

هو العليم

بررسی دیدگاه میرزای نائینی و آیه الله خوئی در اطراف علم اجمالی برای فحص از مخصص

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب عام و خاص - جلسه هشتادم

استاد

آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدس الله سرّه



أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

مطالبی که در این جلسه خدمتتان عرض می‌کنم استدلال مرحوم آقای خوئی است به تقریری که مرحوم آقا - رضوان الله تعالی علیه - در این نحوه ورود و خروج بحث داشتند.

دیدگاه مرحوم نائینی درباره انحلال علم اجمالی

دلیلی که مرحوم نائینی در باب عدم انحلال علم اجمالی داشتند مبنی بر اینکه در صورتی که اطراف علم اجمالی به یک عنوان معنون شود را ذکر می‌کنند و بعد در جواب این دلیل مرحوم نائینی و اشکالی که ایشان بر مرحوم آخوند داشتند؛ اشکالی که بر انحلال علم اجمالی شده است با وجود اینکه علماء بعد از ظفر به مخصّص بازهم به اصل برائت تمسک ندارند و وجوب فحص را از مخصّص در اینجا لازم می‌دانند، ایشان می‌فرمایند که - اتفاقاً این مطلب را هم ندیده بودم یعنی به تقریر ایشان مراجعه نکرده بودم، دیشب رفتم به مسئله ایشان نگاه کردم، دیدم همین مطلب را مرحوم آقای خوئی به نحو دیگری بیان کرده‌اند که البته در آن نحوش حالا جای [بحث و تأمل] است ولی اصل و نتیجه‌اش یکی است - که عدم انحلال علم اجمالی در صورتی است که در این کتبی که ما در دست داریم در اینجا دایره تخصیص، مردّد بین اقل و اکثر نباشد؛ به مقدار عامی که معلوم بالإجمال ما است به همان مقدار مخصّص در این کتب وجود دارند لا غیر؛ اما اگر قرار بر این باشد که در همین کتب، خود مخصّص مردّد بین اقل و اکثر باشد، در اینجا وقتی که ما ظفر به حدّ متیقّن پیدا می‌کنیم این ظفر به حدّ متیقّن موجب انحلال هر دو علم اجمالی می‌شود؛ هم علم اجمالی که ما داشتیم بر اینکه من باب مثال دین زید، بین خمسة و عشرة بود و همین طور در علم اجمالی ثانی که در آنجا علم داشتیم به اینکه دین زید بما فی الدفتین مضبوط است، اگر در اینجا خود بما فی الدفتین مردّد بین اقل و اکثر بود - نه مردّد بین متباینین که حالا بحث متباینین هم می‌آید - وقتی بما فی الدفتین مراجعه کردیم و خمسة از عشرة ثابت شد، آن موجب می‌شود که هم علم اجمالی اول ما از بین برود که دین زید مردّد بین خمسة و عشرة بود و هم علم اجمالی که متعلق بما فی الدفتین است منحل شود؛ به جهت اینکه وقتی ما ظفر به خمسة پیدا کردیم و آن متیقّن است، شک در زائد، شک بدوی می‌شود و شک بدوی موجب انحلال علم اجمالی خواهد شد. بنابراین در ما فی الکتب بآیدینا هم همین طور است؛ چون آنچه که از این کتب در دست ما هستند گرچه آن مخصّص بما فی الکتب معنون هستند، اما خود بما فی الکتب که حدّ یقینی ندارند، بین پانصد یا هزارتا مخصّص مردّد هستند؛ در حالی که علم اجمالی ما هزارتا را نمی‌گرفت. ما همین قدر می‌دانستیم که مخصّص یک مقدار از عموماتی که داریم در این کتب آمده‌اند، علم به اجمال مخصّص فی الکتب بآیدینا بوده است، پس وقتی که مقداری از این مخصّص را دیدیم

آن حدّ متیقن برای اینکه این مخصّصات، مخصّص برای آن عام هستند، موجب انحلال علم اجمالی اول و انحلال علم اجمالی ثانی خواهد بود. دیگر جایی برای وجوب فحص باقی نمی ماند.

این مسئله با آنجایی که شک در آن مال مدیون، شک در متباینین باشد تفاوت پیدا می کند و مانحن فیه از این قبیل نیست. در مانحن فیه شک در اقل و اکثر است نه در متباینین. در متباینین من باب مثال ما علم اجمالی داریم بر اینکه بما فی الدفتر مشخّص مال مدیون است، وقتی که مراجعه می کنیم، می بینیم در آنجا مال مطالب، دائر بین متباینین است یا فرض کنید که یک قطعه زمین در آنجا مورد طلب بوده است به آنجا می رویم، می بینیم که ممکن است این طور باشد و ممکن هم هست که یک مقدار مال مشخص باشد، امر دائر بین متباینین است. اگر به دست آوریم بر اینکه این مقدار مال، متیقن مال زید بوده است، دیگر در اینجا نمی توانیم به برائت مراجعه کنیم و بگوییم که در آن قطعه از زمین وجوب فحص لازم نیست؛ بلکه ما باید تفحص کنیم تا یقین پیدا کنیم یا ظن متآخم پیدا کنیم یا وثوق پیدا کنیم که آن زمین نبوده است؛ چون امر دائر مدار بین متباینین است؛ یعنی دو امر مستقل و دو طرف مستقل برای علم اجمالی در اینجا وجود دارد؛ یکی مال است و یکی من باب مثال زمین است؛ نه اینکه همان مال است که مردّد بین اقل و اکثر باشد. به عبارت دیگر حکم تکلیفی به اداء و اشتغال، دو حکم تکلیفی در ظرف اجمال است نه اینکه یک حکم تکلیفی باشد. اگر یک حکم تکلیفی بود وقتی که ما ظفر به حدّ تیقّن پیدا می کردیم موجب انحلال می شد یا تکوینی یا حکمی؛ اما در اینجا چون دو حکم است بنابراین استصحاب بقاء حکم تکلیفی در اینجا به نحو اجمال بر ذمه باقی است تا وقتی که یأس از ظفر به آن مورد زمین در اینجا پیدا کنیم.

بیان دو مثال

ایشان در اینجا دو مثال می زنند؛ یکی اینکه ما یقین داریم اناء زید نجس است و این اناء زید بین ده اناء است، این یک علم اجمالی که علم اجمالی اول است. علم اجمالی دوم که در اینجا به این تعلق گرفته است آن است که علم اجمالی داریم یک قطره دمّ در یکی از این ده اناء افتاده است. پس دو علم اجمالی در اینجا وجود دارد؛ علم اجمالی [اول] بر اینکه انائی که منتسب به زید است نجس است و آن در بین ده تا است، یک علم اجمالی دیگر داریم که اصلاً به زید و اناء زید هم کار نداریم، می دانیم یک قطره دمّ در اینجا افتاده است؛ مثلاً شخصی دماغش خون آمده است همین که می خواهد بلند شود تا برود، یک قطره دمّ در یکی از این کاسه ها افتاده است. بنابراین دو علم اجمالی در اینجا داریم. حالا چون در اینجا امر بین متباینین است؛ اناء زیدی که مربوط به دمّ نیست و همین طور قطره دمّی که مربوط به اناء زید نیست، اگر ما بر آن انائی که قطره دمّ در آن افتاده است ظفر پیدا کردیم، آن اناء را از دایره این عشرة آنیه خارج می کنیم. وقتی خارج کردیم علم اجمالی دوم که یکی از این ده تا در آن یک قطره دمّ افتاده است منحل می شود؛ چون در اینجا علم تفصیلی پیدا شده

است. حالا آیا علم اجمالی اول هم منحل می‌شود؟ آن دیگر منحل نمی‌شود به‌خاطر اینکه امر در اینجا بین متباینین بود؛ علم اجمالی اول در اینجا این بود که **اناء زید لقول أو لجهة من جهات المنجسة نجس** شده بود، آیا آن علم اجمالی با آمدن این قطره‌ء اناء از بین رفت؟ خیر، سر جای خودش باقی است. الآن هم می‌دانیم که اناء زید نجس است و در بین این ده‌تا مشکوک است. بسیار خب این علم اجمالی دوم بر علم اجمالی اول تسری نمی‌کند؛ چون این علم اجمالی دوم به آن احتراز دم تعلق گرفته است، آن علم اجمالی اول احتراز از انائی که مربوط به زید است و مربوط به نجاستی از نجاسات است، به آن تعلق گرفته است؛ پس این موجب انحلال آن نخواهد شد. این مربوط به آنجایی است که اطراف علم اجمالی دائر مدار بین متباینین هستند، نه مردّد بین اقل و اکثر.

اما اگر من باب‌مثال خود اناء زید مردّد بین اقل و اکثر بود؛ یعنی اناء زید خودش مردّد بین اقل و اکثر است - این یک علم اجمالی - و ما می‌دانیم که نجس است و همین‌طور می‌دانیم که یک قطره از این دم در یکی از این آنیه افتاده است، از آن طرف به یک اناء زید که می‌دانیم قطعاً اناء زید است و همین انائی است که در آن قطره دم افتاده است ظفر پیدا می‌کنیم، وقتی که ظفر پیدا کردیم این علم تفصیلی ما ریشه هردو علم اجمالی را می‌زند و هردو را منحل می‌کند؛ اول ریشه علم اجمالی اول را می‌زند که اناء زید مردّد بین اقل و اکثر بود. می‌دانیم زید چندتا کاسه در این ده‌تا دارد، ده‌تا کاسه است یکی از آنها قطعاً برای زید است، نمی‌دانیم بیش از یکی هم برای زید است یا نه؛ ولی این را می‌دانیم انائی که برای زید است نجس است. حالا اگر زید یک اناء داشت یکی نجس است، اگر دو اناء داشت دوتا نجس است، آن‌قدر می‌دانیم که هرچه زید آنیه دارد نجس است.

اصلاً فرض کنید که زید نصرانی است، خیالتان راحت! من باب‌مثال زید نصرانی است حالا نجاست ظاهری هم دارد و می‌دانیم که آنیه‌های زید نجس هستند یا مثلاً سگ اینها را نجس کرده است، حالا اینکه یکی در این ده‌تا است؟! نمی‌دانیم، پنج‌تا در این ده‌تا است؟! نمی‌دانیم، بالأخره اگر پنج‌تا هم باشد، نجس است، این یک علم اجمالی. یک علم اجمالی هم داریم که یک قطره دم در یکی از اینها افتاده است. حالا فرض کنید که یک دفعه با علامتی مصادف شدیم و زیر کاسه را نگاه کردیم و دیدیم که این اناء زید است؛ مسلّم اناء زید است و مسلّم قطره دم در آن افتاده است؛ یعنی هم اناء زیدی که نجس است و هم اناء زیدی که قطره دم در آن افتاده است. وقتی که ما به این ظفر پیدا کردیم هردو علم اجمالی منحل می‌شود. اولاً علم اجمالی اول که زید انائش مردّد بین اقل و اکثر است منحل می‌شود؛ چون در اینجا شک نسبت به بقیه پیدا می‌شود و شک بدوی است؛ وقتی که [اناء] بیرون آمد پس بقیه طاهر می‌شوند. از آن طرف علم اجمالی دوم منحل می‌شود؛ چون علم اجمالی دوم به قطره دم تعلق گرفته است و ما قطره دم را دیدیم پس علم اجمالی دوم هم کنار می‌رود، اصلاً

دیگر علم اجمالی تکویناً منحل می شود نه حکماً و اعتباراً. اصلاً به طور کلی شما می دانید یک قطره دم در این اناء افتاده است و آن قطره را هم پیدا کردید چون آنیۀ زید در اینجا بین متباینین نیست و بین اقل و اکثر است وقتی که زید آنیۀ اش بیرون آمد و بقیۀ آنیۀ ها دیگر برای زید نشد، بنابراین علم اجمالی اول به طور کلی انحلال پیدا می کند.

تلمیذ: یعنی هر پنج تا آنیۀ زید را پیدا کردیم؟

استاد: نه. یکی، شک اقل و اکثر در آنیۀ زید داریم، نمی دانیم یک اناء از این ده تا برای زید است یا پنج تا.

تلمیذ: ما تفصیلاً به یک اناء برخورد کردیم.

استاد: بقیۀ اش شک بدوی می شود.

تلمیذ: نسبت به آنیۀ های دیگر؟!

استاد: شک بدوی می شود، بنابراین بقیۀ برای زید نیست. می دانیم یکی برای زید است بقیۀ شک بدوی می شود و علم اجمالی منحل می شود پس بقیۀ همه از این نظر طاهر هستند. از آن نظر هم که قطره دم در بین آنها مختلط و مشتبۀ بود آن هم خارج می شود و برای همین بقیۀ طهارتشان به حال خود باقی است.

نقد دیدگاه مرحوم نائینی

و فیه اشکال: این مسئله با آن مبنایی که قبلاً عرض کردیم جور در نمی آید؛ یعنی هیچ فرق نمی کند قضیه امر بین متباینین یا امر بین غیر متباینین باشد. اتفاقاً همین مطلب را هم خود مرحوم آقا - رضوان الله تعالی علیه - پذیرفته بودند چون اشکالی در این تقریرات ندیدم. در بعضی جاها می دیدم اشاره به حواشی آخر می کردند ولی در اینجا ندیدم.

انتساب اناء به زید که موجب احراز تکلیف نیست، تکلیف به نفس شیء خارجی تعلق می گیرد نه به انتسابش به زید یا به غیر انتسابش به زید و شک در متباینین با شک در اقل و اکثر از نقطه نظر انحلال و عدم انحلال علم اجمالی هیچ فرقی نمی کند، چه فرقی می کند؟! چه متباینین باشند یا نباشند. من باب مثال من نمی دانم که از حیث زمین به زید مدیون هستم یا از حیث مال؛ نمی دانم به کدام یک از این دو مدیون هستم. اگر یک وقت در [ذهن] من این باشد که آیا اضافه بر این مال، زمین هم مدیون هستم؟ این یک صورت مسئله است. یک وقت این طور است که می گویم: یا مال به زید بدهکارم یا زمین، این صورتی است که امر دائر بین طرفین باشد، در اینجا وقتی که یقین پیدا کردم بر اینکه مال محرز می شود دیگر معنا ندارد در بقیۀ شک داشته باشم و سراغ آنها بروم.

یک وقت شک این است که می دانم اگر به زید مال هم بدهکار باشم ممکن است زمین را هم روی مال به زید بدهکار باشم، این طور است؛ یعنی مسئله در اینجا هم روی اقل و اکثر می رود؛ ولی لازم نیست که اقل

و اکثر از جنس واحد باشند، می‌توانند از جنس مختلف باشند. مگر دو تکلیف به اقل و اکثری که از جنس مختلف هستند تعلق می‌گیرد؟! تکلیف بر اداء دین آمده است، تکلیف بر ابراء ذمه آمده است. ابراء ذمه در خارج دو مصداق متفاوت دارد؛ یکی مال است یکی زمین است، یکی مال است یکی فرش است. پس وقتی که در اقل و اکثر شک می‌کنم، اگر قرار بر این باشد که شما بگویید: در آنجا وقتی که شما به حدّ متیقن ظفر پیدا کردید - اگر متباینین باشند - نمی‌توانید به حدّ متیقن اکتفا کنید و در بقیه براءت جاری کنید بلکه باید سراغ طرف دیگر متباینین که من باب مثال زمین است، بروید باید بروید بقیه دفتر را هم تفحص کنید و ببینید که آیا اسمی از زمین به میان آمده یا نیامده است؟ آیا راجع به زمین در اوراق دیگر مطلبی گفته شده است یا نه؟ اگر شما در اینجا می‌گویید که نمی‌توانیم براءت جاری کنیم، همین‌طور اگر اقل و اکثری باشند که ارتباطی باشند یعنی از جنس واحد باشند هم نمی‌توانید براءت جاری کنید. وقتی بر یک جا ظفر پیدا کردید؛ در یک جای از دفتر دیدید پنج تا از آن مسلم است، واجب است که بروید بقیه اوراق را هم جستجو کنید لعلّ اینکه پنج‌تای دیگر در جای دیگر باشد.

اینکه متباینین و عدم متباینین می‌آیند در یک جا موجب وجوب فحوص می‌شوند اگر متباینین باشند، - در مورد آنیه که عرض کردیم دیگر اصلاً جای صحبت نیست - در آنجایی که مال مطالب از غیر متباینین باشند و از جنس اقل و اکثر باشند نباید تفحص کرد، این مطلب به نظر خلاف تأمل می‌رسد به جهت اینکه هیچ فرقی در متباینین و غیر متباینین وجود ندارد.

اگر دو تکلیف جدا بود می‌گفتیم: وقتی که تکلیف اول منحل شد تکلیف دوم در مرحله تنجز و فعلیت خودش باقی است؛ ولی صحبت در این است که اصلاً اگر بر فرض هم دو تکلیف باشد قوام تکلیف براساس اشتغال اطراف علم اجمالی است، وقتی که یکی از اطراف علم اجمالی از شبهه دایره علم اجمالی بیرون رفت، تکلیف دوم هم از دایره بیرون می‌رود چون قوام آن به وجود این است. از اول که تکلیف بر وجوب اداء زمین نیامده است تا اینکه شما بروید وجوب فحوص کنید. بر فرض اینکه زمین داخل در اطراف علم اجمالی باشد شما باید فحوص کنید، قضیه شرطیه شرطیه است. اگر این مال داخل در اطراف علم اجمالی باشد شما باید بروید اداء کنید، قضیه شرطیه است؛ اما اگر من باب مثال یقین به خمسة دراهم پیدا کردیم و آن را اداء کردیم، کدام منجزی برای وجوب اداء دین نسبت به زمین می‌آید؟! دیگر منجز نداریم، شبهه بدویه می‌شود.

الاّ اینکه همان مطلب را بگوییم: عنوان در انحلال و عدم انحلال علم اجمالی ملاک نیست بلکه آن علم شخص است بر اینکه اگر دینی باشد باید در دفتر باشد، آن دیگر باعث می‌شود که حتی وقتی که به پنج درهم هم ظفر پیدا کردید دوباره هم باید از بقیه فحوص کنید؛ لعلّ اینکه در دفتر بیش از این حرف‌ها باشد. مگر اینکه من حیث المجموع وقتی تمام دفتر را بررسی کردید دوباره شک شما باقی باشد، وقتی که پنج درهم را خارج

می‌کنید این دیگر شبهه بدوی می‌شود. بنابراین این اختلاف در اطراف علم اجمالی از حیث تباین در اطراف و عدم تباین در اطراف، مشکل را حل نمی‌کند و مشکل به حال خودش باقی می‌ماند.

بله فقط تنها مطلبی که باقی می‌ماند و صحیح هم است همین است که آن مطلبی که مرحوم نائینی فرمودند مربوط به جایی است که مسئله در مورد عنوان، منجز و مشخص شود؛ اما در مانحن‌فیه که شک بین اقل و اکثر در الکتب الّتی بآیدینا هست وقتی که مقداری فحص کردیم و مقداری مخصّصات را به دست آوردیم در بقیه می‌توانیم برائت جاری کنیم و علم اجمالی ما منحل می‌شود. این مسئله قابل تأمل است.

دلیل آیت‌الله خویی بر عدم امکان جریان برائت در مورد بحث

و اما اینکه چرا در اینجا نمی‌توانیم برائت جاری کنیم؛ دلیلی که مرحوم خوئی آورده این است که در اینجا به علم اجمالی کار نداریم چون علم اجمالی دیگر نمی‌تواند مدرک برای وجوب فحص باشد، فقط تنها دلیل عبارت است از وقوع مردم فی الخلاف؛ یعنی فی خلاف الواقع.^۱ یعنی همان مطلبی که عرض شد؛ اگر قرار باشد در هر جایی هر کسی اصل برائت جاری کند پس دیگر همه افراد در خلاف، واقع می‌شوند. مثلاً فرض کنید که چطور در مورد استطاعت می‌گویند - در عام استطاعت - شخص باید برود فحص کند و ببیند که مستطیع است یا نه، نمی‌تواند به صرف اینکه اموالش را در دفاتر خودش نوشته است بگوید که اطلاع ندارم و اصل برائت جاری می‌کنم و وجوب حج را از ذمه خودم برمی‌دارم یا اینکه آن زارعی که زراعت دارد وقتی که به حدّ نصاب می‌رسد می‌گوید که نمی‌دانم حسن قلی چقدر برداشته است، حسین قلی چقدر برداشته است، آنها چقدر برداشته‌اند، وقتی که از مقدار نصاب اطلاع ندارد با اجرای اصل برائت نمی‌تواند وجوب زکات را از دوش خودش بردارد و این نیست مگر به خاطر اینکه اگر بخواهد این مسئله مسلّم شود لازمه‌اش این است که تمام انزال کتب و بعث رُسل و امثال ذلک لغو بماند. در تمام مسائل ما می‌توانیم جاری کنیم.

می‌بینیم شارع برای ما وجوب حج را منوط به استطاعت قرار داده است ثبوتاً نه اثباتاً، وجوب حج منوط به استطاعت ثبوتی است نه اینکه من بدانم یا ندانم. ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾^۲ آیه فرموده: هر که استطاعت دارد، نفرموده است که بدانی که مستطیع هستی، نه، همان‌طوری که عرض کردم در مقام امثال در اینجا خطاب به اثبات تعلق می‌گیرد، ولی اولاً بلاول این حکم به مقام ثبوت تعلق گرفته است؛ لذا اگر در اینجا کشف خلاف شود شخص باید اعاده کند؛ اما در مقام تعلق خطاب به مخاطبین، این در مقام اثبات تعلق به علم گرفته است؛ لذا در روز قیامت از او سؤال نمی‌کنند که ثبوت چه شد؟ بلکه می‌گویند که

^۱. فی شرح العروة الوثقی، خوئی، ج ۲۸، ص ۴۵:

«قد یعلم بوقوعهم فی الخلاف»

^۲. سوره آل عمران (۳) آیه ۹۷.

اثبات چه شد؟! تو در مقام اثبات چه انجام داده‌ای؟! روی این حساب اگر خطاب حج به استطاعت ثبوتی تعلق گرفته است یا وجوب اداء زکات حدّ نصاب ثبوتی تعلق گرفته است، در این صورت این علم اجمالی برای اینکه آیا تکلیف برای من به تنجّز رسیده است یا نرسیده است، در اینجا از نظر عقلایی الزام می‌کند که به دنبال فحص از مقام ثبوت بگردم والا لازم می‌آید که اصلاً در تمام احکام ما بتوانیم براءت جاری کنیم.

همان‌طور که عرض کردم لازمه اجرای اصول عملیه این است که در ظرف عدم بیان باشد؛ یعنی **قبح عقاب بلا بیان** در ظرفی است که **عدم وصول الی البیان** برای مکلف احراز شده باشد، عدم بلاغ برای او احراز شده باشد؛ اما اگر بلاغ تام باشد، نسبت به این نرسیده باشد باید برود تفحص کند. اگر تفحص کرد و به دلیل ظفر پیدا نکرد آن وقت می‌تواند براءت را جاری کند. این دلیل است نه اینکه علم اجمالی در اینجا علت و مدرک برای وجوب فحص شده است.

دلیل چهارم محقق نائینی به تقریر علامه طهرانی

دلیل چهارمی که مرحوم نائینی آورده‌اند به تقریر مرحوم آقا - رضوان الله تعالی علیه - عبارت است از احراز حجیت ظنی به واسطه تمامیت مقدمات حکمت.^۱ البته در اینجا بین مرحوم نائینی و غیره اختلافی هست - همان‌طور که قبلاً هم خدمت‌تان عرض کردیم - که برگشتش به حجّیت اقتضائیه و به حجّیت عملی است و آن ظنّ بدوی و ظنّ شخصی که آن ظن، موجب حجّیت عملیه می‌شود، براساس این دو نظریه و این دو مسلک که من خیال می‌کنم نتیجه‌ای هم ندارد فقط صرف یک نزاع لفظی باشد؛ به جهت اینکه مرحوم نائینی از نظر ظن اثبات می‌کند و می‌گوید که باید بعد از تمامیت مقدمات حکمت باشد که متکلم در مقام بیان باشد و قصد تخصیص نداشته باشد و مقام اطلاق یا عموم را قصد کند و قبل از فحص از مخصّص و قبل از فحص از مقید، نمی‌شود که مقدمات حکمت تمام باشد و اینکه متکلم در مقام بیان هست یعنی در مقام بیان عموم است؛ شما از کجا می‌گویید که متکلم در مقام بیان است تا وقتی که مخصّص نیآورده است؟! این جهت است.

اشکال آیت‌الله خویی و پاسخ آن

مرحوم آقای خوئی می‌فرمایند که ما این مطلب را قبول نداریم. ایشان می‌فرمایند که در بحث دلالت الفاظ بیان ما این بود که نفس خود ادوات عموم دلالت بر عموم می‌کند و ما نیاز به مقدمات حکمت نداریم.^۲

^۱ . فوائد الاصول، نائینی، ج ۲، ص ۵۴۱:

«فأنّه لا تجرى مقدمات الحکمة فی مصبّ العموم و الإطلاق، لأنّ عمدة مقدمات الحکمة هی کون المتکلم فی مقام بیان مراده. و هذه المقدّمة لا تجرى بالنسبة إلی المتکلم الذی یكون شأنه ذلک، أی یعتمد علی المنفصلات کثیراً.»

^۲ . محاضرات فی الأصول، ج ۵، ص ۲۶۸.

نه اینکه ما به واسطه مقدمات حکمت، عموم را در اینجا احراز کنیم. نه خیر، خود نفس ادوات عموم در اینجا دلالت بر عموم می‌کند و حجیت در اینجا تمام می‌شود وقتی که حجیت در اینجا تمام شد اگر ما دلیلی بر تخصیص پیدا کردیم به آن عمل می‌کنیم و الا لازم نیست در اینجا فحص کنیم، هیچ دلیلی ندارد.

مرحوم نائینی در اینجا یک بیان ظریفی دارد که به مناسبت آن جهت، این مطلب را می‌فرماید. او آن قدر می‌فهمد بر اینکه خود الفاظ عموم دلالت بر عموم می‌کند، یعنی مرحوم نائینی نمی‌فهمد که «کل» دلالت بر عموم می‌کند؟! بین کل و جزء فرق نمی‌گذارد؟! بین الف و لامی که دلالت بر استغراق می‌کند با الف و لام معرفه فرق نمی‌گذارد؟! بین ما و الا فرق نمی‌گذارد؟! بین لیس و الا فرق نمی‌گذارد؟! چطور ایشان چنین حرفی را می‌زند؟! یک طلبه نحوی خوان این چیزها را می‌فهمد! منظور مرحوم نائینی در این است که ما گفتیم که متکلم در مقام بیان است، اگر ما احراز کردیم متکلم ما متکلمی است که اغلب عموماًش را تخصیص می‌زند و متکلمی است که بسیاری از تخصیص‌های خودش را بعد می‌آورد و به لحاظ مصلحتی در عدم بیانش و مفسده‌ای در بیان عاجزش، آن مخصّص را ذکر نمی‌کند و بعد از زمانی آن را مفصل می‌آورد، وقتی که ما چنین نص و دیدنی را از مولا مشاهده کردیم، آن وقت اینکه متکلم در مقام بیان است آیا برای ما این نکته را احراز نمی‌کند که این مولا مولایی است که اغلب عموماًت، اطلاعات و ظواهرش در معرض تخصیص، اطلاق، قید، قرائن و امثال ذلک هست؟! ایشان می‌خواهند این مطلب را بگویند...

اگر متکلم عام را آورد و کلامش با آن تمام می‌شود، وقتی که ما قرینه متصلی در اینجا ندیدیم، مخصّص متصلی در اینجا ندیدیم، نفس عدم مخصّص متصل آن ظهور عام را در عموم خودش در اینجا برای ما احراز می‌کند؛ پس ما دیگر برای چه به دنبال مفصل بگردیم؟! می‌گوییم: بفرض اینکه مقدمات حکمت تمام باشد، خود عدم ظفر به قرینه متصله و عدم ظفر به مخصّص متصل کافی است که در اینجا برای ما ظهور منعقد شود، آن هم نه ظهور اقتضایی بلکه اصلاً ظهور عملی؛ ظهوری که حکایت از مراد متکلم و مولا کند در اینجا برای ما پیدا شود. وقتی که پیدا نکردیم آن وقت می‌توانیم عمل کنیم.

البته همان طوری که عرض کردم مرحوم نائینی در اینجا به این نکته عنایت دارد، وقتی که می‌گوید: متکلم در مقام بیان هست، این مقام بیان یعنی مقام بیان مراد، آن وقت با خصوصیتی که از متکلم سراغ داریم بر اینکه متکلم دارای این وجه است بنابراین می‌توانیم بگوییم که این مطلبی را که مرحوم نائینی ذکر کرده‌اند مطلب تمامی هست که ایشان خیلی هم روی آن تأکید و اصرار کرده‌اند.

مطلب پنجم مرحوم نائینی

مطلب پنجمی را که مرحوم نائینی ذکر کرده‌اند این است که می‌فرماید: ما برای عدم اجرای اصول عملیه

در مورد احکام دو دلیل داریم؛^۱ یکی اینکه بنای شارع مانند بنای عرف است، مانند بنای سلاطین و امرا است، وقتی که آنها نظری داشتند آن را به وسیله فرستادن شخصی به بلاد یا به وسیله منشور و امثال ذلک ابلاغ می کردند. وقتی حاکمی بر مصدر حکومت قرار دارد با سکوت خودش که امرونی نمی کند؛ بلکه امرونی خودش را ابلاغ می کند و بر مردم واجب است که منتظر بمانند و ببینند که از طرف حاکم چه دستوری می آید. عبد و افراد نمی توانند به صرف اینکه مسئله ای به گوششان نرسیده است اصول برائت اجرا کنند و خود را از دستورات حاکم بی نیاز احساس کنند و سرپیچی کنند. اگر این طور باشد دیگر سنگ روی سنگ بند نمی شود همه مملکت به هم می ریزد. هر کسی می گوید: حاکم برای خودش قانون وضع کرده است و به من ربطی ندارد یا هنوز به من ابلاغ نشده است؛ پس تا وقتی که به من ابلاغ نشود اصول برائت جاری می کنم و هر کاری که دلم می خواهد در این مملکت انجام می دهم! ما می دانیم بنای شارع از نقطه نظر تبلیغ احکام همین بنای حکام است، بنای عرف است، بنای عقلاء است؛ سیره عقلائی است بر اینکه وقتی شارعی مُنزل من الله هست و بعث من الله پیدا می کند، احکام را باید به مردم ابلاغ کند؛ این از یک طرف. از طرف دیگر مردم هم با این ارتکاز عقلایی و ارتکاز ذهنی

۱. فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۴۰:

أما الوجهان في الأصول العملية فالأول منهما: هو ما تقدمت الإشارة إليه من أن العقل يستقل بأنه لا بد للعبد من المشي لتحصيل مرادات المولى، وأنه لا بد للعبد من أن يقرع باب المولى ليصل إلى مراداته، وهذا مما يقتضيه وظيفة العبودية. كما أن العقل يستقل أيضا بأن وظيفة المولى أن يبين مراداته على النحو المتعارف، بحيث يمكن للعبد الوصول إليها إذا جرى على ما تقتضيه وظيفته، فكل من المولى والعبد وظيفة يستقل العقل بها. فمن وظيفة المولى أن يبين مراداته على نحو يمكن للعبد الوصول إليها. ومن وظيفة العبد أن يبحث عن مرادات المولى حتى يصل إليها، وذلك واضح.

فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۴۷:

... و السر في ذلك: هو أن طريق الأخذ والالتزام والمحااجة إنما هو بيد العقل والعقلاء، وبناء العقلاء في محاوراتهم على ذلك، كما أن العقل يحكم بذلك أيضا. و عليك بمقايسة الأحكام الشرعية على الأحكام العرفية الصادرة من الموالى العرفية الملقاة إلى عبيدهم، فإنه لا يكاد يشك في إلزام العبد بالأخذ بظاهر كلام المولى بعد الفحص عما يخالف الظاهر واليأس عن الظفر إذا كان شأن المولى التعويل على المنفصل، وليس للعبد ترك الأخذ بالظاهر والاعتذار باحتمال عدم إرادة المولى ظاهر كلامه، كما أنه ليس للمولى إلزام العبد وتأديبه عند أخذه بالظاهر إذا لم يكن الظاهر مراده و عول على المنفصل.

فوائد الأصول، ج ۴، ص ۲۷۸:

و أمّا في الشبهات الحكمية: فلا يجوز العمل بالبراء فيها إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بما يخالفها. و قد استدلل على ذلك بالأدلة الأربعة: من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وهو العمدة، لاستقلال العقل باستحقاق عقاب من ترك التعلم مع القدرة عليه بعد الالتفات إلى الشريعة وأن بناءها على تبليغ الأحكام على النحو المتعارف بين العقلاء في تبليغ مقاصدهم، فمن ترك التعلم والحال هذه كان عند العقل كناركتكاليف عن عمد و علم في استحقاق العقاب، بل وجوب الفحص عن الأحكام الشرعية يكون من صغريات وجوب الفحص عن معجزة من يدعى النبوة بعد التفاته إلى المبدأ الأعلى، ولا إشكال في استقلال العقل بذلك، و إلّا لزم إفحام الأنبياء، كما لا يخفى وجهه.

که دارند موظف هستند که اولاً بلاول به او رجوع کنند و ببینند که آیا در این مورد حکمی از طرف شارع رسیده است یا نرسیده است؛ اگر حکم رسیده بود عمل می کنند اگر نه، آن وقت تازه به اصول برائت مراجعه می کنند و الاً اصلاً بعث رسل لغو و باطل می شود، این یک مسئله.

دلیل دوم اینکه آیاتی در این زمینه داریم مثل: ﴿فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱، یا روایتی داریم: «أَفَلَا تَعْلَمَتَ»^۲ - البته آنچه که معروف و مشهور است هَلَّا تَعْلَمْتَ است ولی من هَلَّا تَعْلَمْتَ ندیدم آنچه در روایت هست «أَفَلَا تَعْلَمْتَ» می باشد حالا اگر هَلَّا تَعْلَمْتَ هم باشد بنده اطلاع ندارم - که دلالت می کند بر وجوب فحص از دلیل و عدم مراجعه به اصول برائت تا وقتی که انسان یأس از ظفر به دلیل پیدا کند. ایشان می فرمایند که همین دو دلیل که ما در اصول برائت می بینیم در اصول لفظیه هم وجود دارد؛ به جهت اینکه وقتی مولا مولایی باشد که در مقام بیان است و ما می دانیم که دیدن و مشیء او این طور است که اغلب عموماًش در معرض تخصیص است، اغلب اطلاقاتش در معرض تقييد است، در این صورت ما نمی توانیم بدون مراجعه به مخصّص به ظواهر عمل کنیم و به اصول لفظیه مثل اصل عموم، **اصالة الظهور**، **اصالة الإطلاق**، **اصالة القرینه و امثال ذلك** در اینجا عمل کنیم. بعینه ما همین مطلب را در این مورد انجام می دهیم. در مقدار فحص از دلیل هم همان طوری که قبلاً عرض شد و نظر مرحوم آخوند بود، همان مقداری است که انسان وثوق به عدم مخصّص پیدا کند. إن شاء الله بحث جلسه آینده خطابات مشافهین است.

اللهم صلّ على محمد و آل محمد

۱. سوره نحل (۱۶) آیه ۴۳؛ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۷. امام شناسی، ج ۷، ص ۱۰۱:

از اهل الذکر پرسید، اگر این طور هستید که نمی دانید!

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۹؛ تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۱۶۹:

«عن ابن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام و قد سئل عن قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ آلَ حُجَّةٌ آلَ بَلَاغَةٍ﴾، فقال: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي أَكُنْتَ عَالِماً؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ لَهُ: أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ؟ وَ إِنْ قَالَ: كُنْتُ جَاهِلاً، قَالَ لَهُ: أَفَلَا تَعْلَمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ؟ فَيُخَصَّمُ فَتُكَلِّمُكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ».