هو العلیم

تمسک به عام و نقش اوصاف در دیدگاه نائینی

تفاوت قید ذاتی و امر مقارن در جریان استصحاب

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ باب عامّ و خاصّ ـ

جلسهٔ پنجاه‌ونهم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشّيطان الرّجيم
بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

شبهه تمسک به عام در قاعده علی الید

بحث در تمسّک به عامّ در شبهۀ مصداقیّه در بعضی از أمثله‌ای بود که شبهۀ تمسّک به عامّ در آن أمثله می‌رفت. یکی از آن مثال‌ها [این بود] که عرض شد اگر شک در عادیه و امانتِ ید عاریه برود، در غصبیّت و عدم غصبیّت برود، در اینجا عموم [آقایان] حکم به عادیه بودن و ضمان کرده‌اند. مبنای آنها در شبهات مصداقیّه، چنان‌که نقل شده است، تمسّک به عامّ بود: **«عَلَی الیَدِ ما أخَذَت حتّیٰ تُؤَدّی.»**[1]

البته از این مطلب جواب داده شد و فرمودند که این به‌خاطر تمسّک به عامّ نیست؛ بلکه به‌خاطر استصحاب عدم رضاست که در اینجا موردش همین مورد استصحاب است.[2]

تقسیم عام به اعتبار اوصاف در دیدگاه

---

[1] مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۸.
[2] فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۲۹.

نائینی

در اینجا مرحوم نائینی بیانی دارند. ایشان می‌فرمایند که ما عامّ را به اعتبار أعراض و احوالی که مترتّب بر آن است، به دو قسم تقسیم می‌کنیم: یکی أعراضی که بر عامّ عارض می‌شوند و متعلّق به ذات عامّ هستند، مانند عالمیّت و غیر عالمیّت، عدالت و فسق، سیادت و غیر سیادت، نَبطیّه بودن و قُرَشیّه بودنِ مرأة. اینها أعراضی هستند که عارض بر ذات موضوع می‌شوند و به اصطلاح ما، از لوازم وجودی ذات هستند.

علم به موضوع و جریان اصل عدم تذکیه

اگر یادتان باشد، در بحث استصحاب اصل عدم تذکیه، این مسئله در مورد لحم مشکوک بحث شد که کدام اصل در اینجا محکَّم است و آقایانی که اصل عدم تذکیه را در اینجا محکَّم می‌دانند، روی چه مبنایی است و اشکالی که در آنجا بر این مبنا وارد شد، طبعاً مورد نظر است که این اصلِ عدم تذکیه یا با فراغ از معرفت موضوع و علم به موضوع است یا با جهل به موضوع و عدم علم به موضوع و عدم علم

به ماهیّت آن حیوانی که لحمش مطروح است.

در صورت اول که علم به موضوع داریم، اصالت عدم تذکیه در اینجا جاری است و در صورت دوم که شک داریم، اصل عدم تذکیه محکَّم نخواهد بود. یک وقت شکّ ما در شرایط تذکیه است، یک وقت شکّ ما در همان جهل به خود موضوع است و باید بین این دو فرق گذاشته شود.

تفاوت اوصاف ذاتی و اوصاف عارضی

در آنجا عرض شد که ما بعضی از اوصاف را داریم که ملازم با وجود است؛ یعنی نمی‌شود وجودی را ما مدّ نظر بگیریم که خالی باشد از این وصف، مانند سیادت و عدم سیادت در انسان. هر انسانی که متولّد می‌شود، یا با سیادت پا به عرصهٔ وجود می‌گذارد و یا عامّ است و از این دو خارج نیست؛ اینکه نه این باشد و نه آن، نداریم.

ولی بعضی از اوصاف هست که اینها طاری و عارض بر موضوع هستند، مانند علم که این، عارض است. انسان در وهلهٔ اول، جاهل است و بعد، عالم می‌شود؛ مانند فسق که این، عارض است؛ مانند کتابت، طهارت و امثال‌ذلک که اینها از اعراضی

هستند که عارض بر این موضوع می‌شوند.

عام به مفاد کان تامه و مقارنات آن

مرحوم نائینی عامّ را به دو قسم تقسیم کرده است (که البته در خود این تقسیم اشکال است، فعلاً امروز این بحث را ما مطرح می‌کنیم تا بعد به موارد اشکال این تقسیم برسیم). ایشان می‌فرمایند که یک عامّ است که لحاظ آن عامّ به مفاد «کانَ تامّه» است و آن عامّ عبارت است از آن ذاتی که می‌توان آن ذات را خالی از طَواریِ اعراض در نظر گرفت.

فرض کنید که انسانی با توجه به کتابت، شعر، علم، وجود زید، عدم وجود زید، فوران ماء الفرات و عدم فوران ماء الفرات که اینها ذواتی هستند که صرف‌نظر از مقارنات خودشان، چه به‌عنوان قضیهٔ اتّفاقیّه یا به‌عنوان قضیهٔ دائمیّه مطرح هستند، این را می‌گوییم مفاد «کانَ تامّه».

من‌باب‌مثال اگر زیدی بود و ما گفتیم: «أکرِم زَیداً به شرط إتیانِ عمرو.» الآن إتیان عمرو، وصف زید نیست؛ إتیان عمرو یک حالتی است که مقارن با وجود زید به‌عنوان قضیهٔ اتّفاقیّه در اینجا لحاظ شده

است؛ چون این [إتیان عمرو] ربطی به او ندارد. یا «أکرِم زَیداً إن طَلَعَتِ الشّمسُ» به‌عنوان قضیهٔ دائمیّه [لحاظ شده است]؛ چون طلوع شمس، یک قضیهٔ دائمیّه است و امثال‌ذلک.

تفاوت مخصص ذاتی و مقارن در تمسک به عام

امتناع تمسک به عام در شک نسبت به قید ذاتی

ایشان می‌فرمایند که اگر ما موضوع و ذاتی که برای عامّ داریم، آن موضوع و آن ذاتِ ما به‌واسطهٔ دلیل مخصِّص و مقیِّد منقسم شده باشد به دو قید و به دو قسمی که این دو قید و این دو قسم از عوارض بر ذات خود عامّ باشند و به‌عبارت‌دیگر عارض لا ینفکّ، مانند سیادت و غیر سیادت یا مانند علم و جهل باشد (جهل از عوارض بر ذات است؛ یعنی یا انسان عالم است یا غیر عالم و جاهل است دیگر! یا انسان عادل است یا فاسق است؛ از این دو تا که خالی نیست)، در اینجا در مورد شکّ در دلیل مخصِّص یا دلیل مقیِّد، ما نمی‌توانیم استصحاب کنیم و تمسّک به آن عامّ خالص و ساذج کنیم و دلیل مخصّص را

در نظر نیاوریم؛ به‌جهت‌اینکه ما اصلاً در اینجا عامّ خالی و تنها نداریم تا در صورت شک در مخصّصیّت و مقیِّد بودن، به آن عامّ تمسّک کنیم؛ بلکه آن عامّ ما از اول منقسم به دو قسم است. پس در این‌صورت ما در اینجا به کدام یک از آن دو عامّ تمسّک کنیم؟!

من‌باب‌مثال عامّ از اول منقسم است یا به سیادت یا به غیر سیادت. می‌گوید: «أکرِم العُلماء»، بعد می‌گوید: «وَ لا تُکرِم الأشیاخَ مِن العُلماء؛ شیخ‌ها را اکرام نکن.» ما در اینجا در صورتی‌که در مورد عالمی شک کنیم که آیا شیخ است و یا سید، تمسّک کنیم بگوییم که ما خودِ عالم را که داریم، وقتی که خود عالم را داشتیم، شکّ در شیخوخیّت یا شکّ در سیادت می‌کنیم، ما به خود عامّ تمسّک می‌کنیم. خب ما عالمِ تنها که اصلاً نداریم! خدا از اول، عالم ما را یا سید درستش کرده است یا شیخ؛ ما که در اینجا یک عالم خالصِ ساذج بدون قیدی نداریم که در صورت شکّ در تقیید، سراغ او برویم؛ پس در اینجا نمی‌شود تمسّک به عامّ کرد.

امکان تمسک به عام در شک نسبت به امر

اما اگر نه، عامّ ما به‌عنوان مفاد «كانَ تامّه» بود، یعنی فرض کنید که من‌باب‌مثال مولا گفت: «أكرِم زَيداً العالِمَ إن جاءَ زيدٌ.» در اینجا إتیان زید و عدم إتیان زید که اینها اصلاً ربطی به همدیگر ندارند. آمدن زید و نیامدن زید، به عالم چه‌کار دارد؟! حالا زید بیاید یا زید نیاید، این دیگر به این عالمی که ما می‌خواهیم اکرام کنیم، کاری ندارد. پس ما در اینجا می‌توانیم در صورتی‌که شک کنیم که آیا زید آمده یا نیامده است، به همان صرف‌الوجود این «أكرِم هذا العالِم» یا «أكرِم العُلماء» تمسّک کنیم و به مفاد «كانَ تامّه»، در اینجا خود آن «أكرِم العالِم» را مُحَكَّم و مقدّم بداریم.

جریان استصحاب در ذات و ذات مقید

لذا ایشان می‌فرمایند که ما این مطلب را در باب استصحاب هم در صورتی‌که نتیجهٔ آن استصحاب موجبِ اثر باشد، به‌عنوان اصلِ مُثبِت مطرح می‌کنیم. ما در آنجا این مطلب را مطرح می‌کنیم که یک وقت ما یک ذات را استصحاب می‌کنیم، یک وقت ما ذات مع الوصفی را استصحاب می‌کنیم. اگر ما در یک جا

شک کردیم که آیا قیدی، وصفی در اینجا آمده است و عارض بر آن ذات شده یا نه، ما همان ذات تنها را در اینجا استصحاب می‌کنیم.

استصحاب وجوب اکرام تا تحقق مانع مقارن

من‌باب‌مثال زیدی بوده است و الآن وجوبی مانند اکرام برای این زید آمده است. بعد در اینجا این اکرامِ زید، مترتّب است بر آمدن زید. می‌گوییم: «اگر زید آمد، اکرامش نکن!» به آن قید زدیم. حالا ما در آمدن و نیامدن زید شک می‌کنیم. در اینجا مقتضای اصل، استصحاب وجوب اکرام زید است تا وقتی‌که طُرُوِّ مانع بشود. در شک در طروِّ مانع، می‌گوییم که همان صرف‌الوجودِ زید که باقی بود و الآن هم باقی است، آن صرف‌الوجود در اینجا استصحاب می‌شود و چون آن زید هست، پس اکرام هم بر او بار می‌شود تا وقتی‌که او بیاید.

لزوم احراز قید ذاتی برای استصحاب حکم

اما اگر آن زید، ملازم با عروضِ عرض ذاتی بر او مورد لحاظ واقع شد، نه اینکه آن مانع یک مانع خارج از ذات باشد، دیگر ما نمی‌توانیم آن

صرف‌الوجودِ زید را در اینجا استصحاب کنیم.

من‌باب‌مثال می‌گوییم: «إکرام کن شما این زید را اگر این زید، سید باشد!» «زیدِ عالم را أکرِم إن کانَ سیّداً»؛ «أکرِم کُلَّ عالمٍ إن کانَ سیّداً». حالا یک عالم را در اینجا پیدا می‌کنیم و شک در سیادتش می‌کنیم؛ چون بعضی می‌گویند سیّد است و بعضی می‌گویند شیخ است. آیا ما در اینجا می‌توانیم آن «أکرِم کُلَّ عالمٍ» را استصحاب کنیم و بگوییم که وقتی که ما شک در سیادت کنیم، ما «أکرِم کُلَّ عالمٍ» را که داریم، پس همان «أکرِم کُلَّ عالمٍ» را استصحابش می‌کنیم؟ چون بالآخره عالم که هست، علمش که سر جایش است، عموم «أکرِم کُلَّ عالمٍ» هم که در اینجا وجود دارد؛ بنابراین تا وقتی‌که مانع (که شیخوخیّت باشد) نباشد، استصحاب «أکرِم کُلَّ عالمٍ» جاری است.

این استصحاب جاری نیست؛ چون از اول، این عالم ما منقسم به سیّد و شیخ شد و حکم از اول روی عالمِ سیّد رفت؛ چون روی عالمِ سیّد رفت، لذا ما برای احراز این قید نیاز به دلیل داریم. ما برای احراز تکلیف به وجوب، نیاز به احراز به حصول این قید

داریم.

لذا در اینجا نمی‌توانیم وجوب اکرامِ عالم را استصحاب کنیم؛ چون استصحاب وجوبِ اکرامِ عالم از اول توأم با احراز این قید است و چون شما احراز این قید را نکردید، «ما کان»ی در اینجا ندارید تا آن «ما کان» را بخواهید در اینجا ابقاء کنید و در استصحاب، ما «إبقاء ما کان» داریم. باید یک «ما کان» حصولش مفروض‌الوجود باشد تا آن را شما بتوانید استصحاب کنید؛ لذا ما در اینجا نمی‌توانیم استصحاب کنیم. از اول ما در این «ما کان» شک داریم؛ پس ما هم نمی‌توانیم در اینجا استصحاب کنیم.[1]

محدودیت استصحاب در صورت تحقق اصل مثبت

این در اینجا در صورتی است که این استصحاب، موجبِ اصل مثبت نشود؛ اما اگر این استصحابِ ما موجب اصل مثبت بشود، دیگر در آنجا خودِ همین

[1] فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۳۰.

استصحاب هم جاری نیست.

پرسش درباره صحت تقسیم نائینی و اصل مثبت

حالا اینکه آیا این تقسیمی که ایشان در اینجا کردند، آیا تقسیم صحیحی است یا نه و مواردی که در اینجا برشمردند، آن موارد [چگونه است، باید بحث شود.] چون گاهی اوقات خلط شده است که کدام‌یک از اینها در این تقسیم داخل است و اینکه بعضی از این مواردِ اجرای استصحاب، موجب تحقّق اصل مثبت است.

این دیگر ان‌شاءالله بماند برای مجلس آینده. راجع به آن یک تحقیق و تفحّصی بشود تا اینکه در جلسهٔ دیگر ببینیم که آیا اینها موجب اصل مثبِت هستند یا اینکه اصل مثبِت نیستند؟ و به‌طور کلی اصلاً در کجا اصل مثبت گفته می‌شود و اصل مثبتی که آقایان قائل به آن هستند، این اصل مثبت آیا حجّیت دارد یا اینکه بنا به فرمایش آقایان حجّیت ندارد؟

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد.