

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

یادآوری: بحث در این است که آیا ما می‌توانیم نسبت به اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی قائل به تخییر بشویم؟ یعنی بعد از اینکه گفتیم و پذیرفتیم که ادله‌ی اصول عملیه در مقام اثبات شامل همه‌ی اطراف نمی‌شود و همچنین شامل يك طرف معین هم نمی‌شود نوبت به این بحث می‌رسد، و الا اگر کسی بگوید همه‌ی اطراف علم اجمالی اصول عملیه جریان دارد، یا يك طرف معین جریان دارد دیگر نوبت به این بحث نمی‌رسد. در جلسه بیان تخییر و دلیل قایلین تخییر را ذکر کردیم. همچنین به عنوان شاهد يك قیاسی کرده و گفتند ما بیائیم اصول عملیه را به باب امارات بنا بر سببیت قیاس کنیم، همان طوری که امارات بنا بر سببیت صغرای باب تزاحم قرار می‌گیرد، آن وقت قائل به تخییر می‌گوید چه اشکال دارد که ما اصول عملیه را هم در اطراف علم اجمالی، آن هم در جاهایی که مستلزم مخالفت عملیه است بیائیم صغرای باب تزاحم قرار بدهیم.

در باب تزاحم عقل مکلف را بین یکی از دو تکلیف مخیر می‌داند. اینجا هم ما بیائیم اینطور بگوئیم که امارات بنا بر سببیت صغرای باب تزاحم است، اصول عملیه هم در اطراف علم اجمالی در آنجایی که مستلزم مخالفت عملیه است صغرای باب تزاحم بشود، یعنی حجیت هر اصل عملی مقید بشود به عدم اجرای اصل در طرف دیگر. حالا اگر فواید الاصول را مراجعه فرمودید، آنجا تعبیری که مرحوم نائینی می‌کند این است که بگوئیم در اطراف علم اجمالی رتبه و شأن و قابلیت اصل عملی وجود دارد، رتبه‌ی اصول عملیه محفوظ است، اما مقید به عدم اجرای اصل در طرف دیگر. بگوئیم حجیت استصحاب در این طرف، مقید است به اینکه استصحاب در طرف دیگر جاری نشود. آیا این را می‌شود استفاده کرد یا نه؟

نظر محقق نائینی

مرحوم محقق نائینی با این نظر مخالفت کرده و می‌فرماید «القول بالتخییر فی الاصول العملیة المتعارضة فی غاية الوهن والسقوط لأنه قول بلا دلیل و لا يساعد علیه العقل و لا النقل، فإنّ التخییر فی إعمال أحد الأصلین المتعارضین لا بدّ و أن یکون لأحد أمرین: إمّا لکون المجمعول فی باب الأصول العملیة معنی یقتضی التخییر فی تطبیق العمل علی أحد الأصلین المتعارضین، و إمّا لأجل اقتضاء أدلة الحجّة ذلك، و من الواضح أنّ المجمعول فی الأصول و دلیل حجّيتها لا یقتضی التخییر فی إجراء أحد الأصلین المتعارضین، و قیاس الأصول العملیة بالامارات فی غیر محلّه، فإنّ التخییر فی الأخذ بإحدى الأمارتین المتعارضتین علی القول بالسببیه فیها إنّما هو لأجل کون المجمعول فی الأمارات معنی یقتضی التخییر فی الأخذ بإحدى الأمارتین المتعارضتین» [1] عقیده ایشان قائل به تخییر نسبت به اصول عملیه «فی غاية الوهن» است و چراکه ما شاهدی برای این تخییر نداریم، بالأخره مجرد امکان که به درد نمی‌خورد، امکان اینکه شارع ما را مخیر کند که جریان استصحاب در يك طرف مقید به عدم جریان در طرف دیگر باشد کافی نیست، ما شاهد می‌خواهیم، ما دلیل می‌خواهیم و می‌فرماید نه از نقل دلیلی بر این تخییر داریم و نه از عقل. آن وقت می‌فرمایند تخییر دو نوع داریم؛ یا تخییر من ناحیه الدلیل است و یا تخییر من ناحیه المدلول است، برای هر کدام مثال می‌زنند، و بعد می‌فرمایند اصول عملیه نه تخییر من ناحیه الدلیل در آن راه دارد و نه تخییر من ناحیه

المدلول، و بعد در آخر هم مي‌فرمايند اين قياس اصول عمليّه به باب امارات هم « في غير محلّه » .

مرحوم نائيني اين بحث را به شكلي دنبال كردند كه آخرش مي‌فرمايند « و بعد البيان المتقدم لا أظن بقاء الشبهة في الأذهان »؛ مي‌فرمايد ما زيرآب تخيير را آنطور زديم و پنبه‌اش را طوري زديم كه كسي شبهه برايش باقي نمي‌ماند، چون عرض كرديم كه ظاهراً مرحوم آشتياني در حاشيه‌ي بر رسائل و بعضي از بزرگان، در زمان خود مرحوم نائيني اينها تمايل به تخيير پيدا كردند. در ذهن ما هم گاهي اوقات مي‌آيد وقتي آدم روي اين بحث فكر مي‌كند مي‌گويد حالا اصل عملي در هر دو طرف جاري نشود، در يك طرف معيّن جاري نشود، حالا چه اشكالي دارد كه يكي غير معيّن را شارع تخييراً در آن جاري كند، لذا اين را بايد خوب دنبال كنيم ببينيم كه آيا مسئله‌ي تخيير اساسي دارد يا ندارد؟

اقسام تخيير در كلام مرحوم نائيني: مرحوم نائيني مي‌فرمايد: «أنّ الموارد التي نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا تخلو عن أحد أمرين: أحدهما: اقتضاء الكاشف و الدليل الدالّ على الحكم التخيير في العمل. ثانيهما: اقتضاء المنكشف و المدلول ذلك و إن كان الدليل يقتضي التعيينيّة» [2]؛ تخيير دو قسم است .

قسم اول: اين است كه خود دليل دلالت كند كه در مقام عمل مخير هستيد، مي‌گوئيم «التخيير الجائي من قبل الدليل» اسمش را مي‌گذاريم تخييري كه به بركت دليل آمده، يك اسم سومي هم برايش گذاشتند «التخيير الظاهري». حالا اين چيست؟ تخييري كه من قبل دليل ببايد و اسمش را مي‌گذاريم تخيير ظاهري، مثالش را مي‌گويند همان مثالي است كه ما در توضيح قول به تخيير ذكر كرديم، اگر مولا بگويد اكرم العلماء، يك عامي از طرف مولا وارد شده و بعد ما علم پيدا كنيم به اينكه زيد و عمرو از اين عام خارج شده، اما اين دليل مخصّص ما اجمال دارد، نمي‌دانيم آيا زيد و عمرو كلاً خارج شدند؟ يعني زيد و عمرو را به هيچ نحو نبايد اكرام كرد، يعني اين دو تا وجوب اكرام ندارند، يا اينكه كلاً خارج نشده، بلكه زيد خارج شده مقيد به اكرام عمرو، يعني اگر عمرو را اكرام مي‌كني زيد را اكرام نكن و اگر زيد را اكرام مي‌كني عمرو را اكرام نكن، هر کدام مقيداً به اكرام ديگري خارج شده است. دَوْران بين اين دو تاست كه آيا تخصيص هم به فرد خورده و هم به حال؟ براي اينكه اكرم العلماء هم عموم افراي دارد، علما مي‌گويد زيد عالم، عمرو عالم، بكر عالم، هر كسي كه عالم است، و هم عموم احوالي دارد، يعني شما حالا زيد را بايد اكرام كني اين ربطي ندارد كه عمرو را اكرام كني يا نه؟ عمرو را كه اكرام مي‌كني ربطي ندارد كه زيد را اكرام كني يا نه؟ اين عموم افراي و عموم احوالي است، آيا هر دوي آن الآن از بين رفت و زيد و عمرو به طور كلي از اكرم العلماء خارج شدند، يا نه؟ فقط اين اطلاق احوالي‌اش از بين رفته، اگر تا حالا مي‌گفتيم اگر زيد را اكرام مي‌كني فرقي نمي‌كند عمرو را اكرام كني يا نه؟ با آمدن اين مخصّص مي‌گويد مولا مي‌خواهد اين را بگويد، در حال اكرام زيد ديگر عمرو را اكرام نكن، يا در حال اكرام عمرو ديگر زيد را اكرام نكن.

اينجا مخصّص ما مجمل است، حالا كه مجمل است ما اكتفا بر قدر متيقّن مي‌كنيم مي‌گوئيم آن عموم عام، عموم دليل اول، اكرم العالم يا اكرم العلماء، عموم افراي‌اش به قوّت خودش باقي است و ما نمي‌دانيم از حيث عموم افراي ضربه خورده يا نخورده؟ خود دليل زيد و عمرو را در ميدان نگه مي‌دارد، اما اطلاق احوالي‌اش تقيد مي‌خورد، اطلاق احوالي مي‌گوئيم تا حالا مي‌گفتيم زيد واجب الاكرام است، سواءً كه تو عمرو را اكرام كني يا نه؟ حالا مي‌گوئيم زيد واجب الاكرام است اگر عمرو را اكرام نكني، عمرو واجب الاكرام است اگر زيد را اكرام نكني، اين مي‌شود تقيد. اينجا مرحوم نائيني مي‌فرمايند از اجتماع سه چيز تخيير به وجود مي‌آيد: (1) دليل عام (اكرم العلماء) (2) اجمال مخصّص، ما نمي‌دانيم اين مخصّص ما به چه نحوي است؟ (3) لزوم اكتفا بر قدر متيقّن. بگوئيم اگر راه اول را طي كنيم كه هم عموم افراي خارج بشود و هم عموم احوالي، تخصيص بيشتر لازم مي‌آيد، اما اگر راه دوم را طي كنيم اينجا تخصيص كمتر لازم مي‌آيد، اكتفا مي‌كنيم بر قدر متيقّن.

در اينجا مرحوم نائيني مي‌فرمايد اگر اين سه دليل (عام، اجمال مخصّص و اخذ به قدر متيقّن) را كه کنار هم گذاشتيم نتيجه‌اش

تخیر است یعنی در مقام عمل مخیر هستید زید را اکرام کنید اگر عمرو را اکرام نکردید. بر تو اکرام زید و عمرو معاً واجب نیست، یا زید و یا عمرو. و لذا به آن می‌گوئیم تخیری که «الجای من قبل الدلیل» دلیل ما را به اینجا رساند و الا خود مدلول يك عنوان تعیینی دارد، اکر العلماء مدلولش این است که زید را باید اکرام کنی، عمرو را باید اکرام کنی، تمام. می‌آئیم سراغ آن دلیل دوم، دلیل خاص آمده زید و عمرو را تعییناً خارج کرده، از حیث مدلول این ادله همه‌اش دلالت بر تعیین دارد ولی از حیث دلیل و جمع بین الأدله ما باید برویم سراغ تخیر، می‌شود تخیری که من قبل الدلیل است و این تخیر واقعی نیست، الآن ظاهراً فی مقام العمل ما مخیریم، این نوع اول.

قسم دوم: تخیر من ناحية المدلول؛ مثال تخیر من ناحية المدلول را مثال به همین متزاحمین می‌زنند، اگر در مقام امتثال بین دو واجب تزاحم باشد، مجعول در اینجا اقتضا تخیر فی امتثال أحد المتزاحمین دارد. شارع فرموده «صلّ» از آن طرف هم فرمود «ازل النجاسة عن المسجد» الآن يك شخصي آمده به مسجد، این یا باید برای نماز بایستد (که درازاله‌ی نجاست تاخیر می‌افتد) یا ازاله‌ی نجاست کند و نماز تأخیر می‌افتد و هر دو در زمان واحد قدرت بر امتثال ندارد، اینجا نائینی می‌فرماید خود این مدلول يك معنایی است که «یقتضی التخییر فی مقام العمل» نمی‌آئیم بگوئیم جمع بین دلیلین این است، خود مدلول اینطور است، می‌فرماید اینجا دو تا تکلیف واقعی‌اند، عقل قدرت بر امتثال را در هر کدام شرط می‌داند، اگر مولا فرموده «صلّ» عقلاً شما باید قدرت بر امتثال داشته باشید، مولا فرمود ازل النجاسة، عقلاً باید قدرت بر امتثال داشته باشید، عقل قدرت بر امتثال را شرط می‌داند، عقل تکلیف عاجز را قبیح می‌داند، همین حکم عقل را ما می‌آئیم در اینجا ضمیمه می‌کنیم می‌گوئیم پس مولایی که فرموده صلّ یعنی نمازی را که قدرت بر امتثال داری، ازل النجاسة یعنی ازاله نجاستی که قدرت بر امتثال داری، معنای این دو تا این است که قدرت امتثال هر کدام را که داری انجام بده! این می‌شود تخیر از حیث مدلول. در باب متزاحمین تخیر من ناحية المدلول است، آن وقت ایشان اینجا می‌فرمایند در آن فرض اول تخیر تخیر ظاهری بود، چون جمع بین ادله در مقام ظاهر آن اقتضا را داشت، اما اینجا تخیر تخیر واقعی است، یعنی چون خود مدلول يك معنایی دارد می‌گوید نمازی که قدرت بر امتثال داری، او هم می‌گوید ازاله‌ی نجاستی که قدرت بر امتثال داری، در آن واحد قدرت بر امتثال هر دوی آن نیست، پس این معنا سر از تخیر در می‌آورد، لذا تخیر می‌شود تخیر واقعی. یعنی این آدمی که الآن در زمان واحد وارد مسجد می‌شود هم تکلیف به صلاة متوجه او است و هم امر به ازاله‌ی نجاست، این واقعاً مخیر است.

بعد مرحوم نائینی می‌فرمایند تخیر در اصول عملیه نه از ناحیه‌ی دلیل است و نه از ناحیه‌ی مدلول، شما که می‌خواهید در ما نحن فيه بین دو تا اصل عملی تخیر را درست کنید نه می‌توانید تخیر من ناحية الدلیل برای ما درست کنید و نه من ناحية المدلول! چرا؟ می‌فرمایند من ناحية الدلیل ما برویم دلیل اصل عملی را ببینیم، «کلّ شيء لك حلال»، «رفع ما لا يعلمون»، این دلیل اقتضا می‌کند در هر جایی که شك آمد جریان پیدا کند، اعم از اینکه در طرف دیگر اصلی جاری بشود یا جاری نشود، کاری به او ندارد می‌گوید هر جا که پای شك هست این اصل جاری می‌شود. خود دلیل را که ما می‌بینیم اقتضا دارد عیناً و معیناً در مورد شك جریان پیدا کند، دلیل لفظی دیگری که بگوید جمع بین این ادله اقتضا می‌کند تخیر در مقام دلیل را نداریم، ما هستیم و همین، غیر از این چیزی نیست! پس خود دلیل یعنی «لا تنقض اليقين بالشك»، «كلّ شيء لك حلال»، دلیل من حیث هو دلیل هیچ اقتضایی ندارد، اقتضای تخیر را ندارد.

می‌آئیم سراغ مدلول؛ می‌فرماید مدلول در باب احکام ظاهری اصول عملیه چیست؟ حالا ایشان اینجا طبق مبنای خودش مشی می‌کند، لا تنقض اليقين بالشك، كلّ شيء لك حلال، رفع ما لا يعلمون، ادله‌ی احکام ظاهریّه مفادش چیست؟ وقتی می‌گوئیم مدلول یا به جایش می‌گوئیم مجعول، مجعول و مفاد و مدلول یکی است، مفادش چیست؟ مفادش این است که عملت را مطابق با همین قرار بده، تطبیق العمل علی مؤدّا الأصل، حالا در اصول محرز به قید آنّه واقع و در اصول غیر محرز چنین قیدی ندارد که پیش از این مفصل توضیح دادیم ولی بالأخره معنای كلّ شيء لك حلال یا رفع ما لا يعلمون تطبیق العمل علی هذا المضمون

به عبارت دیگر می‌فرمایند در حکم ظاهری قیود ثلاثه لازم است، این اصل عملی که یکی از مصادیق احکام ظاهریه است سه تا قید می‌خواهد؛ (1) جهل به واقع، وقتی يك کسی جاهل به واقع است به سراغ اصول عملیه می‌آید. (2) امکان حکم به مؤدّی الأصل بأنه الواقع در اصول محرّزة (3) عدم لزوم مخالفت عملیه. اگر این سه تا قید باشد، این اصل عملی و این حکم ظاهری محقق می‌شود، اما اگر یکی از این سه قید نباشد اصلاً دیگر برای اصل عملی مجالی نیست، اصل عملی حکم ظاهری جایی است که این قیود ثلاثه باشد، جهل به واقع امکان العمل علی طبق مؤدّی الأصل به عنوان أنّه الواقع که این فقط در اصول محرّزة است. حالا اگر در يك جایی مخالفت عملیه لازم می‌آید اصلاً دیگر حکم ظاهری و اصل عملی هویتش را از دست می‌دهد، اصلاً برایش مجالی نیست و الآن در ما نحن فيه فرض این است که از اجرای اصل در هر دو طرف مخالفت عملیه لازم می‌آید و بعد از آن دیگر مجالی برای آن نیست.

در دنباله‌اش می‌گویند حالا اگر يك کسی بگوید در اصل عملیه مجعول تخییری است، یعنی شارع بگوید عملت را مطابق با این اصل قرار بده تخییراً، ایشان می‌فرماید دلیلی برایش نداریم. ما وقتی می‌رویم سراغ كلّ شيء لك حلال، رفع ما لا يعلمون، می‌گوید مجعول جایی است که این سه قید باشد، نداریم که بگوید مجعول به نحو تخییری هم هست، دلیلی برایش نداریم و شاهدهی در آن نیست و بعد از همین جا می‌فرمایند قیاس باب اصول عملیه به امارات لیس فی محلّه، چرا؟ می‌فرمایند «لما أنّ التخییر فی العمل بإحدى الإمارتين المتعارضتين إنّما هو لأجل أنّ المجعول في الأمارات يقتضي التخییر» در امارات خود مجعول و معنای آن اقتضای تخییر دارد، چرا؟ چون صغرای باب تزاحم قرار می‌گیرد طبق توضیحی که دادیم. دو تا خبر وقتی با هم تعارض کرد، مفاد این خبرها اقتضای تخییر می‌کند، چون صغرای باب تزاحم قرار می‌گیرد، اما در اصول عملیه چنین معنایی که اقتضای تخییر کند در آن وجود ندارد، این خلاصه‌ی کلام نائینی است. امام رضوان الله علیه در جلد سوم تهذیب صفحه 211 به تمام مطالب نائینی اشکال کردند که فردا ان شاء الله اشکالات امام را بیان می‌کنیم.

و صلي الله علي محمد و آله الطاهرين

[1] فوايد الاصول، (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، 1417 ق)، ج 4، ص 28.

[2] همان.