

## تأخیر بیان از وقت حاجت در عام و خاص منفصل قرآنی و روایی<sup>۱</sup>

عباسعلی سلطانی<sup>۲</sup>

محمدحسن حائری<sup>۳</sup>

سید مهدی نریمانی زمان آبادی<sup>۴</sup>

تأخیر بیان از وقت  
حاجت در عام و خاص  
منفصل قرآنی و روایی

۹

### چکیده

اکثر احکام شرعی در اسلام به صورت عام و خاص منفصل بیان شده است؛ حتی گاهی عامی در قرآن مطرح شده و خاص توسط امام عسکری (ع) و میان عام و خاص، صدواندی سال فاصله است؛ چگونه در این موارد «تأخیر بیان از وقت حاجت» پیش نیامده است؟ در این نوشتار ابتدا به بررسی مفاد قاعده «قبح تأخیر بیان از وقت حاجت» پرداخته ایم. سپس به اقوال اصولیان در مقام پاسخ گویی به اشکال مزبور، اشاره می کنیم. در پایان متذکر شده ایم که با توجه به ناتمام بودن مستند قاعده «قبح تأخیر بیان از وقت حاجت» و شرایط خاص شیعیان، عام و خاص منفصل هیچ قبحی نخواهد داشت و در صورتی که شخصی بخواهد به

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵. مقاله مستخرج از رساله دکتری.

۲. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول). رایانامه: asoltani40@gmail.com.

۳. استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد. رایانامه: haeri-m@ferdowsi.um.ac.ir.

۴. دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی. رایانامه: mybox62@gmail.com.

ظاهر مفاد این قاعده ملتزم گردد، ناگزیر است عرصه عبادات و معاملات را از هم جدا کند؛ در عبادات مطابق مبنای سببیت در امارات، چون کفر و پاداش به دست خداوند است، می توان ادعا کرد بیا توجه به مفاد ادله عقلی و نقلی مختلف، خداوند متعال مصلحت فوت شده را تدارک می کند؛ اما در معاملات باید گفت: رخدادهایی که در عصر تشریح و ابلاغ بروز کرده است، مانع ابلاغ کامل همه احکام شرعی در عصر پیامبر ﷺ شده است. در اعصار بعد نیز همین موانع به شکل های دیگری بروز کرده و مصالحی را به وجود آورده است که آن مصالح، قبح تأخیر بیان از وقت حاجت - که قبض ذاتی نیست - را بر طرف می سازد.

**واژگان کلیدی:** عام و خاص منفصل، قاعده تأخیر بیان، مصلحت، احکام عبادی، احکام معاملی.

#### مقدمه

شارع مقدس، در مقام بیان احکام و خطاباتش چندگونه عمل کرده است: گاهی حکم عامی را بیان کرده است و هرگز تخصیص نروده است مانند اصل و جوب نماز که فرموده است: «وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ» (بقره / ۴۳): گاهی حکم را از ابتدا به صورت مخصص متصل بیان کرده است، مانند «مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره / ۱۸۵) و گاهی حکمی را ابتدا عام بیان کرده است و سپس مخصص های منفصلی برای آن بیان کرده است، مانند «يَسِّرْ تَصْنِ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره / ۲۲۸) که مخصص آن در سوره احزاب بیان شده است: «إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ حَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا» (الأحزاب / ۴۹). لازم به یاد است با توجه به اینکه ادله نقلی (اعم از قرآن و سنت) طی چندین سال به مردم ابلاغ شده است، در بسیاری از موارد، احکام به صورت عام و خاص منفصل بیان شده است.

نکته مورد ملاحظه در این مسئله آن است که با توجه به اینکه گاهی عام در قرآن مطرح شده است و خاص در زمان امام عسکری ع، میان عام و خاص منفصل، بیش از ۲۰۰ سال فاصله است! چگونه به شبهه «تأخیر بیان از وقت حاجت» پاسخ خواهید داد؟ مثلاً خداوند متعال فرموده است: «وَالَّذِينَ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَوَلَدٌ فَإِنَّ

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال دوم، شماره پیاپی سوم  
تابستان ۱۳۹۵  
۱۰

كان لكم وادّ قلّهن الثمن ممّا تركتم». (نساء/ ۱۲)، بعد در صحیحہ فضلاء (زراره، بکیر، فضیل، برید و محمد بن مسلم) از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام وارد می شود که «زن از ترکه همسرش در این موارد ارث نمی برد: زمین خانه یا زمین، مگر آنکه آجر و چوب های خانه قیمت گذاری شود، و یک چهارم یا یک هشتم آن به او پرداخت گردد.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲۶/۲۰۸، ح ۵): سؤال این است که پیش از صدور حدیث فضلاء، مردم طی سالیان متمادی به آن حکم عام عمل کرده و به زنان میت نیز از زمین ارث، می دادند؛ این عمل باعث تأخیر بیان از وقت حاجت است، یعنی مردم به این حکم شرعی نیاز مبرم داشته اند! ما شارع در صدور و ابلاغ آن کوتاهی کرده است؟!

این مشکل، سبب شده است تا اصولیان، در این موارد، چاره جویی کنند. در این سیاهه به چاره جویی های اصولیان در این زمینه اشاره می کنیم و پس از آن، چند راه حل جدید، برای رفع این مشکل، بیان می کنیم.

### اصطلاحات

**عام:** واژه «عام» در لغت، به معنای «فراگیر بودن، شامل شدن، همگانی، همگان، تمام مردم» (جوهری، ۱۹۹۱/۳؛ زبیدی، ۵۰۴/۱۷) و «عموم»، به معنای شمول و فراگیری است؛ اما با وجود بداهت این واژه در لغت، علما برای تعیین معنای اصطلاحی این واژه چندین تعریف مطرح کرده اند. برخی از این تعاریف عبارتند از:

۱. سریان مساوی حکم در تمام افراد و احوال متعلقش (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴، ۱۰/۲):

۲. عام لفظی مانند «کل» در مثال «اکرم کل عالم» است که همه مصادیق مدخول خود را که صلاحیت انطباق بر آنها را دارد در بر می گیرد (خمینی، ۱۴۲۳، ۱۵۸/۲ و خمینی، ۱۳۷۶، ۴/۳۲۳):

۳. عام لفظی است که مفهوم آن، همه افراد و مصادیقی را در بر می گیرد که صلاحیت انطباق بر آنها را دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ۷۳/۲).

۱. برای اطلاع از تعاریف دیگر و اشکالات مطرح در مورد هر کدام، ر.ک: لاری، ۱۴۲۸، ۱۷۳/۲ و صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸، ۱/۴۱۰.

**خاص:** اگرچه برخی از اصولیان به معنای لغوی این واژه بسنده کرده و معنای اصطلاحی برای این واژه بیان نکرده‌اند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ۷۰۱/۴) اما برخی دیگر که به تعریف اصطلاحی این واژه اشاره کرده‌اند، تعاریف متعددی در این زمینه بیان داشته‌اند (لاری، ۱۴۲۸، ۱۷۵/۲ و ۱۷۶ و صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸، ۴۰۹/۱). یکی از این تعاریف عبارت است از: «خاص، مقابل عام بوده و به لفظی گفته می‌شود که دایره شمول آن بر افرادش، نسبت به عام محدودتر است؛ مانند: کلمه «دانشمندان نحو» که دایره شمول آن از کلمه «دانشمندان» کم‌تر است» (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ۷۰۳/۴).

**تخصیص:** تخصیص در لغت به معنی «خاص کردن، ضد تعمیم، تفضیل دادن، ویژه گردانیدن» استعمال شده است (جوهری، ۱۰۳۷/۳ و زبیدی، ۲۶۹/۹). در علوم مختلف، معانی گوناگونی برای این واژه مطرح شده است؛ اما در میان اصولیان این واژه به این معنی است که برخی افراد مشمول حکم عام، از محدوده حکم آن خارج شوند (علامه حلی، ۱۴۲۵، ۲۰۹/۲ و طوسی، ۱۴۱۷، ۳۵۴/۱). یعنی در تخصیص، برخی مصادیق، موضوعاً جزو حکم عام هستند، اما به استناد دلیلی دیگر یا بخشی از همان دلیل عام، از شمول آن حکم خارج می‌شوند (سبحانی، ۱۴۱۴، ۴۲۴۹/۴)؛ لذا می‌توان گفت: حقیقت تخصیص، خارج کردن بعضی افراد از شمول عام است؛ به گونه‌ای که اگر دلیل خاص یا منحصص نبود، آن بعض نیز مشمول حکم عام بود. این اخراج از تحت حکم عام، به دو صورت امکان دارد؛ یکی منحصص متصل و دیگری منحصص منفصل. با توجه به این تقسیم، نکاتی درباره اقسام تخصیص و منحصص‌ها بیان شده است، که به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال دوم، شماره پیاپی سوم  
تابستان ۱۳۹۵  
۱۳

### یکم: تفاوت دو منحصص

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها میان دو نوع منحصص آن است که به نظر برخی در منحصص متصل، از همان لحظه صدور، لفظ عام در عمومیت ظهور نمی‌یابد بلکه

۱. برای نمونه، معنای تخصیص در فقه این است که «در جایی که زمینه تعمیم چیزی به دیگران، وجود دارد، به کسی امتیاز ویژه‌ای بدهی»؛ مثل اینکه تخصیص زکات به برخی از اصناف هشت‌گانه جایز است.

ظهورش در خاص است، حال آنکه در مخصص منفصل چنین نیست، لفظ عام در عموم منعقد شده است و پس از انعقاد ظهور، مخصص آن را تخصیص می‌زند و در واقع جلوی اجرای اصالة الحقیقة و اصالة المراد را می‌گیرد (محمدی بامیانی، ۱۴۳۰، ۲۸۲/۳ و جزایری، ۱۴۱۵، ۴۷۸/۳).

### دوم: ضابطه اتصال و انفصال

یکی از مباحث مهم در تخصیص، تعیین ملاک اتصال و انفصال است. اصولیان در این باره خیلی بحث نکرده‌اند؛ اما برخی از ایشان خواسته‌اند ضابطه و قاعده‌ای برای اتصال و انفصال کلام شارع بیان کنند: برخی از این ملاک‌ها عبارتند از:

۱. ملاک اتصال و انفصال در مخصص، استقلال و وابستگی آن به جمله عام است: در واقع قاعده اتصال و انفصال، در واقع وحدت جمله و تعدد جمله‌هاست، نه اتصال و انفصال حسی: برای مثال «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء» منفصل به شمار می‌رود زیرا دو جمله است؛ اما اگر این گونه باشد «أكرم العلماء العدول»، یا «أكرم العلماء إن كانوا عدولا» متصل است (محمدی بامیانی، ۱۴۳۰، ۲۸۲/۳ و جزایری، ۱۴۱۵، ۴۷۸/۳):

۲. تشخیص اتصال و انفصال - به ویژه در افعال - به نظر فقیه بستگی دارد (آشتیانی، ۱۴۲۹، ۵۷/۴):

۳. خطابات شارع، اصلاً منفصل نیست؛ بلکه چون ایشان معصوم و نور واحد هستند، باید بگوییم، همه روایات از یک شخص و در یک مجلس صادر شده است نه اینکه از چندین نفر و طی چندین سال (مجتهد تبریزی، ۵۸):

۴. اگر مخصص عام، در خود کلامی که توسط گوینده القا می‌شود، آورده شود آن را مخصص متصل می‌نامند، مثل اینکه می‌گوییم: «أشهد أن لا إله الا الله»: «ما اگر مخصص در خود کلام نباشد بلکه در کلام مستقل دیگری قبل و یا بعد از عام ذکر شود، منفصل نامیده می‌شود (مظفر، ۱۳۷۵، ۱۴۲/۱؛ حسینی، ۲۰۰۷، ۲۶۳؛ حسینی، ۱۴۱۵، ۱۴۳ و سبحانی، ۱۳۸۸، ۱۹۵/۱).

باتوجه به اینکه شارع مقدس، روش جدیدی بر خلاف سیره متکلمان زمانش تأسیس

نکرده است. قول چهارم، به دلیل مطابقت با فهم و سیره متکلمان، نسبت به دیگر اقوال، مقدم است.

### تأخیر بیان از وقت حاجت

این قاعده از قواعد مطرح در میان فقهای متأخر است که در بسیاری از استدلال‌ها به آن استناد کرده‌اند (علامه حلی، بی تا، ۱۷/۱۷۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ۱/۱۹۶ و فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷، ۱/۱۲).

مشهور مدعیند تأخیر بیان احکام شرعی، از وقت عمل مکلفان، قبیح است (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ۲۱۹؛ نراقی، ۱۳۸۸، ۲/۸۳۹؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ۲۵۶؛ علامه حلی، ۱۳۸۰، ۱۶۷ و آشتیانی، ۱۴۲۹، ۴/۶۳۵)؛ مثل اینکه وزیر علوم در ابتدای اردیبهشت ماه اعلام کند: «در باره امتحانات پایان ترم، نکاتی وجود دارد که بعد به آن‌ها اشاره می‌کنم» و سپس در روز خرداد اعلام کند: «امتحانات باید پیش از اول خرداد به اتمام رسد!»

در مقام بررسی اقوال موجود در مورد این قاعده باید توجه کرد که اگرچه این قاعده در میان شیعیان دارای وجهه خاصی است، اصولیان شیعه با تقریرات مختلف آن را پذیرفته‌اند و مطابق ادعای برخی علما، اجماع اصولیان بر پذیرش این قاعده تحقق یافته است (سید مرتضی، ۱/۳۶۱؛ ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ۲۱؛ علامه حلی، ۱۴۰۴، ۱۶۱؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۳۵۹؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸، ۱/۳۴۱؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ۲۲۶؛ طوسی، ۱۴۱۷، ۲/۴۴۸ و عراقی، ۱۴۱۷، ۴/۱۵۲). اما در میان اخباریان شیعه و اهل سنت چنین اجماع و یک‌پارچگی مشاهده نمی‌شود؛ چنان‌که این اقوال به ایشان نسبت داده شده است:

۱. برخی اخباریان و اصولیان معتقدند تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح ندارد (شبر، ۱۴۰۴، ۳۱۵؛ ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ۱۴۴ و روحانی، بی تا، ۲/۳۷۰)؛

۱. برخی اصولیان به قاعده «تأخیر البیان عن وقت الخطاب الی وقت الحاجة» نیز اشاره کرده‌اند که چندین قول در آن مطرح است (سید مرتضی، ۱/۳۶۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ۲۳۳؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۳۵۹؛ ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ۲۱۹؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ۲/۲۸۷ و نراقی، ۱۳۸۸، ۲/۸۳۹).

۲. برخی اصولیان شیعه قایل به توقف هستند (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ۲۳۶):
۳. ابوعلی، ابوهاشم، ظاهریان، اکثر شافعیان و برخی اصحاب ابوحنیفه بیان می‌کنند: تأخیر بیان مجمل و عموم از وقت خطاب قبیح است، اما در غیر این دو مورد، قبحی وجود ندارد (علامه حلی، ۱۳۸۰، ۱۶۵؛ فخررازی، ۱۸۸/۳ و نراقی، ۱۳۸۸، ۸۳۹/۲):
۴. برخی اشاعره معتقدند تأخیر بیان از وقت حاجت، محذوری ندارد چون دلیلی بر منع نداریم، و حتی مصادیقی بر وقوع آن اقامه می‌شود (علامه حلی، ۱۳۸۰، ۱۶۴):
۵. برخی شافعیان و ابوالحسن کرخی می‌گویند: تأخیر بیان از وقت حاجت در مجمل اشکال ندارد، اما در عموم قبیح است (علامه حلی، ۱۳۸۰، ۱۶۵؛ فخررازی، ۱۸۸/۳ و نراقی، ۱۳۸۸، ۸۳۹/۲):
۶. اکثر معتزله معتقدند تأخیر بیان از وقت حاجت فقط در نسخ، قبیح است اما در بقیه موارد، خیر (علامه حلی، ۱۳۸۰، ۱۶۵):
۷. بقیه نیز می‌گویند: تأخیر بیان در اوامر اشکال ندارد اما در مقام اخبار، تأخیر بیان جایز نیست (سید مرتضی، ۳۶۲/۱).

### مدرک قاعده

- اصولیان، در مقام بیان مستند این قاعده، ادله عقلی و نقلی مختلفی را مستند این قاعده می‌دانند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۳۶۰؛ نراقی، ۱۳۸۸، ۸۳۹/۲ و نراقی، ۱۳۸۴، ۲۰۸) برخی از ادله ایشان عبارت است از اینکه تأخیر بیان از حاجت:
۱. تفویت مصلحت و نقض غرض شارع را به دنبال دارد (آشتیانی، ۱۴۲۹، ۶۳۶/۴):
  ۲. مستلزم «تکلیف بما لایطاق» خواهد بود (شبر، ۱۴۰۴، ۳۱۵ و وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۳۵۹):
  ۳. مستلزم «تکلیف ما لایفهم» است (نراقی، ۱۳۸۸، ۸۴۳/۲):
  ۴. مستلزم «تحکم و زورگویی» است (نراقی، ۱۳۸۸، ۸۴۳/۲):
  ۵. زمینه «اغرای به جهل مکلفان» را فراهم می‌کند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۳۵۹):
  ۶. باعث «افتادن مکلفین در مفسده» می‌شود (حلی، ۱۴۳۲، ۳۶۲/۵):
  ۷. مخالف مفاد قاعده لطف است (صدر، ۱۳۶۷، ۱۲۵/۱).

اما به اذعان اصولیان، مهم‌ترین دلیل این قاعده، این است که لازمه جواز تأخیر بیان از وقت حاجت، «تکلیف بما لایطاق» خواهد بود (شبر، ۱۴۰۴، ۳۱۵ و وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۳۵۹). پس هر دلیل نقلی و عقلی که بر «قیح تکلیف بما لایطاق» دلالت دارد، در مورد قیح تأخیر بیان از وقت حاجت نیز جاری می‌شود. تاجایی که ادعا شده است: همه مسلمانان جز بخشی از اشاعره، این قانون را پذیرفته‌اند (علامه حلی، ۱۳۸۰، ۱۶۵؛ فخررازی، ۱۸۸/۳ و نراقی، ۱۳۸۸، ۸۳۹/۲)؛ و برخی نیز ادعا کرده‌اند: خود اشعری نیز به این قاعده، ملتزم است (عراقی، ۱۴۱۷، ۱۵۱/۲). البته چنان که پیش از این مطرح شد، چنین اجماعی در میان همه گروه‌های فکری شیعه نیز وجود ندارد چه رسد به اهل سنت، و حتی اصولیان شیعه نیز تقریرات مختلفی از مفاد این قاعده ارائه کرده‌اند تا بتوانند به آن ملتزم گردند! در ادامه به اشکالاتی اشاره می‌گردد که به اصل و مفاد این قاعده مطرح شده است.

## اشکال اول

مفاد این قاعده با مفاد روایاتی که می‌فرماید: «بر شما واجب است که از ما پرسید، اما بر ما واجب نیست پاسخ همه پرسش‌های شما را بدهیم، اگر خواستیم پاسخ می‌دهیم و اگر خواستیم، سکوت می‌کنیم» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۶۳/۱۸، ح ۹) در تعارض است! با توجه به همین احادیث (ر. ک: کلینی، ۱۴۰۷، ۲۱۲/۱)، برخی شیعیان مانند اخباریان ادعا می‌کنند تأخیر بیان از وقت حاجت قیحی ندارد (شبر، ۱۴۰۴، ۳۱۵).

**پاسخ یکم:** حضرت فرموده‌اند: «هروقت مشیت ما به امساک تعلق بگیرد، پاسخ نمی‌دهیم»؛ اما اینکه مشیت و اراده ایشان به تأخیر بیان از وقت حاجت نیز تعلق گرفته باشد، اول کلام و ادعای بدون دلیل است (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ۲۵۶).

**پاسخ دوم:** ائمه علیهم‌السلام پاسخ پرسش‌های ضروری و مورد نیاز را می‌دهند اما برخی پرسش‌ها که اصلاً محل ابتلای مکلفین نبوده است، مانند «وسیله‌ای که حضرت آدم

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال دوم، شماره پیاپی سوم  
تابستان ۱۳۹۵  
۱۶

۱. لازم به یادآوری است، برخی احادیث دیگر نیز به همین مطلب اشاره دارد، همانند: «عبداللہ بن سلیمان قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام يقول، و عنده رجل من أهل البصرة - يقال له عثمان الأعمى - وهو يقول: إن الحسن البصري يزعم أن الذين يكتنون العلم تؤذي ريح بطونهم أهل النار. فقال أبو جعفر علیه السلام: فهلك أن مؤمن آل فرعون، ما زال العلم مكنوماً من ذبعت الله نوحاً، فليذهب الحسن يمينا وشمالاً فوالله ما يوجد العلم إلا ههنا» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵۱/۱).



سرش را تراشید» می‌توانند پاسخ ندهند. از آن جا که هر پرسشی برخاسته از نیاز عملی، نیست، ممکن است ائمه علیهم‌السلام در مواردی که شخص پرسش‌گر، نیازی به پاسخ پرسش نداشته باشد، پاسخ ندهند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ۲۵۶)؛ اما در موارد مبتلابه، ائمه علیهم‌السلام پاسخ‌گوی افراد بوده‌اند و هیچ شاهد تاریخی برای انکار این مطلب گزارش نشده است. می‌توان چنین ادعا کرد که وقتی امام علیه‌السلام در مقابل پرسشی که از وی پرسیده شده، سکوت کرد، معلوم می‌شود این مورد از موارد مبتلابه مکلف نیست (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۳۶۰).

**پاسخ سوم:** ائمه علیهم‌السلام مطابق مصلحت پاسخ می‌دهند و این به معنای نادیده گرفتن دو قاعده «تکلیف بما لایطاق» و «اغرای به جهل» نیست (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۳۶۰).  
**پاسخ چهارم:** باید توجه کرد این دسته احادیث، از محل بحث خارج است، زیرا وقتی برای رعایت برخی مصالح، مانند تدرج در احکام، حکمی از جانب شارع بیان نشد، مکلفان به انجام آن وظیفه‌ای ندارند و حکم برداشته می‌شود (شیر، ۱۴۰۴، ۳۱۵).  
**پاسخ پنجم:** این حدیث توانایی استقامت و مقاومت در برابر حکم عقل قطعی مبنی بر قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، را ندارد. لذا اگر ثابت شد که قاعده «تأخیر بیان از وقت حاجت»، حکم عقل قطعی است، روایت را کنار می‌گذاریم (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ۲۵۶).

**اشکال به پاسخ پنجم:** روایتی که مطرح شد، قاعده مزبور را تخصیص زده است (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۶۱/۱) چنان که شما نیز در جایی که مصلحت باشد، قاعده مزبور را تخصیص می‌زنید.  
 با توجه به پاسخ‌های مطرح شده به اشکال اول، به نظر می‌رسد این اشکال به قاعده تأخیر بیان از وقت حاجت، لطمه‌ای نمی‌زند؛ اما اشکالات دیگری نیز به این قاعده مطرح است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌گردد.

## اشکال دوم

اشکال دیگر اینکه اگر مستند قاعده «قبح عقاب بلا بیان» حکم عقل است، پس چرا در میان اهل سنت چندین قول مطرح است و در میان شیعیان نیز اختلاف وجود

دارد؟ در مسایل و احکام عقلی، این قدر اختلاف، نشان گر آن است که این اقوال مستند به حکم عقل نیست بلکه پیروان هر قول، تلاش کرده اند ادعای خود را به عقل نسبت دهند.

### اشکال سوم

قاعده «قبیح تأخیر بیان از وقت حاجت» با شرایط اهل سنت، سازگار است اما با شرایط شیعه که همیشه در تقیه به سر می برده است، سازگاری ندارد. موارد متعددی می توان پیدا کرد که روایت تقیه ای صادر شده است؛ و اگر کسی از شیعیان نیز به این قاعده ملتزم شده است، به خاطر غفلتی است که از این مسئله داشته است (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱/۱۶۰).

به نظر می رسد اشکال دوم و سوم، به قاعده «قبیح تأخیر بیان از وقت حاجت» وارد است. چنان که در ادامه بحث مشاهده خواهد شد، کسانی که این قاعده را پذیرفته اند، یا مشکلات متعددی مواجهه و برای خروج از این مشکلات، مجبور شده اند به راه های گوناگونی متمسک شوند. مشکل مهم این است که در موارد متعددی ما شاهد تخلف از این قاعده هستیم؛ یعنی در تشریح یا موارد بسیاری مواجه می شویم که بیان شرعی پس از وقت حاجت، بیان شده است؛ برای مثال احادیث متعددی در عصر صادقین علیهم السلام مطرح گردید که پیش از آن، مطرح نبود. برای همین است که باورمندان به قاعده «قبیح تأخیر بیان از وقت حاجت»، در مقام پاسخ چندین راه را طی کرده اند، که در ادامه ابتدا دسته بندی این راه حل ها بیان می گردد:

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال دوم، شماره پیاپی سوم  
تابستان ۱۳۹۵

۱۸

#### ۱. تصرف در معنای قاعده «قبیح تأخیر بیان از وقت حاجت»

برخی در مدلول قاعده مزبور، تصرف کرده اند؛ مهم ترین تفسیرها از قاعده با این شیوه عبارت است از:

۱.۱. «وقت حاجت» در اینجا به معنای «حاجت مولا به فعل یا بیان» است نه «حاجت مکلف»؛ به همین خاطر حتی نزد اشاعره نیز تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح بلکه مستحیل است، زیرا این تأخیر باعث نقض غرض مولا است و چنین فعلی از افراد

عادی سر نمی زند چه رسد به مولای حکیم! اما اگر «وقت حاجت» در متن قاعده به معنای «زمان حاجت مکلف» باشد، قبضش معلوم نیست بلکه معلوم العدم است، زیرا ممکن است در این تأخیر، مصلحتی باشد. در واقع معلوم نبودن مراد جدی، تازمانی که مصلحت اقتضای القای مراد جدی را بکند، اشکال ندارد؛ همان گونه که در نصب راه‌های غیر علمی ای که مؤدای آن خلاف واقع است، مطرح شده است (عراقی، ۱۴۱۷، ۱۵۲/۲).

۲.۱. «عدم جواز تأخیر» به معنای «مانعیت تأخیر از تعلق و ابقای تکلیف برعهده مکلف» است. اگر حکم با تأخیر بیان شد، مولا نمی‌تواند، مکلف را برای ارتکاب خلاف آن، مؤاخذه کند. زمانی تأخیر بیان از وقت حاجت، «تکلیف بما لا یطاق» است که آمر از مأمور، تکلیف را قبل از دستور، طلب کند؛ اما در مسایل شرعی که عصر تشریح و تبیین آن بیش از دوونیم قرن به طول انجامیده است، می‌توان چنین تصور کرد: مولا به خاطر مصلحتی تکلیف را بیان نکرده و پس از فرارسیدن فرصت ابلاغ، برای سایرین آن حکم را بیان کرده است؛ اما این حکم جدید در مسایل گذشته جاری نمی‌شود، چنان که در مسئله حرمت و یا یا حرمت ازدواج یا منکوحه آب، چنین اتفاقاتی رخ داد، یعنی شارع، قلم عفو بر موارد گذشته کشید و از کسانی که قبل از ابلاغ آیات حرمت این دو فعل، مرتکب چنین عملی شده بودند، درگذشت و آن‌ها را ملزم به باز پرداخت رباهای سابق یا جدایی از منکوحه پدرشان نکرد (صدر، ۱۳۶۷، ۱/۱۲۵).

۳.۱. قاعده مزبور به معنای «لزوم برطرف ساختن موانع وصول حکمی» است که فعلیت آن مشروط به وصول حکم به مکلف باشد؛ در اینجا جایز نبودن تأخیر، به معنای قبح تأخیر است از حیث اینکه موجب اخلال به لطف واجب می‌شود» (صدر، ۱۳۶۷،

تأخیر بیان از وقت  
حاجت در عام و خاص  
منفصل قرآنی و روایی  
۱۹

۱. ایشان از این قول با عنوان «المعتمد هو الأول» یاد می‌کند. از مصادیق بارز دیگر این توجیه، این آیات قرآنی است: «إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِكُمْ لَشَدِيدٌ إِنَّهُمْ هَدَوْا لَكُمْ فَأْتُوا بِبُرْهَانِكُمْ أَمْ أَنْتُمْ بِبُرْهَانِكُمْ أَهْلٌ مِنْكُمْ لَا تَعْلَمُونَ أَمْ أَنْتُمْ جُنُودٌ لَهَا مَوْلَانَا سُدَّتْ عَنْكُمْ سُبُلُ السَّمَاوَاتِ وَمَا تَسْتَأْذِنُونَ فَمَا تُصَلِّونَ بِحَقِّهَا أَمْ أَنْتُمْ عِدُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُشْرِكُونَ» (سوره بقره، ۲۳۰-۲۳۳).  
از مصادیق بارز دیگر این توجیه، این آیات قرآنی است: «إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِكُمْ لَشَدِيدٌ إِنَّهُمْ هَدَوْا لَكُمْ فَأْتُوا بِبُرْهَانِكُمْ أَمْ أَنْتُمْ بِبُرْهَانِكُمْ أَهْلٌ مِنْكُمْ لَا تَعْلَمُونَ أَمْ أَنْتُمْ جُنُودٌ لَهَا مَوْلَانَا سُدَّتْ عَنْكُمْ سُبُلُ السَّمَاوَاتِ وَمَا تَسْتَأْذِنُونَ فَمَا تُصَلِّونَ بِحَقِّهَا أَمْ أَنْتُمْ عِدُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُشْرِكُونَ» (سوره بقره، ۲۳۰-۲۳۳).  
اگر قوم بنی سرائیل، از ابتدا گاوی را ذبح کرده بودند و مشخصات بعدی آن را جوابی نمی‌شدند، به تکلیفشان عمل کرده بودند نیازی به یافتن گاوی با مشخصات خاص نبود.

۱/۱۲۵).<sup>۱</sup> پیروان این قول مدعی‌اند، به موجب مفاد قاعده لطف، بر مولا واجب است موانع وصول حکم شرعی به مکلف را برطرف سازد. آن حکم شرعی که فعلیت آن مشروط به وصول حکم به مکلف است.

**خلاصه:** مطابق این سه تقریر، عام و خاص منفصل، اصلاً مشمول قاعده «قبیح تأخیر بیان از وقت حاجت» نمی‌شود، زیرا مطابق تقریر نخست، تا قبل از صدور خاص، وقت حاجت مولا فرا نرسیده! لذا قبیحی نیز تحقق نیافته است؛ مطابق تقریر دوم، تازمانی که خاص صادر نشده است، تکلیف بر عهده مکلفان ثابت نمی‌شود تا بخواهد تأخیر بیان از وقت حاجت باشد و هنگامی که خاص صادر شد، وقت حاجت نیز تحقق می‌یابد؛ مطابق تقریر سوم نیز تحقق احکام مشروط به وصول حکم به مکلف است و تازمانی که خاص به دست مکلف نرسیده است، زمان حاجتی در کار نیست که کسی بخواهد ادعا کند، تأخیر بیان از وقت حاجت، اتفاق افتاده است.

ولی چنان که واضح است، این تقریرات، خلاف ظاهر مفاد قاعده است، لذا اگر کسی قاعده را قبول دارد، نمی‌تواند با این تأویلات و خلاف ظهور الفاظ قاعده، از اشکالات مطرح شده، شانه خالی کند.

### ۳. تقیید مفاد قاعده «قبیح تأخیر بیان از وقت حاجت»

گروه دیگری از اصولیان مفاد قاعده مزبور را مقید به برخی امور کرده‌اند. مهم‌ترین این نظریات عبارتند از:

۱.۲. مبنای این قاعده آن است که عموماً سابق، برای بیان احکام واقعی صادر شده است و همین مسئله موجب شده است این اشکال به ذهن برسد که در این موارد تأخیر بیان از وقت حاجت پیش می‌آید؛ اما اگر این گونه بیان شود که این عموماً، برای بیان حکم ظاهری و ضرب قاعده و قانون صادر شده است، لذا این خطابات به نسبت مراد واقعی نفس الامری، مشمول قبیح در تأخیر بیان نمی‌شود. تأخیر بیان از وقت حاجت وقتی قبیح است که حکم واقعی، مراد شارع باشد و زمان عملش برسد و آن را بیان

۱. ایشان از این قول با عنوان «هو الأظهر» یاد می‌کند.

نکند: اگر خصوص، مراد واقعی و جدی مولا باشد ولی حکم را به صورت عموم ذکر کند و از وقت عملش نیز بگذرد، وجود مخصص بعد از این مدت، تأخیر بیان از وقت حاجت را به دنبال دارد که قبیح است و از مولای حکیم سر نمی زند، اما اگر مولا بنا بر مصلحتی، حکم (عموم) را به صورت ظاهری مطرح کند و بیان (مخصص) را بعداً ذکر کند، این تأخیر بیان، چون به خاطر مصلحتی بوده، قبحی ندارد. اکثر عموماتی که در کتاب و سنت است، نسبت به خصوصاتی که از ائمه علیهم السلام روایت شده، همین وضعیت را دارد، یعنی این خصوصیات اگرچه بعد از عمومات و زمان حضور عمل آنها صادر شده اند، ولی چون عموم در آنها مراد جدی و واقعی نبوده است، این خصوصیات به منزله مخصص هایی برای آن عمومات هستند و مراد جدی آنها را بیان می کنند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۴۸).

**اشکال اول:** این قول باطل است، زیرا محال است عمومات، ناظر به مرحله اثبات حکم ظاهری باشد. درست است که اصالة العموم در موارد شک در مراد، حکم ظاهری برای ما جعل می کند، اما این جعل، فرع بر صدور عام برای بیان مراد واقعی است (نابینی، ۱۳۵۲، ۵۱۸/۲). در ضمن این توجیه مستلزم الغای حکم واقعی مجعول توسط خاص برای کسانی می شود که به خاص دست نیافته اند (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ۲۸۹/۲).

**اشکال دوم:** اگرچه در برخی موارد، مصلحت اقتضا می کند، تدرج در احکام، رعایت شود، چه دلیلی اقامه می کنید که این همه عام و خاص منفصل، به خاطر مصلحت تدرج در احکام بوده است؟ زیرا پس از اتمام دوران تشریح (عصر پیامبر صلی الله علیه و آله) و به گواه حدیث معلق «ای مردم! هر چیزی که شما را به بهشت نزدیک و از آتش دور کند را بی گمان به شما اطلاع دادم» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۴۵/۱۷): باید تمام احکام ابلاغ و تبیین شده باشد و دیگر جایی برای ابلاغ جدید نمی ماند! به همین خاطر است که ما ائمه علیهم السلام را مبین کتاب و سنت می دانیم نه تشریح کننده. پس به نظر می رسد تا زمانی که دلیل قطعی بر وجود مصلحت، اقامه نشود، نمی توان ادعا کرد که تأخیر بیان، مصلحتی داشته است (تونی، ۱۴۱۵، ۱۳۴). این اشکال را می توان به همه اقوالی که تأخیر بیان از وقت حاجت را در موارد مصلحت جایز می دانند، وارد کرد.

در ضمن در بسیاری از موارد نیز مصلحت، ابلاغ حکم شرعی بوده است، برای

مثال «ارث بردن زن از زمین»! اگر در زمان پیامبر ﷺ ابلاغ می شد با استقبال مردم مواجه می شد، زیرا عرب جاهلی به زنانشان ارث نمی داد و پذیرش دستور اسلام مبنی بر ارث بردن زن از میت، برایشان سخت بود، حال اگر پیامبر ﷺ در همان زمان اعلام می کرد که زنان از زمین هایتان ارث نمی برند، بخشی از مخالفت ها به اصل مسئله ارث بردن زنان کاسته می شد. در این مورد و مواردی شبیه به این، مصلحت اقتضا می کرد، حکم زودتر بیان شود، نه اینکه در عصر صادقین علیهم السلام بیان گردد.

۲.۲. زمانی تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است که متکلم عادت داشته باشد تمام مرادش را در کلام متصل بیان کند، اما جایی که به خاطر مصالحی عادت متکلم، ذکر قراین منفصل است، تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح ندارد. ایشان می خواهد ادعا کند قبیح تأخیر بیان از وقت حاجت، مانند قبیح ظلم نیست که ثابت بوده و هیچ گاه از ظلم جدا نمی شود، بلکه همانند قبیح دروغ است که قابلیت انفکاک میان آن ها هست؛ یعنی گاهی به خاطر مصلحت بزرگ تری، قبیح دروغ بر طرف یا دارای مصلحت شده و از طرف شارع واجب اعلام می گردد (نایینی، ۱۳۵۲، ۵۰۸/۱ و ۵۱۸/۲ و سبحانی، ۱۴۲۴، ۶۳۴/۲). قبیح در تأخیر بیان از وقت حاجت، تابع تحقق ملاکش است، لذا درجایی که مصلحت بزرگ تری بر تأخیر بیان از وقت حاجت باشد، گریزی از تأخیر نیست و باید به تأخیر بیاقتند تا مصلحت قوی تر درک شود (نایینی، ۱۳۵۲، ۵۱۸/۲ و سبحانی، ۱۴۲۴، ۶۳۲/۲). نفس عنوان «تأخیر بیان از وقت حاجت، هیچ گونه قبیحی ندارد، بلکه جهتی در این عنوان وجود دارد که آن جهت قبیح، یکی از دو مطلب زیر است، که به اختلاف موارد فرق می کند:

الف. درجایی که حکم عام، حکم الزامی و جوبی باشد، چنانچه دلیل منحصص بعد از رسیدن وقت عمل به عام وارد شود، تنها مفسده ای که این تأخیر بیان دارد این است که بعد را در مشقت و زحمت زیاد می اندازد؛ ب. درجایی که حکم عام، حکم غیرلزومی باشد، ولی خاص جنبه لزومی داشته باشد، چنانچه خاص، بعد از رسیدن وقت عمل به عام وارد شود، منجر به این می شود که مصلحت لازم الاستیفایی از مکلف فوت شود یا مفسده لازم الاجتنابی گریبان او را بگیرد؛ لذا قبیح ازین رفتن مصلحت ملزومه و افتادن در مفسده ملزومه، مانند قبیح ظلم نیست

بلکه مانند قبح کذب است؛ در مورد بحث ما نیز می‌گوییم: مانعی ندارد که عامی در کتاب خدا وارد شده باشد و مخصص آن - بعد از دو بیست سال - در کلام امام حسن عسکری علیه السلام آمده باشد. این مخصص، بیانی برای آن عام است ولی این تأخیر بیان - که به اقتضای مصلحت بوده - اتصاف به قبح ندارد. مصلحت اقتضا می‌کرده عمومات در کتاب یا سنت نبوی مطرح شود ولی بیان آن‌ها به تدریج و از زبان ائمه علیهم السلام مطرح شود (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۴۹/۲؛ نایینی، ۱۳۵۲، ۵۱۸/۲ و فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ۴۶۴/۶).

البته به نظر می‌رسد این سخن نیز ناتمام است، زیرا در بحث ما، ظهور کلام مولا، موجب اغرای شخص به جهل می‌شود زیرا مخاطب مکلف گمان می‌کند این حکم، شرعی است و مصلحت دارد، در حالی که این کار، مفسده نیز دارد. ظهور عموم کلام مولای حکیم، سبب شده است مکلف دچار خطا شود. این موضوع همانند دروغ نیز نیست که گاه به خاطر عروض مصلحت، واجب نیز می‌شود.

در ضمن، قاعده عقلی «قبح تأخیر بیان از وقت حاجت» یا «تکلیف بما لایطاق» هیچ تفاوتی میان متکلمان و قانون‌گذاران نمی‌گذارد؛ یعنی عقل، حکم بر قبح چنین کارهایی می‌کند، حال فرقی نمی‌کند که عادت متکلم جمع بین مفترقات باشد یا تفریق بین مجتمعات. این تخصیص حکم عقل، بدون دلیل است؛ چنان که ظاهر حال شارع نیز همانند همه عقلا، این بوده است که تمام مراد خود را باید در مقام بیان مطرح می‌کرد یا اینکه قرینه‌ای بر اراده خلاف قرار می‌داد، به همین خاطر هم تمام متشرعین پس از شنیدن حکم شرعی از زبان ائمه علیهم السلام به آن‌ها عمل می‌کردند و از مخصص‌های احتمالی منفصل، جست‌وجو نمی‌کرده‌اند.

### ۳. احتمالات دیگر

در این قسمت، به احتمالات دیگری اشاره می‌شود که برخی فقها و اصولیان مطرح کرده‌اند، اما با توجه به خروج این احتمالات از تقسیمات فوق، در این قسمت گردآوری شده است.

### احتمال یکم: انکار انفصال

دسته‌ای از دانشمندان اصول بر این باورند که احادیث عام و خاص منفصل، در اصل متصل بوده‌اند؛ اما به واسطه عروض مسایلی، میان آن‌ها فاصله افتاده است تا به ما برسد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: خمینی، ۱۴۱۰، ۲/۲۵؛ حائری قمی، بی تا، ۱۹۹/۲ و حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ۲/۲۹۱). با توجه به همین مطلب است که می‌گوییم خاص‌هایی که در زمان‌های بعد صادر شده است، برای تکرار و یادآوری مطالبی بوده که در زمان پیامبر ﷺ صادر شده‌اند و مردم از دست داده بودند. اگر کسی این قول را نپذیرد باید به توجیهاتی چنگ یزند که خالی از اشکال و ایراد نیست (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ۲/۲۹۱).

**مؤید:** بسیاری از روایاتی که از ائمه علیهم‌السلام نقل شده است، در میان اهل سنت نیز از طریق صحابه‌ای مانند عباده بن صامت، عبدالله بن عباس و دیگران نقل شده است (نابینی، ۱۳۵۲، ۲/۵۱۷).

**اشکال:** آنچه گفته شد تنها ادعا و گزافه‌گویی است (نابینی، ۱۳۵۲، ۲/۵۱۷). امام خمینی (ره) در رد این ادعا می‌نویسد:

«این ادعا که همه منحصبات و مقیدات، متصل بوده است و محدثین شیعه و اهل سنت، به قصد، آن‌ها را تقطیع کرده‌اند، ضروری الفساد است. چنان که ادعای اینکه محدثان فریقین به عمد یا سهو یا خطا، این صوارف را حذف کرده‌اند، هیچ دلیلی ندارد. در ضمن این مؤیدی که مطرح شد، نمی‌تواند دلیل بر ادعا باشد» (خمینی، ۱۴۱۰، ۲/۲۵).

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال دوم، شماره پیاپی سوم  
تابستان ۱۳۹۵  
۲۴

### احتمال دوم: نسخ

برخی از قدامت‌قابل به نسخ شده‌اند؛ به این بیان که «پیامبر ﷺ که عام را بیان کرده بود، خاص را نزد ائمه علیهم‌السلام به ودیعت نهاده بود تا با زبان وصی، این ناسخ ابلاغ گردد. البته اگر کسی روایاتی که می‌گوید: «خداوند امر دین را به ائمه علیهم‌السلام تفویض کرده است»، در این زمینه کار بسیار ساده‌ای خواهد داشت؛ اگر چه خود سید مرتضی این وجه را قبول ندارد» (خمینی، ۱۴۱۰، ۲/۲۵ و حائری قمی، بی تا، ۱۹۹/۲).

**اشکال:** بسیاری از متأخران به این قول اشکال می‌گیرند که لازمه این قول، نسخ



بسیاری از روایات است و هیچ یک از علما به این مطلب قایل نشده است (خمینی، ۱۴۱۰، ۲۵/۲ و حائری قمی، بی تا، ۱۹۹/۲). در ضمن نسخ بعد از زمان پیامبر ﷺ معنا ندارد (حائری قمی، بی تا، ۱۹۹/۲).<sup>۱</sup> به هر حال ملتزم شدن به این ادعا، بسیار سخت است، زیرا مستلزم نسخ بسیاری از احکام شریعت می شود (نایینی، ۱۳۵۲، ۵۰۸/۱ و ۵۱۷/۲).

امام خمینی (ره) این احتمال را با این تقریر ضروری البطلان می داند:

«احتمال اینکه تاریخ احکام مجعول الهی در صدر اسلام فقط تا زمان صادقین علیهم السلام بوده است و ناگهان مصالحی در زمان آن دو امام پیش آمده است که مستلزم تغیی و نسخ احکام شرعی سابق باشد، به قطع باطل است بلکه نزد همه مسلمانان ضروری الفساد است» (خمینی، ۱۴۱۰، ۲۵/۲).

### احتمال سوم: امتحان مخاطب

گروهی مدعیند، این نحوه بیان، برای امتحان مخاطب است: یعنی حکم عام به مخاطب بیان شده است، تا مولا او را بیازماید که آیا آمادگی عمل به عام را دارد یا خیر؟

تأخیر بیان از وقت  
حاجت در عام و خاص  
منفصل قرآنی و روایی  
۲۵

۱. آیت الله نایینی، در نقد نسخ نشدن شریعت توسط اهل بیت علیهم السلام می فرماید: «بانوجه به اخبار و ادعیه متعددی که تصریح می کند «دین خدا به ائمه علیهم السلام تفویض شده است»، مانعی از قایل شدن به نسخ، از این لحاظ وجود ندارد. در ضمن اگر کسی مفاد این ادعیه را نپذیرد، می گوئیم: ائمه علیهم السلام نمی توانستند نسخ کنند اما می توانسته اند گزارش کنند. احادیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله نزد ایشان بوده است که نشان از پایان مدت حکم سابق می دهد» (ر.ک: نایینی، ۱۳۵۲، ۵۱۷/۲).

امام خمینی (ره) به ادعای پایانی آیت الله نایینی چنین پاسخ می دهد: «تمام احکام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بیان شده است و بانوجه به اینکه احکامی که به این شکل صادر شده اند بسیار زیادند، ادعای اینکه مدت اکثر احکامی که در صدر اسلام جعل شده تا زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام است، و در آن زمان مصالحی حادث شده که مقتضی تغییر و نسخ باشد، بطلان آن قطعی است بلکه فاسد بودن آن برای همگان واضح است. راستی چه مصلحتی در تأخیر بیان از هنگام احتیاج و عمل مردم است که مهم تر از تعطیلی احکام خدا باشد؟ به علاوه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در آخرین حجی که به جا آوردند (و به حجة لوداع مشهور شد) فرمودند: «معاشر الناس ما من شیء یقر بکم من الجنة و یباعدکم من النار الا و قد امرتکم به، و ما من شیء یقر بکم من النار و یباعدکم من الجنة الا و قد نهیتکم عنه.» و مطابق روایات تمام احکام حتی خسارت یک خراش در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله بیان شده است، ولی چون دواعی حفظ در نوع مردم ضعیف بوده است، تخصیص قوانین به طور دقیق از بین رفته است و از زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایات زیادی نرسیده است، به جز فردی مثل امیر المؤمنین علیه السلام که به خاطر شدت اهتمام، تمام خصوصیات را حفظ نمود (و شاید قرآنی که حضرت می خواست آن را جمع کند، قرآن کریم با تمام خصوصیات دخیله در فهم آن بوده است.) و ائمه علیهم السلام به خاطر امنیت ذاتی که داشتند، اصول کلی مأخوذه را خوب می فهمیدند و از هر بابی هزار باب بر آنها گشوده می شد، و آگاه به احکام الهی و تمام استثنائات آنها بودند. پس نظریه شیخ انصاری و میرزای نایینی مردود است؛ زیرا بعید است که مخصصات در پیشگاه ائمه علیهم السلام به ودیعه گذاشته شده باشد، چنان که شیخ فرموده است، و اینکه اگر چه مخصصات منفصل باشند ولی کاشف است که قبلاً متصل بوده است، چنان که میرزا فرموده است» (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۰، ۲۶/۲).

اما وقتی قرار شد عمل کند، اگر به خاص دست یافت، عام را تخصیص می‌زند و عمل می‌کند؛ اما در صورتی که به خاص دست نیافت، مطابق همان عام عمل می‌کند و معذور خواهد بود (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ۲/۲۸۷).

اما این احتمال نیز، خلاف ظاهر خطابات شرعی است. اصل در خطابات شرعی، آن است که مکلف مطابق آن عمل کند لذا اثبات ادعای «امتحان مخاطب» نیازمند مؤونه زائده است که در موارد عام و خاص منفصل، دلیلی برای چنین ادعایی یافت نمی‌شود.

### قول مختار

به نظر می‌رسد، قاعده «قیح تأخیر بیان از وقت حاجت» ناتمام است، چنان که در متن نوشتار نیز اشکالات متعددی به این قاعده مطرح شد؛ اما در صورتی که کسی اصرار بر پذیرش این قاعده داشته باشد، باید بگوییم: احکام شرعی، دو گونه‌اند: عبادات و معاملات.<sup>۱</sup> در عبادات با توجه به مفاد «حدیث رفع»، «ادله جواز تعبد به ظنون خاص» و مبنای «سببیت در امارات»، باید گفت: اگر مکلف، بدون اطلاع از صدور خاص، مطابق عام عمل کرد، خداوند متعال مصلحت فوت شده را جبران کرده و او را مؤاخذه نخواهد کرد؛ یعنی در عبادات، تأخیر بیان از وقت حاجت، تحقق پیدا نمی‌کند چون مستند قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، هر کدام از «تکلیف بما لایطاق یا ما لا یفهم»، «فوت مصلحت»، «القای در مفسده»، «تفویت مصلحت» یا «قاعده لطف» باشد، در اینجا تحقق نمی‌یابد، زیرا خداوند متعال به خاطر اطاعت بنده مؤمن، مصلحت و پاداشی را که قرار بود از طریق انجام فعل عبادی کسب کند، به او می‌دهد. البته توجه به این نکته ضروری است که مطابق مبنای طریقت در امارات، این توجیه ناکارآمد است.

اما در معاملات، حتی مطابق مبنای سببیت در امارات، نمی‌توان چنین ادعا کرد، زیرا در این بخش، معمولاً بحث از منفعت یا زیان مادی است و فقط بحث پاداش و کیفر اخروی مطرح نیست که به دست خدا باشد؛ برای مثال، اگر مردم مطابق عموم آیه (وَالَّذِينَ الرَّبِيعِ مِمَّا تَرَكَتُمْ)<sup>۲</sup> (نساء/۱۲) عمل کرده و به زنان اموات، از همه اموات، ارث بدهند؛ و بعد از گذشت دو یست سال شارع بگوید: «زنان از زمین ارث نمی‌برند»؛ در این جا

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال دوم، شماره پیاپی سوم  
تابستان ۱۳۹۵

۲۶

۱. معاملات در اینجا بالمعنی لاعم است و همه ابواب فقهی غیر عبادی را شامل می‌شود.

۲. (زنانان یک چهارم از همه دارایی شما که باقیمانده را به ارث می‌برند).

حقوق مالی فراوانی نامشروع جابه‌جا شده و این تأخیر بیان، باعث شده است حق بقیه ارث بران ضایع شده باشد؛ لذا در این موارد باید چاره دیگری اندیشید و نمی‌توان همانند عبادات ادعا کرد که شارع، مصلحت فوت شده را تدارک می‌کند. به نظر می‌رسد با توجه به مشکلاتی که از ابتدای آغاز دعوت به اسلام برای پیامبر ﷺ ایجاد شد، امکان تبلیغ کامل همه احکام نبوده است. لذا شارع مقدس ناگزیر از این بوده است که احکام شرعی را به ترتیب اهمیت، بیان کند. در این گونه موارد، قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، به واسطه مصلحت‌هایی مانند تدریج در احکام، تقیه، حفظ نظام اجتماعی و حفظ جان شیعه، برطرف می‌شود.

### نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، مستند قاعده «قبح تأخیر بیان از وقت حاجت» ناتمام است و به همین خاطر است که همه مسلمانان این قاعده را نمی‌پذیرند و حتی در میان اصولیان شیعه نیز، تقریرات مختلفی از قاعده مطرح شده است که در بسیاری از این تقریرات، مفاد قاعده با ظاهر آن ناسازگار است.

اما در صورتی که کسی، قاعده را تمام‌بداند، باید عرصه عبادات و معاملات را از هم جدا کند. در عبادات چون کفر و پاداش به دست خداوند است، بنابر مسلک سببیت در امارات می‌توان ادعا کرد با توجه به مفاد ادله عقلی و نقلی مختلف، خداوند متعال مصلحت فوت شده، را تدارک می‌کند؛ اما در معاملات، باید گفت: رخدادهایی که در عصر تشریح و ابلاغ بروز کرده است، مانع ابلاغ کامل همه احکام شرعی در عصر پیامبر ﷺ شده است. در اعصار بعد نیز همین موانع به شکل‌های دیگری پدید آمده و مصالحی را به وجود آورده است که آن مصالح، قبح تأخیر بیان از وقت حاجت - که قبحش ذاتی نیست - را برطرف می‌سازد.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: بی‌نا.

٣. آشتياني، محمد حسن بن جعفر. (١٤٢٩ق). بحر الفوائد في شرح الفرائد. بيروت: بي. نا.
٤. ابن شهيد ثاني، حسن بن زين الدين. (١٣٧٦). معالم الأصول (مع حاشية سلطان العلماء). قم: بي. نا.
٥. بحراني، يوسف بن احمد بن ابراهيم آل عصفور. (١٤٠٥ق). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٦. تبريزي، غلام حسين. (بي. تا). الأصول الممهدة. مشهد: بي. نا.
٧. توني، عبد الله بن محمد. (١٤١٥ق). الوافية في أصول الفقه. قم: بي. نا.
٨. جزائري، محمد جعفر. (١٤١٥ق). منتهى الدراية في توضيح الكفاية. ج چهارم. قم: بي. نا.
٩. حائري اصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم. (١٤٠٤ق). الفصول الغرورية في الأصول الفقهية. قم: بي. نا.
١٠. حائري قمي، محمد علي. (بي. تا). المختارات في الأصول. تهران: بي. نا.
١١. حزر عاملي، محمد بن حسن. (١٤٠٩ق). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
١٢. حسيني شاهرودي، محمود. (١٣٨٥). نتائج الأفكار في الأصول. قم: بي. نا.
١٣. حسيني، محمد. (٢٠٠٧م). الدليل الفقهي تطبيقات فقهية لمصطلحات علما الأصول. دمشق: بي. نا.
١٤. \_\_\_\_\_ (١٤١٥ق). معجم المصطلحات الأصولية. بيروت: بي. نا.
١٥. حلي، حسين. (١٤٣٢ق). اصول الفقه. قم: بي. نا.
١٦. خميني، روح الله. (١٤١٠ق). الرسائل. قم: مؤسسة نشر آثار امام خميني (ره).
١٧. \_\_\_\_\_ (١٤٢٣ق). تهذيب الأصول. قم: مؤسسة نشر آثار امام خميني (ره).
١٨. \_\_\_\_\_ (١٣٧٦). جواهر الأصول. تهران: مؤسسة نشر آثار امام خميني (ره).
١٩. روحاني، محمد صادق. (بي. تا). زبدة الاصول. بي. جا: بي. نا.
٢٠. سبحاني تبريزي، جعفر. (١٤٢٤ق). ارشاد العقول الى مباحث الأصول. قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام.
٢١. \_\_\_\_\_ (١٤١٤ق). المحصول في علم الأصول. قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام.
٢٢. \_\_\_\_\_ (١٣٨٨). الوسيط في أصول الفقه. ج چهارم. قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام.
٢٣. شير، عبد الله. (١٤٠٤ق). الأصول الاصلية و القواعد الشرعية. قم: بي. نا.
٢٤. شهيد ثاني، زين الدين بن علي. (١٤١٦ق). تمهيد القواعد. قم: بي. نا.
٢٥. صافي گلپايگاني، لطف الله. (١٤٢٨ق). بيان الأصول. قم: بي. نا.
٢٦. صدر، صدر الدين. (١٣٦٧ق). خلاصة الفصول في علم الأصول. تهران: بي. نا.
٢٧. طباطبائي حكيم، محمد سعيد. (١٤١٤ق). المحكم في أصول الفقه. قم: بي. نا.

٢٨. طوسی، محمد بن حسن. (١٤١٧ق). العدة فی أصول الفقه. قم: بی نا.
٢٩. عراقی، ضیاء الدین. (١٤١٧ق). نهاية الأفكار فی مباحث الألفاظ. ج سوم. قم: بی نا.
٣٠. علامه حلی، حسن بن یوسف. (١٣٨٠). تهذیب الوصول الی علم الأصول. لندن: بی نا.
٣١. \_\_\_\_\_ (١٤٠٤ق). مبادئ الوصول الی علم الأصول. قم: بی نا.
٣٢. \_\_\_\_\_ (١٤٢٥ق). نهاية الوصول الی علم الأصول. قم: بی نا.
٣٣. \_\_\_\_\_ (بی تا). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٣٤. \_\_\_\_\_ (١٤١٣ق). مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٣٥. علم الهدی، علی بن حسین. (١٣٧٦). الذریعة الی أصول الشریعة. تهران: بی نا.
٣٦. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (١٣٨١). اصول فقه شیعه. قم: بی نا.
٣٧. فخر المحققین حلی، محمد بن حسن بن یوسف. (١٣٨٧ق). إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
٣٨. فروینی، ابراهیم بن محمد باقر. (١٣٧١ق). ضوابط الأصول. قم: بی نا.
٣٩. کلینی، محمد بن یعقوب ابو جعفر. (١٤٠٧ق). الکافی. ج چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامية.
٤٠. لاری، عبدالحسین. (١٤١٨ق). تقریرات فی اصول الفقه. قم: بی نا.
٤١. محمدی بامیانی، غلامعلی. (١٤٣٠ق). دروس فی الکفایة. بیروت: بی نا.
٤٢. مظفر، محمدرضا. (١٣٧٥). اصول الفقه. ج پنجم. قم: بی نا.
٤٣. مکارم شیرازی، ناصر. (١٤٢٨ق). انوار الأصول. قم: مؤسسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
٤٤. موسوی قزوینی، علی. (١٤٢٧ق). تعلیقة علی معالم الأصول. قم: بی نا.
٤٥. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (١٣٧٨ق). قوانین الأصول. تهران: بی نا.
٤٦. نایینی، محمدحسین. (١٣٥٢). اجود التقريرات. قم: بی نا.
٤٧. نراقی، مهدی بن ابی ذر. (١٣٨٨). انیس المجتهدین فی علم الأصول. قم: بی نا.
٤٨. \_\_\_\_\_ (١٣٨٤). تجرید الأصول. قم: بی نا.
٤٩. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. (١٤١٥ق). الفوائد الحائریة. قم: بی نا.