هو العلیم

احکام شرعی و نقش افراد خارجی در موضوع حکم

از تمسک به عام تا ضمان مال بدون اذن

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ باب عامّ و خاصّ ـ

جلسهٔ پنجاه وهشتم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشّيطان الرّجيم
بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

بررسی مبنای نائینی در قضایای حقیقیه و خارجیه

می‌خواستم از مسئلهٔ مرحوم نائینی و مطالبی که مرحوم آقا شیخ محمّد کاظم در تقریراتشان تعرّض کرده‌اند، دیگر بگذرم؛ ولی دیدم مطالب مفیدی در آن هست و خوب است که آنها را هم متعرّض بشویم؛ یعنی مطالب مبنایی در این مباحثشان فرموده‌اند. از این‌نظر باز تامّلی کردیم، وإلا می‌خواستم این بحث را تمام کنیم و سر بحث دیگر برویم.

براساس آنچه عرض شد، بین قضیهٔ حقیقیّه و بین قضیهٔ خارجیّه، مرحوم نائینی قائل به عدم افتراق شده‌اند و فرقی را در اینجا ذکر کرده‌اند. گرچه آن فرق در اصل و نتیجه تفاوتی به‌وجود نمی‌آورد، ولی از این نقطه‌نظر که در مبنا، این مسئله اهمیت دارد، از این‌نظر متعرّض می‌شویم.

دلیل تفاوت در تمسک به عام

عرض شد که بعضی بین قضیهٔ حقیقیّه و خارجیّه قائل به تفاوت شده‌اند و در قضایای حقیقیّه تمسّک به عامّ را جایز ندانسته‌اند، ولی در قضایای خارجیّه قائل به تمسّک به عامّ شده‌اند؛ از باب اینکه متکلّم در مقام تخاطب، جمیع افراد خارجی را مدّ نظر می‌آورد و بعد بعضی از آنها را خارج می‌کند؛ بنابراین آن عامّ ابتدایی مُلقای عند التّخاطب شامل تک‌تک افراد مشکوک هم خواهد بود.

نقد نائینی بر تفاوت دو قضیه

ایشان در ردّ این مسئله مطلبی می‌فرمایند که مطلبشان از یک نقطه‌نظر صحیح است و از یک نقطه‌نظر جای تأمّل دارد. و اما از جهت صحّت این است که هیچ فرقی نمی‌کند که عامّ تمام‌الموضوع باشد و به‌عنوانِ عنوانِ دخیل در ترتّب حکم مطرح باشد یا اینکه آن عامّ جهت حِکایی داشته باشد [و ما بگوییم] که در قضیهٔ خارجیّه، عامّ ما جهت حِکایی از افراد خارجی دارد، ولی بالأخره ما در مقام اثبات، سر و کارمان با عامّ است؛ ما با فرد خارجی سر و کار نداریم و از این‌جهت فرقی با قضیهٔ حقیقیّه نمی‌کند

که در قضیّهٔ حقیقیّه خود این عنوان من‌حیث هو هو، دخیل در ترتّب حکم بر موضوع خواهد بود؛ یعنی خود این عنوان عالِم دخالت در ترتّب دارد؛ اما در قضیهٔ خارجیّه منظور مولا عنوان عالم نیست، بلکه منظور مولا همین افراد خارجی هستند؛ ولی حوصله ندارد یکی‌یکی همه را بگوید؛ می‌گردد یک عنوان را که همه را شامل بشود پیدا می‌کند و می‌گوید که: «تو هر کسی را که در تحت این عنوان بود، اکرام کن.» فرض کنید که می‌گوید: «آقا، هر کسی که لباس زرد پوشیده است، امروز اکرامش کن.» لباس زرد پوشیدن که مدخلیّتی در ترتّب حکم ندارد؛ صرفاً عنوان مُشیر است؛ یا می‌گوید که: «هر کس امروز با نعیلَین آمد بیرون، شما اکرامش کن و...»؛ اینها جهتی ندارد.

تبدیل تمام موضوع به موضوع مرکب با تخصیص

مرحوم نائینی در ردّ فرق بین قضیهٔ حقیقیّه و خارجیّه، می‌فرمایند که فرق بین قضیهٔ حقیقیّه و خارجیّه فقط در این است که ما در قضیهٔ حقیقیّه ابتدائاً آن عنوان را تمام‌الموضوع در ترتّب حکم

می‌دانیم؛ یعنی به‌عنوان یک کبرای کلّی، تمام‌الموضوع برای صغریات قضایای ما واقع می‌شود.

پس قبل از ورود خاصّ، مخاطب احراز می‌کند که برای متکلّم تمام‌الموضوع محرز شده است؛ وقتی که خاصّ می‌آید این تمام‌الموضوع برمی‌گردد به جزء الموضوع؛ یک جزئش همان عنوانی است که قبلاً آمده، یک جزئش هم همین عنوان خاصّ است؛ یعنی این عنوان خاصّ به آن عنوان قبلی ضمیمه می‌شود و یک موضوع مرکّبی را تشکیل می‌دهد که عالم غیر فاسق باشد. این در مقام اثبات، در قضیهٔ حقیقیّه است.

و اما در قضیهٔ خارجیّه متکلّم افراد را به‌عنوان تمام‌الموضوع در نظر گرفته است. یعنی خود افراد خارجی مدّ نظر متکلّم و مولاست و ما در مقام تخصیص کشف می‌کنیم که مولا هنوز افراد خارج را به‌عنوان تمام‌الموضوع برای حکم احراز نکرده است؛ بلکه با ورود مخصّص ما به‌دست می‌آوریم که مولا یک عدّه از افراد خارجی را هم خارج کرده

است؛ یعنی برای تمام افراد خارج، در وهلهٔ اول نمی‌تواند آن کلام مولا، برای ما موجب احراز شده باشد.

وقتی که مولا یک عامّ را به‌عنوان قضیهٔ خارجیّه القاء می‌کند، این‌طور نیست که ما بگوییم مولا تمام افراد را احراز کرده است؛ بلکه مولا هنوز احراز عدوّ یا فاسق را نکرده و در عالَم ابهام این قضیه را القاء کرده است. این مخصّص برای ما این فایده را دارد که بعد از ورود مخصّص، می‌فهمیم که مولا افراد غیر فاسق را احراز کرده است. وقتی که این‌طور شد، فرد مشکوک نمی‌تواند با این احراز تثبیت بشود و این دیگر تمسّک به عامّ در شبههٔ مصداقیّه می‌شود. دیگر در اینجا مسئله این‌طور می‌شود که قائل شویم دلیل، خودش موضوع را تحقّق می‌بخشد و این اشکال دارد.[1]

نقد استاد بر ملاک تمایز دو قضیه

اشکالی که در اینجا به مرحوم نائینی وارد است، این است که شما در اینجا می‌فرمایید که مولا در

---

[1] فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۲۵.

قضیهٔ حقیقیّه آن عنوان را تمام‌الموضوع قرار می‌دهد؛ در اینجا صحبت در این است که آیا حکم را روی این عنوان، بما هو عنوان و به‌عنوان یک طبیعت مجمَله و طبیعت کلّیه برده است یا حکم را روی این عنوان به‌لحاظ حکایت از افراد خارج برده است؟

در قضیهٔ حقیقیّه حکم روی عنوان به‌لحاظ افراد خارج رفته است، نه به‌لحاظ هوَ هو ـ چنان‌که ما در قضایای حقیقیّه از آن بحث می‌کنیم ـ؛ در اینجا دیگر فرقی بین قضیهٔ حقیقیّه و قضیهٔ خارجیّه نیست؛ چه‌اینکه بگوید: «قُتِلَ مَن فی العَسکر» و منظور یک عنوان مُشیر است به افرادی که در عسکر هستند، چه‌اینکه بگوید: «الخمرُ حرامٌ» و منظور او آن طبیعت کلّیه‌ای است که دارای مصادیق و افراد خارجیّه است، چه بالفعل و چه در آتیه. نظر مولا در احکام شرعیه بر اساس افراد خارجی است؛ ولی افراد خارجی‌ای که در تحت یک عنوان هستند، نه هر فرد خارجی بأیّ‌نحوٍ کان.

یعنی وقتی که مولا می‌گوید: «الخمرُ حرامٌ»، منظورش خمر بما هُو خَمرٌ در عالَم اعتبار و به‌عنوان

قضیهٔ طبیعیّهٔ کلّیه نیست؛ بلکه وقتی می‌گوید: «الخمرُ حرامٌ»، یعنی افراد خارجی که در خارج محقّق هستند و در تحت عنوان خمر داخل هستند، آن افراد مورد برای حرمت هستند. دیگر در این‌صورت فرقی بین قضیهٔ حقیقیّه و خارجیّه نخواهد بود. این اشکالی که می‌شود به این کلام ایشان وارد و مطرح بشود.

نسبت قضیه حقیقیه با قضیه طبیعیه

تلمیذ: بنابراین فرقی بین قضیهٔ طبیعیّه و قضیهٔ حقیقیّه نخواهد بود؛ چون ثمره‌ای ظاهر نمی‌شود.

استاد: قضیهٔ حقیقیّه بنابر اصطلاح اصولیّین یا بنابر اصطلاح منطقیّین؟

تلمیذ: بین قضیهٔ حقیقیّه بنابر اصطلاح مرحوم نائینی که ما الآن داریم می‌گوییم شامل مقدّرة الوجود و محقّقة الوجود می‌شود با آن قضیهٔ طبیعیّه که بگوییم حکم روی آن عنوان و آن طبیعت مهمله رفته است، فرقی نیست.

استاد: بله، فرقی نیست دیگر. ایشان همین را می‌گویند. ایشان می‌گویند در این‌صورت دیگر فرقی نیست. حکم در قضایای حقیقیّهٔ ما همان

طبیعیّهٔ منطقیّه است. چطور در قضیهٔ طبیعیّه افراد خارجی مدّ نظر نیستند و حکم روی ماهیّت بما هی ماهیت رفته است؟ ما در قضایای طبیعیّه مثل «الخمرُ حرامٌ»، «شُرب التّوتونِ حرامٌ»، «الصّلاةُ واجبةٌ» و امثال‌ذلک، در آنجا حکم ما روی افراد خارجی بالفعل نرفته است؛ یعنی خمرهایی که فعلاً فرض کنید در قم موجود است ـ حالا اگر موجود باشد ـ حکم روی آن نرفته است. اگر بر فرض یک قطره خمر هم در دنیا نباشد، باز شارع حکم می‌کند که: «الخمرُ حرامٌ»، چه فردی در خارج باشد یا نباشد. شارع با آن عنوان کار دارد. آن عنوان هر وقت محقّق بشود، این حکم هم بر آن مترتّب می‌شود؛ پس این عین قضیهٔ طبیعیّهٔ ماست دیگر، فرقی نمی‌کند.

شرط وجود در حمل اوصاف بر طبیعت

تلمیذ: مگر نمی‌فرمایید احکام شرعیّه به افراد خارجی برمی‌گردد؟

استاد: بله، به افراد خارجی برمی‌گردد. ما در قضیهٔ طبیعیّه هم همین حرف را می‌زنیم، نه در قضیهٔ

حقیقیّه. در قضیهٔ طبیعیّه هم که می‌گوییم: «الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ» یا «الإنسانُ مُتَعجِّبٌ» یا «الإنسانُ ضاحکٌ» یا «الإنسانُ ماشٍ»، منظور ما این نیست که انسان بما هی ماهیةٌ ممکنةٌ فی مقامِ الإجمال ولو قَبل الوجود، این دارای ضحک است، این دارای مشی است، این دارای کتابت است. نه‌خیر، ما این اوصاف را به شرط وجود بر این قضیهٔ طبیعیّه حمل می‌کنیم، نه به وصف ماهوی او. در تمام قضایای طبیعیّه شرط وجود در اینجا لحاظ شده است: «الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ بِشَرطِ الوُجود.»

تفاوت اوصاف ماهوی و اوصاف وجودی

بله، یک‌وقتی در قضیهٔ طبیعیّه بحث روی خود ماهیّت است و کاری به وجود نداریم؛ یعنی می‌گوییم این ماهیّت از حیوان و ناطق تشکیل شده است و کاری به خارج نداریم. در اینجا اصلاً کاری به خارج نداریم؛ فقط می‌گوییم که این ماهیّت این است. مثل‌اینکه می‌گوییم که: «مثلّث از سه زاویه تشکیل شده است»، حالا می‌خواهد در خارج مثلّثی باشد یا نباشد؛ یعنی در عالَمِ صورت ذهنیّه چنین ماهیّتی دارای این خصوصیّت است.

یک‌وقت نه، اوصافی که ما بر این کلّی طبیعی حمل می‌کنیم، این اوصاف، اوصاف وجودی هستند. وقتی که می‌گوییم: «الإنسانُ کاتبٌ»، نه‌اینکه انسان در مقام ماهوی خودش کاتبٌ. انسان در مقام ماهوی خودش لیسَ بِکاتِبٍ و لا لاکاتب. انسان در مقام ماهوی خودش نه ماشی است و نه غیر ماشی. بله، انسان در مقام ماهوی خودش حیوان ناطق است؛ اما این اوصافی که ما می‌آوریم برای این انسان، همه شرط وجود است.

وابستگی احکام تکلیفی به افراد خارجی

حرمت و وجوب و کراهت و استحباب و اباحه، اینها اوصاف وجود هستند، نه اوصاف ماهوی این موضوعات؛ یعنی اگر خمری بخواهد در خارج تحقّق پیدا کند، بر سرش حرمت بار می‌شود، نه‌اینکه در خارج خمری باشد یا نباشد، حرمت بار می‌شود. اصلاً حرمت یک حکم تکلیفی است، اجتناب است، امتثال است، عدم اقدام و کفّ نفس است. چگونه ممکن است یک مسئله که مربوط به مکلّف است، این به یک امر ماهوی که اصلاً وجودی در خارج

ندارد، تعلّق بگیرد؟! این‌طور نمی‌شود. همهٔ احکام ناظر به افراد خارجی هستند. معنا ندارد که شارع بگوید: «از یک چیزی که نیست، کفّ نفس کن!» وقتی نیست، من از چه چیزی کفّ نفس کنم؟!

اثر خروج از قدرت در اطراف علم اجمالی

لذا بحث این قضیه در علم اجمالی و اطراف علم اجمالی و شبههٔ محصوره خواهد آمد که آیا در صورتی‌که موضوع در قدرت مکلّف نباشد ـ حالا یا باشد و مانعی از اقدام مکلّف باشد یا اصلاً وجود خارجی ندارد ـ باز آن حکم در عالَم اعتبار شامل مکلّف خواهد شد یا شامل نخواهد شد؟ و ثمرات زیادی بر این قضیه بار می‌شود. مثلاً إتیان به بعضی از اطراف علم اجمالی در صورت مانعیّت ارتکاب بعض دیگر، آیا جایز است یا جایز نیست؟ آیا خروج أحد الأطراف عَن دایرهٔ علم اجمالی موجب جواز ارتکاب به بقیهٔ اطراف خواهد شد یا نخواهد شد؟ خیلی ثمرات مهمّی بر این بحث مترتّب می‌شود.

اشکال تکلیف به موضوع فاقد وجود خارجی

آنچه در اینجا مدّنظر است این است که درصورتی‌که حرمت و وجوب یا اقدام و عدم اقدام

تمام اینها از افعال مکلّف هستند، این اقدام و عدم اقدام چگونه ممکن است به ماهیّتی تعلّق بگیرد که ولو تا قیامت چنین ماهیّتی به وجود نخواهد آمد؟ فرض کنید که اصلاً خمری در عالم نبود و اصلاً ریشهٔ چوب تاک خشک شد. فرض کنید که اصلاً در عالَم یک هستهٔ انگور هم پیدا نشد. در این‌صورت از کجا دیگر انگور دربیاید؟ وقتی که انگوری نیست، دیگر شراب از کجا درست شود؟

اگر ما فرض کنیم در یک جزیره‌ای افتادیم یا به‌طور کلّی در کرهٔ زمین اصلاً دیگر شرب توتون نیست، خمر نیست یا مثلا زمینهٔ برای زنا از بین رفت. فرض می‌کنیم روی کرهٔ زمین یک بمب انداختند و این هم فقط به جنس مؤنّث حساس باشد و همهٔ زن‌ها را از بین ببرد و بکشد. در این‌صورت دیگر اصلاً آیا حرمت زنایی داریم یا نداریم؟

احکام دائر مدار تحقّق فرد خارجی برای موضوع هستند، نه‌اینکه در عالم اعتبار خمر حرام است، ولو اینکه خمری در خارج نباشد. نه‌خیر، مولا چیزی را که در نظر می‌گیرد ـ ولو در قضیهٔ حقیقیّهٔ جناب

شما ـ [بر مدار افراد خارجی است].

بر فرض ما مطلب شما را به‌عنوان قضیهٔ حقیقیّهٔ قبول کنیم، این مطلب شما را که مولا در مقام اعتبار اصلاً افراد در نظرش نیستند و فقط آن چیزی که در مقام اعتبار است خمر است و حرمت را روی خمر برده است، [در این صورت این اشکال پیدا می‌شود که] حرمت یعنی کفّ نفس و کفّ نفس که روی یک خمر کلّی‌ای که هنوز وجود خارجی ندارد، نمی‌آید. [شارع که نمی‌گوید]: «آقای مکلّف، شما باید کفّ نفس کنید از اقدام بر خمری که اصلاً نیست!» وقتی در خارج خمری نیست، مکلّف چه‌کار کند؟

[یا فرض کنید بگوید]: «آقای مکلّف، شما باید که به امری که اصلاً در خارج نیست، اقدام کنید؛ مثلاً باید بروی نماز جمعه بخوانی.» نماز جمعه‌ای که اصلاً وجود خارجی ندارد، نماز جمعهٔ با این کیفیّت خطیب و...! وقتی که وجود خارجی نداشت ـ فرض کنید که در زمان سابق [که نماز جمعه نبوده] ـ بنده به چه چیزی می‌خواهم اقدام کنم؟ تحریک به چه چیزی است؟ تحریص به چه چیزی است؟ تشویق به چه چیزی است؟

پس این احکام خمسه که روی موضوعات آمده، به‌لحاظ فرد خارجی آمده است؛ یعنی شارع افراد خارجی برای این را در تحت یک عنوان در نظر گرفته است. بعد این‌طوری [حکم] می‌کند که: «آقای مکلّف، تو از شرابی که در خارج هست و بعداً در جلوی تو قرار خواهد گرفت، باید کفّ نفس کنی یا تو به امری که برای تو پیدا خواهد شد، باید اقدام کنی.» یعنی این عنوان به‌لحاظ حکایت از خارج است.

مثل «قُتِلَ مَن فی العَسکر». چطور در «قُتِلَ مَن فی العَسکر» نظر مرحوم نائینی این است که این فقط یک عنوان مُشیر است و در آن حکمی که مترتّب است بر آن موضوع دخالتی ندارد؟ این هم همین‌طور است. این عنوان حرمت خمر، این خمری که در اینجا شارع در نظر گرفته است و بعد حرمت را روی آن آورده است، هیچ‌وقت در نظر شارع بما هو هو مطرح نیست، بلکه به‌لحاظ عنوان و حکایت از افراد خارجی خمر است؛ حالا چه افراد محقّقة الوجود یا افراد مقدّرة الوجود.

نتیجه بحث در خارجی بودن قضایای شرعی

بنابراین به این جهت است که من می‌گویم در احکام شرعی ما فقط قضایای خارجیّه داریم و قضایای حقیقیّه نداریم. به این لحاظ است که احکامی که تکلیفیّه است، محال است تعلّق بگیرد به یک حقیقت و به یک کلّی طبیعی بما هی طبیعیٌّ، به آن کلّی از جهت خود طبیعت، بلکه به‌لحاظ فرد خارجی تعلّق می‌گیرد. این قضیهٔ خارجیّه می‌شود.

قیاس تمسک به عام با اصول عملی

مرحوم نائینی می‌فرماید: بعضی مانحن‌فیه را قیاس کردند با اصول عملیّه. چطور در اصالة الحل، اصالة الطّهارة و امثال‌ذلک، در شبهات مصداقیّه ما تمسّک به اصول عملیّه می‌کنیم، پس این هم همین‌طور است. اگر شک کردیم در فسق زید و عدالت زید، ما به «أکرِم العُلماء» تمسّک می‌کنیم و تمسّک به اصالة العموم می‌کنیم. در اصالة الحلّ هم همین‌طور است؛ مثلاً لحمی هست مذکّیٰ، لحمی دیگر هست غیر مذکّیٰ، اینها با هم مشتبه می‌شوند. [می‌گویند که]: «اصل تذکیه را شما در اینجا جاری کن.» یا شیئی هست مشکوک النّجاسة و الحلّیة، شما

در اینجا اصالة الحلّ را باید جاری کنید.

چرا در اینجا که در مورد مشکوک است، شما تمسّک به اصالة الحلّ می‌کنید، اما در مانحن‌فیه که زید مشکوک الفسقیّة و العدالة است، تمسّک به اصالة العمومِ «أکرِم العُلماء» نمی‌کنید؟ در حالتی که در هر دو، ملاک واحد است. در اینجا ما عامّی داریم و یک خاصّ مشکوک. در آنجا ما عامّی داریم مثل نجاست بول و یک خاصّ مشکوک که این فردی است مردّد بین البول و المائیّه. شما باید در اینجا به همان عموم اصالة الحلّ تمسّک کنید. شما نمی‌گویید که: «ما در اینجا به نجاست بول تمسّک می‌کنیم و این را داخل در فرد بول قرار می‌دهیم»؛ چون فرد، فردِ مشکوک است و از تحت دلیل معلوم الموضوعیّة خارج است؛ بنابراین می‌رود داخل در تحت دلیل مشکوک الموضوعیّة. آن اموری که متکفّل موضوعات مشکوک هستند، آنها اصول عملیّه هستند؛ پس باید در اینجا تمسّک به اصول عملیه کرد. خب، مانحن‌فیه هم همین‌طور است.

پاسخ نائینی با تفکیک اصول لفظی و عملی

جوابی که مرحوم نائینی در اینجا می‌دهند این است که می‌فرمایند: اصول عملیّه در جایی است که ما دستمان از واقع کوتاه است. ما حکم به واقع نداریم. ما یأس از وصول به واقع داریم و نمی‌دانیم این آب در تحت طهارة المائیّة داخل است یا اینکه این آب بول است و در تحت نجاسة البولیّة داخل است. چون واقع برای ما مشکوک است و چون برای ما یأس از وصول به واقع است، لذا در اینجا اصالة الحلّ متکفّل می‌شود. این در اموری که یأس از وصول به واقع برای ماست.

ولی ما در بحث اصول لفظیّه یأس از واقع نداریم؛ بلکه مانند بقیّهٔ قرائن و شواهدی که برای ما احراز واقع می‌کنند، اصول لفظیّه برای ما احراز واقع می‌کند. شما با این اصول لفظیّه می‌خواهید مراد جدّی مولا را از این کلام و از این خطاب به‌دست بیاورید؛ ولی ما در اصول عملیّه مراد مولا را می‌دانیم، اما خودمان در مقام عمل دچار تردید هستیم.

مثلاً می‌دانیم مولا گفته است که: «آب حلال است و طاهر.» می‌دانیم مولا گفته: «بول نجس است

و حرام.» اینها را می‌دانیم، اما خودمان در مقام عمل دچار مشکل شدیم؛ پس در اصول لفظیّه ما تازه می‌خواهیم سراغ مراد مولا برویم که مولا از این بیان چه منظوری دارد. بنابراین در اینجا نمی‌توانیم قضیه را با قضیهٔ اصالة الحلّی که در آنجا ما یأس از واقع داریم، قیاس کنیم؛ چون ما در اینجا یأس از واقع نداریم. پس در اینجا وقتی که یک مورد مشکوک بود، باید ببینیم که قاعده چیست و قیاس اینجا با آنجا خلاف است.[1]

دفاع استاد از ملاک حجیت در مقام شک

البته این دفاع و جواب خیلی جواب صحیحی نمی‌تواند باشد؛ اما در هر صورت می‌شود این‌طور گفت که نظر آن شخص و مستشکلی که بین این دو فرق انداخته، این است که ما در مقام شک، اگر شک داشته باشیم که یک شیء در تحت عنوانی داخل است، در آنجا باید تمسّک کنیم به آن موردی که حجّیتش برای ما ملحوظ باشد؛ چون در اصالة الحلّ ما نمی‌توانیم این فرد مشکوک را داخل در آب قرار

---

[1] فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۲۸.

بدهیم یا داخل در بول قرار بدهیم. ما در اینجا در مقام عمل باید تمسّک به مطلبی داشته باشیم که آن برای ما حجّت باشد که آن اصالة الحلّ است و لولا اصالة الحلّ، ما کاری نمی‌توانستیم بکنیم.

در اینجا هم چون مورد، مورد شک است، نمی‌دانیم که آیا در تحت مخصّص داخل است یا نه. آیا زید فاسق است یا نه؟ چون ما نمی‌دانیم، در اینجا باید تمسّک به یک اصل بکنیم که آن اصل برای ما محرز شده باشد و آن حجّیت عامّ است؛ چون می‌دانیم این مورد مشکوک در تحت عامّ داخل است. از نظر اینکه در تحت آن عامّ داخل است، مطلب و حرفی نداریم. صحبت در این است که مراد جدّی مولا را باید بیان کنیم.

یعنی مراد جدّی مولا در مقام اثبات برای ما روشن بشود، نه در مقام ثبوت. ما به مقام ثبوت اصلاً کاری نداریم. ما که به دل مولا راه نداریم که ببینیم در دل او چه خبر است. ما هستیم و مقام اثبات. وقتی که ما با مقام اثبات هستیم، از نقطه‌نظر شک، ما باید به امری تمسّک کنیم که برای ما حجّت باشد. آن حجّت همان اصالة العمومی است که اول مولا آن را

القاء کرده است. این‌طور می‌توانیم یک دفاعی از این شخص داشته باشیم. این مطلب تمام شد.

ضمان در شبهه مصداقی قاعده علی الید

مرحوم نائینی مطالبی را در اینجا مطرح می‌کنند که ما قبلاً هم به‌نحو اجمال عرض کردیم و گفتیم که به‌طور مفصّل می‌آید. آنچه به‌طور مفصّل است این است که ایشان بیان می‌کنند: در مطالب و مثال‌هایی که مرحوم آقا سید محمّد کاظم آوردند که در مورد عاریه اگر نظرتان باشد، اگر شبهه، شبهۀ مصداقیه باشد در اینکه آیا این ید، ید عاریه است یا ید عادیّه است، امانی است یا غیر امانی، در آنجا قائل به آن قاعدۀ **«علی الیَدِ ما أخَذَت حتّی تُؤَدّی»**[1] شدند.

بعضی گفتند که منظور از **«علی الیَدِ ما أخَذَت حتّی تُؤَدّی»** در اینجا همان تمسّک به عموم است در شبهات مصداقیّه که مرحوم آقای خویی این را ردّ کردند و فرمودند که این حکم مربوط به این قاعده نیست و بلکه در اینجا ما دلیلی داریم. آن دلیلی که ایشان در آن موقع بیان کردند و عرض کردم که بعداً

---

[1] مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۸.

می‌آید، همین مطلب مرحوم نائینی است به انضمام مطالبی که در اطراف این خواهد آمد.

احراز ضمان با اصل عدم استیذان

آنچه در تمسّک به این قاعده به‌نظر می‌رسد و بقیهٔ آقایان هم به‌همین مطلب مرحوم نائینی تأسّی کرده‌اند و فرموده‌اند، این است که ما در اینجا اصلی داریم که آن اصل در اینجا برای ما ضمان را احراز می‌کند و آن اصل عبارت است از اصلِ عدم استیذان؛ چون موضوع ما در اینجا مرکّب است. موضوع مرکّب می‌شود از یک امر وجدانی و آن مأخوذ، همان چیزی که اخذ کردیم ـ خود مأخوذ یک امر وجدانی است که الآن در اینجا تحصیل شده است ـ این یکی.

ترکیب مال مأخوذ و عدم اذن مالک

مسئلهٔ دوم که در اینجا می‌ماند این است که برای رفع ضمان، ما نیازی به استیذان از مالک داریم. این می‌شود یک امر اعتباری. در این‌صورت اگر آن استیذان محرز باشد، این قاعده دیگر شامل آنجا نخواهد بود؛ چون ید می‌شود یدِ امانی. اگر استیذان محرز نبود، این می‌شود یک وصف اضافی و این وصف به انضمام آن امر وجدانی، موضوع مرکّب ما

را تشکیل می‌دهد.

پس موضوع می‌شود مال مأخوذ بدون استیذان. نصفش را بالوجدان احراز کردیم، نصفش را هم به اصل عملی. آن اصل چیست؟ ما در اینجا عدم استیذان را استصحاب می‌کنیم که الآن استیذانی [در اینجا نبوده است چون] این [مأخوذ که] مال آن مالک بوده است، الآن هم بالفعل پیش من است، ـ پیش من بودنش مسلّم است ـ پیش من بوده و از بین رفته است. حالا اینکه آیا با استیذان پیش من بوده یا بدون استیذان پیش من بوده است، این استیذان یک وصف اضافی است. بالاخره قبلاً پیش مالک بوده است دیگر. حالا که به من منتقل شده است، شک داریم که آیا وصفی بر این بار شده یا بار نشده است؟ در اینجا اصل این است که این مال که به من منتقل شده است، بدون استیذان بوده است. این مطلبی است که مرحوم نائینی در اینجا می‌فرمایند.[1] حالا ببینیم آیا این مطلبی که ایشان می‌فرمایند اشکال دارد یا ندارد؟

---

۱ فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۲۹.

پرسش پایانی درباره قیاس با اصل عدم تذکیه

برای اینکه به این قضیه بخواهید فکر بکنید، قدری راجع به قضیه توضیح می‌دهیم. ما مبحثی را در تذکیه گفتیم که آیا آن اصل عدم تذکیه جاری می‌شود یا نمی‌شود. آیا اشیاء اوّلاً بلا اوّل خودِ وجود آن شیء بدون آن وصف می‌شود لحاظ بشود یا نه؟ در تحقّق خود آن شیء، وصف بالأخره یا تذکیه و یا عدم تذکیه خوابیده است و به‌طور کلی نمی‌شود امر از این دو خارج باشد. راجع به آن مطلبی که در آنجا گفتیم، در اینجا تفحّصی بکنید تا ان‌شاءالله فردا برسیم به‌اینکه مطلب به چه کیفیّت خواهد بود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد.