هو العلیم

تخصیص عام چه اثری بر افراد باقی‌مانده دارد؟

بنای عرفی شارع در اعتبار اصول و لوازم آنها

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

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

تخصیص عام و مبنای آخوند در عنوان باقی‌مانده

بحث در تخصیص عام به مخصص منفصل یا استثناء متصل بود. عرض شد که بر مبنای مرحوم آخوند، ماحصل مفاد مخصص در اینجا تعنون عام است به هر عنوانی که آن عنوان، منافی با عنوان مخصص باشد. هرچه که در عالم اعتبار بتواند تعنون عام را به‌عنوان منافی اثبات کند، می‌تواند مابقی از خروج مخصص از تحت آن عنوان عام باشد. بنابراین مبنا، ما برای دخول فرد مشتبه در تحت آن عام به هر اصل موضوعی یا اصل نافی که بتواند این عام را به هر عنوانی معنون کند، می‌توانیم تمسک کنیم.[1]

اشکال عرفی بر تعنون عام پس از تخصیص

اشکالی که در اینجا بر مرحوم آخوند کرده‌اند، این است که این مبنا با مذاق عرفی مخالف است؛ به‌جهت اینکه عرف صرفاً با ورود مخصص، فردی را که داخل در تحت مخصص است، از عنوان عام خارج می‌کند. دیگر به اینکه این عام چه عنوانی به خود می‌گیرد کاری ندارد. در «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق»، همان‌طور که قبلاً عرض شد، این «لا تکرم الفساق» به مقتضای ظهور قضیهٔ حملیه و طبیعیه در علم (که مقتضای هر قضیهٔ حملیه‌ای به‌حسب طبع، علم به وجود موضوع است، نه ظن و نه شک) در اینجا افراد معلوم الفسق را از تحت وجوب اکرام علما خارج می‌کند.

اما دیگر به اینکه چه افرادی داخل در تحت علما باقی می‌مانند کاری ندارد. هرکه می‌خواهد باقی بماند؛ عدول می‌خواهد باقی بمانند، بمانند؛ مشکوک الفسق و العداله می‌خواهد باقی بماند، بمانند؛ به آن چه مربوط است؟! مظنون العداله و الفسق می‌خواهد بماند، باز به آن چه مربوط است؟! آن فقط افراد معلوم الفسق را از تحت وجوب اکرام علما خارج می‌کند. این اشکالی است که بر مبنای مرحوم آخوند به این کیفیت وارد شده است.

البته این مطلب و اشکالی که غیر از این قضیه، متوجه مرحوم آخوند است را بعداً متعرض می‌شویم.

قول به اجمال عام و سقوط حجیت در فرد مشتبه

قول دیگری که در اینجا هست، این است که این «لا تکرم الفساق» و دلیل مخصص ما اصلاً به قضیه کاری ندارد؛ یعنی هیچ‌گونه تقییدی در تبدّل عنوان عام نمی‌دهد که بالاخره این عنوان عام علما به چه عنوانی متبدّل می‌شود. می‌گوید که: «من کاری ندارم.» وقتی که خاص یک فرد را از تحت عام خارج کرد، آن عام از حجّیتش بالنسبه به باقی ساقط می‌شود؛ چون دیگر عنوانی ندارد. ما نمی‌دانیم این فرد مشتبه دیگر داخل در تحت عام هست یا نیست و منظور مولا از این عام بعد از ورود مخصص چه منظوری خواهد بود؛ چون می‌شود شبههٔ مفهومیه و دیگر در اینجا اجمال در مفهوم واقع می‌شود.

مخصص می‌گوید که: «مولا از این وجوب، فساق را اراده نکرده است.» خب پس چه افرادی را اراده کرده؟ آیا افراد مظنون العداله را اراده کرده است یا نه؟ اجمال مفهومی است؛ آیا افراد مشکوک العداله را قصد کرده است یا نه؟ نمی‌دانیم. پس شبهه می‌شود شبههٔ مفهومیه.

آن‌وقت یک اصل موضوعی هم در اینجا نداریم که عدالت را اثبات کند. بر فرض هم عدالت را اثبات کند، مفید نیست؛ به‌جهت اینکه منظور مولا دیگر در اینجا معلوم نشده است؛ یعنی این عام دیگر

---

۱ ***کفایة الأصول***، ص ۲۲۳.

به هیچ عنوانی متبدّل نمی‌شود و کاری به آن ندارد. این رأی را بعضی پسندیده‌اند و به آن ملتزم شده‌اند.
مطلبی که در اینجا هست، این است که ما باید ببینیم در آن دو مسئله‌ای که قبلاً مطرح شد، یکی این بود که خود عام به‌عنوان خاص متبدّل بشود؛ یکی اینکه عام به‌عنوان نقیض خاص متبدّل بشود. کدام‌یک از این چهار وجهی که ذکر شد، اقرب به مفاد عرفی است؟

بنای عرفی شارع در امارات و اصول عملیه

آن‌طور که در ضمن بحث‌ها مطرح شده است، مطلبی که در اینجا باید به‌عنوان مقدمه برای ورود در کلام مرحوم آخوند عرض کنم، این است که به‌طورکلی شارع در محاورات خود از جهت عرفی خارج نشده است و آقایان بدون اینکه قصد کنند، این مبنای وضع تشریعی و عرف متشرعه را در اینجا ملتزم شدند. من‌باب‌مثال در مسئلهٔ حجّیت خبر واحد، مسلک را مسلک عرفی قرار داده‌اند؛ گرچه باز در آنجا مسائلی هست. بعد در بحث امارات، آن را نزدیک به خبر واحد که از ظنون معتبره است قرار داده‌اند و برای آن یک حساب باز کرده‌اند.
وقتی که به اصول رسیده‌اند، در اینجا مطلب را این‌قدر کم‌رنگ جلوه داده‌اند که تقریباً می‌شود گفت مرام و مکتب اخباری‌گری را در مسلک اصول پذیرفته‌اند؛ یعنی برای اصول هیچ‌گونه حکایتی و هیچ‌گونه نشانه‌ای از واقعیت در محاورات عرفی قائل نشده‌اند و صرفاً بر مبنای یک سری از روایاتی که در دست هست، یک سری اصول را وضع کرده‌اند و فقط با جمود بر محتوای اثباتی آن اصول، یک سری احکام اعتباری را جعل کرده‌اند؛ بدون توجه به اینکه اگر این اصول در مقام اثبات ممکن است احکامی را جعل کند، در مقام نفی هم احکامی را نفی می‌کند و بالعکس، اگر این اصول در مقام نفی حکمی را نفی کند، لاجرم و لازمهٔ طبعی آن، اثبات یک احکام دیگر در قبال این است.

ریشه عرفی قاعده ید و بینه

در اینجا به‌دنبال مطلب قبلی این نکته را عرض کنم که شارع در محاورات خودش از نقطه‌نظر حجّیت و ارزش دادن به محاورات شرعی، مرامی را بر خلاف مرام عرف نپیموده است؛ یعنی فرض کنید که اگر ما به مسائل شرعی و در محاورات نگاه کنیم، یکی از قوانینی که الآن در حقوق بین‌الملل مطرح است، همین قاعدهٔ ید است. قاعدهٔ ید، نه‌تنها در اسلام بلکه در سایر حقوق بین‌الملل هم مطرح است. شارع این را به‌عنوان یکی از امارات ملکیت جعل نکرده، بلکه این را امضا کرده است.
یکی از امارات برای اثبات مدعیٰ، بیّنه است. الآن در حقوق بین‌الملل، بینه یکی از موارد مطرح شده است و این مسئله فقط در اسلام نیست. در دادگاه‌های بین‌المللی حکم شهود حتی بر ید مقدم است. حالا در اینجا به این قضیه اشاره‌ای می‌کنم و تفصیلش را می‌گذاریم برای جای خودش که اتفاقاً یک مسئلهٔ خیلی مهم قضائی در اینجا مطرح می‌شود.

قرعه و تنصیف در حل اختلافات

یکی از مسائلی که در حقوق بین‌الملل هست، همین قاعدهٔ قرعه است. قرعه یکی از مسائل در حقوق بین‌الملل است؛ یعنی اگر در جایی واقعاً گیر کردند و نتوانستند آن مورد را بالمناصفه بین مدعی و مدعی‌علیه تقسیم کنند، در آنجا حکم به قرعه می‌کنند.
یکی از این قواعدی که در شرع جعل شده، حکم بالمناصفه است درصورتی‌که طرفین مدعی و منکر هر دو بینه داشته باشند. اگر یک داری باشد، در دعوای بین دو طرف مدعی و منکر، در آنجا در شرع حکم به بالمناصفه می‌شود. در حقوق بین‌الملل هم همین‌طور است؛ فرقی نمی‌کند.

احکام تأسیسی و جایگاه علم در داوری

بعضی از موارد جزئی را ما پیدا می‌کنیم که شارع در این موارد خودش، اصلی را جعل کرده است؛ البته این جعل در عبادات هست؛ اما بعضی از اینها در معاملات هم هست. در معاملات در حقوق بین‌الملل، بیع کالی به کالی جایز است و اشکال ندارد؛ اما شارع این را کنار گذاشته است، یا در بعضی از موارد دیگر که شارع خودش یک احکام تأسیسی دارد.

یکی از این موارد این است که درصورتی‌که قرائن بر وضوح مطلبی دلالت کند، دیگر نه بینه و نه ید و نه مسائل دیگر نمی‌تواند در آنجا دخالت کند. و این بر چه اساسی است؟ بر اساس عقل فطری انسان است که علم را همیشه در قضایا و در مسائل، بر قرائن خارجی ترجیح می‌دهد.

یعنی در وهلهٔ اوّل، آن فطرت سالم انسان و عقل سلیم برای راه‌یابی به مقصود تلاش می‌کند. وقتی که دست او از رسیدن به مطلب و معلوم ایستاد، آن موقع متشبث می‌شود به اسباب و وسائطی که آن اسباب و وسائط او را به مطلوب نزدیک کنند، به نفس‌الامر نزدیک کنند. یکی از آنها بینه است. آیا بینه برای شما علم می‌آورد؟! بینه که علم نمی‌آورد! یکی از آن موارد قرعه است؛ قرعه که علم نمی‌آورد! یکی از آن موارد ید است. یکی از آن موارد حکم به تنصیف است. تمام این موارد، مراتب مابعد عدم اتصال انسان به آن واقعیت و نفس‌الامر است. و الآن این مسئله در قضایا و حقوق بین‌المللی مطرح است.

تقدم علم قاضی بر شهادت شهود

آن‌وقت بر اساس این نظریه که در وهلهٔ اوّل، اولاً بلااوّل و از نظر اولویت و اوّلیت ذاتی، رسیدن به علم ملاک برای عمل به احکام و ترتب احکام بر موضوعات است، اگر در اینجا من‌باب‌مثال قاضی بر قتلی علم داشته باشد، فرض کنید الآن از این بالا خودش تماشا می‌کند و می‌بیند فلان کس آن یکی را کشت؛ فردا در محکمه بیست نفر عادل شهادت می‌دهند که حسنعلی دوغ فروش او را کشته است. آیا قاضی می‌تواند به بینه عمل کند یا نه؟ قطعاً نمی‌تواند عمل کند. می‌گوید که: «من با چشم‌های خودم دیدم.» چرا نمی‌تواند؟ به‌خاطر اینکه آنچه برای قاضی مطرح است، رسیدن به علم است.

یعنی چون حکم به ظاهر است، بر اساس شهادت این بیست نفر آیا قاضی یک حسنعلی بی‌گناه را باید بکشد؟! آیا حالا چون بیست نفر عدول شهادت دادند و چون قاضی در اینجا مکلف به ظاهر است، بی‌گناهی را که علم دارد بر اینکه بی‌گناه است، باید بکشد؟! کجای اسلام چنین مسئله‌ای هست؟!

قضاوت امیرالمؤمنین و کشف حقیقت فراتر از ظاهر

لذا اگر ما تاریخ قضاوت‌های امیرالمؤمنین را نگاه کنیم، می‌بینیم حضرت در چنین مسائلی فوراً حکم نمی‌کردند. فلان زن شهادت می‌داد بر اینکه: «این جوان با من زنا کرده است؛ این هم آثارش.» چهار نفر شاهد هم می‌آورد. خب حضرت در اینجا به حکم ظاهر که چهار نفر از عدول مؤمنین که صف اوّل می‌ایستند و ریش بلندی هم دارند شهادت می‌دهند، باید جوان را اعدامش کند دیگر! یا صدتا، هشتادتا تازیانه بزند!

حضرت در اینجا چه‌کار می‌کنند؟ چون می‌دانند، نگاه به این جوان می‌کنند، می‌بینند این صورت، صورت بی‌گناه است. حالا که این صورت بی‌گناه شد، باید دنبال حیله بگردید. باید راهی را برای اثبات بی‌گناهی پیدا کنیم. یکی را اینجا نگاه می‌داریم، یکی را آنجا نگاه می‌داریم، یکی را جای دیگر نگاه می‌داریم، یکی را هم در جای دیگر، درحالی‌که همه از همدیگر بی‌اطلاع هستند. بعد شروع می‌کنند یک تشر به این زدن، یکی به آن، یکی به دیگری؛ آن‌وقت قضیه مشخص می‌شود. این به‌خاطر این است که حضرت از اوّل فهمیدند قضیه کلک است و سر این بدبخت کلک زدند.

و ما در قضاوت‌های امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این زمینه إن‌شاءالله می‌بینیم بر اینکه با وجود اینکه بینه (حالا حتی اشتباهاً) شهادت بر یک مسئله دادند، حضرت مسئله را دور می‌زنند و از یک راه دیگر وارد می‌شوند و به حقیقت مطلب می‌رسند.

حالا اگر قاضی خودش عالم بود بر اینکه این مطلب به این کیفیت است، باید برود قضیه را دور بزند؛ دیگر در اینجا بینه از نظر شرعی ساقط می‌شود. دیگر در اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم ما محکوم به ظاهر هستیم.

محدوده حکم به ظاهر در فرض جهل به واقع

این اصلی که درآمده است بر اینکه ما محکوم به ظاهر هستیم، من نمی‌دانم از کجای اسلام چنین

مسئله‌ای درآمده است؟! آیا ما به واقع محکوم نیستیم؟! بله، در جایی این مسئله مطرح است که ما از وصول به واقع دستمان کوتاه باشد. اما اگر ما واقع را می‌بینیم، به هر کیفیتی هم باشد ما واقع را می‌بینیم، خب در آنجا چگونه ممکن است شارع ما را مکلف کند بر اینکه بی‌گناهی را بکشیم؟ مال بی‌گناهی را بگیریم؟ بی‌گناهی را از شوهرش جدا کنیم؟ بی‌گناهی را سنگسار کنیم؟ از کجا شارع چنین اجازه‌ای می‌تواند به ما بدهد؟!

وقتی که ما به‌هیچ‌وجه راه به باطن و به واقع نداشتیم، آن‌موقع می‌گویند که: «به بینه، یا به قرعه، یا به تنصیف، یا به ید و یا به هزارتا چیز دیگر عمل کن.» اینها راه‌های جانشینی تبدّل عنوان واقع به‌عنوان ظاهر است در مقام جهل، نه در مقام علم.

ورود علم بر امارات و نفی اعتبار بینه مخالف

این آقایان دو مقام را قاطی کردند؛ گفتند که: «ما حکم به واقع نداریم؛ حکم به ظاهر داریم. عدول مؤمنین شهادت می‌دهند، پس مسئله تمام است.» باید گفت که: «اصلاً این حرف‌ها نیست!» عمل به امارات، عمل به اصول، در مقام جهل و شک است، نه در مقام علم. در مقام علم اصلاً جا برای این نیست، اصلاً علم بر اینها نه‌تنها حکومت بلکه ورود دارد.

چطور اینکه در جریان اجرای اصول عملیه، این اصول بر شک ورود دارند یا حکومت دارند (شما در ادلهٔ حجّیت خبر واحد یا ظنون معتبره یا قائل به حکومت هستید، اگر این اصول را معمِّم بدانید؛ یا قائل به ورود هستید، اگر این اصول را حجت بدانید. حجة، لاحجة را اصلاً برمی‌دارد. یعنی وقتی مورد، مورد شک در حجّیت باشد، در اینجا شارع می‌گوید: «هذا حجةٌ.» پس حجت اصلاً زمینه را برای شک در عدم حجّیت درصورتی‌که آن حجت به تواتر و به قطع ثابت شده باشد برمی‌دارد) در اینجا هم نفس العلم، نفس علم به واقع دیگر اصلاً زمینه را برای بینه و ید و ... برمی‌دارد.

در اینجا اگر صد هزارتا بینه هم بیایند اصلاً قاضی باید بگوید: «آقا، برو بیرون! شهادت شما هیچ تأثیری ندارد.» اگر بیست نفر، سی نفر از مؤمنین شهادت می‌دهند، خب شهادت بدهند! صدتا دیگر هم شهادت بدهند؛ مگر با شهادت مؤمنین حکم عوض می‌شود؟! مگر واقع تغییر پیدا می‌کند؟!

پس این مسئله همیشه در ذهنمان باشد که حکم به ظاهر و عمل به امارات در مقام جهل به واقع است و طریق به واقع است نه در مقام جایگزینی واقع و اینکه حتی با وجود علم به واقع باز امارات به‌جای علم و به‌جای قطع قاطع و عالم بنشینند. حالا این مسئله را به اجمال عرض کردم؛ مفصلش دیگر بماند برای بعد.

اشتراک شرع و عرف در تقدم کشف واقع

منظور من این است که در همین مسئله ما می‌بینیم در قوانین بین‌الملل هم مسئله همین است؛ یعنی اگر از قرائنی ثابت شد که در این مورد علم هست، آنها دیگر دنبال بینه و ید و ... نمی‌گردند. یعنی آن فطرت سلیم انسانی و آن عقل سلیم، خودش این موضوع را درک می‌کند که رسیدن به مطلوب، در درجهٔ اوّل از اولویت قرار دارد. اگر دست ما از واقع و حقیقت کوتاه بود، آن‌وقت سراغ چیزهای دیگر می‌رویم. می‌بینیم اینها هم همین‌طور دارند عمل می‌کنند؛ آنها هم دارند انجام می‌دهند.

حالا اگر قرار باشد شارع بگوید که با وجود علم به واقع، باز باید به بینه عمل کنیم؛ این خلاف فطرت و خلاف عقل می‌شود. خب وقتی که من علم به واقع دارم، چطور به بینه عمل کنم؟! حجّیت [بینه] در مقام شک است، نه در مقام اطلاق که حتی بر علم هم غلبه کند. لذا در اینجا انسان نمی‌تواند به بینه عمل کند.

استصحاب حیات و احکام همسر و اموال غایب

آن‌وقت ما در مورد همین افراد خارجی می‌بینیم در این اصولی که شارع وضع کرده است، اصل برائت، اصل اباحه، اصل اشتغال، قاعدهٔ حل، قاعدهٔ طهارت (حالا اینها قاعدهٔ طهارت ندارند چون برای آنها الحمدالله همه چیز طاهر است) ریشه و منشأ برای جعل آنها در شرع، همانی است که الآن

اینها دارند جعل می‌کنند.

من‌باب‌مثال همان استصحابی که اینها دارند می‌کنند، فرض کنید که شخصی گمشده، زن می‌رود دادگاه (یک دادگاه خارج از ایران) می‌گوید که: «همسرم گمشده است.» می‌بینیم همان‌ها هم، همین کار شرع را می‌کنند. خُب حالا ما یک آگهی در روزنامه‌ها می‌دهیم و می‌گوییم: «باید تا یک سال بگردیم.» اگر پیدا نشود، حکم به طلاق و بینونیت می‌کنند. راجع به املاک و اموال هم همین‌طور.

یعنی اینکه شارع فرض کنید تا یک سال جعل کرده است که بگردیم، این یک ریشهٔ عرفی دارد؛ یعنی به ما این را می‌رساند که اصلاً مبنای جعل شارع در مسائل اجتماعی و مسائل حقوقی و مسائل حقیقی خارجی و شخصی، مبانی عرفی است، الا شذ و ندر که در بعضی از موارد قوانینی تأسیس کرده است.

مبنای عقلانی تفاوت احکام شرع با عرف

فرض کنید معاملهٔ کالی به کالی را شارع تنفیذ نکرده است؛ اما در همین‌جا شما نگاه کنید معاملهٔ ممیز را در معاملاتی که خیلی یسیر و کم است، شارع تنفیذ می‌کند؛ اما یک بیع خیلی ثمین و ثقیل را شارع رد می‌کند. خب الآن اینها همین کار را می‌کنند و این فرقی نمی‌کند.

بله، فرض کنید که اینها ربا را جایز می‌دانند و اصلاً یکی از مبانی مهم معاملات امروزی رباست؛ ولی شارع با ربا مبارزه می‌کند. همین‌طور در بعضی از معاملاتی که صحیح نیست. مثلاً چه‌بسا درصورتی‌که علم به مبیع نداشته باشند به صرف ا تصاف ولو اینکه برای آنها هنوز علم پیدا نشود اینها کاری انجام می‌دهند؛ ولی شارع رد کرده است.

ولی باز در اینجا هم نگاه می‌کنیم می‌بینیم آنچه شارع لحاظ کرده است، یک مبنای عقلی مافوق اینها دارد؛ یعنی باز شارع در اینجا بیشتر تعقل به خرج داده؛ نه‌اینکه شارع در مقابل اینها، ناعقلی کرده است. یعنی کاری که شارع کرده است، از نقطه‌نظر اتقان می‌بینیم از کاری که امروز دارند می‌کنند محکم‌تر و بهتر است. به‌طوری‌که اگر به اینها ارائه بدهیم، چه‌بسا اینها ممکن است خیلی از اینها را بپذیرند. لذا الآن قوانین اسلامی در قوانین بین‌المللی و حقوقی تدخّل کرده و در آنها داخل شده است.

حجیت لوازم عرفی اصول در نفی و اثبات

آن‌وقت همین اصول عملیه را ما می‌بینیم اینها در قوانین بین‌الملل دارند به این اصول بها می‌دهند؛ یعنی فرض کنید که به یک اصل برائت بها می‌دهند، هم به جنبهٔ نفیی آن بها می‌دهند و هم به جنبهٔ اثباتی آن بها می‌دهند؛ یعنی فرض کنید که اگر ما در موردی، اصل برائتی داشتیم که حکمی را برداشت، به این قضیه اهتمام دارند و اگر حکمی را جایگزین این کرد، باز اهتمام دارند؛ همین که ما این را اصل مثبت می‌دانیم!

آثار زوجیت و بلوغ در استصحاب حیات

من‌باب‌مثال اگر ما زوجیّت زید را استصحاب کردیم، درصورتی‌که شک در حیات و ممات او داریم، همین الآن در حقوق بین‌المللی اوّلاً اثبات حیات برای این می‌کنند، ثانیاً برای زوجیّت این، اثبات حقوق و لوازم زوجیّت را بار می‌کنند، اجازهٔ ازدواج به این نمی‌دهند درصورتی‌که استصحاب، استصحابی باشد که عقلائی باشد، یعنی (همان‌طور که عرض کردم) جنبهٔ مخالف در آن غلبه نداشته باشد، جنبهٔ نقیض بر آن غلبه نکند. و همین‌طور در آن مقارنات مستصحب حکم جاری می‌کنند.

من‌باب‌مثال اگر چیزی بر بلوغ این بار می‌شد مثلاً پسری در سن دوازده سالگی حیات داشته است، حالا سه سال گذشته و این حالا بالغ شده است؛ اگر شخصی که می‌خواهد از دنیا برود وصیت کرد که: «اگر فلان فرزند من به بلوغ رسید، این مال را به او بدهید.» ما می‌گوییم: «این بلوغ می‌شود اصل مثبت دیگر!» ولی اینها این کار را می‌کنند و می‌گویند که: «الآن سه سال گذشته و حتماً بالغ شده است.» بنابراین آن مال به او می‌رسد و آن مال را به حساب او می‌ریزند؛ چون لازمهٔ عرفی این

استصحاب، بلوغ است. و ما این کار را نمی‌کنیم. چرا این کار را نمی‌کنیم؟! خب بیخود نمی‌کنیم! چه کسی گفته که این اصل مثبت است؟! چه کسی گفته در اینجا نمی‌شود حکم جاری کرد؟! آن لوازم عادی که لامحال بر استصحاب مستصحب مترتب است، چرا نباید آن بار بشود؟! حتماً باید بار بشود!

تمایز لوازم نزدیک از عوارض بعید مستصحب

بله، یک مسائلی هست، خارج از مقارناتی که لازم عرفی است؛ فرض کنید که حالا ریش درآوردن، کسی به این دیگر توجه نمی‌کند! یا مثلاً فرض کنید که حالا اگر این وزنش آن موقع سی کیلو بود، الآن باید شصت کیلو شده باشد. خب کسی دیگر این کار را نمی‌کند. یک مسائل و تبعات و عوارض بعیدهٔ از آن مستصحب را که بر این استصحاب مترتب می‌شود، آنها را ما می‌گوییم که در شرع نداریم.

نقد تفکیک استصحاب از لوازم عادی آن

همین قضیه در شرع است، آیا شارع در آنجا گفته که اگر شما استصحاب حیات کردید، همچنین استصحابی بر بلوغ، به کسی تعلق نمی‌گیرد؟! کجا نوشته؟! از خودشان درآوردند و گفتند که:

> «آنچه در شرع است، صرفاً حیات اوست و لوازم شرعیهٔ اوست که مترتب می‌شود بر زوجیّت؛ اما این لوازم عرفیه و لوازم عادیه چون حجّیت آن در شرع با این مستصحب ثابت نشده است، پس در شرع دلیلی بر آن نداریم.»

خب اصل استصحاب اصلاً حجّیتش از شرع آمده، چطور ممکن است خود استصحاب از شرع بیاید ولی لوازمش را شارع قبول نکند؟! چطور ممکن است چنین استصحابی باشد؟! اگر استصحاب بر ملاک شرع حجت است، لوازم عرفی و عادی آن چرا نباید حجت باشد؟! خب اینکه کوسه و ریش پهن می‌شود! هم استصحاب و هم اصول عملیه، هم در مقام نفی حجت هستند و هم در مقام اثبات. آن اصول مثبته، هم جنبهٔ اثباتش مورد نظر شارع است و هم جنبهٔ نفی آن مورد نظر است و همین‌طور بالعکس.

تبدل عنوان عام به نقیض خاص پس از تخصیص

و این مسئله قطعاً در مورد این عام مخصص منفصل ما در اینجا هست. وقتی که مولا می‌گوید: «أکرم العلماء و لا تکرم الفساق»، چگونه ممکن است بگوییم که مفاد در نیت مولا و متکلم، این باشد که فساق از تحت اکرام علما خارج هستند ولی نباید چیزی جایگزینش بشود؟! بالاخره اگر کسی از مولا سؤال کند که: «جناب مولا، شما فساق را از علما اخراج کردید؛ خب به‌جای آن چه گذاشتی که ما دنبالش برویم؟» در اینجا مولا به شما چه می‌گوید؟ می‌گوید: «من فقط فساق را خارج کردم؛ غیر فساق همه هستند.» وقتی که فساق بیرون بروند، در مقابل، نقیضش یعنی غیر فساق ثابت می‌شود.

برتری اثبات غیر فاسق در وجوه چهارگانه

بنابراین در تخصیص به منفصل، قول به اینکه مفاد و بیان مخصص ما در اینجا اثبات نقیض برای این عام است، ارجح از تمام وجوه اربعه خواهد شد. پس «أکرم العلماء و لا تکرم الفساق»، «أکرم العلماء الا الفساق»، معنایشان این است که: «أکرم العلماء الذین لیسوا بفاسقین؛ یعنی علمایی که فاسق نیستند.» تمام شد و رفت!

حالا این اثبات لیسوا بفاسقین با اصل می‌شود، با غیر اصل می‌شود، با اماره می‌شود، با هر چیزی می‌خواهد بشود، بشود! همین‌قدر لیسوا بفاسقین به مفاد مقتضای ظهور قضیهٔ حملیهٔ ما در علم که علم لازم است، قضیهٔ حملیهٔ ما ظهور دارد در علم به عدم فسق. وقتی که این علم نبود، این وجوب أکرم العلماء شامل او خواهد شد. و این اشکالی است که از این نقطه‌نظر بر مرحوم آخوند می‌شود.

البته این مسئله‌ای که خدمتتان عرض کردم به مستشکلین بر مرحوم آخوند هم وارد می‌شود. این مطلب را بگوییم و بعد دیگر این مسئله را تمام کنیم و برویم دنبال مطلب دلیل لبّی.

نقد آخوند در تفکیک عدم فسق از عدالت

مرحوم آخوند در اینجا به‌دنبال این قضیه مطلبی را فرموده‌اند، ایشان فرموده‌اند که: «در این

مورد که مخصص ما عام را به هر عنوانی که آن عنوان مغایر با خاص است معنون کند، اجرای اصل در اینجا بلامانع است.» فرض کنید که اصل عدم عدالت، اصل عدالت، اصل عدم فسق، اصل عدم قرشیّت و ... تمام این اصول در اینجا جاری است؛ اما تمسک به این اصل در اثبات حکم خاص بر این عنوان، جایز نیست.

این همان اشکالی است که خدمتتان عرض کردم که اگر شما اصلی را در اینجا جاری می‌کنید، لوازم عادی و عرفی‌اش هم ثابت می‌شود. فرض کنید که دلیل به اصل می‌آورید و می‌گویید: «اصل، عدم فسق است.» خب وقتی اصل، عدم فسق است، در مقابل عدم فسق چیست؟! خب عدالت است دیگر! کوسه و ریش پهن که نمی‌شود! آدم، یا فاسق است و یا عادل است. شما از یک طرف با اصل، عدم فسق او را اثبات می‌کنید؛ بعد می‌گویید که: «عدالت ثابت نمی‌شود.» آن‌وقت احکامی که مترتب بر عدالت است، آن احکام را ثابت نمی‌کنید؛ این دیگر چطور ممکن است؟!

شخص یا خوابیده است و یا ایستاده [و بیدار]، دو حالت که بیشتر نداریم! خوابیدن داریم و ایستادن، اگر شما بگویید که: «نایستاده»، پس حتماً خوابیده است. نمی‌شود گفت که: «نه‌خیر، این نایستاده، ولی نخوابیده است!» پس چه؟! پا در هواست؟! یا باید بخوابد یا بایستد دیگر! یا باید سیاه باشد یا باید سفید باشد؛ اگر امر دائر مدار بین دو چیز باشد.

مثال انتساب به قریش و نقد تمایز دو اصل

در اینجا مرحوم آخوند مثال قرشیّت و عدم قرشیّت را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند که ما نمی‌توانیم با اصلی، قرشیّت یا عدم قرشیّت را ثابت کنیم، ولی اصلی داریم که آن اصل، قرشیّت را برمی‌دارد ولی اثبات عدم قرشیّت نمی‌کند. آن اصل چیست؟ اصل، عدم انتساب این مرأه است به قریش، چنین اصلی داریم.[1]

جواب این است که: «این اصل عدم انتساب با اصل عدم قرشیّت چه فرقی کرد؟!» خب بنده هم عرض می‌کنم ما اصل داریم که یا این شخص منتسب هست به قریش یا منتسب نیست به قریش. از اوّلی که به دنیا می‌آید این انتساب و عدم انتساب با او لحاظ می‌شود.

پس هیچ فرقی نمی‌کند بین اینکه بگوییم که اصل عدم قرشیّت و قرشیّت نداریم به‌خاطر اینکه از لوازم ذات است و مصاحب با ذات است؛ بنابراین با نفی یکی نمی‌شود اثبات طرف مقابل بشود؛ یا اینکه بگوییم اصل، عدم انتساب به قریش است یا اصل، انتساب به قریش است. این هم فرقی در این‌صورت نمی‌کند.

نتیجه بحث در مخصص منفصل و استثنای متصل

بنابراین ماحصل این ایقاظی که مرحوم آخوند در ***کفایه*** باز کردند (و خیال می‌کنم بیش از این مقدار هم دیگر تطویلش ضرورت نداشته باشد) این است که درصورتی‌که مخصص ما منفصل باشد یا استثناء ما استثناء متصل باشد مفاد مخصص در اینجا تعنون عام است به نقیض مخالف با خاص. و به مفاد ظهور علم در هر قضیهٔ حملیه‌ای، چنانچه که آن فرد مشکوک، در آن فرد خاص داخل نباشد، قطعاً در تحت عام داخل خواهد بود.

اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد

---

۱ ***کفایة الأصول***، ص ۲۲۳.