

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۹
زمستان ۱۳۹۳، ص ۲۲۰-۱۹۷

نقش قضیه حقیقه در اصول فقه*

سید روح اله میرقیصری
پژوهشگر حوزه علمیه قم
Email: kalamedin@yahoo.com

چکیده

پویایی قضیه حقیقه باعث شده است که در مسائل و علوم مختلف به عنوان پایه ریز اصول کلی و ثابت به کار برده شود. علم اصول فقه که خود پایه ریز قواعد کلی برای رسیدن به احکام شرعی است، از این قضیه در بسیاری از ابواب اصولی و نیز حل مسائل، بسیار بهره می برد. در واقع اگر قضیه حقیقه را در نظر نگیریم طبعاً رسیدن به بسیاری از اصول مهم این علم، هم چون ثبوت احکام، شک در تکلیف یا مکلف به، نقش قضیه در تشخیص عام از مطلق و بسیاری از مسائل دیگر ممکن نخواهد بود. از این رو با آوردن مسائل کاربردی در این علم، به صورت گزارشی از دلایل و چگونگی به کارگیری قضیه حقیقه از میان نظرات دانشیان اصول به نقش این قضیه در این علم پرداخته می شود.

کلیدواژه‌ها: استعمال، شک، شبهه، حکم، حقیقه، مطلق.

مقدمه

قضیه حقیقیه، قضیه‌ای است که موضوع آن مقدره الوجود؛ اما بالفعل، متصف به وصف موضوعیت است. (صدر، ۱/۲۷۰؛ قطب الدین رازی، ۲۵۲؛ شرح مطالع، ۱۲۸). مثلاً اگر گفته شود «خمر حرام است»؛ چه خمر باشد و چه نباشد، این حکم برای موضوع این قضیه بالفعل ثابت است. اگر هم در خارج محقق شد، حکم جاری می‌شود. در علوم مختلف، به خصوص علم اصول، قواعد به نحو قضایای حقیقیه‌اند؛ نه خارجی. چگونگی ایفای نقش این قضیه در رسیدن به این قواعد و حل بسیاری از مسائل پیش رو در این علم و حتی رسیدن به قواعد فقهیه هدف این نوشته را شکل می‌دهد. به اعتقاد آقای مطهری، اولین کسی که قضایای حقیقیه را در علم اصول آورده شیخ انصاری بوده است. شیخ انصاری و حاجی سبزواری يك تلاقی شش ماهه‌ای در مشهد داشته‌اند و شیخ در نزد حاجی منطق و فلسفه و حاجی هم نزد شیخ فقه و اصول می‌خوانده است. پس از شیخ، علمائی هم چون صاحب کفایه، محقق غروی (کمپانی)، محقق نائینی و بروجردی، امام خمینی و دیگر علماء معاصر به این امر پرداخته‌اند. در این بین محقق نائینی نخستین عالمی است که به شکل مبسوط این موضوع را به مباحث اصولی کشانده است. مرحوم نائینی معتقد است تمام قضایای حقیقیه منحل به قضایای شرطیه می‌شوند. این نگاه را، در غرب راسل و امثال او به آن معتقدند؛ که در ادامه بحث به نقد آن خواهیم پرداخت. (مطهری، ۲۵۱/۹).

موضوع قضیه حقیقیه از نگاه اصولیان

اصل قضیه (بنابر قول مشهور) متشکل از موضوع، محمول و حکم است. موضوع، نقش خود را در قضیه حقیقیه بیشتر از هر چیزی ایفا می‌کند. دو نکته در مفهوم قضیه حقیقیه حائز اهمیت است: ۱. طبیعت ساریه. ۲. مفروض الوجود بودن.

علماء اصول از این دو اصل منطقی بهره می‌برند. میرزای نائینی می‌پذیرد که موضوع قضیه حقیقیه طبیعت است، اما نه طبیعت به شرط لا که هیچ ارتباطی با افراد خارجی ندارد؛ بلکه طبیعت ساریه در خارج؛ به شکلی که اگر در خارج موجود شد حکم نیز به تبع آن موجود می‌شود. یعنی ذات موضوع را این‌گونه فرض کن که اگر موجود شود چنین ویژگی را خواهد داشت. ممکن است الآن در خارج نباشد، ولی اگر در خارج موجود شد چنین ویژگی و

حکمی را خواهد داشت (نائینی، ۱۳۸/۱ و ۴۴۲). این توضیح از قضیه حقیقیه موجب شده که برخی علماء به خصوص محقق نائینی و خوئی، قضیه حقیقیه را به قضیه شرطیه برگردانند. لکن حق آن است که موضوع این قضیه، طبیعت ساریه، به شکل مفروض الوجود باشد. و غرض جعل قضیه حقیقیه، جعل حکم برای ذات یک حصه خاص است. یعنی ذات این شیء و حصه این ویژگی را دارد؛ خواه موجود شود یا نشود. لذا اگر موجود شود ما می‌دانیم چنین آثاری را خواهد داشت. به تعبیری ما انتظار چنین آثاری را از آن داریم؛ چون ذات آن چنین است (امام خمینی، ۲۵۹/۱). به عبارتی، موضوع طبیعت است و مکلف آن را با خصوصیات فردی و حصه خویش پدید می‌آورد. این ویژگی نیز در اوامر و نواهی به خوبی موجود است. به اعتقاد صاحب کفایه و امام خمینی، حق آن است که اوامر و نواهی به طبایع اشیاء تعلق می‌گیرد (خراسانی، ۱۳۸؛ امام خمینی، ۶۵).

مراد از طبیعت هم، طبیعت به شرط لا نیست؛ بلکه طبیعت لا به شرط است که برای افراد خود شأنت را دارا است. چنین موضوعی اقتضا دارد که ازلی باشد؛ محدود به زمان خاص نباشد؛ و نسبت به افرادش یکسان باشد.

محقق نائینی ساختار قضیه شرطیه و حقیقیه را ازلی می‌داند. که در آن احکام موضوع نیز مانند موضوع مقدره، به شکل ازلی جعل شده است و هیچ وقت از آن حالت عدول نمی‌کند. نه موضوع از این حالت خارج می‌شود و نه رابطه حکم با موضوع. (نائینی، ۳۳۹/۱).

همین ویژگی، باعث می‌شود که چنین قضایایی دستخوش تغییرات زمان خاصی نشوند بلکه ثابت و پایدار مانده و نسبت به افراد خود رابطه‌ای یکسان داشته باشند.

ثمره این ویژگی‌ها حل بسیاری از مسائل اصولی است. به طور مثال وقتی محدود به زمان خاص نشود، آن وقت حدیث نبوی «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» (کافی، ۵۸/۱) به خوبی توجیه منطقی و عقلی پیدا می‌کند. یعنی نسخ احکام، یا شریعت به دلیل سیلان و متغیر بودن شریعت، ادعایی بی‌مبنا خواهد بود.

برخی معاصران مدعی اند اصل، متغیر بودن شریعت، و از جمله احکام آن است. مگر این که دلیلی بر ثابت بودنش آورده شود.

نگاه محقق نائینی در ثبوت و عدم تغییر اصل شریعت و احکام آن از دو مبنای زیر سرچشمه می‌گیرد:

أ- ثبوت اصل شریعت، از روایت (حلال محمد...)

ب- ثبوت احکام شریعت، از استصحاب.

به عبارتی اصل، ثبوت شریعت و احکام آن است. اصل اول از روایت نبوی و اصل دوم از استصحاب. جریان استصحاب حاکی از امکان و احتمال تغییر است؛ که با همان اصل مرتفع می‌شود. بنابر این، اصل، بقاء حالت سابقه است مگر دلیلی بر خلاف آن باشد.

بر فرض که، اصل را بر تغییر احکام بگذاریم. آنچه ما را در ثبوت احکام و اصل بودن آن به یقین می‌رساند، حقیقه بودن احکام شرعی است. به طور مثال روایت «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (حر عاملی، ۱۴/۲۶). صریحاً اعلان به ثبوت حکم عدم ضرر و ضرار در شریعت اسلام می‌کند. یعنی در اسلام و حقیقت اسلام چنین حکمی نفی ازلی می‌شود. چنین حکمی از شئون قضیه حقیقه است.

به طور کل، قواعد کلی از جمله احکام و قواعد شرع و شریعت، حقیقه‌اند. به تعبیر محقق نائینی: «قضایایی که متکفل جعل احکام شریعت‌اند، همگی، بدون این که ناظر به افراد باشند؛ از قبیل قضایای حقیقه‌اند. حکمی که در این قضایا جعل شده است، به صورت ثبوت حکم برای موضوع مفروض الوجود، به نحو قضیه کلیه است.» (نائینی، ۴۶۹/۲).

به این ترتیب ادعای مذکور چنین ابطال می‌شود:

أولاً: ادعای بلا دلیل است.

ثانیاً: اصل، ثبوت شریعت و احکام آن است.

ثالثاً: بر فرض احتمال وجود تغییر در احکام، اصل استصحاب آن را مرتفع می‌کند.

رابعاً: تمام قضایای شرعی حقیقه‌اند و این نشان می‌دهد که تمام شریعت هم ثابت است.

آقای مطهری از زاویه‌ای پُر دامنه به این موضوع می‌پردازد، که خود، پاسخ مبسوطی به این کج‌فهمی از گزاره‌های دینی خواهد بود: ایشان می‌گویند که برخی معتقدند دنیا دنیای تغییر است، دنیای حرکت است، هیچ چیز در دو لحظه به یک حال نیست، پس هیچ چیزی در این دنیا به معنای واقعی نمی‌تواند ثابت بماند. بعد می‌گویند حالا که چنین است که هیچ چیز در دنیا قابل بقا و دوام نیست، همه چیز وجود موقت و محدود و ناپایدار دارد، پس چطور دین اسلام می‌تواند برای همیشه باقی بماند؟ پاسخ این است که هر چیز در دنیا تغییرپذیر و کهنه‌شدنی است یعنی هر امر مادی این‌طور است. اگر کسی درباره قرآن مکتوب روی کاغذ چنین حرفی بزند، درست است ولی صحبت نه درباره شخص است و نه درباره کاغذ و مرکب. صحبت درباره قانون است، درباره یک سلسله حقایق است. این که مواد عالم کهنه

می‌شوند چه ربطی به حقایق عالم دارد؟ مثلاً این‌که می‌گوییم: راستی موجب رضای خداست یا برای انسان استقامت صفت خوبی است، قانونی برای زندگی بشر است و تغییرپذیر نیست. بنا براین «همه چیز در تغییر است» یک مطلب است، «قانون‌ها در تغییر است» مطلب دیگر. قانون یعنی آن اصل و ناموسی که تغییر اشیاء براساس آن است. می‌گوییم هیچ شکلی در دنیا باقی نمی‌ماند، اما آیا قانونی که برای یک شکل وجود دارد هم تغییر می‌کند؟ نه، خود قانون ثابت است. مثلاً داروین معتقد بود که برای جاندارها یک سلسله قوانین کشف کرده است. ما می‌پرسیم داروین که می‌گوید این جاندارها در تغییر و تکاملند، آیا قوانین خود داروین هم در تکاملند؟ یعنی آیا همان‌طور که یک بچه کوچک است، بزرگ می‌شود یا به قول خود داروین انواع تغییر نوعیت می‌دهند، تدریجاً نوعی نوع دیگر می‌شود، قوانین علمی داروین هم تغییر می‌کند؟ خیر، آن قوانین یک قوانین ثابت جهانی است که از اولی که دنیا بوده است تا آخر، این قوانین بر دنیا حکومت می‌کند. هم‌چنین قانون جاذبه عمومی، خودش یک قانون ثابت است. اگر ما بگوییم پیغمبر اسلام یعنی شخص پیغمبر با همان بدن ابدیت دارد، ممکن است کسی بگوید طبق قانون فلسفی هیچ شیئی ثابت نمی‌ماند، پس شخص پیغمبر خلود ندارد. بحث که روی شخص نیست، بحث روی قانون است. قرآن قانون است. اگر کسی بگوید کاغذهایی که خطوط و آیات قرآن روی آن نوشته شده است کهنه نمی‌شود؛ ما می‌گوییم نه، کاغذ جسم است و کهنه می‌شود ولی قرآن حقایق را بیان می‌کند، قوانین را بیان می‌کند و این دیگر کهنگی‌پذیر نیست. قانون که جسم نیست. جسم کهنه و فانی می‌شود ولی قانون اگر حقیقت باشد یعنی مطابق با واقع باشد، همیشه باقی است و اگر مطابق با واقع نباشد از اول هم درست نبوده است. به هر حال مانعی ندارد که بشر یک سلسله قوانین داشته باشد که این‌ها برای همیشه ثابت و باقی بماند. پس کهنه‌شدن اجسام را ما هم قبول داریم. قرآن می‌گوید: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ۲۶) و یا: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ۝﴾ (تکویر: ۱-۲) روزی که خورشید پیر می‌شود، روزی که ستارگان پیر می‌شوند، دریا دیگر به شکل دریا نیست. آری، قرآن هم می‌گوید هیچ جسمی از اجسام این عالم ابدیت ندارد. ولی بحث ما درباره اجسام نیست، درباره قانون است. حرف ما این است که بشر یک سلسله قوانین آسمانی دارد که این قوانین برای همیشه باقی است. پس این اصل فلسفی در مورد قوانین و اصول صادق نیست، راجع به اشیاء و اجسام است.

در حوزه نیازهای انسان، معتقدند که حاجت‌ها تغییر می‌کند و چون حاجت‌ها تغییر

می‌کند، پس قوانین که بر مبنای احتیاجات است باید تغییر کند. این در حالی است که حاجت‌های اصلی بشر تغییر نمی‌کند و حاجت‌های فرعی است که تغییر می‌کند. بشر يك سلسله احتیاجات ثابت دارد و يك سلسله احتیاجات متغیر. آن‌ها برای این‌که بفهمانند تمام احتیاجات متغیر است، این را بر يك پایه و اصل موهومی گذاشته‌اند که هرچیزی که در اجتماع هست مثلاً علم، هنر، صنعت، قضاوت، دین و مذهب، اخلاق، معلومات، سیاست، حقوق خانوادگی، تمام این‌ها را به منزله شاخه درخت گرفته‌اند و برای همه آن‌ها يك ریشه فرض کرده‌اند که اتفاقاً آن ریشه تغییر می‌کند و چون ریشه تغییر می‌کند [نتیجه گرفته‌اند که پس] همه چیز تغییر می‌کند. این‌ها ریشه همه چیز را امور اقتصادی دانسته‌اند؛ یعنی بشر هرچیزی را که خواسته است، برای منافع اقتصادی خودش خواسته است، و در امور اقتصادی ابزار تولید تغییر می‌کند. عوض شدن ابزار تولید، اخلاق و وجدان عالی را عوض می‌کند چون همه این‌ها محصول ابزار تولید است. ولی امروز ثابت شده که این اصل بزرگترین اشتباه و بسیار غلط است... خیلی از کارها را انسان می‌کند نه به خاطر شکم، بلکه به خاطر این‌که عقل و مغزش این جور حکم می‌کند. خیلی از کارها را بشر چون دین دارد، علی‌رغم منافع اقتصادی خودش انجام می‌دهد از خصوصیات دین مقدس اسلام این است که همیشه روی حاجت‌های ثابت انسان مهر ثابت زده است اما حاجت‌های متغیر انسان را تابع حاجت‌های ثابت قرار داده است. (مطهری، ۱۴۵/۲۱-۱۵۰).

تفاوت قضیه حقیقیه با خارجیّه

از آنجا که موضوع قضیه خارجیّه با خارج مرتبط است، در یک جمع‌بندی نیاز است این دو را بهتر بشناسیم.

أ- در قضیه خارجیّه، حکم برای یک شخص یا اشخاص معینی ثابت می‌شود؛ نه بر عنوان. به طوری که برای افراد دیگر، این حکم، قابل سرایت نیست. حتی اگر موضوع دیگری در اوصاف با موضوع قضیه مدّ نظر مماثل باشد. بنابراین اگر حکم در شخص دیگر همانند حکم در این موضوع باشد، اتفاقی است. اما در قضیه حقیقه حکم برای عنوان ثابت می‌شود؛ عنوانی که آینه برای تمامی افراد و مصادیق خود است؛ خواه فعلیت خارجی داشته باشد یا مقدر باشد. از زاویه‌ای دیگر، قضیه خارجیّه همانند قضایای جزئی، نه کاسب است و نه مکتسب. زیرا در قضیه خارجیّه نمی‌توان در آن ملاک جامعی که منطبق بر افراد شود، پیدا کرد. از این رو

نمی‌تواند در قیاس قرار گیرد. بر خلاف قضیه حقیقیه. (نائینی، ۱۷۰/۱).

ب- در قضیه خارجی، زمان جعل و انشاء حکم با زمان ثبوت و فعلیت حکم یکی است. اما در قضیه حقیقیه جعل و انشاء ازلی‌اند و ثبوت و فعلیت حکم بستگی به تحقق و فعلیت موضوع دارد.

ج- وقتی حکمی تحت یک قضیه از سوی مولا صادر می‌شود ممکن است این نزاع پیش آید که آنچه از سوی امر جعل شده، آیا حکمی است که در فرض وجود موضوع در نظر گرفته شده است؟ یا این که خود موضوع سبب ترتب حکم بر آن موضوع می‌شود؟ میرزای نائینی معتقد است این نزاع فقط در قضیه حقیقیه متصور است، نه قضایای خارجی. زیرا در قضایای خارجی اساساً نمی‌توان یک موضوع را مفروض در نظر گرفت، تا بر سر آن مجعول نزاع کرد. به تعبیری موضوع باید به شکل عنوان مرآت‌ی باشد تا این نزاع معنا پیدا کند.

د- در قضیه خارجی فعلیت حکم با انشاء حکم، از نظر وجود، یکسان ولی از نظر رتبه از انشاء، متأخر است. یعنی فعلیت حکم نسبت به انشاء حکم، وجوداً مساوق و رتبتاً متأخر است. اما در قضیه حقیقیه فعلیت حکم دایر مدار فعلیت موضوع در خارج است. و به لحاظ زمان، فعلیت از انشاء متأخر است.^۱

در قضیه خارجی شرط است که امر نسبت به اجتماع شروط، علم داشته باشد. یعنی امر باید نسبت به شروط لازم برای حکم علم داشته باشد، خواه این شروط محقق شوند یا نشوند. اما در قضیه حقیقیه وجود موضوع ولو مقدرراً شرط است. یعنی برای ثبوت حکم، وجود موضوع، مفروض است. لذا علم امر در این قضیه نسبت به شروط دخیلی در آن ندارد. میرزای نائینی از این ویژگی نتیجه می‌گیرد که بحث شرط متأخر در آن بی‌معنا است. زیرا چگونه می‌توان حکم را بر موضوعی که هنوز محقق نشده بار کرد. (نائینی، ۱۲۵/۱؛ صدر، ۴۱۳/۱؛ امام خمینی، ۲۸۶/۲).

تفاوت قضیه حقیقیه با طبیعیه

موضوع قضیه حقیقیه و طبیعیه هر دو طبیعت است. با این تفاوت که در قضیه طبیعیه به افراد خارجی توجهی نمی‌شود. یعنی، خود طبیعت بدون توجه به خارج، موضوع است. به

^۱ محقق خوئی نسبت به این تفاوت اشکال می‌کند که این ویژگی، یعنی تأخر فعلیت از انشاء در قضیه حقیقیه کلیت ندارد. مثلاً اگر فرض شود که موضوع هنگام انشاء حکم

محقق شده باشد به ناچار فعلیت و انشاء معارن می‌شوند. (ر.ک.: نائینی، اجود التقریرات، ۱۲۸/۱).

تعبیری در این نوع قضیه، موضوع، «ما فیہ ینظر» است. یعنی ذات آن چیزی که می‌خواهد موضوع قرار گیرد.

اما در قضیه حقیقیه به افراد خارجی توجه می‌شود. به تعبیری در این نوع قضیه، موضوع جنبه «ما به ینظر» و مرآتی دارد.

این ویژگی باعث می‌شود که افراد محققه و مقدره و هر چه که تحت عنوان موضوع قرار می‌گیرد را شامل شود، لذا استعداد شمول آن بی‌نهایت و ازلی است. بخلاف قضیه خارجی که مخصوص افراد محقق خارجی است، از این رو موضوع در این قضیه متناهی است.

به طور مثال در قضیه «هر که در این لشکر بود کشته شد» یا حتی قضیه «تمام انسان‌های روی زمین راه می‌روند» محدود است، به‌خلاف قضیه «انسان راه می‌رود» (غروی، ۵۵۰/۶).

ملاک حکم در قضیه حقیقیه

در قضیه حقیقیه حکم بر عنوان می‌رود نه بر اشخاص خارجی (نائینی، ۱۷۰/۱). در قضیه حقیقیه فعلیت حکم، مشروط به فعلیت موضوع است.^۲

به تعبیر آقای حکیم، این حکم را شارع یا حاکم به سبب نسبت می‌دهد و اوصافی که دخالتی در حکم ندارند را در نظر نمی‌گیرد. از این رو، حکم توسعه می‌یابد. مثلاً در واقعه‌ای، که یک اعرابی که در روزه ماه رمضان با همسر خود نزدیکی کرده بود، پیامبر حکم به آزاد کردن برده‌ای برای آن نمود. در این جا اعرابی بودن نمی‌تواند ملاک برای این حکم باشد. و نیز روزه دار بودن باعث نمی‌شود که در ماه‌های دیگر اگر فردی روزه بود چنین حکمی صادر شود. این توسعه و تعمیمات از قبیل مناسبت حکم و موضوع است. (حکیم، ۳۰۱).

یعنی این موضوع با مناط خاص خود، شایسته چنین حکمی است. موضوعی با ویژگی خاص، حائز ملاک و مناطی برای اخذ حکم خاص می‌شود.

باید این را هم در نظر داشت که ملاکات و نیز علل غائبه نمی‌توانند به وجود خارجی‌شان، مؤثر در تشریح حکم باشند. چرا که به لحاظ وجود خارجی از متعلقات احکام و متأخرند. آنچه به واقع باعث صدور حکم می‌شود، علم آمر و حاکم به این ملاکات برای ترتب آن‌ها بر متعلقات احکام است. (نائینی، ۲۲۳/۱).

۲. ر.ک: اجودالتقریرات، ۲۰۹/۱، فوائداصول ۱/۳۴۱-۳۴۰/۴۲۰-۴۲۰/۴۲۰، خوبی، محاضرات فی الاصول، ۱۶۵۵/۴-۲۱۱۱/۴-نهاییه الدراییه، ۵۵۰/۶.

بازگشت قضیه حقیقیه به شرطیه

محقق نائینی قائل به انحلال قضیه حقیقیه به شرطیه است.^۳ او می‌گوید: قضیه حقیقیه به شرطیه و شرطیه به حقیقیه بازگشت می‌کند. با این توضیح که فرض وجود موضوع، ثبوت حکم را در پی دارد. در قضیه شرطیه نیز مدخول ادات شرط در موضع فرض و تقدیر وضع شده است. یعنی اثبات تالی بنابر فرض اثبات شرط است (نائینی، ۱/ ۴۲۶). به تعبیری، مبنای انحلال دو سویه است: شرطیه به حقیقیه و حقیقیه به شرطیه بازگشت دارد «هر قضیه حملیه منحل به قضیه شرطیه می‌شود. که مقدمش وجود موضوع و تالی آن ثبوت محمول است.» (همان، ۴۱۸/۴).

در قضیه «خمر مسکر است»؛ اگرچه موضوع، عنوان خمر، به حمل اولی است؛ منتها، این عنوان به هر خمیری که در خارج موجود است، اشاره می‌کند. یعنی هر شیئی در خارج اگر عنوان خمر بر آن صادق باشد، مسکر است. [این همان عبارتی دیگر از قضیه شرطیه است] (نائینی، ۱/ ۱۲۶).

در تصویری که محقق نائینی از قضیه حقیقه و رابطه آن با قضیه شرطیه در نظر دارد: اولاً، موضوع این‌گونه نیست که صرفاً یک عنوان مفروض باشد؛ بلکه با خارج مرتبط است.

ثانیاً: رابطه موضوع و محمول به شکل تلازمی، و علی و معلولی است. رابطه‌ای که به سیاق شرط و جزاء است. از این رو فعلیت حکم در آن متوقف بر فعلیت موضوع است. مثلاً در قاعده استصحاب، حکم به یقین، متفرع بر تحقیق یقین تا زمان شک (موضوع) است (همان، ۲/ ۳۷۱ و ۳۸۳).

آقای خوئی نیز هم‌چون استاد خویش قائل به انحلال است (همان، ۱/ ۲۵۷؛ ۳/ ۲۷؛ ۴/ ۷؛ ۵/ ۱۸۵). البته محقق نائینی نسبت به این ادعا یک پله تنزل کرده و مدعی می‌شود که نهایتاً این اشتراط در یکی (شرطیه) مدلول مطابقی و در دیگری (حقیقیه) تبعی است. (همان، ۱/ ۱۲۹).

نقد

سید مصطفی خمینی در ابتدا صراحتاً چنین نگاهی را رد می‌کند: «علامه نائینی معتقد است که قضیه شرطیه از جمله قضایای حقیقیه است. و قضیه حقیقیه به

۳. در میان علما منطق، کاتبی قزوینی از جمله قائلان به این نظر است.

۴. رک: دراسات فی علم الاصول، ۱/ ۱۶۷؛ ۲/ ۲۳۴؛ محاضرات فی الاصول، ۱/ ۲۶۶؛ خوئی، الهدایة فی الاصول، ۲/ ۲۰۲.

قضیه شرطیه لزومیه بازگشت می‌کند. در حالی که هر دو صورت باطل و غلط است» (مصطفی خمینی، ۶۲/۳).

اما در ادامه نگاهی متفاوت را نسبت به این مسأله مطرح می‌کند. او قضیه حقیقه را در قوه قضیه شرطیه می‌داند. به واقع نگاهش را در مقابل نگاه محقق نائینی تعدیل می‌کند.

قضایای شرعیه کلیه، به مثابه قضایای حقیقه هستند. پس وقتی گفته می‌شود: «بر مستطیع حج واجب است» این قضیه در قوه قضیه شرطیه است. یا از قبیل قضایای بتیه‌ای است که موضوع آن قابل صدق بر افراد موجود و افرادی که بعداً موجود می‌شود، است. (همان، ۴۳۵). شهید صدر نیز تعبیر «فهو فی قوة القضیه الشرطیه» را مطرح می‌کند. (صدر، ۳۵۳/۳).

امام خمینی با صراحت بدون هیچ تعدیلی این نگاه را مردود می‌شمرد. وی قضیه حقیقه را همانند قضیه خارجی، بتیه می‌داند؛ با این تفاوت که موضوع قضیه حقیقه اعم از محققه و مقدره است. چون حکم در این قضیه بر سر عنوانی است که شامل افراد موجود و مقدر می‌شود. به این ترتیب در مفاد قضیه‌ای مثل «آتش گرم است» هیچ شرطی وجود ندارد، مگر این که گرمای آتش با تحقق خارجی آن محقق می‌شود. و این ارتباطی با قضیه شرطیه ندارد. اگر این چنین بود می‌بایست در قضایایی مثل «مجموع زوایای مثلث مساوی دو زاویه قائمه است» و «هر چهاری زوج است» نیز اثبات تساوی و زوجیت مشروط به تحقق خارجی باشد، در حالی که این امور به عنوان لوازم ماهیت مثلث و چهار برای ذوات ماهیات بدون هیچ شرطی ثابت‌اند.

نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که ماهیت ماهیت نیست، و نیز لوازم ماهیت، لازم ماهیت نیستند؛ مگر به واسطه وجود، به نحو قضیه حینیه؛ نه مشروطه. زیرا در معنای مشروطه شرط در ثبوت حکم دخالت دارد، در حالی که در لوازم حکم، شرط دخالتی ندارد (امام خمینی، ۱۴۳/۲).

ممکن است کسی بگوید قضیه شرطیه بعد از تحقق شرط حکم، محقق می‌شود؛ و در قضیه حقیقه هم این گونه است.

امام خمینی در مناہج الوصول متذکر شده است، که واجب مشروط پس از تحقق شرطش از ساختار خود خارج نمی‌شود تا به شکل مطلقه (خارجیه) در آید. در قضیه مطلقه خارجیه، تمام شرایط تکلیف به عنوان قیود موضوع، أخذ می‌شوند؛ و حکم بر چنین موضوعی بار می‌شود، بنابراین موضوع نمی‌تواند از چنین حالتی خارج شود. اما در قضایای شرعیه که به

نحو حقیقیه‌اند، چنین قولی لازمه‌اش این است که موضوع پس از وجود خارجی، موضوعیتش گرفته شود. (امام خمینی، ۳۳/۲).

در قضیه شرطیه حقیقیه نیز مانند قضیه حقیقیه حملیه، چنین بحث‌هایی جای دارد. از جمله این که آیا قضیه حقیقیه، در قالب شرطیه، مفهوم دارد یا خیر؟ صاحب تحریرات، برای این که قضیه شرطیه حقیقیه دارای مفهوم باشد، چند شرط را لازم می‌داند:

ا- قضیه حقیقیه باشد.

ب- تعلیق مقدم بر تالی روشن باشد.

ج- حکم تالی قابل تکرار نباشد. مثلاً در قضیه «هنگامی که آب به اندازه گُر رسید چیزی آن را نجس نمی‌کند»؛ حکایت از یک ویژگی برای آب می‌کند که در آن اعتصام از نجاست معلق بر رسیدن به حد کزیت است، و این اعتصام تکرار در آن معنا ندارد. لذا تعدد اسباب دیگر اعتصام جدیدی نمی‌آورد (مصطفی خمینی، ۳۲/۵ و ۱۴۲).

شرط باید علت منحصره برای حکم باشد (امام خمینی، ۱۸۴/۲).

نکته‌ای که در شرط آخر شهید صدر به آن توجه کرده آن است که این انحصار ناشی از وضع ادات شرط نیست، بلکه ناشی از اراده گوینده و طبیعت؛ و به تعبیری، هیئت حاصله از اطلاق جمله شرطیه است. (صدر، ۸۹/۲ و ۱۹۰).

محقق خوئی در چگونگی مفهوم‌دار بودن یا نبودن این نوع قضیه می‌گوید:

ا- قضیه حقیقیه بازگشت به قضیه شرطیه داشته باشد و برعکس.

ب- اگر بپذیریم که صرف شرطیه بودن قضیه، مفهوم دارد، قضیه حقیقیه هم مفهوم دارد.

لکن، این ادعا خلاف وجدان است، چون: جمله شرطیه‌ای که برای بیان تحقق موضوع - نه تعلیق چیزی به چیز دیگر - در نظر گرفته می‌شود، مفهوم ندارد و قضیه حقیقیه که بازگشت به شرطیه می‌کند، از این قبیل قضایا است (خویی، ۲۶۴/۲). یعنی اگر هم قضیه شرطیه مفهوم داشته باشد، این نوع قضیه شرطیه، که برای بیان تحقق موضوع است، مفهوم ندارد.

میرزای نائینی به شرط مفهوم‌دار بودن قضیه شرطیه، یعنی تحقق موضوع، اشاره می‌کند. توجه او در این شرط، این است که قضیه بر حالت و شکل اصلی خود باقی بماند. به طور مثال جمله «إن رزقت ولداً فاختنه» مفهوم ندارد، زیرا اصلاً ثبوت و تحقق موضوعی نیست؛ تا از عدم آن، انتفاء جزا (یعنی عدم ختان) صورت گیرد. وی، آیه نباء را نیز همین‌گونه تفسیر

می‌کند. (نائینی، ۱۰۴/۲).

این بحث را اندیشمندانی هم‌چون شیخ انصاری (نائینی، ۱۱۸/۱)، آخوند خراسانی (حائری یزدی، ۱۰۱)، شهید صدر (صدر، ۳۵۱/۴) نیز در گذشته مطرح کرده‌اند. در کل، مفهوم دار بودن یا نبودن قضیه حقیقیه، بستگی به پذیرش مبنایی دارد که از قضیه شرطیه راجع به مفهوم می‌پذیریم.

انحلال قضیه حقیقیه به قضایای متعدده

محقق نائینی و خوئی طبق مبنایشان - بازگشت قضیه حقیقیه به شرطیه - معتقد به انحلال قضیه حقیقیه به قضایای متعدده نیز شده‌اند. البته، انحلال قضیه حقیقیه به قضایای متعدده را منکران بازگشت قضایای حقیقیه به شرطیه نیز قائل‌اند؛ منتها محقق نائینی و خوئی این تعدد را با مبنای خویش نیز گره می‌زنند: «بین قضیه شرطیه و حقیقیه فرقی از جهت انحلال وجود ندارد. بنابر این، همان‌گونه که حکم به سبب تعدد موضوع متعدده می‌شود؛ به سبب تعدد شرط نیز متعدده می‌شود...» (نائینی، ۴۲۹/۱).

در تمام قضایای حقیقیه به سبب ویژگی‌ای که موضوع آن از جهت افراد دارد، به احکام متعدده منحل می‌شوند (نائینی، ۱۷۹/۳).

به هر حال، قضایایی هم‌چون «الیقین لا تنقض بالشک» در نظر محقق نائینی قضایای عام انحلالی هستند که به حسب تعدد افراد یقین و شک در خارج، قابلیت انحلال به قضایای متعدده را دارند (همان، ۶۸۶/۴ و ۳۱۲). البته این حکم باعث نمی‌شود که بگوییم قضیه حقیقیه در واقع قضایای متعدده است. بلکه یک قضیه است؛ که حکم بر موضوع مقدره الوجود آن مترتب می‌شود. و انطباق افراد خارجی بر موضوع یک امر قهری است (همان، ۷۹۴؛ امام خمینی، ۱۵۱/۲). اما اگر قول به انحلال را بپذیریم آثاری بر آن مترتب خواهد شد که اجمالاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

محقق نائینی از پذیرش قول به انحلال نتیجه می‌گیرد که اگر دو دلیل عام این‌چنینی، که دارای رابطه عام من وجه هستند، در نقطه اشتراک تعارض کردند، باعث نمی‌شود اصل یک قضیه یا هر دو، با تعارض کنار گذاشته شوند. زیرا فقط در افراد مشترک تعارض رخ داده، لذا احکام تعارض در آن نقطه متمرکز خواهد بود؛ و دو دلیل بر حجیت خود باقی خواهند ماند (همان، ۷۹۲ - ۷۹۴). محقق خوئی نیز همین نگاه از استناد خویش را می‌پذیرند.

نقش قضیه حقیقه در مسائل اصولی

شک در مکلف به

پذیرش یا عدم پذیرش انحلال قضیه حقیقه به قضایای متعدده، می‌تواند آثار اصولی مخصوص به خود را داشته باشد. به طور مثال، برخی معتقدند که در قضایایی هم چون «الخمر حرام» تکلیف، معلوم و شک در مقام امتثال است. پس مکلف می‌بایست از عهده تکلیف در مقام امتثال خارج شود. از این رو اگر فردی مشتبه از خمر را انجام دهد، مطمئن از خروج نمی‌تواند باشد. زیرا شک در تکلیف نیست تا برائت جاری شود.

محقق خوئی نیز بیانی را از شیخ می‌آورد که حاصل آن عبارت است از: تکالیف اگر به نحو حقیقه جعل شده باشند، منحل به قضایای متعدده می‌شوند؛ اگر چه به حسب ظاهر یک قضیه باشند. مثلاً در قضیه «آتش گرم است»، حکم برای فرد خاصی از آتش ثابت می‌شود؛ به گونه‌ای که مغایر با فرد دیگر است. از این رو شک باز می‌گردد به اصل تکلیف [در فرد مشکوک]. زیرا اگر چه انشاء یکی است، لکن منحل به انشاءهای متعدد می‌شود و ما شک می‌کنیم که آن فرد مشکوک در میان آن‌ها است یا نه (خویی، ۳۳۹/۳).

از ثمرات دیگری که بر مسأله انحلال قضیه حقیقه وجود دارد پاسخ به اشکالی است که برخی هم چون محقق نائینی به آن اشاره کرده است.

خلاصه اشکال: در بحث استصحاب، اشکالی را از مجرای حکومت وارد می‌کنند. نقطه اصلی اشکال، لزوم وحدت دلیل حاکم و محکوم است. محقق نائینی با طرح انحلال قضیه حقیقه به قضایای متعدده، به این اشکال پاسخ می‌دهد: «فإن قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» عام انحلالی فیحلّ إلى قضایا متعدده حسب تعدد افراد اليقين و الشك فی الخارج.» (نائینی، ۶۸۶/۴).

آقا ضیاء عراقی از زاویه‌ای کمی متفاوت با نظرات قبلی، قضیه حقیقه را منحل به قضایای متعدده می‌داند. ایشان مبنا و منشاء این تعدد را طبیعت موضوع می‌دانند که قابلیت تعدد حصص آن به سبب تعدد افرادش را دارد. مثلاً «انسان عادل صادق است» به حسب ظاهر یک قضیه است، اما موضوع، طبیعت عادل است که قابلیت تعدد را در نهان دارد (عراقی، ۱۲۴/۳). به خلاف نگاه قبلی که مفروض الوجود بودن موضوع را عامل مستقیم انحلال می‌دانست؛ گرچه منشاء مفروض الوجود بودن همان چیزی است که آقا ضیاء می‌گوید، یعنی طبیعت موضوع. بنابراین در یک صورت می‌توان گفت که قضیه حقیقه به قضایای متعدده منحل نمی‌شود. و

آن این که موضوع قضیه را طبیعت به شرط لا بدانیم. یعنی حکم فقط به طبیعت بما هو طبیعت بخورد منتها این قول بی تردید با مفهوم مقدر الوجود بودن افراد خارجی نمی سازد.

قضیه حقیقه و رابطه آن با عام و مطلق

در بحث عام، عمومیت را می توان از الفاظی چون «کل»، «جمع» و... یا جمع معرف به «ال» و یا از نکره در سیاق نفی فهمید. موضوع در عام تمام افراد تحت خود است. یعنی توجه موضوع، به تمام افرادی است که در خارج هستند. شمول عام در خارج می تواند به صورت های گوناگون نسبت به افراد موجود در خارج بشود. استغراقی، مجموعی، بدلی که در عام استغراقی موضوع مستقیماً تک تک افراد خارج را در بر می گیرد. مثل «اکرم کل عالم» «لا تکرم ای فاسق» و «لا تکرم فاسقاً».

نکته قابل توجه در عام، بحث وضع لفظ است. یعنی اگر لفظی یا عبارتی قرار است بر عام دلالت کند باید برای چنین معنایی وضع شده باشد.

در اطلاق؛ معنای عمومیت، مانند عام است؛ اما تفاوت هایی که در اطلاق وجود دارد به روشنی آن را از عام جدا می کند. همین که گفته می شود اطلاق، یعنی یک لفظ از نگاه گوینده، یله و رها است. وقتی گفته می شود: «سیب»، یعنی سیب بدون هیچ قیدی. خواه یک مصداق و فرد یا صد مصداق و فرد داشته باشد. به تعبیری، وضع این لغت برای سیب است؛ اما باید از قرائن و واسطه ها، عمومیت آن را فهمید. به خلاف بحث عام.

بنابراین وقتی گفته می شود: خوردن سیب مفید است. اگر از طریق قرائن، اطلاق آن ثابت شد، دیگر توجه به کیفیت و نوع سیب لازم نیست؛ و هر نوع سیبی را شامل می شود. یعنی هر سیبی مفید است.

با این توضیح مختصر، حال ببینیم قضیه حقیقه که به نوعی معنای عمومیت در آن نهفته است، از کدام دسته می تواند باشد؟ عام یا مطلق؛ یا شاید هیچ کدام؟

در این که بشر تمام راه های افاده معنای عموم را محدود به استفاده از الفاظ عام یا اطلاق بداند ثابت نشده است. اما آنچه در اصول فقه تا به حال معلوم گشته، این دو طریق تنها راه ممکن برای افاده عموم است. بنابراین قضیه حقیقه از یکی از این دو راه خارج نیست. یعنی نمی توان رابطه قضیه حقیقه را با هر دو روش، متعاند دانست. بلکه فقط با یکی از این دو چنین رابطه ای خواهد داشت. و نتیجه قضیه حقیقه یکی از مصادیق عام یا مطلق می شود.

آقای مروج، صاحب منتهی الدرایه، معتقد است که عام، همان قضیه حقیقه است که در جعل قوانین به کار می‌رود؛ به خلاف مطلق. از این رو عام قابلیت تخصیص نیز دارد، حتی در مواردی که مصداق خارجی نداشته باشد.

حال اگر در وقت نیاز تخصیص نیاز داشت، تخصیص می‌خورد. ولی اطلاق چنین قابلیت را ندارد. لذا هنگام تعارض مطلق با مقید، فقها به ابقاء مطلق از تقیید، به خاطر قوت آن ملتزم شده‌اند! (مروج، ۱۶۴/۸).

نقد

محقق خوئی به این که مطلق، قوت دارد؛ پس اصل، در تعارض، غلبه مطلق بر مقید است، معتقد نیست (نائینی، ۲۱۰/۲).

شهید صدر نیز این نگاه که مطلق ابقاء از تقیید و تخصیص دارد را نمی‌پذیرد. وی معتقد است که امکان تخصیص در مطلق نیز به دلیل یکی بودن ملاک بحث، وجود دارد. وی ملاک را امکان تمسک به اصل لفظی یعنی ظهور می‌داند، که در هر دو وجود دارد. (صدر، ۳۵۳/۳). امام خمینی در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه، به عام یا مطلق بودن قضیه حقیقه نیز توجه دارد. ایشان در این بحث اشاره می‌کند که برخی میان مطلق و مقید، و عام و خاص دچار خلط شده‌اند: آن‌ها در شبهه مصداقیه موضوع عام را طبیعت عام می‌دانند. که وقتی مشخص آمد، معلوم می‌شود موضوع چیز دیگری است. به طور مثال در قضیه «هر عالمی لازم است اکرام شود» ظاهراً موضوع طبیعت «عالم» است. اما بعد از تخصیص «مگر فاسقان» معلوم می‌شود، «عالم» قسمتی از موضوع و «عادل» قسمتی دیگر از موضوع است. یعنی در واقع، موضوع «عالم عادل» است. بعد نتیجه می‌گیرند که در شبهه مصداقیه نسبت به خاص، تمسک به نفس عام صورت می‌گیرد؛ بدون این که میان قضایای حقیقه و غیر آن فرقی باشد. اشکالی که امام خمینی به این نگاه وارد می‌کند، آن است که آنان میان مطلق و مقید، و عام و خاص، دچار خلط شده‌اند. زیرا این مطلق و مقید است که مثل قضیه حقیقه است؛ نه عام و خاص.

در عام و خاص، موضوع به افراد خارجی تعلق می‌گیرد، نه طبیعت؛ که با ورود مشخص تعدادی از آن‌ها از دایره عام خارج می‌شوند. به علاوه، این مطلق همان طبیعت است که می‌تواند مرآت برای خصوصیات فردیه قرار گیرد، نه عام. بنابراین تمسک به عام در شبهه مصداقیه صحیح نیست (همان).

تحقیق امر آن است که قضیه حقیقه از سنخ اطلاق است. میرزای نائینی مفاد قضیه حقیقه را اطلاق شمولی دانسته؛ که با مقدمات حکمت حاصل شده است. مثلاً در عبارت «عالم لازم است که اکرام شود»، ابتدا دلالت بر وجوب اکرام نسبت به طبیعت عالم می‌کند. پس از آن، شمول از مقدمات حکمت استفاده می‌شود. اما در عام (عام اصولی)، عموم و شمولیت مدلول لفظ است. مثلاً در عبارت «هر عالمی لازم است اکرام شود» این لفظ «هر» است که چنین مفادی را دارا است. یعنی اکرام کن زید عالم، بکر عالم و... [مشخصاً]. به خلاف قضیه حقیقه، که از سنخ اطلاق است. چنین مدلولی را ابتدائاً ندارد؛ وگرنه برای بیان قضیه حقیقه، نیاز به قیاس (استنتاج حکم افراد از ضم کبری به صغری) نخواهیم داشت؛ حال آن‌که نیاز است (نائینی، ۵۱۹/۲-۵۲۰).

ایشان در بخش دیگر، دقیقاً قضیه خارجی را که ویژگی عام است، در مقابل قضیه حقیقه قرار می‌دهد و با این کار قضیه حقیقه را از عام بودن خارج می‌کند. (صدر، ۱۷۰/۱).

شبهه این کار را شهید صدر در بحث حجیت ظواهر مطرح می‌کند. با توجه به این که بعضی آیات، ظهور در نهی از عمل به متشابهات دارند، از سویی، برخی خود ظواهر را نیز از متشابهات می‌دانند، نتیجه آن می‌شود که از وجود نهی، عدم خود نهی پیش آید، [به تعبیری از وجود آیات نهی از عمل به متشابهات، عدم آن نهی پیش آید؛ زیرا نهی عمل به متشابهات جزء ظواهرند و ظواهر حجت نیستند]. و این محال است.

شهید صدر در پاسخ می‌گوید:... این آیه قضیه خارجی است. نه حقیقه، چرا که آیه ناظر به خود قرآن و محتوای آن، یعنی محکومات و متشابهات موجود در قرآن است؛ پس اطلاقی در کار نیست؛ تا هر ظاهری، از جمله خودش ر شامل شود (صدر، ۳۵۳/۳). روشن است که شهید صدر قضیه خارجی را وقتی در مقابل اطلاق می‌گذارد، آن را از موارد عام بدانند. بنابراین قضیه حقیقه در مقابل عام قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد با توجه به نوع موضوع قضیه حقیقه، که در آن سعه وجودی افراد و مصادیق موضوع به وسعت تمام مصادیقی است که شأنیت اتصاف موضوع را دارند؛ نتوان آن را از موارد عام دانست. زیرا عام از آنجا که به خارج متصل است، نمی‌تواند افرادی همانند قضیه حقیقه مطلق و رها داشته باشد.

عام و شبهه نسخ حکم

یکی از مباحثی که در اصول طرح می‌شود، عدم معقولیت نسخ حکم، قبل از رسیدن وقت

عمل به آن است. از این رو اگر خاص قبل از عمل به عام صادر شود، و هنوز به آن خاص عمل نشده باشد، مخصصاً عام خواهد بود، نه ناسخ آن.

میرزای نائینی در نقد این نظر، آن را ناشی از خلط و عدم تمییز میان قضیه حقیقیه و خارجیه می‌داند. زیرا چنین حکمی، در قضیه خارجیه معقول و مقبول است، اما در قضیه حقیقیه چنین امتناعی وجود ندارد. از این رو منعی از نسخ حکم نیست؛ زیرا در صحت جعل حکم چنین قضایایی وجود موضوع شرط نیست؛ بلکه موضوع مفروض هم کافی است (نائینی، ۱/۵۰۷). پس نیاز به این توجیه نیست که بگوییم خاص از همان ابتدا برای تخصیص آمده است. چون موضوع در قضیه حقیقیه نیازی به تحقق خارجی ندارد تا دچار محذور شویم.^۵

در این جا نیز تفاوت قضیه حقیقیه با عام و نقش قضیه حقیقیه به خوبی روشن است. محقق بروجردی درباره نسخ حکم این گونه مسأله را طرح می‌کند: نسخ حکم یا همان بداء پیش از رسیدن وقت عمل به حکم و یا پس از رسیدن وقت عمل به حکم، نسبت به کسی که به غیب (مصلحت و مفسده) علم ندارد، جایز است. بنابراین کسی که به غیب علم دارد نسخ حکم نسبت به آن جایز نیست. زیرا اگر در فعلی یا امر به آن فعل، مصلحتی باشد، دیگر نهی از آن چگونه ممکن است؟ یا برعکس در فعلی یا امر به آن فعل، مصلحتی نباشد چگونه می‌تواند امر کند؟

البته این ویژگی در قضایای موقته است؛ خواه خارجیه باشند یا حقیقیه. مثل «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه...» اما در قضایای غیر موقته که همان قضایای حقیقیه‌اند محذوری در نسخ آن نیست، حتی اگر یک ساعت بعد از صدور حکم باشد؛ زیرا در این نوع قضایا وجود موضوع یا رسیدن وقت خاصی در نظر گرفته نشده است.

موضوع در این قضیه مفروض الوجود است. مثلاً در قضیه «القاتل یقتل» اگر امروز در قتل او مصلحتی باشد اما فردا آن مصلحت نباشد، مولا می‌تواند این حکم را امروز انشاء و فردا فسخ کند، حتی اگر هیچ فردی کشته نشود. در واقع چنین عملی (نسخ) از مولا نیز خود مصلحت دارد. زیرا ممکن است همین حکم در نفس الامر مانع کشته شدن کسی شود. (خویی، ۲۰۲/۳).^۶

۵. البته میرزای نائینی در میان قضایا، قضیه حقیقیه موقته را استثناء می‌کند. و نسخ حکم در آن را همانند قضیه خارجیه جایز نمی‌داند. رک همان.

۶. رک: نائینی، اجود التقریرات، ۵۰۷/۱؛ محاضرات فی اصول الفقه، ۵/۳۱۷.

استصحاب و شبهه نسخ احکام شریعت

مثلاً حکمی در تورات و یا انجیل آمده است که در شریعت ما نیامده است. حال اگر شک کنیم، آیا می‌توانیم در این‌جا استصحاب احکام شرایع سابق را کنیم یا خیر؟ یعنی ادله استصحاب می‌گوید لاتنقض الیقین بالشک، یقین دارم این حکم در شریعت حضرت موسی، در شریعت حضرت عیسی، حکم خدا بوده است و در تورات و یا انجیل آمده است، در اسلام هم این حکم نیامده است در این‌جا شک بکنم که این حکم حجت است یا حجت نیست؟ آیا می‌توانیم استصحاب احکام شرایع سابقه را در شریعت اسلام برای یک مسلمان اجرا کنیم یا خیر؟ آیا «لاتنقض الیقین بشک» این موارد را دربر می‌گیرد یا خیر؟

اشکال اول بر این‌که نمی‌توانیم استصحاب بکنیم این است که: وحدت قضیتین محفوظ نیست، آن احکام برای شریعت یهود و مسیح آمده است برای ما که دارای شریعت اسلام هستیم نیامده است و در اصل خطاب این احکام برای شریعت ما نیامده و نبوده است. در نتیجه این‌جا موضوع تغییر پیدا می‌کند، موضوع در قضیه متیقنه مسیحیان و یهودیان هستند؛ اما موضوع در قضیه مشکوکه مسلمانان هستند. پس ما آیا می‌توانیم با تعدد موضوع در این‌جا استصحاب بکنیم یا خیر، در حالی‌که یکی از ارکان مهم استصحاب وحدت قضیتین (در وحدت قضیتین، قضیه مشکوکه باید عین قضیه متیقنه باشد) است که در این صورت در این‌جا رعایت نشده است.

پاسخ به این اشکال این است که: جعل حکم اگر به نحو قضیه حقیقیه باشد، مخاطب، افراد خاص نیستند؛ زیرا به نحو قضیه حقیقیه جعل حکم شده است. نحوه قانون‌گذاری دنیا در شرایع آسمانی همه به نحو قضیه حقیقیه است، در این صورت هیچ‌گاه افراد را در نظر نمی‌گیرد بلکه حکم را روی دارندگان این قیود می‌برد. یعنی هرگاه این قیود برای کسی جمع شد، این حکم برای او فعلی می‌شود. بنابراین اشکال بالا وارد نیست. بله اگر کسانی بگویند که جعل حکم به نحو قضیه خارجی است یعنی مخاطب خود افراد، مثلاً مسیحیان هستند و خطاب حکم مسیحیان است، این اشکال وارد است.

اما باید گفت که نحوه قانون‌گذاری به نحو قضیه حقیقیه است، مثلاً هرکس اگر مستطیع شد، عاقل بود، بالغ بود، حر بود به حج برود. حالا این فرد در هر کجا و در هر شریعتی می‌خواهد باشد فرقی نمی‌کند. در جامعه عقلاء جعل حکم به نحو قضیه حقیقیه است نه به نحو خارجی.

مبتکر این پاسخ شیخ انصاری است که برخی در اجرای استصحاب، نسبت به جریان شریعت در زمان متأخر یا عدم جریان آن در زمان متأخر (نسخ شریعت سابقه در زمان متأخر)، معتقدند استصحاب قابل اجرا نیست؛ زیرا موضوع تغییر کرده است. مگر این که یک فرد، در هر دو زمان بوده باشد [مثلاً شخصی هم در زمان شریعت موسوی باشد و هم در زمان شریعت عیسوی]. در این شخص استصحاب عدم نسخ قابل اجرا است.

شیخ انصاری معتقد است که نباید حکم اشخاص (تفاوت احوالات افراد) را در این جا پیاده کرد «إِنَّ اِخْتِلافَ الاشْخاصِ لا يَمْتَنِعُ عَنِ الاستِصحابِ» (فرائد الاصول ۲/۶۵۵). وگرنه استصحاب عدم نسخ اصلاً جاری نمی‌شد.

صاحب کفایه نیز با عبارت «لعموم ادله الاستصحاب» سوی دیگری از بیان شیخ را تأیید می‌کند. یعنی وقتی حکم اشخاص در جریان استصحاب عدم نسخ احکام شریعت سابقه، جای ندارد، معنایش این است که عمومیت ادله استصحاب مانع از چنین حکمی می‌شود. شهید صدر این دو نظر را به شکل زیبایی جمع کرده است:

اگر حکم از قبیل قضایای خارجی باشد که در آن عارض بر افراد محققه می‌شود، در این صورت تعدد موضوع و مانع جریان استصحاب عدم نسخ وجود دارد. اما اگر قضیه به نحو قضیه حقیقه باشد دیگر فرقی میان افراد متیقن زمان سابق و افراد مشکوک در زمان متأخر نیست؛ جز در زمانی که مانع جریان استصحاب وجود داشته باشد. در قضیه حقیقه چون موضوع، کلی مقدر الوجود است [دیگر حکم روی اشخاص نمی‌رود؛ بنابراین استصحاب عدم نسخ ممکن است].

در نتیجه احکامی که در تورات است، اگر مخالف شریعت اسلام نباشد، در قالب قضایای حقیقه برای اسلام به قوت خود پابرجاست.

خطاب های احکام

در این باره دو بحث مطرح است:

اول: امکان خطاب نسبت به معدومان

دوم: ادات خطاب برای چه وضع شده‌اند؟ به عبارتی خطاب فقط حقیقی است یا اعم از آن؟

بحث اول

اگر تکلیف و خطاب شارع، فعلی باشد، نمی‌تواند به معدومان تعلق بگیرد. زیرا تکلیف

فعلی به چیزی که بتوان آن را امتثال کرد تعلق می‌گیرد؛ وگرنه چنین تکلیفی امر لغو و محالی خواهد بود؛ مگر این که قضیه به نحو حقیقیه باشد؛ خواه از ادات خطاب استفاده شود یا نشود. مثلاً در «یا ایها المؤمنون» و «و لله علی الناس حجّ البیت» (آل عمران: ۹۷). قضیه متکفل بیان حکم برای موضوعات مقدرالوجود است. به تعبیری شأن قضیه حقیقیه؛ اثبات ملازمه میان حکم و موضوع - بر فرض وجود - است و توجهی به وجود موضوع ندارد. (خویی، ۳۵۵/۲).

بحث دوم

قضیه خارجیّه ظهور در خطاب حقیقی دارد. از این رو استعمال آن در غیر خطاب حقیقی اگرچه ممکن است؛ ولی خلاف ظاهر است؛ و احتیاج به قرینه صارفه از این ظاهر دارد. مثلاً «یا ابتاه»، «یا آماه» در مقام تحسّر و خلاف ظاهر است.

اما اگر قضیه، حقیقیه باشد، دیگر به این عنایات و قرائن نیاز نیست. در این قضیه معدوم و غائب از خطاب به منزله موجود و حاضر در نظر گرفته می‌شود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. ظاهر کتاب می‌تواند نسبت به معدومان هم حجت باشد؛ چون خطاب عمومیت دارد.
 ۲. تمسک به اطلاق ممکن و صحیح است. چون خطاب عمومیت دارد. یعنی اگر خطابی که در ظاهر، شامل مشافهان نباشد، اما احتمال شمول بعضی از آنها وجود داشته باشد؛ این اصل می‌تواند احتمال را مرتفع کند. مثلاً افراد محتمل ممکن الزوال باشند و احتمال عدم دخول غیر مشافهان برود، تمسک به اطلاق، این احتمال را مرتفع می‌کند. اما اگر افراد محتمل، ممکن الزوال نبودند دیگر این اصل کارایی خود را از دست می‌دهد. (نائینی، ۱۲۷/۱ و ۴۴۷).
- میرزای نائینی، در ضمن بحث تفاوت قضیه خارجیّه با حقیقیه می‌آورد: نزاع در این که آیا خطاب شامل غائبان یا معدومان می‌شود یا خیر، در قضیه خارجیّه معنا ندارد. زیرا در این گونه موارد است که وجود موضوع معینه شرط است نه در قضیه حقیقیه. از این رو خطاب به غیر مشافهان هم قضیه حقیقیه صحیح است. بنابراین کشاندن چنین نزاعی در قضیه حقیقه ناشی از خلط قضیه خارجیّه با این نوع قضیه است. (همان، ۱۲۶).

بنا بر این اگر خطاب در قضیه خارجیّه شامل غائبان و معدومان بشود نیاز به امر زائد دارد. اما در قضیه حقیقه - که محل بحث ما نیز همین است - خطاب در این قضایا، هم شامل مشافهان، هم غائبان و هم معدومان می‌شود. زیرا در این قضیه خطاب غائب و معدوم را نیز به

منزله موجود (مشافهه) فرض می‌کند. این تنزیل در واقع مقوم اصل قضیه حقیقه است، لذا امر زائدی هم به حساب نمی‌آید (همان، ۴۸۹).

مجازیت استعمال در ما انقضی عنه المبدأ

میرزای نائینی در یک بحث مفصل راجع به استعمال مفاهیم اشتقاقیه (مما تلبس، مما انقضی، مما یتلبس)، محدوده استعمال مشتق را فقط در مما تلبس می‌داند. وی ذواتی را که تلبس آن‌ها منقضی شده اگر از موارد حرّف، صناعت، ملکه و... باشد از موارد «مما تلبس» به شمار می‌آورد. (نائینی، ۱/ ۷۵).

میرزای نائینی در ادامه، قول قائلان به اعم و استدلال آن‌ها را، به همراه دفاع، مطرح می‌کند: *اشکال:* «ممکن است اعمی بگوید اگر کسی قائل به حقیقت در خصوص تلبس شود در عین حال کثیراً در مما انقضی استعمال کند، کثرت استعمال در مجاز را در پی دارد. [زیرا طبق مبنا، قضیه‌ای مثل «آب وقتی به حد کُر برسد هیچ چیزی آن را نجس نمی‌کند» به قضایای متعدد منحل می‌شود. و اگر چنین مشتقی مجاز باشد تعدد یا همان کثرت مجاز پیش می‌آید] و این با حکمت وضع منافات دارد.

پاسخ: معلوم نیست این استعمالات که شما مجاز می‌دانید، مجاز باشد؛ زیرا ممکن است این استعمال به لحاظ حال تلبس باشد. بنابراین در این صورت دیگر مجاز نخواهد بود. این نشان می‌دهد که استعمال در «ما انقضی» تلازمی با مجازیت ندارد. (همان، ۸۰).

اشکال: ممکن است اعمی به آیه سرت و زنا استناد کند که در این جا استعمال به حال انقضا است نه حال تلبس.

پاسخ: این دو مثال اصلاً از محل بحث خارج‌اند. یعنی نمی‌توان در این دو مثال بحث انقضاء و تلبس را مطرح کرد. زیرا این دو مثال از قبیل قضایای حقیقه‌اند که صدور حکم در آن منوط به تحقق موضوع است. مثلاً در آیه سرت به محض ارتکاب سرت حکم آن صادر می‌شود و این حکم برای سارق هست؛ تا زمانی که حکم اجرا شود. اگر این را هم نپذیریم، نهایتاً می‌توان گفت که این مورد در حکم تلبس است تا این که امثال شود.

به طور کلی می‌توان این گونه مسأله را طرح کرد که حکم دو قسم است:

آ- قسمی که در آن وجود حکم دایر مدار وجود یا عدم موضوع است. یعنی اگر موضوع باشد، حکم نیز هست. و اگر موضوع نباشد حکم نیست. مثل حرمت شرب خمر که دایر مدار

تحقق خمیریت برای مایع است.

ب- قسم دیگر آن است که حکم در آن دایر مدار وجود موضوع در خارج است. و پس از آن برای بقاء حکم، دیگر نیاز به بقاء موضوع نیست. به عبارتی در این جا علت محدثه علت مبقیه نیز هست، لذا حکم ساقط نمی شود تا این که امثال شود. مثل حکم سارق و زانی (همان، ۸۱).

میرزای نائینی از این بحث یک نتیجه تفسیری - کلامی نیز می گیرد، که گفتن آن خالی از لطف نیست.

در آیه ﴿وَإِذْ أَيْتَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/۱۲۴) می گوید: اگر شما مشتق را فقط در حال تلبس حقیقت بدانید، دیگر نمی توان برای اثبات امامت و رد خلافت خلفای ثلاث به این آیه استناد کرد. زیرا آنان حین اتصاف به خلافت، متصف به ظلم (بت پرستی) نبودند. و طبق مبنای شما ظالم فقط در حین اشتغال به ظلم به وصف ظلم متصف و عنوان ظالم از آن اشتقاق می شود. بنابراین خلفا در تصدی خلافت به حق بودند. زیرا در آن هنگام، اشتغال به بت پرستی (ظلم) نداشتند!

پاسخ: همان طور که گفته شد، این جمله در آیه شریفه از قبیل قضیه حقیقه است که به محض تحقق ظلم، حکم عدم لیاقت امر امامت و ولایت شامل او می شود. (همان).

قطع به حکم در قضیه حقیقه

شهید صدر در بحث قطع، به نکته ای اشاره می کند: هر حکمی که متوجه مکلف باشد اگر به آن قطع پیدا کند، مخصوص به خود او و برای او منجز است. مثل قطع به حکم مجتهد نیست به وظیفه اش. اما اگر این حکم متوجه او نباشد، یعنی حکم به نحو قضیه حقیقه باشد، در این صورت حکم مربوط به مجتهد است. حال اگر مجتهد به آن قطع پیدا کند برای او منجز است و می تواند به آن فتوا دهد. (خویی، ۱۶/۱ - ۱۸).

نتیجه گیری

قضیه حقیقه برخلاف قضیه خارجییه از کارایی و قابلیت های زیادی در بیان قوانین پایدار

برخوردار است. چنین قضیه‌ای در علم اصول می‌تواند به عنوان نتیجه استنباط قواعد اصولی باشد. و یا اگر صغریات به چنین قضیه‌ای منضم شود، نتیجه فقهیه خواهد داد. یعنی حکم کلی شرعی که برای موضوع مقدر الوجودش ثابت است. و این شأن قضیه حقیقیه است. از سویی می‌تواند مبنای بسیاری از قواعد اصولی قرار گیرد. مثلاً اگر بازگشت این قضیه را به شرطیه بپذیریم، می‌بایست انحلال این قضیه به قضایای متعدده و آثار و تبعات این مبنا را نیز پذیرفت.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت «ع»، ۱۴۱۷ق.
- اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدراية*، قم، سید الشهداء، ۱۳۷۴.
- امام خمینی، روح‌الله، *تهذیب الاصول*، اسماعیلیان، ۱۳۸۳.
- _____ *الرسائل*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۵.
- _____، *انوار الهدایة*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
- _____، *مناهج الوصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
- جزائری، محمد جعفر، *منتهی الدراية*، بی‌جا، دارالکتاب الجزایری، ۱۴۱۵ق.
- حائری یزدی، عبدالکریم، *درر الفوائد*، قم، مهر، بی‌تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، و *سائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- حکیم، محمدتقی، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، قم، المجمع العالمی، ۱۴۱۸ق.
- خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات فی الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
- خوئی، ابوالقاسم، *دراسات فی علم الاصول*، بی‌جا، موسسه دائرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۹ق.
- _____، *محاضرات فی الاصول*، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ق.
- _____، *نهایة الدراية*، قم، سیدالشهداء، ۱۳۷۴.
- _____، *الهدایة فی الاصول*، قم، صاحب الامر، ۱۴۱۷ق.
- _____، *أجود التقريرات*، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- سروش، عبدالکریم، *مجله آفتاب*، ش ۱۵ ص ۷۲.
- صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، قم، دائرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- _____، *دروس فی علم الاصول*، قم، دارالمنتظر، ۱۴۰۵ق.
- صدر، محمدباقر، *مباحث الاصول*، بی‌جا، مقرر، ۱۴۰۸ق.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی اسفار اربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.

عراقی، ضیاء الدین، *نهاية الافکار*، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

قطب الدین رازی، محمد بن محمد، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم، نجفی، بی تا.

کاتبی قزوینی، علی بن عمر، *شرح شمسیه*، شرح قطب الدین رازی، قم، بیدار، ۱۳۸۸.

کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.

مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.

نائینی محمد حسین، *فوائد الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی