

هو العليم

# حکم عامّ در تخصیص به مخصّص مجمل (13)

تقسیم عامّ به اعتبار أعراض از منظر میرزای نائینی

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب عامّ و خاصّ - جلسه پنجاه و نهم

استاد

آیة الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی  
قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم  
بسم الله الرحمن الرحيم

شبهه تمسك به عام در مسئله «على اليد»

بحث در تمسك به عام در شبهه مصداقيه در بعضى از امثله‌اى بود كه شبهه تمسك به عام در آن امثله مى‌رفت. يكى از آن مثال‌ها [اين بود] كه عرض شد اگر شك در عاديّه و امانت يد عاريه برود، در غصبيّت و عدم غصبيّت برود، در اينجا عموم [آقايان] حكم به عاديّه بودن و ضمان کرده‌اند. مبنای آنها در شبهات مصداقيه چنانچه نقل شده است، تمسك به عام بود؛ «**عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ**».<sup>۱</sup>

البته از اين مطلب جواب داده شد و فرمودند كه اين به خاطر تمسك به عام نيست، بلكه به خاطر استصحاب عدم رضا است كه در اينجا موردش همين مورد استصحاب است.<sup>۲</sup>

تقسيم عام به اعتبار اعراض از منظر ميرزاي نائيني

در اينجا مرحوم نائيني بياني دارند؛ ايشان مى‌فرمايند كه ما عام را به اعتبار اعراض و احوالى كه مترتب بر آن است، به دو قسم تقسيم مى‌كنيم؛ يكى اعراضى كه بر عام عارض مى‌شوند و متعلق به ذات عام هستند، مانند عالميّت و غير عالميّت، عدالت و فسق، سيادت و غير سيادت، نبطيه بودن و قرشيّه بودن مرأه. اينها اعراضى هستند كه عارض بر ذات موضوع مى‌شوند و به اصطلاح ما، از لوازم وجودى ذات هستند.

اگر يادتان باشد در بحث استصحاب اصل عدم تذكیه، اين مسئله در مورد لحم مشکوك بحث شد كه کدام اصل در اينجا محكم است و آقايانى كه اصل عدم تذكیه را در اينجا محكم مى‌دانند روى چه مبنايى است و اشكالى كه در آنجا بر اين مبنا وارد شد، طبعاً مورد نظر است كه اين اصل عدم تذكیه يا با فراغ از معرفت موضوع و علم به موضوع است يا با جهل به موضوع و عدم علم به موضوع و عدم علم به ماهيت آن حيوانى كه لحمش مطروح است.

در صورت اول كه علم به موضوع داريم، اصالت عدم تذكیه در اينجا جارى است و در صورت دوم كه شك داريم، اصل عدم تذكیه محكم نخواهد بود.

يك وقت شك ما در شرايط تذكیه است، يك وقت شك ما در همان جهل به خود موضوع است و بايد

<sup>۱</sup> مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۸.

<sup>۲</sup> فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۲۹.

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 طواری 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 ذاتی هستند که صرف نظر از مقارنات خودشان، چه به عنوان قضیه اتّفاقیّه یا به عنوان قضیه دائمیه مطرح هستند، این را می‌گوییم مفاد کان تامّه.

من باب مثال اگر زیدی بود و ما گفتیم: «أكرم زیداً» به شرط «إتيان عمر»؛ الآن إتيان عمرو، وصف زید نیست؛ إتيان عمرو یک حالتی است که مقارن با وجود زید به عنوان قضیه اتّفاقیّه در اینجا لحاظ شده است. چون این [إتيان عمرو] ربطی به او ندارد. یا «أكرم زیداً إن طلعت الشمس» به عنوان 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 ذات ما به واسطه دلیل مخصّص و مقیّد 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 مقیّد، 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 شکّ در مخصّصیت و مقیّد بودن، به آن عامّ تمسک 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 تمسک کنیم؟!

من باب مثال عامّ از اول منقسم است یا به سیادت یا به غیر سیادت، می گوید: «**أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ**» بعد می گوید: «**وَلَا تُكْرَمُ الْأَشْيَاخُ مِنَ الْعُلَمَاءِ**»؛ شیخ‌ها را اکرام نکن. ما در اینجا در صورتی که در مورد عالمی شک کنیم که آیا شیخ است و یا سید، تمسک کنیم بگوییم که ما خود عالم را که داریم، وقتی که خود عالم را داشتیم، شکّ در شیخوخیت یا شکّ در سیادت می کنیم، ما به خود عامّ تمسک می کنیم. خب ما عالم تنها که اصلاً نداریم؛ خدا از اول، عالم ما را یا سید درستش کرده است یا شیخ؛ ما که در اینجا یک عالم خالص ساذج بدون قیدی نداریم که در صورت شکّ در تقیید، سراغ او برویم. پس در اینجا نمی شود تمسک به عامّ کرد.

### امکان تمسک به عامّ در مخصّص مقارن با ذات

اما اگر نه، عامّ ما به عنوان مفاد «**كَانَ تَامَهُ**» بود، یعنی فرض کنید که من باب مثال مولا گفت: «**أَكْرَمَ زَيْدًا الْعَالِمَ إِنْ جَاءَ زَيْدٌ**»؛ در اینجا إتیان زید و عدم إتیان 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 می خواهیم اکرام کنیم کاری ندارد. پس ما در اینجا می توانیم در صورتی که شک کنیم که آیا زید آمده یا نیامده است، به همان صرف الوجود این «**أَكْرَمَ هَذَا الْعَالِمَ**» یا «**أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ**» تمسک کنیم و به مفاد **كَانَ تَامَهُ**، در اینجا خود آن «**أَكْرَمَ الْعَالِمَ**» را مُحكّم و مقدّم بداریم.

لذا ایشان می فرمایند که ما این مطلب را در باب استصحاب هم در صورتی که نتیجه آن استصحاب، موجب اثر باشد به عنوان اصلِ مُثَبّت، مطرح می کنیم. ما در آنجا این مطلب را مطرح می کنیم که یک وقت ما یک ذات را استصحاب می کنیم، یک وقت ما ذات مع الوصفی را استصحاب می کنیم. 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 می کنیم.

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. می گوییم: «اگر زید آمد اکرامش نکن»؛ به آن قید زدیم. حالا ما در آمدن و نیامدن زید شک می کنیم؛ در اینجا مقتضای اصل، استصحاب وجوب اکرام زید است تا وقتی که طرؤّ مانع بشود. در شک در طرؤّ مانع، می گوییم که همان صرف الوجود زید که باقی بود و الآن هم باقی است، آن صرف الوجود در اینجا استصحاب می شود، و چون آن زید هست، پس اکرام هم بر او بار می شود تا وقتی که او بیاید.

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 نمی توانیم آن صرف الوجود زید را در اینجا استصحاب کنیم. من باب مثال می گوییم:

«إكرام كن شما اين زيد را اگر اين زيد، سيد باشد»؛ «زيدِ عالم را اكرم ان كان سيِّداً»؛ «اكرم كلَّ عالمٍ ان كان سيِّداً». حالا يك عالم را در اينجا پيدا مي‌كنيم و شك در سيادتش مي‌كنيم. چون بعضي‌ها مي‌گويند سيِّد است و بعضي‌ها مي‌گويند شيخ است. آيا ما در اينجا مي‌توانيم آن «اكرم كلَّ عالمٍ» را استصحاب كنيم و بگويم كه وقتي كه ما شك در سيادت كنيم، ما «اكرم كلَّ عالمٍ» را كه داريم، پس همان «اكرم كلَّ عالمٍ» را استصحابش مي‌كنيم. چون بالآخره عالم كه هست، علمش كه سرچايش است، عموم «اكرم كلَّ عالمٍ» هم كه در اينجا وجود دارد، بنابراین تا وقتي كه مانع - كه شيخوخيت باشد - نباشد، استصحاب «اكرم كلَّ عالمٍ» جاري است. اين استصحاب جاري نيست. چون از اول، اين عالم ما منقسم به سيِّد و شيخ شد و حكم از اول روي عالم سيِّد رفت؛ چون روي عالم سيِّد رفت، لذا ما براي احراز اين قيد نياز به دليل داريم. ما براي احراز تكليف به وجوب، نياز به احراز به حصول اين قيد داريم. لذا در اينجا نمي‌توانيم وجوب اكرام عالم را استصحاب كنيم، چون استصحاب وجوب اكرام عالم از اول توأم با احراز اين قيد است و چون شما احراز اين قيد را نكرديد بنابراین «ما كان»ی در اينجا نداريد تا آن «ما كان» را بنخواهيد در اينجا ابقاء كنيد و در استصحاب، ما «إبقاء ما كان» داريم، بايد يك «ما كان» حصولش مفروض الوجود باشد تا آن را شما بتوانيد استصحاب كنيد؛ لذا ما در اينجا نمي‌توانيم استصحاب كنيم. از اول ما در اين «ما كان» شك داريم، پس ما هم نمي‌توانيم در اينجا استصحاب كنيم.<sup>۱</sup>

اين در اينجا در صورتی است كه اين استصحاب، موجب اصل مثبت نشود اما اگر اين استصحاب ما موجب اصل مثبت بشود، ديگر در آنجا خود همين استصحاب هم جاري نيست.

### آيا تقسيم ميرزاي نائيني صحيح است؟

حالا اينكه آيا اين تقسيمي كه ايشان در اينجا كردند آيا تقسيم صحيحي است يا نه، و مواردی كه در اينجا برشمردند آن موارد [چگونه است، بايد بحث شود]. چون گاهي اوقات خلط شده است كه کدام يك از اينها در اين تقسيم داخل است و اينكه بعضي از اين موارد اجزای استصحاب، موجب تحقق اصل مثبت است. اين ديگر إن شاء الله بماند براي مجلس آینده. راجع به آن يك تحقيق و تفحصي بشود تا اينكه در جلسه ديگر ببينيم كه آيا اينها موجب اصل مثبت هستند يا اينكه اصل مثبت نيستند؟ و به طور كلي اصلاً در كجا اصل مثبت گفته مي‌شود و اصل مثبتی كه آفايان قائل به آن هستند، اين اصل مثبت آيا حجيت دارد يا اينكه بنا به فرمايش آفايان حجيت ندارد.

اللهم صلِّ على محمدٍ و آلِ محمدٍ

<sup>۱</sup> فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۳۰.