عملی بدست آوردیم. دلیل سوّم نافی: روایات متعدّدی از ائمه علیهم السلام وارد شده که به «أخبار العرض علی کتاب الله» معروفند. این روایات دلالت می کند که خبر مخالف با کتاب الله، حجّیت ندارد. در بعضی از این روایات می فرماید: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»¹²¹ یعنی روایتی که به شما برسد و مخالف کتاب خدا باشد، من آن را نگفته ام و در بعضی دیگر می فرماید: «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»¹²² یعنی هر حدیثی که موافق کتاب خدا نباشد، باطل است. مستدلّ می گوید: دلیل مخصّص و دلیل مقید، مخالف با دلیل عام و دلیل اطلاق می باشند، زیرا در منطق می گویند: موجه کلیه با سالبه جزئی تناقض دارند . نقیض موجه کلیه، سالبه جزئی است و نقیض سالبه کلیه، موجه جزئی است. و مخصّص و

¹²¹ (1) - وسائل الشیعه، ج 18 (باب 9 من أبواب صفات القاضي)

¹²² (2) - همان.

عام از این دو عنوان بیرون نیستند: یا عام موجب کلیه و مخصّص سالبه جزئیه است و یا عام سالبه کلیه و مخصّص، موجب جزئیه است. پس مخصّص به عنوان مخالف عام مطرح است. و این روایات هم می گوید: مخالف کتاب الله حجّیت ندارد. ما در پاسخ دلیل سوّم نافین می گوئیم: قبول داریم که نقیض سالبه کلیه، موجب جزئیه و نقیض موجب کلیه، سالبه جزئیه است ولی در باب قانون گذاری، بین عامّ و خاص تناقضی وجود ندارد. اگر مجلس قانون گذاری، قانونی را به صورت عام مطرح کرد، و پس از مدّتی با مشکل مواجه شده و مورد یا مواردی را به عنوان تبصره از آن خارج کرد، عقلاء چنین چیزی را تناقض نمی دانند. اصلاً مبنای قانون گذاری نزد عقلاء به همین صورت است و شارع هم روش خاصی غیر از روش عقلاء برای خود اتخاذ نکرده است. برنامه این است که قانونی به صورت عموم و به عنوان مرجع جعل شود. اثر این جعل این است که اگر مکلف در موردی شک کند که آیا از دایره قانون خارج است یا نه؟ و هرچه تفحص کرد، دلیلی بر خروج آن مورد پیدا نکرد، در این صورت باید به همین ضابطه و قانون عام مراجعه کند. لذا در باب اخبار علاجیه که موردش «خبران متعارضان و حدیثان مختلفان» است، کسی نیامده عامّ و خاصّ را داخل در بحث بداند. بر این مطلب، چند شاهد وجود دارد: شاهد اوّل: در خود کتاب الله نیز عام و خاص وجود دارد و همین قائل که تخصیص قرآن با خبر واحد را جایز نمی داند تخصیص آیه قرآن با آیه دیگر را جایز می داند.¹²³ در این صورت از مستدلّ سؤال می کنیم: اگر تخصیص، مستلزم اختلاف باشد و عام و خاص در نظر عقلاء به عنوان متخالفین مطرح باشند، پس چرا در قرآن

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 440

چنین چیزی وجود دارد؟ چرا در یکجا (أوفوا بالعقود) را مطرح کرده، که «العقود» در آن جمع محلی به «ال» و مفید عموم است و در جای دیگر (حرّم الربا) را مطرح کرده که به قرینه (أحلّ

¹²³ (1) - در ابتدای بحث اشاره کردیم که محلّ نزاع عبارت از تخصیص کتاب به خبر واحد است اما تخصیص کتاب با کتاب یا با خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه را کسی انکار نکرده است.

اللّه البیع) ظهور در حرمت وضعی دارد؟^{۱۲۴} آیا (حرّم الربا) نسبت به (أوفوا بالعقود) عنوانی غیر از تخصیص می تواند داشته باشد؟ پس شما باید ملتزم شوید که در قرآن هم متخالفون وجود دارند . در حالی که یکی از وجوه اعجاز قرآن، عدم وجود اختلاف در آن است و خود قرآن هم به آن اشاره کرده می فرماید: (و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)^{۱۲۵} یعنی اگر این قرآن از جانب غیر خداوند آمده بود، اختلاف زیادی در آن می یافتند.^{۱۲۶} پس وج و د عام و خاص در قرآن، کاشف از این معناست که عام و خاص، خارج از عنوان متخالفین است.

و نیز خود این قائل که تخصیص قرآن با خبر واحد را جایز نمی داند تخصیص قرآن با خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه را جایز می داند. در این صورت از مستدلّ سؤال می کنیم : اگر تخصیص، مستلزم اختلاف باشد و عام و خاص از نظر عقلاء به عنوان متخالفین مطرح باشند، فرقی بین مخصّص قطعی و غیر قطعی وجود نخواهد داشت و قطعی بودن مخصّص سبب خروج آن از دایره مخالفت نیست. و نمی توان گفت:

«روایاتی که در آنها تعبیر «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» مطرح شده است، مربوط به خبر واحد غیر محفوف به قرینه است و خبر واحد محفوف به قرینه حتی در صورت مخالفت با قول پروردگار هم، از ائمه علیهم السلام صادر می شود». بنابراین ما باید مسأله تخصیص را از دایره متخالفین خارج کنیم. شاهد دوّم: لازمه عدم جواز تخصیص قرآن با خبر واحد، این است که بین

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 441

مخصّص متّصل با مخصّص منفصل فرق وجود داشته باشد. به این معنا که اگر مولا بگوید: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»، چون فسّاق را با مخصّص متّصل خارج کرده است، هیچ گونه اختلافی

¹²⁴ (1) - اگرچه ربا حرمت تکلیفی هم دارد.

¹²⁵ (2) - النساء: 82

¹²⁶ (3) - البته آیه شریفه مفهوم ندارد، تا معنایش این باشد که وقتی از جانب خداوند است، ممکن است اختلاف یسیر در آن پیدا شود. بلکه تناسب اقتضاء می کند که در این صورت هیچ گونه اختلافی در آن وجود نداشته باشد.

مطرح نیست. اما اگر همین مقصود را در قالب مخصّص منفصل مطرح کرده و ابتدا بگوید: «أكرم العلماء» و روز بعد «لا تكرم الفسّاق من العلماء» را مطرح کند، دچار تناقض گویی و تخالف شده باشد. در حالی که وجداناً فرقی بین مخصّص متّصل و مخصّص منفصل وجود ندارد.

همان طور که در مخصّص متّصل هیچ گونه اختلاف و تناقضی مطرح نیست در مخصّص منفصل هم به همین صورت است. شاهد سوّم: سیاق روایات «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»، آبی از تخصیص است و حتی به صورت مخصّص متّصل هم نمی توان چیزی را از آن استثناء کرد. یعنی مثلاً نمی توان گفت: «آنچه مخالف قول پروردگار ماست، ما آن را نگفته ایم مگر در فلان مورد که ما مخالف قول پروردگار خود سخن گفته ایم». در حالی که ما وقتی به سراغ روایات منسوب به ائمه علیهم السلام می رویم، روایات بسیاری را ملاحظه می کنیم که به عنوان مخصّص و مقید در مقابل عمومات و اطلاقات کتاب وارد شده اند. این روایات اگرچه وقتی جدای از یکدیگر ملاحظه شوند، به عنوان ظنیّ السند مطرحند و دلیل «صدق العادل» آن را به عنوان ظنّ خاصّ حجت می کند ولی وقتی مجموع آنها را ملاحظه کنیم، برای ما علم اجمالی حاصل می شود که تعدادی از این روایات از ائمه علیهم السلام صادر شده است. در این صورت سؤال می کنیم: آیا این تعداد روایات که به عنوان مخصّص یا مقید از ائمه علیهم السلام صادر شده و علم اجمالی به صدور آنها داریم، چگونه با «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» جمع می شود؟ این گونه احادیث اجازه نمی دهد که حتی یک مورد هم بر خلاف قول پروردگار از ائمه علیهم السلام صادر شود، در حالی که ما می دانیم در بین این همه روایاتی که جنبه تخصیص یا تقیید دارند، تعدادی از آنها قطعاً از ائمه علیهم السلام صادر شده است. در نتیجه ما چاره ای نداریم جز این که مسأله مخالفت به نحو عموم و خصوص و

اطلاق و تقیید را از دایره مخالفت در «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله» بیرون ببریم. دلیل چهارم نافین: این دلیل دارای دو مقدمه است: 1 تردیدی در عدم جواز نسخ کتاب با خبر واحد نیست. 2 بین نسخ و تخصیص فرقی وجود ندارد. بلکه نسخ شعبه‌ای از تخصیص است.

لیکن تخصیص اصطلاحی، در رابطه با افراد و نسخ در رابطه با ازمان است. و نیز تخصیص اصطلاحی، افراد عَرْضِیَّه را خارج می‌کند ولی نسخ، افراد طَوْلِیَّه را خارج می‌کند.¹²⁷ در نتیجه همان‌طور که نسخ کتاب با خبر واحد جایز نیست، تخصیص کتاب با خبر واحد هم جایز نیست. پاسخ دلیل چهارم نافین: این دلیل را به دو صورت می‌توان پاسخ داد: پاسخ اول: اگر ما بخواهیم بر اساس قواعد صحبت کنیم، باید بگوییم: «نسخ کتاب با خبر واحد نیز مانند تخصیص جایز است» ولی اجماع و ضرورت بر خلاف قاعده قائم بر عدم جواز نسخ کتاب با خبر واحد است و این اجماع و ضرورت را نمی‌توان در مورد تخصیص پیاده کرد، زیرا: اولاً: اجماع و ضرورت، دلیل لَبِّی است و دلیل لَبِّی قدر متیقن دارد و قدر متیقن آن عبارت از نسخ است. ثانیاً: عدم جواز نسخ کتاب به خبر واحد، بر خلاف قاعده است و حکمی که بر خلاف قاعده است باید به قدر متیقن آن اکتفاء شود. و قدر متیقن آن عبارت از نسخ

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 443

است. و جای این توهم نیست که کسی بگوید: «همان اجماعی که بر عدم جواز نسخ قائم شده، در مورد تخصیص هم وجود دارد»، زیرا شهرت بلکه بالاتر از آن، عمل و فتوا بر این است که تخصیص کتاب بلخبر واحد جایز است. در این صورت چگونه می‌توان اجماع قائم بر عدم جواز نسخ را به تخصیص نیز سرایت داد؟ پاسخ دوم: تحقیق این است که نسخ با تخصیص فرق دارد. بیان مطلب: قرآن به عنوان بالاترین و کامل‌ترین کتاب آسمانی و معجزه جاودان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح است. قرآن، خودش تحدی یعنی دعوت به مقابله به مثل کرده و

¹²⁷ (1) «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» افرادی را از «أکرم العلماء» خارج می‌کند که در زمان صدور «أکرم العلماء» وجود داشتند. ولی دلیل ناسخ، افرادی را که در زمان‌های بعد از نسخ تحقّق پیدا می‌کنند، از دلیل منسوخ خارج می‌کند و حکم آنها را تغییر می‌دهد.

فرمود است: (و إن كنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين)¹²⁸ و تاکنون بشر نتوانسته است حتی مانند کوچک ترین سوره قرآن یعنی سوره کوثر بیاورد. و آنچه به عنوان مقابله با بعضی سوره های قرآن آورده شده، مورد تمسخر و استهزای ادباء و محققین قرار گرفته است. روشن است که قرآن با چنین موقعیتی که دارد، نمی تواند به وسیله خبر واحد نسخ شود. بلکه اگر قرار باشد نسخی در مورد آن مطرح باشد، باید دلیل ناسخ همانند خود قرآن متواتر باشد. توضیح: یکی از مسائلی که در علوم قرآن مطرح است، این است که راه ثبوت قرآنیت هر یک از سوره ها یا آیات قرآن، عبارت از تواتر است و با خبر واحد ثابت نمی شود، به همین جهت وقتی عمر ادعا کرد جمله «الشیخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة»¹²⁹ از قرآن است، هیچ یک از صحابه حرف او را نپذیرفتند، زیرا این چیزی بود که فقط عمر ادعا می کرد. البته متأخرین از اهل سنت برای این که حیثیت عمر را حفظ کنند گفته اند:

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 444

«تلاوت این آیه، نسخ شده ولی حکم آن محفوظ است». آیا این غیر از مستلزم شدن به تحریف است؟ تحریف به این معناست که چیزی جزء قرآن باشد و آن را برداشته باشند، خواه حکم آن باقی باشد یا باقی نباشد. این ها با وجود این که تحریف را انکار کرده و به شیعه نسبت ناروای تحریف را می دهند،¹³⁰ در اینجا قائل به تحریف شده اند ولی اسم آن را عوض کرده و عنوان نسخ تلاوت به آن داده اند. و حتی بالاتر از این را نیز قائلند و معتقدند جمله «عشر رضعات معلومات

¹²⁸ (1) - البقرة: 23

¹²⁹ (2) - یعنی: پیرمرد و پیرزن اگر زنا کردند آنان را حتماً رجم کنید (هرچند دارای همسر نباشند).

¹³⁰ (1) - در حالی که شیعه هیچ گاه قائل به تحریف نبوده است. و اگر بعضی از علمای شیعه - مثل مرحوم حاجی نوری در کتاب «فصل الخطاب» - به جهت ناآگاهی و تأثیرپذیری از سیاست های استعماری، در این وادی وارد شده، نباید به حساب علمای شیعه گذاشته شود. شیعه از صدر اول تا حال مسأله تحریف را انکار می کرده است. و حتی مرحوم آخوند که در کفایه (ج 2، ص 63) در مورد تحریف، تعبیر «کما یساعده الاعتبار» را بکار می برد، ناشی از عدم مراجعه ایشان به تفاسیر است و آلا این تعبیر را به کار نمی برد.

یحرّمَن» جزء قرآن بوده که با جمله «خمس رضعات معلومات یحرّمَن» نسخ شده است. یعنی هم حکم و هم تلاوت نسخ شده است. آیا این چیزی غیر از تحریف است؟ کتابی که می خواهد تا قیامت به عنوان تنها معجزه جاودان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله باقی بماند و تحدی این کتاب همه را به زانو در آورده است، آیا عقل اجازه می دهد که برای نسخ چنین کتابی به خبر واحد اکتفاء شود؟ خیر، همان طور که اصل چنین کتابی باید با تواتر ثابت شود، اگر قرار باشد ناسخی برای آن پیدا شود، باید ناسخ قطعی مثل آیه قرآن یا خبر متواتر باشد. عقل نمی تواند بپذیرد که کتابی برای اثباتش این همه نیاز به استحکام داشته باشد ولی در رابطه با نسخ آن، به خبر واحد هم اکتفاء شود. اما در تخصیص این گونه نیست. زیرا تخصیص: اولاً: به تلاوت قرآن ربطی ندارد. اگر به آیه (یا ایّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود) هزار تخصیص هم وارد شود، بالاخره این عام از جانب خداوند صادر شده و با همین عمومش به عنوان جزئی از قرآن است، خواه تخصیص بر آن عارض شود یا عارض

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 445

نشود. و به عبارت دیگر: تخصیص، لطمه‌ای به عنوان عام نمی زند. ثانیاً: تخصیص به معنای تبیین و تفسیر است. وقتی مولا به دنبال «أکرّم العلماء» جمله «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» را مطرح می کند، گویا در صدد تفسیر و تبیین «أکرّم العلماء» است. به همین جهت در باب تخصیص گفتیم: واقعیت تخصیص، تصرف در اراده جدی مولا است. آن هم تصرف از ابتدای امر، نه این که از الآن تصرف شود. یعنی مراد جدی مولا، از همان ابتدا به اکرام علمای غیر فاسق تعلق گرفته است. بر همین اساس، یکی از شرایط تخصیص این است که خاص باید قبل از حضور وقت عمل به عام صادر شده باشد. مولایی که مثلاً روز دوشنبه «أکرّم العلماء یوم الجمعة» را مطرح می کند، چنانچه بخواهد مخصّصی نسبت به آن بیاورد باید قبل از آمدن روز جمعه آن مخصّص را مطرح کند، زیرا مخصّص جنبه تبیین و تفسیر دارد و نمی شود که مخصّص، پس از فرا رسیدن و تمام شدن وقت

عمل به عام، پیدا شود. به خلاف نسخ که می‌خواهد ریشه منسوخ را از بین ببرد. چگونه می‌توان پذیرفت که اصل منسوخ یعنی قرآن قطعیت داشته و متواتر باشد ولی خبر واحد بیاید آن را نسخ کند؟ نسخ حکم قرآنی با چنین استحکامی که دارد چنانچه واقعیت داشته باشد، باید به صورت متواتر باشد. و اگر به صورت خبر واحد بود، ما کشف می‌کنیم که خطا و اشتباه یا توطئه ای در کار بوده است. مخصوصاً اگر نسخ مربوط به تلاوت هم باشد، که برگشت آن به تحریف است و ما به هیچ عنوان چنین چیزی را اجازه نمی‌دهیم. در نتیجه بین نسخ و تخصیص فوق وجود دارد و ما نمی‌توانیم این دو را با هم مقایسه کنیم. ذکر این نکته لازم است که در ارتباط با نسخ قرآن مباحث زیادی مطرح است.

یکی از آن مباحث این است که آیا در قرآن، ناسخ و منسوخ که هر دو از قرآن باشد وجود دارد؟ مرحوم آیت الله خوئی در کتاب «البيان في علوم القرآن» وجود نسخ در قرآن را

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 446

فقط در مورد آیه نجوی¹³¹ پذیرفته است که آن هم لسانش لسان نسخ است. ولی بعضی‌ها حدود سی و پنج مورد دیگر مطرح کرده و ملتزم شده‌اند که در این موارد آیه‌ای با آیه دیگر نسخ شده است. که مرحوم آیت الله خوئی همه این موارد را پاسخ داده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 447

دوران بین نسخ و تخصیص

¹³¹ (1) - قرآن کریم در سوره مجادله آیه 12 می‌فرماید: (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم). بنا به گفته روایات، تنها کسی که به این آیه عمل کرد، امیر المؤمنین علیه السلام بود ولی دیگران برایشان سخت آمد، لذا قرآن در آیه 13 حکم قبلی را به صراحت برداشته و می‌فرماید: (أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا و تاب الله عليكم فأقيموا الصلاة و آتوا الزكاة و أطيعوا الله و رسوله و الله خير بما تعملون). رجوع شود به: البيان في علوم القرآن، بحث «النسخ في القرآن».

در ارتباط با زمان ورود خاص، فروضی مطرح است: 1 خاص، مقارن با عامّ وارد شده باشد. 2 خاص، بعد از عامّ وارد شده باشد. و این خود دارای دو صورت است: الف: خاص، قبل از حضور وقت عمل به عامّ وارد شده باشد. ب: خاص بعد از حضور وقت عمل به عامّ وارد شده باشد. 3 خاص، قبل از عامّ وارد شده باشد. و این نیز دارای دو صورت است: الف: عام، قبل از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد. ب: عام، بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد. بحث در این است که آیا خاص در تمام این موارد به عنوان مخصّص برای عامّ مطرح است یا در بعضی از موارد ممکن است ناسخ عام باشد؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است هریک از صور فوق را به طور جداگانه مورد بحث قرار دهیم.

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 448

صورت اوّل: خاص مقارن با عام وارد شده باشد

مثل این که مولا ابتدا بگوید: «أكرم العلماء»، سپس بلافاصله بگوید: «لا تكرم زيدا العالم».¹³² مرحوم آخوند می‌فرماید: در این قسم هیچ تردیدی در تخصیص وجود ندارد و احتمال نسخ در آن جریان ندارد.¹³³ به نظر ما واقعیت همین است، زیرا خصوصیتی که در نسخ وجود دارد و بزودی آن را مطرح خواهیم کرد در این قسم پیاده نمی‌شود. در اینجا «لا تكرم زيدا العالم» به عنوان مخصّص «أكرم العلماء» است و می‌خواهد بگوید: مراد جدی مولا از «أكرم العلماء» اکرام علمای غیر زید است.

صورت دوّم خاص، بعد از عامّ ولی قبل از فرا رسیدن وقت عمل به عام وارد شده باشد

¹³² (1) - بنابراین مراد از مقارنت، متصل بودن مخصّص نیست و اصولاً بکار بردن عنوان تخصیص در مورد مخصّص متصل، دارای تسامح است. وقتی مولا می‌گوید: «أكرم العلماء إلّا زيدا» برای کلام مولا ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود. جمله مشتمل بر استثناء، اگرچه دو حکم را بیان می‌کند ولی این بدان معنا نیست که دارای دو ظهور باشد.

¹³³ (2) - كفاية الاصول، ج 1، ص 368

مثل این که مولا در روز شنبه بگوید: «أكرم العلماء يوم الجمعة» ولی قبل از فرا رسیدن روز جمعه بگوید: «لا تكرم زیداً العالم». در اینجا بدون اشکال می توان مسأله تخصیص را پیاده کرد ولی آیا احتمال نسخ

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 449

هم وجود دارد؟ قبل از ورود به بحث باید به دو نکته توجه داشت: اولاً: اگر قائل به نسخ شویم، فقط در مورد «زیدِ عالم» مطرح خواهد شد و حکم عام نسبت به سایر افراد باقی است. ثانیاً: ثمره بین قول به نسخ و قول به تخصیص این است که: اگر قائل به تخصیص شدیم باید بگوییم: «زیدِ عالم، از همان زمان صدر عام، به حسب اراده جدی مولا واجب الاکرام نبوده است». اما در صورت نسخ باید بگوییم: «زیدِ عالم، از زمان صدور عام، اکرامش واجب بوده و این وجوب اکرام تا قبل از زمان صدور خاص ادامه داشته و به وسیله خاص نسخ شده است و عدم وجوب اکرام یا حرمت اکرام به جای وجوب اکرام قرار گرفته است. اکنون به سراغ اصل بحث می رویم: در اینجا دو نظریه وجود دارد: بعضی معتقدند در اینجا فقط مسأله تخصیص پیاده می شود و جایی برای نسخ وجود ندارد ولی مرحوم نائینی قائل به تفصیل شده و در بعضی موارد قائل به نسخ است.

نظریه اول:

بعضی از بزرگان^{۱۳۴} قبل از مرحوم نائینی معتقدند در اینجا مسأله تخصیص پیاده می شود

و جایی برای نسخ وجود ندارد. ظاهر کلام مرحوم آخوند نیز همین مطلب است.^{۱۳۵} قائل به این نظریه می گوید: حکم بر دو قسم است: 1 حکم واقعی، که اکثریت احکام را تشکیل می دهد.^{۱۳۶}

¹³⁴ (1) - رجوع شود به: معالم الدین، ص 143، قوانین الاصول، ج 1، ص 319

¹³⁵ (2) - کفایة الاصول، ج 1، ص 368

2 حکم صوری، مثل حکمی که برای امتحان و امثال آن باشد. اوامر امتحانی در موالی عرفیه، گاهی حقیقتاً برای امتحان است، مثل این که مولا نمی داند آیا این عبد در برابر فرمان او خاضع است یا نه؟ به همین جهت دستوری صادر می کند تا ماهیت عبد برایش روشن شود. و گاهی هم مولا می داند که عبد به دستور او عمل نمی کند ولی برای اتمام حجّت و برای این که سند و دلیلی در مقابل عبد داشته باشد، دستوری را برای او صادر می کند. اما در مورد خداوند متعال، نمی توان امر امتحانی را به معنای حقیقی خودش دانست، زیرا خداوند عالم به همه حقایق است و جهل در او راهی ندارد. بلکه این گونه اوامر جنبه اتمام حجّت دارد. قائل به این نظریه سپس می گوید: بحث ما در مورد حکم واقعی است و حکم امتحانی از محلّ بحث ما خارج است.

بحث در این است که اگر مثلاً روز شنبه یک «أكرم العلماء يوم الجمعة» از ناحیه مولا صادر شد و مولا هدفش این بود که مکلف، در روز جمعه همه علماء را اکرام کند، سپس روز دوشنبه بگوید: «لا تكرم زیداً العالم»، چنانچه دلیل دوّم را مخصّص دلیل اوّل بدانیم، مسئله روشن است و مناقشه‌ای در آن نیست، زیرا در حقیقت دلیل دوّم، مراد جدیّ مولا از دلیل اوّل را روشن می کند. اما اگر بخواهیم «لا تكرم زیداً العالم» را ناسخ «أكرم العلماء يوم الجمعة» بدانیم، با مشکل مواجه می شویم، زیرا معنای نسخ این است که حکمی در شریعت ثابت بوده و مکلف به حسب ظاهر دلیل و اطلاق دلیل تصور می کرده که این حکم استمرار دارد ولی مولا اطلاق زمانی آن را به وسیله دلیل ناسخ تقیید کرده است. اگر کسی به مولا بگوید: چرا از روز اوّل این مسئله را بیان نکردید؟ مولا در پاسخ می گوید: مصلحت اقتضاء نمی کرد که از همان اوّل، مدّت حکم بیان شود. بلکه مصلحت اقتضاء می کرد که حکم به صورت اطلاق استمراری مطرح شود و شما (مکلف) خیال کنید که این حکم استمرار دارد ولی بعداً به وسیله دلیل ناسخ

برایتان معلوم شود که این حکم از همان اوّل دوام نداشته است. در مورد تخصیص نیز همین طور است. زیرا تا قبل از آمدن دلیل مخصّص، مکلف خیال می کرده اکرام همه علماء واجب است اما وقتی مخصّص آمد، کشف می کند که «زیدِ عالم» از دایره حکم خارج است. لذا در این جهت فرقی بین نسخ و تخصیص وجود ندارد. هر دو مبین نوعی محدودیت، می باشند ولی تبیین محدودیت در تخصیص، از جهت افراد و در نسخ، از جهت زمان است. قائل سپس ادامه می دهد:

آنچه در اینجا برای ما مشکل ایجاد کرده و مانع از تحقق نسخ می شود، این است که در صورت نسخ لازم می آید که از یک طرف حکم «أكرم العلماء يوم الجمعة» یک حکم واقعی در مقابل حکم امتحانی و به منظور پیاده شدن باشد و از طرف دیگر قبل از فرا رسیدن وقت عمل به این حکم، دلیل «لا تكرم زيدا العالم» به عنوان ناسخ آن مطرح شود؟ نسخ عبارت از «رفع الحكم الثابت في الشريعة» است. چگونه می شود حکمی در شریعت جعل شده و ثابت و به منظور عمل هم باشد ولی قبل از فرا رسیدن وقت عمل به آن حکم، دلیل دیگری بیا ید و آن حکم ثابت را برطرف کند؟ در این صورت چه فایده ای بر این حکم مترتب می شود؟ لذا چاره ای نیست جز این که ما دلیل «لا تكرم زيدا العالم» را به عنوان مخصّص برای دلیل «أكرم العلماء يوم الجمعة» قرار دهیم.

نظریه دوّم:

مرحوم نائینی در اینجا قائل به تفصیل شده می فرماید:

1 اگر قضیه ای که مشتمل بر بیان حکم عام است، به صورت قضیه خارجیّه^{۱۳۷} باشد، چاره ای جز تخصیص نیست و وجهی برای نسخ وجود ندارد. مثلاً اگر مولا

¹³⁷ (1) - قضیه خارجیّه، قضیه ای است که موضوع آن در خارج تحقّق دارد و حالت تقدیر و فرض در آن وجود ندارد.

بگوید: «أكرم كلِّ عالمٍ موجود بالفعل يوم الجمعة» و دو روز بعد و در حالی که هنوز وقت عمل به عام فرا نرسیده، بگوید: «لا تكرم زیداً العالم»، در اینجا جمله «لا تكرم زیداً العالم» به عنوان منحصص برای «أكرم كلِّ عالمٍ» خواهد بود، زیرا در غیر این صورت لازم می آید که «زید عالم» در این دو روز وجوب اکرام داشته باشد، آن هم وجوب اکرام واقعی که به منظور پیاده شدن است، نه به منظور امتحان، در حالی که وجهی برای این وجوب اکرام ملاحظه نمی شود و اثری بر آن مترتب نمی شود. ولی تخصیص به این معناست که مراد جدی مولا از همان زمان صدور عام، به اکرام علمای غیر زید تعلق گرفته است و این حرف مشکلی ندارد. 2 اگر قضیه ای که مشتمل بر حکم عام است، به صورت قضیه حقیقیه¹³⁸ باشد، این بر دو قسم است: الف: حکم عام به صورت واجب موقت باشد و دلیل مردد بین ناسخ و منحصص، قبل از فرا رسیدن وقت عمل به عام صادر شود، مثل این که فرض کنیم آیه شریفه (کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم)¹³⁹ که حکم وجوب روزه ماه رمضان را به صورت قضیه حقیقیه مطرح کرده است در ماه رجب نازل شده باشد و قبل از فرا رسیدن ماه رمضان، آیه (فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدّه من ایّام أخر)¹⁴⁰ نازل شده باشد. مرحوم نائینی می فرماید: در اینجا نیز چاره ای جز این نیست که ملتزم به تخصیص شده و بگوییم: «آیه (فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدّه من ایّام أخر) محدوده وجوب در آیه (کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم) را بیان

¹³⁸ (1) - مرحوم نائینی در تفسیر قضیه حقیقیه می گوید: قضیه حقیقیه، قضیه ای است که در وقت صدور آن، نه موضوعش لازم است تحقق داشته باشد و نه مکلفین آن، بلکه شامل موضوع و مکلفین مفروض الوجود- که در آینده تحقق پیدا می کنند- نیز می شود.

¹³⁹ (2) - البقرة: 183

¹⁴⁰ (3) - البقرة: 184

می‌کند و حاصل آن این است که از ابتدای امر، ایجاب صوم، به حسب اراده جدّی، در غیر مورد مریض و مسافر است. هرچند اراده استعمالی (کتب علیکم الصیام ...) عمومیت دارد و شامل مریض و مسافر هم می‌شود. و اگر بخواهیم آیه دوّم را ناسخ آیه اوّل بدانیم باید ملتزم شویم که در فاصله میان صدور آیه اوّل و آیه دوّم، روزه ماه رمضان ب‌رای مریض و مسافر واجب بوده است. در حالی که وجهی برای یک چنین وجوبی ملاحظه نمی‌شود. ب: حکم عام به صورت واجب غیر موقت باشد. مثل این که مولا از طرفی به صورت قضیه حقیقیّه بگوید: «أكرم كلّ عالمٍ» و زمانی هم برای آن مشخص نکند و پس از مدّتی دلیل خاصّ بگوید: «لا تکرّم زیداً العالم». مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا همان‌طور که می‌توانیم تخصیص را پیاده کنیم، می‌توانیم نسخ را هم پیاده کنیم، زیرا خصوصیتی وجود ندارد که بتواند جلوی نسخ را بگیرد. نسخ به معنای «رفع الحكم الثابت فی الشریعۀ» است. حکم به نحو قضیه حقیقیّه بوده و قضیه حقیقیّه هم مبتنی بر فرض و تقدیر است و توقیتی هم در کار نیست که بخواهد مانع از امکان نسخ باشد پس همان‌طور که تخصیص امکان‌پذیر است، نسخ هم امکان‌پذیر است. در نتیجه مرحوم نائینی بین قضایای خارجیّه و قضایای حقیقیّه تفصیل قائل شده و در قضایای حقیقیّه نیز بین موقت و غیر موقت تفصیل داده و تنها در مورد غیر موقت، نسخ را ممکن می‌داند.¹⁴¹

بررسی کلام مرحوم نائینی:

در اینجا یک اشکال مبنایی وجود دارد که سبب می‌شود ما نتوانیم کلام مرحوم نائینی را بپذیریم.

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 454

بیان مطلب: مرحوم نائیری قضیه حقیقیّه را بر مبنای فرض و تقدیر معنا کرده می‌گوید: «قضیه حقیقیّه، قضیه‌ای است که مولای حاکم در رابطه با همه مکلفین و در رابطه با همه موضوعات

¹⁴¹ (1) - أجدد التقریرات، ج 1، ص 507 و 508

تکلیف، وجود را فرض کرده باشد». در حالی که در قضایای حقیقیّه، پای فرض و تقدیر در میان نیست. فرق بین قضایای خارجیّه با قضایای حقیقیّه این است که در قضایای خارجیّه، حکم به صورت مقطعی و مربوط به شرایط خاص و موقعیت خاص است. مثلاً دستوری که از ناحیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای شرکت مؤمنین در جهاد صادر می شد، مربوط به مؤمنین موجود در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده و ما مکلف به شرکت در آن جهادها نبوده ایم. ولی در قضایای حقیقیّه حکم به صورت یک قانون عمومی وضع شده است. و بسیاری از احکام شرعی این گونه اند. مثلاً آیه شریفه که می گوید: (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)^{۱۴۲} می خواهد حکم و جوب حج را به عنوان یک قانون عمومی و همیشگی وضع کند. به عبارت دیگر:

در اینجا حکم روی عنوان «المستطيع» رفته است. عنوان «المستطيع» هم در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله مصداق دارد و هم در زمان های بعدی. و این گونه نیست که هنگام نزول آیه شریفه فوق همه مصادیق مستطيع، در عالم فرض و تقدیر در نظر گرفته شده باشند. تصور نشود که این خصوصیت مربوط به عنوان «المستطيع» که به صورت طبیعت مطرح شده می باشد، بلکه اگر این حکم با عنوان «کل» هم مطرح می شد، همین خصوصیت را داشت. اگر گفته می شد: «کل مستطيع يجب عليه الحج»، آنچه عرف از این جمله می فهمد و عقلاء در مقام قانون گذاری به آن عمل می کنند، این است که حکم روی عنوان «المستطيع» رفته است و هرکسی که بالفعل یا در آینده، این عنوان بر او تطبیق کرد، مشمول حکم می شود، نه این که وجود همه مستطيع ها تا روز قیامت فرض شده باشد. حال که قرضیه حقیقیّه به این صورت است، ما از مرحوم نائینی می پرسیم: چگونه

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 455

شما در مورد قسم سوّم که قضیه مشتمل بر حکم عام، به صورت قضیه حقیقیّه و حکم به صورت واجب غیر موقت باشد قائل به امکان نسخ شدید؟ آیا می شود از طرفی وجوب حجّ را به نحو قضیه حقیقیّه روی عنوان کلی «کلّ مستطیع» ببرند و حکم هم حکمی واقعی باشد یعنی برای اجراء و عمل باشد، نه به صورت امتحانی و از طرفی مثلاً پس از دو ماه و قبل از فرا رسیدن وقت عمل به عام، آن را نسخ کرده بگویند: «زید مستطیع، که تا حال حجّ برایش وجوب داشته، از الآن دیگر حجّ برایش واجب نیست»؟ در این صورت چه ملاکی برای وجوب حجّ نسبت به زید در این فاصله دو ماهه وجود دارد؟ پس با توجه به این که در قضیه حقیقیّه، مسأله واقعیت مطرح است، نه فرض و تقدیر، لذا همان بیانی که در دو قسم دیگر اقتضای عدم امکان نسخ را داشت، در قسم سوّم نیز همین معنا را اقتضاء می کند. در نتیجه، تفصیلی که مرحوم نائینی مطرح کردند قابل قبول نیست و در صورت دوّم نیز مانند صورت اوّل راهی جز تخصیص وجود ندارد.

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

ممکن است کسی بگوید: با توجه به این که از طرفی خاصّ جنبه تبیین برای عام دارد و از طرفی تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح است، چه مانعی دارد که مسأله نسخ را مطرح کنیم؟ در پاسخ می گوییم: این حرف با سیره عملی فقهاء در طول تاریخ فقه مغایرت دارد.

ما ملاحظه می کنیم عمومی مانند (أوفوا بالعقود) در کتاب اللّه وارد شده و مخصّص یا مخصّص های مربوط به آن، در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله یا در لسان ائمه معصومین علیهم السلام

وارد شده است. در حالی که فاصله زمانی بین این عامّ و خاصّ، در بعضی از موارد چه بسا بیش از دویست سال است. با وجود این ملاحظه می‌کنیم، فقهاء چنین خاصّی را به عنوان مخصّص عموم کتاب یا عموم روایت نبوی قرار می‌دهند. روایت امام حسن عسکری علیه السلام را مخصّص روایت امام صادق علیه السلام قرار می‌دهند. پس سیره عملی فقهاء این است که خاصّ را به عنوان مخصّص برای عام قرار می‌دهند و این سیره عملی هیچ مبتنی بر حضور یا عدم حضور وقت عمل به عامّ نیست. زمان عمل به (أوفوا بالعقود) از هنگام نزول آن می‌باشد. پس این همه مبین که در کلام ائمّه علیهم السلام، بعد از وقت عمل به عامّ وارد شده اند، چرا جنبه مخصّص دارند؟

مگو مخصّص، بیان نیست؟ مگر تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح نیست؟ پس چرا فقهاء نمی‌آیند فاصله زمانی بین خاصّ و عامّ را ملاحظه کنند؟ چرا بحث نمی‌کنند که آیا این خاصّ بعد از حضور وقت عمل به عامّ صادر شده یا قبل از آن؟ ممکن است کسی بگوید: ما در تمام این موارد، ملتزم به نسخ می‌شویم. ما حتّی روایت نبوی «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر» را ناسخ آیه شریفه (أوفوا بالعقود) می‌دانیم، زیرا آیه شریفه (أوفوا بالعقود) برای عمل و اجراء نازل شده است و اگر فرض کنیم «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»، یک ماه، بعد از نزول آیه صادر شده باشد، برای این که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید، ما ملتزم به نسخ می‌شویم. لازمه چنین حرفی این است که در اکثر قریب به اتفاق آیات و روایات، مسأله نسخ را پیاده کرده و فقط در موارد نادری قائل به تخصیص شویم. در حالی که این معنا مسلم است که دایره نسخ، محدود ولی دایره تخصیص گسترده است.

اشکال مهمّ

پس در اینجا اشکال مهمّی در کار است و آن این است که از یک طرف در اصول، دلیل خاصّ را مبین دلیل عامّ می‌دانند و تأخیر بیان از وقت حاجت را قبیح می‌دانند و از طرف دیگر در فقه به مجرد این که فقهاء با عامّ و خاصّ برخورد می‌کنند، مسأله

تخصیص را پیاده می‌کنند و فاصله بین عامّ و خاصّ نقشی در این مسئله ندارد. در این فاصله، آیا تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نمی‌آید؟ پس این مشکل را چگونه باید حلّ کرد؟ یا باید بگوییم: «این‌ها تخصیص نیستند و عنوان نسخ دارند»، در این صورت لازم می‌آید دایره نسخ در روایات، بیش از دایره تخصیص باشد در حالی که همه بزرگان معتقد به محدود بودن دایره نسخ هستند. و یا باید بگوییم: «اگر تخصیص است، تأخیر بیان از وقت حاجت مانعی ندارد» در حالی که تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

راه حلّ مرحوم آخوند:

¹⁴³ ایشان می‌فرماید: عموم بر دو قسم است: 1. عموماتی که مبین حکم واقعی هستند. 2. عموماتی که مبین حکم واقعی نیستند. و عموماتی که ما در فقه با آنها برخورد می‌کنیم، از قبیل قسم دوّم می‌باشند و التزام به تخصیص در مورد آنها مشکلی ندارد. ¹⁴⁴ توضیح کلام مرحوم آخوند: حکم واقعی بر دو نوع است: الف: حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری: این نوع از حکم واقعی، حکمی است که بر عناوین واقعی مترتب شده و علم و جهل مکلف، هیچ نقشی در ثبوت آن ندارد. بلکه تمام المتعلّق، عبارت از نفس عنوان واقعی شیء است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الصلاة واجبه»، وجوب، به عنوان واقعی صلوة تعلق گرفته و حالات مکلف، دخالتی در تعلق این حکم ندارد. در احکام وضعیّه نیز همین‌طور است. وقتی گفته می‌شود: «الخمر نجس» معنایش این است که موضوع برای حکم به نجاست، نفس عنوان واقعی خمر است، خواه مکلف بداند که این

¹⁴³ (1) - مرحوم آخوند این راه حلّ را به تبعیت از مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده است.

¹⁴⁴ (2) - کفایة الاصول، ج 1، ص 368

مایع خمر است یا نداند و خواه علم به نجاست آن داشته باشد یا علم نداشته باشد. حکم ظاهری در مقابل این حکم واقعی، عبارت از حکمی است که در موضوع آن، شک در حکم واقعی یا شک در موضوع حکم واقعی، اخذ شده باشد. مثل قاعده طهارت و قاعده حلیت، که مفید طهارت و حلیت ظاهریه‌اند. «کلّ شیء لک حلال» به معنای «کلّ شیء شکّ فی حلیته و حرمته فهو لک حلال ظاهراً». و «کلّ شیء طاهر» به معنای «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو طاهر ظاهراً» می‌باشد. ب: حکم واقعی در مقابل حکم اختباری: این نوع از حکم واقعی، حکمی است که از ناحیه مولا و به منظور امتثال مکلف صادر شده است و حکم اختباری، در مقابل آن قرار دارد. مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: عمومی که از ناحیه مولا صادر می‌شود، به دو صورت ممکن است باشد: الف: مولا این عموم را صادر کرده، تا از همان لحظه صدور، مورد عمل قرار گیرد بدون این که هیچ حالت انتظاری در آن وجود داشته باشد. ب: مولا این عموم را صادر کرده، برای این که فعلاً قانونی برای مکلف وجود داشته باشد و خصوصیات این قانون و محدوده آن را بعداً می‌خواهد بیان کند. مراد مرحوم آخوند از عمومی که برای بیان حکم واقعی صادر شده، عبارت از قسم اوّل، و مراد از عمومی که برای بیان حکم واقعی صادر نشده، عبارت از قسم دوّم است. مرحوم آخوند، برای حلّ اشکال مذکور می‌فرماید: آن «تأخیر بیان از وقت حاجت» که اصولیین بر قبح آن اتفاق دارند، در رابطه با عموماتی است که برای بیان حکم واقعی وارد شده‌اند. اگر هدف مولا از صدور «أکرم العلماء»، عمل کردن به آن است، معنا ندارد که پس از حضور زمان عمل به این عامّ، از جانب او یک «لا تکرّم زیداً العالم» صادر شود. بله، تا زمانی که وقت عمل به عامّ فرا نرسیده، مولا می‌تواند چنین چیزی را مطرح کند. اما عموماتی که برای حکم واقعی وارد نشده‌اند، مانعی ندارد که حتی صد سال

بین عامّ و مخصّص فاصله بیفتد و هیچ گونه «تأخیر بیان از وقت حاجت» هم لازم نمی آید مرحوم آخوند می فرماید: عموماً می گویند که ما در فقه با آنها برخورد می کنیم و بین آنها و مخصّص آنها فاصله وجود دارد، برای بیان حکم واقعی نیستند و در مورد آنها «تأخیر بیان از وقت حاجت» لازم نمی آید. در اینجا از مرحوم آخوند سؤال می شود: چه راهی برای تشخیص این دو قسم عامّ از یکدیگر وجود دارد؟ مرحوم آخوند در پاسخ این سؤال ممکن است یکی از دو راه ذیل را مطرح کند: راه اوّل: عامّی که اصلاً مخصّص نداشته و یا مخصّصات آن قبل از وقت عمل به عام وارد شده باشند، از قبیل قسم اوّل و عامّی که مخصّص های زیادی داشته و مخصّص های آن در زمان های مختلف و همه آنها بعد از وقت عمل به عام وارد شده بودند، از قبیل قسم دوّم است. اشکال راه اوّل: مستشکل می گوید: این راه مستلزم اغراء به جهل و قبیح است. توضیح: علت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، این بود که تأخیر بیان از وقت حاجت، مستلزم اغراء به جهل و قبیح است. اگر مولا امروز بگوید: «أكرم العلماء يوم الجمعة» و اراده جدّی او به اکرام غی زید تعلق گرفته باشد، باید تا قبل از فرا رسیدن روز جمعه، زید را از تحت عام خارج کند و اگر پس از فرا رسیدن روز جمعه و اکرام زید، در ضمن همه علماء بگوید: «اراده جدّی من به اکرام غیر زید تعلق گرفته بود».

چنین چیزی تأخیر بیان از وقت حاجت و قبیح است. علت قبحش این است که این مشکل را خود مولا به وجود آورده و عبد می تواند به مولا اعتراض کرده و بگوید: «تو مرا اغراء به جهل کردی و اگر می خواستی زید اکرام نشود، باید قبل از فرا رسیدن روز جمعه، آن را به من اعلام می کردی».

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 460

مستشکل خطاب به مرحوم آخوند می گوید: شما برای فرار از اغراء به جهل و قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، این راه را مطرح کردید، در حالی که دوباره گرفتار اغراء به جهل و تأخیر بیان از

وقت حاجت شدید. برای این که می‌گویید: «این عامی که وارد شده، ما نمی‌دانیم از کدام نوع است؟ وقت عمل آنکه آمد، به عموم آن عمل شده و بعد از وقت عمل که مخصّص آمد، کشف می‌کنیم که این عامّ برای بیان حکم واقعی نبوده است.» در نتیجه، عمل به عام، نسبت به مورد مخصّص، وجهی نداشته است و در حقیقت، مولا او را اغراء به جهل کرده است. راه دوّم: عامی که قرینه‌ای بر خلاف ظاهر به همراه ندارد، از قبیل قسم اوّل، و عامی که چنین قرینه‌ای به همراه دارد، از قبیل قسم دوّم است. توضیح: ظاهر جمله مشتمل بر بیان حکم، این است که همین الان می‌خواهد حکم واقعی را بیان کند، به همین جهت نیاز به قرینه ندارد ولی عامی که به عنوان مقدمه حکم وارد شده است، بر خلاف ظاهر بوده و نیاز به قرینه دارد. اشکال راه دوّم: مستشکل می‌گوید: معنای این حرف این است که مولا در رابطه با عمومات این قسم دو کار می‌کند: یکی این که عامّ را صادر می‌کند و دیگر این که می‌گوید: «این عامّ، برای عمل نیست، بلکه برای این است که فعلاً در اختیار شما باشد تا بعداً حدود و ثغور آن را مشخص کنیم.» این حرف مولا، معنایش این است که این عموم از درجه اعتبار ساقط است. بنابراین نمی‌توان هنگام شک در تخصیص در مورد آن، اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص را پیاده کرد، چون خود مولا می‌گوید: «این عام، برای پیاده شدن نیست.» اصالة العموم، مربوط به آن عمومی است که برای بیان حکم واقعی و برای پیاده شدن صادر شده باشد. در چنین موردی اگر در تخصیص شک کنیم، به اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص مراجعه می‌کنیم. پاسخ اشکال: به نظر ما این اشکال بر مرحوم آخوند وارد نیست، بلکه در مورد

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 461

عموم قسم دوّم نیز مانعی از جریان اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص وجود ندارد.

ممکن است عامی از قسم دوّم باشد و در موارد شک در تخصیص، بتوانیم به عنوان مرجع به آن عامّ تمسک کنیم و فقط در مواردی که علم به تخصیص پیدا کنیم، عموم این عام، از سندیت و

اعتبار خارج شود. به عبارت دیگر: در عموم قسم دوّم، این گونه نیست که ذکر عام هیچ فایده ای نداشته باشد، بلکه صدور عام به این کیفیت، می تواند آثاری داشته باشد. یکی از آثاری که بر آن مترتب می شود این است که علاوه بر این که مکلف، زمینه حکم مولا را به دست می آورد، تا زمانی که علم به وجود مخصّص پیدا نکرده، می تواند به عام مراجعه کند. از همه این ها گذشته، اصالة العموم، یک اصل عقلایی است و ما وقتی به عقلاء مراجعه می کنیم می بینیم عقلاء در مراجعه به اصالة العموم فرقی بین عموم قسم اوّل و عموم قسم دوّم نمی بینند. بررسی کلام مرحوم آخوند: به نظر ما کلام مرحوم آخوند از چند جهت دارای استبعاد است: اوّل: در قرآن و روایات هیچ شاهد و قرینه ای بر این معنا وجود ندارد که «عمومات قرآن بر دو نوعند». ثانیاً: ورود یا عدم ورود مخصّص بعد از فرا رسیدن زمان عمل به عام، خارج از حقیقت و ماهیت عام است و نمی تواند موجب اختلاف و نوعیت در عام باشد، زیرا وجود یا عدم وجود مخصّص، تغییر و تنوعی در ماهیت عام به وجود نمی آورد. ثالثاً: حکم واقعی در اصول، در دو مورد مطرح می شود: 1 حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری. 2 حکم واقعی در مقابل حکم اختباری. اما تعبیری که در اینجا مطرح شده و «حکم واقعی را عبارت از حکمی می داند که از هنگام صدور عام، در آن قصد اجراء و پیاده شدن در کار باشد و حکم غیر واقعی را عبارت از حکمی می داند که فعلاً به عنوان زمینه برای حکم است و حدود و ثغور آن

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 462

بعداً مشخص می شود» فقط در کلام مرحوم آخوند در همین بحث و به تبعیت از مرحوم شیخ انصاری مطرح شده و در هیچ جای دیگر از علم اصول مطرح نشده است.

رجوع به اصل بحث:

بحث در این بود که آیا اگر خاص، بعد از فرا رسیدن وقت عمل به عام وارد شده باشد، به عنوان مخصّص است یا ناسخ؟ در پاسخ به این سؤال، ما مسأله تخصیص را پذیرفتیم. در اینجا اشکال

مهمی مطرح شد که چگونه از یک طرف در اصول، دلیل خاص را مبین دلیل عام دانسته و تأخیر بیان از وقت حاجت را قبیح می‌دانند و از طرف دیگر، فقهاء به مجرد برخورد با عام و خاص، مسأله تخصیص را پیاده می‌کنند و معتقدند فاصله بین عام و خاص، نقشی در این مسئله ندارد؟ آیا در فاصله مذکور، تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نمی‌آید؟ پس یا باید قائل به نسخ شویم و بر خلاف آنچه بین فقهاء مسلم است دایره نسخ را وسیع بدانیم و یا اگر قائل به تخصیص شدیم تأخیر بیان از وقت حاجت را قبیح ندانیم. مرحوم آخوند در اینجا راه حلی مطرح کردند، که به نظر ما از چند جهت دارای استبعاد بود. اکنون می‌گوییم: اگر حل این اشکال، منحصر به راهی بود که مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند، ما لچار بودیم به این امور بعیده، ملتزم شویم، ولی با وجود این که راه حل روشن‌تر و بهتری داریم، وجهی برای پذیرفتن کلام مرحوم آخوند نمی‌بینیم. حل اشکال: ما ملتزم می‌شویم که این‌ها مخصّصند، همان‌طور که سیره عملی فقهاء بر این معنا قائم شده که وقتی به روایت معتبر دال بر تخصیص برخورد می‌کنند، ملاحظه نمی‌کنند که فاصله زمانی این روایت با عام چقدر است، بلکه به وسیله آن روایت، عموم عام را تخصیص می‌زنند، و فرقی نمی‌کند که مخصّص عموم کتاب، روایتی نبوی باشد یا روایتی باشد که مثلاً از امام عسکری علیه السلام وارد شده است.

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 463

سؤال: پس مشکل تأخیر بیان از وقت حاجت چه می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است ابتدا مقدمه‌ای را مطرح کنیم: اموری که اتصاف به قبح پیدا می‌کنند، یکنواخت نیستند، اگرچه حاکم به این قبح عبارت از عقل است. آنچه اتصاف به قبح پیدا می‌کند، گاهی علت تامه برای قبح است و بین آن و بین قبح حتی در مورد واحدی نیز نمی‌شود تفکیک کرد، مثلاً هر جا ظلم تحقق پیدا کند، قبح عقلی نیز تحقق دارد. ولی گاهی آنچه اتصاف به قبح پیدا می‌کند، علت تامه برای قبح نیست، بلکه اقتضای قبح در آن وجود دارد، مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الکذب قبیح»، معنایش این است که اگر ما باشیم و عنوان کذب، و جهت حسنی در کار نباشد، کذب دارای قبح است.

اما اگر همین کذب، با حفظ عنوان کذب، جهت حُسنی پیدا کند مثل این که نجات نفس محترمه‌ای متوقف بر آن باشد قبح آن از بین می‌رود. بهمین جهت فقهاء وقتی مسأله حرمت کذب را مطرح می‌کنند، مواردی را از آن استثناء می‌کنند^{۱۴۵} در حالی که در ارتباط با حرمت ظلم، حتی یک مورد هم استثناء نشده است و تا وقتی عنوان ظلم، باقی است، حرمت هم وجود دارد. پس از بیان مقدمه فوق باید ببینیم: آیا قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، مانند قبح ظلم است یا مانند قبح کذب؟ اگر مانند قبح ظلم باشد، راهی برای حل اشکال نخواهیم داشت. اما اگر مانند قبح کذب باشد، حل اشکال برای ما آسان خواهد بود، زیرا در این صورت ممکن است جهت حُسنی در مورد آن تحقق پیدا کند و قبح آن را از بین ببرد. برای پاسخ به این سؤال می‌گوییم: نفس عنوان «تأخیر بیان از وقت حاجت، هیچ‌گونه قبحی ندارد، بلکه جهتی در این عنوان وجود دارد که آن جهت، معروض قبح است و آن جهت، یکی از دو مطلب زیر است، که به اختلاف موارد فرق می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 464

1 در جایی که حکم عام، حکم الزامی و جویی باشد، چنانچه دلیل منحصص آن قبل از حضور وقت عمل به عام وارد شود، مشکلی نیست، ولی اگر بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شود، این تأخیر بیان از وقت حاجت، تنها مفسده‌ای که دارد این است که عبد را در مشقت و زحمت زیاد می‌اندازد. مثلاً اگو مولا بگوید: «أكرم العلماء يوم الجمعة» و بخواهد «زید عالم» را از آن استثناء کند، چنانچه «لا يجب إكرام زيد العالم» را بعد از روز جمعه بگوید، تنها تالی فاسدی که بر این مسئله مترتب می‌شود، این است که عبد در مشقت افتاده و «زید عالم» را اكرام کرده، در حالی که اكرام او واجب نبوده است. 2 در جایی که حکم عام، حکم غیر لزومی باشد، ولی خاص جنبه لزومی داشته باشد، چنانچه خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام وارد شود،

¹⁴⁵ (1) - رجوع شود به: المكاسب، للشيخ الانصاری، ص 51

مشکلی نیست، ولی اگر بعد از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، منجرّ به این می شود که یک
 مصلحت لازمه الاستیفاء از عبد فوت شود و یا مفسده لازمه الاجتنابی گریبان او را بگیرد. مثلاً اگر
 مولا بگوید: «يجوز إكرام العلماء يوم الجمعة» و بخواهد نسبت به اكرام «زيد عالم»، حکمی
 وجوبی یا تحریمی مطرح کند، چنانچه خاصّ را بعد از فرا رسیدن وقت عمل به عامّ مطرح کند،
 مستلزم تفویت مصلحت لازمه الاستیفاء و یا افتادن در مفسده لازمه الاجتناب است. زیرا اگر مولا
 «يجب إكرام زيد العالم» را بعد از روز جمعه بگوید و عبد با استناد به جواز اكرام علماء در روز
 جمعه زيد را اكرام نکرده باشد، مصلحت لازمه الاستیفاءی از او فوت شده است و اگر مولا
 «يحرم إكرام زيد العالم» را بعد از روز جمعه بگوید و عبد با استناد به جواز اكرام علماء در روز
 جمعه زيد را اكرام کرده باشد، مفسده لازمه الاجتنابی گریبان او را گرفته است. در نتیجه در
 تأخیر بیان از وقت حاجت، سه عنوان مطرح است: ایجاد مشقت، تفویت مصلحت ملزمه و ایقاع
 در مفسده لازمه الاجتناب و قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، به لحاظ یکی از این سه امر است.
 ولی آیا این قبح، همانند قبح ظلم است، یا مانند قبح کذب؟ پاسخ این است که این قبح، مانند قبح
 ظلم نیست. بلکه اگر از ما سؤال شود که آیا

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 465

قبح کذب بیشتر است یا قبح ایقاع عبد در مشقت؟ چه بسا حکم کنیم که قبح کذب بیشتر است. و
 زحمتی که از ناحیه مولا در مورد عبد واقع شده، بی جهت نیست، بلکه مصالحی در مقابل آن قرار
 داده شده و قبح این زحمت نمی تواند در مقابل آن مصالح مقاومت کند. بنابراین ایقاع در مشقت
 نمی تواند علت تامّه برای قبح باشد. از این بالاتر، ما ادعا می کنیم که تفویت مصلحت لازمه
 الاستیفاء و القاء در مفسده لازمه الاجتناب، نیز علیّت تامّه برای قبح ندارد. هرچند بعضی بر
 خلاف این معنا را تصوّر کرده اند و با استناد به همین تصوّر، در بحث امکان تعبدّ به ظنّ گفته اند:

اگر شارع، خبر واحد را حجّت قرار داد^{۱۴۶} و خبر واحد جامع شرایطی بگوید: «نماز جمعه، واجب نیست» چنانچه حکم واقعی نماز جمعه عبارت از وجوب باشد، در اینجا مصلحت لازمه الاستیفاء، تفویت شده است. و یا اگر حکم واقعی شرب تنن، عبارت از حرمت باشد و خبر واحد معتبری بر عدم حرمت آن دلالت کند، حجّیت خبر واحد مستلزم القاء در مفسده لازمه الاجتناب است. محققین در پاسخ گفته‌اند:^{۱۴۷} ما قبول داریم که تفویت مصلحت ملزومه و القاء در مفسده ملزومه، قبیح است ولی قبیح در جایی است که در کنار این‌ها مصلحت کلی مهممی وجود نداشت ه باشد. شارع مقدّس ملاحظه کرده است که اگر خبر واحد را حجّت قرار ندهد، راه دستیابی به احکام، تقریباً مسدود می‌شود^{۱۴۸} و اگر خبر واحد را حجّت قرار دهد، هرچند ممکن است در بین اخبار آحاد، خبر کذبی هم پیدا شود که وجوب واقعی یک واجب یا حرمت واقعی یک حرام را نفی کرده است، ولی مصلحت اقتضاء می‌کند که شارع خبر واحد را حجّت قرار دهد و راه را برای آشنایی مردم به احکام اسلام باز

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 466

کند. آیا در چنین شرایطی عقل حکم می‌کند که به خاطر تعداد معدودی از اخبار آحاد که وجوب واجبات واقعی یا حرمت محرمات واقعی را نفی کرده‌اند، خبر واحد به طور کلی کنار گذاشته شود؟ خیر، باید مصلحت را در نظر گرفت و وجود اخباری بر خلاف واقع، در بین اخبار آحاد، ضربه‌ای به مصلحت کلی مورد نظر شارع وارد نمی‌کند. این حرفی است که محققین از اصولیین در بحث حجّیت خبر واحد مطرح کرده‌اند. در نتیجه قبح تفویت مصلحت ملزومه و القاء در مفسده ملزومه، مانند قبح ظلم نیست بلکه مانند قبح کذب است. کذب، اگر فی نفسه ملاحظه شود، قبیح

¹⁴⁶ (1) - اگرچه در آنجا خبر واحد مورد بحث قرار گرفته ولی دلیل آنان عمومیت داشته و شامل مطلق مظنه می‌شود.

¹⁴⁷ (2) - رجوع شود به: کفایه الاصول، ج 2، ص 49

¹⁴⁸ (3) - زیرا اکثر احکام مربوط به خصوصیات عبادات و معاملات، از راه خبر واحد به دست می‌آید و موارد نادری پیدا می‌شود که از طریق خبر متواتر یا اجماع به دست آمده باشد.

است، اما اگر مثلاً برای حفظ نفس محترمه یا اصلاح بین الناس بود، مصلحت اقوا رجحان پیدا می‌کند و کذب را از قبح خارج می‌کند. خلاصه این که قبح در مسأله قبح تأخیر بیان از وقت حاجت: اولاً: مربوط به نفس عنوان نیست بلکه عناوین دیگر در کار است که موجب اتصاف به قبح می‌شود. ثانیاً: اتصاف آن عناوین به قبح، مانند اتصاف کذب به قبح است نه این که مانند اتصاف ظلم به قبح باشد. حال که این مسئله روشن شد، در مورد ما نحن فیه می‌گوییم: مانعی ندارد که عمومی در کتاب الله وارد شده باشد و مخصّص آن بعد از دویست سال در کلام امام حسن عسکری علیه السلام باشد. این مخصّص به عنوان بیان برای آن عام است ولی این گونه تأخیر بیان که به اقتضای مصلحت بوده اتصاف به قبح ندارد. مصلحت اقتضاء می‌کرده که عمومات در کتاب یا سنت نبوی مطرح شود ولی بیان آنها به صورت تدریج و در لسان ائمه علیهم السلام مطرح شود.¹⁴⁹ ما برای این مطلب دو شاهد داریم: شاهد اول: در زمان خود حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله این گونه نبوده است که به مجرد بعثت آن حضرت، همه احکام اسلام به صورت یک قانون مدون و لازم الاجراء برای

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 467

مردم بیان شده باشد، بلکه احکام به صورت تدریجی و در طول مدت بیست و سه سال برای مردم تبیین شد. مثلاً از آیه شریفه (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم)¹⁵⁰ استفاده می‌شود که روزه بر امت‌های قبلی نیز واجب بوده است، در عین حال، این گونه نبوده است که به مجرد بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله روزه هم واجب شده باشد. و یا حرمت شرب خمر پس از چند سال بعد از بعثت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله تشریح شده، در حالی که بر حسب روایات، در هیچ دینی از ادیان الهی، شرب خمر حلال نبوده است و حتی بعضی از احکام اسلام مانند حج تمتع در اواخر عمر شریف حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله

¹⁴⁹ (1) - شبهه چیزی که در ارتباط با تعبد به ظن در رابطه با خبر واحد مطرح شد.

¹⁵⁰ (1) - البقرة: 183

و در حجّة الوداع تشریح شده است. روشن است که تدریجی بودن تشریح احکام، به این معنا نیست که قبل از تشریح، این‌ها جزء احکام اسلام نبوده‌اند بلکه این احکام در لوح محفوظ به عنوان احکام اسلام، ثابت بوده ولی مصلحت اقتضاء می‌کرده که این‌ها به صورت تدریجی مطرح شوند. شاهد دوّم: در بعضی از روایات وارد شده است که بعضی از احکام واقعی اسلام در زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام به مردم معرفی می‌شود و در آن موقع به مرحله فعلیت و اجرا در می‌آید.¹⁵¹ این شاید بدان جهت باشد که تا قبل از ظهور امام زمان علیه السلام جامعه نمی‌تواند این مسائل را درک کند. ما وقتی این دو شاهد قوی را داریم، چه مانعی دارد که ملتزم شویم به این که عموم قرآنی یا عمومی در لسان نبی اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده و مخصّص آن مثلاً در زمان امام حسن عسکری علیه السلام وارد شده باشد؟ در اینجا اگرچه تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید ولی این تأخیر بیان قبیح نیست، زیرا مصلحت آن را اقتضاء کرده است. و با وجود چنین مصلحتی، عناوین سه‌گانه‌ای که در تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید، اتصاف به قبیح نخواهد داشت.¹⁵²

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 468

صورت چهارم: خاصّ، قبل از عامّ و عامّ، قبل از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد مثل این که خاصّ بگوید: «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعة» و قبل از فرا رسیدن روز جمعه، دستور عامّی از مولا صادر شده بگوید: «يجب إکرام کلّ عالم». در اینجا ابتداءً دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: دلیل «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعة» به عنوان مخصّص و بیان برای «أکرم کلّ عالم» باشد، زیرا آنچه قبیح است، تأخیر بیان از وقت حاجت است، ولی در اینجا تقدیم بیان از وقت حاجت است و مشکلی ندارد. و در بیان بودن خاصّ برای عامّ، ضرورتی ندارد که عامّ

¹⁵¹ (2) - رجوع شود به: بحار الأنوار، ج 52، ص 309، باب 37

¹⁵² فاضل موحّدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، 6جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1381 ه.ش.

قبل از خاصّ وارد شده باشد. همان‌طور که ضرورتی ندارد دلیل حاکم بعد از دلیل محکوم وارد شده باشد. احتمال دوّم: دلیل «أکرم کلّ عالم» به عنوان ناسخ برای دلیل «یحرم إکرام زید العالم» باشد. نتیجه این دو احتمال، در «اکرام زید عالم در روز جمعه» ظاهر می‌شود. بنا بر احتمال اوّل، اکرام زید عالم در روز جمعه نه تنها واجب نیست بلکه حرام می‌باشد، امّا بنا بر احتمال دوّم، زید عالم باید در روز جمعه در ردیف سایر علماء اکرام شود. البته احتمال دوّم یک مبعّد دارد، زیرا مستلزم این است که دلیل «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعة» لغو بوده و برای عمل و اجراء جعل نشده باشد شبیه اوامر اختیاریه زیرا فایده‌ای بر آن مترتب نشده است. در حالی که حدود نود و نه در صد احکام برای اجراء و پیاده شدن می‌باشند. لذا احتمال ناسخ با اجرائی بودن «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعة» سازگار نیست. امّا بنا بر احتمال تخصیص، دلیل «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعة» موقعیت

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 469

خودش را دارد و «زید عالم» را از دایره «یجب إکرام کلّ عالم» خارج می‌کند. بنابراین، احتمال اوّل، اقوی است.

صورت پنجم خاصّ، قبل از عامّ و عامّ، بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد این صورت را نباید این‌گونه فرض کنیم که مثلاً مولا بگوید: «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعة» و پس از تمام شدن روز جمعه بگوید: «یجب إکرام کلّ عالم». بلکه بحث را باید به گونه‌ای قرار دهیم که ضمن این که عامّ بعد از فرا رسیدن وقت عمل به خاصّ وارد شده، خاصّ هم دارای دوام و استمرار باشد و منحصر به یک مرتبه نباشد.

ولی موقع عمل فرا رسیده و مثلاً یک بار برطبق خاصّ عمل شد،^{۱۵۳} سپس دلیل عامّ وارد شد. آیا در اینجا مسأله تخصیص مطرح است یا نسخ؟ ثمره بحث در اینجا ظاهر می‌شود که اگر ما

¹⁵³ (1) - یعنی یک بار به استناد به این دلیل، زید عالم مورد اکرام واقع نشد.

خاصّ را به عنوان منحصّص قرار دهیم، معنایش این است که حتی بعد از ورود دلیل عامّ هم، این خاصّ از دایره مراد جدّی عامّ خارج است. اما اگر عامّ متأخّر را به عنوان ناسخ برای خاصّ قرار دهیم، معنایش این است که خاصّ، تا قبل از ورود دلیل عامّ، قابل عمل بوده ولی پس از ورود عامّ، قابل عمل نیست و حکم عامّ به قوّت خود باقی است. از نظر مقام ثبوت، هر دو احتمال تخصیص و نسخ امکان دارد. هم شرایط تخصیص وجود دارد و هم شرایط نسخ و هیچ یک از تخصیص و نسخ، دارای تالی فاسد نیستند.

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 470

اما آیا از نظر مقام اثبات کدام یک از این دو احتمال تقدّم دارند؟ کلام مرحوم آخوند: از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که در اینجا احتمال تخصیص مقدّم بر احتمال نسخ است. بیان مطلب: تخصیص، مبارزه با اصالة العموم است، در حالی که نوع الفاظ دالّ بر عموم مستند به وضع و لغت می باشند. پس تخصیص مستلزم این است که با یک امر وضعی مقابله شود. ولی نسخ، مقابله با اطلاق دلیل منسوخ است، زیرا مقتضای اطلاق و مقدّمات حکمت، استمرار و دوام حکم منسوخ است. مولا با توجه به این که در مقام بیان است اگر می خواست حکم منسوخ را برای زمانی محدود مطرح کند، باید قرینه ای بر این معنا اقامه کرده باشد و چون قرینه ای اقامه نکرده و قدر متیقّن زمانی هم در مقام تخاطب وجود نداشته، لذا ما از دلیل منسوخ استمرار زمانی را استفاده می کنیم، و دلیل ناسخ می آید با آن استمرار زمانی که از طریق اطلاق و مقدّمات حکمت ثابت شده مقابله می کند. پس در ما نحن فیه، نسبت به خاصّ، یک اصالة الاطلاق و نسبت به عامّ، یک اصالة العموم وجود دارد و گویا بین این اصالة الاطلاق و اصالة العموم معارضه وجود دارد و چون نمی توانیم هر دو را اخذ کنیم، باید از یکی از این دو رفع ید کنیم. از کلام مرحوم آخوند با توضیح ما استفاده می شود که در موارد دیگر تعارض بین اصالة العموم و اصالة الاطلاق غیر از ما نحن فیه اصالة العموم مقدّم بر اصالة الاطلاق است، زیرا اصالة العموم، استناد به وضع دارد ولی اصالة الاطلاق از طریق مقدّمات حکمت ثابت می شود و یکی از مقدّمات

حکمت، عدم قرینه بر تقیید است و اصالة العموم صلاحیت دارد که به عنوان قرینه بر تقیید واقع شود. و به تعبیر دیگر: با وجود اصالة العموم، مقدمات حکمت جریان پیدا نمی کند. و به تعبیر ایشان: اصالة العموم از نظر ظهور اقوی از اصالة الاطلاق است.

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 471

ولی در ما نحن فیه خصوصیتی وجود دارد که اقتضاء می کند اصالة الاطلاق را بر اصالة العموم مقدم بداریم. آن خصوصیت، همان مسأله کثرت تخصیص و قلت نسخ است، زیرا اگر ما بخواهیم اصالة العموم را اخذ کنیم، معنایش این است که دلیل عام را ناسخ دلیل خاص قرار دهیم ولی اگر اصالة الاطلاق را اخذ کنیم و حکم خاص را حتی بعد از آمدن عام ادامه دهیم، معنایش این است که دلیل خاص را مخصص دلیل عام قرار دهیم و شیوع تخصیص و قلت نسخ سبب می شود که اصالة الاطلاق با وجود این که فی نفسه ظهورش ضعیف تر از اصالة العموم است ظهورش قوی تر از اصالة العموم شده و بر آن مقدم شود و این همان تخصیص است.^{۱۵۴} اشکال بر کلام مرحوم آخوند: بر این کلام ایشان دو اشکال وارد شده است: اشکال اول: شما معتقدید دلیل خاص «یحرم إکرام زید العالم» بر دو معنا دلالت دارد: الف: اصل حکم، که خود لفظ بر آن دلالت می کند. ب: استمرار حکم، که از راه اطلاق ثابت می شود. در حالی که این اطلاق با اطلاق های دیگر فرق دارد و نمی توان در اینجا استمرار حکم را از راه اطلاق استفاده کرد، زیرا استمرار حکم در رتبه متأخر از حکم است. ابتدا باید حکم ثابت شود، سپس اتصاف به استمرار پیدا کند. این مثل عنوان عرض و معروض است. همان طور که رتبه عرض متأخر از رتبه معروض است، مسأله استمرار حکم هم از نظر رتبه متأخر از خود حکم است. بر این اساس اگر «یحرم إکرام زید العالم» بخواهد هم اصل حکم را بیان کند و هم اطلاق آن را، باید ملتزم شوی که دلیل واحد، دو حکم مترتب بر هم و در طول هم را بیان می کند. و چنین چیزی دارای استحاله است.

بنابراین از راه ظهور اطلاقی نمی‌توان استمرار حکم را استفاده کرد.¹⁵⁵ بله، دو راه دیگر در اینجا وجود دارد که ممکن است مرحوم آخوند از یکی از این دو راه بخواهد استمرار حکم را استفاده کند و تخصیص را نتیجه بگیرد: 1 استصحاب عدم نسخ: اگر حکمی وارد شود و ما شک کنیم که آیا این حکم باقی است یا نسخ شده؟ در اینجا استصحاب بقاء حکم و عدم نسخ را پیاده می‌کنیم. در ما نحن فیه نیز وقتی دلیل خاص وارد شد و عمل برطبق آن هم در یک مقطعی تحقق پیدا کرد، سپس دلیل عامی وارد شد و ما احتمال دهیم که این دلیل، ناسخ برای حکم خاص باشد، استصحاب عدم نسخ را پیاده می‌کنیم و نتیجه این می‌شود که با ورود عام، خاص به قوت خود باقی است. این راه در صورتی قابل قبول است که در مقابل استصحاب عدم نسخ، دلیل معارض یا حاکمی وجود نداشته باشد. اما در اینجا که اصالة العموم، دلیل عام در مقابل استصحاب عدم نسخ قرار دارد و لازمه اصالة العموم، تحقق نسخ است، نمی‌توان این حرف را پذیرفت. اصالة العموم، یک اصل لفظی عقلایی است و اصل عملی نمی‌تواند در مقابل اصل لفظی عقلایی مقاومت کند. اصول لفظیه چه به نحو حکومت یا غیر حکومت مقدم بر اصول عملیه می‌باشند. و این حرفی است که خود مرحوم آخوند هم قائل است. 2 روایت «حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»¹⁵⁶ روشن است که حلال و حرام در اینجا خصوصیتی ندارند، بلکه مقصود این است که همه احکامی که در شریعت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت شده، تا روز قیامت استمرار دارد. و این بیان هم آبی از تخصیص است. ممکن است مرحوم آخوند بخواهد از این راه، عدم نسخ را ثابت کرده بگوید: ما با

¹⁵⁵ (1) - به خلاف اطلاق در موارد دیگر. مثلاً «أعتق الرقبة» هم رقبه مؤمنه را شامل می‌شود و هم رقبه کافره را، زیرا در آن، مسأله طولیت و تقدم و تأخر مطرح نیست.

¹⁵⁶ (2) - وسائل الشیعه، ج 18 (باب 12 من أبواب صفات القاضی، ح 47، با اندکی تفاوت).

کمک این روایت، برای دلیل خاص یک ظهوری در دوام و استمرار ثابت می‌کنیم و این ظهور، معارض با اصالة العموم و مقدم بر آن است. ولی از این راه نیز نمی‌توان عدم نسخ را ثابت کرد، زیرا این روایت نمی‌خواهد نسخ را به طور کلی نفی کند. ما اگرچه معتقد به ندرت نسخ هستیم ولی نادر بودن نسخ، به معنای عدم نسخ نیست. در این صورت چگونه می‌توانیم از طرفی روایت مذکور را آبی از تخصیص دانسته و مقتضای آن را عدم نسخ حتی در مورد واحد بدانیم و از طرف دیگر بگوییم: همه اتفاق دارند که نسخ، در شریعت ه‌رچند به صورت نادر واقع شده است؟ بنابراین ما ناچاریم معنای دیگری برای روایت فوق مطرح کرده بگوییم: این روایت می‌خواهد بگوید: دین اسلام به عنوان آخرین ادیان و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان آخرین پیامبران است و بعد از شریعت اسلام، دین دیگری نخواهد آمد. و در این صورت ربطی به بحث ما ندارد. این معنا منافات ندارد با این که در دایره احکام مربوط به این دین، نسخ تحقق داشته باشد. پس از کجا می‌توان استفاده کرد که خاصی که قبلاً وارد شده، منسوخ نگردیده است؟ اشکال دوم بر مرحوم آخوند: ¹⁵⁷ برای بیان اشکال دوم، لازم است ابتدا مقدمه‌ای مطرح کنیم: اصالة الاطلاق، در جایی جریان پیدا می‌کند که مقدمات حکمت وجود داشته باشد و یکی از مقدمات حکمت این است که مولا قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد. ولی آیا مراد از قرینه، خصوص قرینه متصله است یا شامل قرینه منفصله نیز می‌شود؟ این مسئله مورد اختلاف واقع شده است. مرحوم آخوند معتقد است مقصود از قرینه، خصوص قرینه متصله است. ولی بعضی عقیده دارند که قرینه در اینجا، شامل قرینه منفصله نیز می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 474

ثمره این اختلاف در اینجا ظاهر می‌شود که اگر مولا امروز بگوید: «أعتق الرقبة» و دو روز دیگر بگوید: «لا تعتق الرقبة الكافرة» بنا بر نظر مرحوم آخوند، جمله اول دارای اطلاق است، چون

¹⁵⁷ (1) - این اشکال، با قطع نظر از اشکال اول است.

مقدمات حکمت در آن جریان دارد، و جمله دوّم به عنوان مقید برای آن می‌باشد. ولی بنا بر نظر کسانی که قرینه را شامل قرینه منفصله هم می‌دانند، مقدمات حکمت جاری نمی‌شود، زیرا جمله «لا تعتق الرقبة الكافرة» به عنوان قرینه بوده و کاشف از این است که جمله «أعتق الرقبة» دارای اطلاق نبوده است. پس از بیان مقدمه فوق می‌گوییم: اگر ما قرینه را شامل قرینه منفصله نیز بدانیم، دلیل خاصّ، اصلاً ظهور اطلاقی نخواهد داشت تا بتواند با اصالة العموم معارضه کند. بلکه در اینجا فقط اصالة العموم وجود دارد. بله، اگر ما در بحث مقدمات حکمت، قرینه را خصوص قرینه متّصله بدانیم با توجه به این که بین عامّ و خاصّ فاصله شده است جای این حرف هست که بگوییم:

«برای خاصّ، ظهوری اطلاقی از جهت زمان وجود دارد و در دلیل عامّ هم یک اصالة العموم از جهت افراد مطرح است و این دو با هم معارضه می‌کنند و اگرچه قاعده در این گونه موارد اقتضاء می‌کند که اصالة العموم مقدّم باشد ولی خصوصیتی در اینجا وجود دارد که اقتضاء می‌کند اصالة الاطلاق را مقدّم بداریم». بنابراین، اشکال دوّم اشکالی مبنایی است و بنا بر مبنای مرحوم آخوند چنین اشکالی بر ایشان وارد نیست.

تحقیق در مسئله

یادآوری: بحث در این بود که «اگر خاص، قبل از عامّ و عامّ بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد» آیا مسأله تخصیص مطرح است یا نسخ؟ مرحوم آخوند عقیده داشت که در اینجا احتمال تخصیص مقدّم بر احتمال نسخ

اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 475

است. در ارتباط با کلام ایشان دو اشکال مطرح شده بود که اشکال دوّم جنبه مبنایی داشت و بر اساس مبنای مرحوم آخوند بر کلام ایشان وارد نبود. اما لازمه اشکال اول این بود که عامّ متأخّر به

عنوان ناسخ برای خاصّ متقدّم باشد. ولی این حرف که عام متأخّر، به عنوان ناسخ برای خاصّ متقدّم باشد بر خلاف سیره مستمره بین فقهاء وقتی در روایات با عامّ و خاصّ برخورد می‌کنند، خاصّ را بر عامّ مقلّم می‌دارند و بحث می‌کنند که آیا کدام یک از این دو قبل از دیگری وارد شده؟ و آیا فاصله بین آن دو چه مقدار بوده است؟ فقهاء این گونه فرض می‌کنند که گویا همه این‌ها در لسان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و بدون فاصله زمانی بوده است. پس در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا دو نکته مطرح است که با انضمام آنها، مشکل برطرف می‌شود: نکته اول: همان مطلبی است که در ارتباط با تأخیر بیان از وقت حاجت مطرح کردیم. در آنجا گفتیم: قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، مانند قبح ظلم نیست بلکه مانند قبح کذب است و در مواردی که عنوانی با حُسن بیشتر در کنار کذب قرار گیرد، قبح کذب را از بین می‌برد. و به عبارت دیگر: در کذب، اقتضای قبح وجود دارد، نه این که کذب علیّت تامّه برای قبح داشته باشد. و نیز گفتیم: مصالحی اقتضاء کرده که بیان به تأخیر افتد و تدریج و تدرّج در کار باشد. و دو شاهد هم برای این معنا ذکر کردیم. یکی تدریجی بودن بیان احکام در زمان خود حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، با وجود این که احکام از ابتدا وجود داشته و در لوح محفوظ ثابت بوده است. و دیگری روایاتی که می‌گوید:

«بعضی از احکام اسلام، در زمان ظهور امام زمان علیه السلام به فعلیّت می‌رسند». نکته دوّم: نسخ به این صورت است که مقنّن قانونی را جعل کند که آن قانون ظهور در استمرار دارد یا حد اقل، خیال می‌شود که استمرار دارد ولی بعد از آمدن دلیل ناسخ، کشف می‌کنیم که مراد جدیّ قانون‌گذار، از همان اول، محدود بودن این قانون بوده است ولی مصلحت اقتضاء نمی‌کرده که از ابتدا آن را محدود کنند. بلکه آن را به صورت مطلق مطرح کرده‌اند و دلیل ناسخ همانند مقید می‌آید و استمرار حکم

آن را از ناحیه زمان، مقید می کند. اکنون می گوئیم: قانون گذار در شریعت اسلام، خداوند متعال است و بیانات ائمه علیهم السلام جنبه حکایت از قوانین الهی دارد و تقدیم و تأخیر در مقام خبر دادن از قانون، نمی تواند نقشی در زمینه نسخ داشته باشد، بلکه این مقنن است که می تواند قانون را نسخ کند. از انضمام این دو نکته نتیجه می گیریم که در جمیع مواردی که عامّ و خاصّ مطرح است، مسأله تخصیص در کار است و جایی برای نسخ وجود ندارد. و فرقی بین معلوم بودن تاریخ عامّ و خاصّ و مجهول بودن آن که مرحوم آخوند در ذیل کلامشان مطرح کرده اند و تقدّم عامّ بر خاصّ یا تأخّر آن و وجود فاصله بین عامّ و خاص و عدم آن و حضور قبل از وقت عمل یا بعد از آن، وجود ندارد.^{۱۵۸}

تخصیص کتاب با خبر واحد

إيضاح الكفاية، ج 3، ص: 495

فصل: الحقّ جواز تخصیص الكتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص^{۱۵۹} كما جاز [تخصیصه] بالكتاب أو [و] بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بـأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمة عليهم السلام. و احتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان [فأنه تعويل على ما يعلم خلافه بالضرورة]. مع أنه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه، ضرورة ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك^{۱۶۰} [1].

¹⁵⁸ فاضل موحدي لنكراني، محمد، اصول فقه شيعه، 6جلد، مركز فقهی ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1381 ه.ش.

¹⁵⁹ (1) - ای بدلیل خاص غیر دلیل الانسداد الذي هو دلیل حجیه مطلق الظن فان العمل بخبر الواحد يكون من باب الاحتياط الذي هو

اصل من الاصول العملية فلا يجوز ح تخصیص الكتاب به فان الاصل دلیل حيث لا دلیل.

¹⁶⁰ (2) - ای 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 رشتي 1/ 334.

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر

[1] سؤال: آیا همان طور که می توان کتاب و عمومات قرآنی را به وسیله کتاب، خبر متواتر و خبر محفوف به قرینه، تخصیص زد، تخصیص آن به وسیله خبر واحد معتبر هم جائز است یا نه^{۱۶۱}؟

جواب: تحقیق در مسئله: خبر واحد می تواند مخصّص عمومات قرآنی، واقع شود زیرا سیره اصحاب و قائلین به حجّیت خبر واحد بر این قائم شده که در قبال عمومات کتاب به روایات عمل می نمودند و سیره مذکور از زمان ما تا زمان معصومین علیهم السّلام

ایضاح الکفایه، ج 3، ص: 496

ادامه داشته و از تقریر ائمّه «علیهم صلوات الله» استفاده می شود که اگر عمل به خبر واحد در برابر عمومات قرآنی، جائز نبود، باید اصحاب خود را از آن منع نمایند.

سؤال: آیا می توان گفت تمام اخبار واحدی که در برابر عمومات قرآنی بوده، قرینه قطعیه هم همراهش بوده است؟

خیر! این مسئله، «واضح البطلان»^{۱۶۲} می باشد.

¹⁶¹ (3) - تذکر: «کتاب»، قطعی الصدور و السند هست اما خبر واحد، ظنی الصدور و ظنی السند می باشد لذا این شبهه، مطرح شده : خبر واحدی که اصل صدورش از معصوم علیه السّلام مسلم نیست بلکه مظنون می باشد- آن هم نه به ظن شخصی چون گاهی انسان، ظن شخصی هم به صدور ندارد بلکه از باب ظن نوعی حجیت دارد و ...- چگونه می تواند عمومات قرآنی را که قطعی السند هم می باشد، تخصیص بزند.
¹⁶² (1) - اذ لو کان عملهم باخبار الآحاد لاجل القرینه لبان ذلك لكثرة موارد العمل بها فی قبال عمومات الكتاب مع عدم ظهور قرینه واحده فی مورد واحد و هذا مما یصح ان یقال فیہ : «عدم الوجدان دلیل قطعی علی عدم الوجود». فالنتیجه: ان عملهم بتلك الاخبار لیس للقرینه، بل لحجیه خبر الواحد.

بعلاوه اگر بگوئیم خبر واحد نمی تواند مخصّص عمومات قرآنی واقع شود، لازمه اش این است که اصلا حجّیت خبر واحد، یک مطلب «لغو» باشد^{۱۶۳} ... لزوم الغاء الخبر بالمرّة او بحکمه^{۱۶۴} زیرا در مقابل تمام اخبار آحاد الا ما شدّ و ندر یک عموم قرآنی هست که با آن مخالف باشد و اخبار آحاد الا ما شدّ و ندر در برابر عمومات کتاب، وارد شده تا تخصیصی بر آن وارد نماید و الا نیازی نبود درباره حجّیت خبر واحد بحث کنیم، اصولا حجّیت خبر واحد را به منظور تخصیص عمومات قرآنی لازم داریم زیرا تقریبا در برابر نود و پنج درصد از اخبار آحاد، همیشه عمومی از کتاب الله به صورت مخالف تحقّق دارد پس اگر ما در بحث حجّیت خبر واحد که سیره عقلا بر آن، قائم شده و شارع مقدّس هم آن را امضا نموده قائل به حجّیت آن شدیم، لازمه اش این است که به تبع آن، قائل شویم: خبر واحد می تواند مخصّص عمومات قرآنی واقع شود.

ایضاح الکفایه، ج 3، ص: 497

و کون العامّ الكتابیّ قطعیا صدورا و خبر الواحد ظنیّا سندا لا یمنع عن التّصرّف فی دلالتّه الغیر القطعیّه قطعاً، و الا لما جاز تخصیص المتواتر به ایضا، مع أنّه جائز جزما . و السّرّ: أنّ الدّوران فی الحقیقه بین أصالّه العموم و دلیل سند الخبر، مع أنّ الخبر بدلالته و سنده صالح للقرینیه علی التّصرّف فیها، بخلافها، فإنّها غیر صالحه لرفع الید عن دلیل اعتباره [1].

ادله مانعین و ردّ آن

[1] مصنّف رحمه الله دو دلیل بر جواز تخصیص عامّ کتابی به خبر واحد معتبر بیان کردند، اینک ادله^{۱۶۵} قائلین به عدم جواز را بیان و سپس رد می نمایند.

¹⁶³ (2) - یا اینکه بگوئیم: در موارد نادر، طبق خبر واحد عمل می کنیم.

¹⁶⁴ (3) - یعنی: بحکم الالغاء بالمرّة فان النادر بحکم المعدوم و الالغاء بالمرّة مبنی علی عدم وجود خبر لا یعارضه عموم الكتاب . ر. ک: حقائق الاصول 1/ 533.

¹⁶⁵ (1) - مصنف رحمه الله آن ادله را به عنوان دفع توهم بیان می کند.

دلیل اوّل:

عمومات قرآنی از نظر صدور و سند، قطعی هستند و تردیدی نداریم که آن‌ها از خداوند متعال صادر شده اما خبر واحد به حسب کلی و نوع^{۱۶۶} از نظر صدور، «ظنی» هست و یقین نداریم که امام علیه السلام چنان مطلبی را بیان کرده باشند قطع به صدور نداریم آن وقت، اشکال یا سؤال ما این است که: چگونه یک روایت غیر معلوم الصدور می‌تواند مخصّص عامّ مقطوع الصدور واقع شود؟ البتّه قبول داریم که مخصّص، یک حجّت اقوا هست اما در صورتی که اساسش محکم باشد، خبر واحد، یک امر ظنی هست لذا نمی‌تواند در برابر یک مطلب قطعی مقاومت نماید.

ردّ دلیل اوّل:

مصنّف رحمه الله تقریبا دو جواب بیان نموده‌اند.

الف: جواب نقضی:

لازمه بیان شما مستدل این است که خبر واحد ظنی السند نتواند، مخصّص خبر متواتر هم واقع شود درحالی که هیچ‌کس در این مناقشه ننموده که:

خبر متواتر درعین حال که پایه و اساسش قطعی هست، می‌تواند به وسیله خبر واحد

ایضاح الکفایه، ج 3، ص: 498

تخصیص بخورد.

ب: جواب حلّی:

¹⁶⁶ (2) - خصوصا، خبر واحدی، محل بحث ما هست که محفوف به قرینه قطعیه نباشد.

خبر واحد، تعارضی با سند قرآن ندارد بلکه در دلالت کتاب و اصالت العموم تصرف می نماید البته دلالت قرآن، قطعی نیست چون کتاب الله، الفاظ مختلف و دارای ظواهر، نصوص و متشابهاتی هست و چنین نیست که دلالت آن، قطعی باشد.

خبر واحد در دلالت و عموم، تصرف می نماید نه در سند قرآن لذا اگر بنا بود با کتاب ، تعارضی پیدا کند، کلام شما مستدل صحیح بود لکن چنین نیست.

تحقیق مطلب: هرکدام از کتاب و خبر واحد، دارای یک سند و یک دلالت هست، سند کتاب، «قطعی» و از طرف معارضه، خارج است و اصلاً چیزی نمی تواند با آن تعارض یا کسی در آن اشکال نماید. در محلّ بحث، یک طرف، اصالت العموم قرار دارد و طرف دیگر، دلیل حجّیت و اعتبار ظهور خبر واحد، واقع شده و باید آن دو را ملاحظه نمود که آیا اصالت العموم، آن قدر، قدرت دارد که اصلاً دلیل حجّیت خبر واحد را از بین ببرد یا اینکه دلیل حجّیت خبر در اصالت العموم تصرف می نماید و قرینیت پیدا می کند بر اینکه «عموم» اراده نشده و مسأله قرینیت هم امر مهمی نیست، شما ملاحظه کرده اید در موارد متعدّد و متکثر به وسیله تخصیص، اصالت العموم از بین رفته و عامها بر عمومشان باقی مانده اند ما من عامّ الا و قد خصّ^{۱۶۷} پس اگر بنا باشد، اصالت العموم

إيضاح الكفایة، ج 3، ص: 499

¹⁶⁷ (1) - اگر کسی بگوید اصالت العموم را اخذ می نمائیم، پاسخ ما این است که: خبر واحد با دلالت و سندش از نظر عقلاً صلاحیت دارد که در برابر اصالت العموم عنوان قرینیت پیدا کند بخلاف اصالت العموم که چنان صلاحیتی ندارد و اگر بنا باشد، ح کومت پیدا کند باید دلیل حجیت خبر واحد را ساقط نماید لذا می گوئیم اصالت العموم با کدام قدرت و نیرو می تواند دلیل حجیت خبر واحد را از بین ببرد. به عبارت صریح تر: حیات و اساس اصالت العموم، بستگی به این دارد که قرینه ای برخلافش نباشد - مانند مقدمات حکمت - اما دلیل بر حجیت خبر واحد بر چنان مسأله ای توقف ندارد، خواه در برابرش اصالت العموم باشد یا نباشد. خلاصه: اصالت العموم، متوقف بر عدم قرینیت است اما دلیل بر حجّیت خبر واحد، قرینه ساز است.

و لا ينحصر الدليل على الخبر بالاجماع كى يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، و مع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به. كيف و قد عرفت أن سيرتهم مستمره على العمل به فى قبال العمومات الكتابية [1].

خطاب را رعایت نمائیم، لازمه اش این است که اصلا دلیل بر حجّیت و اعتبار ظهور خبر واحد را نادیده بگیریم اما اگر خبر واحد را اخذ و به آن عمل نمائیم، بیش از یک تصرّف در اصالت العموم تحقّق پیدا نمی کند و بدیهی است که این امر مانعی ندارد.

[1]

دلیل دوّم^{۱۶۸}:

دلیل بر حجّیت خبر واحد «اجماع» هست و چون اجماع، دلیل «لبی» و فاقد اطلاق می باشد باید بر قدر متیقّن آن اقتصار نمود و قدر مسلّم از اجماع بر حجّیت بر خبر واحد، در موردی است که خبر واحد با قرآن، مخالفت نداشته باشد^{۱۶۹} اما اگر خبر واحد با عموم قرآنی مخالف باشد اصلا دلیل بر حجّیت ندارد درحالی که خبر واحد، نیاز به دلیل بر اعتبار دارد و در خبر واحد مخصّص، دلیلی بر اعتبار و حجّیت نداریم چون اجماع، دلیلی لبی هست و

جواب دلیل دوّم:

دلیل ما بر حجّیت خبر واحد به اجماع، منحصر نمی باشد اگر به بحث حجّیت خبر واحد مراجعه نمائید، مشخص می شود که ادله دیگری مانند سیره عقلا بر اعتبار آن، قائم شده و اخیرا بیان کردیم که سیره اصحاب «من زماننا هذا الی زمان

¹⁶⁸ (1) - از جواب مصنف رحمه الله نفس دلیل را استفاده می کنیم.

¹⁶⁹ (2) - گرچه مخالفتش به نحو عام و خاص باشد.

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

الائتمّة»، این بوده که در برابر عمومات قرآن به خبر واحد عمل می کردند لذا محلی برای این تردید نیست که کسی بگوید: خبر واحدی که در برابر کتاب الله است دلیل بر حجّیت ندارد.

[1]

دلیل سوّم^{۱۷۰}:

روایات فراوانی با اختلاف در تعبیر داریم که مضمونش این است: هر خبری که با قرآن، مخالف باشد، باید طرح و ضرب بر جدار نمود و آن خبر «زخرف»، «باطل» و «مما لم يقل بها الامام علیه السّلام» می باشد و تقریبا تمام آن روایات بر این مطلب نظر دارد که: خبر مخالف با کتاب اصلا ارتباطی به ائمه ندارد.

آیا تخصیص عام قرآنی، یکی از مصادیق مخالفت با کتاب نیست و آیا دلیل مخصّص، مخالفتی با عام ندارد؟

پس نفس آن روایات، دالّ بر این است که خبر واحد نمی تواند مخصّص کتاب واقع شود به خاطر مخالفتی که بین مخصّص و عام هست.

¹⁷⁰ (1) - این دلیل را هم مصنف به صورت دفع توهم بیان می کند.

ردّ دلیل سوّم:

سه جواب در ردّ آن بیان می‌کنیم:

الف: مخالفت عام و خاص را عرفا و از نظر عقلا مخالفت نامگذاری نمی‌کنند اگر مولا امروز بگوید «اکرم کلّ عالم» و دو روز دیگر بگوید «لا تکرم زیدا العالم»، عرف

إيضاح الکفایه، ج 3، ص: 501

نمی‌گوید مولا دو مطلب موافق و مخالف بیان کرده، اصولا مسأله تخصیص و عام¹⁷¹ از دایره مخالفت، خارج است و نباید گفت بین آنها مخالفتی هست.

ب: فرضا قبول کردیم که مخالفت عام و خاص را هم مخالفت می‌نامند لکن می‌گوئیم:

اخباری که می‌گوید: باید روایات مخالف را طرح نمود، مسلّمًا منظورش مخالفت به آن کیفیت نیست¹⁷² زیرا آن روایات می‌گوید: باید خبر مخالف را طرح نمود درحالی که خارجا می‌دانیم روایاتی قطعا به عنوان تخصیص کتاب از ائمه «علیهم صلوات الله» صادر شده. به عبارت دیگر: آیا عمومات قرآن در لسان ائمه اصلا با خبر متواتر یا خبر محفوف به قرینه، تخصیص نخورده؟ مسلّمًا چنان تخصیصاتی واقع شده لذا می‌گوئیم اگر تخصیص، عنوان مخالفت دارد و آن روایات می‌گوید باید اخبار مخالف را طرح نمود، دیگر فرقی بین خبر مقطوع الصدور و غیر مقطوع الصدور وجود ندارد درحالی که آن روایات مسلمی که از ائمه «ع» در برابر عمومات قرآنی صادر شده، قابل طرح و ضرب بر جدار نیست پس چرا از خبر واحد غیر قطعی الصدور به عنوان مخالف رفع ید نمائیم درحالی که مسأله مخالفت در آن گروه از اخبار هم تحقّق دارد.

¹⁷¹ (1) - و همچنین تقیید و اطلاق.

¹⁷² (2) - کأنّ آن اخبار، تخصیص خورده.

اگر بگوئید خبر واحد محلّ بحث، «قطعی» نیست، پاسخ ما این است که: فعلا مسأله «قطعیّت» و «ظنیّت» مطرح نمی‌باشد، قطعیّت و ظنیّت در دلیل اوّل، مطرح شد و پاسخش را هم بیان کردیم.

إيضاح الكفایة، ج 3، ص: 502

مع قوّة¹⁷³ احتمال أن يكون المراد أنهم عليهم السّلام لا يقولون بغير ما هو قول اللّٰه تبارك و تعالی واقعا و ان كان هو علی خلافه ظاهرا، شرحا لمرامه تعالی، و بیانا لمراده من کلامه، فافهم [1].

[1] ج: شاید مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با «ظواهر» قرآن نباشد بلکه ممکن است، منظور، این باشد:

مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با آن مقصود و مراد واقعی خداوند متعال است و دلیل مختصّ اگر مخالفتی دارد با دلالت لفظی، مخالف است اما با مراد و حکم واقعی پروردگار متعال مخالفت ندارد.

قوله: «فافهم». اگر مقصود از مخالفت، مخالفت با مراد واقعی پروردگار متعال باشد، ما از چه طریقی مراد حقیقی خداوند را می‌دانیم که ائمّه «ع» بفرمایند اگر خبری با مراد واقعی، مخالف بود، ضرب بر جدار نمائید.

¹⁷³ (1) -... «الثالث» انه یحتمل ان یكون المراد بها عدم صدور ما هو مخالف للكتاب واقعا نظیر ما ورد فی المائز بین الشرط الصحیح و الباطل اذ المراد بالكتاب هنا مطلق ما كتبه اللّٰه سبحانه علی عباده و هو الحكم الواقعی الالهی لا ما یتضمنه ظاهر الكتاب فلا یمكن الحكم علی الخبر المخالف لظاهر الكتاب انه مخالف للكتاب مع احتمال تخصیص الكتاب به واقعا بل یمكن ان یدعی انه بدلیل اعتبار الخبر یحرز انه موافق للكتاب واقعا لا مخالف الا ان یقال : ان ذلك خلاف الظاهر بل لا مساع لاحتماله بالنسبة الی جمیعها لورود جملة منها فی مقام ابداء الضابط الفارق بین الخبر الصادق و الكاذب و ما یجوز العمل به و ما لا یجوز و لعله الی هذا اشار بقوله : « فافهم » ر. ك: حقائق الاصول 1/

در صورتی می‌توان مخالفت را تشخیص داد که مقصود و معیار، همان ظواهر قرآن باشد و الا اگر مقصود، مراد واقعی هست، نمی‌توان آن را تشخیص داد و نتیجتاً نمی‌دانیم، کدام خبر با مراد واقعی، مخالف است و کدام روایت مخالفتی ندارد پس بیان سوّم هم ناتمام است.

إيضاح الكفاية، ج 3، ص: 503

و الملازمة بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعه و ان كان مقضى القاعدة جوازهما، لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى الى ضبطه، و لذا قلّ الخلاف فى تعيين موارد، بخلاف التخصيص [1].

[1]

دلیل چهارم:

بین تخصیص و نسخ، فرقی نیست اگر خبر واحد بتواند مخصّص قرآن، واقع شود باید بتواند ناسخ آن هم قرار گیرد درحالی که اجماع، قائم شده که خبر واحد نمی‌تواند، عنوان «ناسخیت» داشته باشد لذا از مسئله کشف می‌نمائیم، مخصّص کتاب هم نمی‌تواند واقع شود.

ردّ دلیل چهارم:

الف: طبق قاعده اولیّه باید خبر واحد هم بتواند ناسخ باشد اما اجماع، بین آن دو، تفاوت، قائل شده پس نفس اجماع «فارق» است، اگر اجماع نبود، می‌گفتیم خبر واحد هم می‌تواند ناسخ باشد.

ب: اصلاً بین نسخ و تخصیص، فرق هست، نسخ، حکمی را که کتاب، متضمّن آن است، از بین می‌برد لذا دواعی فراوانی بر ضبط نسخ بوده و چنانچه شما به م‌وارد نسخ مراجعه نمائید، مشخص

می‌شود که کمتر مورد اختلاف بوده^{۱۷۴}، نسخ، مسأله‌ای مضبوط و دارای حساب خاصی هست به خلاف تخصیص که تصرف در دلالت عام و اصالت العموم است و دواعی چندانی نبوده که مخصّصات، ضبط شود زیرا مغایرتی بین تخصیص و عام مشاهده نمی‌شده و به همین جهت، مخصّصات، کمتر ضبط شده اما نسخ به لحاظ اهمّیتش مضبوط است پس نباید بین تخصیص و نسخ مقایسه نمود.

إيضاح الكفاية، ج 3، ص: 504

فصل: لا يخفى أنّ الخاصّ و العامّ المتخالفين يختلف حالهما ناسخا و مخصّصا و منسوخا فيكون الخاصّ مخصّصا تارة و ناسخا مرّة، و منسوخا أخرى، و ذلك لأنّ 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 الروايات [1].

تعارض عام و خاص

[1] عام و خاص که ظاهرا بینشان تخالف می‌باشد^{۱۷۵}، چنین نیست که همیشه در مورد آن ها مسأله تخصیص، مطرح باشد و خاص در هر شرایطی عنوان مخصّصیت پیدا کند بلکه به اعتبار

¹⁷⁴ (1) - در همان مقدار اندکی که نسخ تحقق پیدا کرده.

¹⁷⁵ (1) - عام، متضمّن یک حکم و خاص، دالّ بر حکم دیگری است.

موارد و اختلاف شرایط تفاوت می کند گاهی عنوان مخصّصیت^{۱۷۶}، زمانی عنوان ناسخیت و گاهی عنوان منسوخیت دارد.

سؤال: در چه مواردی تخصیص تحقق پیدا می کند؟

جواب: 1 اگر خاص و عام «مقارنا» بیان شوند^{۱۷۷}.

2 ابتدا عام بیان شود لکن خاص، قبل از فرا رسیدن زمان عمل به عام

ایضاح الکفایه، ج 3، ص: 505

بیان شود^{۱۷۸} فرضاً مولا روز دوشنبه به عبدش بگوید «اکرم کلّ عالم یوم الجمعة» اما روز چهارشنبه بگوید «لا تکرّم زیدا العالم».

3 در فرض سوّم گرچه وقت عمل به عام رسیده باشد، عنوان مخصّصیت مطرح است و موردش همان مخصّصاتی می باشد که در فقه، محلّ ابتلاء ما هست مثلاً عامی در قرآن، وارد شده اما مخصّص آن فرضاً در کلام امام یازدهم علیه السّلام با بیش از دو یست سال فاصله بیان شده یا مثلاً عامی در کلام رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم وارد شده اما مخصّص آن ضمن کلام امام صادق علیه السّلام بیان شده که فقها با تمام آن ها به عنوان مخصّص برخورد نموده اند.

¹⁷⁶ (2) - تذکر: مخصّص در حقیقت، بیانگر مراد از عام است و در بحث قبل بیان کردیم که نباید به عام و خاص - در آن جایی که خاص، عنوان مخصّصیت دارد - عنوان متخالفین داد بلکه خاص، دارای عنوان شارحیت و مفسریت است و به عنوان بیان و توضیح مراد متکلم و مولا وارد شده نتیجتاً:

« مخصّص»، یعنی: مبین و شارح مراد مولا.

¹⁷⁷ (3) - الف: در این صورت از خاص به مخصّص متصل تعبیر می نمایند.

ب: ... کما اذا وردا من معصومین فی زمان واحد. ر. ک: منتهی الدرایه 3/ 647.

¹⁷⁸ (1) - البته بنا بر اینکه بگوئیم: همان طور که در مخصّص، « قبلیت» اعتبار دارد در نسخ هم « بعدیت» معتبر است و الا اگر در نسخ، « بعدیت» معتبر نباشد در فرض مذکور، مسئله، بین مخصّصیت و ناسخیت، مردد است.

سؤال: آیا در موارد مذکور، وقت عمل به عام، فرا نرسیده و آن مخصّصات، قبل از حضور زمان عمل به عام، صادر شده یا اینکه بعد از حضور وقت عمل به عام بیان شده؟

جواب: آن مخصّصات، مربوط به بعد از حضور وقت عمل به عام است اما در عین حال مانعی ندارد با آن‌ها معامله تخصیص نمود زیرا: آن عام^{۱۷۹} برای بیان حکم واقعی وارد نشده^{۱۸۰} و الا اگر عام از حین وقوعش بیانگر حکم واقعی و بنا باشد مخصّص آن فرضاً صد سال، بعد بیان شود، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و عقلاً قبیح است لذا می‌گوئیم عموماتی که مخصّصات آن‌ها به نحو مذکور است در مقام بیان حکم واقعی نبوده.

جمع‌بندی: اگر بنا باشد در موردی قائل به تخصیص شویم باید یکی از این شروط محقق باشد :

الف: مخصّص با عام «مقارنا» وارد شده باشد. ب: اگر مخصّص با عام، مقارن نیست، قبل از حضور وقت عمل به عام بیان شده باشد. ج: اگر مخصّص، بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شده، آن عام، بیانگر حکم واقعی نباشد و الا نمی‌توان بین

إيضاح الكفایة، ج 3، 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 جداء، و بذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام و لو كان بالاطلاق أقوى من ظهور العامّ و لو كان بالوضع كما لا يخفى [1].

¹⁷⁹ (2) - یا عمومات.

¹⁸⁰ (3) - بلکه در مقام بیان حکم ظاهری بوده - نگارنده.

این دو مطلب جمع نمود که: عام، مبین، حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن هم گذشته باشد و درعین حال، مخصّص که عنوان «مبین» دارد، بعد از وقت حاجت صادر شده باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی عنوان «ناسخ» تحقق پیدا می کند؟

جواب: از بیان ما مشخص شد که اگر عامی در مقام بیان حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن هم فرا رسیده و خاصی بعد از وقت عمل به عام وارد شده در این صورت، آن خاص نمی تواند عنوان مبین داشته باشد بلکه حتما باید عنوان ناسخیت پیدا کند یعنی:

حکم عام تاکنون ثابت بوده اما از این به بعد، آن حکم فرضاً در مورد «زید» دوام و استمرار ندارد پس زید در وقت عمل، مراد مولا بوده و حکم عام بر آن جریان داشته اما بعد از ورود دلیل ناسخ از حکم عام، خارج است و خروجش به عنوان نسخ است نه تخصیص. پس عنوان ناسخیت، دارای دو شرط است:

1 عام ر مقام بیان حکم واقعی باشد. 2 وقت عمل به عام هم فرا رسیده و گذشته باشد¹⁸¹.

[1] تذکر: در فروض قبل که مسأله تخصیص، مطرح بود، دلیل خاص یا با عام «مقارن» بود یا «متأخر» از آن. اکنون به بیان فرض دیگری می پردازیم که دلیل خاص،

إيضاح الكفایة، ج 3، ص: 507

«قبل» از دلیل عام، وارد شده.

سؤال: اگر مولا ابتدا، خاصی را به نحو «لا تکرّم زیدا العالم» بیان کرد لکن چند روز بعد، عامی را به نحو «اکرم کلّ عالم» بیان نمود، حکم مسئله چیست؟

¹⁸¹ (1) - با تحقق دو شرط مذکور، خاص بعدی عنوان ناسخیت دارد.

الف: اگر فرضاً مولا روز شنبه فرموده: «لا تکرّم زیدا العالم یوم الجمعة» و روز دوشنبه گفته: «اکرم کلّ عالم یوم الجمعة» یعنی: هنوز وقت عمل به خاص نرسیده، دستور عمومی او صادر شده در این صورت هم مسلماً مسأله تخصیص، مطرح است و لزومی ندارد، دلیل مخصّص، بعد از دلیل عام یا مقارن با عام وارد شود بلکه اگر قبل از عام هم به نحو مذکور وارد شود، عنوان مخصّصیت دارد و لذا ما در تخصیصات روایات، نسبت به عمومات، این مسئله را ملاحظه نمی‌کنیم که آیا مخصّص قبلاً وارد شده یا بعداً.

ب: اشکال در این فرض است که: اگر ابتدا دلیل خاص، وارد شود، وقت عمل به آن هم بگذرد سپس دلیل عامی وارد شود، حکمش چیست؟

دو احتمال، مطرح است: 1 «خاص»، دارای عنوان مخصّصیت است زیرا مانعی برای مخصّصیت آن وجود ندارد، اگر بگوئید تأخیر بیان از وقت حاجت، جائز نیست، می‌گوئیم بیان «قبلاً» واقع شده و زمان عمل به «خاص» قبلاً بوده نه وقت عمل به عام.

دلیل مخصّصی، وارد شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس عامی از ناحیه مولا صادر شده لذا می‌گوئیم مانعی ندارد که دلیل خاص، مخصّص عام باشد و مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت نیست زیرا منظور از وقت حاجت، زمان حاجت به عام است نه وقت حاجت عمل به خاص.

2: دلیل عام، ناسخ دلیل خاص است زیرا همان‌طور که شرائط تخصیص در دلیل مخصّص تحقق دارد، شرائط نسخ هم در دلیل عام، موجود است و مانعی ندارد «عام» عنوان ناسخیت پیدا کند، حکمی قبلاً بیان شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس دلیل عام برخلاف آن حکم دلالت می‌کند لذا می‌گوئیم در دلیل عام، شرائط ناسخیت،

هذا فيما علم تاريخهما. و أما لو جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع الى الاصول العمليّة. و كثرة التخصيص و ندره النسخ هاهنا و ان كانا يوجبان الظنّ بالتخصيص أيضا، و أنّه واجد لشرطه الحاقا له بالغالب، الا أنّه لا دليل على اعتباره، و أنّما يوجبان الحمل عليه فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، لصيرورة الخاصّ بذلك في الدوام أظهر من العامّ، كما أشير اليه، فتدبّر جيّدا [1].

محقق است.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: از طرفی گفته‌اند «ما من عامّ الا و قد خصّ» و از طرفی این مسئله در باب احکام شهرت دارد که: نسخ «نادر» و «قلیل التّحقق» است لذا ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می شود که جانب تخصیص را اختیار نمائیم و نتیجتا بگوئیم: «ظهور دلیل خاص در استمرار حکم^{۱۸۲} بر عموم عام^{۱۸۳}، مقدّم است» گرچه ظهور خاص در دوام «بالاطلاق» و ظهور عام در عموم «بالوضع» باشد زیرا پشتوانه ظهور خاص ما من عامّ الا و قد خصّ مستحکم است^{۱۸۴} و پشتوانه ظهور عام در عموم، مسأله نسخ است که نسخ، نادر و «قلیل التّحقق» می باشد لذا چون پشتوانه «احدهما» ضعیف و دیگری قوی هست جانب مخصّصیت را ترجیح می دهیم.

[1] فرض دیگری، مطرح است که ابتداء به نظر می رسد شبیه صورت قبل باشد که:

¹⁸² (1) - یعنی: در عدم نسخ.

¹⁸³ (2) - همان عامی که بنا هست به مخصص، مبتلا شود.

¹⁸⁴ (3) - «ما من عام الا و قد خصّ» سبب می شود ظهور خاص، قوی تر شود.

فرضا اول، دلیل عام و سپس دلیل خاص، وارد شده لکن مردّد هستیم که آیا دلیل خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان مخصّصیت داشته باشد یا بعد از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان ناسخیت داشته باشد به عبارت دیگر: اگر دلیل خاص به

إيضاح الكفایة، ج 3، ص: 509

حسب واقع، قبل از حضور وقت عمل به عام باشد حتما مخصّص و مبین است و اگر بعد از حضور وقت عمل به عام باشد مسلّم ناسخ است لکن چون قبلیت و بعدیت آن را نمی دانیم، بین نسخ و تخصیص، مردّد هستیم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: شاید ابتدا به ذهن انسان خطور کند که حکم این فرض هم مانند صورت قبل است یعنی : جانب تخصیص را ترجیح می دهیم لکن مصنّف رحمه الله فرموده اند در فرض مذکور نه تخصیص، دارای ترجیح است و نه نسخ و باید از هر دو دلیل لفظی، رفع ید و به اصول عملیه رجوع نمود.

سؤال: فرق فرض مذکور با فرض قبل چیست که آنجا به خاطر شهرت تخصیص و ندرت نسخ، جانب تخصیص را ترجیح دادید اما در محلّ بحث می گوئید هیچ یک بر دیگری ترجیحی ندارد؟

جواب: اگر در محلّ بحث، بنا را بر تخصیص بگذارید و از شما علّت آن را سؤال کنند و بگوئید به خاطر شهرت تخصیص، آن را ترجیح دادیم¹⁸⁵، اشکال یا سؤال ما این است که : آیا شهرت تخصیص، سبب می شود شما «یقین» حاصل نمائید که در محلّ بحث، تخصیص، مطرح است یا اینکه شهرت تخصیص، مفید «ظن» می باشد.

185 (1) - چون شرط تخصیص، این است که : خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد - لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة - و ما از طریق اشتهار، ظنّ به واجدیت شرط پیدا می کنیم.

مسلمًا یقین ندارید و صرفاً مظنه‌ای نسبت به آن دارید و لکن دلیلی بر حجّیت آن ظنّ، قائم نشده.

اشکال: آیا در فرض قبل، دلیلی بر حجّیت «ما من عامّ الا و قد خصّ» داشتید؟

إيضاح الكفایة، ج 3، ص: 510

ثمّ انّ تعین الخاص¹⁸⁶ للتخصیص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ، أو ورد العامّ قبل حضور وقت العمل به انما یكون مبنيًا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، و الا فلا يتعیّن له، بل یدور بین كونه مخصّصًا و ناسخًا فی الاول، و مخصّصًا و منسوخًا فی الثانی، الا أنّ الاظهر كونه مخصّصًا [مع ذلك] و ان كان ظهور العامّ فی

جواب: در فرض قبل هم ما به آن تمسّك نمودیم بلکه اشتهاار تخصیص، سبب تقویت ظهور خاص می شد¹⁸⁷ و نفس ظهور، دلیل بر حجّیت دارد اما در محلّ بحث با چه چیزی مواجه هستیم که «ما من عامّ الا و قد خصّ» آن را تقویت نماید؟

فقط مردّد هستیم که آیا به حسب واقع، تخصیص، مطرح است یا نسخ، اگر بنا باشد جنبه مخصّصیت را اخذ نمائیم تنها دلیل ما «ما من عامّ الا و قد خصّ» هست که حجّیتی ندارد و افاده یقین نمی نماید بلکه مفید ظنّ می باشد و دلیلی بر حجّیتش قائم نشده و چنانچه «ظنّ»، دلیلی بر حجّیت نداشته باشد، محکوم به حکم شک است.

¹⁸⁶ (1) - لا یخفی ان كونه مخصّصًا بمعنی كونه مبنيًا بمقدار المرام عن العام و ناسخًا بمعنی كون حكم العام غیر ثابت فی نفس الامر فی مورد الخاص مع كونه مرادًا و مقصودًا بالافهام فی مورد بالعام كسائر الافراد و الا فلا تفاوت بینهما عملاً اصلاً كما هو واضح لا یكاد یخفی . « منه قدّس سرّه ». ر. ك: حقائق الاصول 1/ 538.

¹⁸⁷ (2) - در فرض قبل، كثرت تخصیص، موجب اظهاریت خاص می شد و اظهاریت، دلیل بر اعتبار و تقدم دارد به عبارت دیگر : الف: به واسطه اصالت الظهور، اصل اعتبارش مسلم بود . ب: به خاطر اظهاریتش آن را مقدم می داشتیم به خلاف محلّ بحث كه ظاهر و « اظهاری » نداریم.

خلاصه: در فرض قبل «ما من عامّ آلا و قد خصّ» اثرش این بود که ظهور خاص را در اطلاق تقویت می‌کرد و ما به ظهور اعتماد نموده و جانب تخصیص را ترجیح دادیم اما در محلّ بحث، شیء مطرح نیست تا آن را تقویت نماید بلکه باید به خودش اتکا نمود که آن هم قابلیت اتکا ندارد لذا می‌گوئیم در محلّ بحث، هیچ‌گونه ترجیحی وجود ندارد و باید از عنوان مخصّصیت و ناسخیت، صرف‌نظر و به اصول عملیه رجوع نمود.

إيضاح الكفاية، ج 3، ص: 511

عموم الافراد أقوى من ظهور الخاصّ في الخصوص، لما أشير اليه من تعارف التخصيص و شيوعه، و ندره النسخ جدّا في الاحكام [1].

[1] گفتیم: «خاص» در دو صورت، در مخصّصیت متعیّن می‌باشد:

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

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

تذکر: حتمیت و تعین «خاص» در مخصّصیت در موارد مذکور، مبنی بر این است:

همان‌طور که در تخصیص «قبلیت»^{۱۸۸} شرط است در نسخ هم «بعدیت» معتبر است ای عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

یادآوری: اگر کسی بگوید در نسخ، بعدیت، شرط نیست^{۱۸۹} نتیجتاً نسبت به خاصّی که قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده، همان‌طور که احتمال مخصّصیت جریان دارد، احتمال ناسخیت هم جاری می‌باشد^{۱۹۰} زیرا در تخصیص «قبلیت» شرط

¹⁸⁸ (2) - یعنی: خاص باید قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

است اما در نسخ که «بعديت» معتبر نیست.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: همان طور که قبلا به نحو مشروح بیان کردیم، ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می شود جانب تخصیص را اختیار نمائیم گرچه ظهور عام در عموم افرادی از ظهور خاص در خصوص اقوا باشد^{۱۹۱}.

کلام الهی

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 108

اختلاف بین اشاعره و معتزله: اشاعره و معتزله، هر دو قبول دارند که اطلاق متکلم بر خداوند صحیح است و تکلم یکی از اوصاف خداوند است. ولی در این نزاع دارند که آیا عنوان متکلم، جزء صفات ذات خداوند متعال است تا اتصاف به قدمت داشته باشد یا اینکه جزء صفات فعل خداوند است و اتصاف به قدمت ندارد؟

[اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم]

نظریه معتزله در ارتباط با صفت تکلم

معتزله می گویند: عنوان متکلم، همان طور که بر انسان اطلاق می شود، بر خداوند هم به همان صورت، اطلاق می شود. واقعیت تکلم در مورد انسان این است که انسان وقتی صحبت می کند، از

¹⁸⁹ (3) - یعنی: ممکن است، دلیل نسخ، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شود.

¹⁹⁰ (4) - و در موردی که «عام» قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شده، احتمال «مخصصیت» و «منسوخیت» مطرح است.

¹⁹¹ (1) - برای توضیح بیشتر در این باره به صفحه 508 رجوع نمائید.

تکیه اصوات بر مخارج فم استفاده کرده و تدریجاً ایجاد صوت می کند و هر صوتی را بر یک مخارج و مقطع از فم متکی می کند. مخاطب هم در مقام استماع، به همین نحو، اصوات را استماع می کند. معتزله و مشهور امامیه می گویند:

اطلاق متکلم در مورد خداوند نیز به همین صورت است ولی بین تکلم انسان و تکلم خداوند، یک فرق وجود دارد و آن این است که انسان چون جسم است و دارای دهان و زبان و مخارج فم است، سخن را در دهان خودش ایجاد می کند اما خداوند چون جسم نیست و زبان و دهان در مورد او معنا ندارد، همین اصوات را به نحو تدریج در موجود دیگری ایجاد می کند، که در حقیقت، آن موجود دیگر، به منزله دهان و زبان به حساب می آید، مثل تکلمی که خداوند با موسی علیه السلام کرد و اصوات را در شجره ایجاد کرد و در آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)^{۱۹۲} تکلم را به خودش نسبت داد. در مورد رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز وارد شده است که وقتی حضرت از غار حرا به طرف منزل سرازیر شد، سنگریزه ها به رسالت آن حضرت گواهی دادند و شاید اولین موجودی که به

(1) النساء: 164

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 109

رسالت آن حضرت شهادت داد، همین سنگریزه ها بودند. سخن گفتن سنگریزه ها به این صورت بود که خداوند در آنها به نحو تدریج و تدرّج، ایجاد صوت کرد، به همان کیفیتی که انسان سخن می گوید. در نتیجه، اینان می گویند: اطلاق متکلم بر خداوند، به عنوان صفت فعل است و همان طور که سایر صفات فعل مثل خالق و رازق اتصاف به حدوث دارند، صفت «متکلم» نیز به همین صورت است.^{۱۹۳}

¹⁹² (1) - النساء: 164

¹⁹³ (1) - رجوع شود به کشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث «تکلم».

نظریه اشاعره در ارتباط با صفت تکلم

اشاعره می‌گویند: تکلم، جزء صفات ذات است و مثل قدرت و علم، اتصاف به قدمت دارد. این بحث در بین اشاعره آن قدر دچار انحراف شده که نه تنها قرآن را به عنوان کلام الله قدیم می‌دانند بلکه آن طوری که بعضی از حنابله^{۱۹۴} معتقدند، حتی کاغذ و جلد و غلاف قرآن هم قدیم است. حال مقصود کدام جلد و غلاف بوده؟

آن را معین نکرده‌اند. اشاعره می‌گویند: صفتی به عنوان «کلام نفسی» در ذات خداوند تحقق دارد و این «کلام نفسی» اتصاف به قدمت دارد. و چون «کلام نفسی» قائم به ذات خداوند است پس قرآن که کلام خداوند است نیز قدیم است. اشاعره، به این هم اکتفا، نکردند، بلکه گفتند: همان طوری که علم و قدرت خداوند، از صفات ذاتی و قدیم است، درعین حال، منافاتی ندارد که عالم و قادر بر انسان‌ها هم به نحو حقیقت اطلاق شود، البته نه به آن توسعه و نه به عنوان عینیت که در مورد خداوند مطرح است. دایره قدرت انسان محدود است و نمی‌توان گفت: «إنَّ الإنسانَ علیٰ کُلِّ شیءٍ قَدیر» و قدرت در انسان، اتصاف به قدمت ندارد بلکه همان طوری که خود انسان، حادث است، قدرت او هم حادث است. اشاعره می‌گویند:

(1) رجوع شود به کشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث «تکلم».

(2) رجوع شود به: المواقف: ص 293

عین این معنا را در مورد «کلام نفسی» هم پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: «کلام نفسی» وقتی در ارتباط با ذات پروردگار مطرح می‌شود، این صفت، قدیم است به قدم ذات.

ولی همین «کلام نفسی» در مورد جمل انشائیه و خبریه هم وجود دارد. در جمل خبریه، وقتی شما می‌گویید: «جاء زید من السفر»، آنچه در کنار این الفاظ، در نفس شما وجود دارد، عبارت از علم به آمدن زید از سفر است. اشاعره می‌گویند: ما این را قبول داریم ولی معتقدیم در اینجا غیر از مسأله علم شما، در کنار «جاء زید من السفر» یک امر نفسانی دیگری هم وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم، اما این «کلام نفسی» حادث بوده و غیر از «کلام نفسی» قدیم در ارتباط با ذات خداوند است. اشاعره، نسبت به جمل انشائیه تفصیلی قائل شده و می‌گویند: در جمل انشائیه‌ای که مشتمل بر امر است، مثل صیغه افعَل، قبل از اینکه مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» اگرچه در نفس مولا اراده‌ای وجود دارد که متعلق به اشتراء لحم است ولی غیر از این اراده، چیز دیگری هم در نفس مولا وجود دارد که ما از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم. «کلام نفسی» در خصوص اینجا به عنوان «طلب» هم نامیده می‌شود. جمل انشائیه مشتمل بر نهی نیز همین‌طور است، یعنی اگر ماهیت نهی، عبارت از «طلب ترک» باشد، امر و نهی، در اصل طلب مشترک می‌باشند ولی یکی متعلق به فعل و دیگری متعلق به ترک است. در اینجا نیز می‌گوییم: علاوه بر اراده‌ای که متعلق به ترک منهی عنه است، یک واقعیت نفسانی دیگری هم وجود دارد که عنوان عام آن، «کلام نفسی» و عنوان خاصش، «طلب» می‌باشد. و اگر ماهیت نهی عبارت از «زجر و منع از فعل» باشد، آن حالت نفسانی‌ای که در ارتباط با زجر مطرح است، عبارت از «کراهت مولا نسبت به این عمل منهی عنه» است و ما می‌گوییم: علاوه بر این کراهت، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که عنوان عام آن «کلام نفسی» و عنوان خاصش عبارت از «زجر» است. اما در جملات انشائیه دیگر، مثل عقود و ایقاعات و استفهام انشائی و تمنی

انشائی و ترجّی انشائی و ...، غیر از اوصاف تمنی حقیقی، ترجّی حقیقی، استفهام حقیقی، انشاء تملیک عین به مال، انشاء زوجیت و ...، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم و در این موارد، دیگر عنوان خاص وجود ندارد.^{۱۹۵} در پایان تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که اشاعره، با وجود اینکه صفت تکلم را از صفات ذاتی خداوند و قدیم و قائم به ذات پروردگار می‌دانند ولی درعین حال، صفات را زاید بر ذات می‌دانند و می‌گویند: قیام این صفات به ذات، به نحو حلولی است.

نظریه بعض محققین در مورد صفت تکلم

حضرت امام خمینی رحمه الله در رساله‌ای که پیرامون طلب و اراده تألیف کرده، پس از ذکر نظریه معتزله و اشاعره می‌فرماید: بعضی از اهل تحقیق گفته‌اند: «اطلاق متکلم بر خداوند، به هیچ‌یک از این دو صورتی که معتزله و اشاعره مطرح کردند نیست، بلکه اطلاق متکلم بر خداوند، به همان صورتی است که در ما انسان‌ها وجود دارد، با این تفاوت که ما انسان‌ها به سبب آلت زبان و دهان تکلم می‌کنیم ولی خداوند، بدون آلت، تکلم می‌کند. تکلم در مورد خداوند، به معنای ایجاد کلام در جسم دیگر نیست بلکه به معنای ایجاد کلام از جانب خداوند، بدون آلت است».^{۱۹۶} به نظر ما، همان‌طور که معتزله، قصه تکلم شجره را به عنوان مؤید نظریه خود مطرح کردند، اینجا هم ممکن است برای این قول بعض اهل تحقیق مؤیدی ذکر کرد و آن این است که خداوند از موسی سؤال کرد: (وَ مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى)، موسی علیه السلام هم جواب داد: (هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهِا وَ أَهْسُؤُا بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَ لِيْ فِيْهَا مَآرِبٌ أُخْرٰى)^{۱۹۷}، در اینجا تکلمی که خداوند با موسی علیه السلام داشت، بدون واسطه بوده

^{۱۹۵} (۱) - رجوع شود به: کشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله بحث «تکلم».

^{۱۹۶} (۲) - رساله طلب و اراده، بحث «تکلم».

^{۱۹۷} (۳) - طه: 17 و 18

(1) رجوع شود به: کشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله بحث «تکلم».

(2) رساله طلب و اراده، بحث «تکلم».

(3) طه: 17 و 18

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 112

و شجره یا چیز دیگری در بین نبوده است. در نتیجه، این گونه نیست که تکلم خداوند با بشر، حتماً نیاز به واسطه‌ای داشته باشد.

نظریه امام خمینی رحمه الله در ارتباط با صفت تکلم

امام خمینی رحمه الله پس از ذکر اقوال سه گانه، هر سه را رد کرده و می فرماید: کلام خداوند، به معنای وحی خداوند است. ما که قرآن مجید را به عنوان «کلام الله» مطرح می کنیم و همین امر سبب شد که عنوان «متکلم» بر خداوند اطلاق شود، آیا همه قرآن به وسیله ایجاد صوت در شیء دیگر تحقق پیدا کرده است؟ شکی نیست که مسئله این گونه نبوده است. آیا همه قرآن، بدون واسطه نازل شده است؟ خیر، به این صورت هم نبوده است. مسأله کلام نفسی هم که باطل است و ما ادله بطلان آن را ذکر خواهیم کرد. پس کیفیت نزول قرآن به چه صورتی بوده است؟ امام خمینی رحمه الله می فرماید: کلام خداوند به معنای وحی خداوند است و ما حقیقت وحی را به آسانی نمی توانیم درک کنیم. درک حقیقت وحی، متوقف بر مرتبه بالایی از علم و عمل و تحمل ریاضت است. آیات متعددی در ارتباط با وحی وارد شده است، در یکجا می فرماید: (نَزَلَ بِهِ

الرَّوْحَ الْأَمِينِ عَلَى قَلْبِكَ ...^{۱۹۸}، یعنی روح الامین، قرآن را بر قلب تو نازل کرد، که شایده مسأله کلام هم به این صورت که ما تصور می‌کنیم وجود نداشته است و یا اگر هم وجود داشته، دخالتی در ماهیت وحی نداشته است. در جای دیگر می‌فرماید: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ)،^{۱۹۹} در اینجا «کتاب مکنون» ظرف برای قرآن کریم واقع شده است و ظرف و مظروف، دو چیز هستند. حال آیا مقصود آیه چیست؟ به این زودی نمی‌توان به معنای آیه پی برد.

(1) الشعراء: 193 و 194

(2) الواقعة: 77 و 78

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 113

در جای دیگر می‌فرماید: (إِنَّهُ هُوَ إِلَهًا وَحِيٌّ يُّوحَىٰ ... ثُمَّ دَنَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ)،^{۲۰۰} که این آیات شاید مفصل‌ترین آیاتی باشد که در ارتباط با حقیقت وحی وارد شده ولی فهم آن، در نهایت دشواری است. در آیه (إِنَّهُ هُوَ إِلَهًا وَحِيٌّ يُّوحَىٰ) مرجع ضمیر «هو»، ظاهراً رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. آیا در این آیه، مبالغه‌ای به کار رفته است؟ بعید است که در تعبیرات قرآنی که در ارتباط با اساس نبوت است، تعبیراتی مجازی چون «زید عدل» داشته باشیم.^{۲۰۱}

نقد و بررسی اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم

¹⁹⁸ (1) - الشعراء: 193 و 194

¹⁹⁹ (2) - الواقعة: 77 و 78

²⁰⁰ (1) - النجم: 4-9

²⁰¹ (2) - رساله طلب و اراده امام خمینی، بحث «تکلم».

آنچه به نظر می‌رسد همین نظریه امام خمینی رحمه الله است، زیرا ما از عنوان «کلام الله» به صفت «متکلم» رسیدیم. بنابراین نمی‌توانیم «متکلم» را به گونه‌ای معنا کنیم که با خود «کلام الله» قابل جمع نباشد. برای نقد و بررسی کلام اشاعره و معتزله، ما باید ابتدا محل نزاع بین این دو گروه را مشخص کنیم، زیرا وقتی در کلام مرحوم آخوند دقت کنیم می‌بینیم مثل اینکه ایشان محل نزاع را به گونه دیگری مطرح کرده و به نتایجی رسیده است که با دقت درمی‌یابیم مسئله به این صورت نیست.

کلام مرحوم آخوند

ایشان در ارتباط با طلب و اراده می‌فرماید: حق این است که طلب و اراده دو لفظی هستند که بر معنای واحدی وضع شده‌اند. این وحدت معنای در همه مراتب، تحقق دارد یعنی هم در عالم مفهوم، معنایشان واحد است و هم در وجود حقیقی و هم در وجود انشائی.

(1) النجم: 4 9

(2) رساله طلب و اراده امام خمینی، بحث «تکلم».

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 114

مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه می‌گوید: و قاعدتاً هم در وجود ذهنی . اتحاد طلب و اراده در مفهوم، به این معناست که موضوع له لفظ طلب و اراده یک چیز است. اما وجود حقیقی، عبارت از صفت قائم به نفس و به تعبیر دیگر: شوق مؤکد است، که اگر انسان خودش بخواهد کاری را انجام دهد، آن شوق، محرک عضلات به طرف مراد است و اگر بخواهد به وسیله دیگری آن کار را انجام دهد، آن شوق، مؤکد امر اوست به این که این مأمور به را در خارج انجام دهد. می‌فرماید:

همین شوق مؤکد نفسانی که وجود حقیقی ماهیت اراده است، وجود حقیقی ماهیت طلب نیز می‌باشد. در وجود انشائی نیز همین طور است، وقتی مولا می‌گوید: (أقیموا الصَّلَاةَ) شما می‌گویید: «طلب انشائی در ارتباط با صلاة مطرح است»، در همین مورد می‌توانیم بگوییم: «اراده انشائیه متعلق به صلاة است». در وجود ذهنی نیز همین طور است یعنی اگر شما ماهیت اراده را تصور کردید و به آن وجود ذهنی دادید، این هم صدق می‌کند که وجود ذهنی اراده است و هم صدق می‌کند که وجود ذهنی طلب است. بنابراین، در تمام مراتب چهارگانه، فرقی بین طلب و اراده نیست. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: تنها یک فرق بین این دو وجود دارد و آن مربوط به مقام انصراف است. وقتی کلمه اراده را اطلاق می‌کنید، اراده، انصراف به وجود حقیقی اراده و اراده حقیقیه دارد ولی وقتی طلب را اطلاق می‌کنید، انصراف به طلب انشائی پیدا می‌کند. مترادف بودن، منافاتی با انصراف ندارد. مثلاً انسان و بشر مترادفند ولی چه بسا انسان انصراف به افرادی داشته باشد که دارای فضایل زیادی از انسانیت می‌باشند ولی بشر به چیز دیگری انصراف داشته باشد.²⁰²

(1) کفایة الاصول، ج 1، ص 95 و 96

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 115

وقتی مرحوم آخوند، مسئله را به این صورت مطرح می‌کند، طرف مقابل ایشان چه باید بگوید؟ اشاعره که این حرف را قبول ندارند. بنابراین روی تحریر محلّ نزاع قاعدتاً باید بگویند: «طلب و اراده، دو لفظی هستند که برای دو معنای متغایر وضع شده‌اند».

آن وقت در معنای اراده بحثی نیست، زیرا موضوع له مشخص است پس نزاع، در ارتباط با کلمه طلب می‌شود. مرحوم آخوند باید بگوید: «طلب برای همان چیزی وضع شده که اراده برای آن وضع شده است» و اشاعره بگویند: «خیر، طلب برای یک چیز و اراده برای چیز دیگری وضع

²⁰² (1) - کفایة الاصول، ج 1، ص 95 و 96

شده است». اگر نزاع به این صورت باشد، این یک نزاع لغوی است. بررسی کلام مرحوم آخوند :
 ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: اولاً: یک مسأله کلامی با این اهمیت که حتی علم کلام با وجود
 اینکه در مورد جمیع مسائل اعتقادی بحث می‌کند، نام «کلام» را به خود گرفته، چون مهم ترین
 مسأله مورد بحث، مسأله کلام و تکلم و اطلاق متکلم بر خداوند است، آیا این مبتنی بر یک
 مسأله لغوی است؟ یعنی ما باید به کتب لغت مراجعه کنیم تا به دست آوریم که لفظ طلب بر
 همان معنایی وضع شده که اراده بر آن وضع شده است یا بر معنایی دیگر؟ آیا این مسئله، مثل
 مسأله تیمم است که باید به لغت مراجعه کنیم تا ببینیم «صعید»، به معنای «مطلق وجه الأرض»
 است یا «خصوص تراب خالص»؟ ثانیاً: اشاعره که می‌گویند: «در خداوند، غیر از صفات ثبوتیه
 معروف، صفت دیگری نیز وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم» و بعد دایره کلام
 نفسی را به انسان‌ها هم سرایت می‌دهند، آیا این مطلب، چه ارتباطی دارد به اینکه ما بحث کنیم
 آیا طلب و اراده، دو لفظ به جای یک معنا هستند یا دو لفظ به جای دو معنا؟ یعنی اگر کسی مثل
 مرحوم آخوند گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به جای یک معنا هستند»

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 116

آیا این معنایش ابطال کلام نفسی است؟ چه ارتباطی بین این مسئله و بطلان کلام نفسی وجود
 دارد؟ و اگر کسی گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به جای دو معنا هستند» آیا معنایش ثبوت کلام
 نفسی است؟ لذا این گونه که مرحوم آخوند محلّ نزاع را مطرح کرد، ظاهر این است که نزاع را در
 ارتباط با لغت مطرح کرده است و این مسأله لغوی، هیچ ارتباطی به مسأله مورد نزاع اشاعره و
 معتزله ندارد. محلّ نزاع اشاعره، وجود و عدم وجود واقعیتی بنام «کلام نفسی» است. اشاعره
 می‌گویند: کلام نفسی وجود دارد، معتزله می‌گویند: وجود ندارد. اما اینکه اسم آن را چه بگذاریم،
 دخالتی در محلّ نزاع ندارد. به عبارت دیگر: نزاع بین اشاعره و معتزله در ارتباط با وجود و عدم
 وجود واقعیتی به نام «کلام نفسی» است و مسئله، از این جهت، هیچ ارتباطی به لغت و تسمیه
 ندارد.

گرچه در ذیل کلمات مرحوم آخوند تا حدی به این معنا اشاره شده است ولی شروع بحث که به‌عنوان تحریر محلّ نزاع است، ظهور در این دارد که نزاع بین اشاعره و معتزله در این جهت است که آیا لفظ طلب و اراده برای دو معنا وضع شده‌اند یا این دو لفظ، مترادف بوده و برای یک معنا وضع شده‌اند؟ لذا اهمّی که مرحوم آخوند دارد بر اینکه این دو لفظ، برای یک معنا وضع شده‌اند و آن معنا هم در تمام مراتب، بین طلب و اراده متحد است، این اهمّی است، از نظر تحریر محلّ نزاع، حُسن ندارد. ثالثاً: مرحوم آخوند، بین اشاعره و معتزله، تصالّحی برقرار کرده و می‌گوید: نزاع میان این دو، نزاعی لفظی است و اشاعره و معتزله در یک واقعیت نزاع ندارند بلکه اتحاد طلب و اراده به‌نظر معتزله، دارای معنایی است که اشاعره هم آن را قبول دارند و م‌غایرت بین طلب و اراده، معنای دیگری دارد که معتزله هم آن را قبول دارند. ایشان در توضیح این مطلب می‌فرماید: در مقایسه میان طلب حقیقی با اراده حقیقیه، همه قبول دارند که طلب حقیقی با اراده حقیقیه اتحاد دارند و طلب انشائی نیز با اراده انشائیه اتحاد دارند. ولی اگر طلب انشائی را با اراده حقیقیه مقایسه کنیم، بین آنها م‌غایرت وجود دارد، زیرا در خود اراده هم، اراده انشائی، م‌غایر با اراده حقیقیه است و

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 117

علت اینکه اشاعره، مسأله م‌غایرت را مطرح کرده‌اند، انصرافی بود که ما ذکر کردیم . ما گفتیم : اگرچه بین طلب و اراده، هیچ م‌غایرتی وجود ندارد ولی در مقام انصراف، بین آنها م‌غایرت وجود دارد، زیرا طلب، منصرف به طلب انشائی و اراده، منصرف به اراده حقیقیه است . در نتیجه، مقایسه‌ای که اشاعره بین طلب و اراده کرده‌اند مقایسه بین دو انصراف است. اما اگر ما هر دو را در ارتباط با حقیقیه یا در ارتباط با انشائیه مطرح کنیم، بین آنها م‌غایرتی وجود ندارد . بنابراین، اشاعره که قائل به م‌غایرتند، طرفین مقایسه را با دو صفت مطرح کرده‌اند : طلب انشائی و اراده حقیقی. اما معتزله که قائل به اتحادند، در دو طرف مقایسه، یک وصف را ملاحظه کرده‌اند: طلب انشائی را با اراده انشائیه مقایسه کرده‌اند و طلب حقیقی را با اراده حقیقیه. در نتیجه، نزاع بین این دو، لفظی است و آنچه را اشاعره می‌گویند، معتزله هم قبول دارند و آنچه را معتزله می‌گویند،

اشاعره هم قبول دارند. مرحوم آخوند، گویا محل نزاع بین اشاعره و معتزله را به درستی ملاحظه نکرده است. وقتی نزاع بین اشاعره و معتزله در وجود و عدم وجود صفتی نفسانی غیر از این اوصاف معهوده است آیا ما می‌توانیم آن را به صورت نزاعی لفظی مطرح کنیم؟ اشاعره می‌گویند: «در مورد خداوند، غیر از اوصاف ثبوتیه اراده و قدرت و حیات و امثال این‌ها، صفت دیگری وجود دارد که آن صفت، قدیم و قائم به ذات، به قیام حلولی و زائد بر ذات است». ولی معتزله، این معنا را منکرند. چگونه ما می‌توانیم بین این دو گروه، مصالح برقرار کنیم و بگوییم: «نزاع بین این دو، لفظی است و اگر از محدوده الفاظ بیرون برویم، بین آنان اختلافی وجود ندارد»؟ اینان هیچ کاری به عالم لفظ ندارند بلکه وجود یک واقعیت را مورد نفی و اثبات قرار داده‌اند. و به کار بردن عناوینی چون «کلام نفسی» و «لفظ طلب» و امثال این‌ها، به این معنا نیست که این الفاظ، دخالت در نزاع دارند، بلکه اگر لفظی هم در این زمینه وجود نداشته باشد باز این نزاع بین اشاعره و معتزله مطرح است. حال برای روشن شدن مطلب، ما باید ابتدا ادله اشاعره را مورد بررسی قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 118

ادله اشاعره بر وجود کلام نفسی

دلیل اوّل

اشاعره می‌گویند: در جمله‌های خبیثه و انشائیه، حقیقتی به‌عنوان «کلام نفسی» وجود دارد:

کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه:

آیا خبریه بودن یک جمله، علاوه بر جهات نحوی معتبر، بر چه چیزی توقف دارد؟ بدون تردید، حالت نفسانی مخبر، دخالتی در تحقق جمله خبریه ندارد. اگر مخبر، علم به مطابقت خبر خود با واقع داشته باشد، یا شک داشته باشد و یا حتی عالم به کذب خبر خود باشد، این ها در تحقق جمله خبریه و اتصاف آن به خبریه بودن دخالتی ندارد. در جانب مستمع نیز همین طور است، یعنی اگر مستمع، عالم به صدق مخبر یا عالم به کذب او باشد و یا شک داشته باشد که آیا م خبر صادق است یا کاذب؟ این ها دخالتی در تحقق جمله خبریه و اتصاف آن به خبریه بودن ندارد. سؤال: مگر شما نمی گویند: «الخبر یحتمل الصدق و الکذب»؟ بنابراین، اگر مستمع، علم به کذب یا صدق مخبر دارد، نمی توان جمله او را جمله خبریه نامید، زیرا چنین جمله ای «یحتمل الصدق و الکذب» نیست. جواب: «الخبر یحتمل الصدق و الکذب» به لحاظ نفس خبر و ذات آن می باشد و علم سامع به صدق یا کذب خبر، موجب نمی شود که خبر از خبریت خارج شود. آن وقت اشاعره، معتزله را مخاطب قرار داده می گویند: شما «معتزله» که می گویند:

در جملات خبریه، یک واقعی نفسانیه وجود دارد، آیا ممکن است آن واقعیت نفسانیه را به ما معرفی کنید؟ معتزله می گویند: بله، آن واقعیت نفسانیه، عبارت از علم و تصدیق است. اشاعره می گویند: علم، تنها در یک صورت از آن صور سه گانه وجود دارد و آن جایی است که مخبر، علم به مطابقت داشته باشد ولی آیا در جایی که شک دارد یا علم به عدم

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 119

مطابقت دارد، آن واقعیت نفسانیه چیست؟ اشاعره می گویند: از اینجا در می یابیم که همان طوری که لفظ «جاء زید من السفر»، در اتصاف به خبریه بودنش، مشروط به هیچ شرطی نیست و فرقی بین آن صورت های سه گانه وجود ندارد، ما معتقدیم: صفت نفسانیه ای غیر از مسأله علم در نفس مخبر وجود دارد که در آن صفت نفسانیه، بین حالات سه گانه اش با حالات سه گانه «جاء زید من السفر» فرقی وجود ندارد. آن واقعیت نفسانیه، عبارت از واقعیت «جاء زید من السفر» است. این

واقعیت، واقعیت خارجی نیست، زیرا چه بسا زید از سفر نیامده و جمله «جاء زید من السفر» واقعیت خارجی نداشته باشد. بلکه واقعیتی است که حتی برای کاذب هم وجود دارد و ما اسم آن را «کلام نفسی» می‌گذاریم.^{۲۰۳}

بررسی کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه

برای بررسی این کلام، باید به وجدان خودمان مراجعه کنیم. ما هر روز صدها جمله خبریه استعمال می‌کنیم، باید ببینیم آیا در آنها صفت نفسانیه ای به عنوان «کلام نفسی» وجود دارد؟ به عنوان مثال، ما جمله خبریه «زید قائم» را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم برای تشکیل این جمله، چه واقعیت‌هایی وجود دارد؟¹ یک واقعیت، واقعیت الفاظ این جمله است، واقعیت لفظ زید، یک واقعیت است که در آن اموری چون حروف ترکیبیه زید، تقدّم و تأخر حروف، مفتوح بودن زاء و سکون یاء و تابع بودن دال نسبت به عوامل، نقش دارند. این واقعیت، در ارتباط با لفظ زید با قطع نظر از اراده یا عدم اراده معنای آن می‌باشد. واقعیت لفظ قائم نیز یک واقعیت است. ولی قائم دارای ماده و هیئت است، ماده آن دارای یک وضع و هیئت آن دارای وضع دیگر است. پس در ارتباط با قائم، دو جهت واقعی مطرح است: هیئت آن،

(1) شرح المواقف، ج 2، ص 94

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 120

که عبارت از هیئت فاعل است و ماده آنکه عبارت از ماده قیام است و دارای معنای خاصی است. 2 واقعیت دیگر، در ارتباط با هیئت جمله خبریه است. جمله خبریه، در ارتباط با مقام لفظی اش، هیئت خاصی دارد که جزء اول آن مبتدا و مرفوع و جزء دوم آن خبر و مرفوع است و این واقعیت لفظی با ایراد دو لفظ زید و قائم به صورت جدای از یکدیگر فرق دارد. 3 در مقام

²⁰³ (1) - شرح المواقف، ج 2، ص 94

صدور لفظ، متکلمی که سخن می گوید، سخن گفتن، فعلی از افعال اختیاریه اوست و فعل اختیاری، مسبوق به اراده است و اراده دارای مبادی و مقدمات است. اولین مبدأ و مقدمه اراده، عبارت از تصوّر است، یعنی متکلمی که می گوید: «زید قائم»، زید را تصور کرده، صدور لفظ زید را اراده کرده و مبادی اراده، در صدور لفظ زید نقش داشته است. در ارتباط با قائم و در ارتباط با هیئت جمله خبریه نیز همین طور است. بنابراین، در ارتباط با الفاظ «زید قائم»، جهاتی نفسانی به نام اراده و مقدمات اراده وجود دارد ولی عادت و استمرار متکلم بر سخن گفتن، سبب سرعت تحقق این مبادی و تحقق این اراده می شود و این گونه نیست که چیزی بدون اراده و مبادی اراده تحقق پیدا کند. 4 در جانب معنا، یک واقعیت، عبارت از معنای زید است. لفظ زید، برای یک موجود خارجی وضع شده است. واقعیت دیگر، عبارت از معنای قائم است و آن دارای دو جهت است: ماده قائم و هیئت قائم. واقعیت دیگر، عبارت از معنای جمله خبریه است که از آن به اتحاد و هوهویت تعبیر می شود. هوهویت در قضیه حمله، مربوط به عالم معناست نه عالم لفظ. 5 در جانب مطابقت و عدم مطابقت، واقعیت دیگری وجود دارد که آن مطابقت و عدم مطابقت «زید قائم» با واقع است. اگر زید واقعاً ایستاده باشد، این مطابقت، واقعیت دارد و اگر ایستاده نباشد، عدم مطابقت، واقعیت دارد. 6 در جانب نفس مخبر، واقعیتی وجود دارد که مخبر در این واقعیت، یکی از

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 121

حالات سه گانه را داراست. یا عالم به مطابقت خبر خود با واقع است و یا عالم به عدم مطابقت آن می باشد و یا در این زمینه شک دارد. پس از بیان این مطالب، نکته اساسی این است که آیا غیر از این ها واقعیت دیگری به نام «کلام نفسی» وجود دارد؟ به عبارت دیگر: آیا «کلام نفسی» را که اینان می گویند، باید در ارتباط با همین واقعیت ها جستجو کرد یا «کلام نفسی» واقعیت دیگری غیر از این واقعیت هاست؟ اگر اشاعره بگویند: ما «کلام نفسی» را در ارتباط با همین واقعیت ها می دانیم، می گوییم: شما «کلام نفسی» را به عنوان یک صفت قائم به نفس توصیف کردید در حالی که واقعیت هایی که مربوط به لفظ «زید قائم» بود ارتباطی به نفس ما ندارد.

واقعیت مربوط به معانی هم ارتباطی با نفس ما ندارد. واقعیت مربوط به مطابقت و عدم مطابقت هم ارتباطی با نفس ما ندارد. بنابراین نمی‌توان کلام نفسی را در ارتباط با این واقعیت‌ها دانست. پس باید سراغ اوصاف نفسانیه برویم. در تحلیل جمله «زید قائم» به چند واقعیت نفسی برخورد کردیم و آن این بود که مخبر، گاهی عالم به مطابقت و گاهی عالم به مخالفت خبر خود با واقع است و گاهی هم در این زمینه شک دارد. آیا اشاعره می‌خواهند اسم این واقعیات را «کلام نفسی» بگذارند؟ یعنی آیا می‌خواهند حتی مورد شک در مطابقت و مخالفت را «کلام نفسی» بدانند. اگر بخواهند چنین مطلبی را بگویند، ما حرفی نداریم. فقط به قول مرحوم آخوند در اینجا اختلاف ما با اشاعره در عنوان «کلام نفسی» است زیرا ما این واقعیات سه‌گانه را به لحاظ حالات متکلم و مخبر نمی‌توانیم انکار کنیم. ولی اشاعره نمی‌خواهند چنین چیزی بگویند و به این حالات سه‌گانه اطلاق کلام نفسی نمی‌کنند، زیرا: اولاً: اشاعره تصریح می‌کنند که «کلام نفسی» غیر از علم است، در حالی که دو مورد از حالات سه‌گانه، علم است: علم به مخالفت و علم به موافقت. ثانیاً: ظاهر اشاعره این است که «کلام نفسی» در جمیع جملات خبریه، واقعیت واحدی است، در حالی که ما در اینجا سه نوع واقعیت داشتیم: علم به موافقت، علم به

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 122

مخالفت، شک در موافقت و مخالفت. و برفرض که واقعیت علم را در دو صورت آن یک چیز بگیریم ولی واقعیت علم و شک، دو چیزند. در نتیجه مقصود اشاعره از «کلام نفسی» نمی‌تواند این جهات سه‌گانه باشد. پس چه چیز دیگری در نفس وجود دارد؟ یکی از چیزهایی که ما در ارتباط با نفس مطرح کردیم مسأله اراده و مبادی آن بود. آیا مقصود اشاعره از «کلام نفسی» عبارت از «اراده و مبادی آن» می‌باشد؟ خیر، چنین چیزی هم نمی‌تواند باشد زیرا: اولاً: اشاعره همان‌طور که تصریح دارند «کلام نفسی، غیر از علم است»، در باب اراده هم تصریح کرده‌اند که «کلام نفسی، غیر از اراده است». آنان می‌گویند:

«کلام نفسی»، نه علم است و نه اراده، بلکه یک صفت نفسانی دیگری است. ثانیاً: دلیل بر وجود اراده این بود که سخن گفتن، فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری، مسبوق به اراده است. و اگر اینان بخواهند اراده را «کلام نفسی» بنامند باید در مورد سایر افعال اختیاریه نیز قائل به کلام نفسی شوند و مثلاً بگویند: «بنا» هم وقتی می‌خواهد شروع به بنایی کند، در او یک «کلام نفسی» وجود دارد، چون بنایی هم فعل اختیاری و مسبوق به اراده است، در حالی که اینان چه نین حرفی نمی‌زنند.

اشاعره، اگرچه دایره «کلام نفسی» را از خداوند به بشر هم سرایت دادند ولی در عین حال، آن را در محدوده الفاظ و جملات می‌دانند و در مورد سایر افعال اختیاری چنین چیزی نمی‌گویند. پس معلوم می‌شود که «کلام نفسی»، واقعیتی مربوط به کلمات و در محدوده جملات است. در مورد خداوند هم که قائل به «کلام نفسی» می‌شدند به اعتبار این بود که می‌گفتند: چون قرآن، «کلام الله» است پس می‌توان «متکلم» را به خداوند اطلاق کرد. سپس آمدند در مورد خداوند، «کلام نفسی» را مطرح کردند، نه به عنوان اینکه اراده وجود دارد، و در ما نیز فعل اختیاری مسبوق به اراده است. بنابراین، مراد اشاعره از «کلام نفسی» نمی‌تواند اراده باشد. ثالثاً: اراده، مسبوق به مبادی است و اولین مبدأ اراده، تصور است و تصور، یکی از

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 123

دو شعبه علم است. ما در منطق می‌خوانیم: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلا فتصور^{۲۰۴} یعنی و الا همان علم، تصور است. و خود اینان تصریح کردند که «کلام نفسی» غیر از علم است. بنابراین ما همه واقعیاتی را که در ارتباط با جمله «زید قائم» بود بررسی کردیم و هیچ‌یک از آنها نتوانست به عنوان «کلام نفسی» مطرح باشد. پس آیا در تشکیل جمله خبریه چیز دیگری وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنند؟ ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم، چیز

دیگری نمی‌یابیم. کجای جمله خبریه ناقص است که ما ناچار باشیم با التزام به «کلام نفسی» نقص آن را برطرف کنیم؟

کلام اشاعره در ارتباط با جملات انشائیه طلبیه

همان گونه که اشاره کردیم جمل انشائیه بر دو قسم است: طلبیه و غیر طلبیه. اشاعره در مورد جمل انشائیه طلبیه می‌گویند: واقعیت نفسانیه‌ای که در جمل انشائیه طلبیه وجود دارد، «کلام نفسی» نامیده می‌شود که عنوان خاص آن عبارت از «طلب» است. سپس می‌گویند: ما از شما (معتزله) سؤال می‌کنیم که آن صفت نفسانیه‌ای که در جمل انشائیه طلبیه وجود دارد عبارت از چیست؟ شما در جواب ما می‌گویید: آن صفت نفسانی، عبارت از اراده مولاست که متعلق به فعل عبد شده است. وقتی مولا به عبد می‌گوید:

«جئنی بالماء»، اراده مولا متعلق به این شده که آوردن آب در خارج توسط عبد ایجاد شود. اشاعره می‌گویند: ولی ما می‌گوییم: در جملات انشائیه طلبیه، مواردی هست که این اراده مولا وجود ندارد، مثل جایی که امر مولا به جهت آزمایش عبد باشد، مثلاً مولا عبدی را خریداری کرده و می‌خواهد ببیند آیا این عبد در مقام اطاعت مولا هست

(1) تهذیب المنطق، المقدمه.

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 124

یا نه؟ لذا به عنوان امتحان او، امری را صادر می‌کند ولی هدف اصلی او از صادر کردن این امر، تحقق مأمور به در خارج نیست بلکه می‌خواهد با روحیه عبد آشنا شود تا بداند آیا این عبد در مقام اطاعت مولا هست یا نه؟ آیا کسی می‌تواند بگوید: او امر امتحانی، امر حقیقی نیست و اطلاق امر بر آنها مجاز است؟ خیر، کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند، درحالی که ما مشاهده می‌کنیم آن اراده‌ای که شما (معتزله) به عنوان صفت نفسانی مطرح می‌کنید در اینجا وجود ندارد. مورد دیگر،

اوامر اعتذاریه است که گاهی مولایی از عبدش ناراحتی دارد و می خواهد نسبت به او عملی را انجام دهد ولی بهانه‌ای در دست ندارد، مطلبی که از نظر عقلاء بتواند بر آن تکیه کند ندارد، لذا برای پیدا کردن بهانه، امری نسبت به او صادر می کند و می داند این شخص، اهل اطاعت این امر نیست و مخالفت خواهد کرد. حال وقتی مخالفت می کند، بهانه‌ای به دست مولا می آید تا بتواند او را تنبیه کند. اشاعره می گویند: بدون تردید، اوامر اعتذاریه، حقیقتاً امر می باشند و اطلاق امر بر آنها به نحو مجاز نیست، زیرا آنچه در سایر اوامر وجود دارد مثل استحقاق عقوبت بر مخالفت و ... در اینها هم وجود دارد. درحالی که آن اراده‌ای که شما (معتزله) به عنوان صفت نفسانی مطرح می کردید در اینجا وجود ندارد. پس خلاصه حرف اشاعره این است که ما در جملات انشائیه طلبیه، مواردی را مشاهده می کنیم که اراده مولا وجود ندارد، درحالی که از جهت امر بودن، هیچ فرقی میان این اوامر با سایر اوامر وجود ندارد. از اینجا می فهمیم که غیر از اراده مولا که در بعضی از اوامر تحقق دارد صفت نفسانی دیگری مطرح است که در تمام اوامر وجود دارد. آن صفت نفسانی به عنوان «کلام نفسی» نامیده می شود که عنوان خاص آن عبارت از «طلب» است. بنابراین، طلب، غیر از اراده است. طلب، در همه اقسام امر وجود دارد ولی اراده، در همه اقسام آن وجود ندارد.²⁰⁵

(1) شرح المواقف، ج 2، ص 94

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 125

پاسخ کلام اشاعره در ارتباط با جمل انشائیه طلبیه ما وقتی کلام اشاعره را در ارتباط با جمل خبریه بررسی می کردیم گفتیم: در هر جمله خبریه، جهاتی وجود دارد که بعضی مربوط به لفظ و بعضی مربوط به غیر لفظ است حال می گوئیم: جمل انشائیه در کثیری از امور، با جمل خبریه اشتراک دارند.

جهاتی که مربوط به لفظ بود، جهاتی که مربوط به صدور لفظ به عنوان فعل اختیاری بود و فعل اختیاری هم مسبوق به اراده است و اراده، دارای مبادی و مقدماتی است که اولین مبدأ آن عبارت از تصور است، در این جهات، جمل انشائییه با جمل خبریه مشترک هستند ولی بین این دو، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد: یک تفاوت این است که در جمل خبریه، واقعیتی به نام مطابقت و عدم مطابقت مطرح بود. روشن است که این واقعیت در اینجا مطرح نیست، زیرا جمل خبریه به منزله آینه‌ای برای حکایت از واقعیت است و می‌خواهد واقعیتی را در قالب لفظ به ما نشان بدهد، لذا آنجا مسأله مطابقت و مخالفت مطرح بود. ولی در جمل انشائییه، مسأله حکایت و ارائه واقعیت مطرح نیست بلکه متکلم می‌خواهد با لفظ، چیزی را ایجاد کند و در چنین موردی مسأله مطابقت و مخالفت مطرح نیست. تفاوت دیگر در ارتباط با حالات مخبر است. در جمل خبریه، واقعیتی در ارتباط با حالات مخبر وجود داشت، زیرا مخبر، گاهی علم به مطابقت و گاهی علم به مخالفت و گاهی هم شک در مطابقت و مخالفت داشت. روشن است که این حالات، در جمل انشائییه طلبیه وجود ندارد، زیرا این حالات سه‌گانه فرع اخبار و حکایت است. حال ما ابتدا مراجعه‌ای به وجدان خود می‌کنیم، آیا وقتی پدر نسبت به فرزند خود امری را صادر می‌کند و غرض او تحقق مأمور به در خارج است، چه چیزی در نفس او وجود دارد؟ آیا آنچه در نفس پدر وجود دارد، غیر از این است که می‌خواهد این مأمور به در خارج توسط فرزند تحقق پیدا کند؟ انسان هرچه به نفس و ذهن خود مراجعه می‌کند

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 126

می‌بیند چیزی غیر از این وجود ندارد. پدر به آینده فرزندش می‌اندیشد و می‌خواهد او به مدرسه برود لذا او را به این کار امر می‌کند. جایی که با عصبانیت به فرزند خود می‌گوید: «برو مدرسه»، و این عصبانیت، کاشف از اهتمام او به فرزند است، آیا به حسب وجدان، چیز دیگری غیر از این اراده و شوق مؤکد نسبت به رفتن فرزند به مدرسه وجود دارد که ما از آن به «کلام نفسی» یا «طلب» تعبیر می‌کنیم؟ خیر، چیزی وجود ندارد، بنابراین در این قسم از اوامر، مسئله روشن است و بهترین دلیل بر بطلان کلام اشاعره، مراجعه به وجدان است. اما نسبت به اوامر امتحانیه و

اعتذاریه، ما قبول داریم که در این‌ها مسأله اراده تحقق ندارد. ولی عدم تحقق اراده، دلیل بر لغو بودن این اوامر نیست، بلکه در این اوامر، دواعی دیگری وجود دارد. جایی که مولا امر امتحانی صادر می‌کند، اراده امتحان وجود دارد. اگر رفیق مولا، محرمانه از او سؤال کند هدف شما از اصدار این امر چه بود؟

مولا می‌گوید: هدف من امتحان است. در اوامر اعتذاریه نیز اراده اعتذار وجود دارد. پس درحقیقت، در همه این اوامر، دواعی و اهدافی وجود دارد، داعی مولا در اوامر معمولی، تحقق مأمور به به دست عبد است. خداوند می‌خواهد ما اقامه صلاه و ایتاء زکات کنیم. و داعی مولا در اوامر امتحانی، عبارت از امتحان عبد و در اوامر اعتذاریه، عبارت از اعتذار است. حال که دواعی متعدد است، چه دلیلی وجود دارد که علاوه بر این دواعی متعدد، باید شیء دیگری در همه اوامر وجود داشته باشد تا ما از آن به «کلام نفسی» و «طلب» تعبیر کنیم؟ به عبارت دیگر: ما به اشاعره می‌گوییم: آیا شما می‌خواهید همان اراده‌ای را که در اوامر معمولی وجود دارد و ما از آن به داعی تعبیر می‌کنیم به عنوان «کلام نفسی» قرار دهید؟ اگر چنین است، در اوامر معمولی، غیر از اراده، چیز دیگری به نام «طلب» وجود ندارد. و اگر می‌خواهید غیر از این دواعی، صفت نفسانیه ای را که در همه اوامر وجود داشته باشد، مطرح کنید، می‌گوییم: اولاً: این برخلاف وجدان است، زیرا وقتی داعی مولا، عبارت از امتحان است، مولا در نفس خود چیز دیگری غیر از امتحان نمی‌یابد.

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 127

ثانیاً: شما چه دلیلی دارید که صفت نفسانیه‌ای غیر از این دواعی وجود دارد؟ نهایت دلیل شما این بود که در اوامر اعتذاریه و امتحانی، اراده وجود ندارد. آیا اگر به جای آن اراده، امتحان و اعتذار وجود داشت، دلیل بر این است که غیر از این دواعی، چیز دیگری به نام «کلام نفسی» وجود دارد؟

دلیل دوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی

اشاعره، دلیل عامی را برای مطلق جمل انشائییه و خبریه ذکر کرده اند و آن عبارت از شعر معروف زیر است که مرحوم آخوند هم در کفایه به آن اشاره می کند.

إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

نحوه تطبیق این کلام بر نظریه اشاعره این است که گفته شود: ظرفِ کلام حقیقی، عبارت از قلب انسان است و زبان و الفاظ و اصوات به منزله دلیل و اماره و کاشف از واقعیت کلام است . در نتیجه کلام واقعی، به زبان و لفظ و حروف و اصوات و امثال این ها ربطی ندارد بلکه ظرف واقعی اش عبارت از نفس و قلب انسان است.²⁰⁶ پاسخ دلیل دوم اشاعره اوّلًا: شاعر این شعر چه کسی است؟ ممکن است شاعر آن از اشاعره باشد و ما هیچ التزامی نداریم که چنین شعری را بپذیریم. اگر شعری از معصوم علیه السلام باشد و نسبت آن به معصوم علیه السلام هم ثابت باشد برای ما حجیت دارد ولی شعر غیر معصوم حجیتی برای ما ندارد. ثانیاً: اگر در معنای شعر دقت کنیم، درمی یابیم که این شعر به هیچ عنوان بر «کلام نفسی» تطبیق ندارد. معنای شعر، همان چیزی است که در ذهن همه ماست.

(1) کفایه الاصول، ج 1، ص 96

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 128

انسان وقتی می خواهد ما فی القلب خود را در اختیار رفیقش بگذارد، آنچه مورد نظر است چیزی است که در قلب انسان است ولی رفیق او نمی تواند ما فی القلب او را ببیند.

²⁰⁶ (1) - کفایه الاصول، ج 1، ص 96

اگر روزی انسان بتواند ما فی القلب دیگران را بخواند نیازی به لفظ ندارد. الفاظ به منزله ابزاری هستند که انسان به وسیله آنها ما فی القلب خود را به دیگران افهام کند. این معنای شعر است. کجای این شعر می خواهد بگوید که علاوه بر اراده، چیز دیگری به عنوان «کلام نفسی» وجود دارد که قائم به نفس است؟

دلیل سوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی

در ابتدای بحث گفتیم: اشاعره، ابتدا «کلام نفسی» را در مورد خداوند مطرح کرده اند و پس از آن به انسان ها نیز سرایت داده اند. و نیز گفتیم: منشأ التزام اشاعره به وجود «کلام نفسی» در مورد خداوند، این بود که بر حسب اطلاق متشرعه، عنوان «متکلم» مانند عنوان قادر و ع الم و ... بر خداوند اطلاق می شود. اشاعره با انضمام این مطلب به مطلبی که در ارتباط با مشتق مطرح است، «کلام نفسی» را در مورد خداوند اثبات کرده اند. توضیح: ما در باب مشتق گفتیم: یکی از چیزهایی که در صدق عنوان مشتق نقش دارد، وجود ارتباط بین ذات و مبدأ است ولی در اینکه «آیا کیفیت این ارتباط چگونه است؟» اختلاف وجود دارد. اشاعره از کسانی هستند که معتقدند ارتباط بین ذات و مبدأ در مشتقات ارتباط خاصی است و آن ارتباط خاص، به این کیفیت است که مبدأ، باید قیام به ذات داشته باشد و قیام آن هم به نحو حلولی باشد، یعنی مبدأ باید حال در ذات بوده و ذات، محلّ برای مبدأ باشد. اینان این معنا را در بعضی از مشتقات ملاحظه کرده اند، سپس آن را به صورت قاعده ای کلیه در آورده و گفته اند: این معیار، باید در تمام مشتقات وجود داشته باشد. مثلاً دیده اند وقتی گفته می شود: «الجسم أبيض»، یا گفته می شود:

«الجسم أسود»، أبيض و أسود، از مشتقات می باشند و ارتباط جسم با سواد و بیاض به

این کیفیت است که سواد و بیاض، قیام به جسم داشته و قیام آن هم حلولی است و جسم به عنوان محلّ و سواد و بیاض به عنوان حالّ مطرح است. اشاعره گفته‌اند: «این معنا در همه مشتقات وجود دارد». سپس این مسئله را در ارتباط با اطلاق «متکلم» بر خداوند تعالی مطرح کرده و گفته‌اند: «عنوان «متکلم»، یکی از مشتقات است بنابراین باید همان ضابطه کلی در مورد آن وجود داشته باشد، یعنی باید «کلام»، قیام به ذات خداوند داشته باشد و ارتباط آن با ذات، به نحو قیام حلولی باشد یعنی باید کلام، حالّ در ذات باری تعالی باشد. همان‌طور که در «الجسم أبيض» و «الجسم أسود» این ملاک تحقق دارد». سپس گفته‌اند: «اکنون باید بینیم چه کلامی می‌تواند قیام حلولی به ذات خداوند داشته باشد؟ آیا کلام لفظی، با فرض حدوثش و با فرض تدرّجش که تدرّج، مساوق با حدوث است می‌تواند حالّ در ذات پروردگار باشد؟ آیا یک امر حادث می‌تواند حلول در ذات پروردگار داشته باشد؟ اشاعره می‌گویند: چنین چیزی را نمی‌توان تعقل کرد، بنابراین ما ناچاریم غیر از کلام لفظی، یک «کلام نفسی» فرض کنیم که با کلام لفظی، در قدم و حدوث، تفاوت داشته باشد. کلام لفظی، حادث است ولی «کلام نفسی» قدیم بوده و حالّ در ذات پروردگار است». خلاصه اینکه اینان با توجه به مبنایی که در مشتق به صورت اصل مسلّم پذیرفته‌اند، گفته‌اند: ما ناچاریم برای اطلاق متکلم بر خداوند، قائل به یک کلام حالّ در ذات باری تعالی شویم یعنی کلامی که خودش قدیم است و متناسب با ذات خداوند است.²⁰⁷ بررسی دلیل سوم اشاعره اولاً: این مبنائی را که شما در باب مشتق به صورت یک اصل مسلّم پذیرفتید، چه دلیلی بر آن دارید؟

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

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 130

²⁰⁷ (1) - دلائل الصدق، ج 1، ص 147، طبع النجف الأشرف.

ثانیاً: این مبنا، با واقعیت اکثر مشتقات، مخالف است. صرف‌نظر از مسأله خداوند، اکثر مشتقاتی که ما هر روز استعمال می‌کنیم فاقد این ضابطه‌ای است که شما مطرح کردید. شما ادعا کردید که در صدق مشتق، قیام حلولی بین ذات و مبدأ معتبر است و دلیل شما این بود که در «الجسم أبيض» و «الجسم أسود» این‌گونه است. آیا همه مشتقات، در این دو مشتق خلاصه می‌شوند؟ آیا ضابطه شما در «ضارب» هم وجود دارد؟ درست است که ضرب، قیام به ضارب دارد ولی قیام ضرب به ضارب، قیام صدوری است و قیام صدوری در مقابل قیام حلولی قرار دارد. بله، در باب «مضروب» می‌توان کلمه حلول را به کار برد و گفت: «عمروٌ حلٌّ به الضرب» ولی نسبت به «ضارب» نمی‌توانید عنوان حلول را به کار ببرید. «زیدٌ صدر منه الضرب» درست است ولی «زیدٌ حلٌّ منه الضرب» صحیح نیست. قتل هم در ارتباط با مقتول، جنبه حلول دارد ولی در ارتباط با قاتل، جنبه صدور دارد. مثال‌های روشن مشتق، همین ضارب و قاتل است در حالی که ما وجداناً در هیچ کدام از این دو نمی‌توانیم ارتباط حلولی را تصور کنیم. از این روشن‌تر، باب ملکیت است، وقتی زید خانه‌ای از عمرو خریداری می‌کند، مالک آن خانه می‌گردد. در حالی که در مورد ملکیت، حتی مسأله قیام هم مطرح نیست، چه رسد به اینکه قیام حلولی داشته باشد. ملکیت، ما بی‌ازاء خارجی ندارد، حتی مثل ضرب و قتل نیست که بتوان در آن، مسأله قیام را مطرح کرد. ضرب و قتل، برای ما محسوس و مشاهد است و ما بی‌ازاء خارجی دارد ولی ملکیت، امری است که عقلاء و شارع آن را اعتبار می‌کنند، گاهی اعتبار هر دو، تحقق دارد و گاهی اعتبار عقلاء تحقق دارد ولی اعتبار شارع تحقق ندارد. حال که ملکیت، امری اعتباری است آیا اطلاق مالک بر مشتری، از نظر ادبی، حقیقت است یا مجاز؟ شکی نیست که اطلاق مالک بر مشتری، به نحو حقیقت است. و ما گفتیم: منافات ندارد که ملکیت، امری اعتباری باشد و اطلاق مالک بر مشتری، حقیقت باشد. اگر این اطلاق، حقیقی نباشد، آثار مورد نظر بر آن ترتب پیدا نمی‌کند. آن وقت اینجا از اشاعره می‌پرسیم: آیا شما که مالک

را به صورت یک مشتق حقیقتاً بر مشتری اطلاق می‌کنید؟ چگونه ضابطه ای که در ارتباط با مشتق ذکر کردید²⁰⁸ در مورد مالک پیاده می‌کنید؟ آیا می‌گویید: ملکیت، حلول در زید کرده است؟ ملکیت که محلّ لازم ندارد. ملکیت، که مثل سواد و بیاض نیست.

سواد و بیاض، از امور متأصله است و به موضوع و معروض نیاز دارد ولی ملکیت، امری اعتباری است. درست است که این امر اعتباری، اضافی است و اضافه‌ای به مالک و اضافه‌ای به مملوک دارد ولی اضافی بودن، به معنای حلول نیست. اگر شما بگویید:

«ملکیت خانه، بعد از خریدن زید، در زید حلول کرده است»، مورد استهزاء قرار می‌گیرد. ملکیت، چیزی نیست که قابل حلول باشد، چون واق عیتی ندارد، مابایزاء خارجی ندارد، امر محسوس و مشاهدی نیست که نیاز به محلّ داشته باشد تا از آن به حالّ تعبیر کنیم و از ذات یعنی زید به محلّ تعبیر کنیم. خلاصه اینکه اطلاق مالک بر زید، مجازی نیست، اگر بگویید: مجازی است، مورد تکذیب قرار خواهید گرفت، زیرا لازم مجازیت این است که به اشعری بگوییم:

«این خانه، حقیقتاً ملک شما نیست». آیا اشعری می‌تواند ملتزم به این معنا شود؟

بنابراین اطلاق مالک بر زید، حقیقی است، پس اگر چنین است، آن حالّ و محلّی که شما در صدق مشتق لازم می‌دانید کجاست؟ در نتیجه، مبنای اشاعره باطل است. ثالثاً: گفته شده است: اشاعره، این حرف را در ارتباط با صفات ذات هم می‌گویند.

بنابراین باید ملتزم شوند که معنای «اللّه تعالی عالم» این است که صفت علم، زاید بر ذات خداوند متعال است و اطلاق عالم بر خداوند، برای این است که علم، در ذات مقدّس پروردگار حلول کرده است و اللّه تعالی محلّ برای علم است. بنابراین، صفت علم، قدیم است به قدمتی مستقل. علم، یک قدیم و ذات پروردگار هم قدیم دیگر است و در اینجا دو قدیم وجود دارد.

²⁰⁸ (1) - ضابطه این بود که باید بین ذات و مبدأ، یک ارتباط و قیام به نحو حلول باشد.

(1) ضابطه این بود که باید بین ذات و مبدأ، یک ارتباط و قیام به نحو حلول باشد.

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 132

درحالی که در جای خود ثابت شده است که صفات ذات، عین ذات پروردگار می باشند . امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه»²⁰⁹ یعنی کمال اخلاص این است که ما صفات را از خداوند متعال نفی کنیم و معرفی نفی صفت، نفی شیء زاید بر ذات است. علم و قدرت و سایر صفات ذات، عین ذات پروردگار می باشند و همین عینیت اقتضاء می کند که ما ملتزم شویم در صدق عنوان مشتق بر ذات، مغایرت بین ذات و مبدأ، ضرورت ندارد. در اطلاق عالم به خداوند، بین ذات و علم، مغایرتی نیست. یعنی اینها دو حقیقت نیستند بلکه علم، عین ذات است.

پس ما می گوئیم: در صدق عنوان مشتق، عنوان قیام دخالت ندارد، قیام حلولی، دخالت ندارد، حتی مغایرت حقیقه بین مبدأ و ذات هم دخالت ندارد. مرحوم آخوند در بحث مشتق می فرمود: «این هم نوعی از تلبس است». ولی با توجه به اینکه معمولاً سروکار ما با تلبس هایی بوده که در آنها بین ذات و مبدأ، مغایرت وجود داشته است، خیال می کنیم در تلبس، باید مغایرت وجود داشته باشد. در حالی که بالاترین و کامل ترین مصداق تلبس، همان تلبسی است که از آن به «عینیت» تعبیر می کنیم. از اینجا می فهمیم که دایره صدق عنوان مشتق، وسیع تر از چیزی است که اشاعره قائلند. ما حتی «عینیت» را داخل در ضابطه مشتق می دانیم بلکه بالاترین و کامل ترین مصداق تلبس را همان «عینیت» می دانیم که در ارتباط با صفات ذاتیه خداوند تحقق دارد و اطلاق این عناوین بر خداوند، اطلاق حقیقی است و هیچ گونه تجویزی وجود ندارد . رابعاً: ما در بین مشتقات، عناوینی داریم که بدون هیچ گونه تجویزی استعمال می شوند: مثلاً «عطار»، صیغه مبالغه و یکی از مشتقات است، مبدأ آن عبارت از عطر است که ماده ای خوش بو می باشد و عطار به معنای

«بایع عطر» است. «بؤال» نیز یکی از مشتقات و صیغه مبالغه است، مبدأ آن عبارت از بَقْل به معنای سبزی است.

(1) نهج البلاغه، فیض الإسلام، ص 23

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 133

سبزی، اسم ذات است و معنای فعلی و حدیثی ندارد و بَقَال به معنای «فروشنده سبزی» است. خَبَّاز هم ماده اش خبز به معنای نان است این گونه استعمالات، در بین عربها وسیع است. آنان به فروشنده شیر، «لابن» و به فروشنده خرما، «تامر» می گویند که «تمار» هم صیغه مبالغه آن می باشد. از این گونه مشتقات، اصطلاحاً به «مشتق جعلی» تعبیر می شود، «مشتق جعلی» یعنی مشتقی که یک ماده حدیثی دارای فعل ماضی و مضارع و ... ندارد. آن وقت چگونه عنوان «لابن» و «تامر» و «خَبَّاز» و ... تحقق پیدا می کند؟ در اینجا ما ناچاریم به یکی از این دو معنا ملتزم شویم: 1 در ماده اینها، معنای فعلی اخذ شده است. یعنی خود «لبن» به عنوان ماده «لابن» نیست بلکه ماده آن، فعلی است که به انسان اضافه دارد، یعنی ماده آن «بیع اللبن» است، همچنین «بیع التمر»، به عنوان ماده «تامر» است. 2 در خود این عناوین، معنای فعلی اخذ شده است. یعنی «لابن» به معنای «بایع اللبن» است و ما کاری به ماده آن نداریم. مستقیماً سراغ عنوان مشتق می آییم. اگر یکی از این دو کار را انجام ندهیم، همه این عناوین، غلط خواهند بود. بنابراین، دایره مشتق، آن قدر وسیع است که حتی مشتقات جعلیه را نیز شامل می شود. اکنون که مسائل فوق، روشن گردید، می آییم سراغ کلام اشاعره که می گویند:

«اطلاق متکلم بر خداوند، اقتضاء می کند که ما ملتزم به یک «کلام نفسی» قدیم و حال در ذات خداوند بشویم». ما در اینجا دو مطلب با اشاعره داریم: مطلب اوّل: صفات خداوند بر دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل. هر صفتی که ضدّ آن در هیچ حالی از حالات و در ارتباط با هیچ شیئی از اشیاء، بر خداوند اطلاق نشود، صفت ذات است و هر صفتی که ضدّ آن، در بعضی

از حالات و در ارتباط با بعضی از اشیاء، بر خداوند اطلاق شود، صفت فعل است. علم، از صفات ذات است، زیرا

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 134

در هیچ آنی و در ارتباط با هیچ چیزی ما نمی‌توانیم عنوان جهل را به خداوند نسبت دهیم (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).²¹⁰ مسأله قدرت هم همین‌طور است. اما خَلَقَ، از صفات فعل است، زیرا خداوند، خیلی از اشیاء را خلق کرده و خیلی چیزها را هم خلق نکرده است. خداوند، انسانی با طول صد متر را خلق نکرده است. البته نه به این جهت که قادر نیست، بلکه به این جهت که هر مقدوری، لازم نیست مخلوق هم باشد. خود ما بر خیلی چیزها قدرت داریم ولی آنها را انجام نمی‌دهیم. بنابراین، مسأله «خالقیت» با مسأله «عالمیت» فرق دارد. ما نمی‌توانیم بگوییم: «خداوند همه چیز خلق کرده است»، زیرا خداوند خیلی چیزها را خلق نکرده است. رازقیت هم همین‌طور است، چون در عین اینکه خداوند، افرادی را روزی داده است، خیلی از افراد را هم روزی نداده است، زیرا آنها را نیافریده که بخواهد روزی دهد. و نیز طبق آیه شریفه: (وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ)،²¹¹ خداوند متعال بعضی را در روزی بر بعض دیگر تفضیل داده است، بنابراین در مقابل آنان افرادی وجود دارند که در رزق، تفضیل داده نشده‌اند، کسی را که خداوند ماهی ده‌هزار تومان روزی داده، ماهی صد هزار تومان روزی نداده است. اثر مهمی که بین صفات ذات و صفات فعل، فرق ایجاد می‌کند این است که صفات ذات، به علت قدمت ذات پروردگار، قدیمند ولی صفات فعل، این‌گونه نیستند.

همان‌طوری که فعل، حادث است، صفات فعل هم، حادث می‌باشند. حال ما می‌آییم سراغ اشاعره و می‌گوییم: صفت «متکلم» که شما بر خداوند اطلاق می‌کنید و آن را به عنوان یک امر قدیم می‌دانید، آیا از صفات ذات است یا از صفات فعل، اگر از صفات فعل باشد، دیگر نمی‌توانید آن

²¹⁰ (1) - البقرة: 231

²¹¹ (2) - النحل: 71

را قدیم به حساب آورید. ما دلیل داریم که صفت «متکلم» از صفات فعل است. دلیل ما بر این مطلب، آیه شریفه

(1) البقره: 231

(2) النحل: 71

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 135

(وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)²¹² است. ما از این آیه شریفه دو برداشت می‌کنیم: 1 اگر از شما سؤال شود آیا خداوند متعال با فرعون هم تکلم کرد یا نه؟ جواب می‌دهید: خیر، این عنایتی است که خداوند به موسی علیه السلام کرده است. بنابراین، «ضد تکلم» در مورد خداوند تحقق پیدا کرد. گفته نشود: ذکر موسی علیه السلام در آیه شریفه از باب مثال است و خداوند با همه انسان ها تکلم می‌کند. زیرا می‌گوییم: اولاً: مسئله به این صورت نیست. این تکلم، فقط در مورد موسی علیه السلام تحقق پیدا کرد و در مورد فرعون، تحقق پیدا نکرد. ثانیاً: خداوند در حال تکلم موسی علیه السلام با فرعون تکلم نکرده است. در نتیجه، تکلم از صفات فعل است زیرا ضد آن در مورد خداوند تحقق دارد.

خداوند، در حال تکلم موسی، با فرعون تکلم نکرده است در حالی که خداوند در حال عالم بودن به وضع موسی، عالم به وضع فرعون هم بود. پس بین تکلم و علم، تفاوت وجود دارد. 2. هنگامی که حضرت موسی علیه السلام از شجره، آن اصوات را شنید، (كَلَّمَ اللَّهُ) تحقق پیدا کرد، اما قبل از آن، حتی با موسی هم آن تکلم تحقق پیدا نکرده بود. خلاصه اینکه از آیه شریفه دو نکته استفاده می‌شود: 1 تکلم با شخص خاص است 2 تکلم، حادث است، این طور نبوده که این (كَلَّمَ اللَّهُ) اتصاف به قدمت داشته باشد و از وقتی موسی علیه السلام متولد شد، در مورد او

تحقق داشته باشد. به خلاف علم و قدرت، که زمان و مکان و ظرف خاص ندارد. علم و قدرت، از اوصاف مطلق و عمومی است که ضد آنها در هیچ حالی و در هیچ شأنی و نسبت به هیچ کسی تحقق ندارد. در نتیجه شما (اشاعره) که از آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)، صحت

(1) النساء: 164

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 136

اطلاق متکلم بر خداوند را استفاده کردید، ما علاوه بر این جهت، جهت دیگری را نیز استفاده می‌کنیم و آن این است که تکلم از صفات فعل است، نه از صفات ذات. و صفت فعل، نمی‌تواند متّصف به قدمت باشد. بنابراین، آنچه شما می‌گویید که «اطلاق متکلم بر خداوند، اقتضاء دارد که ما به یک «کلام نفسی قدیم قائم به ذات» ملتزم شویم» مورد قبول ما نیست و با آنچه قرآن که اساس کار شما بود در این زمینه می‌گوید، منافات دارد. در اینجا روایتی هم وجود دارد که دلالت می‌کند تکلم از صفات فعل خداوند است و آن روایتی است که مرحوم کلینی در اصول کافی، باب صفات ذات مطرح کرده است: علی بن ابراهیم عن محمد بن خالد الطیالسی، عن صفوان بن یحیی، عن ابن مُسکان عن ابي بصير،²¹³ قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عزّ و جلّ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم یعنی خداوند عزّ و جلّ، همیشه پروردگار ما بوده درحالی که علم، عین ذات او بود، در حالی که هنوز معلومات، در خارج تحقق پیدا نکرده بود. و به عبارت دیگر: با وجود اینکه معلومات، غایب بودند و هنوز در خارج، وجود پیدا نکرده بودند ولی علم، تحقق داشت و به عنوان ذات و عین ذات مطرح بود. و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر، سمع و بصر از شئون علمند ولی از علم به مسموعات، به سمع و از علم به مبصرات، به بصر تعبیر می‌شود. پس وقتی علم، ذات خداوند است، علم به مسموعات نیز ذات اوست در حالی که مسموعی در خارج تحقق پیدا نکرده. علم به مبصرات هم ذات اوست درحالی که

²¹³ (1) - همه روایات سند حدیث فوق، ثقه می‌باشند، به جز محمد بن خالد الطیالسی که ممدوح است و تصریحی به وثاقت او نشده است،

بنابراین، حدیث فوق، در اصطلاح علم درایه، «حسن» می‌باشد.

مبصری در خارج تحقق پیدا نکرده است. این سه عنوان مربوط به علم بود. سپس می فرماید: و القدرة ذاته و لا مقدور یعنی در حالی که مقدورات هنوز تحقق پیدا نکرده بود، قدرت به عنوان

(1) همه روایات سند حدیث فوق، ثقه می باشند، به جز محمد بن خالد الطیالسی که ممدوح است و تصریحی به وثاقت او نشده است، بنابراین، حدیث فوق، در اصطلاح علم درایه، «حسن» می باشد.

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 137

عین ذات خداوند تحقق داشت. اینها با کلمه «لم یزل» که به کار رفته اند، قدمت و ذاتی بودن علم و قدرت را برای خداوند افاده می کنند. سپس می فرماید: فلما أحدث الأشياء یعنی وقتی خداوند، اشیاء را به وجود آورد و كان المعلوم در اینجا «كان» به صورت تامه استعمال شده است یعنی وقتی معلوم، وجود پیدا کرد وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور معنای این عبارت این است که آنچه متعلق علم بود، الآن وقوع پیدا می کند، یعنی حاضر می شود.

وقتی علم به او تعلق گرفت، غایب و غیر موجود بود ولی الآن که وجود پیدا کرد، به عنوان یک موجود حاضر، متعلق علم واقع می شود. و این دو، با هم منافعی ندارند.

بنابراین در علم، تغییری صورت نگرفته بلکه معلومی که غایب بوده حاضر شده است.

در مورد خود ما نیز از این نظر نه از نظر قدمت و ذاتیت همین طور است. شما وقتی نشسته اید، قدرت بر قیام دارید، درحالی که قیامی تحقق ندارد تا این قدرت، به آن تعلق بگیرد. و ما نمی توانیم تحقق قدرت شما نسبت به قیام را سلب کرده و بگوییم:

«شما قدرت فعلیه بر قیام ندارید». اگر شما نسبت به امری که مربوط به آینده است یقین دارید، مثلاً یقین دارید فردا دوشنبه است. این علم، به صورت تعلیق نیست بلکه به صورت فعلیت است و معلوم آن این است که «فردا دوشنبه است» درحالی که الآن، فردایی وجود ندارد. در حال حاضر، فردایی تحقق پیدا نکرده است ولی درعین حال، مسأله علم شما و فعلیت علم شما قابل انکار نیست. پس شما قدرت بر قیام دارید، در حالی که الآن قیامی تحقق ندارد، بعد که شما قیام کردید، چه تحویل و تحوّل صورت می‌گیرد؟ تحویل و تحوّل آن، فقط در ارتباط با غیبت و حضور است. یعنی وقتی شما قدرت بر قیام داشتید، قیام، موجود نبود. قدرت، وجود داشت ولی مقدور، تحقق نداشت و یا به تعبیر دیگر: مقدور، غایب بود سپس حاضر شد. و الا در خود قدرت، هیچ‌گونه تغییری به وجود نیامده است. و در این جهت، بین ما و خداوند فرقی نیست فقط فرق این است که علم و قدرت، عین ذات خداوند و قدیم است ولی در مورد ما، علم و قدرت، زاید بر ذات و حادث است. سپس ابو بصیر می‌گوید: قلت: فلم یزل الله متحرکاً؟

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 138

یعنی آیا مسأله تحرک هم از صفات ذاتیه خداوند است و به صورت لم یزل تحقق دارد؟

قال: امام علیه السلام فرمود: تعالی الله، در نسخه بدل، «عن ذلک» هم دارد. یعنی مسأله حرکت را نمی‌توانیم مثل علم و قدرت بدانیم. إنّ الحركة صفة محدثة بالفعل یعنی حرکت، یکی از صفات محدث بالفعل است، از صفات فعلیه خداوند است و هیچ‌گونه اتصافی به قدمت ندارد بلکه متصف به حدوث است. ابو بصیر می‌گوید: قلت:

فلم یزل الله متکلماً؟ به امام علیه السلام عرض کردم: آیا مسأله تکلم هم به صورت قدیم است و مانند علم و قدرت می‌باشد؟ قال: ابو بصیر می‌گوید: فقال علیه السلام: إنّ الکلام صفة محدثة لیست بأزلیة یعنی کلام، غیر از علم و قدرت است. کلام، ازلی و قدیم نیست کان الله عزّ و جلّ و

لا متکلم خداوند عزّ و جلّ وجود داشت درحالی که عنوان متکلم، در ازل، برای او ثابت نبود.²¹⁴ البته ما این مسائل را بر اساس ظواهر معنا می‌کنیم و شاید این‌ها توجیهاات دقیق فلسفی، غیر از آنچه گفتیم، داشته باشد. پس این روایت که می‌گوید: «کان الله عزّ و جلّ و لا متکلم» معنایش این نیست که متکلمی از مردم وجود نداشت بلکه معنایش این است که خود خداوند متکلم نبود. ولی ما نمی‌توانیم زمانی را در نظر بگیریم که خداوند، عالم نبوده باشد، قادر نبوده باشد.

این تعبیرات در مورد صفات ذات، صحیح نیست ولی در مورد صفات فعل به لحاظ حدوث صحیح است. مطلب دوم: آیا «متکلم» به عنوان یک اسم فاعل از مشتقات حقیقه است و مانند ضارب و قاتل، دارای مبدأ و ماده ساریه در همه مشتقاتش می‌باشد و مصدر و ماضی و مضارع و امر و نهی دارد؟ یا اینکه این گونه نیست، بلکه شبیه بقال و لابن و تامر و امثال این هاست ولی قدری نزدیک‌تر به مشتقات است؟ این مسئله نیاز به بررسی دارد.

(1) الاصول من الکافی، ج 1، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح 1

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 139

«متکلم»، اسم فاعل از باب تفعّل است و قرآن کریم این ماده را از باب تفعیل هم به کار برده است و می‌فرماید: (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)،²¹⁵ درحقیقت دو مصدر از ثلاثی مزید فیه برایش مطرح کردیم، یکی تکلم و دیگری تکلیم. در ثلاثی مزید فیه، تقریباً یک مسأله کلی وجود دارد که ثلاثی مزید فیه‌ها دارای ثلاثی مجردند و در ثلاثی مجردشان دارای مصدر، فعل ماضی، فعل مضارع، امر، نهی، اسم فاعل و اسم مفعول می‌باشند. حال آیا در باب تکلم و تکلیم چه نوع ثلاثی مجردی می‌توان در نظر گرفت؟ مثلاً در باب صَرَفٌ يُصَرِّفُ تَصْرِيفٌ، ثلاثی مجردش دارای صَرَفٌ، يَصْرِفُ، صارف، مصروف و ... می‌باشد. البته اسم مفعول، فقط در افعال متعدی مطرح است. گفته شده

²¹⁴ (1) - الاصول من الکافی، ج 1، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح 1

²¹⁵ (1) - النساء: 164

است: «مصدر ثلاثی مجرد کَلَّمَ و تکَلَّمَ، عبارت از «کَلَّمَ» مانند ضَرَبَ است». به این حرف، دو اشکال وارد شده است: اشکال اوّل: برفرض که مصدر این را عبارت از «کَلَّمَ» بدانیم، ولی فعل ماضی و مضارع برای آن استعمال نشده است و کَلِمَ، کَلَّمَ، یَكَلِّمُ و یَكْتُمُ به گوش ما نخورده است. اشکال دوم: «کَلَّمَ»، به هیئت مصدری، به معنای «جراحت» و «مجروح بودن» یا «مجروح کردن» است و به معنای «کلام» که الآن مورد نظر ماست استعمال نشده است، آن وقت چگونه می توان از متکَلَّمَ و مکَلَّمَ به عنوان یک مشتق حقیقی حتی مثل خالق و رازق نام برد؟ خالق و رازق، با وجود اینکه از صفات فعل بودند ولی همه جهات تصریفی آنها طبق قاعده بود، خالق، دارای مصدر، فعل ماضی و مضارع و امثال این ها بود. در رازق، همه خصوصیات یک مشتق حقیقی وجود داشت ولی در اینجا کدام ثلاثی مجردی را می توانیم برای تکلیم و تکَلَّمَ در نظر بگیریم؟ هر ثلاثی مجردی

(1) النساء: 164

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 140

را در نظر بگیریم، یا فعل ماضی و مضارع ندارد و یا معنای کلامی در آن مطرح نیست لذا باید مسئله را روی همان مصدر تکَلَّمَ و تکلیم پیاده کنیم و ببینیم آیا معنای تکَلَّمَ چیست؟ در باب علم می گفتیم: علم، عین ذات خداوند است ولی معنای علم، در خداوند و ما یکسان است. این طور نیست که علم در ذات پروردگار، دارای معنایی و در مورد ما دارای معنای دیگری باشد. علم در هر دو به یک معناست ولی بین علم ما و علم خداوند، از دو جهت فرق وجود دارد: یکی اینکه علم خداوند دارای دامنه وسیعی است و همه اشیاء را دربر می گیرد، دیگر اینکه علم پروردگار، عین ذات اوست ولی در مورد ما، هم علممان محدود است و هم اتصاف به حدوث دارد. اما اصل معنای علم، در هر دو یکسان است. علم به قول مرحوم آخوند در بحث مشتق به معنای انکشاف است و از این جهت، فرقی نمی کند که عین ذات یا زاید بر ذات باشد. حال وقتی م

مسأله متکلم را بررسی می‌کنیم می‌بینیم این عنوان از طرفی در بسیاری از موارد، بر خود ما هم اطلاق می‌شود و از طرفی دارای مصدر ثلاثی مجرد نیست، لذا باید همان کلمه «تکلم» را که مصدر باب تفعّل است مورد بررسی قرار دهیم. آیا معنای «تکلم» چیست؟ «تکلم» به معنای ایجاد کلام است. کلمه ایجاد، به تکلم جنبه اشتقاقی می‌دهد، همان گونه که در باب «لابن» می‌گفتیم: آنچه «لابن» را به صورت مشتق در می‌آورد. لبن نیست بلکه بیع اللبن است، یعنی یک معنای حدثی می‌آورد تا کلمه «لابن» را درست کند. وقتی مسأله «متکلم» روی ایجاد کلام شد، ایجاد کلام، در مورد اللّه و انسان، دارای معنای واحدی است ولی ما چون دارای زبان هستیم، به وسیله زبان، ایجاد کلام می‌کنیم اما خداوند تعالی که منزّه از جسمیت و خصوصیات جسمیت است، ایجاد کلام او به صورت دیگری است و مثلاً به قول متکلمین در شجره یا سنگریزه و اشیاء دیگر، ایجاد کلام می‌کند. پس راهی غیر از این نیست که متکلم را در مورد خداوند، به معنای ایجادکننده کلام بگیریم، به همان کیفیتی که در مورد خود ما تحقق پیدا می‌کند ولی ایجاد کلام در مورد

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 141

ما به وسیله زبان و در مورد خداوند، به احداث در شجره و سنگریزه و امثال آن است. ممکن است کسی بگوید: اگر ما کلمه «متکلم» را در ارتباط با عنوان «کلام» بدانیم نه در ارتباط با «کلم»، اشکالات ذکر شده، بر آن وارد نمی‌شود. در پاسخ می‌گوییم: «کلام» دارای معنای حدثی و مصدری نیست، بلکه به معنای «سخن» است و «سخن»، معنای مصدری نیست و ما اگر بخواهیم «متکلم» را در ارتباط با «کلام» بدانیم، ناچاریم کلمه «ایجاد» که معنای مصدری و حدثی درست می‌کند به آن متصل کرده و بگوییم: تکلم، به معنای ایجاد کلام است و نمی‌توان گفت: «تکلم» به معنای کلام است» پس آنچه مربوط به متکلم است، سخن گفتن و ایجاد کلام است نه خود کلام، و به لحاظ همین گفتن و ایجاد است که سخن، با متکلم، ارتباط پیدا می‌کند. در این صورت، به همان حرف اوّل برگشت می‌کند و آن این است که همان طور که تکلم در انسان به معنای ایجاد کلام است در خداوند نیز به معنای ایجاد کلام است ولی با توجه به اینکه انسان دارای زبان است و خداوند از صفات جسمیت منزّه است، ایجاد کلام در انسان، با زبان بوده ولی خداوند، در شجره و امثال آن،

ایجاد کلام می‌کند. و به این ترتیب، جواب اشاعره داده می‌شود ولی حضرت امام خمینی رحمه الله در اینجا کلامی دارند که لازم است اشاره‌ای به آن داشته باشیم.

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اطلاق «متکلم» در مورد خداوند، نه به صورتی که معتزله گفته‌اند صحیح است و نه به صورتی که بعضی اهل تحقیق عقیده دارند. توضیح اینکه معتزله عقیده داشتند: تکلم در مورد خداوند به این صورت است که خداوند، در شجره و سنگریزه و امثال آن، ایجاد کلام می‌کند. و بعضی اهل تحقیق عقیده داشتند: تکلم به معنای ایجاد کلام است ولی ایجاد کلام در مورد ما به وسیله زبان و در مورد خداوند بدون واسطه است.

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 142

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: هیچ‌یک از این حرفها درست نیست بلکه مسأله کلام خداوند، چیزی است که فقط کسانی که به مراتب عالی از علم و عمل رسیده‌اند می‌توانند به آن پی ببرند و این که ما قرآن را کلام خداوند و وحی الهی می‌دانیم به همین صورت است. سپس در آخر کلام خود می‌فرماید: ما ممکن است در ارتباط با وحی الهی، ملتزم به نوعی کلام نفسی بشویم ولی نه به آن صورتی که اشاعره عقیده داشتند، و این معنایی که ما می‌گوییم، نه تنها برای اشاعره قابل درک نیست بلکه برای معتزله هم قابل درک نیست.²¹⁶ ملاحظه می‌شود راهی که امام خمینی رحمه الله پیموده است، راه متکلمین را نیز نفی می‌کند ولی برای پی بردن به حقیقتی که ایشان مطرح می‌کند، باید مراتبی از علم و عمل به همراه ریاضت وجود داشته باشد. اما براساس آن مراتب ظاهری که از ظواهر آیات و روایات استفاده می‌شود، بحث به همان کیفیتی بود که ذکر گردید و راهی که ما طی کردیم، برای بطلان کلام اشاعره در ارتباط با کلام نفسی، راه مفید و

²¹⁶ (1) - رساله طلب و اراده، بحث «تکلم».

قانع‌کننده‌ای بود. اما اینکه مسائلی بالاتر از این‌ها وجود دارد، نه فعلاً در اختیار ماست و نه قابل طرح در این بحث است.