

**درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری**

**14011117**

**موضوع**: استصحاب حکم مخصص /تنبیهات /استصحاب

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث در این بود که وقتی یک عام افرادی که به نحوی از انحاء استمرار زمانی دارد، نسبت به یک فردش در یک زمان خاصی، تخصیص رخ دهد نسبت به حکم ما بعد از زمان متیقن الخروج باید به عموم ازمانی عام تمسک شود یا به استصحاب حکم خاص و یا باید قائل به تفصیل شد؟

در جلسۀ گذشته به بررسی کلام مرحوم امام پرداخته و در این جلسه به تکمیل آن می­پردازیم.

# مروری بر فرمایش مرحوم امام در بیان اقسام قیدیّت زمان در دلیل

مرحوم امام در بحث دوران بین تمسک به عموم ازمانی عام یا استصحاب حکم خاص، مقدماتی را بیان می­کنند که مقدمۀ اول، مربوط به تقسیم­بندی انحاء قیدیت زمان است. ایشان می­فرمایند زمان گاهی به نحو عام اصولی یا همان عام استغراقی ملاحظه می­شود و گاهی به نحو عام مجموعی ملاحظه می­شود که در این دو قسم بحث خاصی وجود ندارد. عمدۀ بحث مربوط به قسم سومی است که ایشان بیان نموده است:

و ثالثة: يلاحظ الزمان مُستمرّاً على نحو تحقّقه الاستمراريّ كقوله: «أوفوا بالعقود مُستمرّاً أو دائماً» لا بمعنى‏ وجوب الوفاء في كلّ يوم مُستقلًاّ، و لا بنحو العامّ المجموعيّ، حتى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده.

بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مُستمرّاً؛ بحيث لو و فى المُكلّف إلى‏ آخر الأبد يكون مُطيعاً إطاعة واحدة، و لو تخلّف في بعض الأوقات تكون البقيّة مطلوبة لا بطلب مُستقلّ أو مطلوبيّة مُستقلّة، بل بالطلب الأوّل الذي جعل الحكم كلازم الماهيّة للموضوع، فلو قال المولى: «لا تهن زيداً» فترك العبد إهانته مُطلقاً كان مطيعاً له إطاعة واحدة، و لو أهانه يوماً عصاه، و لكن تكون إهانته محرّمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلوبيّة المتُكثّرة المُستقلّة، بل بنحو استمرار المطلوبيّة.

و تأتي فيه و فيما قبله التصوّرات المُتقدّمة؛ أي كون القيد للهيئة أو المادّة أو الموضوع أو النسبة.[[1]](#footnote-1)

بحث در این بود که قسم سوم را چگونه می­توان تصویر کرد.

## ارائۀ تصویری معقول از فرمایش مرحوم امام

یک تصویر قائل ارائه که نزدیک­ترین تصویر به فرمایش مرحوم امام است هر چند با برخی از عبارات ایشان سازگاری ندارد، تصویری است که بیان خواهیم کرد.

برای روشن شدن تصویر مذکور، به عنوان مقدمه باید دانست برخی از جوامع، جامع بین فرد قصیر و طویل هستند و مراد از قصیر و طویل نیز همان قصیر در ضمن طویل است نه قصیر مستقل از طویل همچنانکه برخی از جوامع، جامع بین قلیل و کثیر هستند. فرض کنید به شما گفته می­شود «به فقیر کمک کن»؛ اگر شما ده تومان به فقیر بدهید یک کمک به فقیر صدق می­کند و اگر صد تومان به فقیر بدهید باز هم یک کمک به فقیر صدق می­کند چون مفهوم کمک کردن به فقیر جامع بین مصادیق قلیل و کثیر است که مصداق قلیلش کمک کردن به مقدار ده تومان و مصداق کثیرش کمک کردن به مقدار صد تومان است.

تفاوت جامع بین قصیر و طویل با جامع بین قلیل و کثیر در آن است که اولی مربوط به زمان است ولی دومی مربوط به زمان نیست یعنی آنچه طویل را از قصیر ممتاز می­کند عبارت از آن است که در زمان امتداد بیشتری نسبت به قصیر دارد.

با عنایت به مقدمۀ مذکور می­توان گفت تعلق تکلیف به جامع بین قصیر المده و طویل المده، به سه شکل قابل تصویر است:

1. صرف الوجود تخییری: گاهی تکلیف به صرف الوجود قصیر و طویل تعلق می­گیرد به نحوی که مکلف از همان ابتدا مخیر است که طویل را بیاورد یا قصیر را.
2. مطلق الوجود: گاهی تکلیف به هر دو تعلق می­گیرد یعنی هم باید قصیر را بیاورید و هم طویل را در نتیجه اگر طویل را بیاورید با توجه به این که قصیر در ضمن طویل اتیان شده، شما در حقیقت دو تکلیف را امتثال کرده­اید ولی اگر فقط فرد قصیر را اتیان کنید، تکلیف به فرد قصیر امتثال شده و تکلیف به فرد طویل عصیان شده است چون فرض این است که تکلیف به مطلق الوجود تعلق گرفته است و تکلیف مطلق الوجودی، انحلالی می­باشد.
3. صرف الوجود ترتیبی: مراد مرحوم امام دو صورت سابق نبوده و آنچه می­تواند به مراد ایشان نزدیک باشد قسم سوم است که تکلیف در مرحلۀ اول به فرد طویل تعلق می­گیرد ولی اگر تکلیف به فرد طویل را عصیان کردید، تکلیف به فرد قصیر تعلق می­گیرد.

قسم سوم از آن جهت که تکلیف به جمیع افراد به نحو استغراقی تعلق نگرفته است شبیه قسم اول است چه این که در هر دو قسم، تکلیف به نحو بدلی به جامع بین قصیر و طویل تعلق گرفته است نه به نحو استغراقی، با این تفاوت که قسم اول، بدلی تخییری است و قسم سوم بدلی ترتیبی است یعنی در مرحلۀ اول باید فرد طویل را اتیان کنید و اگر فرد طویل اتیان نشد، باید فرد قصیر را اتیان کنید.

البته قسم سوم از جهت نحوۀ تعلق ملاک به دو صورت است:

1. گاهی ملاک هم در فرد قصیر وجود دارد و هم در فرد طویل وجود دارد اما استیفای ملاک فرد قصیر مانع استیفای ملاک فرد طویل می­شود پس به دلیل تزاحمی که در استیفای هر دو ملاک وجود دارد، شارع مقدس در مرتبۀ اول تکلیف به طویل را که اهمّ از قصیر است فعلیت می­بخشد و می­گوید اگر فرد طویل را اتیان نکردید، نسبت به فرد قصیر تکلیف دارید.

ممکن است تصور شود با اتیان فرد طویل، ملاک فرد قصیر که در ضمن طویل اتیان می­شود، نیز استیفاء شده و در نتیجه هر دو تکلیف امتثال می­شوند پس تزاحمی در کار نبوده و این قسم با قسم دوم که در آن تکلیف به مطلق الوجود تعلق گرفته بود فرقی ندارد. اما باید دانست فرض مذکور مربوط به جایی است که با آوردن فرد طویل، ملاک فرد قصیر استیفاء نمی­شود؛ به عبارت دیگر فرد قصیر در صورتی که بشرط لای از زیاده موجود شود، تحصیل کنندۀ ملاک است لذا اگر در ضمن طویل باشد ملاکش استیفاء نمی­شود چون قصیر موجود در ضمن طویل، قصیر بشرط لای از زیاده نیست.

تفاوت این صورت با قسم اول که تکلیف به صرف الوجود تخییری تعلق گرفته بود در آن است که در قسم اول، ملاک می­توانست با فرد قصیر به شرط لای از طویل استیقاء شود و می­توانست با فرد طویل استیفاء شود پس هر کدام مستقلاً تحصیل کنندۀ ملاک بودند یعنی ملاک در جامع بین قصیر بشرط لای از طویل و طویل است و هر کدام که محقق شوند، تکلیف امتثال می­شود ولی در صورت اول از قسم سوم، فرد قصیر به شرط لای از طویل، یک ملاک دارد و خود طویل یک ملاک دیگر دارد به نحوی که استیفای هر دو ملاک امکان ندارد به همین دلیل شارع مقدس می­گوید شما باید طویل را اتیان کنید چون اگر فرد قصیر را اتیان کنید ملاک فرد طویل فوت می­شود اما اگر فرد طویل را اتیان نکردید، لازم است فرد قصیر را برای تحصیل ملاک خودش اتیان کنید.

1. اما گاهی ترتیب در خود ملاک­ها است یعنی قصیر در مرتبۀ اول ملاک ندارد، و تنها طویل دارای ملاک است لذا شارع مقدس ابتداء تکلیف را متوجه طویل کرده است اما اگر فرد طویل اتیان نشد، فرد قصیر تازه ملاک­دار می­شود و تکلیف به آن تعلق می­گیرد.

به عبارت دیگر در قسم سوم که در هر صورت، وجوب طویل و قصیر، به نحو ترتّبی است، گاهی علاوه بر ترتیب در خود وجوب، ملاک طویل و قصیر نیز ترتّبی است و گاهی ملاک­ها هم زمان وجود دارند اما ترتیب تنها در خود وجوب است.

نکته­ای که مهم است خود وجوب است نه ملاک­ها لذا قسم سوم چه در صورت اول که ملاکش ترتبی نیست و چه در صورت دوم که ملاکش ترتبی است، در هر صورت وجوب اتیان طویل و قصیر، ترتّبی می­باشد و وجوب ابتداء به طویل تعلق می­گیرد و در صورت عدم اتیان طویل، به قصیر تعلق می­گیرد پس وجوبی که به قصیر تعلق می­گیرد مغایر با وجوبی است که به طویل تعلق می­گیرد هر چند هر دو وجوب با انشای واحد جعل شده باشند چون این انشای واحد در مقام انحلال، به دو حکم منحل می­شود بر خلاف مرحوم امام که در اینجا یک حکم واحد تصویر کرده است و یکی دانستن حکم از دیدگاه مرحوم امام، می­تواند ناشی از دیدگاه ایشان در بحث خطابات قانونیه و عدم تصویر انحلال باشد که از نگاه ما دیدگاه خطابات قانونیه تصویر درستی ندارد.

عبارت ایشان را بازخوانی می­کنیم:

و ثالثة: يلاحظ الزمان مُستمرّاً على نحو تحقّقه الاستمراريّ كقوله: «أوفوا بالعقود مُستمرّاً أو دائماً» لا بمعنى‏ وجوب الوفاء في كلّ يوم مُستقلًاّ، و لا بنحو العامّ المجموعيّ، حتى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده.

**بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مُستمرّاً**؛ بحيث لو و فى المُكلّف إلى‏ آخر الأبد يكون مُطيعاً إطاعة واحدة، و لو تخلّف في بعض الأوقات تكون البقيّة مطلوبة **لا بطلب مُستقلّ أو مطلوبيّة مُستقلّة، بل بالطلب الأوّل** (یعنی همان طلبی که به طویل تعلق گرفته به این قصیر هم تعلق گرفته است که ما گفتیم هر چند انشای این دو طلب واحد باشد، اما این دو طلب یکی نیستند. تصویر انشای واحد برای این دو طلب به این نحو است که مثلاً شارع مقدس بگوید شما بالأخره باید این تکلیف را بیاورید یعنی یک مفهوم جامع درست کنیم که طویل را بگیرد و در فرض عدم اتیان طویل، فرد قصیر را نیز شامل شود که البته ادعا نداریم چنین تصویری عرفیت دارد ولی آنچه مهم است آن است که چه انشای طلب واحد باشد و چه متعدد باشد، در هر صورت فعلیتش متعدد است یعنی طلبی که به کل تعلق گرفته یک طلب است و طلبی که به جزء تعلق گرفته طلبی دیگر است لذا لزوم اتیان جزء در ظرف عصیان کل، به جهت اقتضای طلب متعلق به کل نیست چون این دو طلب، دو طلب مختلف هستند که ترکیبی از عام مجموعی و صرف الوجود است چه این که در گام اول، کل بما هو کل از سنخ عام مجموعی بوده و یک مطلوب وحدانی محسوب می­شود و در گام بعد و در ظرف عدم اتیان کل، جزء آن که فرد قصیر است مطلوب می­شود پس صرف الوجودی که در اینجا مطرح است، صرف الوجود تخییری نیست بلکه ترتیبی است یعنی هر چند همانند قسم اول، بدلی هستند اما تفاوتش با قسم اول در آن است که بدلیت در قسم اول تخییری است اما بدلیت در قسم سوم ترتیبی است و در مرتبۀ اول تکلیف به طویل به عنوان یک عام مجموعی تعلق گرفته است، پس قسم سوم ترکیبی از صور مختلف است).[[2]](#footnote-2)

خلاصه این که قسم سوم در حقیقت زیرشاخۀ بحث ترتب است چون هر چند در عالم ملاک، ترتبی بین قصیر و طویل نباشد، اما بهر حال در مرحلۀ فعلیت، بین این دو تکلیف ترتّب است یعنی فعلیت تکلیف ابتداء مربوط به طویل است و در صورت عدم اتیان طویل متوجه قصیر می­شود خواه علاوه بر فعلیت تکلیف، ملاک موجود در این دو نیز ترتبی باشند \_به این نحو که با عدم اتیان طویل، فرد قصیر تازه ملاک­دار می­شود\_ و خواه بین خود ملاک­ها ترتبی در کار نباشند \_به این نحو که هر دو با هم دارای ملاک هستند اما به جهت تزاحم در استیفای این دو ملاک و اهمیت ملاک طویل، فعلیت ابتداء به طویل تعلق گرفته است\_؛ مرحوم امام نیز ترتّب را قبول دارند لذا از این جهت مشکلی در کلامشان وجود ندارد ولی عمدۀ مشکل ما با ایشان در این جهت است که ما ترتّب را بین دو تکلیف مغایر تصویر می­کنیم اما ایشان هر دو را یک تکلیف دانسته است که از نظر ما قابل تصویر نبوده و معنا ندارد.

بله همانطور که اشاره شد علت اصلی فرمایش ایشان، دیدگاه خطابات قانونیه است یعنی ایشان می­خواهد در اینجا با همان رویکردی که در بحث خطابات قانونیه دارد مشی نماید اما این دیدگاه نیز برای ما قابل هضم نیست.

### بازگشتی به دیدگاه محقق خوئی در مورد «اوفوا بالعقود»

با عنایت به نکاتی که در تصویر بین جامع بین قصیر و طویل بیان شد به فرمایش محقق خوئی در بحث صغرویی که در رابطه با مثال «اوفوا بالعقود» مطرح نموده بودند بازگشت می­کنیم تا نکاتی که سابقاً در رابطه با کلام ایشان مطرح کردیم را با تشقیق شقوق واضح­تر بیان کنیم.

محقق خوئی[[3]](#footnote-3) تفصیل ذکر شده در کلام مرحوم شیخ انصاری را به تفصیل بین عام مجموعی و عام استغراقی بازگرداندند که ما این تفسیر را ناتمام دانستیم. آقای شهیدی[[4]](#footnote-4) به شکل تفصیلی وارد این بحث شده­اند و نکات سودمندی را بیان نموده­اند که مناسب است به آن مراجعه شود.

محقق خوئی تفصیل بین عام مجموعی و استغراقی را بر مثال «اوفوا بالعقود» تطبیق داده و بدون این که صراحتاً بیان کنند از لحن کلامشان استفاده می­شود که این مثال صغرویاً مصداق عام مجموعی است هر چند کلامشان خالی از ابهام نیست. تعبیر ایشان از این قرار است:

و أمّا من حيث الصغرى و أنّ قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» هل هو من قبيل العموم الاستغراقي أو العموم المجموعي، ...

سپس تعبیر می­کند:

... فلا تكون هناك تكاليف متعددة، حتى يكون من قبيل العموم الاستغراقي، بل تكليف واحد على ما عرفت.[[5]](#footnote-5)

همانطور که پیدا است ایشان تصریح به مجموعی بودن این مثال نکرده است اما تعبیر تکلیف واحد را در مورد آن بکار برده است که به معنای مجموعی دانستن این مثال است.

همچنین در موضعی دیگر فرموده است:

لا ينبغي الشك في أنّ المستفاد من قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» هو حكم واحد متعلق بالوفاء لا أحكام متعددة متعلقة بالوفاء في كل آنٍ من الآنات‏ ...[[6]](#footnote-6)

ما در مقام بررسی فرمایش ایشان گفتیم، این مثال، مصداق عام استغراقی است نه عام مجموعی اما مرحوم امام آن را مصداق شق سومی دانسته­اند که خود ایشان تصویر نموده بودند. البته از عبارت اینجا معلوم نمی­شود «اوفوا بالعقود» را مصداق کدامین قسم دانسته­اند چون در اینجا «اوفوا بالعقود» را همراه با قید «مستمراً او دائماً» بیان کرده­اند اما با توجه به بحث­هایی که در آینده دارند روشن می­شود «اوفوا بالعقود» را داخل قسم سوم دانسته­اند که استمرار و دوامش با مقدمات حکمت فهمیده شده است پس «اوفوا بالعقود» نیز همچون «اوفوا بالعقود مستمراً او دائماً» داخل در قسم سوم است با این تفاوت که استمرارش با دال وضعی افهام نشده بلکه با مقدمات حکمت یا صوناً لکلام الحکیم عن اللغویه \_که اصطلاحاً دلالت اقتضا نام دارد\_ و امثال آن فهمیده شده است.

ما سابقاً این مثال را مصداق عام استغراقی دانستیم و هم­اکنون نیز با تشقیق شقوق همان مطلب را به شکل واضح­تر توضیح می­دهیم.

«اوفوا بالعقود» می­تواند امر مولوی به وفای به عقد باشد و می­تواند ارشاد به لزوم عقد باشد.

اگر آن را امر مولوی به شما بیاوریم معنایش آن است که مشتری و بایع باید نسبت به عقدی که انجام داده­اند در تمام زمان­ها پایبند باشند یعنی بایع دیگر مثمن را ملک خود نداند و مشتری دیگر ثمن را ملک خود نداند و در آن تصرف نکنند و پر واضح است که این امر تکلیفی، انحلالی است چون این تصرف مصداق غصب است و شارع مقدس به شما می­گوید حق تصرف در این مال را ندارید چون این تصرف مصداق غصب است و غصب در هر زمان مبغوضیتی مستقل از غصب در زمان دیگر دارد و تصرف در هر زمان به معنای زیرپاگذاشتن «اوفوا بالعقود» در همان زمان است؛ باید دانست کلمۀ وفاء در اینجا خصوصیت خاصی ندارد تا بخواهید با کنکاش در این کلمه نتیجۀ خاصی بگیرید علاوه بر این که در تمام ادلۀ دال بر لزوم عقد، لفظ وفاء وجود ندارد بلکه تعابیر دیگری همچون﴿احلّ الله البیع ﴾[[7]](#footnote-7) و «المؤمنون عند شروطهم»[[8]](#footnote-8) \_بنابر این که معنای شرط، عقد باشد\_ نیز وجود دارد که لفظ وفاء در آن­ها بکار نرفته است.

آنچه مهم است این است که شما باید تکلیفاً نسبت به لوازم عقد پایبند بوده و در آنچه سابقاً ملک شما بود تصرف نکنید و روشن است که چنین تکلیفی انحلالی و استغراقی است چون تصرف در مال غیر در هر زمان یک حرمت مستقل دارد.

مرحوم شیخ تعبیر می­کند «اوفوا بالعقود» مستقیماً دال بر حکم تکلیفی است اما حکم وضعی لزوم عقد، از این حکم تکلیفی انتزاع می­شود یعنی مدلول ابتدائی آن وجوب تکلیفی وفای به عقد است و ما از این وجوب تکلیفی، می­فهمیم این مال دیگر ملک شما نیست چون وقتی شارع می­گوید شما حق ندارید با این مال معاملۀ ملک نموده و در آن تصرف کنید، متوجه می­شویم دیگر ما را مالک آن نمی­داند.

این مطلب همانند حرمت غصب است پس همانطور که حرمت غصب انحلالی بوده و مبغوضیتش در هر زمان غیر از مبغوضیتش در زمان دیگر است، پایبندی به عقد نیز به همین شکل است. هر چند مبغوضیت غصب در زمان­های مختلفمسانخ یکدیگر بوده و یک نوع وحدت سنخیه دارند اما به هر حال ملاک مبغوضیت در هر زمان غیر از زمان دیگر است پس غصب یک روزه غیر از غصب دو روزه بوده و غصب دو روزه همراه با ارتکاب مبغوض­های بیشتر است یعنی در هر زمان حرمت غصب، یک اطاعت و عصیان مستقل دارد بر خلاف امثال نماز که هر چند هر جزئش طلبی مستقل از جزء دیگر دارد اما تمام این اجزاء یک عصیان وحدانی دارند و عصیانشان متعدد نیست چون اگر تنها یک جزء از اجزای نماز را نیاورید همانند آن است که هیچ چزئی را نیاورده­اید اما اگر یک مصداق غصب را اتیان کنید با اتیان همۀ مصادیق فرق دارد.

باید دانست چه وفای عقد را به مبغوضیت غصب برگردانیم و چه آن را به محبوبیت وفاء برگردانیم تفاوتی ندارند و در هر صورت ملاکش در هر زمان مستقل از ملاکش در زمان دیگر است چون وفایی که در این زمان محبوب است یک محبوبیت مستقل بوده و غیر از وفایی است که در زمان دیگر محبوبیت دارد.

همچنین اگر «اوفوا بالعقود» را ارشاد به لزوم عقد بدانیم انحلالی است چون امکان فسخ عقد در هر زمان غیر از امکانش در زمان دیگر است. برای روشن شدن انحلالی بودن لزوم، می­توان به انحلالی بودن امکان فسخ توجه کرد چون امکان، نقیض و نقطۀ مقابل لزوم است پس اگر امکان فسخ در هر زمان مستقل از امکان فسخ در زمان دیگر بود، نقطۀ مقابل آن که لزوم است نیز به همین شکل خواهد بود.

اجازۀ فسخ در زمان اول می­تواند همراه با اجازۀ فسخ در زمان دوم باشد یا نباشد؛ همچنین اجازۀ فسخ در زمان دوم می­تواند همراه با اجازۀ فسخ در زمان اول باشد یا نباشد، پس اجازۀ فسخ در هر زمان مستقل از اجازۀ فسخ در زمان دیگر بوده و این به معنای انحلال لزوم عقد می­باشد چون لزوم دقیقاً نقطۀ مقابل جواز است.

خلاصه این که «اوفوا بالعقود» را به هر شکل تفسیر کنید انحلالی و استغراقی می­باشد و بحث­هایی که محقق خوئی و مرحوم امام در مورد این مثال مطرح نموده­اند ناتمام است.

# مروری بر اصل مدعای مرحوم امام

مرحوم امام به شکل مفصل وارد یک سری بحث­ها شده­اند که به آن ورود نمی­کنیم؛ پس از آن نکته­ای اساسی را به صورت پیش­فرض پذیرفته­اند و در تقریرات آقای منتظری[[9]](#footnote-9) بدون اشاره به تشقیق شقوق­ها و مقدمه­چینی­ها از همان ابتداء به نکتۀ مورد نظر پرداخته و با تکیه بر آن بحث دنبال شده است.

این نکته را از عبارت خود ایشان می­خوانیم و این نکته­، نکته­ای است که ایشان در طول بحث مکرّر در مکرّر به آن اشاره نموده و در قالب مثال­های مختلف بر آن تکیه می­کنند.

در چاپ قدیمی رسائل مرحوم امام صفحۀ 207 در اواسط صفحه این گونه بیان شده است:

فان التخصيص في العموم غير التقييد في إطلاقه فإذا ورد أكرم العلماء و تقتضي مقدمات الحكمة وجوب إكرامهم دائما فتارة يرد لا تكرم الفساق منهم فيكون مخصصا للعموم و مفنيا لموضوع الإطلاق فيكون مخالفا لأصالة العموم لا أصالة الإطلاق (تا اینجا کاملاً درست است و هیچ اعتراضی به آن وارد نیست اما قسمت دوم کلام ایشان محل مناقشه است) و تارة يرد لا تكرم الفساق منهم يوم الجمعة فيكون مقيدا لإطلاقه لا مخصصا لعمومه فلا يكون مخالفا لأصالة العموم بل لأصالة الإطلاق.

ایشان می­فرماید «لا تکرم الفساق منهم یوم الجمعه» اطلاق ازمانی را تقیید می­زند نه این که فساق را از تحت دلیل خارج کند.

اما چنانچه گذشت این ادعا بلا دلیل است چون «اکرم العلماء» یک عموم افرادی دارد و یک اطلاق ازمانی دارد که این اطلاق ازمانی، مربوط به افرادی است که تحت عموم افرادی هستند و الا اگر فردی، تحت عموم افرادی نباشد بالتبع عموم ازمانی نیز نخواهد داشت. در اینجا به جای «لا تکرم الفساق **منهم** یوم الجمعه» می­گوئیم «لا تکرم الفساق **من العلماء** یوم الجمعه» که شائبۀ حکومت نداشته باشد. ما می­دانیم این دلیل هم عموم افرادی دارد و هم عموم ازمانی دارد و این که شارع مقدس هر دو را اراده کرده باشد صحیح نیست خواه چنانچه در برخی مثال­های ایشان بیان شده این دو عموم در دو دلیل مستقل باشد و خواه چنانچه در این مثال بیان شده هر دو در یک دلیل باشند و عموم ازمانی از مقدمات حکمت استفاده شده باشد که می­توان برای واضح­تر شدن مطلب بجای استفادۀ استمرار از مقدمات حکمت، آن را با الفاظی که دلالتش وضعی است افهام کرد و گفت «اکرم العلماء فی کل زمان» که صراحتاً دال بر عموم ازمانی است.

بحث این است که «لا تکرم الفساق من العلماء یوم الجمعه» با «اکرم العلماء»ی که هم عموم زمانی داشته باشد و هم عموم افرادی داشته باشد سازگار نیست اما هر یک از عموم زمانی یا افرادی کنار گذاشته شوند سازگاری حاصل می­شود و هر یک از این­ها که کنار گذاشته شوند لازم نیست دیگری را کنار بگذاریم چون حتی با کنار گذاشتن عموم افرادی، عموم ازمانی خودبخود از باب سالبه انتفای موضوع کنار گذاشته می­شود پس در هر صورت تنها یک خلاف ظاهر رخ می­دهد و میزان خلاف ظاهر این دو یکسان است پس وجهی ندارد یکی بر دیگری ترجیح داده شود؛ بلکه در برخی موارد کنار گذاشتن عموم افرادی، خلاف ظاهر کمتری نسبت به کنار گذاشتن عموم ازمانی دارد که در ضمن برخی از مثال­ها بیان شد.

ایشان این مطلب را مفروغ عنه گرفته که «لا تکرم الفساق من العلماء یوم الجمعه» عموم ازمانی را ساقط می­کند و کاری به عموم افرادی ندارد. البته تعبیر ایشان اطلاق ازمانی است ولی ما برای روشن شدن صورت مسأله بجای اطلاق می­گوییم عموم، یعنی با فرض این که شمول ازمانی از سنخ عموم باشد به چه دلیل دلیل مخصص را موجب رفع ید از عموم ازمانی قرار دهیم و تحفظ بر عموم افرادی را مفروغ عنه بگیریم.

ایشان هیچ دلیلی بر مطلب مذکور اقامه نمی­کند ولی یک نکته­ای که وجود دارد آن است که اگر عموم ازمانی کنار گذاشته شود مقدار خارج شده از تحت دلیل کمتر می­شود ولی اگر از عموم افرادی رفع ید شود، علمای فاسق هم در روز جمعه و هم در سائر ایام هفته از تحت دلیل خارج می­شوند در نتیجه مقدار خارج شده از تحت دلیل بیشتر می­شود و لکن چنانچه بارها متذکر شدیم ملاک ترجیح این نیست که مقدار خارج شده بیشتر است یا کمتر بلکه ملاک ترجیح در میزان خلاف ظاهری است که در هر یک از دو احتمال وجود دارد و همانطور که گفتیم میزان مخالفت ظاهر این دو یکسان است و این دو احتمال در عرض یکدیگر می­باشند.

تنها مطلبی که وجود دارد این است که عموم ازمانی به نحو قضیۀ شرطیه است یعنی می­گوید «اگر فردی، مشمول عموم افرادی باشد، مشمول عموم ازمانی نیز می­باشد» ولی عموم افرادی به نحو قضیۀ فعلیه است و بالفعل ادعای شمول همۀ افراد را دارد اما این فرق، فارق نیست در نتیجه هیچ فرقی بین این دو عموم وجود ندارد خواه از سنخ اطلاق لفظی باشد و خواه از سنخ اطلاق مقامی.

با مروری که بر ادامۀ مباحث مرحوم امام صورت به نظر می­رسد مناسب است از آن عبور کنیم و وارد بحث­های مفصلی که با محقق نائینی و مرحوم حاج شیخ نموده­اند نمی­شویم چون ما کلام محقق نائینی و مرحوم حاج شیخ را به شکل تفصیلی مطرح نکردیم و نکتۀ اصلی بحث که تمام حرف­ها مبتنی بر آن است همان نکته­ای است که متذکر شدیم.

آقای شهیدی نکات قابل استفاده­ای را در ضمن بحثی بسیار مفصل مطرح نموده­اند که مناسب است به آن مراجعه شود و ما نیز مروری بر آن خواهیم داشت.

1. الاستصحاب، النص، ص: 189 [↑](#footnote-ref-1)
2. الاستصحاب، النص، ص: 189 [↑](#footnote-ref-2)
3. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 257 [↑](#footnote-ref-3)
4. ابحاث اصولیه ج6 ص533 [↑](#footnote-ref-4)
5. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 267 [↑](#footnote-ref-5)
6. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 267 [↑](#footnote-ref-6)
7. البقره: 275 [↑](#footnote-ref-7)
8. عيون أخبار الرضا عليه السلام / ج‏2 / 159 / 40 باب السبب الذي من أجله قبل علي بن موسى الرضا ع ولاية العهد من المأمون و ذكر ما جرى في ذلك و من كرهه و من رضي به و غير ذلك ..... ص : 138 [↑](#footnote-ref-8)
9. محاضرات في الأصول ( موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ( ره ))، ص: 128 [↑](#footnote-ref-9)