هو العلیم

فحص از مخصص، چرا جست‌وجوی دلیل لازم است؟

سنجش دیدگاه نائینی و خویی درباره برائت و علم اجمالی

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

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

فحص از مخصص در دیدگاه نائینی و خویی

مطالبی که در این جلسه خدمتتان عرض می‌کنم، استدلال مرحوم آقای خوئی است به تقریری که مرحوم آقا (رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیه) در این نحوهٔ ورود و خروج بحث داشتند.

انحلال علم اجمالی با یافتن مقدار یقینی

دلیلی که مرحوم نائینی در باب عدم انحلال علم اجمالی داشتند مبنی بر اینکه درصورتی‌که اطراف علم اجمالی به یک عنوان معنون شود را ذکر می‌کنند و بعد در جواب این دلیلِ مرحوم نائینی و اشکالی که ایشان بر مرحوم آخوند داشتند، اشکالی که بر انحلال علم اجمالی شده است با وجود اینکه علما بعد از ظفر به مخصِّص باز هم به اصل برائت تمسک ندارند و وجوب فحص را از مخصِّص در اینجا لازم می‌دانند، ایشان می‌فرمایند که (اتفاقاً این مطلب را هم ندیده بودم؛ یعنی به تقریر ایشان مراجعه نکرده بودم. دیشب رفتم به مسئلهٔ ایشان نگاه کردم، دیدم همین مطلب را مرحوم آقای خوئی به نحو دیگری بیان کرده‌اند که البته در آن نحوش 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 دایرهٔ تخصیص، مردّد بین اقل و اکثر نباشد؛ به مقدار عامی که معلوم بالإجمال ماست، به همان مقدار مخصِّص در این کتب وجود دارند لا غیر.

اما اگر قرار بر این باشد که در همین کتب، خود مخصِّص 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 من‌باب‌مثال دین زید، بین خمسه و عشره بود و همین‌طور 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 خمسهٔ از عشره ثابت شد، آن موجب می‌شود که هم علم اجمالی اول ما از بین برود که دین زید مردّد بین خمسه و عشره بود و هم علم اجمالی که متعلق بما فی الدفتین است منحل شود؛ به‌جهت اینکه وقتی ما ظفر به خمسه پیدا کردیم و آن متیقن است، شک در زائد، شک بدوی می‌شود و شک بدوی موجب انحلال علم اجمالی خواهد شد.

تطبیق اقل و اکثر بر مخصصات موجود در کتاب‌ها

بنابراین در ما فی الکتب بأیدینا هم همین‌طور است؛ چون آنچه از این کتب در دست ما هستند، گرچه آن مخصِّص بما فی الکتب معنون هستند، اما خود بما فی الکتب که حدّ یقفی ندارند، بین پانصد یا هزار تا مخصِّص مردّد هستند؛ درحالی‌که علم اجمالی ما هزار تا را نمی‌گرفت. ما همین‌قدر می‌دانستیم که مخصّص یک مقدار از عموماتی که داریم، در این کتب آمده‌اند؛ علم به اجمال مخصِّص فی الکتب بأیدینا بوده است؛ پس وقتی که مقداری از این مخصِّص را دیدیم، آن حدّ متیقن برای اینکه این مخصِّصات، مخصِّص برای آن عام هستند، موجب انحلال علم اجمالی اول و انحلال علم اجمالی ثانی خواهد بود. دیگر جایی برای وجوب فحص باقی نمی‌ماند.»

تفاوت بدهی مردد میان دو مال مستقل

این مسئله با آنجایی که شک در آن مالِ مدیون، شک در متباینین باشد تفاوت پیدا می‌کند و مانحن‌فیه از این قبیل نیست. در مانحن‌فیه شک در اقل و اکثر است، نه در متباینین. در متباینین من‌باب‌مثال ما علم اجمالی داریم بر اینکه بما فی الدفتر مشخِّص مال مدیون است، وقتی که مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در آنجا مالِ مطالَب، دائر بین متباینین است یا فرض کنید که یک قطعه زمین در آنجا

مورد طلب بوده است، به آنجا می‌رویم، می‌بینیم که ممکن است این‌طور باشد و ممکن هم هست که یک مقدار مال مشخص باشد، امر دائر بین متباینین است.

اگر به‌دست آوریم بر اینکه این مقدار مال، متیقن مال زید بوده است، دیگر در اینجا نمی‌توانیم 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 من‌باب‌مثال زمین است، نه اینکه همان مال است که مردّد بین اقل و اکثر باشد.

بقای دو تکلیف در فرض تباین

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 می‌کردیم، موجب انحلال می‌شد، یا تکوینی یا حکمی؛ اما در اینجا چون دو حکم است، بنابراین استصحاب بقاء حکم تکلیفی در اینجا به‌نحو اجمال بر ذمه باقی است تا وقتی که یأس از ظفر به آن مورد زمین در اینجا پیدا کنیم.

مثال نائینی درباره ظرف زید و قطره خون

ایشان در اینجا دو مثال می‌زنند: 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 دَم 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 ده‌تاست. یک علم اجمالی دیگر داریم که اصلاً به زید و اناء زید هم کار نداریم، می‌دانیم یک قطره دَم در اینجا افتاده است؛ مثلاً شخصی دماغش خون آمده است، همین‌که می‌خواهد بلند شود تا برود، یک قطره دَم در یکی از این کاسه‌ها افتاده است.

انحلال یکی از دو علم در اطراف متباین

بنابراین دو علم اجمالی در اینجا داریم. حالا چون در اینجا امر بین متباینین است، اناء زیدی که مربوط به دَم نیست و همین‌طور قطرهٔ دَمی که مربوط به اناء زید نیست، اگر ما بر آن انائی که قطرهٔ دَم در آن افتاده است ظفر پیدا کردیم، آن اناء را از دایرهٔ این عشرة آنیه خارج می‌کنیم. وقتی خارج کردیم، علم اجمالی دوم که یکی از این ده‌تا در آن یک قطره دَم افتاده است، منحل می‌شود؛ 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 لقولٍ أو لجهةٍ مِن جهات المنجّسة نجس شده بود. آیا آن علم اجمالی با آمدن این قطرهٔ 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. بسیارخب، این علم اجمالی دوم بر علم اجمالی اول تسرّی نمی‌کند؛ چون این علم اجمالی دوم به آن احتراز دَم 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.

انحلال هر دو علم در فرض اقل و اکثر

اما اگر من‌باب‌مثال 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 دَم 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 قطرهٔ دَم افتاده است ظفر پیدا می‌کنیم، وقتی که ظفر پیدا کردیم، این علم تفصیلی ما ریشهٔ هر دو علم اجمالی را می‌زند و هر دو را منحل می‌کند. اول ریشهٔ 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! من‌باب‌مثال 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 ده‌تاست؟ نمی‌دانیم. پنجتا در این ده‌تاست؟ نمی‌دانیم. بالأخره اگر پنجتا هم باشد، نجس است. این یک علم اجمالی. یک علم اجمالی هم داریم که یک قطره دَم در یکی از اینها افتاده است.

حالا فرض کنید که یک‌دفعه با علامتی مصادف شدیم و زیر کاسه را نگاه کردیم و دیدیم که این اناء زید است؛ مسلّم اناء زید است و مسلّم قطرهٔ دَم در آن افتاده است؛ یعنی هم اناء زیدی که نجس است و هم اناء زیدی که قطرهٔ دَم در آن افتاده است. وقتی که ما به این ظفر پیدا کردیم، هر دو 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 قطرهٔ دَم تعلق گرفته است و ما قطرهٔ دَم را دیدیم، پس علم اجمالی دوم هم کنار می‌رود. اصلاً دیگر علم اجمالی تکویناً منحل می‌شود، نه حکماً و اعتباراً.

اصلاً به‌طورکلی شما می‌دانید یک قطره دَم در این اناء افتاده است و آن قطره را هم پیدا کردید؛ چون آنیهٔ زید در اینجا بین متباینین نیست و بین اقل و اکثر است، وقتی که زید آنیه‌اش بیرون آمد و بقیهٔ آنیه‌ها دیگر برای زید نشد، بنابراین علم اجمالی اول به‌طورکلی انحلال پیدا می‌کند.

پرسش شاگرد درباره یافتن ظرف زید

تلمیذ: یعنی هر پنجتا آنیهٔ زید را پیدا کردیم؟

استاد: نه. یکی، شک اقل و اکثر در آنیهٔ زید داریم، نمی‌دانیم یک اناء از این ده‌تا برای زید است یا پنجتا.

تلمیذ: ما تفصیلاً به یک اناء برخورد کردیم.

استاد: بقیه‌اش شک بدوی می‌شود.

تلمیذ: نسبت به آنیه‌های دیگر؟!

استاد: شک بدوی می‌شود؛ بنابراین بقیه برای زید نیست. می‌دانیم یکی برای زید است؛ بقیه شک بدوی می‌شود و علم اجمالی منحل می‌شود؛ پس بقیه همه از این نظر طاهر هستند. از آن نظر هم که قطرهٔ دَم در بین آنها مختلط و مشتبه بود، آن هم خارج می‌شود و برای همین بقیه طهارتشان به حال خود باقی است.

نقد تفاوت متباینین با اقل و اکثر

و فیه اشکال: این مسئله با آن مبنایی که قبلاً عرض کردیم جور درنمی‌آید؛ یعنی هیچ فرق نمی‌کند قضیه امر بین متباینین یا امر بین غیر متباینین باشد. اتفاقاً همین مطلب را هم خود مرحوم آقا (رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیه) پذیرفته بودند؛ چون اشکالی در این تقریرات ندیدم. در بعضی جاها می‌دیدم اشاره به حواشی آخر می‌کردند؛ ولی در اینجا ندیدم.

تعلق تکلیف به شیء خارجی

انتساب اناء به زید که موجب احراز تکلیف نیست؛ تکلیف به نفس شیء خارجی تعلق می‌گیرد نه

به انتسابش به زید یا به غیر انتسابش به زید و شک در متباینین با شک در اقل و اکثر از نقطه‌نظر انحلال و عدم انحلال علم اجمالی هیچ فرقی نمی‌کند، چه فرقی می‌کند؟! چه متباینین باشند یا نباشند.

تطبیق نقد بر بدهی مال و زمین

من‌باب‌مثال من نمی‌دانم که از حیث زمین به زید مدیون هستم یا از حیث مال؛ نمی‌دانم به کدام یک از این دو مدیون هستم. اگر یک وقت در [ذهن] من این باشد که آیا اضافهٔ بر این مال، زمین هم مدیون هستم؟ این یک صورت مسئله است. یک وقت این‌طور است که می‌گویم: «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 می‌شود، دیگر معنا ندارد در بقیه شک داشته باشم و سراغ آنها بروم.

یک وقت شک این است که می‌دانم اگر به زید مال هم بدهکار باشم ممکن است زمین را هم روی مال به زید بدهکار باشم، این‌طور است؛ یعنی مسئله در اینجا هم روی اقل و اکثر می‌رود؛ 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 برائت جاری کنید؛ بلکه باید سراغ طرف دیگر متباینین که من‌باب‌مثال زمین است، بروید؛ باید بروید بقیهٔ 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 برائت جاری کنیم، همین‌طور اگر اقل و اکثری باشند که ارتباطی باشند یعنی از جنس واحد باشند هم نمی‌توانید برائت جاری کنید.

وقتی بر یک جا ظفر پیدا کردید، در یک جای از دفتر دیدید پنج‌تا از آن مسلّم است، واجب است که بروید بقیهٔ اوراق را هم جستجو کنید لعلّ اینکه پنج‌تای دیگر در جای دیگر باشد. اینکه متباینین و عدم متباینین می‌آیند در یک جا موجب وجوب فحص می‌شوند اگر متباینین باشند، (در مورد آنیه که عرض کردیم دیگر اصلاً جای صحبت نیست) در آنجایی که مال مطالَب از غیر متباینین باشند و از جنس اقل و اکثر باشند نباید تفحص کرد، این مطلب به‌نظر خلاف تأمل می‌رسد به‌جهت اینکه هیچ فرقی در متباینین و غیر متباینین وجود ندارد.

وابستگی تنجز تکلیف به اطراف علم اجمالی

اگر دو تکلیف جدا بود می‌گفتیم: «وقتی که تکلیف اول منحل شد تکلیف دوم در مرحلهٔ تنجز و فعلیت خودش باقی است.» ولی صحبت در این است که اصلاً اگر برفرض هم دو تکلیف باشد، قوام تکلیف براساس اشتمال اطراف علم اجمالی است، وقتی که یکی از اطراف علم اجمالی از شبههٔ دایرهٔ 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 فحص کنید. برفرض اینکه زمین داخل در اطراف علم اجمالی باشد، شما باید فحص کنید؛ قضیه قضیهٔ شرطیه است. اگر این مال داخل در اطراف علم اجمالی باشد، شما باید بروید اداء کنید؛ قضیهٔ شرطیه است؛ اما اگر من‌باب‌مثال یقین به خمسة دراهم پیدا کردیم و آن را اداء کردیم، کدام منجِّزی برای وجوب اداء دین نسبت به زمین می‌آید؟! دیگر منجِّز نداریم؛ شبههٔ بدویه می‌شود.

نقش علم شخص در ضرورت بررسی دفتر

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 فحص کنید؛ لعلّ اینکه در دفتر بیش از این حرف‌ها باشد. مگر اینکه من‌حیث‌المجموع وقتی تمام دفتر را بررسی کردید، دوباره شک شما باقی باشد، وقتی که پنج درهم را خارج می‌کنید، این دیگر شبههٔ 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.

امکان تأمل در انحلال علم به مخصصات

بله، فقط 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، منجّز و مشخص شود؛ اما در مانحن‌فیه که شک بین اقل و اکثر در الکتب التی بأیدینا هست وقتی که مقداری فحص کردیم و مقداری مخصِّصات را به‌دست آوردیم، در بقیه می‌توانیم برائت جاری کنیم و علم اجمالی ما منحل می‌شود. این مسئله قابل تأمل است.

دلیل خویی بر وجوب فحص و پرهیز از خلاف واقع

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 دلیل عبارت است از وقوع مردم فی الخلاف؛ یعنی فی خلاف الواقع.[1] یعنی همان مطلبی که عرض شد؛ اگر قرار باشد در هر جایی هر کسی اصل برائت جاری کند، پس دیگر همهٔ افراد در خلاف، واقع می‌شوند.

نمونه‌های استطاعت حج و نصاب زکات

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 ذمهٔ خودم برمی‌دارم.» یا اینکه آن زارعی که زراعت دارد وقتی که به حدّ نصاب می‌رسد می‌گوید که: «نمی‌دانم حسن‌قلی چقدر برداشته است، حسین‌قلی 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 به‌خاطر اینکه اگر بخواهد این مسئله مسلّم شود لازمه‌اش این است که تمام انزال کتب و بعث رُسُل و امثال‌ذلک لغو بماند.

تفاوت استطاعت واقعی با علم به استطاعت

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. ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[2] آیه فرموده: «هر که استطاعت دارد.» نفرموده است که: «بدانی که مستطیع هستی.» نه، همان‌طوری که عرض کردم در مقام امتثال در اینجا خطاب به اثبات تعلق می‌گیرد، ولی اولاًبلااول 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: «ثبوتت چه شد؟» بلکه می‌گویند که: «اثباتت چه شد؟! تو در مقام اثبات چه انجام داده‌ای؟!»

---

۱ *فی شرح العروة الوثقی*، خوئی، ج ۲۸، ص ۴۵: «قد یعلم بوقوعهم فی الخلاف.»
۲ سوره آل عمران (۳)، آیه ۹۷.

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 اجمالیِ برای اینکه آیا تکلیف برای من به تنجّز رسیده است یا نرسیده است، در اینجا از نظر عقلایی الزام می‌کند که به‌دنبال فحص از مقام ثبوت بگردد و اِلّا لازم می‌آید که اصلاً در تمام احکام ما بتوانیم برائت جاری کنیم.

احراز نرسیدن بیان پیش از اجرای برائت

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

دلیل نائینی درباره حجیت عام و مقدمات حکمت

دلیل چهارمی که مرحوم نائینی آورده‌اند به تقریر مرحوم آقا (رضوان‌اللهتعالیٰعلیه) عبارت است از احراز حجیت ظنی به‌واسطهٔ تمامیّت مقدمات حکمت.[1] البته در اینجا بین مرحوم نائینی و غیره اختلافی هست (همان‌طور که قبلاً هم خدمتتان عرض کردیم) که برگشتش به حجیّت اقتضائیه و به حجیّت عملی است و آن ظنّ بدوی و ظنّ شخصی که آن ظن، موجب حجیّت عملیه می‌شود، براساس این دو نظریه و این دو مسلک که من خیال می‌کنم نتیجه‌ای هم ندارد فقط یک نزاع لفظی باشد؛ به‌جهت 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 مخصِّص و قبل از فحص از مقیِّد، نمی‌شود که مقدمات حکمت تمام باشد و اینکه متکلم در مقام بیان است یعنی در مقام بیان عموم است؛ شما از کجا می‌گویید که متکلم در مقام بیان است تا وقتی که مخصِّص نیاورده است؟! این جهت است.

اشکال خویی با تکیه بر دلالت ادوات عموم

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.[2] نه اینکه ما به‌واسطهٔ مقدمات حکمت، عموم را در اینجا احراز کنیم.
>
> نه‌خیر، 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 اِلّا لازم نیست در اینجا فحص کنیم، هیچ دلیلی ندارد.»

توضیح مراد نائینی از مقام بیان

مرحوم نائینی در اینجا یک بیان ظریفی دارد که به مناسبت آن جهت، این مطلب را می‌فرمایند. او آن‌قدر 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 الاّ فرق نمی‌گذارد؟! بین لیس و الاّ فرق نمی‌گذارد؟! چطور ایشان چنین حرفی را می‌زند؟! یک طلبهٔ نحوی خوان این چیزها را می‌فهمد!

---

۱ ***فوائد الاصول***، نائینی، ج ۲، ص ۵۴۱:
«فانّه لا تجری مقدّمات الحکمة فی مصبّ العموم و الإطلاق؛ لأنّ عمدة مقدّمات الحکمة هی کون المتکلّم فی مقام بیان مراده. و هذه المقدّمة لا تجری بالنّسبة إلی المتکلّم الّذی یکون شأنه ذلک، أی یعتمد علی المنفصلات کثیراً.»

۲ ***محاضرات فی الأصول***، ج ۵، ص ۲۶۸.

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 عموماتش 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 عاجلش، آن مخصِّص را ذکر نمی‌کند و بعد از زمانی آن را منفصل می‌آورد، وقتی که ما چنین نص و دَیدَنی را از مولا مشاهده کردیم، آن‌وقت اینکه متکلم در مقام بیان است آیا برای ما این نکته را احراز نمی‌کند که این مولا مولایی است که اغلب عمومات، اطلاقات و ظواهرش در معرض تخصیص، اطلاق، قید، قرائن و امثال‌ذلک هست؟! ایشان می‌خواهند این مطلب را بگوید...

پرسش از کفایت نبودن مخصص متصل

اگر متکلم عام را آورد و کلامش با آن تمام می‌شود، وقتی که ما قرینهٔ متصلی در اینجا ندیدیم، مخصِّص متصلی در اینجا ندیدیم، نفس عدم مخصِّص متصل آن ظهور عام را در عموم خودش در اینجا برای ما احراز می‌کند؛ پس ما دیگر برای چه به‌دنبال منفصل بگردیم؟! می‌گوییم: «برفرض اینکه مقدمات حکمت تمام باشد، خود عدم ظفر به قرینهٔ متصله و عدم ظفر به مخصِّص 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، آن‌وقت می‌توانیم عمل کنیم.»

اثر شناخت روش متکلم در فهم مراد

البته همان‌طوری که عرض کردم مرحوم نائینی در اینجا به این نکته عنایت دارد، وقتی که می‌گوید: «متکلم در مقام بیان است»، این مقام بیان یعنی مقام بیان مراد، آن‌وقت با خصوصیاتی 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 است که ایشان خیلی هم روی آن تأکید و اصرار کرده‌اند.

دو دلیل نائینی برای فحص پیش از اجرای اصول

مطلب پنجمی را که مرحوم نائینی ذکر کرده‌اند این است که می‌فرمایند:

بنای عقلا بر ابلاغ حکم و مراجعه به حاکم

«ما برای عدم اجرای اصول عملیه در مورد احکام دو دلیل داریم؛[1] یکی اینکه بنای شارع مانند

---

۱ ***فوائد الأصول***، ج ۲، ص ۵۴۰:

«امّا الوجهان فی الأصول العملیّة فالأوّل منهما: هو ما تقدّمت الإشارة إلیه من انّ العقل یستقلّ بأنه لا بدّ للعبد من المشی لتحصیل مرادات المولی و انّه لا بدّ للعبد من ان یقرع باب المولی لیصل إلی مراداته و هذا ممّا یقتضیه وظیفة العبودیّة. کما انّ العقل یستقلّ أیضاً بأنّ وظیفة المولی ان یبیّن مراداته علی النّحو المتعارف، بحیث یمکن للعبد الوصول إلیها إذا جری علی ما تقتضیه وظیفته، فلکلّ من المولی و العبد وظیفة یستقلّ العقل بها. فمن وظیفة المولی ان یبیّن مراداته علی نحو یمکن للعبد الوصول إلیها. و من وظیفة العبد ان یبحث عن مرادات المولی حتی یصل إلیها و ذلک واضح.»

فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۴۷:

«... و السّر فی ذلک: هو انّ طریق الأخذ و الالتزام و المحاجة انّما هو بید العقل و العقلاء و بناء العقلاء فی محاوراتهم علی ذلک، کما انّ العقل یحکم بذلک أیضاً. و علیک بمقایسة الأحکام الشّرعیّة علی الأحکام العرفیّة الصّادرة من الموالی العرفیّة الملقاة إلی عبیدهم، فانّه لا یکاد یشکّ فی إلزام العبد بالأخذ بظاهر کلام المولی بعد الفحص عمّا یخالف الظّاهر و الیأس عن الظفر إذا کان شأن المولی التّعویل علی المنفصل و لیس للعبد ترک الأخذ بالظّاهر و الاعتذار باحتمال عدم إرادة المولی ظاهر کلامه، کما انّه لیس للمولی إلزام العبد و تأدیبه عند أخذه بالظّاهر إذا لم یکن الظّاهر مراده و عوّل علی المنفصل.»

فوائد الأصول، ج ۴، ص ۲۷۸:

بنای عرف است، مانند بنای سلاطین و امراست، وقتی که آنها نظری داشتند آن را به‌وسیلهٔ فرستادن شخصی به بلاد یا به‌وسیلهٔ منشور و امثال‌ذلک ابلاغ می‌کردند. وقتی حاکمی بر مصدر حکومت قرار دارد با سکوت خودش که امرونهی نمی‌کند؛ بلکه امرونهی خودش را ابلاغ می‌کند و بر مردم واجب است که منتظر بمانند و ببینند که از طرف حاکم چه دستوری می‌آید.
عبد و افراد نمی‌توانند به صرف اینکه مسئله‌ای به گوششان نرسیده است اصول برائت اجرا کنند و خود را از دستورات حاکم بی‌نیاز احساس کنند و سرپیچی کنند. اگر این‌طور باشد دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود؛ همهٔ مملکت به‌هم می‌ریزد. هر کسی می‌گوید: "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 می‌کنم و هر کاری که دلم می‌خواهد در این مملکت انجام می‌دهم!"
ما می‌دانیم بنای شارع از نقطه‌نظر تبلیغ احکام همین بنای حکّام است، بنای عرف است، بنای عقلاست؛ سیرهٔ عقلائیه است بر اینکه وقتی شارعی مُنزَل مِن الله هست و بعث مِن الله پیدا می‌کند، احکام را باید به مردم ابلاغ کند؛ این از یک طرف. از طرف دیگر مردم هم با این ارتکاز عقلایی و ارتکاز ذهنی که دارند موظف هستند که اولاًبلااول 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 می‌کنند؛ اگر نه، آن‌وقت تازه به اصول برائت مراجعه می‌کنند و إلّا اصلاً بعث رسل لغو و باطل می‌شود.»

این یک مسئله.

آیه سؤال از اهل ذکر و روایت وجوب تعلم

دلیل دوم اینکه آیاتی در این زمینه داریم مثل: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[1] یا روایتی داریم: «أفلا تَعَلَّمتَ»[2] (البته آنچه معروف و مشهور است، هلّا تَعَلَّمتَ است؛ ولی من هلّا تَعَلَّمتَ ندیدم. آنچه در روایت هست «أفلا تَعَلَّمتَ» می‌باشد. حالا اگر هلّا تَعَلَّمت هم باشد، بنده اطلاع ندارم) که دلالت می‌کند بر وجوب فحص از دلیل و عدم مراجعهٔ به اصول برائت تا وقتی که انسان یأس از ظفر به دلیل پیدا کند.

جریان دو دلیل در اصول لفظی

ایشان می‌فرمایند که:

«همین دو دلیل که ما در اصول برائت می‌بینیم، در اصول لفظیه هم وجود دارد؛ به‌جهت اینکه وقتی مولا مولایی باشد که در مقام بیان است و ما می‌دانیم که دَیدَن و مشی او این‌طور است که اغلب عموماتش در معرض تخصیص است، اغلب اطلاقاتش در معرض تقیید است، در این

«و أمّا فی الشبهات الحکمیّة: فلا یجوز العمل بالبراءة فیها إلّا بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما یخالفها. و قد استدلّ علی ذلک بالأدلّة الأربعة: من الکتاب و السنة و الإجماع و العقل و هو العمدة، لاستقلال العقل باستحقاق عقاب من ترک التعلّم مع القدرة علیه بعد الالتفات إلی الشریعة و أنّ بناءها علی تبلیغ الأحکام علی النحو المتعارف بین العقلاء فی تبلیغ مقاصدهم، فمن ترک التعلّم و الحال هذه کان عند العقل کتارک التکالیف عن عمد و علم فی استحقاق العقاب، بل وجوب الفحص عن الأحکام الشرعیّة یکون من صغریات وجوب الفحص عن معجزة من یدّعی النبوّة بعد التفاته إلی المبدأ الأعلی و لا إشکال فی استقلال العقل بذلک و إلّا لزم إفحام الأنبیاء، کما لا یخفی وجهه.»

۱ سوره نحل (۱۶)، آیه ۴۳؛ سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۷. *امام شناسی*، ج ۷، ص ۱۰۱: «از اهل الذّکر بپرسید، اگر این‌طور هستید که نمی‌دانید!»

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

«عن ابن زیاد قال سمعت جعفر بن محمد علیه السّلام و قد سئل عن قوله تعالی: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ﴾، فقال: "إنّ الله تعالی یقول للعبد یوم القیامة: عبدی، أکنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ و إن قال: کنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتی تعمل؟ فیخصم فتلک الحجة البالغة."»

صورت ما نمی‌توانیم بدون مراجعه به مخصِّص به ظواهر عمل کنیم و به اصول لفظیه مثل اصل عموم، اصالةالظهور، اصالةالإطلاق، اصالةالقرینه و امثال‌ذلک در اینجا عمل کنیم. بعینه ما همین مطلب را در این مورد انجام می‌دهیم.»

مقدار لازم فحص تا حصول وثوق

در مقدارِ فحص از دلیل هم همان‌طوری که قبلاً عرض شد و نظر مرحوم آخوند بود، همان مقداری است که انسان وثوق به عدم مخصِّص پیدا کند. إن‌شاءالله بحث جلسهٔ آینده خطابات مشافهین است.

أللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد