

مجلة الفقهية

متجر الكتروني:
الموقع الإلكتروني للنشر: <https://feghahat.ismc.ir>

السنة الثمانية، الرقم الثالث، خريف و شتاء سنة ٢٠٢٤-٢٠٢٥
صفحات ١٢-٤٧.

مراجعة وتحليل تصحيح العقود غير المعهودة من خلال التمسك على اطلاق
وعمومية الادلة العامة لإمضاء العقود و المعاملات



نيما النوروزي^١

١. متخرج في المستوى الثالث بحوزة قم العلمية ودكتوراه في تخصص الفقه والقانون
nima-nrz@motahari.ac.ir

نوع المقال:
دراسة بحثية

خلاصة

وفي المسائل المطروحة في عهد الأئمة عليهم السلام فإن الاستشهاد بعموميات الأدلة ومطلقاتهم صحيح وقابل للتطبيق. كما أنه في المسائل الجديدة التي لم تكن موجودة وقت صدور الأحاديث يمكن الرجوع أيضا إلى هذه العموميات و الاطلاقات، وفي هذه الحالات لا حاجة إلى مبادئ و اصول عملية. لكن إذا تيقنا أن الإمام عليه السلام لم يذكر مسائل معينة أو لم ينتبه إليها، ففي هذه الحالة لا يمكن الاعتماد على العموميات والاطلاقات ولا بد من الرجوع إلى المبادئ العملية. كما أن الإشكالات والغموض الذي يثار حول جواز التمسك بالعموميات والتطبيقات في المسائل المخترعة يمكن الإجابة عليه وتبديده. وفي هذا المقال نناقش ونستعرض هذه القضية المهمة ونتناولها من منظور جديد وتحليلي.



مواعيد المادة:

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٩/٢٥

تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/١٠/٢٥

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٢/٠٢

تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠١/١٤



الكلمة الرئيسية:

مستحدثات الفقيه،

عقود الجديد،

فقه النوازل،

فقه المستحدثات،

فقه المعاصر



نیما نوروزی^۱

۱. دانش آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم و دکتری تخصصی فقه و حقوق خصوصی

nima-nrz@motahari.ac.ir

نوع مقاله:

پژوهشی



تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵



کلیدواژه:

مسائل مستحدثه،

عقود جدید،

فقه مستحدثات،

فقه النوازل،

فقه معاصر.

چکیده

قراردادهای جدید که به واسطه پیشرفت تکنولوژی و پیچیدگی روابط اقتصادی ایجاد شده‌اند، تحت عنوان قراردادهای غیرمعهود شناخته می‌شوند و با هیچ‌یک از عقود رایج در زمان تشریح قابل مقایسه نیستند. از یک سو، مشروعیت این نوع قراردادها نیازمند دلایل معتبر است و در غیر این صورت، عمل به آن‌ها محکوم به فساد می‌شود. از سوی دیگر، اصلاح این قراردادها به شیوه‌هایی غیر از عموماًت و اطلاقات شرعی، چالش‌برانگیز است. بنابراین، بررسی توانایی استفاده از عموماًت و اطلاقات لفظی برای رفع مشکل قراردادهای غیررایج در عصر نزول، امری ضروری است. به همین دلیل، مبانی لازم برای کارآمدی این تمسک مورد بررسی قرار خواهد گرفت. نتایج نشان می‌دهد که در مسائل مطرح شده در زمان ائمه علیهم‌السلام، استناد به عموماًت و مطلقات روایات معصومین امری معتبر و قابل اجراست. همچنین در مسائل جدیدی که در زمان صدور روایات وجود نداشته‌اند، نیز می‌توان به این عموماًت و اطلاقات مراجعه کرد و در این موارد نیازی به اصول عملیه نیست. با این حال، اگر اطمینان داشته باشیم که امام علیه‌السلام به موضوعات خاصی اشاره نکرده یا شارع به آن‌ها توجهی نداشته است، در این شرایط نمی‌توان به عموماًت و اطلاقات استناد کرد و لازم است به اصول عملیه مراجعه کنیم. علاوه بر این، اشکالات و ابهاماتی که درباره جواز تمسک به عموماًت و اطلاقات در مسائل مستحدثه مطرح می‌شود، قابل پاسخگویی و دفع است. در این مقاله به بحث و بررسی پیرامون این بحث مهم پرداخت و آن را با نگاهی نو و تحلیل گرایانه بررسی می‌کنیم.

مقدمه

در پاسخ به این بحث مهم، می‌توان گفت که با پیشرفت تکنولوژی و تغییر دنیای اقتصادی، قراردادهای نوین و غیر مسبوق به سابقه‌ای در جامعه امروز ظهور کرده‌اند که ممکن است ریشه در عقود معهود زمان پیامبر اسلام ﷺ نداشته باشند. بنابراین، تصحیح این قراردادهای مستحدثه مستلزم تمسک به طرق معتبر است که بتوان آن‌ها را از اصل فساد خارج کرد (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۳، ۳۴۰؛ نراقی، ۱۴۲۲ق: ۱۱).

برخی فقها تلاش کرده‌اند تا با استناد به سیره عقلایی، قراردادهای جدید را تصحیح نمایند. اما به نظر می‌رسد این سیره ممکن است با عصر معصوم عَلَيْهِ السَّلَام اتصال نداشته باشد و از این جهت حجیت آن مخدوش است (انصاری، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ۱۵۵). همچنین استناد به اصل صحت یا اباحه نیز نمی‌تواند راهگشا باشد، زیرا معلوم نیست آیا موضوع این اصول همان معاملات معهود در عصر تشریح می‌باشد یا خیر (میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ۵۳).

در این بین به نظر می‌رسد مهم‌ترین راه برای اثبات مشروعیت قراردادهای غیر رایج در عصر نزول، استناد به عمومات و اطلاقات شرعی است. مسئله‌ای که باید بررسی شود، قابلیت این طریق برای اثبات مشروعیت این قراردادهای غیر معهود است.

مسائل مستحدثه به معنای مفاهیم و موضوعات جدیدی است که «الْحَدِيثُ: نَقِيضُ الْقَدِيمِ. وَ الْحُدُوثُ: نَقِيضُ الْقَدِيمَةِ. حَدَثَ الشَّيْءُ يَحْدُثُ حُدُوثًا وَ حَدَاثَةً، وَ أَحَدَثَهُ هُوَ، فَهُوَ مُحَدَّثٌ وَ حَدِيثٌ، وَ كَذَلِكَ اسْتَحْدَثَهُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۶، ص ۴۲۰) نیاز به حکم شرعی جدیدی دارند. این مسائل ممکن است کاملاً نو باشند یا اینکه سابقه داشته اما برخی از عناصرشان تغییر کرده باشد.

در راستای تصحیح این مسائل مستحدثه، استناد به عمومات و اطلاقات شرعی مطرح شده است. «مَعْنَى الْعُمُومِ إِذَا اقْتَصَاهُ اللَّفْظُ تَرَكَ التَّفْصِيلَ إِلَى الْإِجْمَالِ» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ج ۴، ص ۲۰۶) یعنی عمومات به احکام و قواعد عامی که در قرآن و احادیث آمده‌اند، اطلاق می‌شود.

همچنین اطلاق در لغت به معنای «الإطلاق هو الإرسال، يقال: أطلق الدابة- أي أرسلها وأرخص عنانها- في مقابل تقيدها» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ج ۴، ص ۱۷۲) یعنی رهایی و عدم تقيید است. در اصطلاح نیز اصولیون مطلق را به همین معنا گرفته و در مقابل مقید معنا کرده‌اند (محقق حلی،

۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۱۳۴).

اطلاق خود انوعی دارد؛ از جمله اطلاق افرادی که به شمول در افراد ماهیت مربوط است و اطلاق احوالی که به شمول در احوال متفاوت یک معنای جزئی مربوط است. همچنین اطلاق ازمانی نیز از اقسام اطلاق احوالی است که به معنای شمول حکم در تمام زمان‌ها است.

بنابراین، در بررسی امکان استناد به عمومات و اطلاقات برای تصحیح مسائل مستحدثه، باید به تمام این انواع اطلاق توجه داشت. چرا که ممکن است این مسائل جدید، مشمول اطلاقات عام یا احوالی و ازمانی شرعی باشند و بتوان از این طریق به تصحیح و مشروعیت آن‌ها دست یافت (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۳، ص ۳۴۰؛ نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۱۱).

اصول عملیه به اصولی اطلاق می‌شود که مجتهد پس از جستجو در ادله اجتهادی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و ناامیدی از یافتن چنین دلیلی، به سراغ آن‌ها می‌رود. این اصول یا از حکم عقل (برائت عقلی، احتیاط و تخیّر عقلی) یا از حکم نقل (برائت نقلی، احتیاط نقلی، استصحاب) گرفته می‌شود.

این مسأله نیازمند بررسی دقیق و تطبیق موارد مستحدث با عمومات و اطلاقات موجود است تا مشخص شود آیا این مسائل جدید می‌توانند مشمول این ادله قرار گیرند یا خیر. همچنین شناخت دقیق از قلمرو و حدود این عمومات و اطلاقات نیز در این زمینه حائز اهمیت است. گرچه این موضوع از دیرباز مورد عمل فقهای شیعه بوده، اما کمتر به صورت مستقل مورد توجه قرار گرفته است. شاید به این دلیل که در صورت احراز مقدمات حکمت و وجود عمومات، ارتکاز اصحاب بر عمل به این عمومات و اطلاقات بوده است.

بعضی از بزرگان فقهی همچون محقق سبزواری (سبزواری، ۱۴۲۳ق: ص ۱۵۶)، محقق نراقی و علامه مجلسی در مسائل مستحدثه همچون صید با تفنگ، به عمومات و اطلاقات تمسک جسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۳، ص ۳۴۰؛ نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۱۱).

اما برخی دیگر مانند صاحب ریاض (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۳۷۴) نسبت به این تمسک به عمومات اشکال کرده و معتقد است که اطلاق لفظ «سلاح» در روایت شامل تفنگ نمی‌شود، زیرا تفنگ از ابزارهای جدید است که در زمان صدور روایت رایج نبوده است.

محقق نائینی نیز در ذیل بحث جواز تمسک به «اوفوا بالعقود» در موارد شک در اسباب و مسببات، معتقد است که اگر سببی در زمان شارع متعارف نبوده و بعداً مستحدث شده باشد، با

استناد به عمومات و اطلاقات می‌توان آن را تصحیح کرد (نائینی، ۱۳۷۳ق: ج ۲، ص ۱۵۷). بنابراین، اگرچه برخی بزرگان به طور غیرمستقیم به این مسئله پرداخته‌اند، اما بحث مستقلی تحت عنوان تمسک به عمومات و اطلاقات در مسائل مستحدثه در کتب اصولی و فقهی وجود ندارد.

▀ بررسی اقوال حول مشروعیت تمسک بر اطلاق و عموم مستحدثات

اقوال فقهاء

در طبقه‌بندی کلی اقوال فقها نسبت به کارآمدی عمومات و اطلاقات برای تصحیح عقود غیر متداول، دو نظریه مطرح است:

قائلین به عدم جواز: برخی فقها با جریان اصل اولی فساد در عقود غیر معهود، مشروعیت این عقود را انکار می‌کنند (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ۱۱۴؛ اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۱۴۴؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۴، ۱۶۶؛ مجاهد طباطبایی، بی‌تا: ۲۹۰).

قائلین به صحت: اما قابل توجهی از فقها، عقود غیر متداول در عصر شارع را همچون عقود معهود، مشمول عمومات و اطلاقات می‌دانند و از این طریق آن‌ها را تصحیح می‌کنند (یزدی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ۲۰۰؛ نائینی، ۱۳۷۳ق: ج ۱، ۱۰۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ۷۰؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۴؛ مامقانی، ۱۳۵۰ق: ۶؛ مجاهد طباطبایی، بی‌تا: ۲۹۲).

منشأ اختلاف این دو دسته از فقها در این است که برخی معتقدند قرینه‌ای بر انصراف ادله به مصادیق معهود وجود ندارد. چرا که شارع عالم به تحول موضوعات در طول زمان و قادر بر تخصیص عمومات و تقیید مطلقات است و اکثر احکامش قضایای حقیقیه هستند که به عرف خاصی محدود نیستند (حکیم، ۱۴۱۶ق: ج ۱۴، ۳۷۳؛ حکیم، بی‌تا: ۹۹؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ۱۵؛ حائری، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ۲۷۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲ق: ج ۲، ۶۴۵).

در مقابل، گروهی دیگر از فقها به ادله‌ای همچون انصراف الفاظ مطلق و عموم به موضوعات متعارف در عصر صدور استناد می‌کنند. چرا که انحصار شمول عمومات و اطلاقات به مصادیق متعارف عصر صدور را از باب قدر متیقن در مقام تخاطب می‌دانند (مبلغی، ۱۳۷۹: ۱۰۸؛ موسوی کرمانشاهی، ۱۳۹۷: ۳۷-۳۹).

بنابراین، مسأله کارآمدی عمومات و اطلاقات برای تصحیح عقود غیر متداول، موضوعی است

که میان فقها مورد اختلاف است.

تحدید قول قائلین به جواز

بررسی کتاب‌های فقهی نشان می‌دهد که سیره عملی مشهور بزرگان فقه و اصول در مواجهه با مسائل مستحدثه و موضوعات جدید، که در عصر صدور روایات یا وجود نداشته‌اند یا مورد ابتلای عموم نبوده‌اند، بر این اساس است که ابتدا باید به عمومات و اطلاقات موجود در کتاب و سنت مراجعه کرد. در صورت عدم وجود دلیلی از عمومات و اطلاقات، نوبت به مراجعه به اصول عملیه می‌رسد و حکم ظاهری در مقام عمل ثابت می‌شود (نراقی، ۱۴۲۲ق). به عنوان مثال، محقق نراقی در تأیید نظر محقق سبزواری مبنی بر جواز صید با تفنگ، این مبنا را تأیید کرده و معتقد است که عمومات جواز صید با سلاح، این مورد را نیز شامل می‌شود. او تأکید می‌کند که صرف مستحدث بودن موضوع، آن را از شمول ادله خارج نمی‌کند (نراقی، ۱۴۲۲ق).

مرحوم نراقی برای اثبات این مدعا به چند دلیل استناد می‌کند:

۱. عمومات ادله حلیت اشیاء تا زمانی که حرمت آن معلوم نشود.

۲. عمومات مصرحه به حلیت آنچه با سلاح کشته می‌شود، از جمله:

صحیح محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام: «قال: من جرح صیداً بسلاح و ذکر اسم الله علیه ثم بقي ليلة أو ليلتين لم يأكله السبع وقد علم أن سلاحه هو الذي قتله فليأكل منه إن شاء.» (عاملی، ۱۴۱۰ق)

مرسله فقیه از امیرالمؤمنین علیه السلام: «قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: من جرح بسلاح و ذکر اسم الله عز وجل ثم بقي الصيد ليلة أو ليلتين ثم وجده لم يأكل منه سبع وعلم أن سلاحه قتله فليأكل منه إن شاء.» (عاملی، ۱۴۱۰ق)

مرحوم نراقی تأکید می‌کند که متعارف نبودن این سلاح در زمان معصوم علیه السلام موجب تقیید اطلاقات اخبار نمی‌شود. او حتی اشاره می‌کند که در برخی از اخبار، دلالت بر این است که هر چه را کسی سلاح خود و آلت صید قرار دهد، مقتول آن حلال است (نراقی، ۱۴۲۲ق).

این رویکرد نشان می‌دهد که فقها در مواجهه با مسائل مستحدثه، ابتدا به دنبال یافتن عمومات و اطلاقات مرتبط هستند و تنها در صورت عدم وجود چنین ادله‌ای، به سراغ اصول عملیه می‌روند.

این روش، انعطاف‌پذیری فقه شیعه را در مواجهه با مسائل جدید نشان می‌دهد.

تحدید قول قائلین به عدم جواز

در مقابل قائلین به جواز تمسک به عمومات و اطلاقات در مسائل مستحدثه، استدلالی مطرح می‌شود مبنی بر انحصار وظیفه بیان احکام در زمان معصومین علیهم‌السلام. این استدلال بر اساس روایاتی است که نشان می‌دهند ائمه علیهم‌السلام تنها وظیفه بیان احکامی را بر عهده داشته‌اند که مکلفین در همان زمان با آن‌ها مواجه بوده‌اند.

یکی از روایات مهم در این زمینه از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ وَفَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ، عَنِ الْفَضِيلِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»، فَقَالَ: «كُلُّ إِمَامٍ هَادٍ لِلْقَرْنِ الَّذِي هُوَ فِيهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ص: ۴۷۱).

تقریب این روایت بر اساس معنای «قرن» در کتب لغت است. ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: «وَالْقَرْنُ: الْأُمَّةُ تَأْتِي بَعْدَ الْأُمَّةِ، قِيلَ: مُدَّةٌ عَشْرَ سِنِينَ، وَ قِيلَ: عَشْرُونَ سَنَةً، وَ قِيلَ: ثَلَاثُونَ، وَ قِيلَ: سِتُونَ، وَ قِيلَ: سَبْعُونَ، وَ قِيلَ: ثَمَانُونَ وَ هُوَ مَقْدَارُ التَّوَسُّطِ فِي أَعْمَارِ أَهْلِ الزَّمَانِ، وَ فِي النِّهَايَةِ: أَهْلُ كُلِّ زَمَانٍ، مَأْخُوذٌ مِنَ الْإِقْتِرَانِ، فَكَأَنَّهُ الْمَقْدَارُ الَّذِي يَفْتَرِنُ فِيهِ أَهْلُ ذَلِكَ الزَّمَانِ فِي أَعْمَارِهِمْ وَ أَحْوَالِهِمْ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۳، ص: ۳۳۳). بر این اساس، «قرن» معادل «نسل» در زبان فارسی است. مفاد روایت این است که هر امامی هادی نسلی است که در آن می‌زیسته است. اقتضای اطلاق این کلام این است که وظیفه هدایتگری امام علیه‌السلام مختص نسلی است که در آن می‌زیسته و بدیهی است که امام علیه‌السلام تنها نسبت به مردمی که وظیفه هدایتگری آن‌ها را بر دوش دارد، وظیفه بیان دارد.

روایات مشابه دیگری نیز در کتب روایی وجود دارد که با همین تقریب استدلال، دلالت بر این دارد که هر امامی هادی زمان خود می‌باشد کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ص: ۴۷۱).

این استدلال چالشی جدی برای قائلین به جواز تمسک به عمومات و اطلاقات در مسائل مستحدثه ایجاد می‌کند، زیرا نشان می‌دهد که ممکن است ائمه علیهم‌السلام نسبت به احکام شرعی زمان‌های بعد وظیفه بیان نداشته‌اند.

روایت دیگری از امام صادق علیه‌السلام نیز بر محدودیت وظیفه بیان احکام توسط ائمه علیهم‌السلام دلالت

دارد:

«عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ زِيَادِ الْقَنْدِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» قَالَ نَزَلَتْ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَ حَاصَّةً فِي كُلِّ قَرْنٍ مِنْهُمْ إِمَامٌ مِمَّنَا شَاهِدٌ عَلَيْهِمْ وَ مُحَمَّدٌ صَ شَاهِدٌ عَلَيْهِمْ» (كلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ص: ۱۹۰).

تقریب استدلال به این روایت چنین است: اول، از روایات استفاده می‌شود که در هر نسلی، امام علیه السلام شاهد بر آن نسل است. دوم، روایات دیگر نشان می‌دهند که شهادت امام علیه السلام بر نسل مشهود علیهم به لحاظ وظیفه تبلیغ و بیان شریعت است. نتیجه: هر امام وظیفه تبلیغ و بیان نسلی را بر عهده دارد که میان آن‌ها می‌زیسته است. برای اثبات مقدمه دوم، به دو روایت اشاره می‌شود:

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الثَّقَفِيِّ قَالَ فِي كِتَابِ بُنْدَارِ بْنِ عَاصِمٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَارِجَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (سوره مبارکه بقره، آیه ۳۴۱) قَالَ نَحْنُ الشُّهَدَاءُ عَلَى النَّاسِ بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَمَا صَبَّحُوا مِنْهُ» (مجلسی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۳، صفحه ۳۴۳).

«عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع قَوْلَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى - «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» قَالَ نَحْنُ الْأُمَّةُ الْوَسْطَى وَ نَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ وَ حُجَجُهُ فِي أَرْضِهِ وَ فِي هَذَا الْقُرْآنِ - لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ وَ «تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» فَ رَسُولُ اللَّهِ صَ الشَّهِيدُ عَلَيْهِمْ بِمَا بَلَّغْنَا عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَ نَحْنُ الشُّهَدَاءُ عَلَى النَّاسِ فَمَنْ صَدَّقَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَدَقْنَاهُ وَ مَنْ كَذَّبَ كَذَّبْنَاهُ» (كلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ص: ۱۹۱).

این روایات نشان می‌دهند که شهادت ائمه علیهم السلام بر مردم از باب بیان وظیفه شرعی آن‌ها نسبت به تکالیف و حلال و حرام الهی است. در نتیجه، هر امامی فقط نسبت به مردم عصر خویش شاهد بوده و تنها نسبت به آن‌ها وظیفه بیان احکام شرعی را دارد. بنابراین، حکم مسائل مستحدثه که در زمان‌های پس از ائمه علیهم السلام ایجاد شده یا مورد ابتلاء مردم قرار گرفته‌اند را نمی‌توان از عمومات و

اطلاقاتی که در اعصار گذشته توسط معصومین علیهم‌السلام بیان شده است، استفاده نمود. روایت دیگری از امام صادق علیه‌السلام نیز بر محدودیت وظیفه امامت و بیان احکام توسط ائمه علیهم‌السلام دلالت دارد:

«عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» فَقَالَ نَدْعُوا كُلَّ قَرْنٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ بِإِمَامِهِمْ قُلْتُ فَيَجِيءُ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي قَرْنِهِ وَعَلِيٌّ ع فِي قَرْنِهِ وَالْحَسَنُ ع فِي قَرْنِهِ وَالْحُسَيْنُ ع فِي قَرْنِهِ وَكُلُّ إِمَامٍ فِي قَرْنِهِ الَّذِي هَلَكَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ قَالَ نَعَمْ» (برقی، ۱۳۷۱ق: ج ۱، ص: ۱۴۴).

مفاد اطلاقی این روایت دلالت دارد بر اختصاص امامت هر امام علیه‌السلام به قومی که در میان آن‌ها می‌زیسته است. طبیعتاً، امام علیه‌السلام تنها نسبت به مردمی که وظیفه امامت آن‌ها را بر دوش دارد، وظیفه بیان احکام را نیز خواهد داشت. این روایت در تفسیر آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (سوره اسراء، آیه ۷۱) بیان شده است. امام صادق علیه‌السلام توضیح می‌دهد که هر نسل (قرن) از امت اسلام با امام خود فراخوانده می‌شود. این تفسیر تأکید می‌کند که هر امام مختص به دوره زمانی خاص خود است.

نکات قابل توجه در این روایت: تأکید بر ارتباط هر امام با نسل (قرن) خاص خود. اشاره به حضور هر امام در میان مردم زمان خود («الَّذِي هَلَكَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ»). تأیید امام صادق علیه‌السلام بر این تفسیر با پاسخ «نعم». این روایت، همراه با روایات قبلی، استدلالی قوی برای محدودیت وظیفه بیان احکام توسط ائمه علیهم‌السلام به زمان خودشان ارائه می‌دهد. این دیدگاه چالشی جدی برای استفاده از عمومات و اطلاقات در مسائل مستحدثه ایجاد می‌کند.

استنتاج کلی از این روایات: اول هر امام مسئول هدایت و بیان احکام برای نسل خود است. دوم شهادت و امامت هر امام محدود به دوره زمانی خاص اوست. سوم وظیفه بیان احکام شرعی توسط هر امام مختص به مردم زمان خود اوست. این استدلال‌ها نشان می‌دهند که استفاده از عمومات و اطلاقات بیان شده توسط ائمه علیهم‌السلام برای استنباط احکام مسائل مستحدثه در زمان‌های بعدی ممکن است با چالش‌هایی مواجه باشد.

تخریح محل اختلاف قولین

اختلاف دو قول در دو مقام قابل بحث است:

اول در باب عموم

یکی از مباحث مهم در علم اصول فقه، بحث عام و خاص است. عموم به معنای شمول و دربرگیرندگی یک مفهوم نسبت به تمام افراد و مصادیق آن است، و لفظی که بر این مفهوم دلالت می‌کند را «عام» می‌نامند. در مقابل، «خاص» مفهومی است که تنها شامل برخی از افراد و مصادیق خود می‌شود (سیزوری، ۱۴۲۳ق).

در مورد الفاظ مخصوص عام، اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند سید مرتضی معتقدند که چنین الفاظی تنها در شرع وجود دارند و در لغت چنین الفاظی نداریم. گروهی دیگر بر این باورند که این الفاظ برای اقل جمع (دو یا سه) وضع شده‌اند. با این حال، اکثر علمای شیعه و سنی معتقدند که در لغت، الفاظ مخصوصی برای عام وجود دارد. این الفاظ یا مفرد هستند مانند «کل» «جمع» «تمام»، «دائماً»، «متی» (زمانی)، «مهما» و «اینما» (شرطی)، و... و یا به صورت هیئت‌های لفظی هستند مانند «نکره در سیاق نفی» یا «نهی» و «اسم جنس معرّف به الف و لام استغراق» (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ۱۴۲).

عموم به اعتبار تعلق حکم به آن، به سه قسم تقسیم می‌شود: عموم استغراقی یا افرادی: در این نوع، هر فرد از افراد عام به طور مستقل موضوع حکم است. مثلاً اگر گفته شود «همه علماء را اکرام کن»، اکرام هر عالم یک امثال جداگانه محسوب می‌شود. عموم مجموعی: در این نوع، حکم به مجموع افراد به اعتبار مجموع بودن تعلق می‌گیرد. مثل ایمان به ائمه معصومین علیهم‌السلام که تنها در صورت ایمان به همه ایشان مورد قبول است. عموم بدلی: در این نوع، یکی از افراد غیر معین عام، موضوع حکم است. مثل این که گفته شود «یک بنده آزاد کن»، که با آزاد کردن هر بنده‌ای، امر امثال شده است. این تقسیم‌بندی در فهم و تفسیر احکام شرعی و قوانین بسیار مهم است و می‌تواند تأثیر قابل توجهی در استنباط احکام داشته باشد.

در مورد عام سه مقام اختلاف فعلی و شانی وجود دارد که لازم است مورد بحث قرار گیرد:

مورد اول، عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه است:

در بحث عام و خاص، یکی از مسائل مهم، شبهه مصداقیه است. این شبهه زمانی رخ می‌دهد

که اجمال مخصّص ناشی از شک در دخول فردی از افراد عام در جمله افراد خاص باشد. به عبارت دیگر، مفهوم خاص روشن است، اما مشخص نیست که آیا یک فرد خاص جزو افراد خاص است یا خیر. به عنوان مثال، اگر حکمی مبنی بر حرمت غنا صادر شود و مفهوم غنا روشن باشد، اما مکلف در مورد اینکه آیا یک آواز خاص مصداق غنا است یا نه شک داشته باشد، با شبهه مصداقیه مواجه می‌شویم. در مورد شبهه مصداقیه، دو دیدگاه عمده وجود دارد: دیدگاه مشهور: جواز تمسک به اصالة العموم. دیدگاه علمای متأخر: عدم جواز تمسک به اصالة العموم. علمای متأخر استدلال می‌کنند که در این موارد، دو حجت وجود دارد - عام و مخصص - و مشخص نیست که فرد مشکوک داخل در کدام یک از این دو دلیل است. در مورد مخصص لَبّی (مخصص غیر لفظی مانند اجماع و عقل) نیز اختلاف نظر وجود دارد: شیخ انصاری معتقد است که در صورت وجود مخصص لَبّی، در شبهه مصداقیه مطلقاً می‌توان به اصالة العموم تمسک کرد (انصاری، ۱۴۱۹ق). آخوند خراسانی قائل به تفصیل است. او بین مخصص لَبّی قابل اتکال (مانند امور عقلی ضروری) و سایر موارد تفاوت قائل می‌شود (خراسانی، ۱۴۰۹ق). این بحث در استنباط احکام شرعی و تفسیر قوانین اهمیت زیادی دارد، زیرا تعیین می‌کند که در موارد شک، آیا می‌توان به عموم حکم استناد کرد یا خیر. این مسئله می‌تواند تأثیر قابل توجهی در نتیجه استدلال‌های فقهی داشته باشد.

مورد دوم، وابستگی مدلول لفظ عام به وجود مقدمات حکمت برای احراز شمولیت در اراده جدی متکلم:

بحث دوم در عام و خاص عبارت است از اینکه، آیا در مواردی که ادات عموم بکار می‌رود نیاز به اطلاق هست یا خیر؟ همان‌طور که ملاحظه کردید این بحث اهمیت بالایی دارد و دخالت داشتن اطلاق و مقدمات حکمت در افاده عموم یا عدم دخالتش در مقام تعارض عام و مطلق و در استفاده‌ها و استظهارات دیگر نقش مهمی دارد.

دو دیدگاه اصلی در این زمینه وجود دارد:

نظریه مشهور: این دیدگاه معتقد است که وقتی ادات عموم (مانند «کل» در عربی) استفاده می‌شود، دیگر نیازی به مقدمات حکمت نیست و عموم مستقیماً از خود لفظ فهمیده می‌شود. به عنوان مثال، در عبارت «اکرم کل عالم» (هر عالمی را اکرام کن)، عمومیت حکم از خود کلمه «کل» استنباط می‌شود. این نظریه که مورد قبول اکثر علما از جمله صاحب کفایه است، مبنای تفاوت بین عموم و اطلاق را تشکیل می‌دهد.

نظریه مرحوم نائینی: این دیدگاه که توسط مرحوم نائینی مطرح شده، معتقد است که ادات عموم به تنهایی نمی‌توانند افاده عموم کنند. طبق این نظر، حتی در حضور ادات عموم، باید مقدمات حکمت در مدخول آن ادات جاری شود تا عموم استنباط گردد (نائینی، ۱۴۱۰).

تفاوت این دو دیدگاه در نحوه استنباط عموم از عبارات است. نظریه مشهور قائل به استقلال ادات عموم در افاده معنای عمومیت است، در حالی که نظریه نائینی همچنان بر لزوم جریان مقدمات حکمت تأکید دارد.

این بحث اهمیت زیادی در استنباط احکام شرعی و تفسیر متون فقهی دارد. انتخاب هر یک از این دیدگاه‌ها می‌تواند بر نحوه فهم و تفسیر عبارات حاوی ادات عموم تأثیرگذار باشد و در نتیجه، ممکن است به استنباط‌های متفاوتی از یک حکم شرعی منجر شود.

مورد سوم، عدم وجود انصراف برای امکان احراز شمول مدلول لفظ عام نسبت به همه اصناف مصادیقش:

مورد سوم را در واقع می‌توان تاثیر لفظی و نوعی مخصص لبی برای عام عنوان نمود که قائلین به این اشکال آن را مخل تمسک به عام در مورد عقود و قراردادهای غیر معهود می‌دانند. به زبان ساده تر ایشان بیان می‌کنند که نوعی انصراف در مدلول الفاظ ائمه و معصومین علیهم‌السلام و مطلق خطابات شرعیه وجود دارد که موجب می‌شود مدلول آن صرفاً عقود معهود زمان خطاب را در بر گرفته و شامل باقی عقود مستحدث در سایر ازمنه زمانی نباشد. در واقع برای بهتر بیان کردن موضوع می‌توان فرآیند مدنظر مستشکل را تحریر کرد. در واقع مقصود مستشکل این است که خطاب شرعی به نحو قضایای خارجی و نه حقیقیه صادر شده و شامل مصادیق امروزی همان خطاب نمی‌شود. چراکه در طی زمان از وقت صدور تا به امروز آن لفظ دچار بسط مصادق و به نوعی بسط دایره شمول معنی شده و در لفظ آن نوعی انبساط شمول رخ داده به نوعی که اصناف جدیدی امروز در ذیل آن لفظ قرار می‌گیرند و این نوعی انتقال معنی لفظ بوده که مقصود خطاب به بیان آن نمی‌باشد و با مقایسه دایره اصناف مصادیق لفظ می‌بینیم که لفظ در خطاب شرعی صرفاً به اصنافی از مصادیق امروزی اشاره دارد که در زمان معصوم علیهم‌السلام موجود بوده است و این نوعی انصراف است. البته با این مبنا این انصراف مخل صاحت عام است نه مخل اطلاق چراکه دیگر تحدید شمول مصادیق ما از مقدمات حکمت نیست بلکه مدلول لفظ در وضع مورد مناقشه دادیم.

دوم در باب اطلاق

بحث اطلاق در اصول فقه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اطلاق در لغت به معنای ارسال، شیوع، رهایی و عدم تقید می‌باشد. بیشتر اصولیون نیز مطلق را به همین معنا گرفته و آن را در مقابل مقید معنا نموده‌اند. چنانکه در منابع آمده است: «الإطلاق هو الإرسال، يقال: أطلق الدابة - أي أرسلها وأرخى عنانها- في مقابل تقييدها.» این تعریف بیانگر آن است که اطلاق به معنای رها کردن و آزاد گذاشتن است، در مقابل مقید کردن و محدود ساختن.

در اصطلاح اصولیون، مطلق به «ما دل علی شائع فی جنسه» تعریف شده است. هرچند به این تعریف اشکالاتی در برخی کتب اصولی وارد شده، اما به دلیل عدم مدخلیت در بحث حاضر، از پرداختن به آن‌ها صرف نظر می‌کنیم (مظفر، ۱۴۱۵ق).

می‌توان بین اطلاق و مطلق تفاوتی قائل شد. اطلاق، اولاً و بالذات صفت معنا است و ثانیاً و بالعرض می‌تواند صفت لفظ نیز باشد. در مقابل، مطلق اولاً و بالذات صفت لفظی است که معنای آن اطلاق دارد، هرچند ثانیاً و بالعرض می‌تواند صفت معنا نیز باشد.

در چگونگی شمول مطلق بر افراد ماهیت، دو نظر وجود دارد: یکی آنکه به وضع واضح است و دیگری آنکه به کمک جریان مقدمات حکمت است، که نظر دوم مشهور می‌باشد. مشهور اصولیون معتقدند اطلاق در الفاظ مفرد جاری است، مانند اسم جنس و عَلم جنس. البته عده‌ای نیز معتقدند اطلاق علاوه بر مفردات، در جمله‌ها نیز جاری است (خراسانی، ۱۴۰۹ق).

اطلاق به حسب عالم دلالت و مقام اثبات، در دو مقام تصور می‌شود: مقام ثبوت یا عالم لحاظ، و مقام اثبات یا مقام اقامه دلیل. اطلاق اثباتی آن است که دلیلی برای تقييد اقامه نشده باشد. مثلاً اگر مولا بگوید: «اکرم العالم» و دلیلی بر تقييد مفهوم عالم اقامه نکند، اطلاق اثباتی محقق شده است. تقابل بین اطلاق و تقييد اثباتی، از نوع تقابل عدم و ملکه است؛ یعنی عدم ذکر قيد، در حالی که آوردن آن ممکن بوده است. نکته مهم این است که اطلاق اثباتی بر اطلاق ثبوتی دلالت دارد (صدر، ۱۴۱۷ق).

این مباحث در استنباط احکام شرعی و تفسیر متون دینی اهمیت بسزایی دارند. درک صحیح از مفهوم اطلاق و انواع آن، برای فقها و مجتهدین در استخراج احکام از منابع شرعی ضروری است و در تعیین دامنه شمول احکام و تطبیق آن‌ها بر مصادیق مختلف نقش کلیدی ایفا می‌کند.

در مورد اطلاق در سه مقام اختلاف فعلی و شانی وجود دارد که لازم است مورد بحث قرار گیرد:

مورد اول، انصراف محل در مقدمات حکمت و در نتیجه تمسک به اطلاق

مورد دوم، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب محل در مقدمات حکمت و در نتیجه تمسک به اطلاق

مورد سوم، وجود قرینه محل در مقدمات حکمت و در نتیجه تمسک به اطلاق

در توضیح سه مورد بالا لازم به ذکر است که هر سه این موارد در واقع ذیل وجود قرینه قابل جمع هستند به این نحو که در واقع طبق نظر مخالفین جوار تمسک به اطلاق ادله عام امضاء در تصحیح مستحدثات روایاتی به دست رسیده که قبلاً ذکر آن‌ها رفت مبنی بر اینکه هر امامی هادی زمانه خود است. قائلین به عدم جواز در نوع تفسیر این روایات هر یک به نوعی متعرض وجود مقدمات حکمت شده اند. برخی آن را از نوع انصراف شمول کلام نسبت به برخی اصناف دانسته اند، برخی دیگر آن را از نوع وجود قدر متیقن در مقام تخاطب در خطابات شرعی عنوان کرده اند بنحوی که معصوم علیه السلام یا قرآن کریم ناظر بر معهودات و مصادیق همزمان صدور است. که هر دو این موارد را به نوعی ذیل قرائن می‌توان دسته بندی نمود.

بررسی محل مناقشه و تحلیل آنان

در اینجا لازم به ذکر است که ابتدا به بررسی مقامات اختلاف و تحلیل هر یک از آنان می‌پردازیم لازم به ذکر است از توضیح دوباره اشکال و اختلاف بنحوی که در بالا ذکر شد پرهیز شده و صرفاً به بیان تحلیل و نقد می‌پردازیم:

اول تحلیل محل مناقشه در عام

مورد اول، عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه است:

در علم اصول فقه، یکی از مباحث مهم، چگونگی برخورد با موارد مشکوک در دامنه شمول ادله عام است. این مسئله به ویژه در مواردی که تخصیص یا تقیید وارد شده، اهمیت می‌یابد (مظفر، ۱۴۱۵ق). به عنوان مثال، در حکم «اکرم کل عالم» که عمومیت دارد، اگر تخصیصی مانند «لا تکرّم الفساق من العلماء» وارد شود، تکلیف افراد مشکوک چه می‌شود؟ آیا می‌توان به عموم اولیه تمسک کرد؟ بسیاری از علمای اصول معتقدند که در چنین مواردی، تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست (مظفر، ۱۴۱۵ق). مرحوم مظفر در این باره می‌گوید: «مع عدم دلالة العام علی دخوله فیما هو حجة فیہ فلا یکون العام حجة فیہ بلا مزاحم کما قیل فی دلیلهم ولئن کان انطباق عنوان العام

علیه معلوما فلیس هو معلوم الاتطباق علیه بما هو حجة» (مظفر، ۱۴۱۵ق). نکته مهم این است که گاهی عدم تمسک به عام یا مطلق در موردی خاص، به دلیل شبهه مصداقیه است. از آنجا که اکثر عمومات و اطلاقات کتاب و سنت تخصیص خورده‌اند، ممکن است موارد مشکوک از ابتدا در شمول دلیل عام مورد تردید باشند. اما اگر احراز شود که موردی مصداق عام یا مطلق است، آنگاه می‌توان آن را مشمول حکم دانست (خویی، ۱۴۲۲ق). در مورد مطلقات، علاوه بر احراز مصداق بودن، باید مقدمات حکمت نیز تمام باشد. یعنی باید احراز شود که متکلم نسبت به مورد مشکوک نیز در مقام بیان بوده است. در این صورت، تمسک به مطلق جایز خواهد بود (صدر، ۱۴۱۸ق). این بحث در استنباط احکام شرعی، به ویژه در مواجهه با مسائل مستحدثه، اهمیت ویژه‌ای دارد. فقها باید با دقت نظر، موارد شبهه مصداقیه را تشخیص داده و از تمسک نابجا به عمومات و اطلاقات پرهیز کنند تا استنباط احکام با دقت و صحت بیشتری صورت گیرد.

در بحث تمسک به عام و مطلق در مسائل مستحدثه، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. اگرچه مشهور فقها و اصولیون قائل به جواز تمسک به عام و مطلق در این مسائل هستند، برخی از محققین رویکرد محتاطانه‌تری را پیشنهاد می‌کنند (انصاری، ۱۴۱۹). برخی از ایشان معتقدند که نباید به محض مواجهه با موضوع جدید، آن را تحت دلیل عام یا مطلق قرار داد. یک فقیه مدقق باید ابتدا جوانب مختلف موضوع را بررسی کند، زیرا ممکن است با دقت بیشتر، مشخص شود که موضوع تحت عنوان دیگری قرار می‌گیرد (حکیم، ۱۴۱۶ق). در این زمینه، مفهوم «فقه نوازل» مطرح می‌شود که به بررسی مسائل مستحدثه می‌پردازد. چنانکه در نزد برخی آمده است: «لاریب فی أنّ الفقه معنی بالوقائع المستحدثة و الجدید من الطواهر و الأحداث، فیما یسمی فقه النوازل» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق). برخی اساتید نیز معتقدند که در مورد موضوعاتی که در زمان ائمه علیهم‌السلام وجود نداشته‌اند، تنها در صورتی می‌توان به عمومات و اطلاقات تمسک کرد که احتمال التفات امام معصوم علیه‌السلام نسبت به آن موضوع در آینده وجود داشته باشد. در غیر این صورت، باید به اصول عملیه مراجعه کرد (صدر، ۱۴۱۷ق).

این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که در مواجهه با مسائل مستحدثه، فقیه باید با دقت و تأمل بیشتری عمل کند. همانطور که شاهرودی فرمود: «إِنَّ مستحدثات المسائل لیست بهذه البساطة أبداً، بل یمكن الزعم بأنّها المحكّ الیوم لاختبار اجتهاد المجتهد ومدى تضلّعه فی القواعد الفقھیة»

(هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق). در نهایت، به نظر می‌رسد که این دیدگاه‌ها با نظر مشهور منافاتی ندارند، زیرا بعید است مشهور نیز در صورتی که هیچ احتمال التفاتی نسبت به موضوعات مستحدثه وجود نداشته باشد، باز هم عمومات و اطلاقات را شامل بدانند. این رویکرد محتاطانه، ضمن حفظ اصول اجتهاد، به فقه پویایی و انعطاف‌پذیری بیشتری می‌بخشد تا بتواند با چالش‌های جدید مواجه شود.

مورد دوم، وابستگی مدلول لفظ عام به وجود مقدمات حکمت برای احراز شمولیت در اراده جدی

متکلم:

در بحث تمسک به عام و مطلق در مسائل مستحدثه، دو نظریه اصلی وجود دارد. نظریه مشهور، که با ارتکازات اولیه سازگار است، بر استفاده از عموم ادات مانند «کل» تأکید دارد. این نظریه معتقد است که این ادات برای شمولیت و عمومیت وضع شده‌اند و نیازی به مقدمات حکمت نیست. به عبارت دیگر، «کل» و امثال آن، به تعبیر شهید صدر، برای افاده «استیعاب ما ینطبق علیه مدخوله» وضع شده‌اند. این دیدگاه بر اساس وضع لفظی است و می‌گوید هر آنچه مصداق مدخول (مثلاً «عالم») است، مشمول حکم می‌شود.

نظریه دوم، که متعلق به مرحوم نائینی است، بر خلاف ارتکازات اولیه شکل گرفته است. این نظریه می‌گوید حتی در جایی که «کل» وجود دارد، باید مقدمات حکمت را جاری کنیم و لفظ «کل» صرفاً تأکید است. طبق این دیدگاه، الفاظ عموم برای شمول «ما یراد من المدخول» وضع شده‌اند، نه «ما ینطبق علیه المفهوم». به این معنا که آنچه از مدخول اراده شده، نیازمند مقدمات حکمت است. نائینی استدلال می‌کند که خاصیت ادوات عموم، تأکیدی است بر شمولی که در اطلاق وجود دارد و تفاوت اطلاق و عموم عرضی نیست، بلکه طولی است (نائینی، ۱۳۷۶ق).

دلیل نظریه دوم این است که وقتی می‌گوییم «اکرم کل عالم» و «اکرم کل عالم عادل»، «کل» سر جایش است ولی مدخول تغییر کرده است. در «اکرم کل عالم عادل»، عموم و استیعاب وجود دارد و همه عالمان عادل را شامل می‌شود. اما در «اکرم کل عالم»، ممکن است منظور همه عالمان عادل باشد. پس برای تعیین دقیق دایره شمول، نیاز به مقدمات حکمت است. به عبارت دیگر، «کل» می‌گوید همه عالم‌ها، اما اینکه منظور از «عالم» چیست، نیاز به مقدمات حکمت دارد.

ثمره این بحث در مواردی مانند تعارض بین دو عام ظاهر می‌شود. مثلاً اگر یک دلیل بگوید «اکرم کل عالم» و دلیل دیگر بگوید «لا تکره الفاسق»، طبق نظر مشهور، در ماده اجتماع (عالم

فاسق)، «اکرم کل عالم» مقدم می‌شود زیرا دلالتش لفظی است. اما طبق نظر نائینی، هر دو نیاز به مقدمات حکمت دارند و در ماده اجتماع تساقط می‌کنند. البته خود نائینی در بسیاری موارد به این ثمره پایبند نبوده است.

مرحوم خوئی و شهید صدر به نظریه نائینی اشکال کرده‌اند. مرحوم خوئی می‌گوید لازمه حرف نائینی این است که تصریح به عموم اصلاً امکان‌پذیر نباشد، که این با ارتکازات عرفی مغایرت دارد. شهید صدر و آیت‌الله وحید از نائینی دفاع کرده و گفته‌اند که او باب تصریح به عموم را کاملاً نمی‌بندد و می‌توان با عباراتی مانند «تمام اصناف و طبقات» تصریح به عموم کرد. اما این جواب نیز مناقشه دارد، زیرا حتی در این حالت نیز ممکن است نیاز به قید وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد اشکال مرحوم خوئی همچنان وارد است، مگر اینکه کسی بگوید عدم امکان تصریح به عموم، تالی فاسدی نیست (خوئی، ۱۴۲۲ق).

اشکال دوم مرحوم خوئی به نظریه شمول ادات عموم این است که چنین دیدگاهی منجر به لغو شدن این ادات در زبان می‌شود. ایشان استدلال می‌کنند که اگر عبارت «اکرم العالم» با مقدمات حکمت دلالت بر استیعاب داشته باشد، در عبارت «اکرم کل عالم» نیز همان شمولیت وجود دارد و منشأ آن همان مقدمات حکمت است که در مورد «عالم» جاری می‌شود. خوئی معتقد است که ارزش «کل» در تصریح یا تأکید شمولیت نیست، زیرا تصریح مستلزم این است که «کل» بدون نیاز به اطلاق، شمولیت را برساند، در حالی که نتیجه تابع اخص مقدمات است. همچنین، تأکید نیز صحیح نیست، زیرا تأکید زمانی است که دو دال در عرض هم باشند، مانند «جميع العلماء اکتعهم ابصعهم»، در حالی که در «اکرم کل عالم»، دال‌ها در طول هم قرار دارند (خوئی، بی تا). در مناقشه کلام مرحوم خوئی، می‌توان گفت که اگرچه تصریحی در اینجا نیست، اما تأکید می‌تواند مقول به تشکیک باشد. در حالی که تأکید تام زمانی است که دو دال جداگانه مفهومی را افاده کنند و سپس با هم آورده شوند، مانند «اکرم هذا ابني هذا»، در مورد «کل» می‌توان درجه‌ای از تأکید را در نظر گرفت. اگرچه «کل» در طول اطلاق است، اما حضور آن همان اطلاق را به طور اضافه بیان می‌کند. این نوع تأکید، اگرچه طولی است، می‌تواند کافی باشد، زیرا استیعاب را کمی پررنگ‌تر می‌کند و مقدمات حکمت را تأکید می‌نماید (صدر، ۱۴۰۵ق).

اشکال سوم، که در ظاهر کلام برخی دیگر آمده، بیان می‌کند که اگر نیاز به مقدمات حکمت در مدخول ادات باشد، وجود این مقدمات در دال لفظی لغو می‌شود. به عبارت دیگر، با فرض

وجود لفظ «کل» که برای عموم و استیعاب وضع شده، جریان مقدمات حکمت زائد است. اما این اشکال می‌تواند مصادره به مطلوب تلقی شود، زیرا فرض می‌کند که «کل» به تنهایی دلالت بر عموم دارد، در حالی که این خود محل بحث است. «کل» می‌گوید همه آنچه مدخول این ادوات است مراد است، اما اینکه این مدخول مقید است یا مطلق، هنوز مورد بحث است. بنابراین، نمی‌توان بدون دلیل، جایگاه مقدمات حکمت را در اینجا نفی کرد (خراسانی، ۱۴۰۹).

اشکال چهارم در کلام مرحوم اصفهانی مطرح شده است. ایشان بیان می‌کنند که اگر حرف مرحوم نائینی را بپذیریم، تالی فاسد خواهد داشت و به اجتماع مثلیین منجر می‌شود؛ چراکه فرض این است که اطلاق از مقدمات حکمت استفاده شده و مقدمات حکمت افاده استیعاب می‌کنند. در این حالت، اطلاق و ادوات هر دو دلالت بر عموم دارند و مماثل هستند که در یک جا جمع شده‌اند. به گفته ایشان، «عالم» محلی برای تداخل دو استیجابی است که یکی از طریق مقدمات حکمت و دیگری از طریق لفظ «کل» که روی «عالم» آمده، حاصل شده‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۸ق).

در پاسخ به این مناقشه، باید گفت که این اعتراض تام نیست؛ زیرا اجتماع مثلیین همیشه رخ نمی‌دهد و می‌توان قائل به تأکید شد. بله، اگر دو استیعاب مستقلاً بر مورد واحد جمع شوند، این حالت اجتماع مثلیین خواهد بود. اما اگر دو استیعاب از دو دال و از دو طریق بیایند، این به معنای اجتماع مثلیین نیست؛ بلکه این دو استیعاب با یکدیگر ادغام شده و تأکید ایجاد می‌شود. اگر فردی تأکید را قبول نکند، ممکن است اشکال وارد باشد، ولی اگر تأکید پذیرفته شود، هیچ مانعی وجود ندارد و هر دو دال بر استیعاب خواهند بود، هر چند که طولیتی در آن‌ها وجود داشته باشد که باز هم قابل تأکید است.

اشکال پنجم که مورد توجه شهید صدر قرار گرفته است، در دو مقدمه توضیح داده می‌شود. مقدمه اول به بررسی مراتب دلالات می‌پردازد. در بحث مطلق و مقید، مقدمات حکمت می‌تواند در مراحل مختلفی از جمله دلالت استعمالیه، دلالت جدیه، و به تعبیر شهید صدر، دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه (اولی و ثانیه) جاری باشد. به عنوان مثال، جمله «اکرم کل عالم» سه نوع دلالت دارد: دلالت تصویری که به معنی عموم علماست، دلالت تصدیقیه اولی که واقعاً آمده عموم علم را نشان می‌دهد، و دلالت تصدیقیه ثانیه که به نبود جمله منفصله‌ای اشاره می‌کند که آن را تخصیص بزند.

این مراتب در موقعیت‌های مختلف متغیر است. برای مثال، در جمله «اکرم کل عالم الا الفاسق»، دلالت تصویری همچنان حفظ می‌شود، اما دلالت تصدیقیه اولی وجود ندارد، زیرا جمله «الا الفاسق» آن را مقید می‌کند. در حالت دیگر، اگر جمله «لا تکرّم عالم الفاسق» به‌طور منفصل بیاید، دلالت تصویری و تصدیقیه اولی موجود هستند، اما دلالت تصدیقیه ثانیه وجود ندارد، زیرا قید منفصل علما را به دو گروه تقسیم کرده است. این تقسیم‌بندی‌های دلالت در کلام شهید صدر به خوبی شرح داده شده‌اند و مورد قبول بسیاری از فقها قرار گرفته است (صدر، ۱۴۱۷ق).

مقدمه دوم به بررسی محل جریان مقدمات حکمت می‌پردازد. این سؤال مطرح است که آیا مقدمات حکمت در مرتبه دلالت تصویری و اراده استعمالیه جاری می‌شود یا اینکه به مراتب اراده جدیه و تصدیقیه تعلق دارد؟ به عبارت دیگر، اطلاق و مقدمات حکمت زمانی که مولا می‌خواهد اراده جدیه خود را بیان کند، جریان پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد که حق این باشد که مقدمات حکمت و اطلاق، مخصوص اراده جدیه هستند و نه صرفاً اراده استعمالیه. در واقع، اراده استعمالیه تنها مفهوم کلی را افاده می‌کند و شمولیت ناشی از مقدمات حکمت مربوط به زمان ابراز اراده جدیه مولا است.

در نهایت، پاسخ به این مناقشه این است که در مواردی مانند جمله «اکرم کل عالم» نیازی به جاری شدن مقدمات حکمت نیست. وقتی لفظ «کل» به کار می‌رود، خود به خود شمولیت را افاده می‌کند و نیازی به مقدمات حکمت برای فهم این شمولیت نیست. در اینجا «کل» شمولیت را در مرتبه قبل از جاری شدن مقدمات حکمت برقرار می‌کند، بنابراین مقدمات حکمت در چنین مواردی نقشی ندارند و شمولیت بر اساس مدلول تصویریه تأمین می‌شود، نه بر اساس مفهومی که مقدمات حکمت به دست می‌دهند (صدر، ۱۴۱۷ق).

بنابراین در میان پنج اشکال، اشکال اول قابل دفاع است و اشکال آخری قابل اعتنا است و نظر مشهور درست است. نتیجه آن است که ادوات عموم جایگزین مقدمات حکمت و اطلاق است و مدلول عموم در جایی که ادوات عموم بیاید استیعاب در آنجا لفظی محض است ولی ادوات عموم که نباشد آن وقت به مقدمات حکمت نیاز داریم.

مورد سوم، عدم وجود انصراف برای امکان احراز شمول مدلول لفظ عام نسبت به همه اصناف

مصادیقش:

ابتدا باید به شرح معنی انصراف پرداخت. در توضیح و تبیین مسئله انصراف، به این نکته توجه

می‌شود که انصراف حالتی است که ظهور لفظ در بخشی از معنای عام آن قوی‌تر است، اما هنوز به حد وضع جدید نرسیده است. اینجا انصراف را می‌توان در جهای نازل‌تر از وضع دانست؛ به این معنی که ظهور در معنای خاص، قوی است، ولی این به معنای آن نیست که لفظ وضع جدیدی پیدا کرده باشد. انصراف هنگامی رخ می‌دهد که ظهور لفظ به سمتی میل پیدا کند که بخشی از معنای عام آن مورد توجه و کاربرد قرار گیرد (صدر، ۱۴۱۷ق).

برای مثال، اگر گفته شود «علم» در روایات و آیات الهی، ظهور در علم دین دارد، دو حالت ممکن است:

وضع جدید: معنای عام «علم» از بین رفته و یک معنای خاص در شرع پیدا کرده است. در این حالت، انصراف رخ نداده، بلکه این تغییر معنایی به دلیل وضع جدید است، یعنی معنای عام به کلی متروک شده و لفظ «علم» در معنای خاص خود در دین به کار می‌رود. در اینجا لفظ بدون نیاز به قرینه، به معنای خاص اشاره می‌کند.

عدم وضع جدید: معنای عام «علم» همچنان باقی است و استعمال لفظ «علم» به معنای دینی تنها به دلیل کثرت کاربرد آن در متون شرعی رخ می‌دهد. اینجا انصراف اصطلاحی وجود دارد، به این معنا که لفظ در بخش خاصی از معنای خود ظهور یافته، اما این به معنای ایجاد وضع جدید نیست. در این حالت، اگر قرینه‌ای موجود نباشد، لفظ همچنان می‌تواند به معنای عام خود نیز اشاره کند (صدر، ۱۴۱۷ق).

در بحث تقسیمات و انواع انصراف گفته می‌شود:

صاحب کفایه انصراف را به دو قسم اصلی تقسیم می‌کند:

انصراف بدوی: ناشی از غلبه خارجی، به عنوان مثال وقتی لفظ «آب» به کار می‌رود، به دلیل غلبه آب رودخانه‌های دجله و فرات، ذهن مخاطب به این آب‌ها منحرف می‌شود. این نوع انصراف در نگاه قدما حجت بوده است، اما محققین و متأخرین این نوع انصراف را موجب سلب اطلاق نمی‌دانند.

انصراف بر اساس قدر متیقن یا مناسبات لفظی: در این نوع انصراف، ظهور لفظ در بخشی از معنا ناشی از قرائن عرفیه است که موجب می‌شود لفظ به معنای خاصی محدود شود. مانند «ماء مطهر» که به دلیل مناسبات عقلایی، انصراف به آب پاک دارد (صدر، ۱۴۱۷ق).

مرحوم نائینی نیز انصراف را به سه قسم تقسیم کرده است:

انصراف ناشی از غلبه خارجی: این نوع انصراف ناشی از کثرت وجود خارجی و غلبه استعمال است، اما نائینی معتقد است که این نوع انصراف حجیت ندارد و موجب سلب اطلاق نمی‌شود (نائینی، ۱۳۷۶ق).

انصراف ناشی از تشکیک در ماهیت: در این حالت، برخی از مراتب ماهیت به دلیل تشکیکی بودن، از شمول لفظ خارج می‌شوند، مانند «ما لا یؤکل لحمه» که شامل انسان نمی‌شود، هر چند از لحاظ لغوی صادق است.

انصراف ناشی از تردید: این نوع انصراف زمانی رخ می‌دهد که ظهور لفظ در بخشی از معنا به حدی قوی است که بقیه مراتب را در بر نمی‌گیرد، اما همچنان تردید وجود دارد که آیا این مراتب شامل هستند یا نه.

شهید صدر نیز انصراف را به سه قسم تقسیم کرده است:

انصراف ناشی از غلبه خارجی: این نوع انصراف، به دلیل کثرت وجود خارجی در ذهن مخاطب رخ می‌دهد، اما ایشان نیز معتقد است که این نوع انصراف حجت ندارد.

انصراف ناشی از کثرت استعمال: در اینجا، کثرت استعمال لفظ در معنای خاص موجب انصراف می‌شود، مانند «علم» که به دلیل کثرت استعمال در معنای علم دینی، انصراف به این معنا پیدا کرده است.

انصراف ناشی از مناسبات عرفیه و عقلائیه: این نوع انصراف به دلیل قرائن عرفی یا عقلی رخ می‌دهد، مانند «الماء مطهر» که منصرف به آب طاهر است، زیرا عرف و عقل نمی‌پذیرند که آب نجس بتواند مطهر باشد.

در مجموع، انصراف به عنوان یک مفهوم اصولی، به معنای ظهور لفظ در بخشی از معنای موضوع له است که به دلیل قرائن عرفی، عقلایی یا غلبه استعمال رخ می‌دهد، اما هنوز به حد وضع جدید نرسیده است.

انصراف در میان دو حالت قرار دارد. نخست، زمانی که ظهور ناشی از وضع است، یعنی وقتی لفظی به معنای جدید وضع شده است، این حالت را نمی‌توان انصراف نامید، بلکه ظهور وضعی به شمار می‌آید. دوم، جایی که یک فرد از معنای مطلق برجستگی دارد، اما این برجستگی به تنهایی موجب ایجاد ظهور در مقام مخاطب نمی‌شود. در واقع، انصراف حالتی میان این دو وضعیت است؛

جایی که ظهور لفظ در بخشی از معنا قوی‌تر است، اما هنوز به حد وضع جدید نرسیده است. در حالت‌هایی که افراد یا مصادیق بارزی از لفظ به ذهن مخاطب متبادر می‌شوند، این حالت انصراف نیست. به عنوان مثال، وقتی از «متقین» یا «محسنین» صحبت می‌شود، اولین چیزی که به ذهن می‌رسد، افراد برجسته‌ای مانند معصومین یا اولیاءالله هستند. این تبادر سریع افراد برجسته به ذهن، انصراف اصولی محسوب نمی‌شود و اطلاق لفظ همچنان به قوت خود باقی است. در واقع، ظهور قوی‌تر یک مصداق نمی‌تواند موجب سلب اطلاق از لفظ شود. حتی اگر در مقام فهم، یک معنای برجسته‌تر از بقیه به ذهن بیاید، این وضعیت منجر به انصراف و سلب اطلاق نخواهد شد.

انصراف اصولی حالتی است که میان این دو درجه قرار می‌گیرد. در این حالت، ظهور لفظ در بخشی از معنا آن قدر قوی است که سایر مصادیق را از حوزه شمول خارج می‌کند، اما هنوز به حد وضع جدید نرسیده است. ظهور این نوع انصراف، ظهور وضعی یا ظهور اظهر نیست، بلکه ظهور قرینه‌ای است که با توجه به دلایلی خارجی، اجازه نمی‌دهد لفظ شامل برخی از مصادیق شود. این انصراف ممکن است به دلایلی مانند غلبه خارجی، مقوله تشکیک، یا حتی کثرت استعمال رخ دهد و موجب محدود شدن شمول اطلاق گردد (صدر، ۱۴۱۷ق).

دوم تحلیل محل مناقشه در اطلاق

به صورتی که در عام رفت مقامات مشروح در بخش قبلی را مورد تحلیل قرار می‌دهیم. لکن تفاوت در این بحث این است که برخلاف عام که مناقشات در باب تمسک به عموم ادله عام امضاء به نحو مورد اشاره مخالفین ایراد شکلی و اثباتی دارد در بحث اطلاق سه محل مناقشه صرفاً تفاسیر قائلین از یک منشاء اختلافند که در واقع در بحث شمول خطابات شرعی نسبت به غیر مشافهین در ادله عام امضاء خلاصه می‌شود و در امتداد آن بنا بر تفسیر هریک از قائلین به یکی از سه طرق زیر محل مقدمات حکمت و در نتیجه تمسک به اطلاق ادله می‌گردد:

مورد اول، انصراف مخل در مقدمات حکمت و در نتیجه تمسک به اطلاق

مورد دوم، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب مخل در مقدمات حکمت و در نتیجه تمسک به

اطلاق:

مورد سوم، وجود قرینه مخل در مقدمات حکمت و در نتیجه تمسک به اطلاق:

فلذا با توجه به اینکه در مورد هریک از این سه مورد به قدر کفایت در مطالب قبلی صحبت شده و تفصیل آن‌ها خارج از حوصله مباحث این مقاله می‌باشد، صرفاً به منشاء اختلاف می‌پردازیم. با در نظر گرفتن موارد یاد شده در ادامه به موضوع شمول خطابات شرعی نسبت به غیر مشافهین (کسانی که در زمان صدور خطاب حضور نداشتند، مانند نسل‌های آینده) می‌پردازیم. بحث اختصاص یا عدم اختصاص خطابات شرعی به حاضرین یا غایبین و نسل‌های آینده، از مسائل مهم اصول فقه و هرمنوتیک است. این بحث به چگونگی درک و تفسیر خطابات شرعی که در زمان معصومین صادر شده‌اند، برای نسل‌های بعدی و حتی کسانی که هنوز وجود ندارند، اشاره دارد.

به طور کلی، این مسئله از سه دیدگاه مختلف بررسی می‌شود:

وجه طرح مسئله در عام و خاص، این دیدگاه به ارتباط مسئله با قواعد عام و خاص در اصول فقه اشاره دارد. در اینجا پرسش اصلی این است که آیا خطابات شرعی که به صورت عمومات صادر شده‌اند، شامل غایبین و معدومین (نسل‌های بعدی) نیز می‌شوند یا خیر؟ برخی معتقدند که عموماتی مانند «یا ایها الناس» از ابتدا شامل غیر مشافهین نمی‌شود و این افراد به طور تخصصی از آن خارج هستند. اما دیدگاه مقابل بیان می‌کند که اگر متکلم قصد داشته باشد عموم را به همه زمان‌ها و افراد تعمیم دهد، این خطابات می‌توانند شامل غایبین و معدومین نیز بشوند (خراسانی، ۱۴۰۹ق).

اختصاص بحث به خطابات یا شمول بیشتر، در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا بحث فقط به خطابات تخاطبی مانند «یا ایها الناس» یا «یا ایها الذین آمنوا» اختصاص دارد، یا اینکه در موارد دیگری مانند احکام کلی (مثلاً «لله علی الناس حجّ البیت») نیز جاری است؟ اگر بحث صرفاً مربوط به صیغ تخاطب باشد، ممکن است محدود به خطابات باشد؛ اما اگر تکالیف به صورت عام و بدون مخاطب خاص صادر شده باشند، امکان شمول آن‌ها به همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد. مثلاً در مورد آیات و احکام کلی مانند وجوب حج یا صیام، صاحب کفایه و دیگر اصولیون این دیدگاه را دارند که این تکالیف برای همه افراد در همه زمان‌ها قابل اجرا هستند (صدر، ۱۴۱۷ق).

اختصاص احکام به عصر معصوم یا اعصار بعدی، مسئله دیگر ارتباط این بحث با نظریه‌هایی است که احکام شرعی را به عصر معصومین یا شرایط خاص زمانی و مکانی محدود می‌کنند. برخی

از متفکران معاصر، به ویژه در میان روشنفکران دینی، معتقدند که بخشی از احکام شرعی مبتنی بر عرف و شرایط عقلایی زمان معصومین بوده و قابل تعمیم به اعصار بعدی نیستند. اما دیدگاه سنتی‌تر، که بسیاری از فقها از آن دفاع می‌کنند، بیان می‌کند که این احکام به دلیل ماهیت شریعت اسلامی برای تمامی زمان‌ها و افراد معتبر هستند و نمی‌توان آن‌ها را به عصر خاصی محدود کرد.

نظر فقها در مورد شمول خطابات برای مشافهین و غایبین، بسیاری از فقها، از جمله صاحب کفایه، معتقدند که هر چند خطابات به ظاهر برای مشافهین و معاصرین صادر شده، اما تکالیف شرعی و احکام الهی به نحو قضیه حقیقیه تنظیم شده‌اند و شامل غایبین و حتی معدومین نیز می‌شوند. این مسئله به نحوه جعل تکلیف در شریعت بر می‌گردد؛ به این صورت که احکام شرعی به صورت انشائی صادر می‌شوند و هرگاه شرایط تکلیف محقق شود، بر فرد یا افراد مکلف جاری می‌شوند، حتی اگر در زمان صدور خطاب حضور نداشته باشند.

تکلیف برای معدومین، در مورد تکلیف برای معدومین (کسانی که هنوز به دنیا نیامده‌اند)، صاحب کفایه

این موضوع را به دو بخش تقسیم می‌کند:

تکلیف شائی (مقام جعل): شارع می‌تواند تکلیفی را به صورت انشائی در مقام شائیت و به نحو قضیه حقیقیه وضع کند، بدون اینکه مکلف در لحظه صدور تکلیف حضور داشته باشد. این نوع تکلیف به این معناست که هرگاه فردی در آینده پیدا شد و شرایط تکلیف را داشت، مشمول آن حکم می‌شود (صدر، ۱۴۱۷ق).

تکلیف فعلی (مقام مجعول): تکلیف فعلی فقط زمانی معتبر است که مکلف در زمان صدور حضور داشته و توانایی انجام تکلیف را داشته باشد. از این رو، تکلیف فعلی برای معدومین معقول نیست؛ اما تکلیف انشائی می‌تواند شامل آن‌ها بشود و در زمانی که آن‌ها وجود داشته و شرایط تکلیف بر آن‌ها صدق کند، تکلیف فعلی خواهد شد.

این بحث نشان می‌دهد که خطابات شرعی ممکن است در ظاهر به مشافهین و معاصرین معصومین اختصاص داشته باشد، اما بر اساس دیدگاه فقها و اصولیون، این خطابات به نحو قضیه حقیقیه تنظیم شده‌اند و شامل غایبین، معدومین و نسل‌های بعدی نیز می‌شوند. از این رو، شمول خطابات و احکام شرعی به همه زمان‌ها و افراد معتبر است، مگر اینکه دلیلی خاص بر اختصاص

آن‌ها به زمان و مکان خاصی ارائه شود.

در بررسی مسئله شمول خطابات و تکالیف متکلم نسبت به گروه‌های حاضر و غایب، سه دسته از مکلفین تصویر می‌شوند:

گروه حاضرین: کسانی که در مجلس حضور دارند و به‌طور مستقیم خطابات متکلم را می‌شنوند.

گروه غایبین: کسانی که در زمان صدور خطاب زنده هستند، اما در مجلس حاضر نیستند.

گروه معدومین: کسانی که هنوز به دنیا نیامده‌اند و متعلق به نسل‌های آینده هستند.

سؤال اصلی این است که آیا گروه دوم و سوم مشمول تکالیف و خطابات صادره از متکلم (شارع) می‌شوند یا خیر؟ این بحث چندین لایه دارد که در ادامه تشریح می‌شود.

تکلیف متوجه غایبین و معدومین، در این بحث، سؤال مطرح می‌شود که آیا متکلم می‌تواند غایبین (کسانی که در مجلس نیستند) و حتی معدومین (کسانی که هنوز به دنیا نیامده‌اند) را نیز مشمول تکالیف خود قرار دهد؟ جواب این است که از نظر عقلی، تکلیف انشائی به‌صورت قضیه حقیقیه که برای آینده و غایبین باشد، کاملاً امکان‌پذیر است. بسیاری از قوانین حقوقی و کیفری نیز به همین شکل تنظیم می‌شوند و شامل کسانی که در زمان صدور قانون حضور نداشتند یا هنوز به دنیا نیامده بودند، می‌شود. بنابراین، از این منظر، تکالیف انشائی می‌توانند شمولیت داشته باشند (صدر، ۱۴۱۷ق).

ظهورات و شمول آن‌ها به غایبین و معدومین، بحث دوم مربوط به ظهورات کلام است. آیا ظهورات کلام که از متکلم صادر می‌شود، تنها شامل مخاطبین حاضر می‌شود یا اینکه غایبین و حتی معدومین را نیز در بر می‌گیرد؟ در اینجا استدلال می‌شود که ظهورات کلامی، به‌خصوص در چارچوب قوانین عمومی، شمولیت برای همگان دارد. به‌عنوان مثال، کتیبه‌های قدیمی یا قوانین گذشته که هزاران سال قبل تنظیم شده‌اند، امروز نیز معتبر و قابل استناد هستند، حتی برای کسانی که در زمان صدور این قوانین یا نوشته‌ها وجود نداشتند (خراسانی، ۱۴۰۹ق)

تخاطب و شمول آن نسبت به غایبین و معدومین، سومین بحث در مورد تخاطب است. در محاوره مستقیم، متکلم در حال خطاب به گروه خاصی از مخاطبین است. سؤال این است که آیا این تخاطب تنها شامل حاضرین می‌شود، یا اینکه غایبین و حتی معدومین نیز در آن لحاظ شده‌اند؟ در اینجا باید به جایگاه متکلم توجه شود. اگر متکلم، مانند شارع (خداوند یا پیامبر)، در جایگاه مولویت قرار داشته باشد، اصولاً فرض بر این است که خطابات او شمولیت دارد و شامل

همه انسان‌ها، چه حاضرین و چه غایبین و معدومین، می‌شود. به‌ویژه در شرع اسلام، با توجه به دلایلی همچون «حلاله حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه»، به نظر می‌رسد که خطابات شارع محدود به زمان خاصی نیست و شامل همه دوران‌ها می‌شود.

اصل مولویت، یکی از اصول کلیدی در این بحث، اصل مولویت است. شارع به‌عنوان مولا، جایگاهی دارد که تکالیف او برای همه مکلفین، چه حاضرین، چه غایبین و چه معدومین، معتبر است. این اصل به ما می‌گوید که خطابات شارع، به دلیل جایگاه مولویت او، برای همه انسان‌ها تا قیامت حجت است.

در پاسخ به این مسئله که آیا خطابات شارع شامل غیر مشافهین (غائبان و معدومین) نیز می‌شود، چهار دلیل اساسی برای عدم شمول ذکر شده و در برابر هر یک از این دلایل نیز نقدهایی ارائه شده است. در نهایت، همه این دلایل به این نکته برمی‌گردند که مبنای اصلی بر اساس «قرار متکلم» است. یعنی اینکه گوینده یا شارع از ابتدا چه هدفی داشته و قرار بوده که کلام او تا کجا امتداد یابد. آیا فقط برای مخاطبین حاضر در عصر خود بوده یا برای نسل‌های بعدی نیز قابل استفاده و حجت است؟

دلایل عدم شمول و نقدها:

دلیل اول: عدم تعلق تکلیف به غیر مشافه و معدوم، استدلال: معدومین نمی‌توانند مخاطب تکلیف باشند. نقد: تکلیف به نحو فعلی نمی‌تواند برای معدومین باشد، اما به نحو قضایای حقیقیه، یعنی تکالیف عمومی و همیشگی، می‌تواند جعل شود. مانند قوانینی که وضع می‌شوند و در آینده بر افراد جدید نیز اعمال می‌شوند.

دلیل دوم: محدود بودن ظهورات به مشافهین و موجودین، استدلال: از نظر سیره عقلا، ظهورات کلام شارع فقط برای کسانی که در زمان صدور کلام حضور داشته‌اند حجت است. نقد: حجیت ظهورات تابع قرار متکلم است. اگر متکلم قصد داشته کلامش برای نسل‌های بعدی هم حجت باشد، سیره عقلا آن را می‌پذیرد. بنابراین، در صورت وجود قرائنی که نشان دهد متکلم قصد داشته کلامش برای همه نسل‌ها باشد، ظهورات برای آیندگان هم حجت است.

دلیل سوم: دخیل بودن قرائن حالیه در ظهورات، استدلال: ظهورات کلام به قرائن حالیه (شرایط زمان و مکان صدور) وابسته است و با گذر زمان این قرائن از بین می‌رود و دیگر نمی‌توان ظهورات کلام را درک کرد. نقد: متکلم حکیم (مانند شارع) می‌تواند کلامی بگوید که بدون

وابستگی به شرایط زمانی و مکانی خاص برای نسل‌های آینده هم قابل فهم باشد. پس اگر متکلم قرار داشته که کلامش فراتر از زمان و مکان خاصی باشد، می‌توان به ظهورات آن اعتماد کرد (صدر، ۱۴۱۷ق).

دلیل چهارم: خطابات در «یا ایها الذین آمنوا»، استدلال: خطابات شارع مانند «یا ایها الذین آمنوا» ظهور در مخاطبین حاضر دارد و نمی‌تواند به غائبان یا معدومین تعمیم یابد. نقد: خطباتی که به ظاهر خطاب به مشافهین هستند، اگر به قصد شارع برای مخاطبین همه نسل‌ها باشد، شامل آن‌ها نیز می‌شود. همچنین، قرار متکلم در تعیین دامنه شمول خطابات بسیار مهم است. در نهایت، مسئله اصلی این است که قرار متکلم (شارع) چه بوده است. اگر قرار متکلم بر این بوده که کلام او برای همه نسل‌ها باشد، ظهورات کلام برای غیر مشافهین نیز حجت خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان به طور مطلق گفت که ظهورات کلام شارع فقط برای مشافهین حجت است، بلکه باید به قرائن و شواهدی توجه کرد که نشان دهد کلام شارع برای همه نسل‌ها است.

در این بحث، دو ویژگی اصلی برای ماندگاری خطابات و حجیت آن‌ها در طول زمان و برای نسل‌های آینده مطرح شد:

صلاحیت متکلم برای تشریح به آیندگان: این ویژگی به روشنی مورد قبول است؛ زیرا متکلم باید قدرت و حق تشریح را داشته باشد تا بتواند حکمی را برای آیندگان صادر کند. به خصوص اگر متکلم خداوند باشد که بر همه‌ی هستی تسلط و حق تشریح دارد، چنین حکمی شامل همه‌ی زمان‌ها و نسل‌ها خواهد بود (صدر، ۱۴۱۷ق).

قرار متکلم بر ماندگاری خطابات برای آیندگان: این ویژگی اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا متکلم باید قصد داشته باشد که خطابات او برای آیندگان نیز معتبر بماند و حجت باشد. به عبارت دیگر، باید مشخص باشد که آیا متکلم قرارش این بوده که سخن او برای نسل‌های آینده حجیت داشته باشد یا نه؟ این جنبه، از دیدگاه اصولی و عقلی، اساس ماندگاری ظهورات است.

اهمیت قرار متکلم بر ماندگاری ظهورات: در این بحث، به استدلال‌های متعددی پرداخته می‌شود که نشان می‌دهد سیره‌ی عقلایی و بنیان تمدن بشری بر این است که سخنانی که دارای ظهور هستند، نه تنها برای مخاطبان حاضر در لحظه‌ی صدور کلام حجت‌اند، بلکه برای آیندگان نیز حجیت دارند. اگر این اصل را نپذیریم، انتقال علم و تمدن بشری ممکن نخواهد بود. سیره‌ی

عقلایی: این سیره بر این استوار است که ظهورات، چه برای مخاطبان حاضر و چه برای نسل‌های آینده حجت هستند. اگرچه در طی زمان و فاصله گرفتن از زمان صدور کلام، تتبع و تحقیق دشوارتر می‌شود، اما این به معنای انکار امکان فهم و استفاده از ظهورات نیست. **نقل و انتقال علوم:** تمدن بشری و انتقال دانش‌ها و علوم از نسلی به نسل دیگر، بر اساس همین سیره و اعتماد به ظهورات استوار است. اگر ظهورات تنها برای مخاطبان حاضر در زمان صدور معتبر باشند، انتقال علم و تمدن معنایی نخواهد داشت.

استدلال‌ها برای ماندگاری ظهورات: عدم تفاوت بین مشافه و غیر مشافه: سیره‌ی عقلایی بر این است که در مراجعه به ظهورات، تفاوتی بین مخاطبان مشافه (کسانی که مستقیم شنیده‌اند) و غیر مشافه (آیندگان) وجود ندارد. ظهورات حجیت دارند و حتی اگر نسل‌های آینده با دقت و تتبع بیشتری نیاز داشته باشند تا این ظهورات را درک کنند، این حجیت همچنان باقی است. حجیت شریعت در طول زمان: یکی از دلایل مهم دیگر این است که در کلام معصومین آمده است: «حَلَالٌ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». این بیان دلالت دارد بر اینکه احکام شریعت اسلامی تا روز قیامت باقی و معتبر است. این نکته، مستلزم ماندگاری و حجیت ظهورات است؛ زیرا اگر ظهورات معتبر نباشند، احکام نیز نمی‌توانند در طول زمان پابرجا بمانند. مدلول التزامی: این استدلال بر این نکته استوار است که وقتی شریعت رسول خدا تا قیامت حجت است، ظهورات این شریعت نیز باید معتبر باشند. در غیر این صورت، نمی‌توان به‌طور کامل به احکام دست یافت و شریعت نمی‌تواند ابدی تلقی شود. سیره‌ی عقلایی و ادله‌ی شرعی نشان می‌دهند که ظهورات در کلام متکلمی که صلاحیت و حق تشریح دارد، برای آیندگان نیز معتبر و حجت هستند. این ظهورات نه تنها برای مخاطبان حاضر در لحظه‌ی صدور، بلکه برای نسل‌های آینده نیز حجیت دارند و انتقال احکام و معارف از نسلی به نسل دیگر، مستلزم ماندگاری ظهورات است.

نتیجه بحث در اطلاق: با در نظر گرفتن موارد یاد شده در ادامه به موضوع شمول خطابات شرعی نسبت به غیر مشافهین (کسانی که در زمان صدور خطاب حضور نداشتند، مانند نسل‌های آینده) می‌پردازیم. چهار دلیل برای نفی شمول این خطابات ارائه شده و سپس نقد هر یک مورد بررسی قرار گرفته است. به طور خلاصه:

وجه اول: عدم جواز تکلیف معدومین

این استدلال بر این مبنا است که نمی‌توان کسانی را که هنوز وجود ندارند، مکلف کرد. نقد: قوانین و تکالیف می‌توانند به صورت قضیه حقیقیه (قضیه‌ای که برای هر زمانی معتبر است) صادر شوند، بدون نیاز به وجود مکلف در لحظه صدور. در این حالت، مکلفین در آینده به وجود می‌آیند و مکلف می‌شوند.

وجه دوم: عدم شمول ظهورات برای معدومین ظهورات و فهم سخنان به قرائن حالیه وابسته است و معدومین نمی‌توانند به درستی آن‌ها را درک کنند.

نقد: متکلم حکیم می‌تواند سخنان خود را به گونه‌ای تنظیم کند که حتی در آینده و برای نسل‌های بعدی نیز قابل فهم باشد، بدون وابستگی مطلق به زمان و مکان خاص.

وجه سوم: عدم صحت توجیه خطاب به معدوم نمی‌توان به معدومین خطاب کرد، زیرا آن‌ها وجود ندارند. نقد: اگر قرائن و شواهدی وجود داشته باشد که خطابات شارع برای آیندگان هم باشد، این خطاب مشکلی نخواهد داشت. به ویژه در مواردی که خطابات به صورت عام و بدون محدودیت زمانی صادر شده‌اند.

وجه چهارم: ظهور عرفی خطاب در موجودین به طور عرفی، خطابات متوجه کسانی است که در زمان صدور خطاب حضور دارند. نقد: با وجود شواهدی همچون تأکید بر انتقال خطابات و احادیث به دیگران و نسل‌های آینده، می‌توان نتیجه گرفت که شارع قصد داشته است که این خطابات برای آیندگان نیز معتبر باشد. در پایان نتیجه‌گیری می‌شود که شارع مقدس با تنظیم خاصی، خطابات خود را به گونه‌ای صادر کرده که برای تمام زمان‌ها و افراد، حتی کسانی که در زمان صدور خطاب حضور نداشته‌اند، معتبر باشد.

● بحث و نتیجه‌گیری

بحث حول محل اختلاف در تمسک به عام

مورد اول: عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه: این اشکال بیان می‌کند که در مواردی که شبهه مصداقیه وجود دارد، نمی‌توان به عام تمسک کرد؛ زیرا معلوم نیست که مصداق مشکوک،

داخل در عام باشد یا خیر.

پاسخ: اصل عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه زمانی درست است که شبهه در تعیین مصداق داشته باشیم، یعنی ندانیم آیا مورد خاصی از مصادیق عام هست یا نه. اما این اشکال در مورد اطلاق کلام شارع و شمول آن نسبت به تمامی مصادیق، در صورتی وارد نیست که دلیل خاصی بر خروج برخی مصادیق نداشته باشیم. در مواردی که شک در شمولیت یک مصداق در عام وجود دارد، باید به قواعد اصولی مراجعه کرد. به طور کلی: اصل عدم تخصیص عام حاکم است، یعنی تا زمانی که دلیل خاصی بر خروج مصداقی از عام نباشد، آن مصداق تحت حکم عام قرار می‌گیرد. اصل اطلاق بر شمولیت همه مصادیق دلالت دارد و این به معنای این است که در مواردی که شبهه مصداقیه وجود دارد، فرض بر این است که مصادیق مشکوک نیز داخل در حکم عام هستند مگر اینکه دلیل واضحی بر خلاف آن باشد. بنابراین، در مواردی که شارع کلامی عام بیان کرده است، تا زمانی که شبهه‌ای جدی و قوی درباره خروج مصداق از تحت عام نداشته باشیم، تمسک به عام مجاز است. فلذا نمی‌توان آنطور که برخی بیان می‌کنند اصل را بر وجود شبهه مصداقیه در مستحدثات بناء نمود، فلذا تمسک به عموم ادله را مردود دانست. یکی از مهم‌ترین دلایل رد این نظریه در بحث شمول حکم در حق غائب و معدوم و انشاء به نحو قضایای حقیقیه آمده است.

مورد دوم: وابستگی مدلول لفظ عام به وجود مقدمات حکمت برای احراز شمولیت در اراده جدی متکلم: اشکال دوم به این اشاره دارد که مدلول لفظ عام تنها زمانی معتبر است که مقدمات حکمت وجود داشته باشد تا نشان دهد که اراده جدی متکلم بر شمول همه مصادیق عام بوده است.

پاسخ: گفتیم در بحث تمسک به عام و مطلق، دو نظریه اصلی مطرح است:

نظریه مشهور که معتقد است ادات عموم مانند «کل» به خودی خود بر شمولیت دلالت دارند و نیازی به مقدمات حکمت نیست. به بیان دیگر، «کل» برای استیعال تمام مصادیق مدخول (مثلاً «عالم») وضع شده و شمول عام بدون نیاز به شرایط دیگری پذیرفته می‌شود.

نظریه مرحوم نائینی که بر خلاف ارتکاز عرفی، معتقد است حتی در جایی که ادات عموم مانند «کل» وجود دارد، باید مقدمات حکمت جاری شود. نائینی استدلال می‌کند که «کل» فقط تأکیدی بر اطلاق است و شمولیت به اراده مولا و مقدمات حکمت وابسته است. در نتیجه، تمسک

به ادوات عموم مانند «کل» به تنهایی کافی نیست و برای تعیین دقیق دایره شمول باید مقدمات حکمت وجود داشته باشد.

در نهایت، پاسخ به این مناقشه این است که در مواردی مانند جمله «اکرم کل عالم» نیازی به جاری شدن مقدمات حکمت نیست. وقتی لفظ «کل» به کار می‌رود، خود به خود شمولیت را افاده می‌کند و نیازی به مقدمات حکمت برای فهم این شمولیت نیست. در اینجا «کل» شمولیت را در مرتبه قبل از جاری شدن مقدمات حکمت برقرار می‌کند، بنابراین مقدمات حکمت در چنین مواردی نقشی ندارند و شمولیت بر اساس مدلول تصویریه تأمین می‌شود، نه بر اساس مفهومی که مقدمات حکمت به دست می‌دهند. بنابراین در میان پنج اشکال مطرح شده در بخش قبل، اشکال اول قابل دفاع است و اشکال آخری قابل اعتنا است و نظر مشهور درست است. نتیجه آن است که ادوات عموم جایگزین مقدمات حکمت و اطلاق است و مدلول عموم در جایی که ادوات عموم بیاید استیعاب در آنجا لفظی محض است ولی ادوات عموم که نباشد آن وقت به مقدمات حکمت نیاز داریم.

مورد سوم: عدم وجود انصراف برای امکان احراز شمول مدلول لفظ عام نسبت به همه اصناف مصادیقش: اشکال سوم بیان می‌کند که اگر انصرافی وجود نداشته باشد، نمی‌توان شمول مدلول لفظ عام را نسبت به همه اصناف و مصادیق احراز کرد. پاسخ: انصراف تنها در جایی مخل به اطلاق است که دلیل قطعی یا ظن معتبر بر انصراف وجود داشته باشد. در غیر این صورت، اصل بر شمولیت مدلول عام نسبت به تمامی مصادیق است. به عبارت دیگر، در مواردی که دلیل خاصی بر انصراف به مخاطب یا زمان خاصی وجود ندارد، مدلول عام شامل همه اصناف و مصادیق خواهد بود. انصراف معمولاً ناشی از قرائن خاصی است که ذهن عرفی به صورت طبیعی به آن مصداق خاص انصراف پیدا می‌کند. اما اگر دلیلی بر چنین انصرافی وجود نداشته باشد، شمول عام نسبت به همه مصادیق محفوظ است و نمی‌توان با فرض انصراف ذهنی خاص، از شمولیت مدلول عام صرف نظر کرد. در نتیجه، عدم وجود انصراف به معنای شمول عام نسبت به همه اصناف و مصادیق است، مگر اینکه دلیلی قوی بر تقیید وجود داشته باشد. همانطور که پیشتر بررسی شد بحث پیرامون انصراف حتی به فرض وجود قرینه مبنی بر انصراف بر خلاف نظر برخی اصولیان داخل در عموم نبوده و مخل به وضع نیست فلذا این مقام اختلاف بلاجهت بوده و حتی به فرض وجود این پدیده مخل اطلاق است نه عموم و بیشتر ناشی از خلط میان اطلاق و عموم است.

بحث حول محل اختلاف در تمسک به اطلاق

مورد اول: انصراف مخل در مقدمات حکمت و تمسک به اطلاق: اشکال اول این است که اگر کلام شارع به دلیل انصراف به زمان یا مخاطب خاص، مخل در مقدمات حکمت باشد، نمی‌توان به اطلاق آن تمسک کرد. انصراف زمانی رخ می‌دهد که ظهور لفظی کلام به نحوی باشد که ذهن به صورت طبیعی به مصداق یا زمان خاصی انصراف پیدا کند. پاسخ: انصراف در جایی مخل به اطلاق است که قطعی یا ظاهری و پذیرفته شده از سوی عرف باشد. در اینجا باید توجه کرد که در بسیاری از مواردی که کلام شارع صادر شده، به‌ویژه در نصوص قرآنی و روایات معصومین علیهم‌السلام، انصرافی به مخاطب خاص یا زمان خاص وجود ندارد. بلکه شارع بر اساس سیره عقلا و قواعد عرفی، کلام خود را به نحوی بیان کرده است که شامل عموم مخاطبان و آیندگان نیز بشود. در خصوص انصراف، اگر دلیل خاصی برای انصراف به دست نیاید و کلام در یک سیاق عام بیان شده باشد، اصل بر عدم انصراف است و در نتیجه مقدمات حکمت صحیح خواهد بود. اطلاق در چنین حالتی قابل استناد است؛ مگر اینکه دلیلی قوی برای انصراف به مخاطب خاص موجود باشد که در این صورت انصراف مخل به اطلاق خواهد بود.

مورد دوم: وجود قدر متیقن در مقام تخاطب و تمسک به اطلاق: اشکال دوم بیان می‌کند که وجود قدر متیقن در مقام تخاطب می‌تواند مخل در مقدمات حکمت باشد و در نتیجه تمسک به اطلاق را منتفی سازد. در اینجا منظور از قدر متیقن این است که در برخی موارد، مخاطب یا موضوع خاصی به صورت یقینی در ذهن متکلم وجود دارد که اطلاق کلام به سایر موارد را محدود می‌کند. **پاسخ:** وجود قدر متیقن تنها زمانی مخل در مقدمات حکمت است که به وضوح و به‌طور قطعی در مقام تخاطب مشخص باشد و شارع با قصد بیان حکم خاصی برای یک مورد مشخص (قدر متیقن) سخن گفته باشد. اما اگر کلام شارع به نحو مطلق بیان شده و دلیلی وجود ندارد که قدر متیقنی در ذهن شارع وجود داشته باشد که کلام به آن منحصر باشد، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب مخل به اطلاق نخواهد بود.

در بسیاری از احکام شرعی، اگرچه ممکن است مصداق‌هایی در زمان نزول یا صدور حکم به صورت لفظی مطرح بوده باشد، اما اطلاق کلام شارع شامل موارد دیگر نیز می‌شود چراکه بیان مصداق موضوعات از باب تمثیل مخل به مقدمات حکمت نیست. اصل اطلاق در این موارد جاری است و تا زمانی که دلیلی بر تقیید کلام به قدر متیقن وجود نداشته باشد، می‌توان به اطلاق آن

استناد کرد. بنابراین، صرف وجود قدر متیقن در مقام تخاطب، دلیل کافی برای نفی اطلاق نیست.

مورد سوم: وجود قرینه مخل در مقدمات حکمت و تمسک به اطلاق: اشکال سوم به وجود قرینه مخل اشاره دارد، به این معنا که اگر در کلام قرینه‌ای وجود داشته باشد که اطلاق کلام را نقض کند، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد. پاسخ: در اینجا باید بررسی کرد که آیا قرینه‌ای قطعی یا ظنی معتبر وجود دارد که اطلاق کلام شارع را محدود کند یا نه. اگر قرینه‌ای وجود داشته باشد که دلالت بر تقیید کلام به زمان، مکان، یا مخاطب خاصی داشته باشد، مسلماً این قرینه مخل در اطلاق خواهد بود. اما وجود قرینه باید به صورت روشن و قطعی باشد و اگر قرینه ظنی یا ضعیفی باشد، نمی‌توان آن را مخل به اطلاق دانست. در بسیاری از موارد، کلام شارع بدون قرینه‌های مقیدکننده صادر شده و اصل بر اطلاق کلام است. اگر قرینه‌ای که مخل اطلاق باشد، ارائه نشود، تمسک به اطلاق درست است و مقدمات حکمت جاری خواهد بود. به علاوه، سیره عقلایی و قواعد عرفی بر این است که اگر کلام به نحو مطلق بیان شده و قرینه‌ای مخل موجود نباشد، اطلاق آن حجت است و به آن تمسک می‌شود.

هر سه اشکال مذکور در صورتی مخل به اطلاق هستند که دلایل قوی و واضحی برای انصراف، قدر متیقن، یا قرینه وجود داشته باشد. در غیر این صورت، اطلاق کلام شارع معتبر است و می‌توان به آن تمسک کرد. در نتیجه، ماندگاری و حجیت خطاب شارع برای آیندگان، با وجود این اشکالات، همچنان پابرجاست و مبتنی بر سیره عقلا و قواعد عرفی است.

نتیجه گیری

در مسائل مستحدثه، یعنی موضوعاتی که در زمان معصومین علیهم‌السلام یا وجود نداشته‌اند یا تغییرات و حالات جدیدی به خود گرفته‌اند، برای کشف حکم شرعی می‌توان به عموماًت و اطلاقات فرمایشات معصومین علیهم‌السلام استناد کرد. این امر مشروط به آن است که دلیل عام یا مطلق صلاحیت شمول نسبت به این موضوعات را داشته باشد. لازمه چنین استنادی این است که مقدمات حکمت در ناحیه دلیل تمام باشد و همچنین احتمال اینکه شارع در زمان صدور روایت به این مصادیق جدید التفات داشته باشد، وجود داشته باشد. اشکالاتی مانند اینکه ائمه علیهم‌السلام تنها برای نسل زمان خود وظیفه ابلاغ احکام را داشته و در مقام بیان احکام نسل‌های بعدی نبوده‌اند، وارد نیست.

در واقع، فرمایشات معصومین علیهم السلام در صورتی که شرایط عموم و اطلاق در آنها وجود داشته باشد، برای نسل‌های آینده نیز حجت است و می‌توان به آنها در مسائل مستحدثه استناد کرد. بنابراین، کلام معصومین علیهم السلام مشروط به تحقق شرایط عموم و اطلاق، نه تنها برای زمان خود، بلکه برای تمامی زمان‌ها حجیت دارد و در مواجهه با مسائل جدید قابل استفاده است.

منابع و ماخذ

قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ق، معجم مقاییس اللغة، محقق عبدالسلام محمد هارون، نشر دارالفکر: قم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، ج ۳، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع: بیروت.
۳. اصفهانی (کمپانی)، محمد حسین، ۱۴۱۸ق، حاشیه بر مکاسب، ج ۱، نشر انوار الهدی: قم.
۴. انصاری، مرتضی، ۱۴۴۰ق، مکاسب، ج ۲۷، مجمع الفکر الاسلامی: قم.
۵. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹ق، فرائد الاصول و هو الرسائل، ج ۳، مجمع الفکر الاسلامی: قم.
۶. حائری، سیدکاظم، ۱۴۲۳ق، فقه العقود، ج ۲، مجمع اندیشه اسلامی: قم.
۷. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح بن علی، ۱۴۱۷ق، عناوین الفقهیه، ج ۱، دفتر انتشارات اسلامی: قم.
۸. حکیم، سید محسن، ۱۴۱۶ق، مستمسک العروه الوثقی، ج ۱، دارالتفسیر: قم.
۹. حکیم، سید محسن، بی تا، نهج الفقاقت، ج ۱، نشر بیست و دوم بهمن: قم.
۱۰. خراسانی (آخوند)، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، کفایه الاصول، ج ۲، آل البيت: قم.
۱۱. خوبی، سید ابوالقاسم، بی تا، مصباح الفقاقت، مقرر محمد علی توحیدی، ج ۱، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی: قم.
۱۲. خوبی، سید ابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، المحاضرات فی الاصول، مقرر سید اسحاق فیاض، ج ۱، نشر انصاربان: قم.
۱۳. سبزواری، محمد باقر بن محمد، ۱۴۲۳ق، کفایه الاحکام، ج ۱، دفتر انتشارات اسلامی: قم.
۱۴. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الاصول، مقرر سید محمود هاشمی شاهرودی، ج ۲، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه: قم.
۱۵. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۱۸ق، قواعد الفقهیه (مباحث الاصول)، مقرر سید کاظم حائری، ج ۱، نشر حائری: قم.
۱۶. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ۱۴۱۸ق، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالادلة، ج ۱، موسسه آل البيت: قم.
۱۷. عاملی، سید جواد بن محمد، ۱۴۱۹ق، مفتاح الکرامه، ج ۱، دفتر انتشارات اسلامی: قم.
۱۸. عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، ج ۱، موسسه آل البيت: قم.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، کافی، ج ۴، دارالکتب الاسلامیه: تهران.
۲۰. موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۹۲ق، تحریر الوسیله، ج ۱، مکتبه العلمیه الاسلامیه: قم.
۲۱. موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۴۲۱ق، کتاب البیع، ج ۱، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله علیه: تهران.
۲۲. مامقانی، عبدالله بن محمد، ۱۳۵۰ق، نهایه المقال فی تکلمه غایه الآمال، ج ۱، مجمع الذخائر الاسلامیه: قم.
۲۳. مجاهد طباطبایی، سید محمد، بی تا، مناهل، ج ۱، موسسه آل البيت: قم.
۲۴. محقق حلّی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، انتشارات اسماعیلیان: قم.
۲۵. مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۵ق، اصول الفقه، ج ۲، مکتب الاعلام الاسلامی: قم.

۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ق، قواعد الفقهیه، ج ۳، موسسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام: قم.
۲۷. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۴۱۳ق، جامع الشتات فی اجوبه السوالات، ج ۱، نشر کیهان: تهران.
۲۸. مبلغی، احمد، ۱۳۷۹، وجدان فقهی و راه‌های انضباط بخشی به آن در استنباط، فقه اهل بیت، شماره ۲۱.
۲۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۱۰ق، بحار الانوار، ج ۱، موسسه الطبع و النشر: بیروت.
۳۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۴۲۶ق، بحوث فی الفقه الزراعی، ج ۱، دائرة المعارف الفقه الاسلامی: قم.
۳۱. نائینی، محمد حسین، ۱۳۷۳ ق، منیه الطالب فی حاشیه مکاسب، مقرر موسی بن محمد خوانساری، ج ۱، مکتبه المحمدیه: تهران.
۳۲. نائینی، محمد حسین، ۱۳۷۶ ق، فوائد الاصول، مقرر محمد علی بن حسن کاظمی خراسانی، ج ۱، دفتر انتشارات اسلامی: قم.
۳۳. نائینی، محمد حسین، ۱۴۱۰ق، اجود التقریرات، مقرر سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، کتاب مصطفوی: قم.
۳۴. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۷، دار احیاء التراث العربی: بیروت.
۳۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۴۲۲ق، رسائل و مسائل، ج ۱، نشر کنگره فاضلین ملامهدی و ملا احمد نراقی: قم.
۳۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۴۱۵ق، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۱، موسسه آل البیت: قم.
۳۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۴۱۷ق، عوائد الایام، ج ۱، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی: قم.
۳۸. نراقی، محمد بن احمد، ۱۴۲۲ ق، مشارق الاحکام، ج ۲، نشر کنگره فاضلین ملامهدی و ملا احمد نراقی: قم.
۳۹. یزدی، سید محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، عروه الوثقی، ج ۲، موسسه الاعلمی للمطبوعات: بیروت.
۴۰. یزدی، سید محمد کاظم، ۱۴۲۱ق، حاشیه مکاسب، ج ۲، نشر اسماعیلیان: قم.