

هو العليم

حکم عامّ در تخصیص به منحصّ مجمل (۱۳)

تقسیم عامّ به اعتبار أعراض از منظر میرزای نائینی

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب عامّ و خاصّ

- جلسه پنجاه ونهم

استاد

آیة الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

شبهه تمسك به عامّ در مسئله «على اليد»

بحث در تمسك به عامّ در شبهه مصداقيه در بعضی از أمثلهای بود که شبهه تمسك به عامّ در آن أمثله می رفت. یکی از آن مثالها [این بود] که عرض شد اگر شك در عادیه و امانتِ يد عاریه برود، در غصبت و عدم غصبت برود، در اینجا عموم [آقایان] حکم به عادیه بودن و ضمان کرده اند. مبنای آنها در شبهات مصداقيه چنانچه نقل شده است، تمسك به عامّ بود؛ «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّي»^۱.

البته از این مطلب جواب داده شد و فرمودند که این به خاطر تمسك به عامّ نیست، بلکه به خاطر استصحاب عدم رضا است که در اینجا موردش همین مورد استصحاب است.^۲

^۱ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۸.

^۲ فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۲۹.

تقسیم عامّ به اعتبار أعراض از منظر

میرزای نائینی

در اینجا مرحوم نائینی بیانی دارند؛ ایشان می‌فرمایند که ما عامّ را به اعتبار أعراض و احوالی که مترتب 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، نبطیّه بودن و قرشیّه بودن مرأه. اینها أعراضی هستند که عارض بر ذات موضوع می‌شوند و به اصطلاح ما، از لوازم وجودی ذات هستند.

اگر یادتان باشد در بحث استصحاب اصل عدم تذکیه، این مسئله در مورد لحم مشکوک بحث شد که کدام اصل در اینجا محکم است و آقایانی که اصل عدم تذکیه را در اینجا محکم می‌دانند روی چه مبنایی است و اشکالی که در آنجا بر این مبنا وارد شد، طبعاً مورد نظر است که این اصل 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 محکم 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.

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 عرصه
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
وهله اول، جاهل است و بعد، عالم می‌شود؛ مانند
فسق که این، عارض است؛ مانند کتابت، طهارت و
امثال ذلک، که اینها از اعراضی هستند که عارض بر
این موضوع می‌شوند.

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 «کان تامّه» است و آن عامّ عبارت است از آن ذاتی که می‌توان آن ذات را خالی از طواریِ 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 قضیه اتّفاقیّه یا به‌عنوان قضیه دائمیه مطرح هستند، این را می‌گوییم مفاد کان تامّه.

من باب‌مثال اگر زیدی بود و ما گفتیم: «أکرِم زَیداً» به شرط «إتیانِ عمر»؛ الآن إتیانِ عمرو، وصف زید نیست؛ إتیانِ عمرو یک حالتی است که مقارن با وجود زید به‌عنوان قضیه اتّفاقیّه در اینجا لحاظ شده است. چون این [إتیانِ عمرو] ربطی به او ندارد. یا «أکرِم زَیداً إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ» به‌عنوان قضیه دائمیه [لحاظ شده است] چون طلوع شمس، یک

قضیه دائمیه است و امثال ذلک.

تفاوت تمسک به اقسام عامّ در شبهه مصداقی

از منظر محقق نائینی

**عدم امکان تمسک به عامّ در مخصّص عارض بر
ذات**

ایشان می‌فرمایند که اگر ما موضوع و ذاتی که برای عامّ داریم، آن موضوع و آن ذاتِ ما به واسطهٔ دلیل مخصّص و مقید 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 به عبارت دیگر عارض لا ینفک، 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 مخصّص یا دلیل مقید، ما نمی‌توانیم استصحاب کنیم و تمسک به آن عامّ خالص و ساذج کنیم و دلیل مخصّص را در نظر نیاوریم، به جهت اینکه ما اصلاً در اینجا عامّ خالی و تنها نداریم تا در صورت شک در مخصّصیت

و مقید بودن، به آن عامّ تمسّک کنیم؛ بلکه آن عامّ ما، از اول منقسم به دو قسم است. پس در این صورت ما در اینجا به کدام یک از آن دو عامّ تمسّک کنیم؟! من باب مثال عامّ از اول منقسم است یا به سیادت یا به غیر سیادت، می گوید: «أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ» بعد می گوید: «و لَا تُكْرِمَ الْأَشْيَاخَ مِنَ الْعُلَمَاءِ»؛ شیخ‌ها را اکرام نکن. ما در اینجا در صورتی که 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 شیخوخیت یا شکّ در سیادت می کنیم، ما به خود عامّ تمسّک می کنیم. 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 عالمِ خالصِ ساذج بدون قیدی نداریم که در صورت شکّ در تقیید، سراغ او برویم. پس در اینجا نمی شود تمسّک به عامّ کرد.

امکان تمسک به عامّ در مخصّص مقارن با ذات

اما اگر نه، عامّ ما به عنوان مفاد «كَانَ تَامَّةً» بود،

یعنی فرض کنید که من باب مثال مولا گفت: «أَكْرِمَ

زَيْدًا الْعَالِمَ إِنْ جَاءَ زَيْدٌ»؛ در اینجا اِتيان زید و عدم اِتيان زید که اینها اصلاً ربطی به همدیگر ندارند. آمدن زید و نیامدن زید، به عالم چه کار 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 صورتی که شک کنیم که آیا زید آمده یا نیامده است، به همان صرف‌الوجود این «أَكْرِمَ هَذَا الْعَالِمَ» یا «أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ» تمسک کنیم و به مفاد کان تامّه، در اینجا خود آن «أَكْرِمَ الْعَالِمَ» را مُحَكَّم و مقدّم بداریم.

لذا ایشان می‌فرمایند که ما این مطلب را در باب استصحاب هم در صورتی که نتیجه آن استصحاب، موجب اثر باشد به‌عنوان اصلِ مُثَبَّت، 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.

من باب مثال زیدی بوده است و الآن وجوبی مانند

اکرام برای این زید آمده است؛ بعد در اینجا این اکرام زید، مترتب 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 وقتی که طُرُوه مانع بشود. در شک در طُرُوه مانع، می‌گوییم که همان صرف‌الوجود 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 وقتی که او بیاید.

اما اگر آن زید، ملازم با عروضِ عرضِ ذاتی بر او مورد لحاظ واقع شد، نه‌اینکه آن مانع یک مانع خارج از ذات باشد؛ دیگر ما نمی‌توانیم آن صرف‌الوجود زید را در اینجا استصحاب کنیم. من باب مثال می‌گوییم: «اکرام کن شما این زید را اگر این زید، سید باشد»؛ «زیدِ عالم را اَکْرِمَ إِنْ كَانَ سَيِّدًا»؛ «اَکْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ إِنْ كَانَ سَيِّدًا». حالا یک عالم را در اینجا پیدا می‌کنیم و شک در سیادتش می‌کنیم. چون بعضی‌ها می‌گویند سید است و

بعضی‌ها می‌گویند شیخ است. آیا ما در اینجا می‌توانیم آن «أَكْرِمَ كُلِّ عَالِمٍ» را استصحاب کنیم و بگوییم که وقتی که ما شک در سیادت کنیم، ما «أَكْرِمَ كُلِّ عَالِمٍ» را که داریم، پس همان «أَكْرِمَ كُلِّ عَالِمٍ» را استصحابش می‌کنیم. چون بالأخره عالم که هست، علمش که سرجایش است، عموم «أَكْرِمَ كُلِّ عَالِمٍ» هم که در اینجا وجود دارد، بنابراین تا وقتی که مانع - که شیخوخیّت باشد - نباشد، استصحاب «أَكْرِمَ كُلِّ عَالِمٍ» جاری است.

این استصحاب جاری نیست. چون از اول، این عالم ما منقسم به سیّد و شیخ شد و حکم از اول روی عالم سیّد رفت؛ چون روی عالم 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 اکرام عالم را استصحاب کنیم، چون استصحاب وجوب اکرام عالم از اول توأم با احراز این قید است و چون شما احراز این قید را نکردید بنابراین «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 مفروض الوجود 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.^۱

این در اینجا در صورتی است که این استصحاب، موجب اصل مثبت نشود اما اگر این استصحاب ما موجب اصل مثبت بشود، دیگر در آنجا خود همین استصحاب هم جاری نیست.

آیا تقسیم میرزای نائینی صحیح است؟

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 موارد اجرای استصحاب، موجب تحقق اصل مثبت است. این دیگر ان شاء الله بماند برای مجلس آینده. راجع به آن یک تحقیق و

^۱ فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۳۰.

تفحصی بشود تا اینکه در جلسهٔ دیگر ببینیم که آیا
اینها موجب اصل مثبت هستند یا اینکه اصل مثبت
نیستند؟ و به طور کلی اصلاً در کجا اصل مثبت گفته
می‌شود و اصل مثبتی که آقایان قائل به آن هستند،
این اصل مثبت آیا حجیت دارد یا اینکه بنا به فرمایش
آقایان حجیت ندارد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ