



شما اینجا هستید: خانه (/index.php) ▶ درس خارج اصول ▶ مباحث الفاظ ▶
تقریر مباحث الفاظ (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/مباحث-الفاظ/مبحث-الفاظ) ▶ مطلب سوم: اجمال مخصص

مطلب سوم: اجمال مخصص

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

مطلب سوم: اجمال مخصص

بعد اینکه اثبات کردیم عام بعد التخصیص حجت است فی الباقی حال بحث این است که اگر خاص ما مجمل بود احتمال می‌دهیم قسمی از تحت عام به واسطه خاص خارج شده است، آیا اجمال مخصص ضرر می‌رساند به تمسک به عام و به حجیت عام یا ضرر نمی‌رساند. این یک بحث کاربردی و مهم است که در فقه آثار زیادی دارد، ابتدا نمایی از اجمال خاص را اشاره می‌کنیم بعد در هر قسمی وارد می‌شویم مطالب همیش را بیان می‌کنیم.

اجمال مخصص یا به نحو شبهه مفهومیه است یا شبهه مصداقیه، اکرم العلماء و لاتکرم الفساق منهم. یا مفهوم فاسق مجمل است که فقط مرتکب کبیره است یا مطلق عامی، یا اجمال در مفهوم نیست بلکه در تطبیق بر مصادیق است، مفهوم فاسق مشخص است مطلق من یرتکب المعصیه، لکن آیا زید فاسق و عامی است یا خیر؟

قسم اول: اجمال مخصص در شبهه مفهومیه

اگر اجمال مخصص از جهت شبهه مفهومیه باشد چهار قسم برای اجمال خاص ممتور است، زیرا مخصص یا متصل است یا منفصل، و در هر دو گاهی اجمال به نحو اقل و اکثر است، که فاسق مطلق عامی است یا فقط مرتکب کبیره است. گاهی اجمال بین متباینین است مولا فرموده اکرم العلماء الا زیدا نمیدانیم مقصود زید بن بکر است یا زید بن خالد است.

صورت اول: مخصص متصل مجمل دائر بین اقل و اکثر.

مولا گفته اکرم کل العلماء غیر الفساق. یا اکرم العلماء الا الفساق. فاسق هم اجمال دارد نمیدانیم مرتکب کبیره است یا مطلق عامی فاسق است. اینجا نسبت به افرادی که مرتکب کبیره نیستند آیا به عموم عام میشود تمسک کرد یا نه؟

پاسخ این است که اینجا اجمال مخصص به عام سرایت میکند و تمسک به عام در مورد مشکوک صحیح نیست. خلاصه دلیل این است که در کلام ما یصلح للقرینیه وجود دارد و این ما یصلح للقرینیه سبب اجمال عام میشود، نمیدانیم که مولا در این جمله که فرموده است علماء غیر فاسق را اکرام کن آیا زید مرتکب صغیره عالم فاسق است یا نیست، پس بنابراین گویا شبهه مصداقیه دلیل محسوب می‌شود و خواهیم گفت که تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه اش صحیح نیست. پس این مخصص متصل ما یصلح للقرینیه است و سبب اجمال عام میشود. بعد از اجمال عام نوبت می‌رسد به مراجعه به اصول عملیه که خاص دو صورت مهم پیدا می‌کند:

الف: عام حکم الزامی و خاص حکم تریضی است. اکرم العلماء الا الفساق فلا یجب اکرامهم. نسبت به مرتکب صغیره شک در تکلیف داریم با اجمال دلیل و نمی‌دانیم آیا مرتکب صغیره واجب الإکرام است یا نه؟ شک در جعل حکم الزامی و مجرای برائت است.

ب: گاهی هم عام حکم الزامی است هم خاص، اُکرم العلماء إلا الفساق فلا يجوز اکرامهم. اینجا چون دلیل اجمال دارد نمی‌دانیم مرتکب صغیره اکرامش واجب است یا حرام، دوران امر بین محذورین است با اجمال دلیل و در مباحث اصول عملیه توضیح داده شده که انتخاب مبنا باید بشود آیا در دوران امر بین محذورین تخییر است یا به اصل دیگر باید مراجعه شود. شهید صدر یکی دو شبهه را طرح و نقد میکنند که ممکن است در آینده اشاره کنیم.

صورت دوم: مخصص منفصل مجمل دائر بین اقل و اکثر.

مشهور علماء قائل‌اند در مورد شک به عموم عام مراجعه می‌شود مطلقاً، مطلقاً در مقابل ملاحظه‌ای است که بعداً ذکر می‌کنیم و اجمال مخصص به عام سرایت نمی‌کند. مثالش همین مثال معروف است که بعداً مثال فقهی هم می‌زنیم. مولا فرمود اکرَم العلماء ثم به دلیل منفصل گفت لاتکرم الفساق منهم. خلاصه دلیل مشهور این است که در مطالب گذشته توضیح دادیم مخصص منفصل چگونه در عام تصرف می‌کند ظهور عام را در عموم از بین نمی‌برد بلکه مخصص منفصل دخل و تصرفش در مراد جدی مولا است. مراد جدی به معنای ثانی که قبلاً توضیح دادیم. با این نگاه وقتی مولا دلیل عام را ذکر کرد اُکرم العلماء علی فرض اینکه جمع محلی مفید عموم باشد که ما انکار کردیم، این اکرَم العلماء قید متصل ندارد لذا عموم ثابت و مستقر است گویا مولا فرموده است اکرام کن علماء را چه عادل باشند چه فاسق و چه مرتکب صغیره باشند یا کبیره، پس مقتضی حجیت در عام به خاطر ظهورش در عموم ثابت است نسبت به مرتکب کبیره ما یقین داریم مخصص آمده است قرینه اقوی است آن را از تحت اراده جدی مولا خارج کرده است لذا در مرتکب کبیره دلیل خاص می‌گوید از تحت اراده جدی مولا خارج است و عام دیگر نسبت به آن حجت نیست. اما نسبت به مرتکب صغیره دلیل خاص فرض این است که اجمال دارد و نمی‌دانیم آیا مانعی سبب شده است که مرتکب صغیره از تحت اراده جدی مولا بر وجوب اکرام خارج شود یا نه اخراج نشده است؟ با شک در وجود مانع ظهور عام نسبت به مرتکب صغیره ثابت است سواء مراد استعمالی یا جدی در عموم لذا مقتضی برای انعدام حجیت عام وجود ندارد، نسبت به مرتکب صغیره اگر مخصص منفصل بود به عموم عام تمسک می‌کنیم.

ما یک ملاحظه داریم بر کلام مشهور که کاربرد فقهی دارد بعداً اشاره می‌کنیم.

بعض اعلام حفظه الله قائل شده‌اند در مخصص منفصل هم اگر اجمال وجود داشت تمسک به عموم عام صحیح نیست. بیانی دارند که این بیان در کلمات دیگران هم تکرار شده است، شهید صدر هم به عنوان یک شبهه بررسی و نقد می‌کنند.

این محقق می‌فرمایند فرقی در اجمال عام و عدم تمسک به عام بین مخصص متصل و منفصل نیست اینجا هم سبب اجمال عام می‌شود زیرا با مخصص منفصل در حقیقت از تحت عام خارج می‌شود ما هو مسمی بالفاسق که فلاتکرمه. پس گویا جمع بین عام و خاص دو مدلول درست می‌کند ما هو مسمی بعالم غیر فاسق اُکرمه و ما هو مسمی بعالم فاسق لاتکرمه. در مرتکب صغیره ما شک داریم آیا مسمی به عالم غیر فاسق است یا به عالم فاسق است، می‌شود شبهه مصداقیه دلیل که محققین از اصولیان قبول دارند تمسک به عموم عام نمیشود. پس اینجا هم نسبت به مرتکب صغیره نمیتوانید به عموم عام تمسک کنید.

عرض می‌کنیم:

این بیان چنانکه شهید صدر هم اشاره دارند صحیح نیست و مثبت اجمال عام نیست زیرا اگر أدله اینچنین بود که این محقق فرموده است یا بعض دیگر، ما هو مسمی بالفاسق فلا تکرمه بله در صورت اجمال مرتکب صغیره شبهه مصداقیه‌اش می‌شد. نمیدانیم مرتکب صغیره مسمای به فاسق هست یا نه لکن در جای خودش ثابت شده حکم به عناوین واقعیه تعلق می‌گیرد و موضوع مرآة به واقع است. گویا دلیل چنین است که ما هو فاسق واقعاً فلاتکرمه نه ما هو مسمی بالفاسق، اگر تعلق حکم به موضوعات چنین است دیگر خاص سبب اجمال عام نمیشود. دلیل عام می‌گوید ما هو عالم واقعاً فاکرمه، عموم هم دارد که حتی مرتکب صغیره. مخصص منفصل می‌گوید آن که واقعاً فاسق است اکرامش نکن، مرتکب کبیره واقعاً فاسق است اکرامش نمی‌کنیم لکن نسبت به مرتکب صغیره شک داریم فاسق واقعی است یا نه پس دلیل خاص آن را شامل نمیشود و نسبت به آن اجمال دارد ظهور عام می‌گوید مرتکب صغیره وجوب اکرام دارد لذا اگر مخصص منفصل بود و مجمل بود دوران امر بین اقل و اکثر بود اجمال مخصص علی قول مشهور به عام سرایت نمی‌کند. این نظر مشهور است ما ملاحظه ای داریم که آثار فقهی دارد که فردا اشاره میکنیم.

نظر ما تفصیل در مسأله است.

تحقیق این است که بارها در فقه و اصول گفته شده که علماء، بسیاری از احکام تخصیص را بر حکومت هم مترتب می‌کنند، لذا در ما نحن فیه باید تفصیلی قائل شویم بین حکومت تنزیلیه و تفسیری در سه مورد:

مورد اول:

اگر دلیل منفصل ما که ناظر به عام بود دلیل حاکم بود، گاهی به تعبیر محقق عراقی حکومت، حکومت تنزیلیه است یعنی دلیل محکوم را توسعه می‌دهد یا تضییق می‌کند، در این صورت قبول داریم که دلیل حاکم اگر اجمال داشت اجمالش به عام سرایت نمی‌کند مانند مخصص منفصل است. مولا فرمود اکرم العلماء و بعد گفت الفاسق لیس بعالم، اکرم العلماء ظهور در عموم دارد، دلیل منفصل می‌گوید فاسق عالم نیست یعنی حکماً من فاسق را در حکم عالم نمی‌دانم، فاسق مردد است بین اقل و اکثر، مرتکب صغیره را نمی‌دانم فاسق است یا نه؟ اینجا دلیل حاکم معلوم نیست شامل مرتکب صغیره بشود، اما ظهور اکرم العلماء شامل این مورد میشود که مرتکب صغیره را اکرام کن، آن ظهور بلا مانع است و تمسک به عام با وجود این دلیل منفصل حاکم و مجمل اشکالی ندارد. اینجا نظر مشهور صحیح است.

مورد دوم:

اگر دلیل منفصل دلیل حاکم بود و حکومت تفسیری داشت مولا فرموده اکرم العلماء دلیل حاکم منفصل آمده است به نحو حکومت تفسیری العلماء هم الفقهاء، فقهاء مجمل است امرش دائر بین اقل و اکثر است و نمی‌دانیم آیا فقیه به مجتهد مطلق اختصاص دارد یا شامل متجزی هم میشود، آیا آن قانون جاری است که دلیل حاکم منفصل است در مجتهد متجزی نسبت به دلیل حاکم شک داریم فقیه است یا نه شاملش نمیشود ولی عالم که هست بگوییم اکرم العلماء میگوید اکرامش کن اینجا را قبول نداریم زیرا اجمال دلیل حاکم سرایت میکند به دلیل محکوم زیرا حکومت تفسیری مفسر را جایگزین مفسر میکند میگوید وقتی گفتم اکرم العلماء مقصودم اکرم الفقهاء بود، پس گویا عام هم با دلیل حاکم میشود مجمل، لذا نسبت به مجتهد متجزی دیگر تمسک به دلیل عام هم جایز نیست. پس فعلاً در یک مورد می‌گوییم دلیل خاص منفصل اگر مجمل بود و رابطه حکومت تفسیری بود نه تنزیلی، اجمال دلیل منفصل به عام سرایت می‌کند.

مورد سوم:

اگر لسان دلیل منفصل تفسیر نیست لکن با قرآنی استفاده میکنیم در حکم تفسیر است که اینجا هم اجمال به عام سرایت میکند. مثال فقهی که البته برای مطلق و مقید است اما مطلق و مقید با عام و خاص در این حکم مساوی هستند. آیه فمن تمتع بالعمره الى الحج فما استيسر من الهدى، جمعی از علماء و فقهاء از جمله بعض متأخرین میگویند آیه شریفه اطلاق دارد. از نظر مکان هدی اطلاق دارد، هدیش در وطنش باشد یا در بلد فقیر نشین باشد از جهت دیگر دلیل منفصلی داریم که لا ذبح و لاهدی الا فی منی، در مورد این دلیل منفصل یک شبهه مفهومی داریم که آیا منی وضع شده برای وادی فقط یا برای اعم از وادی و صفح الجبل، می‌گویند نمیدانیم، نسبت به صفح الجبل شک پیدا میکنیم نمیدانیم منا هست یا نه؟ چون شک داریم دلیل منفصل مخصص شامل صفح الجبل نمیشود، اگر کسی در صفح الجبل ذبح کرد ذبحش صحیح است یا نه؟ این جمع فقهاء میگویند مخصص منفصل است اجمال دارد و شبهه مفهومی است و اجمال به نحو اقل و اکثر است، اجمال مخصص به عام و مطلق سرایت نمیکند، تمسک میکنیم به اطلاق فما استيسر من الهدى و فتوا میدهیم ذبح در صفح الجبل اشکال ندارد. و صریحاً فتوا میدهند.

عرض میکنیم: این مورد هم از مواردی است که اجمال دلیل منفصل به عام و مطلق سرایت می‌کند و تمسک به اطلاق مطلق و عموم عام نمی‌شود. دو نکته باید دقت شود: این دلیل لاهدی الا فی منی مخصص نیست بلکه حاکم است، زیرا اگر مخصص اصطلاحی باشد موجب تخصیص اکثر است و مستهجن. گویا مولا در فما استيسر من الهدى چنین فرموده که اطلاق دارد و هدی جایز است در هر مکانی وطن خودت باشد یا وطن فقیر یا مکه یا مشعر و منی بعد با دلیل مخصص همه امکان خارج شود از تحت اطلاق مطلق و فقط منی مانده است که میشود

تخصیص اکثر. پس رابطه دلیل دوم با اول رابطه تفسیر است و میگوید آن دلیل اجمال دارد و آن دلیل در مقام بیان از نظر مکان نیست میگوید هدی بر متمتع لازم است و مکان ذکر نشده دلیل دوم میگوید فی منی، گویا دلیل چنین میشود که فما استیسر من الهدی فی منی، آن وقت منی مشکوک است که صفح الجبل منی است یا نه، نه به عام و نه به دلیل خاص نمیتوان تمسک کرد.

لذا مورد سوم جایی است که دلیل منفصل ظهورش حکومت تفسیریه نیست اما به جهت یک قرینه ما رابطه این دلیل منفصل را با دلیل عام یا مطلق رابطه تفسیریه می دانیم و اجمال این مخصص یا این دلیل منفصل به مطلق و عام هم سرایت خواهد کرد.

به نظر ما تا اینجا مشهور گفتند مخصص منفصل مجمل بین اقل و اکثر اجمال به عام سرایت نمیکند در مورد مشکوک به عموم عام تمسک میکنیم و دلیل حاکم را هم مانند دلیل مخصص میدانند، ما گفتیم در دو مورد اجمال به عام سرایت میکند یکی جایی که دلیل منفصل حکومت تفسیریه دارد و دوم آنجا که در حکم تفسیر است.

در پایان این مورد نکته ای ذکر میکنیم که در نتیجه گیری ممکن است مورد دیگری هم استثناء شود که بیان می کنیم.

نکته:

یکی از اساتذہ ما علی ما فی تقریرات بحثہ تحقیق الأصول ج 4 ص 267 بعد اینکه می فرمایند ما قبول داریم از نظر برهان و فن و استدلال اجمال مخصص منفصل شبیه مفہومیہ اقل و اکثر ارتباطی به عام سرایت نمی کند به همان دلیلی کہ آقایان میگویند کہ مخصص منفصل مانع از حجیت عام است در جایی کہ خودش حجت باشد بہ ہر مقدار کہ مخصص منفصل دلالت داشته باشد از حجیت عام می کاهد بہ این جہت کہ مخصص دلیل اقوی است اما اگر در جایی مخصص منفصل نسبت بہ موردی اجمال داشت و دلالت نداشت، جلوی ظهور عام را در عموم نمی تواند بگیرد و در مورد مشکوک بہ عموم عام باید تمسک کرد، مثال میزنند کہ مرتکب کبیرہ از تحت عام خارج است، زیرا مسلماً دلیل منفصل بر او دلالت میکند، اما در مرتکب صغیرہ دلیل خاص دلالت ندارد و مشکوک است لذا مشکوک الحجیہ حجیت نیست پس نمیتواند جلوی عموم عام را بگیرد، می فرمایند فنیاً مسألہ درست است. لکن شبہای را مطرح میکنند کہ مقرر میگوید در ہر دو دورہ بحثشان این شبہ را مطرح کردہ اند و نتیجہ میگیرند بر خلاف مشہور ما متوقفیم در مخصص منفصل مجمل دوران امر بین اقل و اکثر در مورد مشکوک بہ عموم عام تمسک نمیکنیم مطلقاً، و بالأخرہ در مقابل مشہور ادعا میکنند این شبہ باعث شدہ بگوییم اجمال مخصص بہ عام سرایت میکند. [7]

[1]. جلسه 32، مسلسل 494، دوشنبہ، 95.09.15.

[7]. لکن تبقى شبهة - طرحها الأستاذ في الدوريتين - و حاصلها: إن الكاشف عن الإرادة الجديّة هي السيرة العقلائيّة، و كأنّ العقلاء في مثل المقام يتوقفون! نظير ما لو قال: اشتر لي قطعة من السجّاد، ثم قال: لا تشتري السجّاد من صنّاع كرمان، فشكّ في أنه يمنع من خصوص السجّاد المصنوع في داخل البلد أو الأعم منه و من المصنوع في حوالیه من القرى و الأرياف؟ فالظاهر: أنه يتوقّف عن الشراء مطلقاً حتى يستوضحه عن المراد؟ إذن، فإن مقتضى القاعدة هو الاحتياط و التوقّف، لا الأخذ بالعام في الزائد على القدر المتيقن ... خلافاً للمشهور.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

شبیه ای که مطرح شده حاوی دو نکته است:

نکته اول:

حجیت عموم نیزاً به اثبات دو نکته دارد: 1- اراده استعمالیه متکلم در عموم. 2- تطابق بین اراده جدیه و استعمالیه.

ایشان میگویند در مخصص منفصل مجمل نسبت به مورد مشکوک از نظر فنی مانند مشهور مشی می کنیم که در مورد عالم مرتکب کبیره هر چند اراده استعمالی برای اکرامش وجود دارد اما لا تکرّم الفساق میگوید مولا اراده جدی بر اکرام مرتکب کبیره ندارد لذا اکرم العالم نسبت به مرتکب کبیره حجت نیست. نسبت به مرتکب صغیره دلیل نداریم که اراده جدی مولا بر اخراج او است چون مخصص مجمل است، اصل عقلایی میگوید که در اکرم العلماء استعمال کرد العلماء را در مرتکب صغیره و أمالة التّطابق بین مراد جدی و استعمالی میگوید اراده جدی مولا بر اکرام عالم مرتکب صغیره است.

نکته دوم:

این أصالة التتابع و کشف مراد جدی مولا که حجت ساز است یک بناء و سیره عقلاییه است. در ما نحن فیه ما به بناء عقلا که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اگر عام ما مخصص منفصل مجمل دائر بین اقل و اکثر داشت در مورد مشکوک أصالة التتابع جاری نمی‌کنند و به عام عمل نمی‌کنند بلکه متوقف‌اند، لذا أصالة التتابع در مورد مشکوک نداریم چون بناء عقلا نداریم. دلیلشان بر این معنا ذکر یک مثال و احواله به وجدان است. مثال این است که مولا میگوید إشترا لی قطعة من السجاد، یک قالیچه برای من بخر بعد در دلیل منفصل گفت قالیچه بافت کرمان نخر، شک بین اقل و اکثر پیدا می‌کنیم که آیا مقصود مولا صنایع شهر کرمان است یا شامل نواحی اطراف شهر کرمان و به تعبیری استان کرمان هم می‌شود، می‌فرمایند طبق نظر مشهور به عموم عام تمسک می‌شود اما بناء عقلا عکس این است و عقلا در اینجا توقف می‌کنند و بدون استفسار مورد مشکوک را داخل عموم عام نمی‌دانند.

نتیجه اینکه این شبهه باعث شده در هر دو دوره اصولشان در تمسک به عموم عام محل بحث متوقف باشند.

عرض می‌کنیم:

مطلب ایشان با یک توجیه آن هم فقط در یک مورد صحیح است، اما قابل تعمیم به همه موارد نیست. به عبارت دیگر در این بیان بین عموم عام و اطلاق بدلی خلط شده است، ممکن است کسی در اطلاق بدلی با یک بیانی که اشاره می‌کنیم این حرف را مطرح کند اما در عموم عام چنین نیست. جالب است که مثالشان هم اگر مثال استاد باشد مثال اطلاق بدلی است نه عموم عام. در اطلاق بدلی ممکن است کسی ادعا کند که اطلاق مبتنی بر مقدمات حکمت است، در اطلاق استفاده شمول از سکوت مولا است، لذا ممکن است حتی قرینه منفصل بر اطلاق بدلی بگوید من بیان هستم، لذا جلوی شمول مطلق را بگیرد و عقلاء شمولی برای دلیل مطلق قائل نباشند تا در مورد مشکوک به آن تمسک کنند، مثل اینکه مولا گفته إشترا لی قطعة من السجاد، از اینکه سکوت کرد متصلا و منفصلا اینجا سکوت مولا مثبت این است که قالیچه را از هر جا می‌خواهی بخر چون سکوت کرده، قرینه منفصل این است که احتمال می‌دهیم این بیان گفته باشد از اطراف کرمان هم قالیچه نخر لذا سکوت مولا ما یصلح للقرینة دارد و ما دست نگه می‌داریم حتی چون تکلیف واحد است عقلا از باب احتیاط بگویند از غیر استان کرمان بخر تا قطعاً امتثال شده باشد اما اگر دلیل ما دلیل عام باشد چه عام شمولی چه بدلی دلالت عموم دلالت لفظی است مولا بگوید از هر شهری یک قالیچه بخر این میشود دلیل عام، مخصص بگوید از صنایع کرمان نخر، شک دارد شهر کرمان را گفته یا اطراف آن هم شامل می‌شود. اینجا ببینیم بناء عقلا چگونه است، اینجا لامحاله عقلا می‌گویند در دلیل عام مولا گفته است از هر شهر یک قالیچه بخر دلیل عام انحلالی است و از چهار شهر استان کرمان هم بخر از شهر کرمان هم بخر، عقلاء می‌گویند مخصص یقیناً دلالت می‌کند از شهر کرمان نخر، شک داریم از شهرهای استان هم نباید بخر، دلیل خریدن از شهرهای استان کرمان مجمل و مشکوک است نمیدانیم چنین هست یا نه، دلیل عام ظهورش مستحکم است، و ظهور استعمالی تمام است و مراد جدی است چون قرینه مطمئنه بر خلاف نیاورده. لذا به این محقق می‌گوییم در اطلاق بدلی مثال شما فنیاً و عقلائاً ممکن است صحیح باشد به اطلاق بدلی تمسک نمی‌کنند، لکن در عموم عام این ادعا که بناء عقلا بر توقف است به نظر ما ادعای بلا دلیل است بلکه بناء عقلا بر عمل به عموم عام است.

در این صورت مهم که اجمال مخصص منفصل دوران امر بین اقل و اکثر ما فی الجملة نظر مشهور را قبول کردیم و دو مورد را استثناء کردیم. محقق خوئی و شهید صدر مانند مشهور سیر می‌کنند ما قائل به تفصیل شدیم و البته در بسیاری از موارد نظر مشهور صحیح است.

صورت سوم: مخصص متصل مجمل دائر بین متباینین

مولا فرموده اکرم العلماء الا زیدا نمیدانیم آیا مقصود از این زید، زید بن عمرو است یا زید بن بکر، زید سید یا عام، آیا می‌توانیم نسبت به زیدها به عموم عام تمسک کنیم؟ نسبت به غیر زید که مانعی نیست و دلیل شامل است اما دو زید مشکوک نسبت به هر دو یا أحدهما تمسک به عموم عام جایز است یا نه؟ بدون شبهه تمسک به عموم عام جایز نیست زیرا شما اگر اینگونه بگویید که شک داریم آیا زید عام از تحت عموم خارج شد یا زید سید؟ اینگونه بگوییم که موردی که مشکوک الخروج است ان شاء الله از تحت عام خارج نشده، می‌گوییم از یک نکته غفلت شد، علم اجمالی داریم به خروج احد الفردین از تحت عام و مخصص متصل را انصراف دهید به یک فرد خاص بلا قرینه ترجیح بلامرجح است و هر دو را خارج کنید خلاف علم اجمالی است لذا چاره‌ای نیست جز اینکه ظهور عام حتی ظهور استعمالی در اکرام علما غیر از زیدین ثابت است نسبه زیدین حتی ظهور استعمالی اش در اکرام آنها یا أحدهما المعین قابل اثبات نیست لذا در این صورت اجمال مخصص متصل دوران امر بین متباینین به عموم عام هم سرایت خواهد کرد.

حال که نسبت به زیدین مجمل شد وظیفه عملیه چیست؟

گاهی عام حکم الزامی و خاص ترخیصی است اکرم العلماء الازید فلیجب اکرامه. اینجا اصالة البرائه نسبت به کل واحد منهما جاری نیست به جهت اینکه مخالفت با علم اجمالی است، در أحدهما المعین هم برائت جاری کنیم ترجیح بلامرجح است لذا اصالة الإحتیاط میگوید هر دو را اکرام کن تا به وظیفه عمل کرده باشی.

اما اگر عام و خاص الزامی بود مانند اکرم العلماء و لاتکرم زیدا یقین داریم اکرام یک زید واجب است داخل در عموم عام است و اکرام یک زید هم حرام است. مردد است بین زید بن عمرو و زید بن بکر که اینجا تمسک به عموم عام نشاید و مخصص مجمل است دوران امر بین محذورین و احتیاط هم ممکن نیست اینجا احتمال می‌دهیم هر زیدی اکرامش واجب یا حرام باشد و مصداق دوران امر بین محذورین است که سابقا تکلیف در دوران بین محذورین را بیان کرده‌ایم.

[1]. جلسه 33، مسلسل 495، سه شنبه، 95.09.16.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

صورت چهارم: مخصص منفصل دائر بین متباینین

اکرم العلماء و لاتکرم زیداً و زید امرش دائر است بین زید بن عمرو و زید بن بکر.

در این صورت چهارم هم عام در حکم مجمل است و تمسک به آن در مورد مشکوک نمی‌توان داشت. توضیح مطلب این است که هر چند قبول داریم مخصص منفصل ظهور عام را از بین نمی‌برد، ظهور استعمالی عام در عموم است لذا ممکن است کسی اینگونه توهم کند که مولا وقتی گفت اکرم العلماء گویا گفته است اکرم زید بن عمرو و اکرم زید بن بکر، پس ظهور استعمالی عموم فی کل فرد من المشتبهین هست، و فرض این است که مخصص ما هم مجمل است، نمی‌دانیم مولا کدام زید را اخراج کرده، پس اخراج کل واحد مشکوک است و مخصص فی کل واحد منهما مشکوک الحجیه هست و ظهور عام ثابت است، به عام تمسک کنیم بگوییم إحراک کل واحد من المشتبهین واجب است و عام حجت است. این نگاه مشکوکش این است که در ما نحن فیه یک مانع دیگری داریم که عام را حکما مجمل قرار می‌دهد. مانع این است که علم اجمالی داریم که یکی از این دو فرد از تحت عام خارج شده است و اراده جدیه مولا بر عدم اکرام یکی از دو زید است لذا نمیتوانید اثبات کنید که هر دو مشتبه به ظهور استعمالی و تطابق با اراده جدیه تحت عام داخل هستند، خیر علم اجمالی داریم که یکی از آن دو از تحت عام خارج است، لذا نه می‌توانیم به حکم عام تمسک کنیم برای یکی از این دو مشتبه و بگوییم زید بن عمرو تخصیص نخورده و داخل تحت عام است به اراده جدیه، چرا زید بن بکر نباشد، این ترجیح بلا مرجح است. هر دو را هم تحت عام داخل کنیم غیر معقول است و مخالف علم اجمالی به تخصیص است، لذا عام ما در حکم مجمل خواهد بود در این صورت نسبت به مشتبهین. فعلیه اگر عام ما الزامی بود و خاص ترخیصی بود در حقیقت علم اجمالی دارد یکی از زیدین واج بالاکرام است و دیگری اکرامش واجب نیست. تشخیص زید واجب الاکرام به خاطر اجمال مخصص ممکن نیست لذا چون احتیاط ممکن است باید احتیاط نمود به اکرام هر دو. اما اگر خاص هم حکم الزامی داشت علم اجمالی داریم یک زید واجب الاکرام است و یکی محرم الاکرام کدام یک واجب الاکرام و کدام محرم الاکرام است نمیدانیم میشود دوران امر بین محذورین که احکام آن جاری است.

پس اجمال مخصص و شبهه مفهومی چهار صورت داشت که در سه صورت گفتیم در موارد مشتبه عام یا مجمل است یا در حکم اجمال است مخصص متصل باشد چه اقل و اکثر چه متباینی عام مجمل است و اگر مخصص منفصل باشد دوران امر بین متباینین است و عام در حکم اجمال است. در یک صورت گفتیم مشهور میگویند اجمال خاص به عام سرایت نمیکند مطلقا مخصص منفصل دوران بین اقل و اکثر هر چند بعض متأخرین از اساتید ما قائل به اجمال بودند گفتیم فی الجمله قول مشهور را قبول داریم که مخصص منفصل شبهه مفهومی دوران بین اقل و اکثر فی الجمله اجمال به عام سرایت نمیکند.

قسم دوم: اجمال مخصص در شبهه مصداقیه

در این قسم هم چهار صورت شبهه مفهومی قابل تصویر است. یا مخصص متصل است یا منفصل و گاهی دوران بین اقل و اکثر است و گاهی بین متباینین. اینجا هم در سه صورت مانند شبهه مفهومی مشهور قائل هستند که اجمال مخصص به عام سرایت می‌کند که این سه صورت را بعدا تبیین می‌کنیم. مهم در شبهه مصداقیه یک صورت است که مخصص ما در شبهه مصداقیه منفصل است و امر دائر

است بین اقل و اکثر که آیا اجمال خاص به عام سرایت می‌کند یا نه؟ مشهور متقدمین قائل بودند مانند شبهه مفهومی، در شبهه مصداقی هم مخصص منفصل دوران بین اقل و اکثر در مورد مشتبه به عموم عام تمسک می‌کنیم و تفاوتی با شبهه مفهومی ندارد. اما محققین از متأخرین قائل‌اند بر خلاف شبهه مفهومی در شبهه مصداقی دوران امر بین اقل و اکثر نمیتوان به عموم عام تمسک کرد. مثال: اُکرم العلماء به دلیل منفصل فرمود لا تکرّم الفساق منهم، معنا و مفهوم فاسق روشن است و شبهه مفهومی نداریم، فاسق یعنی مرتکب کبیره و شک در مصداق است دوران بین اقل و اکثر، ده عالم هستند که نه تا یقیناً فاسق است نسبت به نفر دهم شک دارد.

دلیل اول و دوم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه:

متقدمین یک نگاهشان این است که طبق موازین نسبت به فرد مشتبه ما به عموم عام میتوانیم تمسک کنیم چون مقتضی موجود و مانع مفقود است، مقتضی موجود است زیرا فرض انفصال مخصص است. در گذشته گفتیم مخصص منفصل با ظهور استعمالی عام کاری ندارد، با اراده جدیه کار دارد لذا وقتی مولا فرمود اکرّم العلماء مخصص متصل نیلورد گویا نسبت به هر فردی از افراد علماء در عام حکم انحلالی است و یک اکرّم آورده است حتی زید مشکوک الفسق پس یک اکرّم زید داریم و ظهور استعمالی عام در فرد مشکوک تمام است مقتضی موجود است، آیا مانعی هست که باعث شود این ظهور عام شامل زید نشود و ما یُتصور آنه مانع وجود مخصص است، مخصص نسبت به علمائی که مرتکب کبیره‌اند و متیقن الفسق‌اند تمام است اراده جدیه مولا در مخصص منفصل می‌گوید متیقن الفسق‌ها از تحت عام خارج‌اند، اما آیا مخصص ما زید مشکوک الفسق را می‌گیرد؟ خیر. شک داریم آیا زید فاسق است یا نه پس دلیل لا تکرّم الفساق او را شامل نمیشود. عموم عام ظهور داشت به حکم انحلال در اکرّم زید الذی هو مشکوک الفسق و این عموم مانع ندارد و ثابت است لذا می‌گویند در شبهه مصداقیه عام مخصص منفصل دوران بین اقل و اکثر به عموم عام میتوان تمسک کرد. در مقابل این تحلیل بعضی پاسخ داده‌اند، این انظار را تحلیل خواهیم کرد. بعضی جواب داده‌اند که اینجا نکته‌ای است که به جهت آن عموم عام دچار اجمال می‌شود. می‌گویند مخصص منفصل که آمد در حقیقت عام را به دو شعبه و دو صنف تقسیم می‌کند می‌گوید ما دو صنف عالم داریم از دیدگاه این مولا یکی عالم غیر فاسق که واجب الاکرام است صنف دوم عالم فاسق است که لا تکرّمه خوب نسبت به زید شک داریم آیا عالم غیر فاسق است که فاکرّمه یا عالم فاسق است که فلا تکرّمه، پس شک داریم آیا عام اقتضاء شمول این زید را دارد و آیا عام در این زید حجت است یا نه؟ زیرا موضوع عام با آمدن مخصص منفصل تفاوت پیدا کرد و عام شد عالم غیر فاسق، نتیجه اینکه از این نگاه می‌گویند رد شبهات مصداقیه تمسک به عموم عام نمیشود.

[1]. جلسه 34، مسلسل 496، چهارشنبه، 95.09.17.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

محققین از متأخران نگاهی دیگری دارند که تمسک به عام در این صورت در شبهه مصداقیه جایز نیست و عام مجمل است. امروز توضیحی را از نگاه قائلین به عدم جواز اخذ به عام مطرح می‌کنیم و سپس کلامی از محقق عراقی را توضیح می‌دهیم.

عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه

کسانی که می‌گویند جایز نیست تمسک به عام در این شبهه مصداقیه حاوی چند نکته است:

نکته اول:

احکام شرعیه جعلشان به نحو قضیه حقیقیه است و قضیه حقیقیه هیچگاه متکفل بیان صغری و موضوع خودش نیست لذا می‌گویند قضیه حقیقیه به منزله قضیه شرطیه است، چگونه اگر کسی گفت اذا طلعت الشمس فالنهار موجود، نمی‌گویند گفته که روز شده و خورشید طلوع کرده است. قضیه حقیقیه هم چنین است که وقتی مولا می‌گوید اکرّم العلماء یعنی اذا وُجد عالم فاکرّمه، اما این قضیه دلالت کند که زید عالم است یا عمرو عالم نیست نه قضیه حقیقیه متکفل نفی یا اثبات صغرای خودش نیست.

نکته دوم:

قبلا اشاره شد مخصص منفصل گزینه است بر مراد جدی مولا. یعنی کارش این است که موضوع عام را در اراده جدیه مولا محدود میکند یعنی مخصص منفصل که کنار عام آمد معنایش این است که مولا در اراده جدیه اش اکرام همه علما را نمیخواسته است بلکه میخواسته است اکرام علمائی را که فاسق نیستند و فقط گاهی مولا اراده جدیه اش را را با دال واحد بیان میکند و گاهی در بیان اراده جدیه تعدد دال است.

نکته سوم:

با توجه به این دو نکته موضوع عام این است که بعد از تخصیص در مقام جعل گویا مولا یک حکم جعل کرده برای عالمی که فاسق نیست و یک حکم جعل شده است در خاص برای عالمی که فاسق است لذا ما نسبت به زید شک داریم آیا فاسق است یا نه نه دلیل عام متکفل بیان موضوع است بگوید زید فاسق نیست پس اکرامش کن و نه دلیل خاص متکفل بیان موضوع خودش است بگوید زید فاسق است اکرامش نکن پس نه به عموم عام میشود تمسک کرد نه به دلیل عام و نه به دلیل خاص. به عبارت دیگر أصالة العموم شدنش اثبات حکم است برای موضوعی که مولا آن را جعل کرده و به اراده جدیه اراده کرده است. اگر زید مصداق آن موضوع یعنی عالم غیر فاسق، أصالة العموم شاملش میشود اما زیدی که شک داریم مصداق عام هست یا خاص، أدله هم ناظر به بیان موضوع نیست لذا هم دلیل عام او را شامل نمیشود هم دلیل خاص و نسبت به این مصداق اجمال دارد. دلیل را به بیان دیگر توضیح میدهیم که مخصص منفصل که وارد شد از دو حال خارج نیست یا موضوع عام را تحدید می کند اراده جدیه مولا را محدود میکند یا نه، اگر بگویید موضوع عام را محدود نمیکند لامحاله میشود تعارض بین دلیل عام و دلیل خاص، دلیل عام بگوید همه را اکرام کن محدود هم نشده دلیل خاص بگوید فاسق را اکرام نکن، اگر موضوع عام را محدود نکنید به عدم الفسق میشود تعارض بین دو دلیل تضاد بین مصلحت و مفسده در بعض افرا موضوع. پس لامحاله موضوع عام مقید میشود در مقام جعل به عدم الخاص و عام عنوان جدید پیدا میکند. موضوع عام میشود عالم غیر فاسق و موضوع خاص میشود عالم فاسق و شبهه مصداقیه باشد زید را شک داریم جزء موضوع عام است تا وجوب اکرام باشد یا جزء خاص است که وجوب اکرام نباشد أدله در مقام بیان موضوع نیستند پس مجمل اند.

کلام محقق عراقی در نهاییه الافکار

محقق عراقی در نهاییه الافکار احتمالا ص 522 کلامی دارند که با آن می خواهند نظر قدماء را احیاء کنند هر چند بعد از آن دست بر میدارند و جوابی میدهند که نه جواب کارساز است نه اصل کلامشان. می فرمایند نکته محوری کسانی که می گویند اجمال مخصص در شبهه مصداقیه به عام سرایت میکند نکته محوری کلامشان این است که مخصص منفصل منوع و محدّد موضوع عام است، موضوع عام را محدود می کند، می فرمایند اصلا چنین نیست بلکه مخصص منفصل به موضوع عام عنوان جدید نمی دهد بلکه همان عنوان عمومش باقی است. در پراگماتر چند خط بحث دارند که بر خلاف مطلق و مقید که ممکن است مقید به مطلق موضوع جدید بدهد. ابتدا مثالی دارند بعد مخصص منفصل را به آن مثال قیاس میکنند. می فرمایند فرض کنیم مولا گفته اکرم علماء البلد، علماء بلد دو صنف اند که یک دسته شیوخ و یک دسته شباب، وضعی شد که شیوخ همه فوت کردند و شباب ماندند، می فرمایند آیا موت شیوخ و محدود شدن علماء به شباب باعث می شود موضوع عام محدود شود؟ آیا می گویند از امروز شبهه دلیل مولا اینگونه است که قیدی دارد که اکرم العلماء الشباب و موضوع عام محدود شده؟ می فرمایند هیچ فردی چنین حرفی نمی زند. بعد می فرمایند تخصیص یک نوع موت است، موت تشریعی است، چنانکه موت تکوینی به عام عنوان جدید نمی دهد موت تشریعی هم به عام عنوان جدید نمی دهد، اکرم العلماء بعد آمدن مخصص همان اکرم العلماء است. کسی که یقینا فاسق است از تحت عموم خارج است. مشکوک الفسق داخل در تحت علماء است. اصلا موضوع عام محدود نمی شود. لذا در شبهه مصداقیه به عموم عام می توان تمسک کرد.

عرض می کنیم:

هم اصل بیان محذور دارد هم قیاس مخصص منفصل به مثال موت تکوینی مع الفارق است. مشکل اصل تحلیل این است که می گویند مخصص منفصل موضوع عام را محدود نمی کند، لازمه اش آن است که مولا دو قضیه فرموده اکرم العلماء موجب کلیه است، لاتکرم العالم الفاسق سالبه جزئیّه است، هم موجب کلیه به شمولش باقی است هم سالبه جزئیّه. موجب کلیه با سالبه جزئیّه متناقض هستند. پس دلیل عقلی کاملاً مبین این است که این سالبه جزئیّه موضوع آن موجب کلیه را محدود کرده و الا تناقض ثابت است. اما قیاس تخصیص به موت هم عجیب است. موت بعض الأفراد عام ارتباطی به مقام جعل ندارد بلکه در مقام تطبیق است، روشن است که مقام تطبیق نمی تواند

مقام جعل را محدود کند، زیرا علماء امروز هشت نفرند فردا ده نفرند، مثال به موت مثال مقام تطبیق است که در مقام تطبیق مقام جعل محدود نمیشود اما شما مقام تطبیق را اصل قرار داده اید و مقام جعل را بر آن قیاس کرده اید. مخصص منفصل مقام جعل است و تخصیص کشف میکند مولا در مقام جعل موضوعش را محدود کرده است و تضییق در مقام جعل بلاشبیه سبب تضییق میشود و قیاسش به مقام موت افراد در خارج و بعد جعل اصطلاح کنیم که تخصیص موت تشریعی است این چه اصطلاحی است.

[1]. جلسه 35، مسلسل 497، شنبه، 20.09.95.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام مرحوم نهاوندی

نظریه بعدی از مرحوم نهاوندی صاحب التشریح الأصول است که مرحوم حائری در درر و مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه و مرحوم امام هم به این نظریه اشاره می‌کنند. می‌فرمایند در هر عامی دو نوع شمول است: افرادی و احوالی. عموم افرادی آن است که می‌گوید کُلُّ فرد من أفراد العلماء واجب الإكرام اند، عموم احوالی می‌گوید این فرد حکم را دارد در هر حالتی. به عبارت دیگر بعض حالات یقین داریم از تحت عام خارج شده است مثلاً در اُکرم العلماء و مخصص منفصل لاتکرم الفساق یقین داریم زیدی که حالت او جهل است و عمروی که حالت او فسق واقعی است از تحت دلیل خارج است لکن افرادی که معلوم العداله و مشکوک الفسق اند تحت عموم احوالی عام داخل هستند از طرف دیگر خاص فقط افرادی را خارج می‌کند که یقیناً فاسق هستند لذا حالت علم به فسق از تحت عام خارج است و سایر حالات تحت عموم احوالی عام داخل اند، موارد مشتبه مصداقا با تمسک به عموم احوالی عام قابل استدلال خواهد بود.

عرض می‌کنیم:

محققان نقد کرده‌اند. اولاً: قبلاً هم اشاره کرده‌ایم اگر کسی این تعبیر را داشته باشد یا از عبارتش استفاده شود که عام عموم احوالی دارد خلاف اصطلاح است، عام اطلاق احوالی دارد یعنی وقتی مولا فرمود اکرَم العلماء جمع محلی به لام مفید عموم بود، بالوضع هر فردی را شامل می‌شود گویا گفته اُکرم زیدا، اُکرم بکراً. لکن اینکه زید در همه حالات وجوب اِکرام دارد به عموم نیست بلکه اطلاق احوالی است یعنی مولا سکوت کرد، چون حالت خاصی را نگفت از سکوت مولا اطلاق احوالی استفاده می‌کنیم.

ثانیاً: مهم این است که عموم احوالی فرع بر عموم افرادی است یعنی ابتدا باید ثابت کنیم که یک فرد تحت عام باقی خواهد بود بعد بگوییم حال که این فرد تحت عام باقی است حالات مختلفش تفاوت ندارد، اگر در موردی شک داشتیم در عموم افرادی معنا ندارد به عموم احوالی که مترتب بر آن است تمسک کنیم، در محل بحث توضیح دادیم جلسه قبل که با آمدن مخصص منفصل عام ما موضوعش محدود می‌شود، اُکرم عالماً لیس بفاسق، پس زیدی که مشکوک الفسق است، عموم افرادی شامل او نیست لذا نمی‌توان به عموم احوالی تمسک نمود.

ثالثاً: ممکن است کلام ایشان را در تشریح الأصول توجیه کنیم به این بیان که مولا وقتی می‌گوید اُکرم العلماء طولیاً دو فرد را شامل است: 1- وقتی مخصص منفصل هم آمده اگر زید متیقن العداله است، واقعاً اُکرم العلماء به عنوان واقعی شامل این زید می‌شود، و اگر زید رد مرحله دوم مشکوک العداله و الفسق بود باز هم مولا یک حکم ظاهری دارد به وجوب اِکرام زیدی که مشکوک العداله و الفسق است. معنای این توجیه که لعل از بعض کلمات شبیه صدر هم این تحلیل استفاده شود این است که دلیل عام و اُکرم العلماء متکفل دو حکم است، برای آنکه عالم عادل واقعی است یک حکم واقعی وجوب اِکرام است، برای مشکوک العداله و الفسق هم یک حکم ظاهری وجوب اِکرام هست. می‌گوییم اگر ما دو دلیل داشتیم یکی متکفل حکم واقعی بود روی موضوع واقعی و یک دلیل هم متکفل حکم ظاهری بود مانند رفع ما لایعلمون و أدله احکام واقعیه، کلام ایشان صحیح بود می‌گفتیم تثن واقعی یک حکم دارد که حرمت است، تثنی که مشکوک الحکم است حکم ظاهری‌اش جواز است. اینجا هر چند شبهه مصداقیه است اما بگوییم اگر زید عادل واقعی بود وجوب اِکرام واقعی دارد و اگر مشتبه بود وجوب اِکرام ظاهری بود. اگر دلیل بر این معنا داشتیم قبول می‌کردیم اما نکته این است که آیا دلیل واحد مانند کارم العلماء میتواند هم متکفل بیان حکم واقعی باشد هم متکفل بیان حکم ظاهری باشد. یعنی دو موضوع مختلف هم هست. عالم متیقن العداله حکم واقعی اش این است و عالم مشکوک الفسق حکم ظاهری‌اش چنین است.

نتیجه: دلیل مرحوم نهاوندی صاحب تشریح الأصول چه این توجیه باشد چه تمسک به عموم احوالی باشد صحیح نیست.

دلیل سوم برای تمسک به عام در شبهه مصداقیه :

استدلال به استصحاب حکم عام است برای مورد مشکوک. گویا مستدل می‌گوید شما می‌گویید در مورد مشکوک به عام هم نمیتوان در شبهه مصداقیه تمسک کرد، ما به استصحاب بقاء حکم عام تمسک میکنیم می‌گوییم تا قبل از آمدن مخصص زید مشکوک العدالة و الفسق داخل اکرم العلماء بود و داخل حکم عام بود، شک داریم این دلیل مخصص هل أخرج زید را از تحت عام یا نه، استصحاب میکنیم بقاء حکم عام را می‌گوییم ان شاء الله داخل است.

عرض می‌کنیم:

این بیان در حقیقت تمسک به استصحاب نیست بلکه استدلال قاعده یقین و شک ساری است و در بحث استصحاب به تفصیل توضیح داده ایم که دو قاعده دیگر است که بعضی اصولیان خواسته‌اند با أدله استصحاب این دو قاعده را هم اثبات کنند و أدله استصحاب متکفل اثبات این دو قاعده نیست و هیچ دلیل دیگری هم بر اثبات این دو قاعده نداریم که یکی‌اش قاعده یقین و شک ساری است. توضیح مطلب: در استصحاب شرط است که در زمان شک یقین هم محفوظ است لذا ظاهر لاتنقض الیقین بالشک یعنی یقین فعلی را به شک فعلی نقض نکن اما متعلقات آنها از نظر زمان متفاوت است اما شک ساری این است که ما فکر میکردیم یقینی موجود بوده است الآن این شک به خود یقین سرایت کرده و شک داریم آیا واقعا یقینی بوده است یا نه؟ در ما نحن فیه قبل از تخصیخ منفصل ما فکر می‌کردیم اصالة التتابع جاری است می‌گوید مشکوک الفسق و العدالة را اکرام کن، حال که مخصص منفصل آمده صحیح است که اراده استعمالیه را مخدوش نکرده است اما شک داریم آیا اراده جدیه مولا و اصالة التتابع بر این بوده که زید مشکوک الفسق وجوب اکرام داشته است یا نه این نبوده، این میشود قاعده یقین و شک ساری که شک آمده در یقین گذشته سرایت کرده و خلل ایجاد کرده، قاعده یقین و شک ساری دلیل بر حجیت ندارند. لذا استصحاب بقاء حکم عام صحیح نیست.

دلیل چهارم:

دلیل چهارم بر جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه تمسک به قاعده مقتضی و مانع است به این بیان که ظاهر عنوان عام این است که مقتضی برای حکم در همه افراد آن وجود دارد، و ظاهر مخصص این است که مانع است از شمول حکم مورد تخصیص را، حال در ما نحن فیه یقین داریم به مقتضی حکم و شک داریم آیا مخصص و مانع مشکوک الفسق را از تحت مقتضی خارج کرده یا نه؟ مقتضی حکم موجود است، شک در مانع داریم اصل عدم مانع است، پس مقتضی تام است.

عرض می‌کنیم:

این بیان عبارةً آخری است از قاعده مقتضی و مانع. قاعده مقتضی و مانع قاعده‌ای است که عالم محقق مرحوم شیخ هادی طهرانی از أدله استصحاب شمرده است. در مباحث قبل ثابت کردیم به هیچ وجه نه دلیل استصحاب متکفل اثبات این قاعده است نه دلیل دیگر بر آن داریم. مع ذلک برای اینکه بعضی آقایان استدلال‌های سید صاحب عروه را در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه به قاعده مقتضی و مانع برگردانده اند، جلسه بعد نگاه سید صاحب عروه را با ملاحظه بعضی مطالب فقهی‌شان بررسی می‌کنیم.

[1]. جلسه 36، مسلسل 498، یکشنبه، 95.09.21.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ادعای برخی اصولیین نسبت به کلام صاحب عروه

بعضی اصولیان با بررسی بعضی از موارد فقهی که در عروة الوثقی آمده است ادعا کرده‌اند که سید صاحب عروة در شبهات مصداقیه به عموم تمسک می‌کنند. به بعضی موارد آن اشاره می‌کنیم:

مورد اول:

اگر خانمی یقین داشت دم اقل من الدرهم است و شک داشت آیا این دم از مستثنیات است یا نه؟ عموماتی داریم که مفادشان این است که با لباس نجس نمی‌شود نماز خواند، از این عمومات استثناء شده است دم اقل من الدرهم. اگر دم اقل از درهم بود در نماز معفو است. از جهت دیگر روایاتی داریم که دم الحیض مانع صلاة است مطلقا هر چند اقل از درهم باشد. مشهور دم نفاس و استحاضه را هم به دم حیض ملحق کرده‌اند. پس شک دارد از دماء ثلاثه است که نماز باطل باشد یا از مصادیق عفو عام است که نمازش صحیح باشد، شبهه مصداقیه است. سید در عروة فرموده‌اند لابس بالصلاة فیها. جمعی گفته‌اند بدون شک این تمسک به عام رد شبهه مصداقیه است پس معلوم می‌شود سید آن را قبول دارد.

مورد دوم:

مصلی در لباسش خونی دیده و شک دارد اقل من الدرهم است یا به اندازه درهم است؟ روایاتی داریم که به طور عموم می‌گوید صلاة در ثوب متنجس باطل است، چه دم باشد چه غیر دم، مطلق و عام است. مخصصی دارد این روایات که دم اقل من الدرهم معفو است زید شک دارد این خون روی لباسش اقل من الدرهم است و از مصادیق مخصص است تا در مخصص داخل باشد و نمازش صحیح باشد، یا دم به مقدار درهم است مصداق عام باشد، نمازش صحیح نیست. مرحوم سید در عروة می‌فرمایند نماز در این صورت در این لباس جایز نیست یا احوط بطلان نماز است. گفته شده سید تمسک کرده به عام در شبهه مصداقیه.

در مقابل تمسک این آقایان به این دو مورد محقق خوئی می‌فرمایند از کتاب النکاح عروة الوثقی مسأله پنجاه استفاده می‌شود که مرحوم سید در آن مسأله که خواهیم رسید، فتوایی می‌دهد و می‌گویند گمان نکنید این فتوای من از باب تمسک به عام در شبهه مصداقیه است بلکه ملاک دیگر دارد. محقق خوئی می‌فرمایند از این کلام سید صاحب عروة نتیجه می‌گیریم در موارد دیگر هم شما توهّم کردید سید صاحب عروة تمسک به عام در شبهه مصداقیه نموده است بلکه دلیل نکته دیگری است. اما در مورد اول دو وجه برای کلام مرحوم سید قابل تصویر است که اینجا یک وجه را اشاره می‌کنیم. می‌فرمایند ممکن است تمسک مرحوم سید به استصحاب عدم ازلی باشد، یقین دارد خون اقل من الدرهم است و شک دارد دماء ثلاثه است یا نه؟ دم اقل من الدرهم محرز بالوجدان است، عدم کونه من الدماء الثلاثه را با استصحاب عدم ازلی مرحوم سید اثبات میکند، این دم وقتی نبود از دماء ثلاثه نبود، الآن دم هست شک داریم از آن سه قسم هست یا نه؟ استصحاب عدم ازلی می‌گوید این دم از دماء ثلاثه نیست. موضوع ثابت شد، دم اقل من الدرهم ثابت شد از دماء ثلاثه نیست پس موضوع عفو ثابت شد. پس ارتباط به تمسک به عام در شبهه مصداقیه ندارد. ممکن است اینجا به اصالة البرائة تمسک کنیم. اما در مورد دوم فرد شک داشت دم اقل من الدرهم است یا نه؟ ممکن است نظر مرحوم سید به جریان یک اصل است، اصالة عدم کون هذا الدم اقل من الدرهم. پس معفو نیست و نماز با این خون نمی‌تواند بخواند.

عرض می‌کنیم: عجیب است از ایشان. مرحوم سید صاحب عروة در کتاب عروة هر جا ممکن است یک مسأله فقهی مبتنی بر استصحاب عدم ازلی نتیجه‌ای داشته باشد با کمال صراحت رد می‌کنند. و گویا از امتیازات سید صاحب عروة عدم تمسک به استصحاب عدم ازلی و عدم حجیت آن است، چگونه محقق خوئی چنین توجیهی مطرح می‌فرمایند.

مورد سوم:

در مسأله پنجاه از مسائل نکاح سید صاحب عروه عبارتی دارند که به روشنی مستند ایشان بیان شده است. زید شبی را از دور می‌بیند یا داخل اتاق کسی است نمی‌داند محرم او است یا اجنبی است، نگاه به او جایز است یا نه؟ می‌فرمایند الظاهر وجوب الاجتناب عنه. تحلیل ایشان این است که عامی داریم وجوب غض بصر. قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. مؤمن مطلقا باید چشم پوشی کند، مخصص می‌گوید إلا من المماثل أو المحرم. در ما نحن فیه یک شبهه مصداقیه تصویر شده است. خانمی که در اتاق است را نمی‌داند محرم او است تا در مخصص وارد شود و نظر به او جایز باشد یا محرم نیست تا نظر حرام باشد، سید می‌فرمایند ظاهر وجوب اجتناب است و می‌فرمایند گمان نکنید این وجوب اجتناب از باب تمسک به عام در شبهه مصداقیه است، زیرا ما آن را قبول نداریم، بلکه فمع الشک یعمل بمقتضى العموم وجوب غض البصر لا من باب التمسک بالعموم فی الشبهة المصداقية بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو نحو ذلك فلیس التخصیص فی المقام من قبیل التنويع حتی یكون من موارد اصالة البرائة بل من قبیل المقتضى و المانع. مرحوم سید می‌فرمایند اینجا از باب قاعده مقتضى و مانع است. معلوم می‌شود به قاعده مقتضى و مانع در شبهات مصداقیه حداقل در بعض موارد می‌شود تمسک کرد و حکم عام را نتیجه گرفت بدون تمسک به عام. توضیح و نقدش خواهد آمد.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

در کلام سید صاحب عروه از جمله حتی يتمسک بأصالة البرائة ممکن است استفاده کنیم سید در شبهه مصداقيه و اجمال مخصص استفاده کنیم که در شبهه مصداقيه می‌گویند تمسک به عام جایز نیست و باید به اصول عملیه مراجعه نمود. پس این جمله قرینه است که در شبهه مصداقيه سید با مشهور متأخرین همراه است. اما نسبت به دلیل مرحوم سید نظرشان این است که مخصص که برای عام بیان می‌شود بر دو قسم است: 1- مخصص موجب تنويع عام می‌شود، موضوع عام را محدود می‌کند، مثلاً مانند اکرّم العلماء و لاتکرّم الفساق، اینجا نقیض خاص می‌شود قید موضوع عام و منوع و محدّد آن است. گویا موضوع عام می‌شود اکرّم العلماء غیر الفساق، یک عنوان جدید پیدا می‌کند، اما در بعض موارد مخصص عنوان جدید نمیتواند به عام بدهد و اگر مخصصی عنوان جدید به عام ندهد شبهه مصداقيه معنا ندارد که آیا داخل در خاص است یا عام محدود است. ظاهراً میفرمایند در ما نحن فیه مخصص ما به شکلی است که منوع عام نیست و موضوع عام را محدود نمیکند و موضوع جدید به عام نمیدهد زیرا اینجا عام و مخصص ما نفی و اثبات نیستند مانند اکرّم العلماء و لاتکرّم الفساق نیستند، اینجا هم عام ما دلیل ایجابی و اثباتی است هم خاص ما دلیل ایجابی و اثباتی است، خاص بیان یک شرط است نه محدّد موضوع لذا از شبهه مصداقيه خارج است. در یک دلیل مولا می‌گوید يجب غض النظر این دلیل اثباتی است. مخصص هم یک دلیل اثباتی است که می‌گوید يجوز النظر الی المماثل و المحرم، گویا به این بیان می‌گوید که یشرط فی جواز النظر کون المنظور إلیه مماثلاً أو محرماً. این تخصیص که لسانش با لسان عمومات لسان اثباتی است، منوع و مقسم نیست بلکه بیان شرط یک حکم است. در این موارد سید صاحب عروه می‌فرماید اصلاً شبهه مصداقيه و تمسک به عام یا عدم تمسک بحثش نیست. بلکه اینجا از قاعده مقتضی و مانع کمک می‌گیریم به مقتضای عموم عمل می‌کنیم. می‌گوییم بخاطر دلیل عام اقتضاء وجوب غض نظر هست، شک داریم در این مورد مشکوک آیا مانعی از وجوب غض نظر پیدا شده یا نه؟ مانعی از وجوب غض نظر نسبت به این مورد مشکوک وجود ندارد دلیلی نداریم به این مشتبّه نگاه جایز است، لذا به مقتضای عموم عام عمل می‌کنیم که غض نظر باشد. پس نتیجه می‌گیریم: مرحوم سید در شبهه مصداقيه مانند مشهور متأخرین به عام عمل نمی‌کند و به استحباب عدم ازلی عمل نمیکند بلکه اینجا را از شبهه مصداقيه خارج می‌دانند و می‌گویند عام ما موضوعش محدود نشده با کمک از قاعده مقتضی و مانع به مقتضای عموم عام عمل می‌کنیم.

ما این توجیه را برای ذیل کلام سید بیان کردیم اما مع ذلک هم در نکته‌ای که ایشان تصریح دارند که در ما نحن فیه مخصص ما منوع عام نیست و محدود نمی‌کند موضوع عام را هم در این نکته اشکال جدی است هم در تمسک به قاعده مقتضی و مانع، اما این بیان ایشان که خاص در ما نحن فیه مقسم و منوع عام نیست، بیان عجیبی است. مگر مخصص وقتی محدود کننده موضوع عام است که رابطه بین مخصص و بین عام نفی و اثبات باشد، این صحیح نیست. یعنی بنابراین اگر مولا گفت اکرّم العلماء در دلیل دوم با پوشش اثباتی گفت و لیکن العلماء عدولاً، آیا شما می‌گویید چون مخصص و عام هر دو اثباتی هستند خاص عام را محدود نمی‌کند. وجداناً و لیکن العلماء عدولاً مراد جدی از عام را محدود میکند. علاوه بر اینکه در ما نحن فیه واقعیت دو دلیل نفی و اثبات است. يجب غض النظر للرجال. يجوز النظر الی المماثل و المحرم یعنی غض نظر واجب نیست. جواز عبارت دیگر عدم وجوب است.

لذا بعض محققین از محشین عروه اشکال میکنند ما متوجه تفاوت اینجا با لاتکرّم الفساق چی شد.

ثالثاً: شما تعبیر می‌کنید دلیل دوم شرط حساب می‌شود و بعد می‌گویید به قاعده مقتضی و مانع تمسک می‌کنیم می‌گوییم در قاعده مقتضی و مانع باید اقتضا تمام باشد شک در مانع باشد اگر شک در شرط داشته باشیم شک در مقتضی داریم نمیتوانیم به قاعده مقتضی و مانع تمسک کنیم.

اما تمسک به قاعده مقتضی و مانع ما ذیل مباحث استصحاب بررسی کردیم و خلاصه‌اش این است که تمسک به قاعده مقتضی و مانع برای اثبات حکم شرعی به هیچ وجه مورد ندارد. وجه این است که آقایان می‌گویند اگر انسان یقین داشت مقتضی شیء هست، شک در حصول مانع داشت، اینجا بگوید ان شاء الله مانع نیست و مقتضی اثر کرده است. مثلاً: اینجا یک چوبی بوده نمیدانیم رطوبت داشته یا نه آتشی هم بوده شک داریم آیا مانع که رطوبت باشد در این چوب بوده است یا نه؟ بگو ان شاء الله مانع نبوده و چوب آتش گرفته است. دلیل بر این قاعده دو دلیل عمده است. بعضی به أدله استصحاب تمسک کرده اند برای تأیید قاعده مقتضی و مانع و می‌گویند ببینید یقین به مقتضی و شک در مانع داریم لاتنقض الیقین بالشک. گفتیم مفاد أدله استصحاب و کلمه نقض آنجا است که یقین به عین چیزی تعلق

میگیرد که شک به آن تعلق گرفته است غایه الامر یقین به آن تعلق گرفته حدوثا و شک در بقاء آن داریم اینجا نقض صدق میکند اما یقین به الف داریم شک در ب داریم بخاطر یقین به الف شک در ب به این شک اعتنا نکن بگو مانعی نیست و مقتضی اثر کرده است این نقض یقین به شک نیست که لاتنقض شاملش بشود.

جمعی تمسک کرده‌اند برای اثبات قاعده مقتضی و مانع به سیره و بناء عقلا که اگر وجود مقتضی یک معلول بود و شک در وجود مانع داشتند سیره عقلا این است که میگویند ان شا الله مانع نیست و معلول وجود دارد. میگوییم این سیره نه تنها مسقر نیست بلکه خلاف آن ثابت است. محقق خوئی در بحث استصحاب مثال زیبایی می‌گویند که کسی تیری انداخت و فردی هم در راه دوری بود اما مقتضی رسیدن تیر به او وجود داشت شک داریم آن فرد نشست که تیر به او نخورد یا تیر منحرف شد یا نه؟ بگوییم پس طرف از دنیا رفته اموال را تقسیم کنیم عقلا چنین نمی‌گویند بلکه تفحص میکنند. فعلیه نتیجه اینکه بناء عقلا هم بر اعتماد و تکیه کردن بر قاعده مقتضی و مانع ثابت نیست بلکه در مواردی عدم ثبوت روشن است.

پس اینکه با استناد به قاعده مقتضی و مانع نمیتوان اثبات کرد وجود حکم مقتضی را با شک در مانع.

نتیجه: کسانی که قائل اند تمسک به عام در شبهه مصداقیه درست است ادله اربعه ای داشتند که وافی به مقصود نیست.

[1]. جلسه 38، مسلسل 500، سه شنبه، 95.09.23.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

تفاصيل برخي اصوليين

فی الجملة گفتیم تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست. بعضی اصولیان تفامیلی مطرح کرده‌اند که به أهم آنها اشاره می‌کنیم:

تفصیل اول:

مرحوم شیخ انصاری و محقق خراسانی می‌فرمایند مخصص مجمل گاهی لفظی و گاهی لبی است. اگر مخصص لفظی باشد در مورد مشکوک به عام تمسک نمی‌کنیم که توضیحاتش بیان شد، اما اگر مخصص لبی باشد اجمال خاص به عام سرایت نمی‌کند و در مصداق مشکوک به عموم عام فی الجملة می‌توان تمسک کرد. بیان مطلب این است که نه شیخ انصاری در مطارح بلکه محقق خراسانی می‌فرمایند مخصص لبی دو قسم است: گاهی حکم عقل ضروری است و که مانند قرینه متصله است، یعنی قرینه‌ای است که متکلم در مقام گفتگو به این قرینه لبیه می‌تواند اعتماد کند و لازم نیست تصریح کند، اینجا این مخصص لبی در حکم مخصص متصل است و سبب می‌شد ظهور عام فقط در همین مورد مخصص شکل می‌گیرد و اگر این مخصص و حکم عقل ضروری مصداقا اجمال داشت، اجمال به عام سرایت می‌کند. مثلا مولا فرموده أكرم الضیوف، قرینه لبیه متصله داریم که اگر مهمان جاسوس بود مولا اکرام او را نخواسته است، اینجا اگر شک کردیم که زید جاسوس است یا نه به عموم عام نمی‌توان تمسک کرد، می‌فرمایند اجمال قرینه لبیه ضروری به عام سرایت می‌کند، گویا مولا گفته أم الضیوف غیر الجواسیس، اما اگر مخصص لبی در حکم قرینه منفصله بود مانند اینکه اجماع یا حکم عقل نظری، سیره و امثال اینها دلیل عام را تخصیص بزنند، محقق خراسانی می‌فرمایند اگر مخصص ما لفظی بود و شبهه مصداقیه قبول داریم اجمال به عام سرایت می‌کند و نسبت به فرد مشتبه نه به عام می‌توان تمسک کرد نه به دلیل مخصص لفظی، اما اگر مخصص ما اجماع، سیره یا حکم عقل نظری بود در مصداق مشکوک عام حجت است و به عموم عام تمسک می‌کنیم. در مقام استدلال می‌فرمایند مخصص لفظی در کنار عام قرار می‌گیرد و به تعدد دال و مدلول موضوع عام را محدود می‌کند لکن در مخصص لبتی چنین نیست. کلام عام إلقاء شده است و همچنان عام است مگر موردی که قطع و علم به خلاف داریم، اگر علم به خلاف نداریم و دلیل لفظی هم نیست که موضوع عام را محدود کند تمسک می‌کنید به عموم عام. مثال: مولا فرموده است اکرم جیرانی فرد از راه سیره یا حکم عقل نظری محاسبه کردید و قطع پیدا کردید که مولا دوست ندارد کسی را که دشمن او است اکرام شود، موردی را که قطع دارید دشمن مولا است اکرام نمی‌کنید یقین دارید ملاک اکرام را ندارد، اما در مواردی که مشکوک العداوة هست فرض این است که مخصص لفظی نداریم، مخصص لبی قدر متیقن را شامل می‌شود و نسبت به مشکوک العداوة همسایه مشکوک العداوة، اکرم جیرانی بر حجیتش باقی است، أصالة العموم می‌گوید مشکوک العداوة را اکرام کن.

به عبارت دیگر ما در ما نحن فیه یک دلیل لفظی واحد داریم که اگر مَجِیرانی حکم عقل نظری چون مخصص لفظی که نیست، حکم عقل نظری مثلاً می‌گوید همسایه دشمن ملاک اکرام ندارد آن را کنار بگذار معذوری اکرامش نکن، اما مشکوک العداوة آیا ملاک اکرام دارد یا نه؟ شک در ملاک داریم اما عموم لفظی ثابت است، تحدید هم که نشده اگر اکرام نکنید مولا می‌گوید من که گفتم اگر مَجِیرانی چرا این فرد را با اینکه همسایه بود اکرام نکردید و عذر مشکوک بودن ملاک را هم مولا قبول نمی‌کند. لذا محقق خراسانی می‌فرماید اگر مخصص منفصل لبی بود در شبهه مصداقیه‌اش به عموم عام تمسک خواهیم کرد.

تفصیل دوم:

محقق نائینی ملاحظات به نظریه محقق خراسانی دارند و تفصیل جدیدی را گویا در مسأله ابداع می‌کنند، در تحلیل اُنظار محقق خراسانی می‌فرماید ما قسمت اول کلام محقق خراسانی را قبول داریم که اگر مخصص حکم عقلی ضروری بود جلوی ظهور عام را می‌گیرد و حکم قرینه متصله را دارد و عموم عام دچار اجمال است. اما اینکه فرمودند در مخصص لبی که حکم عقل نظری یا اجمال عو سیره است با مخصص لفظی فرق دارد محقق نائینی ابتدا می‌فرماید چه فرق فارق دارد، این را تبیین نکردید، مخصص لفظی و مخصص لبی مگر تفاوتشان چیست مخصص لفظی موضوع عام را محدود می‌کرد، مخصص لبی هم می‌تواند همین کار را بکند. بعد خودشان وارد تحلیل می‌شوند و می‌فرمایند مخصص لبی در عالم اثبات سه نحوه است، گاهی مانند مخصص لفظی به عام عنوان جدید می‌دهد و عنوان قبلی اش را محدود میکند، این مخصص لبی بدون شبهه مانند مخصص لفظی است. چنانکه مخصص لفظی در شبهه مصداقیه سبب اجمال عام میشود مخصص لبی هم سبب اجمال عام میشود اگر عنوان جدید بدهد. مثال: دلیل عام می‌گوید اُنظروا إلی رجلٍ قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا، مطلقاً چه عادل باشد چه فاسق، اجمال قائم شد که این رجل باید عادل هم باشد، بدون شبهه این دلیل لبی به این گونه موضوع عام را محدود می‌کند، اگر اینجا خود مولا می‌گفت یلزم هذا الرجل أن یکون عادلاً مگر چه کاری انجام می‌داد چنانکه مخصص لفظی به تعدد دال و مدلول موضوع عام را محدود میکرد مخصص لبی هم همین کار را میکند. اجمال می‌گوید این مرد باید عادل هم باشد کاشف اجمال باشد یا دلیل عقل یا لفظ باشد برای ما مکشّف مهم است. در این صورت اگر شک کردیم در عدالت فردی، نمیتوان به عموم عام تمسک نمود. مورد دوم: محقق نائینی می‌فرماید گاهی مخصص لبی در حقیقت مخصص نیست، برای فهم ملاک حکم است، اولاً ملاک حکم را تفهیم می‌کند بعد می‌گوید ملاک در بعض افراد نیست، در این صورت مخصص نمی‌تواند موضوع عام را قید بزند زیرا ملاک حکم نمیتواند قید حکم باشد. لذا می‌گوید ملاک حکم این است، بعد می‌گوید یقین داریم در بعض موارد هست و در بعض موارد مشکوک است و ملاک عموم عام را از بین نبرده بلکه در مواردی که مشکوک است عموم لفظی هست و ملاک محدد موضوع نیست لذا در این موارد در مورد مشکوک میتوان به عموم عام تمسک کرد.

مورد سوم: اگر شک داریم دلیل لبی برای بیان ملاک است یا قید موضوع را بیان می‌کند در این صورت هم اجمال مخصص سرایت نمی‌کند به عام و عام حجت خواهد بود.

پس نتیجه اینکه اگر مخصص لبی موضوع عام را قید زد اجمال سرایت میکند و اگر برای بیان ملاک بود یا شک کردیم محدد موضوع است یا برای بیان ملاک در این دو مورد به عموم عام می‌توان تمسک کرد.

[1]. جلسه 39، مسلسل 501، چهارشنبه، 95.09.24.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

به نظر ما هر دو تفصیل اشکالاتی دارد که ابتدا نقد می‌کنیم سپس نظر مختار را مطرح می‌کنیم.

نقد تفصیل اول:

اصل نگاه محقق خراسانی و شیخ انصاری این است که مخصص لفظی ظهور عام را محدود می‌کند، اکرام کن عالم غیر فاسق را و اکرام نکن عالم فاسق را. لامحاله فرد مشکوک نمی‌دانیم داخل در عام است یا خاص، هر دو مجمل می‌شود، اما در مخصص لبی می‌گویند مخصص لبی لفظ نیست بلکه یقین کرده‌ایم عالم فاسق در تحت مخصص داخل است به حکم اجمال یا سیره یا حکم عقل، افراد متیقن در مخصص داخل‌اند و افراد مشکوک را یقین نداریم مخصص آنها را از تحت عام خارج کرده یا نه، همچنان تحت عام داخل‌اند.

عرض می‌کنیم مخصص لفظی و لبی از این جهت لسانشان واحد است. گاهی لفظ می‌گویند اکرام نکن عالم فاسق را و گاهی سیره می‌گوید اکرام عالم فاسق مطلوب مولا نیست. اجماع می‌گوید اکرام عالم فاسق مطلوب مولا نیست و عقل حکم می‌کند مولا به گونه‌ای است که اکرام عالم فاسق مبعوض او است، هیچ تفاوتی در عنوان مخصص بین مخصص لفظی و لبی نیست. چنانکه مخصص لفظی موضوع عام را محدود می‌کند مخصص لبی هم عام را محدود می‌کند.

نقد تفصیل دوم:

عرض می‌کنیم عجیب است که محقق نائینی به اشکال وارد بر شیخ انصاری و محقق خراسانی توجه دارند اما می‌فرمایند مخصص لبی بر سه قسم است، گاهی مخصص لبی مانند لفظی یک قید به عام می‌دهد و عام را محدود می‌کند می‌شود مانند مخصص لفظی. مثلاً اجماع داریم قید عدالت در وجوب اکرام شرط است، می‌گوید این قید عدالت موضوع عام را محدود می‌کند. لکن می‌گویند قسم دوم مخصص لبی ما بیان ملاک است و ملاک نمی‌تواند قید موضوع شود لذا موضوع عام محدود نیست، و مورد مشکوک را شامل می‌شود. عرض می‌کنیم در این صورت هم موضوع عام محدود است و باز تمسک به عام صحیح نیست زیرا اگر مخصص لبی ملاک را بیان کند، ملاک عبارت دیگر است از سبب و علتی که به خاطر آن علت حکم به این موضوع تعلق گرفته است و در جای خودش ثابت شده و قبول دارید که العلة تعمّم و تخصّص یعنی اینکه علت موضوع را مقید می‌کند یا توسعه می‌دهد. مگر شما نمی‌گویید اگر مولا گفت لاتأکل الرمان بعدا فهمیدید ملاک و سبب و علت حموضت رمان است چون رمان ترش است و ترشی برای بیماری فرد بد است گفته لاتأکل الرمان. این ملاک و علت لامحاله از یک طرف توسعه می‌دهد و از یک طرف محدود می‌کند که اگر انار شیرین بود اشکال ندارد و اگر غیر انار هم ترش بود اشکال دارد. لذا گر مولا گفت اکرم العلماء بعدا با اجماع یا با سیره یا دلیل عقل فهمیدیم که ملاک وجوب اکرام علماء عدالت آنها است، انی ملاک بدون شبهه موضوع عام را محدود می‌کند لذا در قسم دوم هم که اصل تفصیل محقق نائینی بود که اگر مخصص لبی برای بیان ملاک باشد موضوع عام محدود نمیشود و در شبهه مصداقیه میتوان به آن تمسک کرد خیر اینجا موضوع این می‌شود که گویا مولا فرموده اکرم العالم لأجل عدالته. اگر شک کردی زید عادل است یا نه نمیتوان به عموم عام تمسک نمود لذا تفصیل محقق نائینی هم صحیح نیست.

تفصیل مختار:

یک تفصیل را در مخصص لبی میتوان مطرح کرد که شبید صدر به بیانی به این تفصیل اشاره دارند و محقق خوئی هم چه بسا همین تفصیل را بیان می‌کنند. قبل از آن یک نکته بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: تطبیق عام بر مصادیق در قضایای حقیقیه و خارجیّه

ابتدا باید توجه داشت که دلیل عام از نگاهی بر دو قسم است: گاهی مقام تطبیق عام بر مصادیق وظیفه مولا نیست بلکه وظیفه مکلف است. که در قضایای حقیقیه و قسمتی از قضایای خارجیّه وضعیتی چنین است که مولا می‌گوید اکرم العلماء. تطبیق عام بر مصادیق وظیفه مولا نیست بلکه موکول به مخاطب است. بسیاری از عمومات و اطلاقات چنین است. اما مواردی داریم که از قرائن استفاده می‌کنیم که وظیفه تطبیق همه بر عهده مولا است و به مکلف ارتباط ندارد. فی الجمله در بعض قضایای خارجیّه وضعیتی چنین است. مثال: مولا به عبد می‌گوید أكرم هؤلاء العشرة. روشن است که خود مولا عناوین و أغراضی که لزوم اکرام می‌آورده را ملاحظه کرده و دیده در این ده نفر آن عناونی لازم الإكرام وجود دارد و خودش تطبیق داده و به من گفته این ده تارا اکرام کن.

می‌گوییم اگر عام مولا از قسم دوم بود یعنی از مواردی بود که وظیفه تطبیق به عهده مولا بود، اگر در این موارد مخصص لفظی آورد شبهه مصداقیه داشت، در شبهه مصداقیه‌اش به عموم عام تمسک نمی‌کنیم، مثلاً مولا فرمود أكرم هؤلاء العشرة بعد فرمود لاتكرم الفاسق منهم، اینجا رفتید بررسی کردید دو نفر فاسق بودند اینها از تحت عشرة خارج است، یک نفر مشکوک است لذا نمیتوان به عام تمسک کرد زیرا این قید لفظی کنار عام قرار می‌گیرد که أكرم هؤلاء العشرة إذا كانوا عدولا. اما اگر در اینجا که وظیفه تطبیق بر عهده خود مولا است مخصص لبی باشد و شبهه مصداقیه داشت، تمسک به عموم عام در شبهه مصداقیه اینجا میتوانید داشته باشید. مولا فرموده أكرم هؤلاء العشرة اجماع به شما گفت مولای شما اکرام فاسق را نمی‌خواهد، یا حکم عقل نظری گفت مولای شما از اکرام اهل بیت خوشش نمی‌آید. موردی را که یقین داریم داخل مخصص لبی است از تحت عام خارج می‌کنیم اما آنجا را که شک داریم آیا یکی از این ده نفر از کسانی است

که مولا اکرام او را نمی‌خواهد یا از آنها نیست اینجا چون وظیفه تطبیق بر عهده مولا بوده فرض این است که مولا گفته اُکرم هؤلاء العشره شک شما فائده ندارد. تصریح مولا گویا فرموده اُکرم هذا الفرد و شما شک دارید آیا اجماع سبب خروج این فرد شده یا نه، اُکرم به حال خود باقی است و وظیفه تطبیق هم بر عهده شما نیست، نسبت به مورد مشکوک چشم پوشی می‌کنم و واجب الاکرام خواهد بود.

نتیجه: اگر وظیفه تطبیق و مصداق یابی بر عهده مکلف بود چه مخصص لفظی باشد و چه لبی اجمال به عموم عام سرایت می‌کند، اگر وظیفه تطبیق بر عهده مولا بود در بعض قضایای خارجی، اگر مخصص لفظی بود شبهه مصداقیه داشت اجمال به عام سرایت می‌کند و اگر مخصص لبی بود و تطبیق بر عهده مولا بود و موردی شک کردیم، فقط تمسک به عموم عام میشود در اینجا و اجمال مخصص شبهه مصداقیه به عموم عام سرایت نخواهد کرد.

[1]. جلسه 40، مسلسل 502، یکشنبه، 95.09.28. دیروز 17 ربیع الأول 1438 میلاد با سعادت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و تعطیل بود.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته: گفته می‌شود آنجا که تطبیق بر مصداق به عهده مولا است چه فرقی است بین مخصص لفظی و لبی که در مخصص لفظی اگر تطبیق بر عهده مولا است گفته می‌شود اجمال به عام سرایت می‌کند اما اگر مخصص لبی است اجمال به عام سرایت نمی‌کند.

پاسخ این است که آنجا که تطبیق بر عهده مولا است اگر مخصص لفظی آورده شود، مخصص لفظی کاشف است که امر تطبیق را در این عنوان مخصص مولا به عبد موکول کرده است. لذا سبب می‌شود عام ما از نظر عنوان محدود شود. گویا مانند مواردی است که تطبیق بر عهده خود مکلف است. مانند مثال دیروز که مولا می‌فرمایند اُکرم هذه العشره تطبیق عناوین بر عهده مولا است و خودش این ده نفر را انتخاب کرده بعد میگوید لاتکرم الفساق منهم، وقتی مولا این مخصص را اعلام کرد یعنی تطبیق را در خصوص این صفت بر عهده مخاطب گذاشته است. این صفت و عنوان که در کلام مولا آمد و تطبیق را به عبد داد معنایش این است که دو قسم درست شد و دو عنوان برای حکم مولا درست شد گویا مولا فرموده اکرَم العشره إذا كانوا غیر فاسق. شبهه مصداقیه درست میشود که نمیدانیم زید جزء آن ده نفر فاسق است یا نه نمیتوان اکرامش کرد. اما اگر مخصص لبی بود هیچگاه تطبیق را بر عهده مکلف واگذار نمی‌کند. اما اگر مخصص لبی بود، مخصص لبی مفادش این نیست که در قضیه خارجی تطبیق را بر عهده مکلف گذاشته است. مثلاً در همین مثال مولا گفت اکرَم هذه العشره بعد اجماع یا سیره قائم شد که این مولا اکرام عالم فاسق را بر نمی‌تابد، نسبت به فردی که یقیناً فاسق است اکرامش بر شما لازم نیست، در موالی عرفیه ممکن است به مولا بگوید شما نسبت به یک فرد اشتباه کردید با اینکه قطعاً اکرام فاسق را نمی‌خواهید اینجا حجت علیه مولا دارد اما نسبت به مشکوک الفسق فرض این است که مولا مخصص لفظی نگفته تا تطبیق را بر عهده شما گذاشته باشد در مشکوک الفسق مولا اگر او را اکرام نکردی علیه شما میتواند محاجة کند بگوید من که گفتم اکرَم هذه العشره حالا آن را که یقیناً داشتی فاسق است قبول اما من که نگفتم عنوانی را تطبیق بده نگفتم لاتکرم الفساق، مشکوک الفسق جزء این ده تا هست و من گفتم اینها را اکرام کن چرا اکرام نکردی. لذا آنجا که تطبیق اولاً و بالذات بر عهده مولا است مخصص لبی تطبیق مولوی را دگرگون نمیکند میگوییم جناب مولا شما گفتی اکرَم هذه العشره و این هم یکی از ده تا است اکرام دارد هر چند مشکوک است.

ذیل بحث شبهه مصداقیه مخصص بحث بسیار مهمی مطرح است که ثمره فقهی فراوان هم دارد و دو جایگاه دارد یکی در استصحاب یکی در شبهه مصداقیه مخصص اینجا عنوان میکنیم. تا الآن به این نتیجه رسیدیم که در شبهه مصداقیه مخصص یا در تمام موارد تمسک به عام مجاز نیست یا تفصیلی که ما گفتیم در نود و پنج درصد موارد تمسک به عام جایز نیست اما در پنج درصد بگویید جایز است اما نتیجه گرفتیم در اکثر موارد در فرد مشکوک تمسک به عام جایز نیست.

تمسک به اصل موضوعی در موارد مشکوک

سؤال: آیا می‌شود حکم عام را برای این فرد مشکوک با یک اصل عملی موضوعی که اصل استصحاب است اثبات کنیم و مشکله را در این فرد مشکوک حل کنیم، همان حکم عام را به آن بدهیم با اصل استصحاب، یا خیر؟

توضیح مطلب: تا اینجا نتیجه گرفتیم اکریم العلماء، لاتکرم الفساق منهم مخصص لفظی و لبی عام را محدود می‌کند موضوع عام میشود اکریم العالم غیر الفاسق. نسبت به زید شک داریم که آیا فاسق است تا تحت خاص داخل باشد یا فاسق نیست تا تحت عام بماند، عام و خاص مجمل است، گفته می‌شود یک اصل استصحاب تصویر می‌کنیم و مشکل را حل می‌کنیم که این زید بالوجدان عالم هست، شک داریم فاسق است یا نه حالت سابقه درست می‌کنیم که زید قبل از تکلیف فاسق نبود شک داریم الآن فاسق شد یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم الفسق را، ضم وجدان به اصل موضوع عام را ثابت می‌کند می‌گوییم زید عالم است وجدانا و فاسق نیست تعبدا به حکم استصحاب پس زید شد عالم غیر فاسق که در حکم عام داخل است. مشکل حل شد. آنجا که برای فرد مشکوک حالت سابقه متصور است ظاهرا مشکلی در استصحاب نیست، لذا قابل جریان است اما مشکل آنجا است که گاهی در عام با عنایت به مخصص یک وصفی کنار عام قرار می‌گیرد با الهام از مخصص، که آن وصف، وصف ملازم با ذات است و آن وصف حالت سابقه ندارد. مثالی که شهید صدر می‌زنند این است که اکریم کل فقیر، بعد در مخصص بگوید لاتکرم الفقیر الأموی. شبهه مصداقیه پیدا شد که زید فقیر را نمی‌دانیم اموی است یا نه، شبهه مصداقیه است. اکریم کل فقیر مقید شد اکریم کل فقیر غیر اموی، نمیدانیم زید فقیر اموی است که نباید اکرامش کرد یا فقیر غیر اموی است که باید اکرامش کرد. صفت اموی ملازم با ذات و این زید فقیر است و حالت سابقه ندارد، که بگوییم زید قبل از تکلیف اموی نبود، خیر اگر اموی است از اول تکنون نطفه اش اموی است، محط بحث این است که آیا در این صفتی که ملازم عنوان عام و ذات هست، آیا با استصحاب عدم ازلی می‌توانی مشکل را حل کنیم یا نه؟ بگوییم این زید وجدانا فقیر است وقتی زید نبود امویت زید هم نبود، الآن شک داریم با وجود زید امویت حادث شد یا نه؟ حالت عدم ازلی را استصحاب می‌کنیم می‌گوییم الآن هم ان شاء الله این امویت حادث نشده نتیجه می‌گیریم زید فقیر غیر اموی است. پس در حکم عام داخل است و اکرامش واجب است. همه بحث این است که آیا اگر مخصص ما صفتی به عام داد که عنوان ذاتی و ملازم عام بود استصحاب عدم نعتی جاری نیست اما آیا استصحاب عدم ازلی جاری است تا نتیجه بگیریم زید غیر اموی است پس اکرامش واجب است؟

بحث مبسوطی اینجا مطرح است که آیا استصحاب عدم ازلی برای دخول فرد مشکوک در موضوع عام جاری است یا خیر؟ محقق خراسانی و محقق خوئی می‌فرمایند مطلقا استصحاب عدم ازلی اینجا جاری است. در مقابل بعض اصولیان مانند محقق نائینی می‌فرمایند استصحاب عدم ازلی مطلقا جاری نیست و مشکل فرد مشکوک را حل نمی‌کند. بعض اصولیان هم قائل به تفصیل هستند مثلا می‌گویند استصحاب عدم ازلی حکم خاص را نفی میکند اما استصحاب حکم عام صحیح نیست. بعض اصولیان که نگاه فلسفی دارند می‌گویند اگر این وصف از عوارض وجود است استصحاب عدم ازلی جاری است و اگر از عوارض ماهیت است استصحاب عدم ازلی جاری نیست. مثال دیگر از کلام محقق خراسانی بیان می‌کنیم. دلیل عام می‌گوید المرأة تری الحمة إلى خمسين سنة، اطلاق دارد، دلیل مخصص قرشیه را از این اطلاق خارج کرده است، القرشیه تری الدم إلى ستين، یک مصداق خاص مشکوک است آیا قرشیه است تا بعد پنجاه سال باز دم مرئی را حکم به حیض کند تا شصت سال، یا قرشیه نیست که تا بعد از پنجاه سال دم مرئی را حکم به استحاضه کند. بعضی گفته اند با استصحاب عدم ازلی حکم عام را برای این زن ثابت می‌کنیم. موضوع مطلق و عام محدود شد، بالوجدان امرأة است وقتی نبود قرشیه نبود شک داریم با وجودش قرشیت وجود گرفت یا نه استصحاب عدم قرشیت می‌گوید این خانم غیر قرشی است و بعد خمسين هر دمی ببیند استحاضه است.

[1]. جلسه 41، مسلسل 503، دوشنبه، 95.09.29.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام محقق نائینی

از کسانی که بالجمله استصحاب عدم ازلی را جاری نمی‌دانند علی الإطلاق محقق نائینی است، در أجود التقريرات ج 1، ص 465 سه نکته را محقق نائینی ذکر می‌کنند و از این سه نکته نتیجه می‌گیرند استصحاب عدم ازلی جاری نیست مطلقا و اشکال دارد.

نکته اول:

تخصیص عام سبب میشود که موضوع عام مقید شود به عدم المخصص، اگر عنوان وجودی بود عدمش می‌آید در کنار عام به عنوان قید أخذ میشود و اگر مخصص عنوان عدمی داشت نقیض آن که یک عنوان وجودی است در کنار موضوع عام قرار می‌گیرد. علت اینکه مخصص باعث محدودیت موضوع عام به عدم آن میشود، که اکریم العلماء مقید به عدم فسق میشود، این است که قبلا هم اشاره کرده‌ایم عام

لامحاله انقساماتی دارد و علما فاسق و عادل دارد وقتی که مولا حکم را روی عام میبرد نسبت به این قیدها مراد جدی مولا از دو حال خارج نیست یا اطلاق است نسبت به این قیدها میگوید مراد جدی من این است که عالم چه فاسق چه عادل باید اکرامش کرد و یا تقیید است نسبت به این قیدها که مراد جدی من اکرام عالم غیر فاسق است. یکی از این دو حال است زیرا اهمال مولای حکیم نسبت به قیود موضوع حکمش خلاف حکمت و محال است. در ما نحن فیه تا مخصص نیامده فکر میکنیم مراد جدی مولا اطلاق دارد، وقتی مخصص آمد لمحاله موضوع عام در اراده جدی مولا محدود میشود و الا اگر محدود نشود تناقض است که مولا بگوید اراده جدی من این است که عالم فاسق و عادل باید اکرام بشوند دوباره با مخصص بگوید مراد جدی من این است که عالم فاسق اکرام نشود این تناقض است. لمحاله مخصص مراد جدی مولا را از عام محدود میکند به غیر خودش و الا مستلزم تناقض است.

نکته دوم:

میفرمایند در معقول ثابت شده وجود عرض را به دو شکل میتوانیم لحاظ کنیم که همین را گاهی مسامحتا میگویند دو وجود، وجود محمولی و وجود نعتی. گاهی فی حد ذاته ما به یک عرض وجود را نسبت میدهیم و لحاظ میکنیم وجودش را، میگوییم البیاض موجود، این را میگوییم وجود محمولی. گاهی همین عرض را بما أنه قائم بمعروض و نعت لمحلّه حساب میکنیم میگوییم الجدار أبيض، اینجا هم وجود عرض لحاظ شده اما وجود نعتی است نه محمولی. یعنی عرض لحاظ شده بما أنه نعت لمحلّه. صفت قائم به موصوف است. عدم هم بر دو قسم است همین دو قسم در عدم هم میآید عدم محمولی و نعتی که دو لحاظ مستقل و متغایرند گاهی میگوییم البیاض معدوم که عدم محمولی است و به محل توجه نکرده‌ایم. عرض را با محل لحاظ نکرده‌ایم اما گاهی میگوییم لیس هذا الجدار ابيض، این میشود عدم نعتی، عدم عرض را لحاظ کرده‌ایم در یک محل که میشود عدم نعتی، در وجود محمولی و عدم محمولی محل نیاز نیست و صرف الوجود و صرف العدم است البیاض موجود البیاض معدوم. اما چه وجود چه عدم اگر نعتی شدند هر دو احتیاج دارند به محل و بدون لحاظ محل نه وجود نعتی صحیح است نه عدم نعتی. وقتی میگویید این دیوار سفید است وجود نعتی عرض باید دیوار باشد و الا غلط است بگویید این دیوار سفید است و دیوار نباشد. در عدم نعتی هم چنین است که بگوید این دیوار سفید نیست بگویند کدام دیوار بگویید دیواری نیست این اشتباه است. چنانچه وجود نعتی احتیاج دارد به محل عدم نعتی هم احتیاج دارد به محل عدم نعتی بدون محل صحیح نیست و قابل تصویر نیست.

نکته سوم:

میفرمایند آنگاه که عام و مخصص داریم، مخصص یک عنوان عدمی می‌دهد به عام ما، سؤال این است که این عنوان عدمی، عدم نعتی است یا عدم محمولی؟ میفرمایند عدم نعتی است. یعنی عرض قائم به محل است. در همان مثال ما که تصدق علی الفقیر و لاتتصدق علی الفقیر الأموی. موضوع عام محدود میشود میشود تصدق علی الفقیر الغیر الأموی، این غیر الأموی عدم است اما عدم نعتی است. محل دارد یعنی عرض قائم بر فقیر است، فقری که غیر اموی است به او صدقه بده دیواری که سفید نیست سفیدش کن، این غیر الأبيض عدم نعتی است اینجا هم غیر الأموی هم عدم نعتی است برای فقیر. پس عدمی که از مخصص استفاده میشود و در کنار عنوان عام قرار میگیرد لمحاله عرض قائم بر آن عنوان میشود میشود عدم نعتی که محلش همان عنوان عام است. به عبارت دیگر شما گفته‌اید در قضیه حقیقه تبدیل میشود به قضیه شرطیه مثلا وقتی میگویید تصدق علی الفقیر الغیر الأموی د ر حقیقت چنین است که إذا کان الفقیر غیر أموی فتصدق، محل و عرض اینجا دقت شود که محل فقیر است و غیر اموی عرض قائم بر آن است لذا میشود عدم نعتی نه محمولی.

بعد از تبیین این سه نکته استدلال محقق نائینی این است که میفرمایند این عدمی که در موضوع عام أخذ شده عدم نعتی است و عدم نعتی زمانی تصویر دارد که موضوعش نباشد عدم نعتی تصویر ندارد. وقتی استصحاب کنید میگویید روزی که این فقیر نبود اموی نبود مگر معنا دارد موضوع نباشد اما شما عدم نعتی را فرض کنید. اگر عدم محمولی بود بدون موضوع بود و فرض میکردید هیچ اموی در دنیا نیست این عدم محمولی بود اما وقتی عدم نعتی شد اینگونه باید تصویر شود که این زید فقیر روزی باشد اموی نباشد بعد استصحاب بقاء کنید این قابل تصویر نیست. قید ملازم است و هر لحظه که زید وجود گرفت این قید با او وجود میگیرد و پس استصحاب عدم ازلی به عنوان عدم نعتی غلط است چون موضوع ندارد و عدم نعتی هر جا فرض شد باید موضوعش باشد. شما تصویر میکنید عدم نعتی را بدون موضوع و این غلط است.

این قلت: اگر کسی بگوید عدم محمولی را استصحاب میکنیم و نتیجه میگیریم عدم نعتی را. اول میگوییم روزی بود هیچ اموی در دنیا نبود بعد شک میکنیم این فقیر اموی بود یا نه بعد استصحاب میکنیم عدم نعتی را یعنی عدم محمولی را فرض میکنیم بعد عدم نعتی را استصحاب میکنیم اولاً این تغیار در متیقن و مشکوک است ثانیاً اگر متیقن عدم محمولی باشد مشکوک هم عدم محمولی باشد نتیجه بگیرد عدم نعتی را میشود اصل مثبت. روزی بود اموی نبود پس با وجود این فقیر امویت شکل نگرفت این لازمه عقلی آن است و میشود اصل مثبت.

نتیجه اینکه از نگاه محقق نائینی استصحاب عدم ازلی قابل جریان نیست چون استصحاب عدم نعتی که ممکن نیست چون موضوعش نیست استصحاب عدم محمولی هم دچار اشکال است پس چیزی به نام استصحاب عدم ازلی نخواهیم داشت.

[1]. جلسه 42، مسلسل 504، سه شنبه، 95.09.30.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض می‌کنیم:

بیان محقق نائینی نگاه محوری نافین و مثبتین شده است. هر یک از آقایان از جهتی با نگاه به یکی از این سه مقدمه خواسته نظریه محقق نائینی را نفی کند.

محقق عراقی و محقق اصفهانی ناظر به نکته اول مطالبی دارند: محقق عراقی در نه‌ایة الأفكار ج 2، ص 527 با نقد مقدمه اول محقق نائینی مطالبی دارند. در طرح بحث می‌فرمایند در شبهه مصداقیه چه مخصص لفظی و چه لبی، عام هم مجمل میشود نسبت به این مصداق، آیا یک اصل موضوعی داریم که جاری کنیم تا وضع فرد مشکوک روشن شود؟ مراد از اصل موضوعی استصحاب عدم الفسق و عدم امویت است که جریان استصحاب در موضوع است. می‌فرمایند جریان یا عدم جریان این استصحاب مبتنی بر این نکته است که ما عام بعد تخصیص را معنون به عنوان جدید بدانیم و مخصص یک قید به موضوع عام اضافه کند یا نه. اگر مانند محقق نائینی قائل شویم که بعد از تخصیص موضوع عام مقید میشود که الفقیه الغیر الفاسق باشد می‌فرمایند استصحاب جاری است، زید وجدانا فقیر است شک داریم فاسق است یا نه استصحاب عدم الفسق جاری میکنیم و با ضم وجدان به اصل نتیجه میگیریم زید فقیر غیر فاسق است و استصحاب عدم ازلی جاری است لکن محقق عراقی می‌فرمایند بنابر مسلک ما این اصل موضوعی و استصحاب عدم جاری نمیشود، زیرا می‌فرمایند قبلاً بیان کردیم مخصص به عام عنوان جدید نمیدهد و قید جدید اضافه نمیکند، بلکه رابطه عام با مخصص چنین میشود که اکرم العلماء لاتکرم الفساق، فساق خارج شده‌اند و ما بقی افراد داخل تحت عام هستند اما موضوع عام مقید نمیشود هر چند به حکم عقل ما بقی افراد غیر فاسق‌اند این را قبول داریم اما لاتکرم الفساق قیدی به عام اضافه نمیکند که اکرام عالم غیر فاسق لازم است تا شما استصحاب کنید عدم فسق را، و اگر اینگونه استصحاب کنید و بگویید موضوع عام باقی‌الأفراد است، شک داریم زید جزء باقی‌الأفراد است تا اکرم شاملش بشود یا جزء مخصص است؟ بگویید استصحاب می‌کنم عدم فسق را پس زید جزء باقی‌الأفراد است و فاسق نیست، این می‌شود اصل مثبت، لذا محقق عراقی می‌فرمایند از نگاه ما که عام با وجود مخصص قید جدید به آن اضافه نمیشود استصحاب عدم فسق برای اینکه نتیجه بگیریم پس زید مشکوک جزء باقی‌الأفراد است و جزء موضوع عام می‌شود اصل مثبت. لذا استصحاب عدم ازلی به نظر محقق عراقی نباید جاری باشد برای اثبات حکم عام. پرا مخصص به عام قید جدید اضافه نمیکند؟ دلیلش را قبلاً از محقق عراقی نقل کردیم که می‌فرمایند تخصیص موت تشریعی است چنانکه موت تکوینی سبب محدودیت موضوع عام نمیشود موت تشریعی هم سبب تقیید موضوع عام نمیشود، موضوع عام یعنی اکرام باقی‌الأفراد واجب است.

این مبنای محقق عراقی را قبلاً نقد کردیم و اشاره کردیم عام بعد از تخصیص سبب می‌شود اراده جدی مولا از این موضوع مقید شود گویا مولا بعد تخصیص فرموده است اکرام عالم غیر فاسق واجب است و اکرام عالم فاسق حرام است، عام قید پیدا میکند، پس استصحاب عد مالقید قابل تصویر است. پس نکته اول ایشان درست است.

اشکالات محقق اصفهانی به محقق نائینی

محقق اصفهانی دو اشکال به کلمات محقق نائینی دارند، فعلا اشکال اول را بیان می‌کنیم که در نهایت‌الدرایة سه جلدی ج 1، ص 341 حاشیه 529 مطلبی دارند که مانند محقق عراقی مقدمه اول محقق نائینی را منکر می‌شوند. خلاصه کلام محقق اصفهانی این است که مولا فرموده اُکرم العلماء بعد لاتکرم الفساق، مخصص به عام قید جدید نمیدهد و موضوع را تغییر نمی‌دهد، موضوع علماء در عام بشود عالم غیر فاسق. به این دلیل که ما در بحث اوامر توضیحی داریم که مولا یک بعث حقیقی دارد و یک بعث انشائی، در نفس بعث حقیقی اکرام زید را می‌خواهد و با بعث انشائی آن را اظهار می‌کند که اُکرم زیداً. پس همه جا موضوع حکم در بعث انشائی همان موضوع بعث حقیقی است و الا خلف است، مولا بعث انشائی‌اش را ببرد روی صوم بگوید صم بعد که فرد سحری خورد و روزه گرفت مولا بگوید مقصود حقیقی من صلاة بود چرا روزه گرفتی، این خلاف حکمت است. پس همان موضوع بعث انشائی باید موضوع بعث حقیقی باشد تا انگیزه شود و جعل داعی شود انسان به دنبال مطلوب حقیقی مولا برود. وقتی این نکته مسلم شد که محال است موضوع بعث حقیقی متغایر باشد با موضوع بعث انشائی محقق اصفهانی می‌فرماید شما که می‌گویید مخصص یک قید اضافه میکند به موضوع عام معنایش این است که بعث حقیقی مولا روی عالم غیر فاسق است اما بعث انشائی‌اش روی عام است گفته اکرم العلماء و بعث حقیقی‌اش عالم غیر فاسق است و لازم‌اش این است که بعث حقیقی با انشائی متغایر باشد و این در مولای حکیم محال است. لذا مخصص فقط اخراج میکند بعض الأفراد را و عنوان جدید به عام نمیدهد. اگر عنوان جدید بدهد لازمه اش تغایر بین بعث حقیقی و انشائی است که محال است. شاهد بر اینکه خاص عنوان جدید به عام نمیدهد این است که اگر مخصص ما یک فرد باشد مولا بگوید اکرم العلماء و لاتکرم زیداً آیا این مخصص به عام عنوان جدید میدهد، گویا مقصود مولا اکرام علماء غیر زید است نه خیر مخصص فقط اخراج است و عنوان جدید نمیدهد به عام. پس اگر عام عنوان جدید نداشت موضوع عام نشد اکرم عالم غیر فاسق را و غیر فاسق جزء موضوع عام نیست استصحاب چه چیزی می‌خواهید جاری کنید.

عرض می‌کنیم:

لاینقضی تعجبی از محقق اصفهانی. نسبت به اصل مطلب ایشان که بعث حقیقی حتماً باید مطابق بعث انشائی باشد و الا خلف است، در مواردی که قرینه بر خلاف نداریم حرف ایشان صحیح است. به عبارت دیگر اینگونه گفتیم که اصل و قاعده تطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی است، هر چه را گفته همان را اراده کرده است. وقتی می‌گوید صم یعنی وجوب صوم نه صلاة، اما چه اشکالی دارد رد خطابات عرفیه مولا به جہتی و حکمتی بعث انشائی داشته باشد اما مراد جدی و بعث حقیق‌اش یک مقدار با این بعث انشائی متغایر باشد و اگر غلط نباشد و قرینه نباشد چه اشکالی دارد. مثلاً در عناوین مشیر در عرف معهود است که مولا می‌گوید اکرم هذا الجالس این فردی را که نشسته اکرام کن، بعث انشائی به جالس تعلق گرفته اما این جالس عنوان مشیر است و بعث حقیقی به جالس تعلق نگرفته همین فرد اگر ایستاده بود باید اکرامش کرد. فعلیه تغایر بین بعث انشائی و حقیقی اگر حکمت اقتضا کند و قرینه بر آن داشته باشیم استحاله ای ندارد که خلاف برهان باشد. در ما نحن فیه مولا ابتدا فرموده است اکرم العلماء، بعث انشائی است به عموم هم هست و حکمت هم اقتضا میکرده که میخواست ضربه قانون کند یا مقام تقیه است و فساق و غیر فساق جمع هستند و الآن هم باید حکم را بگوید می‌گوید اکرم العلماء بعث انشائی به عموم است بعد قرینه می‌آورد می‌گوید لاتکرم الفساق منہم از این لاتکرم الفساق استفاده می‌کنیم که بعث حقیقی و اراده جدی مولا به اکرام عالم غیر فاسق بوده است. حکمت هم همین را اقتضا دارد قبلاً تحلیل کردیم خلاف استعمالات هم نیست و حتی مجاز هم نیست چه مشکلی دارد اتفاقاً ما از محقق اصفهانی سؤال می‌کنیم و اشکال را به ایشان بر میگردانیم که ما قبلاً گفته ایم اہمال در حالات موضوع بر مولای حکیم محال است، مولا بگوید اکرم العلماء، بپرسیم عادل یا فاسق بگوید نمیدانم پس اہمال که محال است حال که مولا فرموده اُکرم العلماء و یک روز بعد گفت لاتکرم الفساق سؤال می‌کنیم بعث حقیقی مولا وقتی عام را میگفت روی چه چیز رفته بود؟ روی العلماء بالاہمال یا بعث حقیقی روی علماء رفت هرچند فاسق باشند که با خاص تعارض دارد پس لامحاله بعث حقیقی باید روی عالم غیر فاسق رفته باشد

نتیجه: اینکه ادعا کردید تخالف بین بعث حقیقی و بعث انشائی محال است و مشکل دارد اصلاً چنین نیست و برهان اقتضا دارد تخالف بین بعث حقیقی و انشائی باشد. لذا مخصص قرینه است که موضوع عام در اراده جدی مولا محدود بوده و مولا گویا اراده جدی اش این بوده که اکرام عالم غیر فاسق جایز است. پس نکته اول محقق نائینی صحیح است.

شاهد محقق اصفهانی هم باطل است که اگر مولا گفت اکرم العلماء الا زیداً که اگر فرد از تحت عام خارج شد عنوان جدید نمیدهد می‌گوییم عنوان جدید میدهد زیرا مولا وقتی عام را میگفت مراد جدی اکتا علماء بود به همراه زید یا بدون زید یا نسبت به زید اہمال داشت، اہمال مولا محال است، اگر مراد جدی این بوده که زید را هم اکرام کند دوباره بگوید اکرام نکن میشود تناقض. پس مراد جدی

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام محقق خویی در محاضرات

محقق خویی در محاضرات ج 5، ص 218 ابتدا نظریه استادشان محقق نائینی را تبیین و نکته اول و دوم آن را می‌پذیرند و ضمن نقد نکته سوم بر خلاف استادشان نتیجه می‌گیرند که استصحاب عدم ازلی جاری است. می‌فرمایند نکته اول محقق نائینی صحیح است و قبول داریم تخصیص که بر عام وارد می‌شود چه متصل و چه منفصل، چه مخصص نوعی را خارج کند یا صنفی یا فردی را خارج کند، لامحاله مخصص موجب تعنون موضوع عام است به یک عنوان مخصوص، به عبارت دیگر مخصص یک قید را به عام اضافه می‌کند و در کنار موضوع عام قرار می‌دهد، دلیلش هم این است که افعال در واقع محال است و معقول نیست مولای حکیم حکمش نسبت به یک قید مهمل باشد. پس یا نسبت به قیدی که در مخصص آورده است موضوع عامش مطلق است که موجب تناقض است و یا مقید به عدم آن است که فهو المطلوب و راه سومی هم نیست. نکته دوم را هم می‌فرمایند قبول داریم که یک وجود نعتی داریم و یک وجود معمولی و عرضی. یک عدم نعتی داریم و یک عدم معمولی. عدم نعتی با فرض وجود موضوع است و وجود نعتی هم با فرض وجود موضوع است. نسبت به نکته سوم محقق نائینی توضیح و نقد دارند. در مقام توضیح می‌فرمایند موضوع حکم اگر مرکب باشد دارای چند قسم است: یا مرکب است از دو جوهر، إذا وُجد زید و وجد عمرو فتصدق. یا دو عرض، إذا نام زید و قام عمرو فتصدق. یا یک جوهر و یک عرض است.

محقق نائینی و محقق خویی می‌فرمایند اگر موضوع حکم مرکب بود از دو جوهر که یک جزئش بالوجدان بود و جزء دیگرش را شک داشتیم استصحاب جاری می‌شود و موضوع حکم تمام می‌شود. یقین دارد زید هست و شک دارد در وجود عمرو که جزء موضوع بود. وجود زید وجدانی است وجود عمرو را هم استصحاب می‌کند. اما اگر موضوع دو عرض باشد قید می‌زنیم قائم به دو جوهر اینجا هم یکی متیقن و دیگری مشکوک باشد استصحاب جاری است. می‌گوید إذا نام زید و قام عمرو فافعل کذا، نوم زید وجدانی و قیام عمرو مشکوک است استصحاب قیام جاری می‌کند و صحیح است. اما اگر موضوع حکم یک جوهر و یک عرض بود اینجا دو قسم است که گاهی عرض قائم به موضوع دیگری است غیر از جوهری که در عنوان عام ذکر شده، می‌گوید إذا وُجد زید و لم یُنم عمرو فاذهب الی البیت. وجود زید وجدانی است و در عدم عمرو که مشکوک است استصحاب جاری می‌کند این هم اشکالی ندارد. محقق خویی می‌فرمایند تا اینجا نظریه استادمان را قبول داریم.

محقق نائینی همه بحثشان این است و اصل استصحاب عدم ازلی اینجا تصویر میشود که موضوع عام یک جوهر است و یک عرض قائم به همان جوهر، می‌گوید المرأة الغير القرشية حکما کذا، غیر قرشی عرض قائم به همان جوهر است که در عام ذکر شده که مرأة باشد. آیا در این عرضی که قائم به همان جوهر است استصحاب عدم ازلی می‌توانیم جاری کنیم یا نه؟ محقق نائینی می‌فرمایند استصحاب عدم ازلی در این عرض قائم به این جوهر جاری نمی‌شود اینها توضیحات محقق خویی است که خوب توضیح می‌دهند. می‌فرمایند در این مورد این عرضی که در کنار این جوهر ذکر شده است و یک امر عدمی است باید عدم نعتی باشد و استصحاب عدم ازلی در عدم نعتی جاری نمیشود. یا حالت سابقه ندارد که اگر بخواهد به عدم معمولی تبدیل کند میشود اصل مثبت. مثال برای عدم نعتی: تصدق علی الفقیر الغير الأموی. محقق نائینی می‌فرمایند نسبت به زید شک داریم که آیا فقیر متصف به غیر اموی است یا نه؟ این عنوان که حالت سابقه ندارد، چه زمانی بود زید فقیر غیر متصف به اموی بود، اینکه حالت سابقه ندارد که گفته شود غیر اموی را در ازل استصحاب می‌کنم، این می‌شود عدم معمولی و اصل مثبت زیرا یک زمانی اموی در عالم نبود پس الآن این زید غیر اموی است و واسطه می‌خورد. لذا چیزی به عنوان استصحاب عدم ازلی نداریم.

محقق خویی اینجا وارد نقد می‌شوند و می‌فرمایند از بیانات استادمان فقط یک نکته را قبول نداریم که اگر جوهر بود و عدم العرض قائم به آن جوهر بود این عدمی که در کلام ذکر شده است به نظر ما عدم معمولی است نه نعتی. اگر عدم معمولی بود استصحاب جاری است و مشکلی هم ندارد، می‌فرمایند ابتدا دوباره توضیح می‌دهیم کلام محقق نائینی را. می‌فرمایند محقق نائینی که عدم نعتی درست میکنند چنین است که موضوعی که در عام ذکر شده که تصدق علی الفقراء، این فقیر در واقع نسبت به قید اموی مهمل نیست، نسبت به قید

اموی یا اطلاق است که حتی اگر هم اموی است صدقه بده، اگر اطلاق باشد تناقض میشود با مخصص که موضوع عام میگوید صدقه بده حتی به فقیر اموی بعد خاص بگوید به فقیر اموی صدقه نده. پس لامحاله عام ما موضوعش مقید است به عدم خاص که می شود عدم نعتی. فقرائی را صدقه بده که غیر اموی هستند این شد عدم نعتی که استصحابش جاری نیست یا اصل مثبت است. بعد از بیان مجدد نسبت به کلام استادشان دو اشکال بیان می کنند در محاضرات ج 5، ص 223:

اشکال نقضی: می فرمایند با این بیان شما در این عرض که قائم به همین جوهر است میگویید استصحاب جاری نیست و لازمه اش این است که هر جا موضوع مرکب داشته باشید هر چند دو جوهر یا دو عرض یا عرض قائم به غیر این جوهر باشد در هیچ جا در موضوع مرکب استصحاب جاری نباشد زیرا طبق این بیان شما همه موضوعات مرکب جزء دومش یا وجود نعتی است یا عدم نعتی. شما میگویید هر جا وجود یا عدم نعتی بود استصحاب جاری نیست. مثلاً دو جوهر که مولا گفت إذا وُجد زید و وجد عمرو فتصدق، ما میگوییم آیا وجود زید که جزء موضوع است نسبت به وجود عمرو مهمل است یا مطلق یا مقید، لامحاله شما میگویید وجود زید مهمل از وجود عمرو نیست چون مولای حکیم است و مطلق هم نیست و الا تناقض میشود پس مقید است. وجود زید مقیداً به وجود عمرو موضوع حکم است. وجود زید مقید شد به وجود عمرو شد وجود نعتی، موضوع یک وجود نعتی دارد و شما در اجراء استصحاب دچار اشکال میشوید. موضوع صدقه یک جوهر است با یک وجود نعتی وجود زید متمصف به وجود عمرو را میخواهیم استصحاب کنید، اینکه حالت سابقه ندارد، وجود عمرو را استصحاب کنید بگویید پس زید متمصف به وجود عمرو هست این میشود اصل مثبت. لذا همان اشکالی که شما در عرض قائم به جوهر مطرح کردید در همه صور اگر موضوع مرکب باشد یک وجود یا عدم نعتی و اینها باعث میشود استصحاب در آن جاری نباشد. پس با این نگاه شما در هیچ موضوع مرکبی استصحاب جاری نیست.

اشکال حلی: می فرمایند این قیودی که در موضوع مرکب اخذ میشود چه متصل باشد در کلام مولا و چه منفصل باشد این قیود نعتی نیستند و وجود و عدم معمولی هستند و خود شمای محقق نائینی می فرمایید اگر قید عدمی قید معمولی بود استصحاب در آن جاری می شود که جلسه بعد تبیین خواهیم نمود.

[1]. جلسه 44، مسلسل 506، شنبه، 95.10.04.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

محقق خوئی در محاضرات ج 5، ص 227 در تبیین اشکال حلی ابتدا بین قیود عدمی که در موضوع دلیل اخذ می شود با قیود وجودی تفاوت می گذارند و می فرمایند اگر قید مأخوذ در دلیل قید وجودی باشد و عرض برای همان موضوع باشد لامحاله وجود نعتی است و کلام محقق نائینی را قبول داریم اما در قیود عدمی، عدم، عدم معمولی است نه عدم نعتی. می فرمایند به این دلیل که هر عرضی در خارج وجودش عین وجود آن است در موضوعش و محال است عرضی بدون موضوع محقق شود. حقیقت وجود عرض متقوم به موضوعش هست در خارج در مقابل وجود جوهر که فی ذاته است و غنی عن الموضوع است. لذا اگر در باب وجود میگوییم وجود معمولی عرض یا وجود نعتی عرض، اینها دو وجود نیستند بلکه دو لحاظ هستند، عرض اگر بخواهد در خارج وجود بگیرد باید محل داشته باشد و در ضمن موضوعش باشد. پس اینکه میگوییم وجود معمولی عرض، یعنی لحاظ می کنیم عرض را بنفسه بدون اضافه به موضوعش و الا وجود خارجی اش باید در محل باشد. و اگر میگوییم وجود نعتی یعنی لحاظ می کنیم آن را بالإضافة الی موضوعه و الا در خارج یک وجود بیشتر نیست که وجود العرض فی محله است. بعد می فرمایند اگر دو جوهر در دلیل اخذ شد اینها دو وجود مستقل هستند وجود نعتی برای یکدیگر نیستند در واقع، اگر دو عرض بود برای دو محل باز دو وجود مستقل هستند و هر کدام وجود معمولی مستقل دارد اما اگر عرض با موضوع خودش ذکر شد، عرضی که قائم بر موضوع است لامحاله وجودش نعتی است و غیر از این چیزی نیست. ما در قید وجودی قبول داریم وقتی مولا می فرماید أكرم العلماء العدول یعنی عالم متمصف به عدالت را باید اکرام کنی چون عرض قائم به معروض است و لامحاله وجود نعتی اش اینجا جزء موضوع است لذا اگر زید مشکوک بود فسق و عدالتش، اگر حالت سابقه اتصاف به عدالت داشت قابل استصحاب است اما اگر زید الآن عالم است دیروز عالم نبود اما عادل بود، شک داریم امروز عادل است یا نه؟ استصحاب عدالت تنها وجود معمولی و است و فائده ندارد، شما استصحاب کنید عدالت زید را میگویید پس امروز زید عالم متمصف به عدالت است واجب است او را اکرام کنیم میشود اصل مثبت. عالم متمصف به عدالت حالت سابقه نداشت فقط عدالت حالت سابقه داشت و اگر عدالت را استصحاب کنیم میشود اصل مثبت. در وجود میگویند قبول داریم هر قید وجودی که عرض باشد در کنار معروضش ذکر شود میشود وجود نعتی لذا اگر وجود نعتی اش الت سابقه

داشت استصحاب میشود و وجد محمولی اشت میشود اصل مثبت. اما اگر قیودی که در کنار موضوع أخذ میشود قید عدمی بود، محقق نائینی شاه بیت کلامشان این بود که عدمی که در کنار موضوع به عنوان قید ذکر می‌شود عدم نعتی است، استصحاب عدم ازلی اش فائده ندارد زیرا حالت سابقه ندارد اما محقق خوئی می‌فرماید اگر عدم در کنار یک موضوع به عنوان قید ذکر شد عدم نعتی نیست بلکه عدم محمولی است و استصحابش هم مشکلی ندارد. بیان کلام محقق خوئی این است که می‌فرمایند محقق نائینی قیاس کردند قید عدمی را به قید وجودی و فرمودند چگونه وجود عرض بدون معروض قابل تصور نیست، این عرض قائم به معروض است وجود نعتی است، عدم همین است، عدم قرشیت به عنوان عدم نعتی موضوع می‌خواهد که موضوعش وجود المرأة است. مرأة متصف به عدم القرشية وقتی این زن نبود مرأة متصف به عدم القرشية نبود لذا استصحاب جاری نیست اگر بگویید عدم القرشية را استصحاب می‌کنیم محقق نائینی گفتند اصل مثبت است محقق خوئی می‌فرماید خیر، عدم که به عنوان قید موضوع در کلام أخذ میشود عدم نعتی نیست زیرا این وجود قید است که احتیاج به موضوع دارد قوام وجود به موضوع است و در خارج وجود عرض محل می‌خواهد اما عدم العرض احتیاج به محل ندارد. یک عدم است که از ازل بوده و همین عدم مستمر است چه موضوع باشد و چه نباشد شما می‌گویید این خانم وقتی نبود قرشی نبود عدم القرشية ثابت بود در ازل، الآن هم که هست عدم القرشية او یک حالت جدید نیست بلکه همان عدم القرشية سابق است لذا موضوع تغییر نکرده است. عدم قرشیت چه عدم ازلی و چه عدم نعتی، یک عدم است و شما خلط کردید بین وجود و عدم. وجود عرض باید قائم به موضوع باشد اما عدم موضوع نمی‌خواهد.

نتیجه اینکه نکته محوری کلام شش هفت صفحه‌ای محقق خوئی این است که در عدم القید که موضوع به آن متصف است عدم ازلی همان عدمی است که موضوع مقید به آن است و با این عدمی که در موضوع اخذ شده هیچ تفاوتی ندارد و به عبارت دیگر همان عدم محمولی که در ازل فرض کردید الآن هم همان عدم جزء موضوع قرار گرفته است. به عبارت دیگر اگر عدم قید موضوع باشد یک قضیه سالبه محصله شکل گرفته است یعنی گویا مولا فرموده کل امرأة لاتكون قرشية فیری الحمرة إلى خمسين، این خانم زمانی هم که نبود قبل از تکوین عدم القرشية ثابت بود الآن هم که وجود گرفته است همان عدم القرشية است و این عدم استمرار همان عدم است و متغایر با آن نیست لذا چون استمرار آن است بنابراین استصحاب بقاء آن همان بقاء عدم ازلی است لذا در قیود عدمیه با این بیان استصحاب عدم ازلی جاری خواهد بود.

ما نقدی بر کلام محقق خوئی و تأیید کلام محقق نائینی داریم که قبل از بیان آن مطلبی را هم از شهید صدر بیان می‌کنیم و بعد از تبیین نظریه ایشان مدعیان را توضیح دهیم.

تفاوت کلام شهید صدر و نظریه محقق خوئی این است که محقق خوئی از کلماتشان استفاده میشود که امکان دارد قید عدمی که در کنار موضوع اخذ می‌شود عدم نعتی باشد اما ما می‌گوییم بخاطر این که عدم نیاز به محل ندارد عدم العرض محل نمی‌خواهد عدم، عدم نعتی نیست بلکه عدم محمولی است و استصحاب جاری است. شهید صدر به محقق نائینی اشکال میکنند که اصلاً محال است در قضیه قید عدمی که اخذ میشود عدم نعتی باشد و باید عدم محمولی باشد و لامحاله استصحاب جاری است. بیان مطلب خواهد آمد.

[1]. جلسه 45، مسلسل 507، یکشنبه، 95.10.05.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام مرحوم شهید صدر

مرحوم شهید صدر در نقد کلام محقق نائینی مطالب مبسوطی دارند که نکات مهم آن را بیان می‌کنیم. مدعای ایشان این است که اینکه محقق نائینی فرمودند عدمی که أخذ میشود در موضوعات احکام عدم نعتی است، اصلاً ممکن نیست، بلکه ما یؤخذ قیداً فی الموضوعات به عنوان قید عدمی حتماً عدم محمولی است لذا استصحاب عدم ازلی جاری است.

می‌فرمایند اینکه مرحوم نائینی فرمودند عدم القید نعتی است نه محمولی، در معنای نعتی بودن سه احتمال است:

احتمال اول:

مقصود وجود رابط است که در معنای حرفی تبیین شده که وجود گاهی فی نفسه است یعنی وجودی که ماهیت دار است و اضافه میشود به ماهیت، جوهر باشد یا عرض، وجود انسان یا وجود علم هر دو فی نفسه اند یعنی ماهیت دارند. گاهی وجود را میگویند لافی نفسه، مراد وجودی است که اضافه به ماهیت نمیشود بلکه وجودی است که مضمحل است در دو وجود دیگر و بلاماهیت است. میگوییم زید قائم، زید ایستاده است. "است" در زبان فارسی همان وجود رابط است بین زید و قائم که وجودی است غیر از زید و قائم، اما ماهیت ندارد و مضمحل در دو وجود دیگر است. وجود رابطه بین وصف و موصوف است و مفاد کان ناقصه است. وجود رابط در کان تامه معنا ندارد و در فارسی نمیگوییم زید هست است بلکه میگوییم زید هست، زیرا یستحیل الربط بین الشیء و نفسه. این غیر از شیء است، وصف است، اگر خواستید حمل کنید بر موصوف احتیاج به رابط دارد. محقق خوئی در رساله لباس مشکوک مراد از نعتیت را در محل بحث ما همان وجود رابط می دانند.

شهید صدر می فرماید اگر اینکه محقق نائینی می فرماید قید مأخوذ در کنار موضوع یک وجود رابط دارد در قیود وجودیه، نعتیت با این احتمال و تفسیر معنا دارد. أکرم العالم العادل، یک وجود رابط بین عالم و عادل فرض می شود در قیود وجودیه درست است اما در قیود عدمیه وجود رابط غلط است زیرا لایعقل وجود رابط بین عدم و محل باشد، زیرا گفتیم وجود رابط مضمحل در دو وجود است طرفینش وجود است نمی تواند وجود رابط قوامش به عدم باشد. وجود رابط بین محل و عدم معقول نیست. لذا این احتمال که بگوییم هر جا موضوع قید عدمی دارد یعنی وجود رابط بین محل دو وجود عدمی است این احتمال معقول نیست.

به عبارت دیگر در وجودین وجود رابط معقول است اما بین عدم و وجود اگر وجود رابط باشد یعنی تقویم وجود به عدم و هذا محال لذا در مفاد لیس ناقصه لیس زید بعالم فلاسفه نمیگویند وجود رابط است بلکه سلب شیء عن شیء است نه وجود یک رابط. لذا اگر محقق نائینی و دیگران میخواهند بگویند بین قید عدمی و محلش نعتیت یعنی وجود رابط است این کلام باطل است. مفاد این جملات سالبه سلب الربط است نه وجود الربط.

احتمال دوم:

معنای نعتیت یعنی وجود رابطی نه رابط. این احتمال را محقق نائینی در رساله لباس مشکوک مطرح کرده اند. وجود رابطی در بحث معنای حرفی تبیین کردیم که أعراض هر چند از جهتی مانند جواهر وجود فی نفسه دارند یعنی ماهیتی دارند که مستقلا قابل تعقل هستند لکن به ملاحظه مرحله تحقق و عینیت خارجی وجودشان فی غیره است یا تعبیر کنید لغیره است. وجود فی نفسه عرض عین وجود آن است فی موضوعه. لذا همیشه عرض نعت معروض است و این معنای وجود رابطی است که خود این عرض که وجود رابطی است طرف نسبت وجود رابط قرار می گیرد و تفاوتش با وجود رابط روشن است. بگوییم تبعیة العرض لمحلّه معنایش وجود رابطی است یعنی عرض قائم به معروض در تحقق خارجی. اگر نعتیت به این معنا است، در قیود وجودی این معنا قابل تصویر است که العلماء العدول. عدالت خودش وجود رابطی است یعنی وجود قائم به محل است لکن اگر قید ما قید عدمی باشد شهید صدر می فرماید معقول نیست قید عدمی وجود رابطی باشد زیرا لازمه اش این است که وجود محل برای عدم شود، عدم قائم باشد به یک امر وجودی که محل وجود است محل مرأه است و عدم القرشیه قائم به آن باشد این لایعقل است و نمیشود عدم قائم بر محل باشد. لذا نعتیتی به معنای وجود رابطی هم ممکن نیست.

احتمال سوم:

شهید صدر در مباحث معنای حرفی تبیین کرده اند که در عینیت خارجی در معانی حرفی چیزی به عنوان وجود رابط نمی پذیرند. آنجا می فرماید نسب مفاهیم نفس الأمری هستند که تخصیص و تضییق می کنند مفاهیم دیگر را. می فرمایند عالمی داریم غیر از عالم خارج که میگوییم عالم نفس الأمر. نسبت ها می آیند مفاهیم دیگر را در عالم نفس الأمر تضییق می کنند. صرف تضییق یک مفهوم آخر و محدودیت آن می شود نعتیت. مثلا: ماهیت العلماء ماهیت موسعی است، عدول که در کنار آن قرار می گیرد سه وجود نداریم در خارج که یکی صفت یکی موصوف و دیگری وجود رابط باشد بلکه مفهوم دوم می آید تخصیص و تضییق می کند مفهوم اول را. لذا در امور اعتباری و انتزاعی این نعتیت و تضییق هست، فوقیت آسمان در امور انتزاعی، در امور اعتباری هم همین معنا هست. اگر نعتیت به معنای تضییق دایره موضوع و تحدید آن است در عالم نفس الأمر می فرماید نعتیت به این معنا قریب به ذهن است مثلا و شاید مراد کسانی که میگویند وجود رابط یا رابطی مسامحه باشد و مقصودشان نعتیتی به این معنا باشد. می فرماید اگر هم نعتیت به این معنا باشد میگوییم وجود میتواند وجود تضییق کند دایره وجود دیگر را اما قید عدمی نمیتواند این رابطه را با محل وجودی بر قرار کند و آن را تضییق کند. علت آن

را در مباحث دلیل لفظی ج 3 ص 335 تبیین می‌کنند. خلاصه کلام اینکه شهید صدر می‌فرمایند عدم که در کنار یک موضوع به عنوان قید اخذ شود نه به معنای وجود رابط است نه وجود رابطی است و نه عدم میتواند تخصیص و محدود کند وجود دیگر را لذا عدم مأخوذ در موضوعات عدم محمولی است. گویا مولا دو نکته را در کنار هم موضوع حکم دیده است مرأه و عدم قرشیت اینجا نعتیت ممکن نیست و نمیتواند عدم نعتی باشد لذا عدم محمولی است لذا استصحاب عدم ازلی این قید دوم همیشه جاری است و با این استصحاب میتوانیم قید عدمی را ثابت کنیم که موضوع عام ثابت شود. در پایان می‌فرمایند لو سلمنا و از همه این مطالب دست برداریم و بگوییم عدم میتواند عدم نعتی هم باشد قید عدمی اگر عارض بر یک موضوع شد باز هم استصحاب عدم ازلی اش جاری است زیرا عدم نعتی ادامه همان عدم محمولی است که کلام محقق خوئی بود. خلاصه کلام اینکه شهید صدر می‌فرمایند اولاً عدم باید در موضوع محمولی باشد ثانیاً اگر هم عدم نعتی فرض کردید بقاء همان عدم محمولی است و این ایده در مدها مورد در فقه اثر دارد.

[1]. جلسه 46، مسلسل 508، دوشنبه، 95.10.06.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نظر مختار

به نظر ما حق با محقق نائینی است هر چند در بعض تعابیر و اصطلاحات در کلمات ایشان مسامحه شده و نظریه محقق خوئی و شهید صدر قابل نقد است. فعلاً دو نکته مهم که در اصل بحث دخالت دارد را اشاره می‌کنیم:

نکته اول:

ما با شهید صدر همراهیم که نعتیت در قیود عدمی نه به معنای وجود رابط است نه وجود رابطی بلکه نعتیت همان تخصیص و تضییقی است که عرض برای معروضش ایجاد می‌کند. اما اشکال مرحوم شهید صدر که مفهوم عدمی نمی‌تواند یک مفهوم وجودی را تخصیص و تضییق کند در همه جا صحیح نیست بلکه چنانکه موصوف و منعوت به تعبیر ایشان، به صفات وجودی می‌تواند نعت داده شود و تخصیص شود مانند عدالت، فسق و قرشیت، اگر عدمی مضاف الی الوجود باشد و حالتی از حالات آن محل باشد آن محل به فقدان این صفت هم می‌تواند متصف بشود و در حقیقت معروض، موصوف و منعوت ما دو حالت دارد: گاهی واجد این صفت است و گاهی فاقد آن. فاقدیت صفت هم حالتی از حالات آن است لذا هر چیزی که واقعیت داشته باشد مانند عدم یک صفت و ارتباط با معروض داشته باشد و حالتی در آن محسوب شود میتواند نعت آن واقع شود لذا عدم الفسق و عدم القرشیه یک واقعیتی است ذهن آن را درک می‌کند و چنانکه وجود این صفات واقعیتی است که ذهن درک میکند و میتواند واقعیت به منعوت بدهد عدم مضاف به این صفات هم قابل اضافه به موضوع معروض است و حالت آن قرار میگیرد مانند عدم قرشیت این مرأه. آیه بقره لافارض و لایکر عوان بین ذلک.

پس نکته محوری شهید صدر که عدم این صفات نمیتواند مفهوم وجودی را تضییق کند صحیح نیست و وجدانا این قابلیت هست.

نکته دوم:

نکته محوری کلمات محقق خوئی این بود که موضوع مقید به قید عدمی در حقیقت سالبه محصله است، الجدار لیس بأبیض. این سالبه محصله چه به انتفاء محمول باشد و چه به انتفاء موضوع باشد هر دو صحیح است ما بگوییم الجدار لیس بأبیض و جداری نباشد اینجا سالبه به انتفاء موضوع است و سالبه محصله است. بگوییم الجدار لیس بأبیض و جدار هست بیاض نیست این سالبه به انتفاء محمول است و باز سالبه محصله درست است و استصحاب عدم ازلی صحیح است. ما تا این جا را قبول داریم اما نتیجه کلام شما این نیست که پس استصحاب عدم ازلی جاری است. زیرا از یک نکته غفلت شد که در باب استصحاب خود شما هم روی این نکته اصرار دارید و صحیح است که در استصحاب نیاز داریم به وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه عرفاً و الا نقض یقین به شک نیست اگر وحدت عرفیه نباشد و استصحاب جاری نیست. همه اشکال این است که محقق خوئی می‌گویند وقتی که مرأه‌ای نبود قرشیت نبود، الآن هم که مرأه هست استصحاب می‌کنیم عدم قرشیت را. قضیه متیقنه سالبه به انتفاء موضوع است، وقتی زنی نبود قرشیت هم نبود، قضیه مشکوکه که می‌خواهیم استصحاب کنیم سالبه به انتفاء محمول است، حالا هم که خانمی هست قرشیت نیست، سؤال ما از محقق خوئی این است که آیا عرف قضیه سالبه به انتفاء موضوع و سالبه به انتفاء محمول را یک قضیه میداند یا دو قضیه. شما یک نکته را ثابت کردید که قضیه سالبه محصله با

سالبه به انتفاء موضوع هم محی است اما ثابت نکردید عرفا قضیه سالبه محصله به انتفاء موضوع و سالبه محصله به انتفاء محمول یک قضیه است. اگر این دو عرفا وحدت داشتند متیقنه شما سالبه به انتفاء موضوع و مشکوک سالبه به انتفاء محمول اگر این دو یکی بودند عرفا استصحاب شما جاری است اما همه بحث این است که عرف نمیگویند سالبه به انتفاء موضوع همان سالبه به انتفاء محمول است هر چند شما با دقت عقلیه تلاش کنید که بگویید اینها یک عدم است اما عرف میگوید یک قضیه داریم هزاران سال پیش زنی نبود پس قرشیت نبود این قضیه متیقنه است و مشکوک این است که الآن این خانم هست و قرشیت نیست این را عرف با آن یک قضیه نمی‌داند. عمده اشکال ما این است که وحدت قضیتین باید احراز شود عرفا تا استصحاب جاری شود و این دو قضیه را عرف متغایر میدانند. عرف میگوید موضوع این قضیه با موضوع آن قضیه فرق میکند آن قضیه زنی نبود و قرشیت نبود اینجا زنی هست و قرشیت نیست. به نظر ما نکته‌ای که محقق خوئی و قائلین به جریان استصحاب عدم ازلی باید ثابت کنند وحدت قضیتین است و قضیه سالبه به انتفاء موضوع و سالبه به انتفاء محمول، این وحدت همین مقدار عرفا محرز نباشد و مشکوک باشد نمی‌تواند استصحاب نمود.

نکته سوم:

سَلَمْنَا که بگوییم سالبه محصله به انتفاء موضوع با سالبه محصله به انتفاء محمول وحدت دارند، مشکل دیگر این است که خطاب عام را در استصحاب را با فهم عرفی ملاحظه کنید. من کان علی یقین فشکّ فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک. عرف عام غیر مشوب به کلمات مرحوم شهید اول که برای اولین بار استصحاب عدم ازلی را مطرح کرد و عرف غیر مشوب به حوزه قم و نجف از این حالت سابقه منتقل نمی‌شد به حالت سابقه قبل وجود موضوع که بشود استصحاب عدم ازلی که ادعای صحیح مرحوم بروجردی است. مرحوم بروجردی می‌فرمایند علی فرض وحدت این ظهور، ظهور عرفی نیست که حالت سابقه قبل وجود موضوع را عرف به عنوان حالت سابقه لحاظ کند.

پس علی فرض وحدت قضیتین عرف نگاه به این استصحاب را نقض یقین به شک نمیداند لذا ادله استصحاب شامل استصحاب عدم ازلی نمیشود.

[1]. جلسه 47، مسلسل 509، سه شنبه، 95.10.07.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته چهارم:

در استصحاب عدم ازلی این است که در کلمات محقق خوئی و شهید صدر اشاره به مطلبی شده که هر چند به اصل بحث ما مرتبط نیست بیان می‌کنیم. محقق خوئی وقتی فرمودند عدم مأخوذ در موضوعات ممکن است عدم نعتی یا عدم محمولی باشد و اگر عدم محمولی و سالبه محصله بود استصحاب عدم ازلی جاری است. این سؤال را مطرح کرده‌اند که چگونه ثابت کنیم در لسان أدله عدم محمولی است و نه عدم نعتی با اینکه هر دو ممکن است. وجوهی را ذکر کرده‌اند که به اختصار به سه وجه اشاره می‌کنیم و البته این وجوه را هم مثمر ثمر نمی‌دانیم:

وجه اول: فرموده‌اند عام چه مخصصش در پوشش استثناء باشد أکرم العلماء إلا الفساق و چه جمله مستقله متصل باشد أکرم العلماء و لاتکرم الفساق منهم، و چه مخصص منفصل باشد، همه این مخصصات اخراج میکنند قسمتی را از عام و بیش از اخراج اصلاً عنوان اضافه به عام نمی‌دهد که راجع به آن عنوان بحث کنید که محمولی است یا نعتی.

در نقد این کلام چند بار تکرار کردیم که لُبّا اهمال نسبت به قیود دخیل در موضوع برای مولای حکیم ممکن نیست اطلاق دلیل عام با ذکر قید تناقض دارد پس لامحاله تقید عام به این قید خواهد بود.

وجه دوم: شهید صدر هم در مباحث ج 2، ص 343 می‌فرمایند عرفا عام مانند مقتضی حکم است و خاص مانند مانع است. فقر مقتضی وجوب تصدق و اموی بودن مانع از وجوب تصدق است. آنچه که لازم است در حکم وجود مقتضی و عدم المانع است نگفته‌اند عدم نعتی مانع، بلکه صرف عدم المانع کافی است، و صرف عدم المانع یعنی سالبه محصله پس قید به نحو سالبه محصله است.

نقد این کلام هم این است که اولاً قبول نداریم این تحلیل را که خاص به منزله مانع است، ثانیاً: سلمنا اما عدم المانع کافی است به نحو سالبه محصله، اشکال اصلی این بود که متیقن ما سالبه محصله به انتفاء موضوع است و قضیه مشکوکه سالبه محصله به انتفاء محمول است و اتحاد این دو را عرفاً اثبات کنید بعد استصحاب کنید.

وجه سوم: نسبت بین عدم نعتی و عدم محمولی اقل و اکثر است. می‌گویند صحیح است که عدم نعتی و عدم محمولی متلازمین هستند از حیث صدق خارجی، در خارج عدم القرشیة چه مرأی باشد و چه نباشد عدم القرشیة ضمن هر دو می‌تواند مصداق پیدا کند اما از نظر مفهومی بین عدم نعتی و عدم محمولی اقل و اکثر است. عدم نعتی میشود اکثر و عدم محمولی میشود اقل زیرا عدم نعتی عبارت است از عدم محمولی با یک قید زائد که مضاف الی الموضوع است، عدم محمولی قید اضافه به موضوع را ندارد اما عدم نعتی دارد، فإذا دار الأمر بینهما نمیدانیم این قید را مولا به عنوان عدم نعتی أخذ کرد یا عدم محمولی، أصل اعتبار عدم معلوم است مولا یک قید عدمی را معتبر کرده است، نمیدانیم به نحو عدم محمولی اعتبار شد یا عدم نعتی یعنی قید اضافه به موضوع را دارد یا ندارد؟ ناعتیت که اضافه به موضوع است قید زائد است و اصالة العموم وجود قید زائد را نفی میکند، که تقریباً شهید صدر هم این نکته محقق خوئی را قبول دارند.

عرض میکنیم اولاً عنوانین به حسب مفهوم متباینی هستند نه اقل و اکثر، محمولیت و نعتیت است. ثانیاً: فرض کنید که عدم محمولی قید زائد نمیخواهد و عدم مأخوذ هم به نحو عدم محمولی است نتیجه میگیرید پس قضیه سالبه محصله شکل گرفته است. اشکال اصلی ما بر میگردد که قضیه متیقنه سالبه محصله به انتفاء موضوع است و قضیه مشکوکه سالبه محصله به انتفاء محمول است وحدت قضیتین احراز نشده.

نتیجه اینکه این بیانات هم گاهی در عبارات و کتب قسط وافی از مباحث را به خود اختصاص داده مثبت مدعی آقایان نیست.

دو مثال فقهی:

مثال اول:

برای اصل استصحاب عدم ازلی. شخصی ماهی خریده است شک دارد فلس دارد یا نه؟ گاهی در سوق المسلمین است ممکن است بگوییم قاعده سوق المسلمین جاری میکند و اماره بر حلیت است و نوبت به جریان اصل عملی نمی‌رسد. گاهی در سوق المسلمین نیست، کشور عربی است که مطمئن است که مطلقاً مکولات دریایی را حلال میدانند، شک دارد آیا فلس دارد یا نه؟ اگر قائل شویم به استصحاب عدم ازلی اینجا جاری میکند وقتی این ماهی نبود فلس هم نداشت سالبه به انتفاء موضوع نتیجه میگیرد سالبه به انتفاء محمول، الآن هم که این ماهی هست فلس ندارد داخل می‌شود در عموم لاتأکل ما لافلس له. اگر استصحاب عدم ازلی را جاری ندانست محقق نائینی میفرماید و مرحوم امام و دیگران نوبت میرسد به اصالة الحل.

مثال دوم:

آبی است که حالت سابقه ندارد و از لحظه تکوّن آن شک داریم مطلق است یا مضاف، اگر استصحاب عدم ازلی جاری شد میگوییم در ازل این ماء مطلق نبوده است، الآن هم که وجود گرفته شک در اطلاقش داریم استصحاب عدم اطلاق میکنیم و تمام آثار و احکام اطلاق الماء را از آن نفی می‌کنیم.

اشکال: این استصحاب معارض است با استصحاب ازلی عدم مضاف بودن آب.

می‌گوییم این استصحاب دوم جاری نیست زیرا در أدله و روایات آثار شرعیة نفیا و اثباتاً بر اطلاق الماء مترتب شده است نه اضافه الماء. ماء مضاف در لسان أدله موضوع حکم قرار نگرفته است و در أدله بر موضوع ماء مضاف اثری مترتب نشده و اثر شرعی ندارد.

لذا یک استصحاب عدم ازلی داریم و استصحاب عدم اطلاق ماء، اگر این استصحاب را جاری بدانید نتیجه میگیرید این مایع ماء است وجدانا و مطلق نیست تعبداً با استصحاب عدم ازلی، تمام آثار اطلاق الماء را نفی میکنید، اما اگر استصحاب عدم ازلی را جاری ندانستیم کما هو الحق نوبت میرسد به اصول طولیه و نگاه به آنها. مثلاً اگر لباس نجسی را با این آب شست شک میکند نجاست این لباس زائل شد یا نه؟ درست است که شک سببی و مسببی است که آب مطلق بود که پاک شود یا نه که پاک نشود و در سبب اصل جاری نیست میشود استصحاب عدم ازلی، نسبت به مسبب که این لباس باشد استصحاب بقاء خبث و نجاست در لباس جاری است، قبل از شستن این لباس نجس بود

استصحاب بقاء خبث میکنیم. یا فرض کنید با این آب وضو گرفت و نماز خواند با ماء مشکوک الإطلاق و الإضافة وضو گرفته است شک داریم وضویش صحیح است یا نه اصل سببی جاری نیست استصحاب عدم الإطلاق استصحاب عدم ازلی جاری نیست. شک داریم آیا با این صلاة وظیفه را امتثال کرد یا نه اصالة الإشتغال میگوید باید دوباره وضو بگیرد و دوباره این نماز را اعاده کند.

[1]. جلسه 48، مسلسل 510، چهارشنبه، 95.10.08.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

می‌خواستیم مثال فقهی را بحث کنیم که بعضی اعلام در فقه این مبنای اصولی شان در استصحاب عدم ازلی را پایبند نیستند اما دیدیم به زودی در مبحث فقه ذیل محرمات احرام بحث صید بر و بحر نمونه‌هایی را بیان خواهیم کرد لذا به همانجا حواله می‌دهیم.

کلام صاحب کفایه

در بحث استصحاب عدم ازلی صاحب کفایه تحت عنوان وهم و إزاحة مطلبی دارند که اشاره می‌کنیم:

اما ارتباط این عنوان با سایر مطالب فصل این است که اصل بحث در شبهه مصداقیه عام بود، آیا وضع شبهه مصداقیه می‌تواند روشن شود یا نه؟ دو طریق را تا کنون مطرح کردیم یکی تمسک به عام بود در شبهه مصداقیه که بیان کردیم چه مخصص لفظی باشد و چه لبی باشد با تمسک به عام وضع آن روشن نمی‌شود مگر در یک مورد که تطبیق به دست مولا باشد و مخصص لبی باشد که گفتیم ممکن است به عموم عام تمسک شود.

طریق دوم برای روشن شدن وضع شبهات مصداقیه تمسک به استصحاب عدم ازلی بود که با این استصحاب می‌گفتند فرد مشکوک موضوع عام داخل است و حکم عام را دارد. این وجه را هم بررسی کردیم و گفتیم به نظر ما استصحاب عدم ازلی جاری نیست.

دو طریق دیگر است که در بعضی موارد گفته شده با طی یکی از این دو طریق وضع شبهه مصداقیه عام را می‌شود روشن کرد. در این وهم و إزاحة محقق خراسانی می‌خواهد به این مورد اشاره کنند که یکی دو طریق دیگر هم هست. پس ارتباط این بحث با مباحث گذشته روشن است و اشکال بعضی محشین که اشکال می‌کنند به محقق خراسانی ارتباطی نیست وارد نیست.

طریق اول: روشن شدن وضعیت شبهه مصداقیه با تمسک به عناوین ثانویه

بحثی است که در اصل در فقه مطرح است اما محقق خراسانی در اصول می‌فرماید اگر در بعضی موارد شبهه مصداقیه عام داشتیم با تطبیق بعضی از عناوین ثانویه می‌توانیم وضع شبهه مصداقیه عام را روشن کنیم. توضیح طریق این است که گاهی عام ما به جهتی از جهات مجمل می‌شود نه به جهت وجود مخصص مجمل، که محقق خراسانی هم به این قید اشاره دارند بلکه مثلاً به دلیل یک ادعای انصراف که اثبات هم نمی‌شود عام می‌شود مجمل. مثال: آیه کریمه قرآن که یا أيها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلى المرافق. بعض فقهاء می‌گویند آیه کریمه انصراف دارد به ماء مطلق پس وضو با آب مضاف صحیح نیست. بعضی می‌گویند نسبت به آب مضاف آیه اجمال دارد نمی‌دانیم وضو با آب مضاف مشروع است یا نه؟ شبهه مصداقیه عام می‌شود، مخصص هم ندارد اما به جهت انصراف عام اجمالی پیش آمده که آیه شامل غسل با آب مضاف هم می‌شود یا نه؟

بعض آقایان گفته‌اند می‌توانیم حکم عام را بر این مصداق مشکوک با تمسک به عناوین ثانویه اثبات کنیم که شبهه برطرف شود. زید نذر می‌کند وضو بگیرد با ماء مضاف آیه کریمه در باب نذر داریم فلیوفوا نذورهم از این اطلاق کشف میکنیم که وضوء با آب مضاف که نذر شده است باید وفاء به نذر شود، اگر وفاء به این نذر لازم است یعنی نذر مشروع است، فعليه استفاده میکنیم وضو با ماء مضاف مشروع است. شبهه مدافیه برطرف شد با تمسک به عناوین ثانویه.

اصل جواب محقق خراسانی این است که این نحو استدلال به هیچ وجه وضع شبهه مصداقیه را حل نمی‌کند، اگر کسی چنین توهمی کرده باطل است، زیرا عناوین ثانویه بر دو قسم است: یک قسم از عناوین ثانویه در کنار عنوان ثانوی یک قید واقعی اخذ شده است مانند باب نذر و اطاعت والدین و اطاعت مولا نسبت به عبد. قید مشروعیت نذر این است که عمل باید مشروع یا راجح باشد، اگر عمل فی نفسه راجح نباشد نذر آن عمل صحیح نیست. اطاعت والدین و مولا لازم است به شرطی که متعلق اطاعت عمل حرام نباشد بلکه مباح بمعنی الأعم باشد. در اینگونه عناوین ثانویه که یک قید واقعی در کنارش ذکر شده است روشن است به هیچ وجه با تمسک به عنوان ثانوی وضع

شبهه مصداقيه روشن نمیشود. زیرا گفتید نذر کرده است با آب مضاف وضو بگیرد گفتید وفاء واجب است زیرا دلیل داریم ولیوفوا نذوره و این دلیل اطلاق ندارد، این دلیل میگوید وفاء به نذر واجب است اگر متعلقش راجح باشد شما از کجا میدانید وضو با آب مضاف راجح است که بعد بگویید وفاء به این نذر لازم است پس راجح را ثابت کنید این استدلال، دور است. میگویید وفاء کن به نذر پس متعلق راجح است از آن طرف میگویید متعلق نذر باید راجح باشد به دلیل وفاء به نذر. این عناوین ثانویه وضع شبهه مصداقيه عام مجمل را نمیتواند بر طرف کند زیرا خودش در حقیقت تمسک به عام در شبهه مصداقيه است. ادله نذر مقید به راجح بودن نذر است اینجا شک در تعلق دارد پس ولیوفوا نذوره هم شاملش نیست.

اما اگر ادله عناوین ثانویه مقید به عنوان اولی نباشند مانند لاضرر و لاجرح. اصلاً تصویر نمیشود که عنوان ثانوی بیاید اجمال را از شبهه مصداقيه عنوان اولی زائل کند، اینجا نسبت دیگری بین عنوان اولی و ثانوی است یا تخصیص است یا حکومت است بالأخره با لاجرح نمیتوان اجمال را از دلیل اول زائل کرد.

پس طریق اول که گفته شده شبهه مصداقيه با تمسک به عناوین ثانویه وضعش روشن میشود قابل قبول نیست.

طریق دوم: إذا دار الأمر بین التخصیص و التخصص فنحكم بالتخصص.

نگاه این است که می‌توان به نحوی شبهه مصداقيه عام را وضعش را روشن کرد و آن را تحت موضوع عام قرار داد بحثی است که در اصول عنوان شده است تحت این عنوان که إذا دار الأمر بین التخصیص و التخصص فنحكم بالتخصص. در رابطه این بحث با شبهه مصداقيه عام به مثال دقت شود. مولا گفته أكرم العلماء دلیلی دلالت می‌کند اكرام زید به عینه واجب نیست مطمئن هستیم مولا گفته لاتكرم زیدا لكن نمیدانیم آیا خروج زید از تحت اكرام العلماء تخصیصی است یا بالتخصیص. شك ما در حقیقت در این است که آیا زید از مصادیق علماء است که خروجش تخصیصی است یا اصلاً عالم نیست؟ جمعی از اصولیان می‌فرمایند با یک اصل مشکل را حل می‌کنیم، أصالة العموم اقتضا دارد که خروج زید را تخصیصی بدانیم و بگوییم علماء تخصیص نخورده است و زید جاهل بوده که خارج شده لذا وضع این شبهه مصداقيه روشن می‌شود.

شیخ انصاری و جمعی از اصولیان طرفدار همین نظریه هستند که اصلی داریم أصالة عدم التخصیص لإثبات التخصص که ثمره فقهی هم دارد. خلاصه استدلال مرحوم شیخ این است که در حقیقت شك داریم آیا أكرم العلماء تخصیص خورده است یا نه؟ أصالة العموم و تطابق بین مراد جدی و استعمالی می‌گوید أكرم العلماء هیچ تخصیصی نخورده است، اگر اكرام العلماء تخیث نخورده است پس به حکم عقل خروج زید از این دلیل تخصیصی است.

اشکال: اگر گفته شود شما در استصحاب می‌گفتید اصل مثبت حجت نیست، أصالة العموم جاری می‌کنید و می‌گویید اصل این است که اكرام العلماء عام است پس خروج زید تخصیصی است می‌شود اصل مثبت.

مرحوم شیخ و من تبعشان می‌فرمایند اینجا اصل مثبت اشکال ندارد زیرا لوازم عقلی اصول در اصول عملیه حجت نیست اما اصول لفظیه مانند أصالة العموم و أصالة الإطلاق و هر آنچه مصداق حجیت ظهور باشد لوازم عقلی‌اش هم حجت است. لذا أصالة العموم در اكرام العلماء جاری می‌کنیم و می‌گوییم تخصیص نخورده پس خروج زید از تحت دلیل وجوب إكرام خروج تخصیصی است. أصالة عدم التخصیص لإثبات التخصص.

محقق خراسانی و اعلام ثلاثه و دیگران این نظریه را قبول ندارند و می‌گویند وضع این شبهه مصداقيه را با أصالة عدم التخصیص و اثبات التخصص نمیتوانید حل کنید و این اصل جاری نمیشود. نهایت برای این که چرا این اصل قابل جریان نیست بیانات مختلف است و ترتیب منطقی اقتضاء میکند ابتدا بیان محقق عراقی را مطرح کنیم.

[1]. جلسه 49، مسلسل 511، شنبه، 95.10.11.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام محقق عراقی بر عدم جریان اصل عدم تخصیص

محقق عراقی به دو بیان تمسک کرده‌اند بر عدم جریان اصل عدم تخصیص لإثبات التخصص:

این بیان را شبید صدر در مباحث دلیل لفظی ج 3، ص 354 به محقق عراقی در مقالات الأصول نسبت می‌دهند. مراجعه کنید که چنین بیانی در مقالات الأصول هست یا نه. [2] فرموده‌اند تمسک به عام در شبهه مصداقیه را ثابت کردیم که ممکن نیست زیرا خطابات برای بیان کبرا هستند و صغرای قضیه ارتباطی به گوینده خطاب ندارد در قضایای حقیقیه. مولا می‌گوید اَکرم العلماء، این دلیل وجودا و عدما متکفل بیان صغرا نیست که زید من العلماء هست یا نه. به عبارت دیگر قبلا گفته شده دلیل متکفل بیان صغرای خودش نمی‌باشد و از جای دیگر باید بفهمیم زید عالم است یا نه. همین بیان در ما نحن فیه جاری است. شما أصالة العموم جاری می‌کنید و نتیجه می‌گیرید اَکرم العلماء عام است پس زیدی که از تحت آن خارج شده عالم نیست و زید جاهل خارج شده، خروج زید تخصصی است. شما می‌خواهید با جریان أصالة العموم نفی مصداق کنید و بگویید این زید خارجی عالم نیست. أصالة العموم نه اثبات صغرا می‌کند و نه نفی صغرا. أصالة العموم کاری ندارد که زید عالم است یا جاهل. دلیل متکفل صغرای قیاس نیست نه نفیا و نه اثباتا.

عرض می‌کنیم:

اگر این کلام محقق عراقی باشد، این بیان تمام نیست زیرا بین ما نحن فیه و تمسک به عام در شبهه مصداقیه تفاوت است. وجه تفاوت این است که در شبهه مصداقیه عام فرض این است که دو دلیل داریم، موضوع هر کدام روشن است، عالم غیر فاسق را واجب است اکرام کند و عالم فاسق را اکرام نکن، شک داریم زید عالم فاسق است یا غیر فاسق، دخول زید تحت هر دو دلیل مشکل دارد، أصالة العموم هم کار ساز نیست چون یقین به تخصیص دارد، یقینا مولا گفته لاتکرم عالم فاسق را و تخصیص مسلم است، اما در ما نحن فیه مولا فرموده لاتکرم زیدا نمی‌داند لاتکرم زیدا مخصص عام است یا تخصص است و تخصیص نیست، شک دارد در اصل تخصیص و أصالة العموم نفی تخصیص می‌کند، از طرف دیگر لوازم عقلی أصالة العموم هم فرض این است که حجت است و نتیجه می‌گیریم عموم اکرام العلماء اقتضاء دارد تخصیص نخورده پس خروج زید تخصصی است.

نتیجه اینکه این بیان محقق عراقی برای نفس أصالة العموم لإثبات التخصص صحیح نیست.

بیان دوم:

محقق عراقی در نهاية الأفكار بیانی دارند که همسان با بیان محقق خراسانی است که در جای خودش توضیح می‌دهیم.

قائلین به جریان أصالة العموم برای اثبات تخصص دو بیان فنی دیگر هم دارند:

بیان اول:

مناطقه حداقل در بعض قضایا عکس الحمل قائل هستند. ما به عکس الحمل قضیه تمسک می‌کنیم نتیجه می‌گیریم أصالة العموم لإثبات التخصص جاری است. فرض این است که مولا فرموده اَکرم العلماء، عکس الحملش این است که فمّن لیس بواجب الإکرام لیس بعالم. از طرف دیگر زید مسلما واجب الإکرام نیست، عکس الحمل می‌گوید پس زید عالم نیست. با تمسک به عکس الحمل قضیه نتیجه گرفتیم تخصص را.

عرض می‌کنیم:

این بیان صحیح نیست زیرا ظهور عرفی داشتن قضایا در عکس الحمل صحیح نیست. اَکرم العلماء ظهور عرفی ندارد که فمّن لیس بواجب الإکرام لیس بعالم.

بیان دوم:

اصولیان معتقدند قضایای حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است. اکرام العلماء یعنی إن كانوا علماء فأکرمهم، در قضیه شرطیه ملازمه است بین شرط و جزاء لذا میگفتیم مفهوم دارد، معنای ملازمه این است که إن لم یکن الزید عالما فلا یجب اکرامه. در جعل ملازمه از انتفاء لازم پی به انتفاء ملازم می‌بریم و بالعکس. در ما نحن فیه همین قانون را تطبیق می‌کنیم: مولا گفته اَکرم العلماء قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است یعنی جعل ملازمه شده بین عالم و وجوب اکرام، هر کسی واجب الإکرام نیست یعنی عالم نیست لذا نتیجه می‌گیریم زید مسلما واجب الإکرام نیست پس زید عالم نیست. پس اکرام العلماء بر عمومش باقی است و تخصص اثبات میشود. یک تشبیه هم دارند. می‌فرمایند چطور در تکوینیات جعل ملازمه است بین مقدم و تالی، در تکوینیات وقتی می‌گویند کلّ نار حارّ، چطور ملازمه می‌بینید، اگر

دیدید نور و شعله ای است از دور گمان کردید آتش است دست را روی آن میگیرید میبینید گرم نمیکند از عدم حرارت میفهمید آتش نیست. همین جعل ملازمه در قضایای اعتباریه است بین عالم و وجوب اکرام ملازمه است لذا اگر وجوب اکرام نبود پس عالم نیست و نتیجه میگیرید لاتکرم زیدا تخصص است.

عرض میکنیم:

این بیان هم صحیح نیست زیرا جعل ملازمه در قضایای حقیقیه به این دلیل بود که میگفتید چون قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است پس مانند قضیه شرطیه جعل ملازمه است. میگوییم آقایان اشتباه برداشت کرده‌اند. اینکه اصولیان میگویند قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است تنزیل به لحاظ جمیع الآثار نیست، توجه نکردید به مقصود اصولیان، مقصود اصولیان تنزیل به لحاظ اثر واحد است نه جمیع الآثار. یعنی میگویند چنانکه قضیه شرطیه با فرض تحقق موضوع است اگر زید آمد اکرامش کن فرض میشود تحقق موضوع، قضیه حقیقیه هم به تحقق موضوع در خارج اشاره ندارد مانند قضیه شرطیه است در فرض تحقق موضوع. اُکرم العلماء، یعنی اگر عالمی بود اکرامش کن اما نمیگوید عالم در خارج هست. پس تنزیل قضیه حقیقیه به شرطیه به لحاظ اثر واحد است و الا اگر تنزیل بلحاظ جمیع الآثار بود هر قضیه ای باید مفهوم می‌داشت. چون در قضیه شرطیه ملازمه هست میگویید مفهوم دارد اگر این ملازمه در هر قضیه حقیقیه ای باشد پس لقب هم باید مفهوم داشته باشد در حالی که احدی قائل نیست.

بعد از نقد این بیانه‌ها برمیگردیم به بیانی که شیخ انصاری تمسک کردند بر جریان اصالة العموم و حجیت لوازم آن که اگر اکرم العلماء تخصیص نخورده لازم‌هاش این است که خروج زید تخصصی است و اشکال محقق عراقی هم وارد نیست. از این بیان مرحوم شیخ انصاری محقق خراسانی در کفایه جوابی دارند که تقریباً همان جواب توسط محقق نائینی و محقق عراقی و محقق خوئی بازسازی شده است.

[1]. جلسه 50، مسلسل 512، یکشنبه، 95.10.12.

[2]. عبارت شبیه صدر در مباحث الدلیل اللفظی (بحوث فی علم الأصول) ج 3، ص 354: و من هنا حاول أحد تلامذة هذا العلم و هو المحقق العراقي (قده) أن يبرز هذه النکة بما حاصله:

إنَّ العقلاء يفككون في حجية الظهور بين الشبهة الحكمية التي يراد فيها تعيين حكم الفرد و بين الشبهة المصادقية التي يراد فيها تعيين عنوان الفرد مع العلم بحكمه و ذلك لعدم نظر الخطاب إلى تعيين صغرى الحكم نفيّاً أو إثباتاً و انما نظره تماماً إلى إثبات الكبرى و هو الحكم على تقدير تحقق موضوعه، و قد جعل هذه النکة منشأً لأمرين عدم حجية العام في الشبهة المصادقية و عدم حجیته في نفی التخصیص و إثبات التخصیص، و من هنا يتحد في نظره ملاک هذا البحث و البحث السابق فانه لا فرق بينهما إلّا من ناحية أنَّ المقصود من أصالة العموم في السابق إدخال المشكوك في العام و في المقام إخراج عنه مصداقاً و هذا ليس بفارق.

و هذا الكلام غير تام فإنَّ عدم نظر الدلیل إلى إثبات الصغرى نفيّاً و إثباتاً انما يجدى في عدم حجية أصالة العموم في المسألة السابقة لإثبات حكم العام في الفرد المشكوك بتقريب تقدم لا في المقام

نسبت صحیح نیست زیرا در مقالات الأصول ج 1، ص 154 آنچه آمده این است که: انّ ذلك مبنى على حجية أصالة العموم و الإطلاق في ما شك في مصداقية شيء، للعام مع الجزم بخروجه عن الحكم و هو ممنوع. و لقد اعترف هو - طاب ثراه - أيضاً في بحث العام و الخاص من الكفاية بأنَّ المسلّم من حجية أصالة العموم أو الإطلاق صورة الشك في الخروج مع الجزم بالمصداقية. و أمّا في فرض العكس كما نحن فيه لا نسلم حجية الأصل المسطور فراجع كلماته.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

خلاصه کلام آقایان در نقد کلام شیخ انصاری [2] این است که حجیت اصالة العموم یا أصالة عدم التخصیص با آیه و روایت ثابت نشده که به اطلاقش اخذ کنیم بلکه اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص ثابت است به سیره عقلائیه، و سیره عقلائیه در اعتنا به عموم آنجا که شک در مراد باشد قطعاً جاری است اما اگر در کیفیت اراده باشد با علم به مراد سیره‌ای قائم بر عمل به اصالة العموم نداریم. ما نحن فيه چنین است که می‌دانیم زید قطعاً از تحت وجوب اکرام خارج است شک داریم در کیفیت این خروج که به نحو تخصیص است یا تخصیص، سیره عقلای در این مورد کشف کیفیت اراده مولا از تمسک به اصالة العموم، عقلاً کیفیت اراده مولا را استفاده نمیکنند، به عبارت دیگر قبول داریم

أصالة العموم و مثبتات آن حجت است و مدلول التزامی و لازمه عقلی اصول لفظیه حجت است بر خلاف اصول عملیه، اما این حجت مدالیل التزامی آنجا است که عقلا مدلول مطابقی برای دلیل قائل باشند، اگر به حکم سیره عقلا مدلول مطابقی نباشد نوبت به مدلول التزامی نمیرسد، دو مثال بیان میکنیم برای تمسک و عدم تمسک:

مثال اول: مولا میگوید بع جمیع کتبی الموجود فی المكتبة، ده کتاب نفیس هم دارد که عبد میفروشد، مولا حق اعتراض ندارد، عقلا به أصالة العموم تمسک میکنند.

مثال دوم: مولا میگوید بع جمیع کتبی فی المكتبة، یک کتاب را برمیدارد میگوید لاتبع هذا الكتاب. عبد شک می کند نهی مولا به این جهت بود که کتاب وقفی و امانتی است یا ملک مولا است اما احتیاج دارد، این شک عبد در حقیقت دوران امر بین تخصص و تخصیص است، اگر کتاب وقفی یا امانی است لاتبع تخصص است و اگر ملک او است و نیاز دارد می شود تخصیص. آیا عقلا در اینجا به دلیل عام تمسک می کنند و میگویند مولا عموم را اراده کرده است پس این کتاب مکاسب که استثناء شده ملک مولا نیست، وقفی یا امانی است، عقلا چنین سیره ای ندارند در تمسک به أصالة العموم. عقلا میگویند ما می دانیم مراد مولا اخراج این مورد است اما جهت آن را که تخصیص است یا تخصص نمی دانیم. شیخ انصاری به أصالة العموم تمسک می کنند و میگویند این کتاب تخصصا خارج شده و ملک مولا نیست. [3]

پس چنانکه محقق خراسانی و معظم محققین بعد ایشان میفرمایند تمسک به أصالة العموم برای اثبات تخصص نیاز دارد به سیره عقلا بر اعتماد به أصالة العموم در این مورد و چون اصل مراد معلوم است و مسلما این کتاب اخراج شده از حکم، شک در کیفیت اراده است عقلا در شک در کیفیت اراده أصالة العموم قائل نیستند.

پس در دوران امر بین تخصیص و تخصص بعض اصولیان سه طریق مطرح کردند برای اینکه نتیجه بگیریم تخصص را یکی تمسک به عکس الحمل قضیه بود که گفتیم صحیح نیست و دوم تمسک به این نکته بود که قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و در بطنش یک ملازمه دارد و از ملازمه تخصص را استفاده میکنیم که باطل شد. بیان سوم تمسک به أصالة العموم بود برای اثبات تخصص که شیخ انصاری فرمودند، این بیان هم رد شد با نگاه محقق خراسانی و دیگران. البته توضیح ما از کلمات محقق خوئی در محاضرات ج 5، ص 243 بود. [4]

دو نکته باید توجه شود:

نکته اول:

مرحوم شهید صدر بر خلاف همه آقایان بعد از شیخ انصاری که تحلیلشان این است که أصالة العموم نمیتواند جاری شود نتیجه بگیریم تخصص را بالآخره نمیدانیم لاتکرم زیدا تخصیص است یا تخصص و اجمال همچنان هست، شهید صدر مطلب دیگری دارند که در آن منحصرند و با بیانی میفرمایند در ما نحن فیه به کمک یک توضیح نتیجه میگیریم در بسیاری موارد تخصیص است، لاتکرم زیدا را حمل بر تخصیص میکنیم. در بعض موارد هم تخصص است، این نگاه شهید صدر بر خلاف همه آقایان است. ایشان در مباحث دلیل لفظی ج 3، ص 356 بیانی دارند که فردا مطرح میکنیم. [5]

نکته دوم:

محقق نائینی و محقق خوئی میفرمایند این که محقق خراسانی و دیگران میگویند أصالة العموم برای اثبات تخصص جاری نمی شود یک مورد استثناء دارد و در یک مورد أصالة العموم برای اثبات تخصص جاری می شود.

محقق خوئی میفرمایند گاهی متعلق و مصداق مشکوک، فرد واحد است و نمی دانیم خروجش تخصیص است یا تخصص، می دانیم مولا گفته لاتکرم زیدا و یک مصداق دارد پس یقین داریم زیدا از عام خارج شد اما تخصیص است یا تخصص، میگویند نمیتوانید از راه أصالة العموم تخصص را نتیجه بگیرید، اما گاهی مصداق شبهه متعدد است که مولا گفته أکرم العلماء بعد گفته لاتکرم زیدا و ما دو زیدا داریم یکی عالم و دیگری جاهل، نمی دانیم آیا این اخراج منطبق بر زیدا عالم است پس دلیل تخصیص خورده یا منطبق بر زیدا جاهل است که تخصص بوده است. محقق نائینی و محقق خوئی میفرمایند اگر مورد شبهه متعدد بود تمسک به أصالة العموم برای اثبات تخصص صحیح است و میگوییم زیدا جاهل خارج شده است، أکرم العلماء بر عموم باقی است و زیدا عالم را باید اکرام کنیم.

در تبیین مطلب می‌فرمایند قبول داریم که زید مخرج مردد است بین عالم و جاهل حتی علم اجمالی داریم که یا اکرام زید عالم حرام است یا اکرام زید جاهل، لكن أصالة العموم اینجا موجب انحلال علم اجمالی است و تبدیل می‌شود به دو علم تفصیلی نتیجه میگیریم زید جاهل اکرامش حرام و زید عالم اکرامش واجب است میفرمایند أصالة العموم در اکرام العلما جاری است و خطاب منحل است و گویا مولا گفته اکرام زیدا العالم با وجود این علم بر اساس أصالة العموم علم اجمالی منحل است و علم تفصیلی دارد به وجوب اکرام زید عالم، این یک مدلول التزامی دارد که حال که اکرام او واجب است و اکرام زید جاهل حرام است. نتیجه میگیریم مدلول مطابقی اکرام زید عالم است و مدلول التزامی اش این است که اکرام جاهل حرام است. میگوییم زید عالم را باید اکرام کرد به حکم اکرام العلماء و لاتکرم زیدا مربوط به زید جاهل است. پس برای اثبات تخصص از أصالة العموم استفاده کردیم.[6]

عرض می‌کنیم:

لایمکن المساعدة بر کلام محقق نائینی و محقق خوئی. نکته مهم اشکال این است که شما فرمودید مستند أصالة العموم بناء عقلا است و دلیل لبی است، ما سؤال می‌کنیم آیا عقلا در چنین موردی به عموم تمسک میکنند، مولا گفته است اکرام العلماء بعد گفته لاتکرم زیدا نمیدانیم مراد مولا زید جاهل است یا زید عالم، عقلا نمیگویند ان شاء الله مولا زید جاهل را اخراج کرده با تمسک به عموم.

نتیجه: اگر دوران امر بین تخصیص یا تخصص بود چه مصداق و مورد شبهه فرد واحد باشد و چه مورد شبهه متعدد باشد تمسک به أصالة العموم برای اثبات تخصص جایگاهی نخواهد داشت.

[1]. جلسه 51، مسلسل 513، دوشنبه، 95.10.13.

[2]. مطارح الأنظار (جدید) ج 2، ص 150: إذا علمنا أنّ زيدا مثلا ممن لا يجب إكرامه و شككنا في أنّه عالم و خصّص في هذا المورد أو ليس عالما فلا تخصيص، و أصالة عدم التخصيص تقول: إنّه ليس بعالم. بل و لو تردّد زید بین شخصین: أحدهما عالم، و الآخر جاهل، و سمعنا قول القائل: «لا تكرم زيدا» نحكم بأنّه زید الجاهل، لأصالة عدم التخصيص، فنقول: إنّ كلّ عالم يجب إكرامه بالعموم، و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلّ من لم يجب إكرامه ليس بعالم، و هو المطلوب.

و على ذلك جرى دیدنهم في الاستدلالات الفقهيّة، كاستدلالتهم على طهارة ماء الغسالة على أنّها لا ينجس المحلّ، فإن كان نجسا غير منجس يلزم تخصيص قولنا: كلّ نجس ينجس.

[3]. محاضرات ج 5، ص 240: إذا قال له بع جميع كتبى ثم قال لا تبع الكتاب الفلاني و شك في أنه وقف أو عارية أو أنه ملكه فعلى الأول يكون خروجه من باب التخصص و على الثاني من باب التخصيص فلا يمكن التمسك بأصالة العموم لإثبات التخصص، لعدم إحراز جريان السيرة على التمسك بها في مثل المقام، و من هذا القبيل الملاقى لماء الاستنجاء حيث ان أمره يدور بين أن يكون خروجه عن عموم ما دل على انفعال الملاقى للماء النجس بالتخصيص أو التخصص.

[4]. محاضرات ج 5، ص 239: حجية أصالة عدم التخصيص لم تثبت بآية أو رواية حتى نأخذ بإطلاقها في أمثال المورد و انما هي ثابتة بالسيرة القطعية من العقلاء. فإذا بطبيعة الحال تتبع حجيتها في كل مورد جريان السيرة منهم على العمل بها في ذلك المورد، و قد ثبت جريان سيرتهم فيما إذا أحرز فردية شيء لعالم و شك في خروجه عن حكمه ففي مثل هذا المورد لا مانع من التمسك بها

[5]. لا دلالة للعالم أو المطلق بحسب الحقيقة على نفي التخصيص في الخطابات المتعارفة، نعم إذا كان الخطابان أو أحدهما مجعولين على نهج القضايا الخارجية فلا يبعد صحة التمسك بالدلالة المنعقدة حينئذٍ لكون الخطاب ناظراً إلى الوضع الخارجى للأفراد فلو قال (أكرم كلّ جیرانی) و ثبت بعد ذلك عدم وجوب إكرام زید فلا يبعد صحة استكشاف عدم كونه من جیرانه عرفاً و ترتيب آثار ذلك عليه من نفس الخطاب العام

[6]. محاضرات، ج 5، ص 245: فان أصالة العموم و ان لم تكن ناظرة إلى بيان حال الافراد إلا انها مع ذلك توجب انحلال هذا العلم الإجمالی ببيان ذلك هو أن لها دلالة مطابقة و دلالة التزامية، فبالأولى تدل على وجوب إكرام زید العالم، و بالثانية تدل على انتفاء الحرمة عنه و إثباتها لزید الجاهل باعتبار أن مثبتاتها حجة، و على هذا فلا محالة ينحل هذا العلم الإجمالی إلى علمین تفصيلیین هما: العلم بوجوب إكرام زید العالم، و العلم بحرمة إكرام زید الجاهل فلا تردد حينئذ.

کلام مرحوم شهید صدر

مرحوم شهید صدر تفصیل خاصی دارند که در حقیقت نه بیان مرحوم شیخ را بتمامه قبول دارند و نه کلام متأخرین از اصولیان را. می‌فرمایند خطاب عام و خاص گاهی هر دو به نحو قضیه حقیقیه است که اغلب موارد همین‌گونه است. گاهی هر دو به نحو قضیه خارجیّه است و گاهی یکی حقیقیه و یکی خارجیّه است. اگر خطابین به نحو قضیه حقیقیه است، در قضیه حقیقیه تطبیق و مصداق یابی بر عهده مکلفین است نه مولا، اُکرم العلماء قضیه حقیقیه است چه کسی عالم هست و چه کسی عالم نیست بر عهده مکلف است. اگر خطابین به نحو قضیه حقیقیه است اینجا شیخ انصاری می‌فرمود یک خطاب عام داریم اکرّم العلماء و خاص لاتکرم زیدا نمیدانیم خروج زید تخصیص است یا تخصّص، شیخ فرمودند خروج تخصّصی است به جهت جریان أصالة العموم. مشهور در مقابل شیخ انصاری می‌گفتند اصلی نداریم که مشخص کند خروج زید تخصیص است یا تخصّص. شهید صدر می‌فرمایند اگر خطابین به نحو قضیه حقیقیه باشد خروج به نحو تخصیص است. می‌فرمایند ما یک عام داریم که اُکرم العلماء، قضیه حقیقیه موضوعش را تطبیق نمی‌دهد و مشخص نمی‌کند، مانند قضیه شرطیه است، منحل می‌شود به تعداد مکلفین به نحو قضیه شرطیه، این کان زیدُ عالما فاکرمه، این کان بکرُ عالما فاکرمه و هکذا، در مقابل یک خاص داریم که لاتکرم زیداً، می‌فرمایند این خاص ما هم اطلاق دارد لاتکرم زیدا چه عالم باشد چه نباشد. بین این خاص و عام تنافی است، اگر زید عالم باشد عام می‌گوید فاکرمه، اطلاق خاص می‌گوید اگر عالم هم باشد اکرامش نکن، ما در بحث عام و خاص گفته‌ایم در تنافی بین عام و خاص همیشه دلیل خاص مقدم است و خاص قرینه و عام ذو القرینه است و قرینه بر ذوالقرینه مقدم است. در نتیجه به خاص عمل می‌کنیم و مدلولش این است که هر چند زید عالم است او را اکرام نکن پس شد تخصیص. لاتکرم زیدا و لو کان عالما. نتیجه می‌گیریم اگر دو قضیه حقیقه بود و خاص هم اطلاق دارد که زید عالم باشد یا نباشد اکرامش نکن.

اما اگر هر دو خطاب قضیه خارجیّه باشد یا یکی خارجیّه باشد می‌فرمایند لایبعد که نظر شیخ انصاری صحیح باشد و با تمسک به أصالة العموم اثبات کنیم تخصّص را. مثلاً مولا فرموده اُکم کلّ جیرانی، این قضیه خارجیّه است که تطبیق به دست مولا است، بعد مولا فرمود لاتکرم زیدا، شک داریم این زید همسایه است که مولا می‌گوید او را اکرام نکنید پس اکرم جیرانی تخصیص خورده یا همسایه نیست و خروجش تخصّصی است. شهید صدر می‌گویند چون تطبیق بر عهده خود مولا است پس گویا مولا گفته است هر کسی همسایه من است واجب الإکرام است و هر کسی واجب الإکرام نیست همسایه من نیست. حال که گفته لاتکرم زیدا یعنی احراز کرده است که زید همسایه نیست، اینجا به أصالة العموم تمسک می‌کنیم چون تطبیق به دست مولا است و می‌گوییم مولا هدفش اکرام هر همسایه‌ای است پس اگر گفته لاتکرم زیدا پس همسایه نیست. پس اینجا أصالة العموم اثبات می‌کند تخصّص را.

عرض می‌کنیم:

چه بگوییم لاینقضی تعجبی بگوییم. هر دو بعد کلامشان تأمل دارد، نسبت به بعد اول که فرمودند اگر هر دو قضیه حقیقیه باشد یک اطلاق برای خاص درست کردیم و نتیجه گرفتید پس خروج تخصیص است که عبارتشان این هست که بما أن الدلیل الخاص مقدم علی العام فلامحاله یكون التخصیص متعینا. می‌گوییم

اولاً: نتیجه هم تخصیص است و هم تخصّص

نتیجه این بیان شما تخصیص تنها نیست بلکه نتیجه هم تخصیص است هم تخصّص و نتیجه عجیبی می‌شود. یعنی زید چه عالم است از تحت اکرم العلماء خارج شده و چه جاهل است از تحت اکرم العلماء خارج شده اگر عالم است تخصیص است و اگر جاهل است تخصّصی است و خاص اگر اطلاق داشته باشد نتیجه هم تخصیص است هم تخصّص نه فقط تخصیص که ایشان گفتند.

ثانیاً: این تصویر خروج از بحث است

این تصویر خروج از بحث است زیرا فرض بحث این است که دوران امر بین تخصیص یا تخصّص است نمی‌دانیم آیا خروج زید موضوعی است یعنی جاهل است و خارج شده یا خروج حکمی است، صحیح است که در قضایای حقیقیه تطبیق بر عهده عبد است اما بحث این است که شک در این است که خروج زید تخصیص است یا تخصّص، شما این را اثبات نکردید بلکه می‌گویید چه تخصیص چه تخصّص خارج شده است این را که از ابتدا میدانستیم که زید خارج شده، می‌خواستیم وجه خروج روشن شود و شما چنین نتیجه‌ای نگرفتید.

ثالثاً: چنین اطلاقی در دلیل خاص وجود ندارد

و هو المهم چنین اطلاقی در دلیل خاص وجود ندارد زیرا در حقیقت در قضایای حقیقه صحیح است که تطبیق بر عهده عبد است ما ملاک جعل حکم به ید مولا است همه سؤال این است که اگر میگوییم خروج تخصیص است یا تخصص معنایش این است که آیا زید ملاک علم را دارد لأجل ملاک دیگر اخراج شده مثلا مولا ملاک دیگری داشت هکه عداوت نسبت به اهل بیت است میگوید اکریم جیرانی یا میگوید اکریم العلماء اما زید چون عدو اهل بیت است ملاک دیگر برای اخراجش هست، لذا زید هر چند جاهل باشد به ملاک عداوت خارج شده است. یا نه ملاک همین علم است و زید ملاک علم را ندارد و تخصصا خارج شده است. خروج تخصیصی یا تخصصی و دوران امر بین این دو برمیگردد به بحث تشخیص ملاک و نمیتوانید در تشخیص ملاک اطلاق قائل شوید و معنا ندارد، چون اهمال محال است باید کشف شود که ملاک عداوت است برای خروج پس تخصیص است، یا نه ملاک عدم علم است پس تخصص است، در عالم ثبوت اطلاق معنا ندارد.

اما بعد دوم کلامشان اگر دو خطاب قضیه خارجی است یا أحدهما قضیه خارجی است أصالة العموم برای اثبات تخصص جاری است این أعجب از بعد اول تفصیل ایشان است و یک ادعای بلادلیل است. بسیار خوب در قضیه خارجی تطبیق به ید مولا است و ما پذیرفتیم اما آنجا که تطبیق به ید مولا است و قضیه خارجی است لامحاله مولا میتواند تخصیص داشته باشد لذا لاتکرم زیدا و اکریم جیرانی شما أصالة العموم جاری میکنید برای اثبات تخصص. اولاً میگوییم خاص شما چرا اطلاق ندارد، شما که در مورد قبلی میگفتید خاص اطلاق دارد که لاتکرم زیدا و لو کان عالما اینجا چرا اطلاق را قائل نیستید که لاتکرم زیدا و لو کان جارا. ثانیاً: تمسک به عموم در قضیه خارجی مگر سیره عقلا است؟ شما در قضیه حقیقه تمسک به عموم را قبول نکردید و قبول دارید سیره عقلا در تمسک به عموم نیست اگر شک در مراد از کیفیت خروج باشد. چرا اینجا نمیپذیرید. آیا زید همسایه است مولا گفته اکرامش نکن، ملاک دیگر بوده، یا نه زید همسایه نیست بلکه با همسایگان کثرت ارتباط دارد میگوید اکرامش نکن، اینجا ملکف زید را اکرام نمیکند اما آیا به عموم تمسک میکند میگوید پس زید همسایه است و مولا گفته اکرامش نکن به چه دلیل و از کجا چنین ادعایی میکنید.

لذا واقعا این تفصیل شهید صدر در هر دو بعد قابل تأمل است. یا باید مطلقا کلام شیخ انصاری را گفت و به أصالة العموم تمسک کنند برای اثبات تخصص یا باید کلام مشهور را گفت که حق با مشهور است که سیره عقلا در تمسک به أصالة العموم برای اثبات تخصص نیست چه قضیه خارجی باشد چه حقیقه.

ثمره بحث را در کلام محقق خوئی ببینید. بحث بعدی: فحص از مخصص منفصل در تمسک به عام لازم است یا نه؟

[1]. جلسه 52، مسلسل 514، سه شنبه، 95.10.14