هو العلیم

ادخال فرد مشتبه در عام با اصول موضوعی و نقد آن

و نظر مرحوم آخوند در عامِ معنون به عنوان خاص

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ باب عام و خاص ـ جلسه شصت‌وپنجم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

نظر مرحوم آخوند در ادخال فرد مشتبه در عام با اصل موضوعی

عرض شد که مرحوم آخوند بعد از بیان مخصص لبّی در شبهات مصداقیه، فصلی را به نام ایقاظ باز می‌کنند و ماحصل آن این است که اگر مخصص متصل باشد یا اینکه منفصل باشد یا استثنای ما استثنای متصلی باشد در این‌صورت ما می‌توانیم با تمسک به اصول موضوعهٔ لفظیه، آن فرد مشتبه را در تحت عام وارد کنیم و حکم عام را در آن فرد مشتبه جاری کنیم.[1]

کلام مرحوم شیخ در ادخال فرد مشتبه در عام با اصل موضوعی

البته در اینجا مذاهب مختلفی نقل شده است. یکی در مطارح الانظار از مرحوم شیخ است، ایشان می‌فرمایند که به مقتضای متفاهم عرفی وقتی که مخصصی برای عامی آورده می‌شود آن مخصص، این عام را معنون می‌کند به یک عنوان خاصی که آن عنوان خاص یا مضاد یا متناقض با آن عنوان خاص مخصص است.

مثلاً در مورد أکرم العلماء الاّ الفساق؛ فساق، علماء را به عنوان عدالت معنون می‌کند. گرچه عدالت در عبارت نیامده است، اما این الاّ الفساق یا آن لا تکرم الفساق ـ اگر مخصص منفصل باشد ـ این عالم را به این عنوان معنون می‌کند. بر این اساس که معادل و مقابل با فسق، عدالت است و چون فاصلی بین عدالت و بین فسق وجود ندارد، بنابراین عالم به این عنوان عدالت معنون می‌شود.

موارد خارج از اصل مثبت

البته این مطلبی که مرحوم شیخ دارد بنا بر اینکه ما اصل مثبت را در همهٔ موارد تسرّی بدهیم ـ چه موارد استصحاب یا اصول عدمیه یا اینکه تسرّی بدهیم به تخصیص مخصِّص و تقیید مقیِّد ـ در اینجا جاری می‌شود. به‌عبارت‌دیگر إن‌شاءالله در بحث اصل مثبت ذکر می‌شود که آن اوصافی که آنها لازمهٔ رفع وصف مضاد خود یا نقیض خود هستند، این بنا بر قاعدهٔ تکوینیه بر آن موضوع مرفوعهٔ ما اثبات می‌شود و این از آن اصل مثبتی که آقایان می‌گویند جدا است و فرق می‌کند.

فرض کنید که اگر ما در مقابل قیام، قعود داشته باشیم و با اصل عدم، قیام را رفع کنیم خواهی‌نخواهی قعود اثبات می‌شود. چه اینکه این قعود، متفاهم عرفی باشد یا نباشد؛ یعنی عرف از عدم قیام، قعود را بفهمد یا نفهمد. به مقتضای رفع تکوینی قیام که به‌وسیلهٔ اصل، اثبات شد؛ اثبات تکوینی قعود در اینجا محقق است. این یکی از آن مواردی است که از اصل مثبت خارج است.

---

[1] کفایة الأصول، ص ۲۲۳.

لحاظ متفاهم عرفی در اکثر اصول عملیه و لفظیه

یکی از آن موارد، موارد متفاهم عرفی است، چون إن‌شاءالله بعداً بیان می‌شود که در تمام اصول عملیه و اصول لفظیه، شرع همان متفاهم عرفی و محاوره‌ای را لحاظ کرده است؛ الاّ در بعضی موارد شذّ و ندر که در آنجا خودش یا اصل موضوعی را در آنجا تأسیس می‌کند یا اینکه به آن موضوع عرفی دایره می‌دهد، سعه می‌دهد یا ضیق می‌دهد. اما در اغلب موارد شرع، اصلی را تأسیس نمی‌کند و همان مسئلهٔ عرفی را بیان می‌کند. اگر ما این موضوع را متوجه بشویم و بتوانیم این مطلب را اثبات کنیم خیلی از مسائل تغییر پیدا می‌کند.

مثلاً اگر ما در باب استصحاب دقت کنیم می‌بینیم شرع همان استصحاب عرفی را در اینجا لحاظ کرده، مسئلهٔ اضافی بیان نکرده است. لا تنقض الیقین بالشک که شارع در اینجا دارد، معنایش این نیست که اگر حتی پنج درصد احتمال وجود آن حکم یا بقاء موضوع بود، تو در اینجا کنار بگذار. پنج درصد احتمال را چگونه شارع در مقابل نود و پنج درصد علم به خلاف در اینجا قرار می‌دهد؟! قطعاً این‌طور نیست.

لا تنقض الیقین بالشک یعنی در آن مواردی که عرف حکم به استصحاب کند، در آن موارد من هم همین را می‌گویم، حالا یک مقداری من بیشتر[سعه دادم]. یعنی وقتی ما موارد را نگاه می‌کنیم می‌بینیم نظر عرف هم در آن موارد همین است.

من‌باب‌مثال اگر شما صبح از منزلتان بیرون بیایید و در منزلتان ماست داشته باشید و مهمان هم داشته باشید؛ در اینجا اگر کسی هم منزل شما نیاید، بچه‌ای نداشته باشید که ماست دوست داشته باشد، خب ظهر که برمی‌گردید چه‌کار می‌کنید؟ استصحاب می‌کنید. یعنی هشتاد درصد احتمال می‌دهید که این ماستی که در یخچال است هنوز هم باشد. بیست درصد احتمال [خلاف می‌دهید.]

[شرع] چنین وجهی را تقریر می‌کند. حالا اگر میزان این احتمال تغییر پیدا کرد. فرض کنید شما بچه‌ای در خانه دارید که این بچه دم‌به‌دم می‌رود در یخچال را باز می‌کند و ماست می‌خورد و به سینه‌اش می‌ریزد. از آن طرف فرض کنید که هوا گرم است و بعد از ظهر مهمانی هم برایتان آمده باشد و احتمال می‌دهید عیالتان به جای شربت دوغ درست کرده و پیش او برده است و همین‌طور سایر احتمالاتی که احتمال وجود ماست را تقلیل می‌دهد؛ در اینجا قطعاً شما در موقع شب هیچ‌وقت استصحاب نمی‌کنید.

یعنی هیچ‌وقت عرف استصحاب نمی‌کند و نمی‌گوید که چون من به وجود ماست در منزل یقین داشتم الآن با هم‌چنین احتمالاتی ولو دو درصد، احتمال دارد که ماست باقی مانده باشد پس الآن ماست وجود دارد. به‌طوری‌که اگر الآن از شما سؤال کنند که در خانه ماست هست؟ می‌گویید: نه بابا! این بچه‌مان تا حالا آن را خورده‌اند و از هضم رابع هم گذرانده است. ای بابا! تا حالا سه دفعه زنمان دوغ درست کرده و برای مهمان‌ها برده است. در این موارد شما یقین به خلاف ندارید ولی ظن متآخَم دارید بر اینکه الآن ماستی وجود ندارد؛ آیا

باز استصحاب می‌کنید؟! کجا استصحاب می‌کنید؟! تازه به‌جای یک ظرف ماست دو ظرف ماست می‌خرید و می‌برید.

حالا ببینیم شرع، همین استصحاب را در احکام ملاک قرار داده است یا اینکه شرع برای خودش استصحابی را تأسیس کرده و گفته است که نه، لاتنقض الیقین بالشک معنایش این است که اگر یقین داشتی که در خانه‌ات ماست هست؛ الآن با اینکه نود و هشت درصد می‌گویی که ماست وجود ندارد باز بگو لاتنقض الیقین بالشک و به منزل برو؛ اصلاً نمی‌خواهد ماست بخری. عرف به هم‌چنین حکمی می‌خندند. یعنی عرف این حکم را از یک حکیم ندیده می‌گیرد. حکیم هیچ‌وقت این‌طور صحبت نمی‌کند.

آخر استصحاب که فقط در عبادات جاری نمی‌شود. ما این استصحاب را در معاملات به‌کار می‌بریم، استصحاب را در احکام حقوقی به‌کار می‌بریم، در حقوق شخصیه به‌کار می‌بریم، در مسائل اجتماعی به‌کار می‌بریم؛ تمام اینها مبتلابه ماست. آن‌وقت چگونه ممکن است عرفی بپذیرد که شارع در استصحاب، یک استصحابی تأسیس کند که هیچ عاقلی آن استصحاب را در مسائل حقوقی قبول ندارد؟! این اصلاً معنا ندارد. این اوّلاً.

منظور از یقین در لا تنقض الیقین بالشک

ثانیاً منظور از لا تنقض الیقین بالشک چیست؟ ـ دقت کنید! خیلی مسائل عوض می‌شود اگر بخواهیم در این قضیه دقت کنیم، یعنی مسائل برمی‌گردد به مسائل عرفی.حالا این قضیه که فعلاً مطرح شده در استصحاب است؛ و الاّ ما در برائتش هم داریم، در اشتغالش هم داریم، در علم اجمالی‌اش هم داریم، در شبهات محصوره و غیر محصوره، در همه، این حرف‌ها می‌آید ـ واقعاً آیا منظور شارع آن یقینی است که مو لای درزش نرود و قسم حضرت عباس علیه‌السلام رویش بخورند ـ اینجا را باید خیلی دقت کنیم چون اینجا دیگر مربوط می‌شود به مسائل قضاء و حکومت ـ یا نه، همان یقین بر مبنای مرحوم شیخ است که در بحث ظن می‌گویند.

[ایشان می‌فرمایند] به تبیّن یک مسئله در نزد انسان، در نزد مکلف، علم می‌گویند؛ لازم نیست صد درصد باشد، علم است دیگر! علم یعنی یک قضیه برای انسان روشن بشود حالا ولو روی آن یقین صد درصد هم نداشته باشیم، باز آن را علم می‌گویند. لذا مرحوم شیخ در آنجا در رسائل در این عبارت‌شان آن‌طوری که در ذهنم هست- مراجعهٔ مجدد نکردم —دارند که بل العقلاء یعدّونهُ علماً، یعنی ولو اینکه آن یقین قطعی نیست، ده درصد باقی است، این را علم به‌حساب می‌آورند.

شما فرض کنید که در خیابان راه می‌روید و می‌بینید مردم می‌گویند الآن اینجا تصادف شد و یک بیچاره را کشتند؛ حسن دارد می‌گوید، حسین هم دارد می‌گوید، آن دیگری هم دارد می‌گوید و ... . در این‌صورت برای شما علم پیدا می‌شود؛ اما آیا یقین صد درصد هم برای شما پیدا می‌شود؟! [آیا آن یقینی که بتوانید] قسم

حضرت عباس علیه‌السلام بخورید برای شما پیدا می‌شود؟!

یعنی وقتی ما در محاورات خودمان نگاه کنیم، می‌بینیم خود یقین، خود علم، مراتبش تفاوت پیدا می‌کند. لذا شما در قضیه‌ای که اتفاق می‌افتد، اگر بخواهید این قضیه را برای رفیقتان بیان کنید آن‌قدر مته به خشخاش نمی‌گذارید. می‌گویید که من دیدم در خیابان تصادف شده است. می‌گفتند همه را زده و یکی را کشته و راننده هم در رفته است. رفیقتان می‌گوید: خودت دیدی؟ می‌گویید: بابا جان، این را همه داشتند می‌گفتند دیگر! می‌روید پیش زنتان هم این قضیه را تعریف می‌کنید، چون برای‌تان حالت علم پیدا می‌شود که این قضیه واقع شده است.

اما اگر شما را آوردند پای محکمه و گفتند که بر اساس یقینت، شهادت بده بر اینکه این آقای راننده که فرار کرده، همین است که به او زده و او را کشته است. آیا می‌توانید در اینجا شهادت بدهید؟! در اینجا نمی‌توانید شهادت بدهید. چون وقتی پای شهادت در میان می‌آید باید شهادتی باشد که قسم حضرت عباس علیه‌السلام رویش باشد. در اینجا نمی‌توانید شهادت بدهید، درحالتی‌که شما همین را قبلاً به عنوان یک قضیه‌ای که واقع شده است نقل می‌کردید و این طرف و آن طرف بیان می‌کردید.

ما می‌بینیم مراتبی که شرع برای علم تعیین کرده است همان مراتب، در عرف هم وجود دارد. یعنی عرف وقتی که پای قضاء و حکومت پیش می‌آید می‌بیند که به آن مسائل گذشته نمی‌تواند تکیه کند، به آن حضور ذهنِ گذشته، نمی‌تواند تکیه کند. می‌گوید: باید باز یک تفحص دیگری بکنم. با اینکه هزار دفعه این طرف و آن طرف این قضیه را نقل کرده و برای خودش هم مسلّم است، ولی پای قضاوت که پیش می‌آید، وقتی پای گروگان‌گیری پیش می‌آید، پای محاسبهٔ نفسانی و ذمّه پیش می‌آید، می‌بینید یک آدم متدین در اینجا پایش می‌لغزد و می‌گوید: نه، باید یک تحقیق دیگر بکنم بعد برایت شهادت بدهم.

حالا این لا تنقض الیقین بالشک که شارع در بحث استصحاب مطرح کرده است منظور چه یقینی است؟ آیا یقینی است که ما در باب قضاء و حکومت لازم داریم یا یقینی است که در عرف و محاورات مطرح است. اگر عرفی باشد همین ظن متأخَم است دیگر! ظنی است که قریب به علم است. مثلاً وضو گرفته است و بعد برایش شک پیدا می‌شود که آیا وضویش درست است یا نه؟ می‌گوید: خب إن‌شاءالله درست است دیگر!

یک وقت شما موقع وضو از ده سانت بالای مرفقتان آب را می‌ریزد، تا زیر ناختتان هم آب می‌رود. یعنی چنین وضویی انجام می‌دهید که زیر میکروسکوپ و ذره بین هم جایی خشک نیست؛ این یک وضو است. در یک وضو هم خواب‌آلود هستید از رختخواب بلند می‌شوید و سر سری وضو می‌گیرید و نمازتان را می‌خوانید. حالا شک می‌کنید این وضویی که گرفتید صحیح بود یا نه؟ یا شک در بقائش می‌کنید.

آیا شما به حضرت عباس علیه‌السلام قسم می‌خورید و یقین دارید که به اندازهٔ یک سر سوزن از بشرهٔ

شما خالی از آب نبوده و آب به تمام پوست سریان داشته است؟! این‌طور که نبوده است! در اینجا شما علم متعارف دارید بر اینکه وضویتان درست بوده است و اگر مقامی باشد که مقام طهارت باشد و بخواهید نماز بخوانید می‌گویند که این وضو درست است.

حالا اگر فرض کنید که ما وضوئی لازم داشتیم که باید از آن وضوهای آن‌چنانی باشد که علم و یقین داشته باشید بر اینکه به تمام جهات، آب رسیده است. آیا این استصحاب شما می‌تواند یک هم‌چنین وضوئی را برای شما ثابت کند؟! این، که نمی‌تواند! چون این یقینی که ما الآن لازم داریم این یقین با آن مسئلهٔ سابق تفاوت دارد.

این بحث مربوط به استصحاب بود؛ اما در بسیاری از اصول عملیه و اصول لفظیه، خصوصاً عملیه، ما می‌بینیم آنچه را که شارع مطرح کرده است، همین میزان عقلایی عرفی در محاورات است و آن را شارع لحاظ کرده است.

اما آقایان در اینجا می‌گویند که اصلاً یک تأسیس مجددی است که اصلاً با این عرف مخالفت دارد. و دلیل بر خلافش این است که ما گاهی اوقات می‌بینیم اصلاً با خود این دلیل، اجرای استصحاب منافات دارد. اگر شخصی نود و پنج درصد احتمال نقض وضو را بدهد پس در اینجا طبق محاورات عرفی علم به خلاف دارد. آن‌وقت چطور این علم به خلاف در اینجا با اجرای استصحاب هماهنگ واقع می‌شود؟! شما پنج درصد احتمال بقای وضو را می‌دهید؛ اما نود و پنج درصد احتمال رفع آن وضو را می‌دهید، چطور استصحاب را در اینجا جاری می‌کنید؟! در اینجا این علم با خود علم در تعارض واقع می‌شود دیگر! گاهی اصلاً آن علم اوّل و علم به وضو نود درصد بوده، حتی نود و پنج درصد هم نبوده، درصورتی‌که این علم دوم [بر نقض وضو،] نود و پنج درصد است، و بر آن اقواست. آن‌وقت در اینجا استصحاب، آن علم اوّل را بگیرد و حکم به وضو کند درحالتی‌که در اینجا شما علم به خلاف دارید!

تلمیذ: یعنی در هر رتبه‌ای که باشد. ما یک وقت شک می‌کنیم در آن رتبه، مثلاً ممکن است شک کنیم در رتبهٔ صد در صد چون نیاز داریم در اینجا به یقین صد در صد، اگر شک کردیم استصحاب می‌کنیم. مثلاً یقین نود و پنج درصدی نیاز داریم خب در اینجا یقین نود و پنج درصدی می‌آید، اگر شک کردیم استصحاب می‌کنیم.

استاد: می‌دانم!

تلمیذ: رفع یقین، هر چه یقین [است].

استاد: احسنت. عرض بنده هم همین است. من می‌گویم من‌باب‌مثال وقتی که شما در اینجا نود درصد یقین قبلی داشتید.

تلمیذ: اگر یقین باشد؛ نود درصد احتمالی بدهم نسبت به این، پس دیگر آنجا یقین آن طرفی شد! ملاک یقین بودن هست دیگر!

استاد: نه، ببینید در اینکه ما وضوئی گرفتیم، در آن حرفی نیست. ما دو مرحله می‌کنیم؛ مرحلهٔ اوّل این وضوئی که قبلاً بوده است، نسبت به آن علم داریم، علم متعارف داریم، آن علم کذائی را نداریم. از آن طرف هم به مقتضای قاعده، اگر حتی یک درصد شما احتمال بدهید که آن باقی مانده باشد شما باید استصحاب کنید.

تلمیذ: اینجا دیگر استصحاب نیست. چون اینجا یقین دارم بر اینکه وضو ندارم.

استاد: از کجا یقین دارید؟

تلمیذ: چون نود و پنج درصد، ملاک یقین است.

استاد: بالاخره احتمال را در اینجا می‌دهیم یا نمی‌دهیم؟ احتمال [عقلی]؟

تلمیذ: نه دیگر. آن احتمال، احتمالی است که به دقت برای صد در صد است، و در اینجا ما یقین نود و پنج درصد می‌خواهیم.

استاد: می‌دانم.

تلمیذ: آن احتمال یک درصد برای آنجایی است که یقین صد در صد می‌خواهیم پس یک صدم هم خرابش می‌کند. اما ما در یک جایی یقین نود و پنج درصد می‌خواهیم.

استاد: می‌گویم من‌باب‌مثال اگر عرف در اینجا ده درصد یا پانزده درصد احتمال بقا را بدهد ولی هفتاد و پنج یا هشتاد و پنج درصد احتمال را نمی‌دهد، چطور شارع در اینجا می‌تواند حکم به بقای آن را بکند؟

تلمیذ: خب اینجا خود عرف هم نمی‌تواند یقین بر خلاف پیدا کند.

استاد: خب عرف استصحاب نمی‌کند. وقتی که شما این طرف قضیه، هشتاد و پنج درصد بدانید آن قضیه منتفی شده است، هیچ‌وقت استصحاب نمی‌کنید. آن‌وقت چطور شارع در اینجا می‌گوید [استصحاب کن] با وجود اینکه عرف [می‌گوید من علم به خلاف دارم؟!] به مقتضای عادی، علم در اینجا شامل می‌شود آن‌وقت شما ولو اینکه پنج درصد [احتمال بقا را می‌دهید،] روی احتمال [عقلی] واقعی بگویید که نه، من پنج درصد احتمال بقا می‌دهم، [پس استصحاب می‌کنم].

منظور من در اینجا این است که اینها از ناحیهٔ یقین، مسئله را رها کردند ولی به ناحیهٔ شک که رسیدند حتی به پنج درصد چسبیده‌اند! خب ـ همان‌طور که شما می‌گویید ـ ما باید شک و یقین را با هم لحاظ کنیم هم در اوّل و هم در استصحاب؛ هم ابتدائاً و هم بقاءاً. لذا شرع هیچ‌وقت پایش را از دائرهٔ عرف بیرون نگذاشته، و به مقتضای احکام عرفی عمل کرده است.

کلام مرحوم آخوند در ایجاد عنوان خاص توسط مخصص

حالا مرحوم آخوند که در اینجا دارند که این مخصص برای این موضوع یک عنوان خاص تولید می‌کند، در أکرم العلماء ممکن است ما یک هم‌چنین حرفی بزنیم ـ یعنی بگوییم أکرم العلماء، لا تکرم الفساق من العلماء. این فساق یک عنوان عدالت مخصوص برای علماء درست کرده و گفته است که پس منظور أکرم العلماء العدول است ـ اما آیا در همه‌جا همین‌طور است؟

آیا ما هر عامی داشتیم که به یک مخصص منفصلی تخصیص خورد، در اینجا آن مخصص برای این عنوان خاص درست می‌کند؟ نه، عنوان خاص درست نمی‌کند. از کجا عنوان خاص درست کند؟! ممکن است ده‌تا عنوان، هزارتا عنوان بر این بار بشود. حالا فرض کنید من می‌گویم فاسق، عنوان عدالت را درست کرده، عنوان صلاح را هم درست کرده است، أکرم العلماء الصلحاء، أکرم العلماء الاتقیاء، أکرم العلماء الطیبین، أکرم العلماء الغیر الفساق، ما می‌بینیم این فاسق، می‌تواند همین‌طوری عناوین متعدده‌ای درست کند. پس شما از کجا دست می‌گذارید روی یک عنوان خاص و می‌گویید که این مخصص یک عنوان خاص به این عام می‌دهد و به مقتضای آن عنوان، در شبهات مصداقیه ما باید اصول عملیه را جاری کنیم که فرد آیا داخل در تحت آن عام هست یا نیست؟ یعنی عنوان خاص هیچ‌وقت از آن عنوان مخصص استنتاج نخواهد شد، چطور اینکه اعتراض هم بر ایشان شده است.

به مقتضای این مطلب، آیا ما اصول عملیه‌ای داریم که این عنوان خاص را احراز کند؟ بله، اگر ما این حرف را قبول کردیم، آن اصول عملیه‌ای که مثبِت است و عدالت را اثبات می‌کند مثل استصحاب عدالت زید، [حکم را شامل می‌کند]. فرض کنید ما علم به عدالت داریم بعد شک پیدا می‌کنیم که آیا در روز خمیس، عدالتش از بین رفته یا نرفته است؟ آن استصحاب عدالت، اثبات عدالت می‌کند. اثبات عدالت که شد پس در تحت آن عنوان خاص می‌رود و وقتی که در تحت آن عنوان خاص رفت، آن حکم أکرم العلماء شامل این مانحن‌فیه خواهد شد.

اشکال وارد شده به کلام مرحوم آخوند

بر این نظریه اشکال شده، اشکالی که در اینجا هست این است که اگر ما قائل شدیم ـ چطور اینکه بعضی می‌گویند ـ که آن عنوان مخصص صرفاً نقیض آن مخصص را برای عام ثابت می‌کند؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: أکرم العلماء بعد می‌گوییم: لا تکرم الفساق؛ آن لا تکرم الفساق این علماء را به عنوان نقیض معنون می‌کند و می‌شود أکرم العلماء الذین لیسوا بفاسقین. پس به عنوان نقیض این را مقیدش می‌کند.

اگر این‌طور باشد می‌گویند که در اینجا اصل موضوعی درصورتی‌که اصل نافی باشد ـ یعنی عدم فسق باشد ـ می‌تواند حکم عام را بر این فرد مشتبه بار کند. اما اگر ما اصل مثبت داشته باشیم من‌باب‌مثال اصل عدالت را بخواهیم جاری کنیم، در اینجا دیگر نمی‌توانیم به اصل موضوعی که همان استصحاب عدالت باشد

تمسک کنیم و این فرد را داخل در آن عام قرار بدهیم. چون ما با استصحاب عدالت، عدالت این را ثابت می‌کنیم، عدم فسق را که ثابت نکردیم و عنوانی که روی حکم وجوب اکرام رفته است، آن حکم روی عدم فسق رفته، روی عدالت که نرفته است؛ بنابراین این در اینجا محل اشکال است.

برای اینکه این فرد در تحت آن حکم عام داخل بشود، ما در اینجا نیاز به اصل نافی داریم نه اصل مثبت، اصل عدم فسق، اگر عدم فسقی در اینجا بود، آن اصل عدم فسق، این را در تحت عام داخل می‌کند.

جواب از اشکال وارده بر مرحوم آخوند

صحبت و اشکالی که در اینجا هست این است که این لا تکرم الفساق، مخصصی که در اینجا می‌آید، ما باید ببینیم این مخصص در صدد چه بیانی است؟ آن مخصص صرفاً به آن وصف عنوانی که بر این ذات ـ بر ذات زید، بر ذات فساق ـ حمل شده است، ترتیب اثر می‌دهد. به‌عبارت‌دیگر کاری که مخصص می‌کند می‌گوید که در هر موردی این وصف عنوانی وجود دارد اکرام واجب نیست و در هر موردی که این وصف عنوانی وجود ندارد آن مشمول وجوب اکرام خواهد شد.

وقتی که این‌طور بشود؛ بنابراین اگر ما یک وصف خاص داشته باشیم که این وصف خاص ما، مثل عدالت یا غیر عدالت که این عام را دربر دارد به اضافهٔ یک فصل ممیزی؛ به چه ملاکی شما این اصل موضوعی که اثبات عدالت می‌کند را مفید برای جریان حکم عام در این فرد مشتبه نمی‌دانید؟ وقتی که ما با استصحاب عدالت اثبات عدالت بکنیم، و ثابت بکنیم که زید عادل است؛ چرا این زید وقتی که عادل شد در تحت وجوب اکرام علماء نمی‌آید؟!

گیرم وجوب أکرام علماء به الذین لیسوا بفاسقین تعلق گرفته باشد، خب الآن این عدالت، مفهوماً عبارت است از عدم فسق به اضافهٔ یک ملکهٔ استمرار. بنابراین وقتی که این [عدالت] عدم فسق را [دربر] دارد چرا در تحت وجوب اکرام علماء نباید بیاید؟!

بله، یک وقت شما می‌خواهید بگویید که با این مسئلهٔ صفت نقیضی که داریم ـ نقیضی که لیسوا بفاسقین هست ـ ما نمی‌توانیم اوصافی پیدا کنیم که آن اوصاف در تحت این معنای عام داخل باشند، در آنجا حرفی نداریم. اما اگر حکمی که شما دارید آن حکم روی حیوان به عنوان عام بیاید و فرض کنید که شارع به شما گفت: أکرم الحیوان؛ می‌خواهم شما حیوانی را اکرام کنید. و ما بدانیم منظور از این حیوان، حیوان عام است، نه حیوانی [خاص] مثل اغنام و امثال‌ذلک؛ اگر شما زید را اکرام کردید به عنوان اینکه زید در تحت آن مفهوم عام داخل است، خب این چه اشکالی دارد؟! مگر حتماً باید یک مفهوم خاص باشد؟! چون منظور مولا از این القاء خطاب، یک معنای عام بود و به مورد خاص، مخصَّص نکرده است. بنابراین موارد خاصی که آن معنا را به اضافهٔ یک فصل ممیز دارند چرا نباید داخل در تحت آن مفهوم عام باشند؟!

روی این حساب اشکالی که مرحوم آقای حکیم بر این نظریه کردند بلاوجه می‌نماید. ایشان گفتند که اگر آن معنای نقیض در اینجا لحاظ شده باشد، مثل علماء الذین لیسوا بفاسقین، در این‌صورت اصول مثبته‌ای که من‌باب‌مثال عدالت و امثال‌ذلک را اثبات می‌کند، آن اصول مثبته نمی‌تواند آن فرد را در تحت عام داخل کند.[1]

نظر مرحوم آخوند در عام معنون به عنوان خاص

البته وجه‌های دیگری هم که در اینجا هست، دو وجه است. یکی گفتند که این خاص، عام را مقید و معنون می‌کند به هر عنوانی که می‌تواند ضد یا نقیض برای آن عنوان مخصص باشد، حالا فرض کنید که در أکرم العلماء و در لا تکرم الفساق، ما می‌توانیم بگوییم که منظور از أکرم العلماء، أکرم علماء عادل است؛ أکرم علماء صالح است؛ أکرم علمائی که متقی هستند؛ أکرم علمائی که غیر فاسق هستند؛ أکرم علمائی که درستکار هستند؛ أکرم علمائی که روی نظم هستند و أکرم علمائی که مؤدب هستند، است. اینها عناوینی است که می‌تواند مضاد با آن عنوان فاسق قرار بگیرند.

نظریهٔ مرحوم آخوند در کفایه این است که این مخصص، عام را معنون می‌کند به هر عنوانی که در دنیا وجود دارد که می‌تواند آن عنوان، ضد برای این عنوان مخصص قرار بگیرد. اگر این‌طور شد بنابراین هر اصل موضوعی که بتواند آن فرد را از تحت آن مخصص خارج کند، آن اصل موضوعی می‌تواند آن فرد را در تحت آن عام داخل کند. البته بر این نظر مرحوم آخوند اشکال شده است. إن‌شاءالله این دیگر بماند برای بعد.

اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد

[1] حقائق الاصول، ج ۱، ص ۵۰۲.