



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج اصول سال ۴۶-۴۷
حضرت آیت الله مخدومی آمل راضی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی ۳۷-۳۸

کاتب:

آیت الله شیخ هادی آل راضی

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاہت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
٩	أرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادى آل راضى ٣٧-٣٨
٩	اشاره
٩	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
١٤	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٢٣	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٢٩	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٣٧	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٤٥	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٥٠	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٥٧	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٦٤	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٠	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٦	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٨٢	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٨٧	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٩٤	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
١٠٠	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
١٠٥	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
١١٠	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
١١٥	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
١٢٣	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
١٣٠	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
١٣٦	الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

٤٥٦	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٤٦٢	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٤٦٧	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٤٧٤	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٤٨٠	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٤٨٦	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٤٩١	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٤٩٧	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٥٠٣	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٥١٠	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٥١٥	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٥٢١	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٥٢٨	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٥٣٣	الأصول العمليته / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول
٥٤١	تعريف مركز

سرشناسه: آل راضي، هادي

عنوان و نام پديدآور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادي آل راضي ٣٨-٣٧/ هادي آل راضي.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي : سايت مدرسه فقاها

مشخصات نشر دييجتالي: اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان، ١٣٩٦.

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ملخص الدرّس السابق: كان الكلام في التنبية الثاني من تنبيهات قاعده (لا ضرر ولا ضرار)، وهذا التنبية منعقد لتوجيه تطبيق القاعده على مسأله (حق الشفعه) الوارد في بعض الروايات، حيث ورد فيها ما ظاهره تطبيق القاعده على مسأله الشفعه، هذا التطبيق يحتاج إلى توجيه؛ لأنّ فيه بعض الإشكالات، الإشكال الذي يُثار على تطبيق القاعده على مسأله الشفعه هو أن يقال: بتقريب أنّ بيع الشريك لحصته المشاعه لا يكون ضررياً دائماً؛ حينئذٍ يُطرح هذا السؤال: كيف يمكن تعليل حق الشفعه وإعطائه للشريك بمسأله الضرر مع أنّ الضرر ليس دائماً؟

السيد الخوئي (قدّس سرّه) عبّر عن هذا الإشكال بتعبير آخر، قال أنّ النسبه بين ثبوت حق الشفعه، وبين تضرر الشريك عموم وخصوص من وجه، بمعنى أنّه قد يتضرر بالبيع ولا يكون له حق الشفعه كما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين؛ فحينئذٍ لا يثبت حق الشفعه مع أنه يتضرر، كما إذا كان المشتري إنساناً مؤذياً غير ملتزم ولا يراعى الحقوق، فهو يتضرر في بيع الشريك، لكن لا يثبت له حق الشفعه؛ لأنّ الشركاء أكثر من اثنين. وقد يثبت حق الشفعه من دون تضرر كما إذا فرضنا أنّ المشتري كان إنساناً ملتزماً متديناً بخلاف الشريك البائع، فإنّ الشريك الآخر هنا لا يتضرر بهذا البيع ويثبت له حق الشفعه من دون تضرر، وقد يجتمعان كما في الموارد الأخرى المتعارفه.

إذن: النسبه بينهما هي عموم وخصوص من وجه؛ وحينئذٍ يُطرح هذا السؤال: كيف يمكن تطبيق كبرى لا- ضرر على مسأله

الشفعة مع أنه لا ملازمه بينهما؛ بل النسبه بينهما كما عرفنا هي نسبه العموم والخصوص من وجه؟ هذا إشكال .

ص: ١

وهناك إشكال آخر أيضاً أشرنا إليه، يتلخص هذا الإشكال في أننا إنمّا نتعقل أن يكون حديث لا ضرر عله لمسأله الشفعه كما هو ظاهر الحديث كما سيأتى، وذيلاً له بحيث يفهم منه أنّ هذا الحديث يريد أن يطبق هذه الكبرى على مسأله الشفعه . الإشكال يقول أنّ هذا إنمّا يصح جعل لا ضرر كبرى تطبق على مسأله الشفعه فيما إذا كان حديث لا ضرر يصح جعل حق الشفعه للشريك، الإشكال يقول: لكن الأمر ليس كذلك، تطبيق كبرى لا ضرر على مسأله الشفعه لا ينتج إعطاء حق الشفعه للشريك، لا- معنى لأن نربط بين الأمرين، إذا ربطنا بين لا ضرر وبين مسأله الشفعه، وجعلنا لا ضرر كبرى كليه تنطبق على مسأله الشفعه لا بدّ من افتراض أنّ تطبيق لا ضرر على مسأله الشفعه ينتج ما نريده، يعنى ينتج إثبات حق الشفعه للشريك، الإشكال يقول أنّ تطبيق لا ضرر على مسأله الشفعه لا ينتج ذلك، وإنمّا تطبيق حديث لا ضرر بمفاده المعروف الذى هو _____ بناءً على الرأى الذى اختاره جماعه _____ هو نفى الحكم الضررى، إذا أردنا أن نطبق على مسأله الشفعه؛ حينئذٍ سوف ينتج لنا، إمّا نفى صحه البيع وإثبات فساد، وإمّا نفى لزومه وإثبات الخيار؛ لأنّ مفاد لا ضرر هو نفى الحكم الضررى الذى ينشأ منه الضرر، هذا الضرر الذى يتوجّه إلى الشريك هو إمّا أن ينشأ من الحكم الشرعى بصحه هذا البيع الذى قام به الشريك، فحديث لا ضرر ينفى الصحه ويثبت فساد البيع، أو ينشأ من الحكم لزوم البيع، فتطبيق حديث لا ضرر سوف ينفى اللزوم ويثبت الخيار، وعلى كلا التقديرين لا يمكن بتطبيق حديث لا ضرر على مسأله الشفعه أن ينتج لنا ذلك ثبوت حق الشفعه للشريك، يعنى حق تملك الحصه المشاعه التى باعها الشريك بالثمن المسمّى فى ذلك البيع، تطبيق لا ضرر لا ينتج إعطاء هذا الحق للشريك، بأن يكون له حق تملك الحصه المشاعه المبيعه بالثمن المسمّى، وإنمّا ينتجه بحسب مفاده هو أنّ البيع ليس صحيحاً إذا كان الضرر ينشأ من الحكم بصحه البيع، أو أن البيع ليس لازماً إذا كان الضرر ينشأ من لزوم البيع . أمّا إعطاء حق تملك الحصه المشاعه بالثمن، هذا لا يمكن استنتاجه من تطبيق لا ضرر على مسأله الشفعه .

ص: ٢

هذا الإشكال بكلا تقريبيه، يلاحظ الحديث الذي تقدّم ذكره سابقاً الذي جمع بين مسأله الشفعه وبين حديث لا ضرر الذي رواه المشايخ الثلاثة، لكن السند كان غير تام؛ لأنّ الطرق كلها تنتهي إلى عقبه بن خالد، وهو لم تثبت وثاقته، الذي ورد في هذا الحديث هذا النص: (قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالشفعه بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار). (1) الإشكال الذي ذكرناه بكلا تقريبيه يفترض وجود ارتباط بين الحديثين الذين تتضمنهما هذه الروايه، يعنى بين قضاء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالشفعه وبين قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا ضرر ولا ضرار . ويفترض أنّ قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا ضرر ولا ضرار مسوق لبيان علّه ثبوت حق الشفعه ، أو لبيان حكمه تشريع الحكم بالشفعه، فترد الإشكالات السابقه بناءً على هذا الافتراض . وأمّا إذا أنكرنا هذا الارتباط وقلنا بعدم وجود أى ارتباط بينهما، وإنّما الراوى جمع بين الروايتين المنفصلتين المستقلّتين، كان هناك قضاء لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كما حكاه الإمام(عليه السلام) بالشفعه بين الشركاء، وقال أنّ هناك أمراً آخر قاله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا علاقته له بهذه، وهو لا ضرر ولا ضرار ، الراوى عقبه بن خالد جمع بينهما، فلا يوجد ارتباط بينهما، فلا مجال للإشكال حينئذٍ، إنّما يرد الإشكال فيما لو كان هناك ارتباط بين الحديثين، إمّا أن يكون الكلام صادراً بهذا الشكل من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو لا أقل أنّ الإمام(عليه السلام) الذي حكى لنا هذه الأقضيه عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بمقتضى هذه الروايه هو الذى ربط بين الأمرين، فُيستفاد الارتباط . إذن: الإشكال مبنى على افتراض وجود ارتباط بين الحديثين فى هذه الروايه .

ص: ٣

ذكرنا في الدروس السابقه أنّ هناك عدّه اتجاهات للجواب عن هذا الإشكال، وبيّنا أربع اتجاهات للجواب عن هذا الإشكال فيما يرتبط بمسأله الشفعه:

الاتجاه الأول: الذى ذهب له جملة من المحققين والذى يعتمد على إنكار الارتباط يحل الإشكال من أساسه، ويقول لا يوجد أى ارتباط بينهما أصلاً، وإّما هما قضاءان مستقلان صدرتا من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والراوى جمع بينهما فى هذه الروايه . هذا الاتجاه اختاره شيخ الشريعه الأصفهاني، والمحقق النائيني، والسيد الخوئي (قدّست أسرارهم) وغيرهم، وقالوا بعدم وجود أى ارتباط بين الأمرين، فلا يتوجّه أى إشكالٍ على هذا الحديث . فى الدروس السابقه استعرضنا آراء هؤلاء الأعلام .

الاتجاه الثانى: يعترف بوجود ارتباط بين الأمرين، وأنّ مسأله الشفعه تطبيق لقاعده لا ضرر، لكن يدّعى أنّ التطبيق ليس بلحاظ فقره لا- ضرر، وإّما التطبيق على مسأله الشفعه بلحاظ فقره لا ضرر؛ لأنّ الحديث المنقول عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يشتمل على فقرتين، لا ضرر، ولا ضرر، التطبيق على مسأله الشفعه ليس بلحاظ فقره لا ضرر، وإّما بلحاظ فقره لا ضرر؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّ الإشكال أيضاً يبتنى على افتراض أن يكون التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر، وحيث أنّ مفاد فقره لا ضرر عند هؤلاء الأعلام هو نفى الحكم الضررى، فيرد التقريب الثانى للإشكال الذى يقول أنّ تطبيق لا ضرر على مسأله الشفعه بما لها من المفاد لا ينتج إعطاء حق الشفعه للشريك، وإّما ينتج نفى الصحه أو نفى اللزوم، باعتبار أنّ الصحه هى منشأ الضرر، أو اللزوم هو حكم ينشأ منه الضرر، فينفى بلا ضرر، فإنّما أن نفى الصحه، فيثبت الفساد، أو نفى اللزوم، فيثبت الخيار، أمّا إعطاء حق الشفعه للشريك بالشكل الذى بيناه، هذا لا يكاد يمكن أن يثبت بتطبيق قاعده لا ضرر على مسأله الشفعه . إذن: الإشكال يفترض أن يكون التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر. وأمّا إذا قلنا أنّ التطبيق ليس بلحاظ فقره لا ضرر، وإّما هو بلحاظ فقره لا ضرر؛ حينئذٍ لا يرد الإشكال؛ وذلك باعتبار أنّ مفاد لا ضرر لا يختلف عن مفاد لا ضرر . مفاد لا ضرر هو التسبب إلى نفى الإضرار بالغير، وهذا يشمل جملة من الأمور، منها تحريم الإضرار بالغير تكليفاً، ويشمل تشريع ما يمنع من تحقق الإضرار بالغير خارجاً . ويشمل جعل الأحكام الرافعه لموضوع الإضرار بالغير . وفى المقام يمكن دعوى أنّ نفس الحكم بحق الشفعه لهذا الشريك عندما يبيع الشريك الآخر حصّته المشاعه يكون مصداقاً للحكم الرافع لموضوع الإضرار بالغير، باعتبار أنّ حق الشفعه يعنى حق تملك الحصّه المشاعه المبيعه بالثمن المسمّى، ومن الواضح أنّه إذا ثبت حق الشفعه للشريك بهذا الشكل يرتفع موضوع الإضرار بالغير؛ لأنّ العين بتمامها صارت ملكاً له، فلا يكون هناك إضرار بالغير، فيمكن أن يكون التطبيق على مسأله الشفعه لا بلحاظ فقره لا ضرر، وإّما بلحاظ فقره لا ضرر لينتج إعطاء حق الشفعه للشريك باعتباره حكماً رافعاً لموضوع الإضرار بالغير، فيمكن أن يُستفاد من هذا التطبيق ثبوت حق الشفعه للشريك .

الاتجاه الثالث: هو اعتراف بالارتباط بين الحديثين فى الروايه، لكن الارتباط ليس كما فهم فى الإشكال وابتنى عليه الإشكال، وإنما الارتباط عكسى، الذى ابتنى عليه الإشكال هو فهم أن الارتباط يكون ارتباط التعليل، أو ما يشبه التعليل، بمعنى أن كبرى لا ضرر هى العله لثبوت حق الشفعه للشريك، وأن لا ضرر تطبق على مسأله الشفعه.

وبعباره أكثر وضوحاً: أن ثبوت حق الشفعه للشريك هو متفرع على حديث لا ضرر ويكون حديث لا ضرر بمنزله العله لثبوت هذا الحكم الشرعى . هذا ما فهمه صاحب الإشكال وأشكل عليه بما تقدم . هذا الاتجاه يقول الارتباط بينهما موجود ولا يمكن إنكاره، لكن الارتباط معكوس، بمعنى ليس الحكم بثبوت الشفعه فى مسأله الشفعه متفرع على نفي الضرر، وإنما بالعكس ، أى أن نفي الضرر متفرع على ثبوت مسأله الشفعه، فكأن الروايه تريد أن تقول أن الشريك حيث ثبت له شرعاً حق الشفعه، إذن: لا ضرر ولا ضرار . لأنه إذا ثبت له حق الشفعه؛ حينئذ لا يكون هناك ضرر ولا ضرار فى بيع الشريك، فالترتب موجود، لكنه ترتب عكسى، لا ضرر ولا ضرار متفرع على ثبوت حق الشفعه، حق الشفعه لا يثبت بهذا الحديث، وإنما يثبت بقطع النظر عنه، الحديث يقول حيث أن الشريك ثبت له شرعاً حق الشفعه، إذن: لا يكون هناك ضرر فى البيع ولا ضرار . إذا فسرنا الارتباط بهذا التفسير أيضاً سوف يرتفع الإشكال؛ لأن الإشكال ناشئ من افتراض ارتباط بالمعنى الذى ذكر، بمعنى أن لا ضرر عله لثبوت حق الشفعه

الاتجاه الرابع: هذا الاتجاه يعترف بالارتباط خلافاً للاتجاه الأول، ويعترف بأن الارتباط بمعنى العليه، بمعنى ترتب ثبوت حق الشفعه على لا ضرر وليس العكس كما ذكر فى التوجيه السابق، ويعترف بأن تطبيق لا ضرر ولا ضرار على مسأله الشفعه بلحاظ فقره لا- ضرر وليس بلحاظ فقره لا- ضرار كما فى الاتجاه الثانى، لكن مع ذلك يمكن دفع الإشكال ببيان: أن دعوى منع الشريك من حق الشفعه مع كونه ثابتاً له بحسب المرتكزات العقلانيه، ومنع الشريك من حق الشفعه الثابت له بحسب هذه المرتكزات يُعدّ نقصاً وضرراً لاحقاً به بلحاظ الحقوق الثابته له . وقد تقدم سابقاً أن الضرر لا يختص بالنقص فى خصوص الأبدان والأموال وأمثالها؛ بل يشمل حتى النقص فى الحقوق الثابته للإنسان ، عندما يُسلب حق من الحقوق الثابته للإنسان، فهو نقص وضرر يرد عليه، وحيث أن هذا الحق ثابت عرفياً، فيكون عدم إعطائه حق الشفعه إضراراً به . وتقدم توضيح هذا المعنى سابقاً بما محصّيه له: أن وجود الشىء تاره يكون وجوداً حقيقياً بنفسه، بقطع النظر عن أى شىء آخر، وتاره أخرى يكون وجوداً حقيقياً، لكن فى طول أعمال عنايه عرفيه، ذلك الشىء بنفسه ليس وجوداً حقيقياً، لكنّه يكون وجوداً حقيقياً له فى طول أعمال عنايه عرفيه، ويمثّل لذلك بالسجود والقيام، باعتبار أن التعظيم يتحقق فى كلٍ منهما، لكن السجود تعظيم بنفسه، ليس تعظيماً فى طول شىء آخر، ولا يتوقف على أى شىء آخر، وإنما هو بنفسه تعظيم، بينما القيام بنفسه ليس تعظيماً، لكن عندما تكون هناك عنايه عرفيه ونظر عرفى فى مجتمع يعتبر القيام تعظيماً يتحقق عنوان التعظيم به، لكن تحقق عنوان التعظيم وصيروره القيام تعظيماً هو فى طول وجود هذه العنايات العرفيه، لكنّه يكون تعظيماً حقيقه لا مجازاً، لكنّه فى طول أعمال عنايه عرفيه؛ ولذا إذا فرضنا أنّه فى ذاك المجتمع لا يُعدّ القيام تعظيماً؛ فحينئذ لا يكون القيام تعظيماً؛ لأنه إنما يكون تعظيماً فى طول فرض هذه العنايه العرفيه، بخلاف السجود، فالسجود هو تعظيم فى حدّ نفسه بقطع النظر عن وجود عنايه عرفيه ونظر عرفى أو عدم وجودهما. وقد يكون وجود الشىء مجازى غير حقيقى كما سائر العناوين المجازيه .

هذا كان مقدّمه للوصول إلى النتيجة، وهي أن يقال: في محل الكلام إذا ورد عندنا كلام من قبل الشارع، وورد فيه لفظ مطلق؛ حينئذ لا داعي بتخصيصه بخصوص الوجود الحقيقي للشيء بنفسه، وإنما هو كما يشمل الوجود الحقيقي للشيء بنفسه، كذلك يشمل الوجود الحقيقي للشيء، لكن في طول عنايه عرفيه ونظير عرفي، فيشمل كلياً منهما ولا داعي لتخصيصه بخصوص الأول.

في محل الكلام العنوان الوارد عندنا هو عنوان لا ضرر، ونريد تطبيق هذه القاعده في مسأله الشفعه، ندعى أنّ العنوان الوارد في محل الكلام (لا ضرر) كما يشمل المصداق الحقيقي للضرر المتمثل في قطع اليد، أو سرقة المال وأمثاله التي هي ضرر حقيقي، بنفسها هي ضرر وليس في طول عنايه عرفيه، كما يشمل هذه، كذلك يشمل الضرر الذي يكون ضرراً في طول عنايه عرفيه ونظير عرفي، الذي يدعى أنّ العرف يرى أنّ هذا الحق حق من حقوق الشريك، يوجد ارتكاز على ثبوت حق الشفعه للشريك، عندما يُفترض وجود هذا النظر العرفي العناني؛ حينئذ يصدق الضرر على منع الشريك من هذا الحق، منعه يُعدّ ضرراً ونقصاً بالنسبه إليه، فلا بدّ من نفى ذلك بحديث لا ضرر، حتى إذا قلنا أنّ مفاده نفى الحكم الضروري، لكن هنا نطبّقه على منعه من هذا الحق، هذا ضرر عليه، فيُنفي بلا ضرر، فيثبت هذا الحق للشريك. هذه هي الاتجاهات الاربعه لحل الإشكال.

الأصول العمليه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

ذكرنا الاتجاهات الأربعة لدفع الإشكال بالنسبه إلى الروايه التي ذكر فيها حديث لا ضرر مع مسأله الشفعه. الآن نبيّن ما هو الصحيح في المقام ضمن النقاط التاليه:

ص: ٦

النقطه الأولى: الصحيح في المقام هو وجود ارتباط بين الحديثين الشريفين، لا يمكننا أن نقول لا ارتباط بين الحديثين الشريفين، ما نستظهره هو وجود ارتباط بين الحديثين الشريفين المذكورين في هذه الروايه من دون فرق بين أن يكون الجمع بين الحديثين صدر من النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أو كان صادراً من الإمام الصادق (عليه السلام) الذي روى لنا ذلك. أمّا إذا كان الجمع صادراً من النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فواضح؛ لأنّ النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بحسب الفرض هو الذي جمع بين الحديثين، وهو الذي أثبت حق الشفعه وقال: (لا ضرر ولا ضرار). هذا الجمع من النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) له ظهور في وجود ارتباط بين الحديثين لا- أنّهما حديثان مستقلان لا- علاقه لأحدهما بالآخر، ونفس الكلام نقوله فيما لو كان الجمع من قبل الإمام الصادق (عليه السلام)، بمعنى أنّ الحديثين كانا منفصلين عندما صدرا من النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، قال هذا في واقعه وفي زمان، وقال الحديث الآخر في زمانٍ وواقعهٍ أخرى. لكن الإمام الصادق (عليه السلام) جمعا بينهما، ونقل لنا ذلك هذا الراوي. هنا أيضاً نقول أنّ ظاهر ذلك هو وجود ارتباط بينهما؛ لأنّ نفس تصدّي الإمام الصادق (عليه السلام) للجمع بين الحديثين ونقلهما لا يخلو من دلالة على وجود ارتباطٍ ما في ما بينهما. وأمّا احتمال أن يكون الجمع من قبل الراوي، بمعنى أنّ الحديثين صدرا من النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) منفصلين مستقلّين في زمانين مختلفين، والإمام الصادق (عليه السلام) روى الحديثين كذلك، لكن الراوي عقبه بن خالد جمع بينهما. على هذا الاحتمال لا يكون هناك وجه لاستظهار

الترابط بين الحديثين، لكن هذا الاحتمال في نفسه يعنى في الحقيقه أنّ الراوى هو الذى جمع بين الحديثين مع كونهما منفصلين أساساً . هذا أيضاً يخالف ظهور تكرار الحديث بعد مسأله منع فضل الماء الآتيه ؛ لأنّ الحديث كما تقدّم طُبّق على عدّه مسائل، منها مسأله الشفعه، ومنها مسأله منع فضل الماء . الراوى هنا كرّر نفس الحديث، يعنى حديث (لا ضرر ولا ضرار) ، كما ذكره فى مسأله الشفعه ذكره أيضاً فى مسأله منع فضل الماء ، فإذا كان الراوى هو الذى ذكر هذا الحديث فى مسأله الشفعه مع كونه حديثاً مستقلاً منفصلاً وقضاً منفصلاً من قبل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم). يبقى هذا السؤال: لماذا كرّره بعد حديث منع فضل الماء ؟ لا وجه لهذا التكرار إذا كان الحديث الذى نقله الراوى حديثاً مستقلاً منفصلاً عن حديث الشفعه وليس له علاقه به، هو ذكره الآن كحديث وقضاً مستقل ومنفصل . إذن: لماذا كرّره بعد حديث منع فضل الماء ؟ هذا لا يخلو من مخالفه لهذا الظهور ، الظاهر من تكرار الحديث بعد حديث الشفعه ، وذكره بعد حديث منع فضل الماء أنّ هناك ارتباطاً بين حديث (لا ضرر ولا ضرار) وبين هذين الحديثين . إنكار الارتباط وادّعاء بأنّ الحديث مستقل هو خلاف ظاهر تكراره مرّتين بعد حديث الشفعه، وبعد حديث منع فضل الماء . ومن هنا بالإمكان أن نقول أنّ هذه الروايه التى جمعت بين حديث (لا ضرر ولا ضرار) وبين مسأله الشفعه ، لا تخلو من ظهور فى الارتباط ، وإنكار الارتباط بين الأمرين والادّعاء بأنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) لا علاقه له بمسأله الشفعه، وأنّه لم يؤت به لغرض تطبيقه على مسأله الشفعه هو خلاف الظاهر .

وأما ما استدل به الأعلام على إنكار الارتباط في محل الكلام، اعتقد أننا ذكرنا سابقاً ما يرد عليه . مثلاً : المحقق النائيني استدل على عدم الارتباط بين الحديثين بأن (لا ضرر ولا ضرار) إذا لم تكن مستقلة، وكان هناك ارتباط بينهما ، وكانت ذيلاً لمسأله الشفعه لزم خلو روايات عقبه بن خالد الوارده في أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من هذا القضاء الذى هو من أشهر قضاياها؛ لأنه لم يذكر ذلك كقضاء مستقل، وإنما ذكره ذيلاً لمسأله الشفعه، وذيلاً لمسأله منع فضل الماء، ولم يذكره كقضاء مستقل . وهذا إنما يرد إذا قلنا بالارتباط بين الحديث وبين مسأله الشفعه . أما إذا أنكرنا الارتباط ، وقلنا بأن (لا ضرر ولا ضرار) جمله مستقلة ومنفصلة وليس لها علاقه بمسأله الشفعه؛ حينئذ تكون روايات عقبه بن خالد شامله ومحتويه لهذا القضاء المهم من أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) .

تقدم سابقاً أن هذا الكلام مبنى على افتراض أن عقبه بن خالد روى جميع أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، أو معظمها؛ حينئذ نقول إذا كان هو متصدياً لجمع جميع قضاء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، إذن : لماذا تخلو رواياته من هذا القضاء المهم؟ فيما لو جعلنا (لا- ضرر ولا- ضرار) ذيلاً- لمسأله الشفعه ، فمعنى ذلك أن رواياته تخلو من هذا القضاء المهم، مع أنه تصدى لنقل جميع أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) .

لكن هذا ليس واضحاً ، ولم يثبت أن عقبه بن خالد فى مقام نقل جميع أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) . هذا من جهه .

ومن جهه أخرى إن كون (لا ضرر ولا ضرار) من الأقضيه المشهوره ومن أشهر أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، هذا أيضاً ليس واضحاً فى زمان صدور النص ، فى زمان عقبه بن خالد ، وإن كان قد يكون كذلك الآن بعد أن ذكرت هذه القاعده وتوسّعوا فيها وكتبوا فيها واستنبطوا منها أحكاماً ، لكن فى زمان النص ليس من الواضح أنها كانت من أشهر قضاياها ، بحيث إذا كانت روايات عقبه بن خالد خاليه من هذا القضاء يلزم منه محذور ، ويلجأنا إلى الالتزام بإنكار الارتباط بين الجملتين فى الروايه المتقدّمه .

السيد الخوئي أيضاً مَمَّن ينكر الارتباط ، يعنى يختار الاتجاه الأول فى دفع الإشكال ، واستدل على إنكار الارتباط بين الحديثين فى الروايه بنفس الإشكال المتقدم ، يعنى جعل الإشكال دليلاً على إنكار الارتباط ، وأن (لا ضرر ولا ضرار) فى هذه الروايه منفصله ومستقله ، وليس لها علاقه بمسأله الشفعه؛ لأنه يلزم من الارتباط بينهما الإشكال المتقدم بكلا تقريبيه:

التقريب الأول: يقول أن النسبه بين ثبوت حق الشفعه وبين تضرر الشريك بالبيع عموم وخصوص من وجه . يعنى ليس دائماً فى كل تضرر يثبت حق الشفعه ، فى بعض الأحيان قد يثبت حق الشفعه وليس هناك ضرر ، وفى بعض الأحيان يكون هناك ضرر لكن لا يثبت حق الشفعه .

التقريب الثانى: لو كان هناك ارتباط بينهما ، فإن تطبيق (لا ضرر ولا ضرار) على مسأله الشفعه لا ينتج ثبوت حق الشفعه ، وإنما ينتج إما بطلان البيع ، أو ثبوت الخيار ؛ لأن لا ضرر تنفى الحكم الضررى ، والضرر لو كان ناشئاً من صحه البيع ، فتتنفى صحه البيع ويثبت الفساد ، وإن كان الضرر ناشئاً من لزوم البيع ، فينتفى اللزوم ويثبت الخيار ، وأما إثبات حق الشفعه للشريك بمعنى أن له الولايه على تملك الحصة المشاعه المبيعه بالثمن المسمى لا يمكن إثباته بلا ضرر بما لها من المفاد الذى يختاره . هو جعل هذا الإشكال بكلا تقريبيه دليلاً على عدم الارتباط .

من الواضح أن هذا الكلام إنما قد نلجئ إلى دفع الإشكال برفع اليد عن ظاهر الروايه فى الارتباط إذا اعترفنا بظهور الروايه فى وجود ارتباط بين الحديثين ، إنما نلجئ إلى رفع اليد عن ظهور الروايه فى الارتباط لأجل لزوم الإشكال المذكور بتقريبه، إنما نلجأ إلى ذلك عندما نعجز عن دفع الإشكال مع المحافظه على هذا الظهور ، ويتعين دفع الإشكال برفع اليد عن هذا الظهور قد نلجأ إليه لدفع الإشكال .

أمّا إذا فرضنا أنه أمكننا دفع الإشكال بأحد الوجوه الأخرى، وقلنا أنّ هناك وجوهاً أربعة لدفع الإشكال ، فإذا أمكن دفع الإشكال باختيار أحد الوجوه الأخرى ، والاعتراف بالارتباط والأخذ بظاهر الرواية في وجود ارتباط بين الحديثين ، فلا إشكال يكون هو المتعين ، ولا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور بعد افتراضه لمجرد لزوم الإشكال ، فإذا أمكن دفع هذا الإشكال بأحد الوجوه الآتية التي تعترف بوجود ارتباط ، فإذا تمّ أحد هذه الوجوه ؛ فحينئذٍ لا موجب لرفع اليد عن ظاهر الرواية وإنكار الارتباط لأجل هذا الإشكال مع إمكان دفعه .

نعم ، السيد الخوئي قد ينكر أصل الظهور في الارتباط _____ وإن كان خلاف ظاهر كلامه _____ فهذه مسأله أخرى ، ظاهر كلامه كأنه يسلم وجود ظهور للرواية في الارتباط ، لكنّه كأنه يقول لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور وإنكار الارتباط ؛ لأنّه يلزم من الارتباط بين الجملتين هذا الإشكال بكلا تقريبيه .

ومن هنا يظهر بهذا البيان عدم تمامية الاتجاه الأول لدفع الإشكال والذي اختاره جملة من الأعلام ، الظاهر أنّه ليس تاماً لدفع هذا الإشكال الذي يبتنى على إنكار وجود ارتباط بين الجملتين في هذه الرواية .

والصحيح هو أنّ هناك ارتباطاً بين الجملتين في هذه الرواية . بعد استبعاد الاتجاه الأول ؛ حينئذٍ يدور الأمر بين باقى الوجوه المتقدّمة ، الثانى والثالث والرابع .

النقطة الثانية: تقدّم أنّ الإشكال له تقريبان : التقريب الأول هو أنّ الضرر ليس دائماً ، وأنّ النسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص من وجه ، فإذا ن: لا- يصلح تعليل ثبوت حق الشفعة للشريك بمسأله الضرر مع أنّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه ، بمعنى أنّه ينفكّ أحدهما عن الآخر ، يعنى قد يثبت حق الشفعة من دون ضرر ، وقد يكون هناك ضرر من دون ثبوت حق الشفعة ، فما معنى الارتباط بينهما وتعليل ثبوت حق الشفعة بمسأله الضرر . والتقريب الثانى أيضاً ذكرناه وهو أنّ تطبيق قاعده لا ضرر على مسأله الشفعة لا ينتج ثبوت حق الشفعة .

بالنسبه للتقريب الأول ، أن الضرر ليس دائماً ، هذا الإشكال في الحقيقه مبنى على افتراض أن الارتباط المدعى بين الجملتين في الروايه هو أن لا ضرر عله لثبوت حق الشفعه للشريك؛ حينئذ يرد الإشكال بالتقريب الأول ويقول : كيف يكون عله ونحن نجد أن التخلف واضح، حيث النسبه بينهما هي نسبه العموم والخصوص من وجه . وأما إذا تصوّرنا الارتباط بنحو آخر ، أى لا بنحو العليه ، وإنما بنحو الحكمه ، بمعنى أن لا- ضرر مسوقه لبيان حكمه تشريع ثبوت حق الشفعه وليس عله لثبوته على غرار اختلاط المياه في باب العده ، من الواضح أن الحكمه والحكم الشرعى يمكن أن يتخلف أحدهما عن الآخر، وبهذا يندفع الإشكال ، لتكن النسبه بينهما عموم وخصوص من وجه . صحيح أن التضرر ليس دائماً ، لكن هذا إنما يكون إشكالاً عندما نقول أن الضرر عله لثبوت حق الشفعه ، أما عندما نقول أنه مجرد حكمه لثبوت حق الشفعه؛ حينئذ لا يرد هذا الإشكال؛ لوضوح إمكان أن تنفك الحكمه عن الحكم الشرعى الذى جعلت هذه حكمه له ، فإذا قلنا أن لا ضرر في الروايه هي حكمه لثبوت حق الشفعه وليست عله ؛ حينئذ يندفع هذا الإشكال .

قد يقال: سلّمنا أنّ هذه حكمه ، لكن حتى الحكمه حتى تكون حكمه للحكم إذا لم تكن دائميّه ، على الأقل يعتبر فيها أن تكون غالبية لا أن تكون حاله نادره ، والضرر في مسأله بيع الشريك لحصّته المشاعه هو حاله نادره ، فكما لا يصح جعلها عله لثبوت حق الشفعه ، كذلك لا يصح جعلها حكمه ؛ لأنّها حاله نادره .

هذا الكلام يمكن أن يُدفع بإنكار أن يكون التضرر في بيع الشريك لحصّته المشاعه حاله نادره شاذّه ؛ بل هي حاله شائعه ، كما تقدّم سابقاً أنّ نفس وجود شريك للإنسان في العين التى يملكها هي حاله لا تخلو من ضرر ، وليست حاله نادره وشاذّه ، وإنما هي حاله شائعه ، وجعلها حكمه لا مشكله فيه .

نعم ، أشكل بعض المحققين على هذا بأنّ هذا يوجب سلب أن تكون قاعده لا ضرر قاعده عامه يمكن تطبيقها على موارد كثيره كما يفعل المحققون ، حيث طبّقوها على كل الموارد ، كل حكم ينشأ منه الضرر يمكن نفيه بقاعده لا ضرر ولا ضرار . كأنّه يرى أنّ افتراض أنّ القاعده من القواعد الفقهيّه العامه مبنى على افتراض أن تكون علّه لحديث الشفعه ، وعلّه لحديث منع فضل الماء كما سيأتي . وأمّا إذا فرضنا أنّها حكمه ؛ فحينئذٍ لا تكون من القواعد الفقهيّه العامه التي يمكن الاستدلال بها في الموارد المختلفه إذا تحقّق موضوعها .

يمكن الجواب عن هذا الاعتراض : بأنّه لا ضرر في أن نجمع بينهما ، أن نفترض أنّ القاعده قاعده عامه ، ومن القواعد العامه التي يمكن تطبيقها في مختلف الموارد إذا تحقّق موضوعها ، وبين جعلها حكمه في مسأله حق الشفعه ، ولا منافاه بينهما . هل جعل قاعده عامه حكمه في موارد خاص لا عله في مورد خاص ينافى كونها من القواعد العامه ؟ ليس هناك منافاه . قاعده عامه لها عموم وشمول لجميع الموارد ، وهذه القاعده العامه تُجعل في هذا الحديث حكمه لثبوت حق الشفعه عندما يبيع الشريك حصّته المشاعه . لا يلزم من جعل لا ضرر في الحديث الشريف حكمه لا عله أن تكون قاعده لا ضرر ليست من القواعد العامه ؛ بل هي تبقى قاعده عامه تطبّق في سائر المجالات مع مراعاة الشروط المشروطه لتطبيقها ، لكن بالرغم من هذا نقول أنّها في هذه الروايه سيقّت لبيان حكمه التشريع ، بمعنى أننا يمكننا أن نتصوّر التخلّف ، أن يثبت حق الشفعه في موردٍ وليس فيه ضرر ، أو يثبت الضرر في موردٍ وليس فيه حق الشفعه ، هذا لا ينافى كون القاعده عامه .

النقطة الثالثة: تبين مما تقدّم أنّ المهم في الإشكال هو التقريب الثاني ، يعنى أنّ إشكال أنّ الضرر ليس دائماً ، وأنّ النسبه هي العموم والخصوص من وجه ، يمكن تجاوزه بافتراض أنّ لا- ضرر حكمه للتشريع وليست عله للحكم . بالنسبه للتقريب الثاني للإشكال ، الوجوه المتقدمه هي في الحقيقه ذكرت لدفع هذا التقريب ، خصوصاً الوجه الثاني والوجه الرابع ؛ لأن هذا التقريب يقول أنّ تطبيق لا ضرر على مسأله الشفعه لا يُنتج حق الشفعه وإنّما ينتج كما تقدّم الحكم ببطان البيع أو الحكم بالخيار . إذن: كيف يمكن افتراض أنّ القاعده مسوقه للتطبيق ولتعليل هذا الحكم مع أنّ تطبيق القاعده على هذه المسأله لا ينتج ما نريده .

بالنسبه إلى الوجوه الثلاثه الباقية لدفع هذا الإشكال، الوجه الأول استبعدناه ، فيدور الأمر بين الوجوه الثلاثه الباقية . الآن نريد أن نستبعد الوجه الثالث أيضاً ، حيث كان الوجه الثالث يعترف بالارتباط بين الجملتين ، لكن الارتباط بنحو معكوس ، فإنّ الترتب ليس بالشكل الذي فهمتموه ، بمعنى أنّ حق الشفعه مترتب على لا ضرر ؛ بل على العكس ، حيث أنّ لا ضرر مترتب على ثبوت حق الشفعه ، وكأنّ مفاد الحديث هو (حيث أنّ حق الشفعه ثابت للشريك في الشريعه ، فلا ضرر ولا ضرار ، إذ لا إشكال أنّه عندما يثبت حق الشفعه للشريك لا يترتب الضرر ولا الضرار، فكأنّ الحديث مسوق لبيان هذا ، وبهذا نحافظ على الارتباط ، ويندفع الإشكال؛ لأنّ الإشكال مبني على الترتب بالمعنى السابق ، بمعنى أنّ حق الشفعه مترتب على لا ضرر ، وأنّ لا ضرر هي الدليل على ثبوت حق الشفعه، أو هي العله ، أو هي الحكمه _____ عبر ما شئت _____ لثبوت حق الشفعه ، فيقال تطبيق هذه القاعده على مسأله حق الشفعه لا ينتج ثبوت حق الشفعه ، وإنّما ينتج بطان البيع ، أو ثبوت الخيار . أمّا إذا قلنا أنّ الروايه ليست بهذا الصدد ، هي تقول أنّ حق الشفعه ثابت بدليله ، ويترتب على ثبوت حق الشفعه للشريك عدم ترتب الضرر والضرار ، فيندفع الإشكال .

هذا الاتجاه الثالث خلاف ظاهر الروايه ، كيف نفهم هذا الترتب العكسى ، يعنى الروايه تقول أنّ حق الشفعه يثبت فى المساكن وكذا.. ، ثم تقول لا- ضرر ولا ضرار ، الظاهر منها أنّ الترتب بهذا الشكل ، بمعنى أنّ القضيّه قضيه تطبيق لا ضرر على هذا المورد، أو الاستدلال بلا- ضرر على ثبوت حق الشفعه فى هذا المورد وأمّثال هذه العبارات التى تعنى الترتب بالمعنى الذى فهمناه ، أمّا الترتب العكسى بالشكل الذى ذُكر فى هذا الاتجاه، فهو خلاف ظاهر الروايه . مضافاً إلى ذلك أنّ هذا الوجه يُسقط الحديث عن قابليه الاستدلال به على كل من حق الشفعه وقاعده لا ضرر، معناه أننا لا بدّ أن نجرد الحديث، لا يمكن أن نستدل به على حق الشفعه، ولا يمكن الاستدلال به على قاعده لا ضرر؛ لأنّ الحديث سوف يكون مفاده كأنه مسوق لبيان ماذا يترتب على ثبوت حق الشفعه الثابته بدليلها فى الشريعه ؟ يقول يترتب عليه عدم الضرر والضرار، حيث أنّ حق الشفعه ثابت للشريك فى الشريعه؛ حينئذٍ لا يترتب الضرر والضرار، وهذا لا نستدل به على حق الشفعه؛ لأنّ حق الشفعه يثبت بدليله، ولا يثبت بهذا الحديث، كما أنّه لا يمكن الاستدلال به على قاعده نفي الضرر، ليس فى مقام بيان قاعده، والاستدلال بقاعده لثبوت حق الشفعه فى هذا المورد، وإنّما هو فى مقام بيان عدم ترتب الضرر على ثبوت حق الشفعه. يعنى الحديث حينئذٍ يسقط عن قابليه الاستدلال به لا على حق الشفعه، ولا على قاعده نفي الضرر. هذه مؤاخذه على هذا الاتجاه الذى يفترض هذا المعنى .

إذا استبعدنا هذا الاحتمال الثالث، فالأمر يدور بين الوجه الثانى والوجه الرابع. علينا أن نوازن بينهما لنرى أيهما هو الأرجح .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

تبيّن ممّا تقدم في محل الكلام أنّ الأمر يدور بين الوجه الثاني والوجه الرابع للجواب عن الإشكال المتقدّم بتقريبه الثاني.

بالنسيبه إلى الوجه الرابع، قد يعترض عليه: بأنّ ثبوت حق الشفعه ليس أمراً مركزاً في أذهان العرف والعقلاء بحيث يكون سلبه عن الشريك ظلماً به وضرراً عليه، الوجه الرابع يبتنى على افتراض أنّ حق الشفعه ثابت للشريك، وهذا أمر مرتكز في أذهان العرف والعقلاء؛ حينئذٍ عدم إعطائه هذا الحق وسلبه عنه يعتبر ضرراً ونقصاً يلحقه؛ فحينئذٍ يمكن الاستدلال على ثبوت هذا الحق بلا ضرر التي تنفي الأحكام الضرر، والضرر المنفي في الروايه ليس هو خصوص الضرر بمعنى النقص في البدن، أو في المال؛ بل يشمل كما تقدّم حتى النقص في الحقوق، فبعد افتراض أنّه حق، وبعد الفراغ عن كونه حقاً، وبعد الفراغ عن كونه حقاً من حقوق الإنسان، حينئذٍ يكون سلبه ضرراً عليه، وهو منفيّ بلا ضرر، فيثبت له هذا الحق. هذا هو خلاصه الوجه الرابع.

المناقشه التي يمكن أن تطرح في المقام هي أن يقال: أنّ ثبوت حق الشفعه بالمعنى الشرعي له، ليس أمراً مركزاً في أذهان العرف والعقلاء، بدليل أنه لو لم يكن لنا دليل شرعي خاص على ثبوت حق الشفعه لما قلنا به. إنّما نقول بوجود حق الشفعه لقيام الدليل الشرعي الخاص بثبوت حق الشفعه للشريك، مع أنه إذا فرض أنّ هذا الحق كان ثابتاً ومرتكزاً في أذهان العرف والعقلاء، فلا بدّ أن نقول بثبوتها، باعتبار أنه يكون كاشفاً عن الإمضاء الشرعي له؛ وحينئذٍ يكون ثابتاً ولو لم يكن هناك دليل شرعي عليه، مع أنّ هذا باطل؛ لأننا قلنا في البدايه أنّ حق الشفعه إنّما نلتزم به لوجود الدليل الشرعي، ولا نلتزم به لكونه مرتكزاً في أذهان العقلاء، وأنّ هذا الارتكاز يكون كاشفاً عن الإمضاء الشرعي، فيثبت بهذا الاعتبار، هذا أمر غير صحيح، وإنّما يثبت حق الشفعه بالدليل الشرعي، وهذا قرينه ودليل على أنّ حق الشفعه ليس أمراً مركزاً في أذهان العرف والعقلاء.

ص: ١٥

إلاّ أنه يمكن التأمل في هذا الكلام، باعتبار أنه ليس واضحاً وجود ملازمه بين سكوت الشارع عن أمر ارتكازي، وبين إمضائه شرعاً له، حتى نقول أنّ ثبوت حق الشفعه لو كان أمراً ارتكازياً، لكان ثابتاً بالإمضاء، هذا يعتمد على وجود ملازمه بين السكوت عن الأمر الارتكازي وبين إمضائه، ولا دليل على أن كل أمر ارتكازي سكت عنه الشارع ولم يردع عنه، إذن لا بدّ هو يمضى ذلك الأمر الارتكازي.

نعم، قد نقول بذلك، ويقال بذلك في السيره العقلانيه، وفي البناء العقلاني . عندما تنعقد سيره من قبل العقلاء على العمل بشيء؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أنّ سكوت الشارع عن هذه السيره يُستكشف منه الإمضاء، وبالتالي ثبوت ذلك العمل شرعاً. وأمّا مجرّد وجود ارتكاز بقطع النظر عن السيره، وجود ارتكاز عقلائي على ذلك، هذا لا دليل على أنّ السكوت عنه يُستكشف منه الإمضاء؛ لأنّه لا ملازمه بينهما كما ذكرنا .

نعم، إذا فُرض أنّ هذا الارتكاز كان في معرض قيام السيره عليه، مثلاً إذا فرضنا أنّ هذا الارتكاز ليس ارتكازاً صرفاً، وإنّما كان ارتكازاً عمل عليه العقلاء وبنوا عليه في الخارج، بمعنى أنّ العقلاء يبنون على ثبوت حق الشفعه للشريك؛ حينئذٍ يمكن أن نقول أنّ سكوت الشارع وعدم ردعه قد يُستكشف منه الإمضاء. أمّا مجرد كونه أمراً ارتكازياً بنفسه، الأمور الارتكازيه لا دليل على أنّ عدم الردع عنها والسكوت عنها يُستكشف منه الإمضاء إلاّ بشرائط معينه لعلّها غير متوفره في محل الكلام.

لكن هذا الاعتراض يمكن أن يُبين بصيغه أخرى غير مسأله الاستدلال عليه بمسأله استكشاف الإمضاء، وذلك بأن يقال : أنّ هذا الوجه الرابع أساساً هو يتوقف على إثبات وجود هذا الحق في نظر العرف والعقلاء؛ حينئذٍ يقال: أنّ سلبه عن الشريك يعتبر نقصاً وضرراً، فيشمله حديث نفي الضرر، ويثبت بذلك هذا الحق للشريك.

إذن: النكته الأساسية في هذا المقام : هي أن نفرغ ونثبت وجود حق الشفعة في نظر العرف والعقلاء بحسب مرتكزاتهم العقلانية. هذا الوجه يتوقف على إثبات وجود هذا الحق . أما إذا أنكرنا وجود هذا الحق، أو شككنا في وجوده، فهذا الوجه لا يكون تاماً؛ لأنه يعتمد على ذلك، هو يقول: أن سلب هذا الحق وعدم إعطائه يعتبر نقصاً وضرراً يلحق الشريك؛ لأنه حق من حقوقه، والمفروض أن الضرر لا يختص بالضرر في البدن والمال، وإنما يشمل حتى النقص في الحقوق. إذن: هو يتوقف على إثبات أن هذا حق من الحقوق الثابتة بحسب المرتكزات العقلانية. هذا لا بد من إثباته. وأما إذا عجزنا عن إثبات ذلك وإقامه الدليل عليه. مجرد ضرر الشريك ببيع شريكه لحصته المشاعه لا يستلزم ثبوت حق الشفعة له لوضوح أن الضرر يمكن دفعه بوسائل أخرى، ولا يتوقف على إعطائه حق الشفعة . من الممكن جداً أن ندفع هذا الضرر عن الشريك بإعطائه حق فسخ البيع . إذا أعطينا حق فسخ البيع؛ حينئذ يرتفع الضرر عنه، مجرد أن الشريك يتضرر من البيع لا يبرر إثبات حق الشفعة؛ لأن هذا الضرر يمكن دفعه بأمور أخرى من قبيل ما ذكرناه من إعطائه حق فسخ البيع؛ وحينئذ ينتفى الضرر . أو أن يُحكم بطلان هذا البيع؛ وحينئذ أيضاً ينتفى هذا الضرر، فلا يتوقف دفع الضرر عنه على إعطائه حق الشفعة .

إذن: لا بد من إثبات وإقامه الدليل على وجود هذا الحق بنظر العرف والعقلاء المسمى بـ (حق الشفعة) . يرون أن هذا حق من حقوق من حقوق الشريك؛ وحينئذ يقال: أن سلبه عنه وعدم إعطائه إياه يكون نقصاً وضرراً، فيشمله حديث نفي الضرر. وإثبات هذا المطلب يتوقف على تجميع الأدلة والشواهد التاريخية على وجود هذا الحق بحسب المرتكزات العقلانية في الزمان الذي صدر فيه النص . وإثبات هذا يحتاج إلى مؤنه، ويحتاج إلى إقامة شواهد تاريخيه وأدله على وجود مثل هذا الحق .

وأما الوجه الثاني: فهو يفترض أنّ تطبيق الحديث على مسأله الشفعه ليس بلحاظ فقره لا ضرر حتى يرد الإشكال السابق من أنّ لا ضرر تنفى الأحكام الضرريه، ولازم ذلك نفى الصحه، أو نفى اللزوم على ما تقدّم سابقاً، لا إثبات حق الشفعه للشريك . هذا ليس مفاد لا- ضرر. هو يقول: أنّ تطبيق الحديث على مسأله الشفعه ليس بلحاظ فقره لا ضرر، وإنما هو بلحاظ فقره لا ضرار، باعتبار أنّ فقره لا ضرار _____ بناءً على هذا الوجه _____ تدل على جملة من التشريعات التي تكون سبباً لعدم تحقق الضرر:

منها: تحريم الإضرار تكليفاً .

ومنها: تشريع اتخاذ وسائل تمنع من تحقيقه خارجاً، من قبيل أمر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الأنصارى بقلع عذق سمرة بن جندب، فإنّ تجويز هذا المطلب هو تشريع يمنع من تحقق الإضرار خارجاً.

ومنها: تشريع حكم يرفع موضوع الإضرار . فى بعض الأحيان وليس فى كل المجالات، قد يشترع الشارع رفع موضوع الإضرار لغرض منع تحقق الإضرار فى الخارج .

توضيح هذا المطلب : أنّ الإضرار بالغير يختلف عن الضرر، وعنوان (الضرار) غير عنوان الضرر . تقدّم سابقاً أنّ الضرر هو معنى اسم مصدرى والمراد به هو المنقصة التي ترد على الإنسان نفسه . وتقدّم سابقاً أيضاً أنّ هذا أمر عادة لا- يتحمّله الإنسان إلاّ بتحميل من قبل الشارع، فالإنسان لا يُقدّم على منقصه تلحقه هو ، فإذن: هو لا يتحمّله إلاّ بتحميل من قبل الشارع . (وهذه نكته مهمّة فى هذا البحث) وإلا من دون افتراض تحميل من قبل الشارع لا يُقدّم الإنسان على إلحاق الضرر بنفسه.

حينئذٍ يقال: إذا نفى الشارع الضرر كما فى الحديث، فقال: (لا ضرر) فهم من نفى الضرر بهذه النكته، نفى تحميله من قبل الشارع . وبعبارة أخرى: نفى تسيب الشارع له . أنّ الشارع لا يكون سبباً فى تحميل هذا الضرر على المكلف . فالشارع عندما يقول لا ضرر، يعنى أنا لا أحملك هذا الضرر . ونفى تسيب الشارع للضرر هو معنى ما قاله الشيخ الأنصارى، والمحقق النائينى، واختاره المشهور من أنّ معنى لا ضرر هو نفى الأحكام الضرريه، باعتبار أنّ الحكم الضررى هو تسيب من قبل الشارع للضرر، هو حكم ضررى، أى حكم ينشأ منه الضرر، فهو تسيب من الشارع للضرر، والمفروض أنّ لا ضرر ينفى تسيب الشارع للضرر، وتحميل المكلف الضرر من قبل الشارع، وهذا معناه أنّه لا يوجد حكم فى الشريعة يكون سبباً لإلحاق الضرر بالمكلف، بمعنى نفى الأحكام الضرريه . هذا معنى لا ضرر ، لهذه النكته .

أما الضرر، فيختلف عن الضرر، وقد تقدّم سابقاً أنّ الضرر هو الإضرار المستمر المتكرر، الإضرار بالغير إذا استمر يُعبّر عنه ب_____ (الضرر). ومن الواضح أنّ الإضرار بالغير يختلف عن الضرر في أنّه أمر قد يصدر من الإنسان، فالإضرار بالغير غير إلحاق الضرر بنفسه. الثاني لا يصدر من الإنسان، وقلنا أنّه لا يتحمّله إلا بتحميل من قبل الشارع. أما الإضرار بالغير قد يصدر من الإنسان نتيجة ٨ غضب، أو شهوة، أو غيره من الأمور التي تتملك الإنسان، وتدفعه إلى الإضرار بالغير. لهذه النكته _____ أنّ الإضرار قد يصدر من الإنسان _____ لأي سبب كان؛ حينئذٍ إذا ورد نفيه من الشارع، كما في الحديث، فقال الشارع: لا- ضرر. فُهم من ذلك التسيب إلى عدمك تحققه، والتصدي من قبل الشارع إلى عدم تحققه. في (لا ضرر) فُهم منه نفي التسيب إلى الضرر، والذي قلنا أنّه ينسجم مع نفي الأحكام الضرريه، باعتبار أنّ الحكم الضرري تسيب للضرر، بينما في الضرر؛ لنكته أنّه أمر قد يصدر من الشارع، الشارع عندما ينفى عنه، وهذه نكته أخرى، أنّ الضرر لعلّه غير قابل للنهي عنه؛ إذ لا معنى لأن ينهى عن الضرر، يعنى إلحاق المنقصة بالنفس، لكن الإضرار بالغير يمكن النهي عنه، لكن الموجود عندنا ليس هو النهي عن الإضرار بالغير، وإنّما هو نفي الإضرار بالغير، عندما ينفى الشارع الضرر، يُفهم منه التسيب إلى عدم تحققه، أو بعبارة أخرى: التصدي من قبل الشارع لعدم تحقق الإضرار بالغير. هذا التصدي يكون من خلال بعض التشريعات التي تكون سبباً في عدم تحقق الإضرار بالغير، وهذه التشريعات هي ما ذكرناه قبل قليل، والتي منها تشريع حكم يرفع موضوع الإضرار من قبيل ما نحن فيه من تشريع حق الشفعة للشريك، في الحقيقة هذا يرفع الشركة، والشركة هي موضوع لإضرار الشريك، وحق الشفعة يرفع الشركة، فهو تشريع لحكم يكون رافعاً لموضوع الإضرار. كل هذه التشريعات تساهم في عدم تحقق الإضرار بالغير خارجاً، وما نحن فيه مثال للتشريع الثالث _____ تشريع حكم يرفع موضوع الإضرار _____ حق الشفعة، حيث أنه يرفع الشركة. إذن: هو يرفع موضوع الإضرار بالشريك؛ لأنّ موضوع الإضرار بالشريك هو الشركة، وبذلك يساهم _____ حق الشفعة _____ في عدم تحقق الإضرار بالغير. هذا كلّهُ يُفهم من نفي الضرر بالنكته السابقة، وهي أنّ الإضرار أمر قد يصدر من الإنسان لأي سبب ما، فالشارع كي يمنع من تحققه نفاه، منع من تحققه بلسان نفي الضرر، فقال: لا ضرر. هذا كلام صادر من الشارع بنفي الضرر، ويُفهم من نفي الضرر التسيب الشرعي لعدم تحققه، تصدي الشارع بما هو شارع لعدم تحققه من خلال هذه التشريعات الذي واحد منها هو تشريع حكم يرفع موضوع الإضرار بالغير، وهو في محل كلامنا يتمثل في جعل حق الشفعة للشريك. هذا الوجه الثاني، وما يمكن أن يقال في مقام تقرّبه.

هذا الوجه أقرب من الوجه الرابع، لكنّه أيضاً لا- يخلو من غموض، ويحتاج إلى نوع من التوضيح، باعتبار أنّ النكته التي يعتمد عليها هذا الوجه هي مسألة أنّ الإضرار بالغير قد يصدر من المكلف بلا تحميل من قبل الشارع، فقيل: إذا نفاه الشارع وقال: لا ضرار، ومعنى الضرار هو الإضرار بالغير، لكن متكرراً، يُفهم منه التسبب إلى عدم تحققه. هذه هي النكته التي يعتمد عليها هذا الوجه.

لكن التسبب إلى عدم تحقق الإضرار بالغير من قبل الشارع، انطباقه واضح على تحريم الإضرار بالغير، بالنتيجة هو تسبب إلى عدم تحقق الإضرار بالغير خارجاً، وليس المقصود بالتسبب هنا التسبب التكويني، وإنّما المقصود هو التسبب التشريعي، بمعنى أنّ الشارع يتخذ سلسله من التشريعات التي تكون سبباً في عدم تحقق الإضرار بالغير خارجاً والتي هي التشريعات التي ذُكرت، كلّها تشريعات. لكن مسألة الأمر بقلع النخلة هو ليس من التسيبات التشريعية لعدم تحقق الإضرار بالغير خارجاً؛ لأنّ الأمر بالقلع هو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأمره بالقلع ليس أمراً تشريعياً، يعني لو فرضنا أنّه لم يكن هناك أحد، لقلعها هو بنفسه، فهو ليس أمراً تشريعياً متروكاً للمكلف يمتثله، أو لا- يمتثله، وهذا أشبه بالتسبب التكويني لعدم تحقق الإضرار، بأن يقلع أساس المشكله، الذي هو العذق الموجود في حائط الأنصاري، هذا ليس تسيباً تشريعياً. الذي نقوله هو أنّ هذه النكته التي ذُكرت تعني أنّ الشارع عندما ينفى الضرر يُفهم منه التسبب إلى عدم تحقق الإضرار بالغير. هذا سلّمناه.

لكن التسبب ليس التسبب التكويني، وإنّما التسبب التشريعي، يعني إجراء تشريعات يُخاطب بها المكلف، هذه تُساهم في عدم تحقق الإضرار بالغير من قبيل التحريم، فالتحريم مثال واضح للتسبب التشريعي لعدم تحقق الإضرار بالغير، أمّا الأمر بقلع النخلة، فهو ليس واضحاً كونه تسيباً تشريعياً لعدم تحقق الإضرار بالغير؛ بل هو أشبه بالتسبب التكويني، أمر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) للأنصاري بأن يقلع النخلة هو أشبه بالتسبب التكويني، وهو أبعد عن التسبب التشريعي الذي يدخل في هذه الإجراءات. ثمّ أنّه هل نفهم من النكته المذكوره لنفي الضرار، تشريع حق الشفعه في محل الكلام؟ يعني هل يُفهم من نفس نفي الضرار أنّ هناك سلسله من التشريعات اتّخذها الشارع منها تحريم الإضرار بالغير، ومنها قلع النخلة _____ مثلاً _____ في المثال السابق، وإزاله ماده الفساد، ومنها تشريع حكم يرفع موضوع الإضرار الذي هو عبارته عن حق الشفعه الذي يرفع الشركه التي هي موضوع الإضرار بالغير؟ هل يُفهم هذا من الحديث أو لا؟ هذا أيضاً أمر غامض وليس أمراً واضحاً لنا.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

التنبية الثالث: في توجيه تطبيق القاعده على مسأله منع فضل الماء كما ورد في روايه عقبه بن خالد التي رواها الشيخ الكليني بالسند المتقدّم، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبه بن خالد، عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: (قضا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بين أهل المدينة في مشارب النخيل، أن لا يُمنع نفع البئر، وقضا بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً، وقال: لا ضرر ولا ضرار).

وتقدّم سابقاً أنّ الحديث غير تام سنداً بكل من عن عقبه بن خالد، ومحمد بن عبد الله بن هلال، حيث أنّ كلاً منهما لم تثبت وثاقته. نفع البئر: ورد في بعض الكتب، لعله في الكافي، بدل البئر، نفع الشيء، لكن الظاهر أنّه اشتباه، أو خطأ، والظاهر أنّ المقصود به هو البئر، والمراد بنفع البئر هو فضل ماء البئر، باعتبار أنه يروى العطش وينقع العطش، فمن هنا قيل له نفع البئر. وأمّا قوله (لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً) أحسن ما قيل في تفسيره هو أنّ الرجل إذا كان له بئر يختص به، وكان حول البئر عشب ترعى فيه الأغنام، هذا العشب والكلاً مباح وليس ملكاً له، وإنّما هو يملك البئر فقط، لكنّ هذا الرجل يريد أن يختص بالعشب كما اختص بماء البئر؛ حينئذٍ هو يمنع فضل الماء ولا يسمح للغير بأن يستقوا منه لأنفسهم ولماشيتهم؛ لأجل أن يمنع العشب والكلاً به؛ لأنّ الغنم بحاجة إلى الماء إذا رعت وأكلت العشب، أصلاً لا- يمكنها أن ترعى من دون ماء، فإذا منع منهم الماء؛ حينئذٍ يضطر الغير إلى الانتقال إلى مكان آخر؛ وحينئذٍ يضطر الغير إلى الانتقال إلى مكان آخر؛ فحينئذٍ يتحقق غرضه وهو الاختصاص بالعشب والكلاً أيضاً. هو ابتداءً غير قادر على منع الغير من العشب؛ لأنه ليس مملوكاً له، فيتخذ هذه الوسيله لكي يمنع الغير من هذا العشب والكلاً.

ص: ٢١

الكلام يقع في الارتباط بين مسأله منع فضل الماء وبين لا ضرر ولا ضرار الوارده في نفس الحديث. هل هناك ارتباط بينهما، أو ليس هناك ارتباط بينهما، وإنّما هما أمران مستقلان ولا علاقة لأحدهما بالآخر، وإنّما جمع الراوى بينهما.

هنا يأتي نفس الكلام السابق، الظهور الأولى لهذه الروايه هو أنّ هناك ارتباطاً ما بين منع فضل الماء وبين لا ضرر ولا ضرار، سواء كان الجامع بينهما هو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ونقله إلينا الإمام الصادق (عليه السلام) بواسطة هذا الراوى، أو كان الجامع بينهما هو الإمام الصادق (عليه السلام). على كلا التقديرين ظاهر الروايه هو وجود ارتباط بين الأمرين.

نعم، لو كان الجامع بينهما هو الراوى مع كونهما منفصلين مستقلين في حديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وفي حديث الإمام الصادق (عليه السلام)، وإنّما جمع الراوى بينهما؛ حينئذٍ لا يكون هناك ظهور في الارتباط بين الأمرين، وإنّما تكون جمله (لا ضرر ولا ضرار) جمله مستقله منفصله لا علاقته لها بمسأله منع فضل الماء. لكن تقدّم سابقاً أنّ هذا الاحتمال ضعيف؛ لأنه لو كان عقبه بن خالد يروى لا ضرر ولا ضرار مستقله منفصله لا ارتباط لها بمسأله منع فضل الماء؛ فقد تقدّم سابقاً أنه حينئذٍ لا

داعى لتكرار نفس هذه العبارة فى مسأله الشفعه؛ لأنّه نقلها هنا مستقله منفصله كقاعده عامه؛ حينئذٍ لماذا يكررها فى مسأله الشفعه؟ تكرار لا ضرر ولا ضرار بعد حديث الشفعه، وبعد حديث منع فضل الماء لا يخلو من دلاله وظهور فى وجود ارتباط بين لا ضرر ولا ضرار وبين المسألتين، مسأله حديث الشفعه ومسأله منع فضل الماء . هذا هو الظهور الأولى للروايه فى أنّ هناك ارتباطاً بين الأمرين .

ص: ٢٢

هنا أيضاً يأتي ما تقدّم من الأعلام الذين ينكرون الارتباط، هم كما أنكروا الارتباط في حديث الشفعة، أيضاً أنكروا الارتباط في محل الكلام . وذكرنا بعض الوجوه التي ذكروها لمنع الارتباط، ونفس الجواب أيضاً يأتي عنها. فهنا يظهر أنه لا بدّ من الاعتراف بوجود ارتباط بين الأمرين بالنسبة إلى هذه الرواية .

بعد الفراغ عن وجود ارتباط بين الأمرين في محل الكلام؛ حينئذٍ يرد الإشكال في تطبيق القاعده، كيف يمكن تصوّر تطبيق قاعده لا ضرر ولا ضرار على مسأله منع فضل الماء ؟ الإشكال المذكور في كلامهم ذُكر بوجهين :

الوجه الأوّل: أنّ منع فضل الماء لا- يُعد ضرراً بالغير، وإنّما هو مجرد عدم إيصال النفع إليه؛ لأنّ البئر هو ملك شخصي له . صحيح هو لا يحتاج إلى كل ما في البئر من ماء، فهناك فضل من الماء لا يحتاجه، لكن هو مسلط عليه، ومقتضى الملكيه هو أنه له أن يمنع الغير من الاستفادة منه، فإذا منع الغير من الاستفادة منه، منع فضل مائه عن الغير، لا يقال له أنّه أضر بالغير، وإنّما هو لم يوصل إليه النفع، فإذا منعنا من صدق الإضرار بالغير في هذه المسأله، حينئذٍ يُطرح هذا السؤال: وهو أنّه كيف يمكن تطبيق قاعده لا- ضرر ولا ضرار في محل الكلام ؟ والحال أنّ التطبيق يُشترط فيه أن يكون هناك ضرر وضرار، أي يُشترط أن يكون هناك إضرار، وفي المقام لا- يترتب إضرار على منع الغير من فضل الماء حتى يقال أنّ هذا ضرر، فيندرج تحت كبرى لا ضرر ولا ضرار، واضح أنّ القاعده إنّما تنطبق في مورد الضرر، أمّا حيث لا ضرر، فلا مورد للقاعده حينئذٍ . وفي المقام لا يوجد ضرر في حق الغير، وإنّما هو مجرد عدم إيصال النفع إليه وليس إضراراً، فما معنى تطبيق القاعده في محل الكلام ؟!

الوجه الثانى: بقطع النظر عن هذا، فقهيّاً لم يلتزم أحد بمفاد الحديث، وهو النهى عن منع فضل الماء؛ لأنّ مفاد الحديث هو النهى، لا يمنع فضل ماء، ليمنع فضل كلاً. لم يلتزم أحد بحرمه منع فضل الماء، لا أحد يقول بأنّ ما يملكه الإنسان ملكاً شخصياً يحرم عليه منع الغير منه، لا أحد يلتزم بذلك، وإنّما غايه ما التزموا به فى المقام هو الكراهه، من يملك بثراً يُكره له منع غيره من فضل مائه، لا أنه يحرم عليه ذلك، كما أنّ لا أحد يلتزم بمفاد الحديث، هذا أيضاً يشكّل تساؤل آخر فى كيفية تطبيق القاعده فى محل الكلام . المستفاد من الحديث هو التحريم.

وبعبارة أخرى: مقتضى تطبيق لا ضرر على مسأله منع فضل الماء هو تحريم منع الغير من فضل الماء، أمّا إذا قلنا بأنّ مفاد الحديث أساساً هو تحريم الضرر والضرار حرمه تكليفه، إذا قلنا بهذا المسلك، فهذا لا يعنى أنّ معنى الحديث هو نفي الأحكام الضرريه، وإنّما النهى عن الضرر والإضرار . إذا قلنا بهذا المفاد، فالتحريم يكون واضحاً، والإشكال يقول لا أحد يلتزم بتحريم منع فضل الماء كتطبيق لقاعده لا ضرر . أمّا إذا قلنا بأنّ مفاد الحديث هو نفي الأحكام الضرريه، أيضاً هنا نستفيد التحريم ؛ لأنّ الحكم الذى ينشأ منه الضرر ليس هو الإباحه، حتى نقول أنّ مقتضى تطبيق القاعده عليه هو نفي الإباحه، وهذا لا يعنى ثبوت التحريم، وإنّما الحكم الذى ينشأ منه الضرر هو الجواز بالمعنى الأعم الشامل للوجوب وللإباحه بالمعنى الأخص وللكراهه وللاستحباب، هذا هو الذى ينشأ منه الضرر، فإذا طبقنا لا ضرر عليه وفرضنا أنّ مفاد لا ضرر هو نفي الحكم الضررى ، يعنى نفي الحكم الذى ينشأ منه الضرر، لازم ذلك هو انتفاء الجواز بالمعنى الأعم، وإذا انتفى الجواز بالمعنى الأعم يثبت التحريم. إذن: مفاد الحديث هو التحريم، يعنى مفاد الحديث باعتبار أنه يطبق قاعده لا ضرر على مسأله منع فضل الماء هو حرمه منع فضل الماء، وهذا لم يلتزم به أحد، الإشكال يقول: أنّهم لم يلتزموا بالتحريم، وإنّما غايه ما التزموا به هو استحباب إعطاء فضل الماء، أو كراهه منع فضل الماء . هذا الوجه الآخر للإشكال .

هذا الإشكال لهم أجوبه عليه، نستعرض هذه الأجوبه:

الجواب الأول: بناءً على تفسير الحديث بما تقدّم من أنّ المقصود هو الرجل الذى يملك بئر الماء ويفيض عن حاجته، ويمنع الغير من الاستفادة من فضل الماء؛ ليمنع الكلاً عنهم، باعتبار حاجه الماشيه إلى الماء عندما ترعى فى العشب؛ حيثنذ يمكن افتراض تحقق الإضرار، يعنى ليس من الصحيح أن نقول أنّ منع فضل الماء فى حاله من هذا القبيل ليس فيه إضرار بالغير، وإنما فيه مجرّد سلب الانتفاع، أو عدم إيصال النفع للغير، كلا، هذا ليس مجرّد عدم إيصال النفع للغير، هذا إضرار للغير، باعتبار أنّ هذا يمنع فضل الماء لكى يمنع فضل الكلاً ويجبر هؤلاء الناس الذين هم بحاجه إلى الماء على الانتقال إلى مكان آخر، هذا بالنتيجه إضرار بهم، منع فضل الماء كان سبباً للإضرار هؤلاء. صحيح، بشكل عام عدم النفع لا يُعدّ ضرراً، لكن فى خصوص المقام منع فضل الماء يُعدّ عرفاً إضراراً بالغير.

إذن: مورد الروايه فى محل الكلام هو خصوص ما إذا كان المنع من فضل الماء موجباً للضرر؛ وحيثنذ يصح تطبيق القاعده عليه، ولا يرد الإشكال السابق.

وأما بالنسبه للوجه الثانى للإشكال، وهو أنّه لم يلتزم بالتحريم أحد، صاحب هذا الجواب، يقول: هذه ليست مشكله، نلتزم بالتحريم، وليس هناك ما يخالف الضرورات الفقيهيه، الدليل يدل على التحريم، فنلتزم بالتحريم، يعنى يحرم على الإنسان أن يمنع الغير من الانتفاع بفضله مائه. فيندفع الإشكال بكلا وجهيه بناءً على هذا الكلام.

الجواب الثانى: ما تقدّم فى الوجه الرابع فى مقام الجواب عن الإشكال الوارد على تطبيق الحديث على مسأله الشفعه الذى اختاره السيد الشهيد (قدس سرّه) وهو كان محاوله إثبات أنّ حق الشفعه من الحقوق الثابته عند العقلاء بحسب مرتكزاتهم، إذا ثبت كونه حقاً؛ حيثنذ سلبه وعدم إعطائه يُعدّ إضراراً بالشريك، فُتطبق قاعده لا ضرر على هذا المورد؛ وحيثنذ تنفى سلب هذا الحق، وتثبت هذا الحق. نفس هذا الكلام يقال فى محل الكلام، فيقال: أنّ الانتفاع بالكلاً وبالماء الذى يُعدّ من الثروات الطبيعيه التى خلقها الله سبحانه وتعالى لجميع الناس، الانتفاع به يُعدّ حقاً من الحقوق، وهذا الحق ثابت بمقتضى المرتكزات العقلانيه التى يبنى عليها العقلاء. بناءً على هذا يكون منع الغير من الاستفادة من هذا الحق، يعتبر إضراراً به، وفى محل الكلام هذا منع الغير من الاستفادة من الثروه الطبيعيه التى هى الكلاً. صحيح هو لم يمنعه مباشره، لكنه منعه عن طريق منع فضل الماء؛ لأنّه بمنعه فضل الماء هو منعه من الاستفادة من الكلاً، منعه من الاستفادة والانتفاع بالكلاً يُعتبر غصباً وسلباً لحق من حقوقه، فيعتبر تعدياً وظلماً وإضراراً بالغير، فإذا كان إضراراً بالغير؛ حيثنذ يمكن تطبيق القاعده فى المقام، ولا يكون التطبيق فيه مشكله. هذا مبنى على افتراض أنّ هذا حق من الحقوق الثابته بحسب المرتكزات العقلانيه، كحق الشفعه. بناءً على ما تقدّم. إذا تمّ هذا؛ حيثنذ يكون سلب هذا الحق ظلماً وإضراراً بالغير؛ فحيثنذ يمكن تطبيق القاعده ويرتفع الإشكال. هذا الوجه لا يتوقف على أن نقول أنّ منع فضل الماء إضرار، حتى إذا فرضنا أنّ منع فضل الماء ليس إضراراً؛ لأنّ الماء _____ بحسب الفرض _____ مملوك بالملك الشخصى؛ وحيثنذ قد يقال أنّ منع فضل الماء ليس إضراراً بالغير؛ لأنّه ليس من حق الغير أن يستفيد مما يملكه الإنسان ملكاً شخصياً حتى نقول أنّ منعه من ذلك يكون إضراراً به، لا يُراد تطبيق ذلك على منع فضل الماء، وإنما يراد تطبيقه على منع الكلاً، هو منع من الكلاً، لكن بواسطه منع فضل الماء، فيصدق أنه منع الغير من بعض حقوقهم، فإذا صدق هذا؛ حيثنذ يكون هذا إضراراً بالغير، وتنطبق القاعده حيثنذ فى محل الكلام.

الجواب الثالث: أن يقال أن الإشكال أساساً نشأ مكن تخيل أن الحكم بملكيه شخص لشيء ملكيه شخصيه، أن لازم هذا الحكم هو أنه يجوز له أن يمنع الغير من الاستفادة منه. هذا الوجه يركز على منع فضل الماء وليس منع فضل. هذا البئر المملوك بالملكيه الشخصيه. الإشكال مبنى على افتراض أن الحكم بالملكيه لانزومه جواز منع الغير من الانتفاع به، هذا التلازم ينشأ من افتراض أن هناك تنافياً بين ملكيه الإنسان لشيء، وبين جواز انتفاع الغير به بغير أذنه، هذان أمران لا يجتمعان؛ إذ أن مقتضى الملكيه أن له حق منع الآخرين من الاستفادة به، فينشأ هذا الإشكال من تخيل هذا التلازم، إذا ثبت هذا التلازم ينشأ هذا الإشكال. فلا يكون منعه للغير من الاستفادة منه إضراراً به وسلباً لحقه حتى يصدق الإضرار ويمكن تطبيق القاعده عليه. إذن: الإشكال مبنى على افتراض أن هذا من حقه أن يمنع وأنه ليس للآخرين حق في ما يملكه الإنسان ملكيه شخصيه، فإذا منعه فهذا لا يعد ضرراً، وإنما يعد مجرد عدم إيصال النفع، فلا يمكن تطبيق القاعده في محل الكلام.

صاحب هذا الجواب يقول أن هذا غير صحيح، المنافاه مسلّمه بين جواز انتفاع الغير بما يملكه الإنسان ملكيه شخصيه، وبين الملكيه المطلقه لذلك المال. وأما جواز انتفاع الغير بهذا المال، وبين أصل الملكيه فلا يوجد تنافٍ بينهما أصلاً. أصل الملكيه لا ينافى أن الغير يجوز له الانتفاع بهذا الشيء. نعم، هو ينافى الملكيه المطلقه، إذا دل دليل على الملكيه المطلقه للإنسان في ما يملكه ملكاً شخصياً؛ حينئذ يكون جواز انتفاع الغير به منافياً للملكيه المطلقه، أما أصل الملكيه لا ينافيها ذلك، من قبيل جواز الوضوء من الأماكن العامه، أو جواز أخذ بعض الثمار مما يكون مملوكاً ملكاً شخصياً، هذا لا ينافى أصل الملكيه، أصل الملكيه ثابت، هو يملك أصل هذا البستان، ويملك هذه الأشجار، لكن هذا لا ينافى أن الغير يجوز له الانتفاع بها بوضوء وبشرب، واقتطاف ثمره وأكلها. نعم، هو ينافى الملكيه المطلقه، لكن لا دليل على الملكيه المطلقه، على الأقل في أمثال المقام، يعنى من قبيل ملك الماء، وملك الأشجار، وملك العشب وأمثال هذه الأمور، فيثبت أصل الملكيه، والمفروض أن جواز انتفاع الغير لا ينافى أصل الملكيه.

إذن: في محل الكلام، هذا ملك الماء، لا دليل على أنه يملكه ملكه مطلقه بحيث يكون لازم هذه الملكية عدم جواز انتفاع الغير به، وبالتالي لا يكون من حقوقه الانتفاع به، وبالتالي لا يكون منعه إضراراً به، وإنما مجرد سلب منفعه عنه وعدم إيصال المنفعة إليه . لا دليل على هذه الملكية المطلقة ، فيثبت أصل الملكية، فيبقى هو مالك لهذا الماء، لكن هذا لا ينافي جواز انتفاع الغير به بوضوء، وبشربٍ لنفسه أو لأغنامه، فإذا لم يكن منافياً للملكية، وكان يجوز للغير هذا الانتفاع، إذن : منعه من هذا الانتفاع يعتبر إضراراً به، وإذا كان إضراراً به؛ حينئذٍ ينطبق الحديث عليه، ويندفع الإشكال .

يضيف صاحب هذا الجواب شيئاً آخر يقول : لو تنزلنا وسلّمنا عدم ثبوت هذا الحق للغير، وأنّ المالك لا يجوز له أن يمنع الغير من الاستفادة من الماء، وأنّ النهي عن المنع ليس نهياً تحريمياً، وإنما هو نهى تنزيهى . بناءً على ما ذكر سابقاً أنّ النهي يكون نهياً تحريمياً، يعنى يحرم على مالك البئر أن يمنع الغير من الاستفادة منه؛ لأنه مما تقدّم تبين أنّه يجوز للغير الانتفاع به ، وأنّ هذا الجواز لا ينافي أصل الملكية ، وإنما ينافي الملكية المطلقة، ولا دليل على ثبوتها ، وبالتالي يحرم على المالك منع الغير .

الآن نقول: لو تنزلنا وسلّمنا أنّ المالك لا يحرم عليه؛ بل يجوز له أن يمنع ذلك، وأنّ النهي في الرواية نهى تنزيهى، الذى لا زمه ثبوت حقّ للغير فى الاستفادة بفضل الماء؛ حينئذٍ لا مانع من تعليقه بلا ضرر ولا ضرار، لكن على مستوى الحكم الأخلاقى لا على مستوى الحكم التحريمى ، ويكون الارتباط أيضاً موجوداً.

وبعبارة أخرى : الارتباط بين الجملتين لا يتوقف على افتراض التحريم، لا يتوقف على افتراض أن هذا يحرم عليه منع الغير، فإذا حرم عليه منع الغير، ثبت حق للغير ؛ وحينئذ يكون المنع إضراراً ؛ وحينئذ ينطبق الحديث . يقول: لا ، حتى إذا فرضنا أن النهي في الرواية نهى تنزيهياً، مع ذلك يمكن تعليل هذا النهى التنزيهى بلا- ضرر ولا- ضرار ، لكن على مستوى الحكم الأخلاقى، فيبقى الارتباط موجوداً حتى إذا تنزلنا وقلنا أن المالك لا يحرم عليه منع الغير ، لكن يكره له منع الغير ، مع ذلك يكون التعليل بلا ضرر ولا ضرار ، والانطباق يكون مقبولاً ومعقولاً، لكن على مستوى الحكم الأخلاقى .

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ذكرنا فى الدرس السابق الوجوه الثلاثة للجواب عن الإشكال الذى يرد على تطبيق قاعده لا ضرر ولا ضرار على مورد منع فضل الماء . الروايه كما قرأناها فى الدرس السابق فيها فقرتان ، الفقره الأولى تنهى عن منع نقع البئر ، قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بين أهل المدينه فى مشارب النخل أنه لا يمنع نقع البئر (قلنا فى الكافى يوجد (نقع الشيء) ، لكن الظاهر أنه اشتباه، أو تصحيف . (1) نقع البئر : فسّر بأنه فضل ماء البئر ، فنهى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) عن منع فضل ماء البئر . إذا كان الإنسان عنده بئر ، فتنهى عن أن يمنع فضل الماء ، والفضل هو الزيادة ، يعنى ما زاد على حاجته ، أن يمنعه عن الآخرين .

ص: ٢٨

١- الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٥، ص ٢٩٤، كتاب المعيشه، باب الضرار، ح ٥٦.

فى هذه الحاله لابد أن نفترض أن المنع من فضل ماء البئر، وإن كان مملوكاً للشخص هو إضرار فى حق الغير؛ ولذا طبقت القاعده عليه ، ومن الواضح أنه إنما يكون إضراراً بالغير إذا كان الغير له حق الانتفاع بفضل ماء البئر . بالنسبه لهذه الفقره لا علاقته لها بمسأله منع الكلاء ، لا يمنع نقع البئر ، بناءً على أن النقع يعنى فضل ماء البئر ؛ حينئذ هذه القضيه لا علاقته لها بمنع الكلاء والمرعى . هذا بالنسبه إلى الفقره الأولى .

بالنسبه إلى الفقره الثانيه ، والتي هى (لا يمنع فضل ماءٍ ليمنع فضل كلاً) هنا لا توجد كلمه بئر ، لكنهم فسّروها بما تقدّم سابقاً نقله ، وهو أن الإنسان يكون له بئر وحوله كلاً ، فهو يمنع فضل ماء بئر ليمنع من الكلاء ، ففسّروها بماء البئر ، عبارته (فضل الكلاء) فى هذه الفقره الثانيه (ليمنع فضل كلاً) ، فى بعض النقول لهذا الحديث لا توجد كلمه (فضل) وإنما (لا يمنع فضل ماء ليمنع به الكلاء) وليس (ليمنع به فضل الكلاء) فى النهايه لأبن الأثير هكذا موجود، ويُجعل نسخه ثانيه للروايه ، قد يقال: أن هذا هو الأقرب لأنّ الفضل ليس له دخل فى القضيه، المهم هو منع الكلاء عن الغير ، أما منع فضل الكلاء عن الغير ، قد يقال : ليس له دخل ، لكن يحتمل أن هذه العبارة إشاره إلى عدم الحاجه إلى الكلاء ، أن هذا الذى يمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلاء هو ليس محتاجاً إلى الكلاء ؛ لأنه فضل ، أى زياده بالنسبه إليه، وهو زائد عن حاجته . لعلّه إشاره إلى عدم الاحتياج ، ولا مانع من ذلك .

الاحتمال الأول : أن يقال أنّ المنع عن الكلاً هو السبب فى النهى عن المنع من فضل الماء ، فكأنّ الشارع نهى عن منع فضل الماء عندما يكون سببه والداعى له هو المنع عن فضل الكلاً ، النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى عن المنع من فضل الماء عندما يكون سبب المنع من فضل الماء هو المنع من الكلاً . هذا الإنسان الذى يمنع من فضل الماء ، ويكون الداعى له لذلك هو أن يمنع عن الكلاً ، هذا المنع من فضل الماء هو الذى نهى عنه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) .

بناءً على هذا الاحتمال ، من الواضح أنّ النهى عن منع فضل الماء سوف يختص بما إذا كان السبب والداعى له هو المنع عن الكلاً ، أما إذا فرضنا أنّ المنع من فضل الماء ليس سببه هو المنع من الكلاً ، كما إذا فرضنا عدم وجود كلاً حول البئر ؛ حينئذٍ الحديث الشريف لا يدل على النهى عن منع فضل الماء فى هذه الحاله .

الاحتمال الثانى : المنع عن الكلاً ليس علّه للنهى عن المنع من فضل الماء ، وإنّما هو علّه وسبب للمنع من فضل الماء ، وهناك فرقٌ بينهما ، الاحتمال الأول كان يقول أنّ المنع عن الكلاً هو العلّه والسبب للنهى الشرعى عن منع فضل الماء ، بينما الاحتمال الثانى يقول أنّ المنع عن الكلاً ليس علّه للنهى عن المنع من فضل الماء ، وإنّما هو علّه للمنع من فضل الماء ، يعنى هذا لماذا يمنع من الماء ؟ سببه وعلته هو المنع من الكلاً . فكأنّ الشارع نهى عن هذه الحصّه الخاصّه ، المنع من فضل الماء الذى يكون سببه المنع من الكلاً ، هذا منهى عنه .

بناءً على الاحتمال الثاني قد يقال : أنَّ النتيجة تختلف ، بناءً على الاحتمال الأول قلنا أنَّ النتيجة هي اختصاص النهى بالمنع من فضل الماء الذى يكون سببه هو المنع من الكلاً ، فالشارع ينهى عن منع فضل الماء ؛ لأنه يستلزم المنع من الكلاً ، هذا لا يُفهم منه أكثر من أنَّ المنهى عنه والمحرم هو المنع من فضل الماء حيث يستلزم المنع من الكلاً . أما حيث لا يستلزم المنع من فضل الماء المنع من الكلاً ، فالشارع لا ينهى عنه ، ولا يُفهم من الحديث النهى عنه . على الاحتمال الثاني قد يقال أنَّ الأمر ليس هكذا ؛ لأنَّ المنع من الكلاً ليس علّه للنهى الشرعى . نعم ، يُفهم من الحديث النهى عن هذه الحصه الخاصه ، وهى المنع من فضل الماء الذى يكون سببه المنع من الكلاً .

وحينئذٍ يقال : يمكن إثبات التحريم والنهى عن منع فضل الماء مطلقاً ، يعنى حتى إذا لم يكن هناك كلاً ومرعى ، يمكن إثباته بالأولويه ؛ لأنَّ المنع من فضل الماء الذى يكون سببه المنع من الكلاً ، هذا إذا كان منهيّاً عنه ومحرمّاً ، فالمنع من فضل الماء من دون أن يكون سببه هو المنع من الكلاً ، من باب أولى أن يثبت له التحريم ، هذا الشخص يُنهى عن منع فضل مائه عندما يكون له غرض من ذلك وداعى ، وهو أن يستحوذ على الكلاً . هذا إذا كان قد نهاه الشارع عن منع فضل الماء ، فى هذه الحاله ، هذا يستلزم أن يكون المنع من فضل الماء بلا- غرضٍ وبلا- داعٍ يكون أولى بالتحريم ، فيثبت تحريم المنع من فضل الماء مطلقاً . قد يقال أنَّ الاحتمال الثاني يثبت به المنع من فضل الماء مطلقاً .

الوجه الثالثه التي ذكرناها في الدرس السابق ، الوجه الأول يفترق عن الوجهين الثاني والثالث في أنه يفترض أن الإضرار الذي طبقت القاعدة بلحاظه هو الإضرار بمنع الكلاً وليس بلحاظ المنع من الماء ؛ لأنه يقول : صحيح أن منع فضل الماء ليس إضراراً بالغير ، هو ملكه ، فيمنعه من الغير ، هذا مجرد عدم إيصال النفع إلى الغير ، وليس إضراراً بالغير . هذا صحيح ، لكن في خصوص محل الكلام حيث أن المنع من فضل الماء يستلزم المنع من الكلاً ويكون سبباً للمنع من الكلاً ، هذا يكون إضراراً ؛ لأن الكلاً ليس مملوكاً للشخص مالك الماء ، وإنما هو ملك للجميع ، وللغير حق الاستفادة منه ، فهذا عندما يمنعه من الاستفادة منه فقد أضر به . غايه الأمر أن منعه من الاستفادة من الكلاً ليس مباشره ، وإنما عن طريق منعه من فضل الماء . نظره هو أن الإضرار يكون بالنسبه إلى المنع من الكلاً ، منع الغير من الاستفادة من المرعى الذي خلقه الله (سبحانه وتعالى) للجميع ، هذا إضرار بالغير ، لكن هو تاره يمنعه مباشره ، وتاره أخرى يمنعه عن طريق منعه من فضل مائه ؛ حينئذ هذا المنع من فضل مائه يكون إضراراً ، باعتبار أنه يكون سبباً في المنع من الكلاً الذي هو بلا إشكال يكون المنع منه إضراراً . فهو يدخل مسأله الكلاً في اليبين ، وهذا ينسجم مع الاحتمال الأول الذي يقول أن النهي فقط يتعلّق بالمنع من فضل الماء الذي يستلزم المنع من الكلاً. أما المنع من فضل الماء الذي لا يستلزم ذلك ، هذا لا يكون الحديث دالاً على النهي عنه .

بناءً على هذا الكلام ؛ حينئذ لا حاجة إلى ما ذكر في الوجه لتوجيه كون الإضرار بلحاظ منع فضل الماء ، كلا الوجهين الثاني والثالث يركّز على منع فضل الماء ، وأنه إضرار بالغير ، وإن كان مملوكاً ، إياً باعتبار الوجه الثاني الذي يقول هذا حق من الحقوق ، من جمله الحقوق المعترف بها عند العقلاء والعرف العام ، والمركوزه في أذهان العقلاء هو حق الاستفادة من المنابع الطبيعه التي خلقها الله (عزّ وجل) للجميع من ماء وكلاً.... وغيرهما، فمنعه يكون إضراراً . هذا الوجه يقول جواز الاستفادة من الغير لا ينافي أصل الملكيه ، وإنما ينافي الملكيه المطلقه ، ويقول لا دليل على الملكيه المطلقه ، على الأقل في هذه الأمور ، مثل الماء والكلاً وأمثاله ، لا دليل على الملكيه المطلقه ، وأصل الملكيه لا ينافيه جواز أن يستفيد الغير منه ، يعني هذا يحرم عليه أن يمنعه من الاستفادة بفضله مائه ، يعني ثبوت الحق في الاستفادة من فضل الماء للغير ، فيكون منعه من الاستفادة إضراراً به .

أقول: الوجه الأول الذى ذكرناه لا يحتاج إلى هذا، إذا كان يطبق _____ كما هو الظاهر _____ الإضرار على مسأله المنع من الكأ، لا يحتاج إلى هذا؛ لأنه غير ناظر إلى الماء حتى يقال أن هذا الماء مملوك له، وحينئذ لا يكون منعه من فضله إضراراً بالغير، وإنما هو مجرد عدم إيصال النفع إليه، فكيف تنطبق القاعدة، هو ليس ناظراً إلى هذا، وإنما ناظر إلى أن المنع من فضل الماء حيث يستلزم المنع من الكأ، هذا المنع من الكأ يجعل المنع من فضل الماء إضراراً، عرفاً يقال هذا إضرار بالغير، فهو لا يحتاج إلى توجيه .

هذا الوجه الأول الذى نتيجته أن النهى ليس عن المنع من فضل الماء مطلقاً، وإنما النهى عن المنع من فضل الماء حيث يستلزم المنع من الكأ، أما حيث لا يستلزم فليس هناك نهى.

هذا لا ينسجم مع الفقرة الأولى، حيث ظاهر الفقرة الأولى هو المنع من فضل ماء البئر، لا يمنع نفع البئر، بناءً على تفسير النفع بفضل ماء البئر، النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى عن منع فضل ماء البئر. بينما بناءً على الاحتمال الأول فى الفقرة الثانية، الروايه ليس فيها دلالة على ذلك؛ بل قد يقال أن الفقرة الثانية قد يفهم من هذا التقييد (لا يمنع فضل ماءٍ ليمنع فضل كلاً) أن المسأله ترتبط بالمنع من الكأ، أن المنع من فضل الماء لوحده، بقطع النظر عن المنع من الكأ، لا مشكله فيه، وليس مورداً للنهى، وإنما المنع من فضل الماء حيث يكون مستلزماً للمنع من الكأ ينهى عنه .

وأما بالنسبة للاحتمالين الثاني والثالث ، فمرجعهما إلى إثبات وجود حق للغير في الاستفادة بشرب ووضوء من الماء المملوك لشخص آخر ، يجوز للغير الاستفادة من الماء وإن كان مملوكاً لشخص آخر ، هذا حق للغير ، بهذا اللحاظ حينئذ لا إشكال في أن منعه من الاستفادة من فضل الماء يكون إضراراً به ، فتطبق القاعدة على هذا المورد . قلنا أن كلاً منهما يرجع إلى ذلك ، حتى الاحتمال الثالث بالنتيجة مرجعه إلى إثبات حق للغير في الاستفادة بشرب ووضوء من هذا الماء؛ ولذا يحرم على صاحب الماء منعه ؛ ولا يحرم منعه إلا إذا كان له حق الاستفادة فيه ، فمرجعهما إلى شيء واحد .

يبقى هذا السؤال : الأمر كما ذكر بناءً على الاحتمال الثاني والثالث ، وانتهينا إلى هذه النتيجة، وهي أن النهي عن المنع من فضل الماء مطلقاً ، سواء استلزم المنع من الكلاً ، أو لم يستلزم ذلك ، كما لو لم يكن هناك كلاً . يحرم على الإنسان أن يمنع الغير من الاستفادة من فضل مائه . فإذا كان الأمر هكذا ، والفقرة الثانية مسوقة لبيان هذا الأمر ؛ حينئذ يطرح هذا السؤال : لماذا قال ليمنع فضل كلاً؟ كان المناسب في هذه الحالة كما هو الحال في الفقرة الأولى أن يقال : أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قضى أن لا يمنع نفع البئر ، ولا يمنع فضل الماء . لماذا يقول : لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً؟ كيف يمكن تفسير هذا الشيء؟ وماذا نفهم من هذه العبارة؟

بعبارة أخرى : أن ظاهر هذه الفقرة هو أن المنهى عنه في الحقيقة هو المنع من الكلاً ، وأما المنع من فضل الماء ، فهو أشبه بطريق لذاك ، حيث أن المنع من فضل الماء يستلزم المنع من الكلاً نهى عنه ، فهو أشبه بالنهي الطريقى ، فالنهي ينصب على المنع من الكلاً . هكذا ظهور العبارة الأولى : لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً ، يعني لا يمنع فضل ماء لأجل أن يمنع فضل كلاً ، يعني يحرم على الإنسان أن يمنع فضل مائه إذا أراد به منع الكلاً . أما إذا منع فضل مائه ولا يريد به منع الكلاً كما إذا لم يكن هناك كلاً أصلاً ، فالرواية لا تشملها ولا تدل على النهي عنه ، ولا يفرق في هذا الشيء الذي يُستظهر من العبارة بين أن يكون المنع من الكلاً سبباً وعلة للنهي كما في الاحتمال الأول ، أو يكون المنع من الكلاً سبباً وعلة للمنع من فضل الماء ، لا فرق بينهما ، على كلا التقديرين ما نقوله يثبت ، أما على الأول ، فواضح ؛ لأن النهي يختص بخصوص المنع من فضل الماء المستلزم للمنع من الكلاً ، فإذا لم يكن مستلزماً له ؛ حينئذ لا يستفاد من الرواية النهي عنه ، إلا بالأولوية التي ذكرناها ، وإلا من دون ضم هذه الأولوية فليس واضحاً أنه يستلزم النهي عنه .

أما إذا قلنا بالاحتمال الثاني ، فأيضاً نقول نفس الكلام ، غايته أن الاحتمال الثاني يقول أن المنع من الكلاً ليس هو السبب والعلة للنهي عن المنع من فضل الماء ، وإنما هو السبب والعلة لنفس المنع من فضل الماء .

وخلاصته : قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن لا يمنع فضل ماءٍ لأجل منع الكلاء ؛ فنقول نفس الكلام ، بأن هذا غايه ما نستفيد منه هو النهي عن هذه الحصه الخاصه ، أما النهي عن المنع من فضل الماء مطلقاً ، فهذا يحتاج إلى تميم بأولويه أو نحوها .

على كل حال ، الحديث لا يخلو من إجمال وغموض ، أن المقصود به ما هو ؟ في فقره الأولى هو يمنع من فضل ماء البئر ، وفي فقره الثانيه ظاهر الروايه هو أنه لا يمنع من فضل الماء ، وإنما يمنع من فضل الماء حيث يستلزم المنع من الكلاً ، وكأنه لا منع من فضل الماء إذا لم يكن مستلزماً للمنع من الكلاً ، هذا لا يخلو من شيء ، يعنى يحتاج إلى تفسير ، هل الفرق بين الفقرتين أن هناك فرض أن ذاك في المدينه ؛ لأن هناك قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في مشارب النخيل في المدينه أن لا يمنع نقع البئر ، هناك فرق من هذه الجهه أن ذاك كان في المدينه ، والثاني كان في الباديه ، وقضا لأهل الباديه أن لا يمنع فضل ماءٍ ليمنع فضل كلاً . الفرق بينهما من هذه الجهه أنه يوجد فرق بين الماء في المدينه والماء في الباديه ؟ يبدو لأول وهله أن الأمر بالعكس ، يعنى البئر في المدينه يكون مملوكاً ، بينما الماء في الباديه لا يكون مملوكاً ، المنع من الماء في الباديه ، ولو لم يستلزم منع الكلاً أوضح من منع فضل ماء البئر في داخل المدينه ، هكذا يبدو لأول وهله أنه أوضح منه ؛ لاحتمال أن يكون داخل المدينه مملوكاً ، بينما في الباديه عاده لا يكون مملوكاً لهذا الراعى . وعلى كل حال الروايه لا تخلو من إجمال ، هذا ما عندنا في هذا المقام ، وعلى كل حال هذه الروايه ، روايه الشفعه غير تامه سنداً .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

التنبية الرابع: نتكلم في هذا التنبيه عن إشكالٍ أثير يرتبط بتطبيقات القاعده المذكوره في كلمات الفقهاء، الفقهاء طبّقوا القاعده في جملة من الموارد في مختلف أبواب الفقه، هذا الإشكال يرتبط بهذه التطبيقات، وخلصه هذا الإشكال هو أنّ القاعده لا تنطبق على تلك التطبيقات المذكوره في كلمات الفقهاء كتطبيقات للقاعده، في كلمات الفقهاء ذكرت هذه التطبيقات كتطبيقات للقاعده، لكننا نجد أنّ القاعده لا تنطبق على تلك الموارد والتطبيقات، ومن هنا قد يُستظهر من ذلك أنّ القاعده وإن ذكرت في كلمات الفقهاء كمستند في تلك التطبيقات، لكن الظاهر أنّ المستند والمدرك لهم في الأحكام التي ذكروها في تلك التطبيقات ليس هو القاعده، وإنّما هو قواعد أخرى ثابتة في مراحل أخرى سابقة على قاعده لا ضرر، وإنّما ذكروا قاعده لا ضرر وظاهر كلامهم وذكرهم لها هو أنّهم يستندون إليها، لكن في الواقع ليست هي المستند لهم في هذه الأحكام في تلك التطبيقات، وإنّما ذكروها لمجرد الاستئناس ونحوه، والمدرك في الحقيقة هو قواعد أخرى، فلا يمكن أن نلتزم أنّ الفقهاء استندوا إلى هذه القاعده في أحكامهم التي اثبتوها في تلك الموارد، وإن ذكروا القاعده .

والدليل على ذلك هو: أننا نرى في تلك التطبيقات في تلك الموارد التي ظاهر كلام الفقهاء هو تطبيق القاعده عليها أنّهم في تلك التطبيقات، الحكم المذكور فيها بحسب ما ذكره الفقهاء نجده إمّا أوسع ممّا تقتضيه القاعده، أو أضيق ممّا تقتضيه القاعده، وعلى كلا التقديرين يظهر أنّ المدرك في تلك الموارد ليس هو القاعده، وإنّما المدرك شيء آخر، وذلك الشيء الآخر وتلك القاعده الأخرى هي التي تقتضى الحكم الذي ذكروه في تلك الموارد .

ص: ٣٦

المحقق العراقي الذي أثار هذا الإشكال ذكر جملة من الموارد التي يمكن تطبيق هذه الفكرة عليها ويُستدل بالحكم الذي ذكره الفقهاء في تلك الموارد والذي لا تقتضيه قاعده لا ضرر، نستكشف من ذلك أنّ الفقهاء لم يعتمدوا على تلك القاعده في تلك التطبيقات . (١)

المورد الأول الذي يقع فيه الكلام الذي ذكره المحقق العراقي: هو مسألة الوضوء الضروري . الوضوء إذا كان ضرورياً، هنا التزم الفقهاء ببطلان الوضوء الضروري مستنديين إلى قاعده لا ضرر، في كلماتهم يحكمون أنّ الوضوء إذا كان ضرورياً يحكم ببطلانه . مستنديين في ذلك إلى قاعده لا ضرر . يُلاحظ على كلمات الفقهاء بأنهم لم يقتصروا في الحكم على سقوط الوجوب، وإنّما حكموا بالبطلان، بينما قاعده لا ضرر لا تقتضى الحكم بالبطلان، وإنّما غايه ما تقتضيه هو سقوط الوجوب، البطلان لا يمكن أن يُستفاد من قاعده لا ضرر، قاعده لا ضرر تنفي الحكم الضروري، والحكم الضروري هو وجوب الوضوء، وإلزام المكلف بالوضوء ضرر عليه في بعض الحالات، فالقاعده إذا جرت في المقام تقتضى نفي الوجوب لا إثبات البطلان _ ومن هنا يظهر أنّ المدرك لهم في إثبات البطلان في هذا المورد ليس هو قاعده لا ضرر؛ لأنّها لا تقتضى البطلان، وإن استندوا في حكمهم بالبطلان إلى القاعده، لكن يبدو أنّ المدرك ليس هو القاعده، وإنّما المدرك لا بدّ أن يدخل في مسألة أخرى، وهي مسألة

اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي ؛ حينئذ يكون الحكم بالبطلان وارداً وصحيحاً بحسب هذا المستند ؛ لأننا إذا أدخلنا المسألة في باب اجتماع الأمر والنهي الذي هو في الحقيقة يدخل في باب التزام ، أدخلناه في باب اجتماع الأمر والنهي ، الأمر بالوضوء أو الأمر بالصلاة مع النهي عن الإضرار بالنفس ، المكلف إمّا أن يمثل وجوب الوضوء ، فيقع في الضرر ، أو يمثل حرمة الإضرار فيتترك الوضوء ، فاجتماع الأمر والنهي ، وتقديم جانب النهي ، يعني تقديم جانب حرمة الإضرار بالنفس ؛ حينئذ يكون الحكم بالبطلان على القاعده ؛ لأنّ الإضرار بالنفس المتمثل بالوضوء يكون محرّماً ومنهياً عنه ومع حرمة والنهي عنه لا يقع صحيحاً . فالحكم ببطلان الوضوء الضروري يستند إلى قاعده اجتماع الأمر والنهي ، وتقديم جانب النهي ، لا أنه يستند إلى قاعده لا ضرر ؛ لأنّ لا ضرر لا تنفي إلا وجوب الوضوء ، باعتباره حكماً ضرورياً . هذه هي القرينه الأولى التي ذكرها فثبات أنّ مستندهم في هذا المورد ليس هو قاعده لا ضرر ؛ لأنّ قاعده لا ضرر لو كانت هي المستند لا يمكن أن يثبت بها بطلان الوضوء . قاعده لا ضرر تنفي الوجوب ، لكنها لا تنفي الملاك حتى نقول لا يوجد ملاك في الوضوء ، وعلى ضوء عدم الملاك يُحكم بالبطلان ؛ فحينئذ الملاك باقٍ لو كان المستند هو القاعده ؛ وحينئذ لا موجب للحكم بالبطلان ، وإنما غايه ما نحكم به هو نفي الوجوب ، الحكم بالبطلان لا بدّ أن يستند إلى اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي .

ص: ٣٧

أولاً: لو سلمنا أنّ الفتوى بالبطلان في كلمات الفقهاء تستند إلى مسأله اجتماع الأمر والنهي وحرمة الإضرار بالنفس ، لكن هذا لا ينافي استناد الفقهاء في نفي الوجوب إلى قاعده لا ضرر ، بالإمكان افتراض أخذاً بظاهر كلامهم ؛ لأنّ المفروض أنّ كلماتهم ظاهره في الاستناد إلى القاعده ، فيحتمل في كلماتهم أنّهم يستندون في إثبات البطلان إلى مسأله حرمة الإضرار بالنفس وتقديمها على الأمر وفي نفي الوجوب يستندون إلى قاعده لا ضرر أخذاً بظاهر كلامهم ، ولا مشكله في هذا ، أن يكون هناك دليلان على نفي الوجوب ، أحدهما قاعده لا- ضرر ، والآخر هو حرمة الإضرار بالنفس ، وحرمة الإضرار بالنفس كما تنفي الوجوب كذلك هي تقتضى البطلان ، فيلتمون بنفي الوجوب والبطلان استناداً إلى هاتين القاعدتين ، وهذا معناه أنهم استندوا إلى قاعده لا ضرر لا أنهم لم يستندوا إليها وإّما ذكروها لمجرد الاستئناس . لا منافاه بينهما .

ثانياً: أنّ التزامهم ببطلان الوضوء الضرري لا يكشف بشكل واضح عن أنّ مستندهم في ذلك هو حرمة الإضرار بالنفس بعد أن قدّموها على الأمر ، لكون المسأله داخله في باب اجتماع الأمر والنهي ، الحكم بالبطلان في الوضوء الضرري لا يكشف عن كون مستندهم في ذلك هو شيء آخر غير قاعده نفي الضرر ؛ بل من الممكن افتراض أنّهم حكموا ببطلان الوضوء الضرري باعتبار أنّهم لا- يحزون وجود الملا-ك لا- من باب أنهم يحزون وجود الملا-ك ؛ لأنّ المفروض أنّ قاعده نفي ضرر تنفي الحكم(الوجوب) ومع انتفاء الحكم وانتفاء الخطاب لا- يمكن إحراز بقاء الملا-ك في الوضوء الضرري حتى يحكم بصحته لاحتمال أن يكون انتفاء الخطاب وانتفاء الحكم موجباً لانتفاء الملا-ك ، فعدم الحكم بالصحة في الوضوء الضرري لا يعنى بالضروره أنهم استندوا إلى قاعده أخرى ، ما يذكرونه من مدرك هو القاعده فقط ، والقاعده بحسبها تنفي وجوب الوضوء ، والتزموا بنفي الوجوب بلا إشكال في الوضوء الضرري ، وإّما حكموا بالبطلان ، باعتبار أنه بعد نفي الوجوب وانتفاء الخطاب لا محرز لبقاء الملا-ك حتى يحكم بالصحة ؛ ولذا يقولون نحن لا- نحكم بالصحة ، يعنى يحكمون بالبطلان ، وبالتالي الحكم بالبطلان يمكن أن يكون قائماً على هذا الأساس ، صحيح أنّ هناك كلاماً طويلاً في إمكانيه إحراز الملا-ك بعد انتفاء الخطاب وارتفاع الحكم ، هناك وجوه تذكر لإثبات بقاء الملا-ك ، لكن ما يدرينا أنّ هؤلاء يذهبون إلى ذلك ، لعلهم يناقشون كما ناقشوا في هذه الوجوه التي ذكرت لإحراز بقاء الملا-ك بعد انتفاء الخطاب ، لعلهم لا يرتضون هذه الوجوه ويرون أنّه لا طريق لإحراز بقاء الملا-ك ؛ ولذا لا يحكمون بالصحة . من هذه الجبهه ، لا أنّهم يستندون إلى قاعده اجتماع الأمر والنهي .

القرينه الثانيه التي ذكرها المحقق العراقي : أنّ الفقهاء نلاحظهم في هذا المورد، في الوضوء الضروري، فرّقوا بين ما إذا كان المكلف عالماً بالضرر، وبين ما إذا كان جاهلاً بالضرر، فحكموا بأنّ المكلف إذا كان عالماً بالضرر، هنا حكموا ببطلان وضوئه إذا توضأ، بينما إذا كان جاهلاً بالضرر حكموا بصحة وضوئه، وفرّقوا بين صورتين، هذا التفريق بين صورتين بلحاظ الصحة والبطلان، يتلاءم مع كون المدرك للبطلان في صورة العلم هو مسأله اجتماع الأمر والنهي وحرمة الإضرار بالنفس؛ لأنّ هذه المسأله تقتضي هذا التفصيل بين صورة العلم بالضرر وبين صورة الجهل بالضرر، باعتبار أنّ ما يُذكر في محله من أنّ البطلان الذي يستند إلى حرمة الإضرار بالنفس بعد تقديمها على وجوب الوضوء، حرمة الإضرار بالنفس إنّما تقتضي البطلان في صورة العلم بالضرر؛ لأنّه في هذه الحاله يقال كيف يحكم بالصحة والحال أنّ المكلف عالم بالضرر، ومنه عن الوضوء باعتباره مضرّاً به؟! فيتعيّن القول ببطلان الوضوء إذا كان المستند هو حرمة الإضرار بالنفس. وأمّا في صورة الجهل عندما يكون المكلف جاهلاً بالضرر، ويعتقد بأنّ هذا الوضوء ليس مضرّاً له، في هذه الحاله يحكم بالصحة، باعتبار عدم فعلية النهي في حقه، وبالتالي لا يكون ذلك موجباً للبطلان؛ لأنّه جاهل بالضرر، وإذا كان جاهلاً بالضرر لا يكون النهي فعلياً في حقه، فيمكن أن يُحكم بصحة عمله. وهذا نظير ما ذكره من الصلاه في الأرض المغصوبه، هناك أيضاً فرّقوا بين صورة العلم بالغصبيه والجهل بالغصبيه، فإذا كان عالماً بالغصبيه تبطل صلاته أمّا إذا كان جاهلاً بالغصبيه يحكم بصحة صلاته، ما نحن فيه من هذا القبيل، هنا إذا كان عالماً بالضرر يُحكم ببطلان صلاته، وإذا كان جاهلاً بالضرر يُحكم بصحة صلاته، هذا التفصيل يتلاءم وينسجم مع كون المدرك هو حرمة الإضرار بالنفس كما أنّ المدرك في مثال الصلاه في الأرض المغصوبه هو حرمة الغصب، فإذا كان عالماً بالغصب تنتج عليه الحرمة، فلا يمكن تصحيح صلاته؛ لأنّ الغصب يتمثل بالحركات الصلاتيه، وإذا كان جاهلاً بالغصب لا يكون النهي فعلياً في حقه، فيمكن تصحيح صلاته، وأمّا إذا كان المدرك للحكم بالبطلان في صورة العلم هو قاعده لا ضرر؛ فلا يختص جريانها بصوره العلم، هي تجرى في صوره العلم بالضرر، وتجرى في صوره الجهل بالضرر. فإذا صح الاستدلال بالقاعده على البطلان، فلا بدّ من إثبات البطلان في كلتا صورتين بلا تفريق بين صوره العلم وصوره الجهل. ما هو الوجه في أننا إذا قلنا أنّ المدرك هو حرمة الإضرار بالنفس، فنقول بالتفصيل، يتجه التفصيل؟ وإذا قلنا بأنّ المدرك هو قاعده لا ضرر، فلا يتجه التفصيل؟ الوجه في ذلك هو أنّ قاعده لا ضرر ناظره إلى الأحكام الواقعيه وتدل على نفى الأحكام الواقعيه إذا كانت ضرريه، ومن هنا لا يفرق بين علم المكلف بالضرر وبين جهله به، على كلا التقديرين هي تجرى. فإذا كانت داله على البطلان، فلا بدّ أن يلتزم بالبطلان في كل منهما لا أن يُفرق بينهما، وهذا بخلاف مسأله اجتماع الأمر والنهي، وتقديم جانب النهي، المسأله هي أننا إذا قدّمنا جانب النهي لا يتأتى من المكلف قصد التقرب إذا كان عالماً بالضرر، وكذلك إذا كان عالماً بالغصبيه، أمّا إذا كان جاهلاً بالغصبيه، فيتأتى منه قصد التقرب، فلا بدّ من التفصيل، عندما يكون المستند مسأله اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي، والالتزام بحرمة الإضرار بالنفس؛ حينئذٍ نقول أنّ هذا المكلف العالم بالضرر وبهذا النهي لا يتأتى منه قصد التقرب؛ لأنّه عالم بأنّه منهي عن الوضوء لأنه مضر، والإضرار بالنفس حرام، فلا يتأتى منه قصد التقرب؛ ولذا في صوره العلم يحكم بالبطلان. أمّا في صوره الجهل، فيتأتى منه قصد القربه، فلا مشكله في صحه صلاته إذا كان جاهلاً بالغصب، وصحه وضوئه إذا كان جاهلاً بالضرر في محل الكلام.

يقول: أنّ هذه قرينه أخرى على أنّ مستندهم في الحكم بالبطلان في خصوص صورته العلم بالضرر، وحكمهم بالصحة في خصوص صورته الجهل بالضرر، دليل وقرينه على أنّ مستندهم ليس هو القاعده، وإنما مستندهم هو مسأله اجتماع الأمر والنهي وحرمة الإضرار بالنفس .

يُلاحظ على هذه القرينه:

أولاً: الأمر الأول الذي تقدّم كملاحظه على القرينه الأولى، وهي أنّ غايه ما يثبت بهذا الكلام هو أنّ حكمهم بالبطلان في صورته العلم يستند إلى مسأله الاجتماع وحرمة الإضرار، هذا لا ينفي أنهم يستندون في نفي الوجوب إلى قاعده لا ضرر، لكن مسأله الصحة والبطلان شيء آخر غير نفي الوجوب، في مسأله الصحة والبطلان استندوا إلى حرمة الإضرار بالنفس التي تقتضى التفصيل كما ذكر بين صورته العلم فيحكم بالبطلان، وبين صورته الجهل فيحكم بالصحة . هذا لا ينافي أنهم استندوا في نفي الوجوب أخذاً بظاهر كلامهم، إلى قاعده لا ضرر.

ثانياً: من قال أنّ الأصحاب يرون أنّ القاعده تشمل صورته العلم وصورته الجهل حتى يرد هذا الإشكال بأنّ المستند لو كان هو القاعده لقالوا بالشمول، ولما فرقوا بين الصورتين . هذا مبنى على افتراض أنّ الاستناد لو كان للقاعده فلا بدّ من تعميم الحكم بالبطلان . الجواب: هو أنّه من قال أنّهم يرون الشمول في القاعده لصورتى العلم والجهل ؟ فلعلّهم يرون اختصاص قاعده لا ضرر بصورته العلم بالضرر، فإذا دلّت على البطلان، فهي تدل عليه فقط في صورته العلم بالضرر . الوجه في احتمال أنهم يرون اختصاص القاعده بصورته العلم بالضرر هو أنّ الحديث وارد مورد الامتتان، والغرض منه هو التسهيل على المكلف . بناءً على أنّ الحديث امتنانى، والغرض منه هو التسهيل على المكلف؛ حينئذٍ مقتضى هذا أن يكون مفاد الحديث تسهياً على المكلف، مفاد الحديث بناءً على ما تقدّم هو نفي الحكم الضررى، لا بدّ أن يكون نفي الحكم الضررى فيه تسهياً على المكلف، وفيه امتنان عليه . ومن الواضح أنّه إنما يكون كذلك إذا كان هذا النفي يساوق ارتفاع الضرر عن المكلف خارجاً، حتى يتحقق الامتتان فيكون مشمولاً للحديث، هذا المعنى إنّما يعقل تصوّره عندما يكون المكلف عالماً بالضرر، نفي الحكم الضررى في حاله العلم بالضرر يساوق ارتفاع الضرر، يعنى يساوق ترك المكلف لهذا الضوء الضررى، وضوء فيه ضرر، والشارع قال أنّه ليس واجباً عليك، فالمكلف سوف يتركه بطبيعته الحال، فيكون نفي الوجوب مساوقاً لارتفاع الضرر عن المكلف عندما يكون المكلف عالماً بالضرر . أمّا الجاهل بالضرر الذى يرى أنّ الضوء ليس فيه ضرر عليه، لا يكون نفي الوجوب عنه مساوقاً لارتفاع الضرر عنه ؛ لأنّه جاهل بالضرر؛ بل معتقد بعدم وجود الضرر. إذن: هو سوف يرتكب الفعل سواءً نفى عنه الوجوب، أو لم يُنفَ عنه . إذن: نفي الوجوب عنه كأنه لا- فائده فيه، ولا يكون مساوقاً لارتفاع الضرر عنه، إنّما يكون مساوقاً لارتفاع الضرر عنه، وبالتالي يكون فيه امتنان وتسهيل على المكلف عندما يكون المكلف عالماً بالضرر؛ حينئذٍ هذا سوف يؤدى لا محاله إلى ترك الفعل الضررى، فيقال: أنّ نفي الوجوب أدّى إلى ارتفاع الضرر عن المكلف وفي هذا تسهيل وامتنان عليه . ومن هنا يمكن أن نفترض أنّ الأصحاب لا- يرون أنّ القاعده تشمل العالم والجاهل؛ بل يفرّقون بينهما، ولعلّهم فرّقوا بينهما بناءً على تصوراتهم من أنّ القاعده تدل على البطلان، وحيث أنّ القاعده تجرى في حق العالم، فالتزموا بالبطلان في صورته العلم بالضرر، ولا تجرى في حق الجاهل، فالتزموا بعدم البطلان في صورته الجهل بالضرر .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

قلنا في الدرس السابق أنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) يستشكل في كون (لا ضرر ولا ضرار) قاعده عامّه يمكن استنباط الأحكام الشرعيه منها، ويقول أنّ موارد تطبيق هذه القاعده المذكوره في كلمات الفقهاء، وإن ذكروا هذه القاعده فيها كمستند لما توصلوا إليه في تلك الموارد من أحكام، لكنّ الظاهر أنّ مستندهم في تلك الأحكام ليس هو هذه القاعده، وإنّما مستندهم هو قواعد أخرى يشير إليها في هذه الموارد، وبالتالي، فهذه القاعده ليست من القواعد العامّه التي يمكن أن نطبقها في موارد أخرى. خاليه من تلك القواعد التي اعتمد عليها كما يقول الفقهاء في تطبيقات معينه، لا يمكن أن نستند إلى هذه القاعده لنفي الأحكام الضرريه في موارد أخرى غير هذه الموارد. ذكرنا في مسأله حكم تطبيق القاعده على الوضوء الضرري، أو الغسل الضرري أنّه ذكر قرائن على أنّ الفقهاء وإن ذكروا هذه القاعده كمستند، لكن في الواقع هذه القاعده ليست هي المستند، وذكر قرائن على ذلك، وانتهى الكلام إلى القرينه الثالثه. (1)

القرينه الثالثه: أنّ المكلف في صورته علمه بالضرر وجهله بالحكم الشرعي، كما لو كان جاهلاً بوجود الوضوء _____ مثلاً _____ أو بوجود الغسل، لكنه يعلم بأنّ الوضوء يضرّه. في هذه الحاله يقول: لو كان المستند للفقهاء في هذا المورد هو قاعده نفى الضرر، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بصحة الوضوء في محل الكلام. إذا فرضنا أنّه أمكن المكلف أن يأتي بالوضوء مع علمه بالضرر، ولو من باب الرجاء والاحتمال، لو كان المدرك لهم هو قاعده نفى الضرر لكان اللازم هو أن يلتزموا بصحة الوضوء في صورته الجهل بالحكم؛ باعتبار أنّ القاعده لا تجرى في صورته الجهل بالحكم؛ لأنّه في صورته الجهل بالحكم لا يكون الحكم منجزاً للجهل به، وفي صورته عدم الحكم لا تجرى القاعده؛ لأنّ القاعده إنّما تنفي الحكم عند نشوء الضرر منه، وأمّا إذا فرضنا أنّ الحكم لا ينشأ منه الضرر، فالقاعده لا تشملها، ومن الواضح أنّ الحكم الغير المنجز على المكلف، كما لو كان مجهولاً، كما في فرض المسأله، لا ينشأ منه الضرر، لعدم تنجزه، والقاعده إنّما تنفي الحكم المنجز الذي ينشأ منه الضرر. أمّا الحكم الغير منجز، فلا ينشأ منه الضرر، وبالتالي لا تشملها القاعده.

ص: ٤١

١- مقالات الأصول، المحقق العراقي، ج ٢، ص ٣١٢.

إذن: القاعده لا- تشمل الجاهل بالحكم لنفي وجوب الوضوء. نعم، إذا كان عالماً بالحكم يتنجز عليه الحكم؛ حينئذٍ تشملها القاعده؛ لأنّ هذا الحكم بعد تنجزه ينشأ منه الضرر فتشمله القاعده. إذن: القاعده تشمل العالم ولا تشمل الجاهل، فلو كانت هي المدرك في حكم الفقهاء بالبطلان في الوضوء الضرري، لكان اللازم أن يفصلوا بين حاله العلم وحاله الجهل، فيلتزمون بالصحة في حاله الجهل بالحكم، لعدم شمول قاعده لا ضرر لهذه الحاله؛ لأنّ الحكم الغير منجز، والحكم الغير منجز لا ينشأ منه الضرر، وبالتالي لا تشملها القاعده، وبين صورته العلم بالحكم، في هذه الحاله القاعده تشملها، فيمكن أن يستدل بها على البطلان، فيفصلوا

بين الصورتين بلحاظ البطلان والصحة . هذا هو اللازم لو كان المستند هو قاعده لا ضرر، بينما نجدهم فتوائياً لا يلتزمون بهذا التفصيل، وإنما يلتزمون بالبطلان مطلقاً في صورة العلم وفي صورة الجهل، سواء كان عالمياً بالحكم، أو كان جاهلاً به يلتزمون بالبطلان . يقول: هذا قرينه أخرى على أن مستندهم للحكم في هذا المورد ليس هو القاعده، وإنما مستندهم هو شيء آخر ينتج هذه النتيجة، وهي الالتزام بالبطلان مطلقاً، والذي يصلح لأن يكون منتجاً لهذه النتيجة هو ما أشار إليه من أن مستندهم هو حرمة الإضرار بالنفس . هذه الحرمة تثبت البطلان من دون فرق بين أن يكون عالمياً بوجوب الوضوء، أو جاهلاً بوجوب الوضوء، على كلا التقديرين هي تدل على حرمة هذا الوضوء، فيبطل لو صدر من المكلف، سواء كان عالمياً بوجوبه أو كان جاهلاً بوجوبه .

أورد على هذه القرينه :

أولاً: نفس الملاحظه العامه التي أوردت على القرائن السابقه، وهي أنه لا مانع من أنهم يستندون إلى القاعده في نفى الوجوب، لكنهم يستندون _____ مثلاً _____ إلى حرمة الإضرار بالنفس في إثبات البطلان، ولا يوجد تناقض بينهما، يستندون إلى القاعده في نفى الوجوب، أما البطلان فيستندون فيه إلى حرمة الإضرار بالنفس؛ لأنها تنتج البطلان بلا إشكال، ولا منافاه بينهما، وهذا يعني أن الأصحاب لم يهملوا هذه القاعده، وإنما استدلوا بها، واستندوا إليها، واعتمدوا عليها، لكن في نفى وجوب الوضوء عندما يكون ضرورياً، أمّا بطلان الوضوء، حيث أن القاعده تعجز عن إثباته كما قال؛ حينئذٍ يمكن افتراض أنهم يستندون في ذلك إلى ما دلّ على حرمة الإضرار بالنفس، وعندما يكون الإضرار بالنفس، وهذا الفعل ضروري ويكون حراماً؛ فحينئذٍ يقع هذا الفعل باطلاً، فيحكمون بالبطلان استناداً إلى ذلك .

ثانياً: مسأله دعوى أنّ القاعده لا- تجرى فى صوره الجهل بالحكم، وإنّما تجرى فى صوره العلم بالحكم، هذا معناه أنّ العالم بوجوب الوضوء تجرى فى حقه القاعده ويُنفى عنه الوجوب إذا كان الوضوء ضرورياً، ونستفيد من القاعده البطلان كما هو المنسوب إلى الأصحاب . وأما إذا كان جاهلاً بوجوب الوضوء، فلا تجرى القاعده ، ومعنى عدم جريان القاعده هو أننا لا يمكن أن ننفي وجوب الوضوء بالقاعده . إذن: لا دليل على نفي وجوب الوضوء، فيكون وجوب الوضوء ثابتاً فى حق الجاهل بالحكم، ولا- يكون ثابتاً فى حق العالم بالحكم . بمعنى أنّ المكلف إذا كان الوضوء ضرورياً فى حقه، إذا كان عالماً بوجوب الوضوء فلا وجوب للوضوء عليه بقاعده نفي الضرر . أمّا إذا كان جاهلاً بوجوب الوضوء، يقال يجب عليه الوضوء؛ لأننا لا يمكن أن ننفي وجوب الوضوء بالقاعده؛ لأنّ القاعده لا تجرى فى صوره الجهل بالحكم، بالنكته التى ذكرها وهى نكته أنّ القاعده إنّما تجرى فى الحكم عند نشوء الضرر منه، والحكم الذى ينشأ منه الضرر هو خصوص الحكم المنجز المعلوم . أمّا الحكم المجهول الذى لا يكون منجزاً، فلا ينشأ منه الضرر ولا تشمله القاعده.

إذن: لازم هذا الكلام هو الالتزام بأنّ العالم بوجوب الوضوء لا يجب عليه الوضوء إذا كان ضرورياً، بينما الجاهل بوجوب الوضوء، يجب عليه الوضوء، وإن كان ضرورياً، وهذا أقل ما يقال فيه أنّه غير عرفى وغير مقبول، ومن هنا لابدّ من الالتزام بأنّ القاعده لا يختص جريانها لكى تنفى الوجوب بصوره العلم، وإنّما كما تجرى فى صوره العلم كذلك تجرى فى صوره الجهل .

هذا ما ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) من قرائن، والأجوبه عليها المستفاده من كلمات السيد الشهيد (قدّس سرّه) .

المورد الثاني الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) في المقام وهو مسأله الخيارات، ذكر بأنّ الأصحاب طبّقوا قاعده لا ضرر على جملة من الخيارات، الخيارات التي استندوا لإثباتها إلى قاعده نفى الضرر، كخيار الغبن، وخيار العيب، وخيار تبعض الصفقه، كما هو واضح من المكاسب للشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) وغيرها، وفي كلام للشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) أنه لا مستند لخيار الغبن إلا قاعده نفى الضرر، وطبّقوها على هذه الموارد، باعتبار أنّ عدم إعطاء الخيار للمشتري _____ فرضاً _____ في مسأله تبعض الصفقه عليه يكون إضراراً به، فيكون منفيّاً، وهذا يكفي لإثبات خيار تبعض الصفقه، وهكذا خيار الغبن، وهكذا غيره من الخيارات التي استندوا فيها إلى قاعده نفى الضرر .

المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول: يبدو أنّ مدرّك الأصحاب لإثبات الخيار في هذه الموارد ليس هو قاعده لا ضرر، وإنّ ذكرت في كلماتهم، لكن ليست هي المدرّك لإثبات الخيار في هذه الموارد، وإنّما هو شيء آخر من قبيل التسالم على الخيار وأمثاله في هذه الموارد، وذكرهم للقاعده في هذه المجال لا يعنى أنهم يستندون إليها، وإنّما هذا أشبه بالتعليل بعد الوقوع، يعنى بعد أن ثبت الخيار بأدله أخرى، كالتسالم، أو الإجماع، أو غيره _____ مثلاً- _____ ذكروا هذه القاعده في مقام تعليل ثبوت الخيار، فيكون أشبه بالتعليل بعد الوقوع، والدليل على ذلك يقول _____ مثلاً _____ تبعض الصفقه ليس فيه ضرر مالى على المشتري حتى نطبق القاعده بلحاظه، وإنّما تبعضت عليه الصفقه، فأرجع له جزء من المبيع، والجزء الآخر أعطى بدله الذى رضى به، وهذا ليس فيه ضرر مالى على المشتري، وإنّما أقصى ما يمكن أن يقال أنّه عندما يتعلّق غرض المشتري بمجموع المبيع؛ حينئذٍ سوف يتخلّف الغرض، هو عندما أقدم على هذه الصفقه غرضه يتعلّق بمجموع المبيع، هذا الغرض يتخلّف؛ لأنّ الصفقه تبعضت عليه، هذا الذى يحصل أمّا الضرر المالى، فهو غير موجود فى محل الكلام، وإنّما فى المقام ينتفى الغرض والداعى عندما يفترض تعلّق الغرض والداعى بمجموع الصفقه، تخلّف الغرض والداعى قضيه متعارفه ولا تستلزم إعطاء الخيار للمشتري الذى تخلّف غرضه وداعيه من دون أن يكون هناك غرض مالى، لا- داعى لإعطائه خيار تبعض الصفقه مع أنه لم يتضرر مالياً بذلك، وإنّما تخلّف عنده الغرض، وهذا أمر لا- يوجب إعطاء الخيار، كثيراً ما تتخلف الأغراض عند البيوع ولا يُعطى الخيار، فمن تخلّف غرضه لا يُعطى الخيار، وإنّما الذى يوجب إعطاء الخيار هو الضرر المالى، وهو فى تبعض الصفقه غير موجود، وإنّما الموجود هو تخلّف الغرض والداعى وهو لا يوجب إعطاء الخيار . هذا من جهه .

من جهة أخرى يقول : إن قاعده لا- ضرر إذا أردنا إجرائها في هذه الموارد، فغايه ما تقتضيه هو نفي اللزوم الذي يستوجب الضرر؛ لأن لزوم هذه المعامله على المشتري يلزم منه الضرر، فتجربى القاعده وتنفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر الذي هو لزوم المعامله، لكن نفي لزوم المعامله لا- يثبت ما أثبتوه، هم أثبتوا الخيار بحيثيات لا- يمكن إثباتها بقاعده لا- ضرر، اثبتوا الخيار للمشتري وذكروا أن هذا الخيار قابل للإسقاط، وأن هذا الخيار إذا مات صاحبه ينتقل إلى الورثه، هذا الإسقاط والإرث حيثيات في الخيار بعد نفي اللزوم بالقاعده لا يمكن إثباتها بقاعده نفي الضرر؛ لأن قاعده نفي الضرر تنفي اللزوم، ولنقل أن معنى ذلك هو ثبوت الخيار له، لكن الخصوصيات التي التزموا بها في هذا الخيار لا يكاد يمكن إثباتها بقاعده نفي الضرر، فمن هنا يقول لابد أن يكون هناك شيء آخر هو المستند له في إثبات الخيار بهذه الخصوصيات في محل الكلام، وهو شيء آخر غير قاعده نفي الضرر .

الملاحظات التي ذكرت على هذا الكلام : لنسلم عدم وجود ضرر مالي في خيار تبعض الصفقه، لا يبعد أنه ليس فيه ضرر مالي، لكن هل يمنع هذا من التمسك بقاعده لا ضرر؟ يعنى هل يكون قرينه على أن مستندهم في المقام ليس هو قاعده لا ضرر؛ لأن تبعض الصفقه ليس فيه ضرر مالي، هذا الكلام الذي يقوله المحقق العراقي (قدس سره) مبنى على افتراض أن الضرر في القاعده يُراد به خصوص الضرر المالي، إذا بنينا على هذا، فالكلام تام، القاعده إنما تنفي الضرر المالي، أى الضرر في المال، والضرر في النفس وفي الاعضاء، في هذه الأمور يكون الضرر، الذي هو الضرر الحقيقي؛ حينئذ يقال في تبعض الصفقه لا يوجد ضرر؛ فحينئذ لا تجرى القاعده، فإذن: لا يمكن أن يكون مستندهم قاعده نفي الضرر؛ لأنها إنما تجرى في الأضرار الماليه، وهذا ليس ضرراً مالياً .

أما إذا قلنا أنّ الضرر في القاعده لا يُراد به خصوص الضرر المالى، وإنما يراد به مطلق الضرر الأعم من الضرر المالى والضرر الذى تقدّم سابقاً والذى ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه)، وهو الضرر العقلائي، يعنى الضرر الذى يكون في طول ثبوت الحق عقلائياً وفي الارتكازات العقلائيه؛ لأنّه بعد فرض ثبوت الحق بحسب المرتكزات العقلائيه يكون سلبه سلباً للحق وإضراراً، فيثبت الضرر. بناءً على هذا التعميم للضرر؛ حينئذٍ لا مشكله في أن يكون مستندهم في المقام في إثبات الخيار في محل الكلام هو قاعده نفى الضرر، ليس هناك مشكله في ذلك كما هو الحال في خيار الغبن، حيث في خيار الغبن عدم إعطاء الخيار للمغبون فيه إضرار بالنسبه إليه؛ وحينئذٍ تشمله القاعده، بناءً على التعميم وعدم اختصاص الضرر بالضرر المالى في القاعده، فهي تشمل محل الكلام؛ لأنّه في تبعض الصفقه صحيح ليس هناك ضرر مالى، لكن هناك ضرر ثابت بحسب المرتكزات العقلائيه؛ لأنّ هذا من حقّه أن يحافظ على غرضه وعلى ما دعاه إلى إجراء هذه الصفقه، وبحسب الفرض غرضه يتعلّق بمجموع الصفقه، هذا حق له، فسلب هذا الحق منه يعتبر إضراراً به، وإذا كان إضراراً به، فالقاعده تشمله. إذن: كلامه كأنه مبني على افتراض أنّ الضرر في القاعده يختص بالضرر المالى، وحيث لا ضرر مالى في مسأله تبعض الصفقه، فالقاعده لا تجرى، فلا يكون مستندهم في هذا المورد هو القاعده، ولا بدّ أن يكون له مستند آخر . بينما بناءً على التعميم وإمكان تصوير ثبوت حق في محل الكلام، ولو كان هذا الحق ثابتاً بحسب المرتكزات العقلائيه؛ حينئذٍ سلب هذا الحق يعتبر إضراراً بالمشتري، فتشمله القاعده.

الأمر الآخر هو أنّه ذكر أنّه لو سلّمنا وجود الضرر في تبعض الصفقه، أو في خيار الغبن، فتشمله القاعده، لكن غايه ما تقتضيه القاعده هو سلب اللّزوم، باعتباره حكماً ضرورياً، سلب اللّزوم لا ينتج إلاّ ثبوت الخيار، أمّا الحثيات الخاصه بالخيار من الإسقاط والإرث لا يمكن إثباتها بقاعده لا ضرر .

يمكن أن يقال أنّ هذه الحثيات هناك طريق آخر لإثباتها، نحن لا نريد إثباتها بقاعده لا ضرر حتى يقال أنهم لا يريدون إثبات هذه الحثيات بقاعده لا ضرر حتى يقال أنّ القاعده لا تثبت هذه الحثيات، وإنما تثبت أصل نفي اللزوم الذى يستلزم ثبوت الخيار، كلا، الأصحاب لا يثبتون هذه الحثيات بالقاعده حتى يرد هذا الإشكال، وإنما هناك طريق لإثبات هذه الحثيات، بالنسبه إلى الإسقاط، يقولون أنّ هذا الخيار الذى نعطيه للمشتري تطبيقاً لقاعده لا ضرر التى تنفى اللزوم هذا الخيار قابل للإسقاط، هذا لا يثبتوه بقاعده لا ضرر، وإنما يثبتوه باعتبار أنّ الإسقاط يعنى رضا المشتري بلزوم المعامله، هو لديه خيار، وهو يسقط خياره، فإذا أسقط خياره معناه أنه يرضى بلزوم المعامله، فيكون حاله حال من أقدم على البيع مع علمه بالغبن فى مسأله الغبن، هذا معناه أنّه هو أقدم على الضرر، قاعده لا ضرر لا تشمل المقدم على الضرر، وسيأتى بحثه، مسأله الغبن لا تشملها القاعده؛ لأنه هو أقدم على الضرر؛ لذا لا يُعطى الخيار، فى محل كلامنا عندما نفترض أنّ هذا الشخص هو أسقط الخيار، يعنى رضى بلزوم المعامله، يعنى هو أقدم على الضرر باختياره إذا كان هناك ضرر، هو أسقط خياره ورضى بلزوم المعامله، فلو كان هناك ضرر هو أقدم على هذا الضرر، ومثله لا تشمله قاعده لا ضرر كما سيأتى، وهذا معناه أنّه ليس مستندهم فى إثبات حق الإسقاط للمشتري هو قاعده لا ضرر حتى يقال أنّ القاعده لا يمكن أن يثبت بها هذه الحثيه.

وبعبارة أخرى: القاعده ليست هى المثبتة للإسقاط؛ لأنّ الإسقاط يعنى الإقدام على الضرر ومع الإقدام على الضرر لا تجرى القاعده.

إذن: ليس المستند فيه هو القاعده حتى يقول المحقق العراقى (قدّس سرّه) بأنّ القاعده لا يمكن أن تثبت بها حثيه الإسقاط .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

فيما يرتبط بالدرس السابق، في الملاحظه الثالثه نقلنا عن السيد الشهيد اعتراضين على القرينه الثالثه، كان الأول هو أنّه لا منافاه بين ما ذكر بين هذه القرينه وزين افتراض استناد الأصحاب إلى قاعده لا ضرر؛ لأنّ ما ذكر هو أنّ القاعده لا تجرى في صوره الجهل، أنّه لو كان مستندهم هو القاعده لكان ينبغي التفصيل بين صوره العلم وبين صوره الجهل بالوجوب، ففي صوره العلم يحكم بالصحه وفي صوره الجهل يحكم بعدم الصحه؛ لأنّ القاعده تجرى في صوره العلم، فيمكن الاستناد إليها لإثبات البطلان وإثبات نفى الوجوب، بينما لا يمكن الاستناد إليها في صوره الجهل؛ لأنّ القاعده لا تجرى في صوره الجهل؛ لأنّ الحكم ليس منجز ولا فائده في رفعه بعد أن لم يكن منجزاً.

فإذن: لا بد أن يستندوا إلى شيء آخر يقتضى البطلان مطلقاً بلا تفصيل، بينما هم لم يلتزموا بالتفصيل، وإنّما التزموا بالبطلان مطلقاً وهذا يكشف عن أنّ مستندهم ليس هو القاعده. هذا هو الشيء الذي يريد أن يصل إليه .

الملاحظه الأولى على هذه القرينه كانت تقول ليس هناك منافاه بين ما ذكر وبين استناد الأصحاب إلى القاعده، فمن الممكن أنهم استندوا إلى القاعده لإثبات نفى الوجوب، وهذا الذي ذكر لا ينافي ذلك.

بعض الإخوان في الدرس السابق اعترض على هذه الملاحظه، بأنّ الجواب يصح على الملاحظه الأولى، وعلى الملاحظه الثانيه، لكن لا يصح على الملاحظه الثالثه؛ لأنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) هو بنفسه بين عدم صحه الاستناد إلى قاعده لا ضرر، فبعد أن بين عدم صحه الاستناد إلى قاعده لا ضرر لا يجوز في الجواب أن نقول لعلّ الأصحاب استندوا إليها، وأنّ ما ذكره لا ينافي صحه استناد الأصحاب إلى هذه القاعده؛ لأنّه هو بين عدم صحه الاستناد إليها؛ فحينئذ لا تصح هذه الملاحظه، نعم، قد ترد على القرينه الأولى، وعلى القرينه الثانيه، لكنّها لا ترد على القرينه الثالثه .

ص: ٤٨

هذا الكلام يمكن دفعه بأنّ المقصود في الملاحظه الأولى هو بيان إمكان استناد الأصحاب إلى القاعده في صوره العلم، وهذا لم يناقشه المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وإنّما هو ذكر بأنّ القاعده لا تجرى في صوره الجهل، فلا يمكن الاستناد إليها في صوره الجهل، أما الاستناد إليها في صوره العلم، فلا مانع منه . الملاحظه الثانيه تقول لا مانع من افتراض استناد الأصحاب إلى القاعده في صوره العلم بالحكم، وهذا لا ينافي ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، حيث يقول أنّ القاعده لا تجرى في صوره الجهل، فلا يمكننا الحكم بالبطلان استناداً إلى القاعده؛ لأنّها لا تجرى في صوره الجهل، لكنها تجرى في صوره العلم، ولم يناقش في جريانها في صوره العلم . الملاحظه تقول من الممكن أن يكون الأصحاب استندوا إلى القاعده في صوره العلم . بالنتيجه استندوا إلى القاعده في صوره العلم، وهذا يكفي لنفي مقصود المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وهذا لا ينافي ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)؛ لأنّ خلاصه ما ذكره هو أنّ القاعده لا تجرى في صوره الجهل بالحكم الشرعي، وهذا لا ينافي افتراض

استناد الأصحاب إلى القاعده فى صوره العلم بالحكم .

الشيء الآخر الذى يرتبط أيضاً بالبحث السابق هو أنّ ما ذكره من استناد الأصحاب فى الحكم ببطلان الوضوء الضررى إلى مسأله حرمة الإضرار بالنفس، أنّ الأصحاب فى فتواهم ببطلان الوضوء الضررى ليس مستندهم القاعده؛ لأنّ القاعده لا تصلح أن تكون مستنداً للبطلان، وإنما تصلح أن تكون مستنداً لنفى الوجوب، وإنما استندوا فى ذلك إلى مسأله حرمة الإضرار بالنفس ومسأله الاجتماع وتقديم جانب الحرمة.....الخ؛ وحينئذٍ هذا يثبت البطلان؛ لأنّ هذه الحرمة تعنى حرمة الوضوء، باعتباره إضراراً بالنفس بحسب الفرض، فهو ضار وهناك نهى عن الإضرار والضرر، وهذا النهى يستلزم بطلان الوضوء الضررى .

ص: ٤٩

استناد الأصحاب إلى حرمه الإضرار إنما يمكن فرضه إذا قلنا بأن الأصحاب يلتزمون بحرمه الإضرار بالنفس مطلقاً، أى ضررٍ مهما كان بليغاً، أو غير بليغ، خطير أو غير خطير، المهم ضرر، يكون حراماً. هذا إذا التزمنا بحرمه الضرر، أو الإضرار مطلقاً بلا تقييد؛ حينئذٍ قد يصح أن الأصحاب استندوا لإثبات بطلان الوضوء إلى حرمه الإضرار بالنفس، لكن هذا المطلب محل مناقشه، يعنى ليس هناك دليل واضح على حرمه الإضرار بالنفس مطلقاً.

نعم، خصوص الضرر الخطير البليغ _____ مثلاً_____ يسبب نوعاً من الحرج، هذا التزموا بحرمته. أمّا الضرر العادى المتعارف الذى هو عاده يحصل بالوضوء الضررى، ويحصل بالضرر غير البليغ وغير الخطير، مثل هذا لم يلتزموا بحرمته بناءً على عدم حرمه الضرر بهذا المقدار؛ حينئذٍ لا يمكن أن نلتزم ببطلان الوضوء استناداً إلى هذه الحرمة؛ لأنه فى هذه الحالة الوضوء الضررى الذى عاده لا يلزم منه الضرر البليغ، وإنما مقدار عادى، هذا لا دليل على حرمته، وبالتالي؛ حينئذٍ لا يمكن الاستناد إلى حرمه الإضرار بالنفس، وبالتالي إثبات البطلان؛ بل فى هذه الحالة لابد من الالتزام بالصحة، إمّا بالاستناد إلى استحباب الوضوء النفسى، بأن يقال: أن الوضوء له حكمان، حكم إلزامى وحكم استحبابى، قاعده لا- ضرر ترفع الحكم الإلزامى، ولا- موجب لكونها رافعه للحكم الاستحبابى؛ لأنه لا مَنه فى رفع الاستحباب، فيبقى الحكم الاستحبابى؛ وحينئذٍ يكون هو المصحح للوضوء، فيحكم بصحة الوضوء استناداً إلى استحبابه النفسى، وهذا يكفى لإثبات صحته. وإمّا على اساس الملاك، بأن يُدعى بأننا نحرز وجود الملاك وبقائه، قد يدعى ذلك فى محل الكلام، فإن القاعدة وإن كانت ترفع الوجوب، وترفع الخطاب، لكن يُدعى أننا نحرز بقاء الملاك-ك فى هذا الوضوء، وإذا أحرزنا بقاء الملاك-ك؛ حينئذٍ يكون الملاك-ك مصححاً للوضوء، المحبوبيه الذاتيه، والملاك-ك يكون كافياً لتصحيح هذا الوضوء، باعتبار النكته فى إحراز الملاك-ك مع ارتفاع الوجوب بالقاعده هو كون القاعده امتنانيه، بناءً على أن القاعده امتنانيه، وأنها وارده مورد الامتنان؛ حينئذٍ واضح أنه لا يوجد امتنان فى رفع الملاك والمحبوبيه، الامتنان إنما هو فى رفع الحكم الإلزامى، أمّا رفع الملاك، ورفع المحبوبيه الذاتيه لا يوجد امتنان فى ذلك؛ بل قد يقال أن الرفع الامتنانى إنما يتصور مع فرض بقاء الملاك، فيقال أن الشارع رفع الوجوب من باب الامتنان. أمّا إذا رفع الوجوب باعتبار ارتفاع الملاك-ك وعدم بقائه، هذا يكون رفعاً للوجوب باعتبار عدم مقتضى له؛ لأن الملاك هو المقتضى للحكم، فعندما يرتفع الملاك-ك يرتفع الحكم، وارتفاع الحكم يكون لعدم المقتضى لا لعدم الامتنان، ليس فيه مَنه، وإنما الحكم يرتفع باعتبار ارتفاع ملاكه. عندما يقال أن هذا الرفع امتنانى، هذا ظاهر فى بقاء الملاك، يوجد مقتضى للحكم، لكن بالرغم من ذلك الشارع يرفع الحكم من باب الامتنان، وإلا- إذا كان الملاك مرتفعاً، فى هذه الحالة يكون عدم الحكم من باب عدم المقتضى وليس فى ذلك أى امتنان، فيمكن تصحيح الوضوء بناءً على هذا، على اساس أحد هذين الأمرين، إمّا استناداً إلى الاستحباب النفسى، وإمّا استناداً إلى دعوى إحراز بقاء الملاك.

المورد الثاني الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) بالنسبه إلى الخيارات، كان الكلام في الجواب الثاني عنه، هو ذكر بأنّ القاعده في باب الخيارات نسلم أنّها تقتضى رفع اللزوم وثبوت أصل الخيار؛ لأنّ الضرر ينشأ من اللزوم، القاعده ترفع الحكم الذي ينشأ منه الضرر، فترفع اللزوم وهذا لازمه ثبوت الخيار للمشتري، لكنّه يقول أنّهم أثبتوا حيثيات في هذا الخيار، لا يمكن استفادتها من القاعده، أثبتوا السقوط بالإسقاط، وأثبتوا أنّ هذا ينتقل بالإرث، هذه حيثيات في الخيار لا يمكن أن تثبت بقاعده لا ضرر .

كان الجواب عن هذا هو: بالنسبه إلى السقوط بالإسقاط ، قلنا أنّ هذا يمكن إثباته بطريق آخر، وهذا لا يشكل إشكالاً على الأصحاب، هم استندوا في إثبات أصل الخيار إلى قاعده لا ضرر، لكنّهم وجدوا أنّ هذا الخيار الذي يثبت بالقاعده باعتبار أنه ثابت بملاك الضرر، هذا الخيار يكون قابلاً للسقوط بالإسقاط.

بعبارة أخرى: أنّ المشتري إذا أسقط خياره؛ حينئذٍ ليس هناك شيء يثبت الخيار بعد فرض الإسقاط، وإنّما يلتزم بسقوط الخيار، قاعده لا ضرر ليس فيها القابليه لإثبات الخيار بعد الإسقاط؛ لأنّ الإسقاط يعنى الإقدام على الضرر، صاحب الخيار _____ المشتري _____ عندما يكون له الخيار ويُسقط خياره، فهذا يعنى أنّه رضى بلزوم المعامله، يعنى هو أقدم على الضرر، هو أسقط خياره ورضى أن تكون المعامله لازمه، والضرر الذي ينشأ من لزوم المعامله هو ضرر أقدم عليه وسيأتى أنّ القاعده لا تشمل الضرر في حال الإقدام عليه من قبل الشخص . إذن: هذا ضرر، لو كان هناك ضرر يترتب على لزوم المعامله، فهو ضرر أقدم عليه المشتري الذي أسقط خياره؛ فالقاعده حينئذٍ لا يمكن أن يُستند إليها لإثبات الخيار بعد الإسقاط؛ ولذا التزموا بالسقوط بالإسقاط، أنّ هذا خيار يسقط بالإسقاط؛ لأنّ الإسقاط يعنى الرضا بلزوم المعامله، والرضا بلزوم المعامله يعنى أنّ المشتري أقدم على الضرر الذي ينشأ من هذا اللزوم، والضرر الذي يقدم عليه المشتري لا تجرى فيه قاعده لا ضرر؛ لأنّ هذه القاعده لا يمكن إجراؤها بعد الإسقاط لإثبات الخيار له، وهذا معناه أنه بعد الإسقاط لا خيار له، وهو معنى السقوط بالإسقاط . هذا يمكن إثباته بهذا الطريق، لكن هذا لا ينافى استناد الأصحاب إلى قاعده لا ضرر لإثبات نفى اللزوم، فهم يستندون إلى القاعده لنفى اللزوم باعتبار أنّ اللزوم ينشأ منه الضرر، فيستندون إليها لنفى اللزوم، لنقل أنّ اللازم العقلي الشرعي لنفى اللزوم هو إثبات أصل الخيار، لا مانع من الالتزام بهذا الخيار، لكن الأصحاب التفتوا إلى أنّ هذا الخيار خيار يقبل السقوط بالإسقاط باعتبار أنّ خيار ثابت بملاك الضرر، بقاعده نفى الضرر ، هذه القاعده لا يمكن إجراؤها بعد الإسقاط؛ لما ذكرنا .

بالنسبة إلى الحيثية الثانية (الإرث): يمكن أيضاً أن يقال: يمكن إثباتها في المقام لا بالقاعده، أى لا تثبت أن هذا الخيار ممّا يورث بقاعده نفى الضرر، وإنّما يمكن إثبات ذلك بطريقٍ آخر أيضاً، وحاصله هو أن يقال: أنّ موضوع أدله الإرث هو ما يملكه المكلّف من مال، الأموال التي يتركها الميت. الخيار بعد أن ثبت بما ذكرناه قبل قليل أنه قابل للإسقاط ويسقط بالإسقاط، هذه خصوصيه في الخيار يمكن أن يبذل المال بإزائها، يعنى يكون الخيار الذى يقبل الإسقاط قابل لأن يبذل المال بإزائه، إذا كان كذلك؛ حينئذٍ يكون مالاً، فإذا كان مالاً؛ فحينئذٍ يدخل في عموم أدله الإرث؛ لأنّ أدله الإرث تدل على أنّ ما يتركه الميت من مال ينتقل بالإرث، والخيار بعد افتراض أنه قابل للإسقاط، وممّا يبذل بإزائه المال يكون مالاً، فيدخل في أدله الإرث؛ وحينئذٍ يثبت إرث الخيار. هذا بناءً على تسليم أنّ كل ما يبذل بإزائه المال يكون مالاً، حتى يثبت أنّ هذا الخيار بعد افتراض أنه يقبل الإسقاط وعلى أساس هذه الخصوصيه يُبذل بإزائه المال؛ حينئذٍ كل ما يبذل بإزائه المال مال، إذن: هذا الخيار يكون مالاً. أمّا إذا ناقشنا في أنه ليس كل ما يبذل بإزائه المال مالاً، قد يبذل المال بإزاء أمور أخرى لا تدخل في هذا العنوان، أى ليست مالاً؛ فحينئذٍ لا يكون هذا لكلام تاماً.

الوجه الأول: تطبيق القاعده على خيار الغبن باعتبار أنّ الغبن ضرر مالى يلحق المغبون، فُتُطَبَّقُ القاعده على هذا، لرفع هذا الضرر المالى وإثبات الخيار للمغبون، فالتطبيق يكون على أساس أنّ الغبن ضرر مالى، وهذا قد يلتزم به في خيار الغبن، ولكن تقدّم أنّه قد لا يلتزم به في خيار تبعض الصفقه وأمثاله.

الوجه الثاني: تطبيق القاعده فى مورد خيار الغبن ليس بلحاظ الضرر المالى، وإنما بلحاظ الضرر الحقيقى، وذلك بادعاء كما قد يقال أن العقلاء والعرف العام يرون أن للمغبون حقاً يتعلّق بفسخ العقد، فسلب هذا الحق منه وعدم إعطائه الخيار يعتبر إضراراً به، فتطبق القاعده، ويثبت نتيجة انطباق القاعده على ذلك ثبوت الخيار له، بأن عدم إعطائه الخيار، وسلب الخيار عنه، يعنى سلب الحق الثابت عند العقلاء وعند العرف العام له وهو حق فسخ المعامله التى عُبن فيها، فسلب هذا الحق عنه يكون إضراراً به؛ فحينئذٍ يكون منفيّاً بالقاعده، فيثبت له خيار الغبن .

الوجه الثالث: وغرضنا من هذا هو الوصول إلى الوجه الثالث. أن يكون تطبيق القاعده فى مورد خيار الغبن بلحاظ الغرض المعاملى، فأنّ كل متعاقدين لابد أن يكون لهما غرض من هذه المعامله الذى يُعبر عنه بالداعى، هناك ما دعاها إلى إنشاء هذه المعامله والتعاقد فيما بينهما، كلّ منهما له غرض، فالتطبيق للقاعده يكون بلحاظ هذا الغرض المعاملى، بأن يقال _____ مثلاً _____ فى خيار تبعض الصفقه بأن المشتري إذا كان غرضه يتعلّق بمجموع الصفقه، تخلف هذا الغرض ولم يتحقق، هذا يعتبر ضرراً وإضراراً به، فتطبق القاعده على اساس أن عدم تحقق الغرض هو ضرر يلحق به، ويُعطى له الخيار حتى لا يتضرر، فالتطبيق هنا ليس بلحاظ ضرر مالى، وليس بلحاظ الضرر الحقيقى، وإنما بلحاظ الغرض والداعى للمتعاقدين . هذا لا يختص بخيار الغبن، يمكن أن يثبت فى خيار تبعض الصفقه، ويثبت أيضاً فى خيار الغبن، بأن الغرض المعاملى لكل منهما أن المالىه تكون محفوظه فى كل من العوضين، الأول يريد أن يحفظ المالىه فى عوضه، والثانى أيضاً يريد أن يحفظ المالىه فى عوضه، بمعنى أن ما يبذله المشتري من مال، غرضه أن تُحفظ هذه المالىه فى ما ينتقل إليه، فإذا فرضنا أنه دفع ألف، بينما ما انتقل إليه حصل فيه غبن يان كان لا يسوى إلا عشره، هذا معناه أنه تخلف غرضه عندما يدفع مالاً فى مقابل شىء غرضه والداعى له هو أن تُحفظ هذه المالىه التى هو دفعها فى ما ينتقل إليه، فعندما يتخلف هذا، فهذا معناه أنه قد تخلف الغرض والداعى؛ فحينئذٍ يُدعى تطبيق القاعده بلحاظ هذا الغرض المعاملى.

هذا التطبيق الثالث هو الذى اعترض عليه المحقق العراقى (قدّس سرّه) سابقاً، وذكر أنّه لا يمكن الالتزام بثبوت الخيار على اساس تخلف الأغراض الشخصيه للمتعاملين؛ لأنّ هذا معناه أننا لا بدّ أن نلتزم فى كل معاملة يكون الداعى للمشتري شيئاً؛ حينئذٍ إذا تخلف لا بدّ من إثبات الخيار، فإذا أشتري دواءً لكى يعالج به ولده، لكنه قبل أن يبدأ بالعلاج مات الولد، أو شفى من المرض وأصبح سليماً معافى لا يحتاج إلى هذا الدواء، فتخلف الداعى، لكن لا يمكن أن نلتزم بأنّ هذا يثبت له الخيار، باعتبار تخلف الغرض والداعى. فإذن: تخلف الداعى لا- يوجب ثبوت الخيار، فلا- يمكن تطبيق القاعده فى محل الكلام بلحاظ الغرض المعاملى. هذا ما ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه).

لكن ما ذكره واضح فى الأغراض الشخصيه فى المعاملات التى يتخلف فيها الغرض الشخصى، لا يمكن الالتزام بثبوت الخيار فى كل هذه المعاملات. لكن فى ما نحن فيه، قد يقال أنّه يختلف عن الأغراض الشخصيه، فى المقام القضيه لا ترتبط بالغرض الشخصى لشخص هذا المشتري، وإنّما القضيه نوعيه عامّه، فى باب خيار الغبن هناك غرض ليس مرتبطاً بشخص هذا المشتري، أو شخص هذا البائع، وإنّما هناك غرض نوعى ثابت لنوع المشتري ونوع البائع، وهو أنّ المشتري عندما يدفع مالاً كئمن يريد أن تحفظ هذه المالىه فى ما ينتقل إليه، كما أنّ البائع عندما يبذل حاجه يريد أن يكون ما ينتقل إليه أيضاً فيه هذه المالىه الموجوده فى العين التى باعها. إذن: كلّ منهما يريد انحفاظ مالىه ما عنده فى ما ينتقل إليه من العوض، هذا غرض عام لا يختص بشخص دون آخر، ليس من الأغراض الشخصيه، هذا يفترق عن الأغراض الشخصيه، فالنقض الذى ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) بأنّ الالتزام بثبوت الخيار فى تخلف الغرض يؤدى إلى الالتزام بالخيار فى معظم المعاملات التى يتخلف فيها الغرض الشخصى، يمكن التفرقه بين ما ذكره وبين محل الكلام، باعتبار أنّ هذا من الأغراض العامّه النوعيه التى لا- ترتبط بشخص معيّن بهذا المشتري، وبذاك البائع؛ بل كل بائع له هذا الغرض، وكل مشتري له هذا الغرض؛ حينئذٍ قد يقال أنّ هذا يكفى لتطبيق القاعده حتى على الغرض المعاملى .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

التنبيه الخامس: الكلام في هذا التنبيه يقع في مسأله مهمه جداً، ومحلّ للابتلاء، نتكلم عن شمول الحديث (لا ضرر ولا ضرار) للإضرار غير الحقيقيه (الإضرار الاعتباريه) وما هو الدليل على هذا الشمول، على تقدير الشمول. ثم بعد فرض الشمول نتكلم عن شمول الدليل للإضرار الاعتباريه التي لم تكن موجوده في زمان صدور النص، الإضرار الارتكازيه المتجدده بعد زمان المعصوم (عليه السلام)، هل يشملها الحديث؟ وما هو تخريج هذا الشمول، على تقدير القول بالشمول؟

أمّا أصل الشمول للإضرار الاعتباريه، فهذا تقدّم سابقاً بأنّه لا ينبغي الشك في هذا الشمول، الضرر في الحديث لا يختص بخصوص الضرر الحقيقي من قبيل قطع اليد، وإنّما يشمل الإضرار الارتكازيه، وكان المقصود بها هي الأضرار التي تكون ثابتة في طول العنايه العرفيه والارتكاز العرفي، العنايه العرفيه والارتكاز العرفي عندما يثبت به حق من الحقوق؛ حينئذ يكون سلب هذا الحق ضرراً، فيصدق الضرر، هذا الضرر هو فيطول هذه العنايه، وإلا لو لم تكن هذه العنايه موجوده، ولو لم يكن هذا الارتكاز موجوداً، لما صدق الضرر، فإذن: هناك فرق بين الضرر الحقيقي كقطع اليد، هذا ضرر بقطع النظر عن وجود عنايه عرفيه وارتكاز عرفي، حتى لو لم يكن هناك عنايه عرفيه وارتكاز عرفي، هو ضرر حقيقه، وبين الضرر الذي هو في طول ثبوت حق بحسب المرتكزات العقلانيه، في طول بناء العرف على أنّ هذا حق للإنسان، فيكون سلبه عنه ضرراً، هذا الضرر يكون في طول عنايه عرفيه وفي طول ارتكاز عقلائي، وإلا من دون تلك العنايه العرفيه والارتكاز العقلائي لا يكون الشئ ضرراً. وتقدّم سابقاً التمثيل لذلك بمسأله عنوان التعظيم، عنوان التعظيم يصدق على القيام لشخص، لكن يصدق عنوان التعظيم على القيام لشخص في طول عنايه عرفيه ترى أنّ القيام من أساليب التعظيم، وأنّه احترام للشخص، وهو أسلوب من أساليب التعظيم والاحترام، في طول هذه العنايه يكون القيام تعظيماً ويصدق العنوان على القيام، وإلا لو لم تكن هذه العنايه موجوده وفرضنا أنّ العرف لم يكن يبني على أنّ القيام للشخص تعظيم له واحترام له؛ حينئذ لا يكون العنوان صادقاً على القيام، وإنّما يصدق عليه لفى طول عنايه عرفيه. هذا الذي سمّيناه في باب الضرر بالضرر الارتكازي، أو الضرر الاعتباري. بمعنى أنّ يصدق الضرر يكون في طول عنايه عرفيه، في طول ارتكاز عقلائي، وإلا لا يصدق الضرر. هذا هو المقصود بالإضرار الارتكازيه أو الاعتباريه. هذه الإضرار الارتكازيه والاعتباريه لا ينبغي الشك في صدق الضرر عليها، وفي شمول الحديث لها، حديث (لا ضرر ولا ضرار) كما يشمل الضرر الحقيقي كقطع اليد، كذلك يشمل الضرر الاعتباري بهذا المعنى، والسر واضح، حيث افترضنا في المقام ثبوت حق للشخص في مرتبه سابقه، فيكون سلب هذا الحق ضرراً يلحق الشخص؛ لأننا افترضنا أنّ هذا له الحق في ذلك الشئ؛ فحينئذ يصدق الضرر ويشمله الحديث.

ص: ٥٥

هذا هو الشئ الذي تقدّم سابقاً والذي نقوله اليوم كدليل على شمول عنوان الضرر في الحديث للإضرار الارتكازيه والاعتباريه التي تكون من هذا القبيل. سابقاً طُبّق هذا المعنى على مسأله الشفعه بادعاء أنّ منع الشريك من حق الشفعه يكون ضرراً عليه.

هذا أيضاً ضرر في طول العناية العرفيه التي ترى أنّ هناك حقاً للشريك يُسمّى (حق الشفعه) . بناءً على ثبوت هذا الحق بحسب المرتكزات العرفيه والعقلائيّه؛ حينئذٍ سلب هذا الحق عنه يكون ضرراً يلحق به، لكن في طول البناء على ثبوت حق الشفعه للشريك، وإلاّ إذا لم نبين على أنّ الشريك له هذا الحق بحسب المرتكزات العرفيه؛ حينئذٍ سلبه عنه لا يكون ضرراً ونقصاً لاحقاً به .

هذا الضرر إذا تم؛ حينئذٍ يكون ضرراً حقيقياً وليس فيه عناية، وليس ضرراً مجازاً، وإنّما هو ضرر حقيقي، غايه الأمر هو ضرر حقيقي في طول العناية العرفيه كما قلنا، لكنه ضرر حقيقي ليس فيه عناية ولا تجوّز . وتقدّم سابقاً بأنّ الضرر هو النقص لا فقط النقص في بدن الإنسان، أعم من هذا، النقص ولو في الحقوق العرفيه الثابته للشخص، هذا ضرر، ويصدق عليه الضرر حقيقه، فإذا فرضنا أنّ هذا الحق عرفي ثابت للشخص كحق الشفعه _____ مثلاً _____ حينئذٍ يكون سلبه ضرراً حقيقه وليس ضرراً مجازياً، والتعبير عنه بالأضرار الاعتباريه أو الارتكازيه ليس معناه أنّه ليس ضرراً حقيقه، وإنّما باعتبار أنّ الارتكاز والاعتبار يساهم في صيرورتها أضراراً حقيقه بحيث لولا- الاعتبار والارتكاز لما كان ضرراً، لكن الاعتبار هو الذي يكون سبباً في صيرورتها أضراراً حقيقه؛ ولذا هي أضرار حقيقه وليست أضراراً مجازيه . غايه الأمر أنّنا نسميها بالأضرار الارتكازيه والاعتباريه، باعتبار ما قلناه من الارتكاز والعناية والاعتبار يكون هو السبب في صيرورتها أضراراً حقيقه، فهو ضرر حقيقي. ومن هنا يختلف هذا الضرر عن قطع اليد، حيث قطع اليد هو ضرر حقيقه بقطع النظر عن الاعتبار والعناية، فهو ضرر حقيقه سواء كانت هناك عناية، أو لم تكن، وسواء كان هناك اعتبار أو لم يكن، بينما الأضرار التي نتكلّم عنها ليست هكذا، هي أضرار حقيقه لكن في طول العناية والارتكاز العرفي.

على كل حال، هذه الأضرار التي تكون في طول العناية العرفيه بحيث يكون هناك حق بنظر العرف ثابت للشخص، فيترتب على ذلك أن سلب الحق عنه يكون ضرراً لاحقاً به، شمول الحديث لهذا النوع من الأضرار يمكن تقريبه بتقريبين:

التقريب الأول: أن يُتمسك بالإطلاق اللفظي لحديث (لا ضرر ولا ضرار) لإثبات شموله لهذا النوع من الأضرار. الإطلاق اللفظي يقوم على أساس أن مفهوم الضرر عرفاً كما يشمل الضرر الحقيقي الأولي كذلك يشمل الضرر الارتكازي الاعتباري الثابت في طول الارتكاز والعنايه، والعرف يرى أنه بع فرض ثبوت الحق يرى أن سلب الحق ضرر، إذن: هو ضرر بنظر العرف، كما أن الضرر الحقيقي ضرر عرفاً، الضرر الثابت في طول ارتكاز وجود حق، وإعمال عنايه باعتبار الحق، هذا الضرر يكون ضرراً بنظر العرف، العرف يراه ضرراً، سلب حق ثابت للشخص، فهو ضرر حقيقه وعرفاً.

إذن: الضرر العرفي أعم من الضرر الحقيقي الأولي ومن هذا الضرر الذي نتكلم عنه، إذا ثبت أن هذا ضرر عرفاً كقطع اليد بلا فرق بينهما بنظر العرف؛ حينئذٍ مقتضى إطلاق الدليل اللفظي في الدليل هو شموله لكلا الضررين، للضرر الحقيقي الأولي، ولهذا الضرر الثابت في طول الارتكاز والعنايه العرفيه، فمقتضى الإطلاق اللفظي لدليل (لا ضرر) هو أن يكون شاملاً لكلا الضررين ولا يختص بخصوص الضرر الحقيقي الأولي كقطع اليد كما مثلنا. الشارع بهذه الأدله يخاطب العرف، ويكون مقصوده من الالفاظ التي يريد ما لها من المعنى عرفاً. إذن: الضرر بماله من المعنى عرفاً هو الذي يكون مراداً للشارع، فيتمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات شمول الحديث للضرر مما نحن فيه. هذا طريق واضح لإثبات شمول الحديث للضرر الذي نتحدث عنه.

التقريب الثاني: أن نستبدل الإطلاق اللفظي بالإطلاق المقامي، فيستدل بالإطلاق المقامي لدليل لا ضرر لا بالإطلاق اللفظي، وذلك بأن نتزل عن الدعوى الأولى، ونفترض أن التمسك بالإطلاق المقامي مبني على افتراض أن الضرر في الحديث لا يراد به الضرر العرفي، ونمنع من التمسك بالإطلاق اللفظي؛ لأن الضرر في الحديث لا يراد به الضرر العرفي حتى يقال أن الضرر العرفي يشمل كلا الضررين، ومقتضى الإطلاق هو شمول الحديث لكل من الضررين، وإنما نقول المراد من الضرر في الحديث ليس هو الضرر العرفي، وإنما المراد به هو الضرر الشرعي، يعني ما يكون ضرراً بنظر الشارع، نفترض هكذا حتى نطبق الإطلاق المقامي في المقام، لكن نحن بقينا متحيرين لا نعلم ما هو الضرر بنظر الشارع؟ هل ما هو ضرر بنظر الشارع يختص بخصوص الضرر الحقيقي الأولي، أو لا يختص بذلك وإنما يشمل حتى الضرر الارتكازي الاعتباري الذي يقع في طول العناية العرفيه؟ شككنا في ذلك ولم نعلم ما هو الضرر بنظر الشارع حتى نحمل الحديث عليه؟ لأنه بحسب الفرض هو المراد من هذا اللفظ، حينئذٍ بمجرد أن نفترض أن الشارع في هذا الحديث الشريف كان في مقام البيان لا في مقام الإجمال؛ حينئذٍ يمكن التمسك بالإطلاق المقامي في محل الكلام لإثبات شمول الحديث للضرر الاعتباري الارتكازي كما يشمل الضرر الحقيقي الأولي، باعتبار أن المتكلم بحسب الفرض في مقام البيان، وفي كلامه لم يبين ما هو مراده بالضرر، إذن: هو في مقام البيان، وسكت عن بيان ما هو مراده بالضرر في كلامه، في هذه الحاله مقتضى الإطلاق المقامي هو أن ما هو مراده هو نفس ما هو ضرر بنظر العرف، أن ما هو ضرر بنظر الشارع هو نفس ما هو ضرر بنظر العرف، بمعنى أن الشارع في كلامه كأنه أحال إلى العرف لتحديد ما هو الضرر، وهذه مسأله طُبقت في أكثر من مورد في المسائل الفقهيّه، أن الشارع عندما يكون في مقام البيان ولا يبين ما هو مقصوده بهذا اللفظ، قيل أن مقتضى الإطلاق المقامي أن الشارع أحال في مقام بيان مراده من هذا اللفظ على ما يفهمه العرف، وما يراه العرف ضرراً في محل الكلام. هذا إطلاق مقامي؛ لأنه إذا لم نلتزم بذلك القضية تقف، يعني يحصل أشبه بالخلف؛ لأننا افترضنا أنه في مقام البيان وليس في مقام الإهمال والإجمال، والمفروض أن الضرر في الحديث يراد به ما هو ضرر عنده، ولم

يبين ما هو الضرر عنده، هنا يُفهم بأنّ الشارع اكتفى بما هو ضرر بنظر العرف، وكأنّه أحال على الفهم العرفي، فما يكون ضرراً بنظر العرف يكون ضرراً بنظر الشارع، وحيث أننا قلنا أنّ ما هو ضرر بنظر العرف هو الأعم من الضرر الحقيقي والضرر الاعتباري، فيكون هو الضرر بنظر الشارع، فيصح حينئذٍ التمسك بالحديث، ويكون الحديث شاملاً للضرر الارتكازي والاعتباري كما هو شامل للضرر الحقيقي الأولي .

ص: ٥٧

بعد ذلك يقع الكلام في المسأله المهمه التي ذكرناها، أنّ المعيار في الضرر الاعتباري بعد الفراغ عن شمول الحديث له، أنّ الضابط والمعيار ما هو؟ هل المعيار في شمول عنوان الضرر للأفراد الارتكازيه والاعتباريه أن يكون الضرر الاعتباري والارتكازي متحققاً في زمان المعصوم (عليه السلام)؟ إذن: لابد أن نلاحظ أنه في زمان المعصوم هل يعتبر هذا ضرراً؟ أو لا، أنّ المعيار والضابط ليس هذا، وإنما هو الأعم، بحيث هذا الضابط يشمل حتى الأضرار المتجدده بعد زمان الشارع، وهذا فرض طبيعي؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الأضرار أضرار تنشأ من عناية عرفيه، من اعتبار عرفي، وقد نفترض أنّ هذا الاعتبار غير موجود في زمان النص لكن يوجد بعد زمان النص، لأي سبب من الأسباب هو غير موجود في زمان المعصوم، لكن هذا الاعتبار العرفي والعنايه العرفيه وإثبات الحق بحسب المرتكزات العرفيه قد يحصل بعد زمان الشارع، هذا الحق الثابت بعد زمان الشارع، هل أيضاً يكون سلبه ضرراً مشمولاً للحديث، والحديث يكون ناظراً له، أو ليس ناظراً له، وإنما هو ناظر فقط للأضرار الاعتباريه الموجوده في زمان الشارع؟ وقلنا أنّ هذه المسأله محل ابتلاء هي التي تثار اليوم في مسأله حق النشر وحق الطبع وأمثال هذه الأمور، هذه الحقوق لم تكن موجوده في زمان الشارع، الآن العرف يبنى على أنّ هذا حق، لكنّها لم تكن موجوده في زمان الشارع، الحديث يشمل مثل هذه الحقوق؟ بحيث يكون سلبها وعدم إعطائها يكون ضرراً ويمكن تطبيق الحديث لنفي هذا الضرر وترتيب الأثر على ذلك. أو أنّ الحديث يختص بخصوص الأضرار العرفيه الارتكازيه الموجوده في زمان الشارع فقط؟ هذا البحث يخضع لما هو المعيار والميزان في الشمول وعدمه، ما هو الميزان؟ فرغنا عن شمول الحديث للأضرار الاعتباريه الارتكازيه، لكن ما هو الميزان في هذا الشمول؟ إذا عرفنا الميزان، على ضوء الميزان نستطيع أن نحدد شمول الحديث للأضرار المتجدده بعد زمان الشارع، المبنيه على حقوق عرفيه متجدده لم تكن موجوده في زمان الشارع لأي سبب من الأسباب، أو عدم شمولها لهذه الأضرار المتجدده، لابد أن نعرف ما هو الضابط لذلك.

فى هذا المجال السيد الشهيد (قدس سرّه) لبيان ما هو الضابط والمعيار ذكر أنّ هذا الضرر الارتكازى لعنوان الضرر، هذا العنوان الذى كما تقدّم له فرد حقيقى الذى هو مثل قطع اليد، وله فرد اعتبارى ارتكازى، فرديه الفرد للضرر يقول يمكن تصوّرها على نحوين: (١)

النحو الأول: أن يكون ارتكاز كونه فرداً للعنوان حاصلًا بالإنشاء، بمعنى أنّ العرف يوجد فرداً لذلك العنوان، يقول: أنا اعتبر القيام تعظيماً، فيوجد فرداً لهذا العنوان، وهذا يحصل بالإنشاء لا بالإخبار. وقد يفترض اختصاصه بعرفٍ معيّن وعدم وجوده فى عرفٍ آخر، لكن كون القيام فرداً لذلك العنوان يثبت ثبوتاً حقيقياً مطلقاً لا- ثبوتاً نسبياً كما فى النحو الثانى الآتى، بمعنى أنه يثبت عند الجميع، عند أهل ذاك العرف الخاص الذى اعتبر القيام تعظيماً، وعند أهل العرف الآخر الذى لا يعتبر القيام تعظيماً، فهو يثبت ثبوتاً حقيقياً مطلقاً لا ثبوتاً نسبياً، بمعنى أنّ هذا يكون فرداً للتعظيم حقيقه عند الجميع، حتى عند من لا يجعل القيام تعظيماً، هذا أيضاً عندما يرى شخصاً من أهل ذاك العرف الخاص يقوم لشخصٍ يعترف بأنّ هذا تعظيم حتى إذا كان هو لم يساهم فى هذا الجعل. وهذا هو معنى الثبوت الحقيقى المطلق ولا يختص ثبوت فرديه الفرد للعنوان بخصوص أهل ذاك العرف. هذه النكته مهمه جداً فى الوصول إلى النتيجة. هذا مثاله التعظيم، ومثاله الدلاله فى باب الالفاظ حيث تتحقق الدلاله حقيقه على أساس اعتبار أنّ هذا اللفظ دال على هذا المعنى، اعتبار، عنايه، تتحقق الدلاله، لكن الدلاله تثبت ثبوتاً حقيقياً عند استعمال اللفظ، عند من وضع هذا اللفظ وذكر أنّ هذا علامه على المعنى، وعند غيره أيضاً، حتى عند غير أصحاب اللغه، أيضاً يرى أنّ الدلاله ثابتة ثبوتاً حقيقياً، فيكون الثبوت حينئذٍ فى هذه الموارد ثبوتاً حقيقياً مطلقاً لا ثبوتاً نسبياً. بناءً على هذا، يقول: فى هذا الفرد _____ كجواب عن السؤال المطروح _____ أنّ الصحيح هو شمول العنوان فى حاله من هذا القبيل للأضرار المتجدده بعد زمان النص لذلك العنوان، فإذا ورد عنوزان فى حديث وكان هذا العنوان له أفراد اعتباريه، وهذه الأفراد الاعتباريه لنفترض أنّ بعضها ثابت فى زمان النص وبعضها تجدد بعد زمان النص، يقول: الصحيح فى هذا القسم هو شمول العنوان للأفراد الاعتباريه الارتكازيه المتجدده بعد زمان النص، يشملها الحديث. هذا يشمل القيام ويشمل كل ما يعتبر عرفاً احتراماً وتعظيماً حتى إذا اعتبرنا أنّ اعتبار تعظيم واحترام حدث بعد زمان النص؛ لأنّ الدليل دلّ على التعظيم ورتب الأثر على عنوان التعظيم، فلو فرضنا فى زمان النص لم يكن القيام يعتبر تعظيماً، لكن بعد ذلك اعتبر العرف القيام تعظيماً، يشمل الدليل؛ لأنّ التعظيم هو إظهار الاحترام لشخصٍ بأى مبرزٍ كان، فلا مشكله فى شمول الدليل له فى هذا القسم، لكن بشرط أن تكون فرديه الفرد للعنوان فرديه ثابتة ثبوتاً حقيقياً مطلقاً؛ حينئذٍ يشمل الأضرار الاعتباريه الموجوده فى زمان النص والأضرار الاعتباريه الموجوده بعد زمان النص.

ص: ٥٩

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في شمول قاعده لا ضرر للأضرار الاعتبارية المتجدده بعد زمان الشارع بعد الفراغ عن شمولها للأضرار الاعتبارية الموجوده في زمان الشارع بالتقريبين السابقين، الإطلاق المقامى والإطلاق اللفظى . بعد الفراغ عن ذلك يقع الكلام في أنه هل تشمل الأضرار المتجدده بعد زمان الشارع أو لا ؟

تقدّم في الدرس السابق فرض أنّ فريده الفرد للعنوان على أساس الارتكاز وعلى أساس العنايه العرفيه يمكن تصوّرها بنحوين:

النحو الأول: أن نفترض أنّ فريده الفرد، وارتكاز فريده الفرد للعنوان هي بسبب الإنشاء والجعل من قبل العرف والعقلاء، فهو فرد جعلى، يوجد العرف فرداً للعنوان بالإنشاء، هذا يكون في الأمور القابله للجعل بالإنشاء، فيكون هذا فرداً للعنوان، لكن بالجعل والإنشاء، فكأنّ العرف يوجد فرداً للعنوان بالإنشاء . في النحو الأول نفترض أنّ إيجاد فردٍ للعنوان، وإن كان قد يُفرض كونه في عرفٍ خاص، لكن ثبوت فريده الفرد للعنوان يكون ثبوتاً مطلقاً، وليس ثبوتاً نسبياً، وهذا ما تقدّم تطبيقه على عنوان التعظيم، وكذلك على عنوان الدلاله في باب دلاله الألفاظ على المعانى، نفترض أنّ اللفظ وضع يازاء معنىً معيّن، الدلاله تكون ثابتة عند أهل تلك اللغه وعند غير أهل تلك اللغه، عند الجميع تكون الدلاله ثابتة، فالتعظيم في مثال القيام، والدلاله في باب الألفاظ تكون ثابتة ثبوتاً مطلقاً، تكون الدلاله ثابتة عند الجميع، والتعظيم أيضاً يكون ثابتاً إذا قام شخص من أهل ذاك العرف لشخصٍ آخر، يصدق التعظيم حتى عند غير أهل ذلك العرف.

في هذا النحو الأول: بالنسبه للجواب عن السؤال المطروح في المقام تقدّم أنّه يشمل الأفراد المتجدده بعد زمان الشارع، ولا داعى لتخصيصه بخصوص الأفراد الموجوده في زمان الشارع، باعتبار أنّ هذا فرد حقيقى للتعظيم، فإذا ورد التعظيم في دليل شرعى ورُتب عليه اثر يكون هذا الدليل شاملاً للقيام باعتباره تعظيم حقيقه وواقعاً، فيشملة الدليل، حتى إذا فرضنا أنّ كونه تعظيماً، والجعل والعنايه كانت موجوده بعد زمان الشارع، مع ذلك يشمله الدليل، فيقال: هذا تعظيم حقيقه، وإذا صار تعظيماً حقيقه، يشمله الدليل ويترتب عليه الأثر، وهنا لا ينبغى التوقف في الشمول في مثل هذا النحو الأول، وإنّما الكلام يقع في النحو الثانى.

ص: ٦٠

النحو الثانى: أن نفترض أنّ ارتكازيه فريده الفرد للعنوان أيضاً من باب الإنشاء كما في النحو الأول، لكن الذى يميّز هذا النحو عن النحو الثانى هو أنّ هذا الجعل والإيجاد من قبل العرف حتى إذا فرض اختصاصه بعرفٍ خاص هنا في هذه الحاله يكون ثبوت هذه الفريده للعنوان ثبوتاً نسبياً وليس ثبوتاً مطلقاً، فيقال: أنّ هذا (كذا) العنوان الذى ينطبق عليه، لكن بمنظار أهل ذلك العرف لا مطلقاً، عند أهل هذا العرف وبمنظارهم يكون هذا منطبقاً عليه العنوان وصادقاً عليه، أمّا عند أهل عرفٍ آخر لا يوجد عندهم ذلك المنظار، ينظرون إلى القضيّه بمنظارٍ آخر لا يكون هذا منطبقاً عليه العنوان، فالثبوت ثبوتاً نسبياً وليس مطلقاً كما في

النحو الأول . السيد الشهيد (قدس سرّه) يريد تطبيق هذا على محل الكلام، يعنى يريد تطبيقه على الضرر والنقص الذى هو محل الكلام . يقول : أنّ الضرر له مصداق حقيقى أولى وهو قطع اليد _____ مثلاً _____ هذا ضرر حقيقه بقطع النظر عن الاعتبار والعنايه العرفيه، لكن له مصدايق اعتباريه هى فى طول الجعل والعنايه العرفيه، الذى قلنا أنّه معنى الضرر الاعتبارى، الضرر الارتكازى، أنّها أضرار لكن فى طول الجعل والاعتبار والارتكاز، فهذه أفراد اعتباريه للضرر . هذه الأفراد الاعتباريه للضرر إنّما تكون ثابتة ثبوتاً نسبياً، مثلاً: أخذ مال زيد من زيد يعتبر ضرراً، لكنه ليس ضرراً حقيقياً أولياً، وإنّما ضرر عرفى ارتكازى؛ لأنّه فى طول اعتبار ملكيه زيد لذلك الشىء، وإلا لو لم يكن العرف يعتبر أنّ زيدا مالكاً لذلك الشىء لما كان أخذه منه ضرراً، ولا نقصاً يلحقه؛ لأنّه ليس مالكاً لذلك الشىء . إذن: أخذ شىء من زيد هو فى طول اعتبار ملكيه زيد لذلك الشىء، فإن اعتبر زيد مالكاً لذلك الشىء اعتبر ملكيته لذلك الشىء؛ حينئذٍ يقال: بهذا المنظار، بمنظار أنّ زيدا مالكاً لذلك الشىء يكون أخذه منه ضرراً ونقصاً يلحقه، فيصدق عنوان الضرر، لكن واضح أنّ صدق عنوان الضرر فى هذه الحاله إنّما هو بمنظار العرف الذى يعتبر الملكيه فى مرحله سابقه، وإلا من لا يعتبر الملكيه ولا يرى زيدا مالكاً لذلك الشىء لا يرى صدق الضرر، لا يرى بأن أخذه منه ضرر عليه، وإلحاق نقص به؛ لأنّه لا يراه مالكاً، فرضاً فى مجتمع من المجتمعات لا يرون البنت ترث الأب، فلا يرون البنت تملك هذا المال، أخذه منها بمنظارهم لا يكون ضرراً ولا نقصاً؛ لأنّ افتراض الملكيه واعتبارها يختص بحاله دون حاله، ويعرف دون عرفٍ آخر، فانطبق الضرر على الفرد العنائى لا على الفرد الحقيقى كنقص المال فرع البناء على الملكيه، فإذا فرضنا أنّ الذى يبنى على ملكيه زيد على ذلك الشىء هو عرفٌ خاص يرى أنّ زيدا مالكاً لهذا المال، عرفٌ آخر لا يرى أنّ زيدا مالكاً لهذا المال؛ حينئذٍ هنا تظهر النسبيه، أنّ كون أخذ المال من زيد ضرراً وفرداً من أفراد الضرر من وجهه نظر خاصه وبمنظار خاص، يعنى يكون ضرراً ومصدقا للضرر عند من يعتبر ملكيه زيد لذلك الشىء؛ يكون حينئذٍ ضرراً . وأمّا من لا يعتبر ملكيه زيد لذلك الشىء، أخذ المال منه ليس ضرراً، ولا يرى صدق الضرر والنقص، لم ينقص شىء من زيد ولم يتضرر، فبالنتيجه الكل يعترفون بأن زيد يتضرر، لكن الكل يعترفون بأنّه يتضرر بمنظارٍ خاص، ولم يتضرر بمنظارٍ آخر، يعترفون بأنّ زيدا يتضرر، لكن من وجهه النظر التى ترى بأنّ زيدا مالكاً لذلك الشىء، والبناء على أنّ زيدا مالكاً لذلك الشىء يصدق حينئذٍ الضرر على أخذ ذلك الشىء منه . وأمّا من وجهه نظرٍ أخرى، وبناءً على عرفٍ آخر لا يرى الملكيه لزيد، لم يتضرر زيد، الكل يعترفون بأنّه بناءً على وجهه النظر هذه زيد ليس متضرراً بأخذ الشىء منه، فهذا معناه أنّ القضيّه نسبيه، ثبوت فرديه للفرد للعنوان، هنا يكون ثبوتاً نسبياً وليس ثبوتاً مطلقاً . هذا النحو الثانى قلنا أنّه طبقه على عنوان الضرر والنقص فى محل الكلام .

نأتى الآن إلى السؤال المطروح: وهو أنّ هذا الضرر العنائي العرفى الذى هو فى طول الاعتبار والارتكاز، هذا الضرر هل يشمل الأضرار والأفراد المتجدده منه بعد زمان الشارع، أو أنه يختص بخصوص الأضرار الموجوده فى زمان الشارع؟ لو فرضنا أنّ اعتبار ملكيه زيده للمال فى المثال السابق، كان موجود فى زمان الشارع، هنا لا مشكله فى شمول الدليل له؛ لأنّ هذا ضرر فى زمان الشارع، فالشارع عندما يستعمل كلمه (الضرر) فى قوله: لا ضرر ولا ضرار، هذا الحديث الشريف يشمل الضرر العنائي العرفى من هذا القبيل؛ إمّا باعتبار ما تقدّم، نستخدم الطريقتين السابقين، إمّا يشملهما بالإطلاق اللفظى، أو بالإطلاق المقامى، بالإطلاق اللفظى باعتبار أنّ مراد الشارع من الضرر هو المعنى العرفى بمقتضى الإطلاق؛ لأنّه هو عرفى يخاطب العرف ويتكلم بلغه العرف، فتكون الألفاظ الوارده فى كلامه، يكون المراد منها ما هو معناه عرفاً وما يفهم منها عرفاً كسائر الألفاظ الأخرى الوارده فى كلامه، والمفروض أننا فرغنا عن أنّ الضرر عرفاً يشمل هذا الفرد العنائي من الضرر الذى هو فى طول الاعتبار والارتكاز الموجود فى زمان الشارع، فإذن: لا مشكله فى شمول الدليل لهذا الفرد. أو بالإطلاق المقامى بنفس التقريب السابق، يعنى عندما نفترض أنّ مراد الشارع من الضرر فى الدليل ليس هو المعنى العرفى، وإمّا هو المعنى الشرعى، يعنى مراده من الضرر ما هو ضرر شرعاً، أى ما هو ضرر عند الشارع، ونحن لا نعلم ما هو مراد الشارع من الضرر، لا نعلم أنّ مراده هل هو خصوص الضرر الحقيقى كقطع اليد؟ أو ما يشمل هذا الفرد العنائي من الضرر؟ إذا شككنا فى ذلك؛ حينئذٍ نقول كما تقدّم مقتضى الإطلاق المقامى، باعتبار أنّ المتكلم فى مقام البيان، ولم يبيّن ما هو مراده من الضرر كما هو المفروض، قال (لا ضرر ولا ضرار) وسكت ولم يبيّن ما هو مراده بالضرر، وهو فى مقام البيان، مقتضى الإطلاق المقامى فى حاله من هذا القبيل، هو أنّه أحال ذلك إلى الفهم العرفى، بمعنى أنه أكتفى فى مقام بيان مراده من الضرر فى الحديث بما يفهمه العرف من الضرر، والمفروض أنّنا فرغنا عن أنّ العرف يرى أنّ الضرر يصدق على الفرد العنائي كما يصدق على الفرد الحقيقى. هذا بالنسبه إلى الضرر الموجود فى زمان الشارع. يعنى الضرر الذى هو فى طول الجعل والاعتبار والعنايه المتحققه فى زمان الشارع.

الآن نأتى إلى الأفراد المتجدده من الضرر: التى تحدث بعد زمان الشارع . لو فرضنا أن ملكيه زيد لذلك الشىء لم تكن معتبره فى نظر العرف فى زمان الشارع، وإنما اعتبرت بعد ذلك؛ فعندما يحصل اعتبار الملكيه لزيد لذلك الشىء بعد زمان الشارع، بعد زمان الشارع يصدق عرفاً الضرر على سلبها منه، كلامنا ليس فى ما يراه العرف ضرراً، وإنما كلامنا فى شمول الحديث الشريف لمثل هذا الضرر المتجدد بعد زمان الشارع . هذا الآن ضرر عرفاً بلا إشكال؛ لأننا افترضنا أن العرف اعتبر الملكيه بعد زمان الشارع، يرى أن زيدا مالك لهذا الشىء، إذن: هو يرى أن أخذه منه ضرر. إذن: هذا ضرر بنظر العرف بلا إشكال . لكن الكلام فى أن الحديث الشريف هل يشمل هذا الضرر المتجدد بعد زمانه، أو لا يشملها ؟

السيد الشهيد(قدس سرّه) (1) يقول أن الصحيح هو أنه لا يشمل الأفراد المتجدده من الضرر بعد زمان الشارع . ويستدل على ذلك بأنه لا يمكن فى المقام التمسك بالإطلاق اللفظى لإثبات الشمول ولا بالإطلاق المقامى لإثبات الشمول، وهما التقريبان المتقدمان اللذان استدل بهما على إثبات الشمول للضرر الموجود فى زمان الشارع. هنا يقول: لا الإطلاق اللفظى يمكن التمسك به بالنسبه إلى هذه الأفراد المتجدده بعد زمان الشارع، ولا الإطلاق المقامى يمكن التمسك به فى محل الكلام . أما بالنسبه إلى الإطلاق اللفظى، فيقول : أساساً الإطلاق اللفظى كان قائماً على أساس أن الفهم العرفى للدليل يشكل قرينه متصله على صرف الكلام إلى المعنى المراد فى هذا الدليل وفى هذا الحديث ، الذى يكون قرينه متصله تعين ما هو المراد بالحديث هو الفهم العرفى المعاصر للنص، أما الفهم العرفى المتأخر عن زمان النص كما هو محل الكلام، لا يمكن أن يشكل قرينه متصله على دليل ورد قبله، ومعين للظهور، الذى يمكن أن يكون قرينه متصله موجه لصرح الظهور إلى الفهم العرفى ومعينه بالتالى لظهور الكلام هو الفهم العرفى المعاصر للنص، الشارع يقول(لا ضرر ولا ضرار) الفهم العرفى المعاصر للنص الذى يفهم أن الضرر ليس هو خصوص الضرر الحقيقى الأولى، وإنما ما يشمل الضرر العنائى، لأن العرف يرى وجود هذه العناية، يعتبر الملكيه لزيد ، إذن: يرى أن سلب الشىء عنه هو ضرر، ويصدق الضرر، هذا الفهم العرفى يشكل قرينه متصله على أن المقصود بالضرر فى هذا الحديث الشريف هو المعنى العرفى . أما الفهم العرفى المتأخر الغير موجود فى زمان النص، الشارع قال(لا ضرر ولا ضرار) ولا يوجد هكذا فهم عرفى، وإنما تجدد الفهم العرفى بعد قرون من الزمان، فصار أخذ ذلك الشىء من زيد ضرراً؛ لأن العرف اعتبر ملكيه زيد لذلك الشىء، هذا لا يشكل قرينه متصله معينه للظهور فى ذلك الكلام.

ص: ٦٣

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ٤٨٧.

إذن: لا- يمكن الاستناد إلى الإطلاق اللفظي لإثبات أنّ المعنى العرفي هو المراد من الحديث الشريف على نحو يكون شاملاً للأفراد المتجددة من الضرر، في زمان النص لا يوجد فرد من أفراد الضرر إلاّ الفرد الحقيقي الأولى، تجدد فرد آخر بعد زمان الشارع. مثل هذا لا يشمل الدليل.

وبالنسبة للإطلاق المقامي أيضاً يقول: في المقام أيضاً لا- يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات شمول الحديث للفرد المتجدد بعد زمان الشارع؛ لأننا قلنا أنّ الإطلاق المقامي إنما تصل النوبة إليه إذا فرضنا أنّ المراد بالضرر في الحديث الشريف هو الضرر عند الشارع وليس الضرر عرفاً، فإذا شككنا في أنّ مراد الشارع من الضرر في المقام هل هو خصوص الضرر الحقيقي الأولى، أو الأعم منه والضرر العنائي المتجدد بعد زمان الشارع، هنا لا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي. عندما كنّا نشك في أنّ مراد الشارع هل هو الضرر الحقيقي الأولى، أو الضرر الموجود في زمان الشارع؟ قلنا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات الأعم، وأنّ مراد الشارع هو الأعم، فيشمل الضرر الفرد الموجود في زمان الشارع؛ بالبيان السابق؛ لأنّ الشارع في مقام البيان، ولم يبيّن ما هو مراده من الضرر، هل هو الأعم، أو خصوص الضرر الموجود في زمانه؟ كنا نتمسك بالإطلاق المقامي ونقول: أنّ مقتضى الإطلاق المقامي هو أنّ ما يريده الشارع من الضرر هو ما يفهمه العرف من الضرر، فأحاله على العرف؛ لأنّه في مقام البيان ولم يبيّن، فيفهم منه أنّه أحاله على العرف. هذا سابقاً، أمّا في المقام عندما يدور الأمر بين أن يكون مراد الشارع من الضرر هو خصوص الضرر الحقيقي الأولى كقطع اليد، أو الأعم منه ومن الضرر المتجدد بعد زمان الشارع، هنا لا يأتي الإطلاق المقامي، بأن نقول أنّ المتكلم في مقام البيان، ولم يبيّن مراده. إذن: هو اعتمد.... اعتمد على ماذا؟ بإمكانه أن يعتمد على الفهم العرفي المعاصر، فيقول أنّ مرادى هو ما يفهمه العرف. أمّا الفهم المتأخر عنه بقرون فلا معنى لأن نقول أنه اعتمد في مقام بيان مراده من الضرر على ذلك الفهم المتأخر؛ ولذا لا يتم الإطلاق المقامي؛ فحينئذٍ القدر المتيقن هو أن نقتصر على خصوص الضرر الحقيقي الواقعي والموجود في زمانه بناءً على إمكان إجراء الإطلاق المقامي أو اللفظي لإثبات ذلك، أمّا الفرد المتجدد، فلا يمكن التمسك لا بالإطلاق اللفظي ولا بالإطلاق المقامي لإثبات شمول الحديث له.

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ النتيجة عملاً في ما هو محل الابتلاء من قبيل حقوق الطبع وحقوق النشر، وفي ما يخص برامج الكمبيوتر وهذه الأمور كلها هي حقوق متجدده بلا إشكال، فالضرر أيضاً يكون حادثاً بعد زمان الشارع؛ لأننا قلنا أنّ هذا الضرر ضرر اعتباري يعني هو في طول وجود حق، وارتكازيه حق، وهذا الحق لم يكن موجوداً في زمان الشارع بلا إشكال، وإنما ثبت بعد ذلك، فإذن: هو حق متجدد وضرر متجدد . بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ لا يمكن أن نلتزم بشمول حديث لا ضرر .

لكنه يستدرك ويقول: لا تظن أنّ هذا الكلام كلام حدّي، ويثبت هذه النتيجة التي بيناها أنّ حديث لا ضرر يشمل الأفراد العرفيه العنائيه الموجوده فقط في زمان الشارع ولا يشمل الأفراد العرفيه العنائيه الموجوده بعد زمان الشارع، كنتيجة نهائيه . يقول: هناك أمران ينبغي الالتفات إليهما قد يوجبان تغيير النتيجة في محل الكلام:

الأمر الأول : هو مسأله الالتفات إلى النكته الحقيقيه التي يقوم على أساسها الارتكاز أو العنايه في كون هذا فرداً للعنوان، بمعنى أنّه في بعض الأحيان نجد أنّ فرداً من أفراد العنوان غير موجود في زمان الشارع، كحق الطبع والنشر والضرر الذي يترتب على سلب هذا الحق، هذا الفرد من العنوان غير موجود في زمان الشارع بشخصه، لكنّه قد يُدعى أنّه موجود بنكته، أنّ النكته التي على أساسها ثبت حق الطبع وحق النشر، وبالتالي ثبت أنّ سلبه عن الشخص يعتبر ضرراً، النكته موجوده في زمان الشارع، بمعنى أنّ العرف والعقلاء في ذاك الوقت وإن كانوا لا يلتفتون إلى هذا الفرد لعدم وجوده في زمانهم، لكنهم يرون النكته وينون على النكته التي تشمل هذا الفرد، وإن لم يكون موجوداً في زمانهم، بمعنى أنّه لو التفت العرف والعقلاء في زمان الشارع إلى هذا الفرد لحكموا بأنّ النكته تشمله ولا فرق بينه وبين سائر الأفراد العنائيه؛ لأنّ النكته أمر ارتكازي وموجود عند العرف، هذه النكته إذا ثبت وجودها في زمان الشارع يقول : أنّ هذا يكفي للتعميم ولإثبات شمول الحديث للأفراد المتجدده بعد زمان الشارع . على كل حال. العبره بسعه النكته وضيقها وليست بالمصدق الفعلي لذلك العنوان، بحيث يكون الميزان هو أنّ المصدق موجود في زمان الشارع، فيشملة الحديث، وإذا لم يكن موجوداً لا يشمله الحديث . العبره ليس بذلك، وإنما بسعه النكته وضيقها، إذا كانت النكته لا تشمل إلا الأفراد الموجوده في زمان الشارع؛ حينئذٍ الحديث لا يشمل الأفراد المتجدده.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

بالنسبه إلى ما ذكرناه في الدرس السابق، نعيد بيانه بشكلٍ آخر : كلامنا في ما إذا كانت فريده الفرد للعنوان حاصله بالإيجاد والإنشاء، وكلامنا في ما إذا كان ثبوتها بالإيجاد ثبوتاً نسبياً لا ثبوتاً مطلقاً؛ ولذا تم التفريق سابقاً بين مثل عنوان التعظيم وبين مثل عنوان الضرر، أو شيء آخر حتى الملكيه، وسلب المال من زيد الذي هو ضرر عليه . والمثال لما إذا كان ثبوت فريده الفرد للعنوان ثبوتاً نسبياً هو الضرر، ومثاله أخذ المال من زيد، فإنه ضرر عليه، لكن هذا الضرر في طول ثبوت الملكيه، وفي طول ثبوت حق لزيد في ذلك المال، وإلا لو لم تثبت الملكيه، ولم يكن له حق في ذلك المال، فلا إشكال أنّ سلبه منه لا يُعدّ ضرراً، لكن هذا الثبوت ليس ثبوتاً مطلقاً، وإنما ثبوت نسبى، بمعنى أنّ أخذ المال من زيد يُعتبر إضراراً بزيد عند من يرى أنّ زيدا مالكٌ لذلك المال، يعنى بمنظار أنّ زيدا له ملكيه لذلك المال، فيُعتبر سلبه منه ضرراً ونقصاً يرد عليه . هنا تقدّم أنّ العنوان في الدليل في محل الكلام يشمل الأفراد العنائيه الموجوده في عصر الشارع، ولا يشمل الأفراد العنائيه المتجدده بعد عصر الشارع، واستدل على عدم الشمول بأنّ الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامى لا يجرى لإثبات هذا الشمول، وإن كان يجرى لإثبات الشمول للأفراد العنائيه الموجوده في زمان الشارع، هناك يجرى الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامى لكى يشمل الحديث ليس فقط الضرر الحقيقى الأصلى، وإنما يشمل الضرر العنائى الذى هو في طول ثبوت حق، لكن الضرر العنائى الموجود في زمان الشارع .

ص: ٦٦

ثم بعد ذلك ذكرت نكتتان بدعوى أنّ هاتين النكتتين تقتضيان التوسعه، وتغيران النتيجة التى وصلنا إليها، وهى المنع من شمول الحديث الشريف للأضرار المتجدده :

النكته الأولى: إذا فرضنا أنّ نكته الفرد المتجدد من الضرر، كانت أمراً ثابتاً في زمان الشارع، فهذا الضرر المتجدد بشخصه ليس موجوداً في زمان الشارع، لكن إذا فرضنا أنّ نكته كانت أمراً مركزاً في أذهان العرف والعقلاء في زمان الشارع، قيل أنّ هذا يكفى لإثبات شمول الحديث للضرر المتجدد فيما إذا كانت نكته وكبراه موجوده وثابته في زمان الشارع، وأنّ هذا يكفى لذلك الفرد من الضرر المتجدد . هذا الكلام يعنى أنّ المفروض في مثال الضرر _____ الذى هو محل كلامنا _____ هو أنّ نفترض ثبوت هذا الحق والضرر في الزمان المتأخر عن الشارع وعدم ثبوته في زمان الشارع ، ونتكلم في أنّ الدليل (لا ضرر) هل يشمل مثل هذا الضرر والحق المتجدد بعد زمان الشارع غير الثابت في زمان الشارع، أو لا ؟ وليس المفروض في محل الكلام أن نفترض أنّ العقلاء والعرف في زمان الشارع لا يرون هذا الحق، خلافاً للعرف المتأخر الذى يرى ثبوت هذا الحق، هذا ليس مفروضاً في محل كلامنا، أن نفترض أنّ العرف والعقلاء في زمان الشارع لا يرون ثبوت هذا الحق بحيث لو كان موضوع هذا الحق موجوداً في زمانهم، مع ذلك يقولون ليس للمؤلف حق النشر والطبع _____ مثلاً _____ لم نفترض هذا في محل الكلام، أو لا ينبغى فرضه في محل الكلام، الذى نفترضه في المثال هو مجرد عدم ثبوت هذا الحق والضرر في زمان الشارع؛ لعدم تحقق موضوعه ليس إلا، حيث لم يكن الطبع والنشر موجوداً في ذلك الزمان، فعدم ثبوته لعدم تحقق موضوعه، وليس أنّ

العرف والعقلاء في زمان الشارع لا يرون ثبوت هذا الحق لو التفتوا إلى ذلك، ولو فرض تحقق موضوع هذا الحق في زمانهم، هذا ليس مفروضاً في محل الكلام . إذن: المفروض في محل الكلام هو عدم وجود هذا الحق والضرر في زمان الشارع لعدم تحقق موضوعه . وأمّا أنّ العرف والعقلاء هل يرون ثبوت هذا الحق على تقدير التفاتهم، وعلى فرض تحقق موضوعه في زمانهم، أو لا يرون ثبوت هذا الحق، فهذا شيء غير معلوم، لا نفترض الثبوت ولا عدمه، وإنما الذي نفرضه فقط هو عدم ثبوت الحق في زمانهم لعدم تحقق موضوعه، ولعلّ النكته الأولى التي ذكرت هي مؤيده لهذا الكلام؛ لأنه إذا فرضنا أنّ العقلاء في ذاك الزمان كانوا يرون عدم ثبوت هذا الحق . إذن: لا معنى للنكته الأولى بأنّ نفترض أنّ هذا الفرد من الضرر وإن كان غير موجود بشخصه في زمان الشارع، لكنّه موجود بنكته وكبراه، إذا فرضنا أنّ محل الكلام هو الحق الثابت بعد زمان الشارع، وغير الثابت في زمان الشارع، بمعنى أنّ العقلاء والعرف لا يرون هذا الحق؛ فحينئذٍ لا معنى لأن نقول أنّ النكته الثانية تقتضى التعميم وتقتضى التوسعة، بمعنى أنه قد نفترض أنّ هذا الحق المتأخر زماناً غير موجود بشخصه في زمان الشارع، لكنه موجود بنكته وكبراه، كيف يكون موجوداً بنكته وكبراه في زمان الشارع والحال أنّ المفروض أنّ العرف والعقلاء في زمان الشارع لا يرون ثبوت هذا الحق ؟ حتى لو فرض تحقق موضوعه في زمانهم . هذا مؤشر على ما نقوله من أنّ محل الكلام هو مجرد فرض أنّ هذا الحق المتجدد غير ثابت في زمان الشارع بسبب عدم تحقق موضوعه . وأمّا أنّ عدم ثبوته؛ لأجل أنّ العقلاء لا يرون ثبوت هذا الحق، فهذا شيء غير مفروض في محل الكلام، وإنّما نحن نريد أن نتكلّم كيف يمكن إثبات شمول الحديث لمثل هذا الضرر المتجدد بعد زمان الشارع .

إذا اتضح هذا؛ حينئذٍ نقول: يمكن إثبات شمول الحديث للضرر المتجدد بعد زمان الشارع وغير الثابت في زمان الشارع بسبب عدم تحقق موضوعه، تمسكاً بالإطلاق اللفظي، أو بالإطلاق المقامي، كما هو الحال بالنسبة إلى الأفراد العنائيه من الضرر الحقي الموجوده في زمان الشارع، كما أننا تمسكنا بالإطلاق اللفظي، وبالإطلاق المقامي لإثبات شمول الحديث لها مع أنها أفراد عنائيه، كذلك يمكن التمسك بهما لإثبات الشمول للأفراد العنائيه المتجدده بعد زمان الشارع:

أمّا الإطلاق اللفظي، فنكتته هي عبارته عن أنّ الشارع من أفراد العرف، ويتكلم بلسان العرف، ويخاطب العرف، وهذا معناه أنّه يقصد بالضرر في كلامه ما يفهمه العرف، يعنى الضرر العرفي، والضرر العرفي مطلق، ولا يختص بالضرر الحقيقي الأصلي كقطع اليد، وإنما كما يشمل الضرر الحقيقي الأصلي، كذلك يشمل الضرر العنائي الحقي الذي يكون في طول ثبوت الحق، وهذا معناه أنّ الفرد الثاني للضرر الذي يبنى العرف على أنّه ضرر هو الضرر الحقي العنائي، يعنى الضرر الثابت في طول ثبوت حق، وهذا معنى عام لا يتحدد بخصوص الأفراد والمصاديق الموجوده في زمان الشارع للضرر، الضرر هو مطلق النقص، ولو كان في الحقوق، ومعناه أنّه كلما ثبت حق لشخص فسلبه عنه بنظر العرف ضرر، هذا معنى عام لا داعي لتقييده بخصوص الأضرار العرفيه العنائيه الموجوده في زمان الشارع؛ بل هذا المعنى كما يشمل هذه الأفراد، يشمل كل ضرر يتحقق ولو بعد زمان الشارع، كلما ثبت حق لشخص، فسلبه عنه يعتبر ضرراً بنظر العرف. إذا كان مقتضى الإطلاق اللفظي في الحديث هو أنّ الضرر لا يختص بالضرر الحقيقي الأصلي، وإنما يشمل حتى الضرر العنائي الحقي، مقتضى هذا الإطلاق أيضاً عدم الاقتصار على خصوص الأضرار العنائيه الحقيه الموجوده في زمان الشارع؛ بل مقتضى الإطلاق هو شموله حتى للأضرار العنائيه الموجوده بعد زمانه؛ لأنّ المراد بالضرر في كلام الشارع بمقتضى هذا البيان هو الضرر العرفي، كل ما يكون ضرراً عرفياً ويصدق عليه أنّه ضرر عرفي يكون مشمولاً بالدليل ومقصوداً به، العرف لا يفرّق بين الضرر الموجود في زمانه، والضرر الموجود بعد زمانه، ملاك ونكته إطلاق الضرر في نظر العرف هو ثبوت الحق، فإذا ثبت لشخص حق كان سلبه ضرراً، وثبوت الحق في نظر العرف لا يُفرّق فيه بين أن يكون الحق ثابتاً في زمان الشارع أو ثابتاً بعده، ولا موجب لتحديد المعنى العرفي للضرر بخصوص الأفراد الموجوده في زمان الشارع من الأضرار العنائيه. هذا الإطلاق اللفظي في دليل لا ضرر يثبت به أنّ الضرر المقصود في حديث لا ضرر هو ما يراه العرف ضرراً، أي الضرر العرفي، وهو كما قلنا مطلق، فكما يشمل الضرر العرفي العنائي الموجود في زمان الشارع كذلك يشمل بمقتضى الإطلاق الضرر العرفي العنائي الموجود بعد زمانه. هذا بالنسبة إلى الإطلاق اللفظي.

بالنسبة إلى الإطلاق المقامى أيضاً نفس البيان، باعتبار أننا في الإطلاق المقامى أثبتنا أن الشارع في مقام بيان مراده من الضرر في الدليل بعد فرض أن المراد بالضرر في الحديث هو المعنى الشرعى، لكن الشارع لم يبين معنى الضرر، فمقتضى سكوته وعدم بيانه وكونه في مقام البيان الذى هو الإطلاق المقامى، هو اعتماد على الفهم العرفى، وبيّننا أن المعنى العرفى للضرر هو معنى عام ووسيع، وليس معناه هو خصوص هذا الفرد الموجود في زمان الشارع، وإنما معناه عام وهو سلب الحق عن ذى الحق، وهذا في نظر العرف ضرر سواء كان الحق ثابتاً في زمان الشارع، أو متجديداً بعد زمان الشارع؛ لأنّ الشارع أحال على الفهم العرفى، وقلنا أنه لا مانع من أن يحيل الشارع بيان مراده ومقصوده بالألفاظ على الفهم العرفى الموجود في زمانه والمتجدد، المانع إنما يمنع من أن يحيل على الفهم العرفى المتأخر زماناً عن زمانه، أما أن يحيل على الفهم العرفى مطلقاً، فلا يوجد مانع من ذلك .

وبناءً عليه: يبدو أنه لا مانع من افتراض شمول الحديث للأضرار المتجدده بعد زمان الشارع، مع افتراض أن هذا الحق ليس موجوداً في زمان الشارع، لكنّه ضرر عرفى، والعرف يراه ضرراً؛ وحينئذٍ يمكن التمسك بإطلاق الدليل اللفظى والمقامى إذا وصلت النوبه إليه لإثبات شمول الحديث لمثل هذا الضرر . وهنا نؤكد على أن هذا مع افتراض أن العرف في زماننا يرى أن سلب حق الطبع وحق النشر وأمثالهما يراه ضرراً . تاره يُشكك في هذه القضية؛ وحينئذٍ يكون خارجاً عن محل كلامنا، لكن بعد افتراض أن العرف يراه ضرراً الآن يمكن إثبات شمول الحديث له تمسكاً بهذا الإطلاق . هذا ما يمكن أن يقال في هذا التنبيه، ننتقل بعد ذلك إلى التنبيه السادس .

التنبیه السادس: ويقع الكلام فيه في نسبة دليل لا ضرر إلى الأدلة الأولية . هذا محل كلام بينهم . لا حظوا أنّ النسبة بين دليل لا ضرر وبين كل واحد من الأدلة المثبتة للأحكام هي نسبة العموم والخصوص من وجه، باعتبار الدليل المثبت للحكم، ولنفترض أنّه دليل وجوب الوضوء، مقتضى إطلاق هذا الدليل هو وجوب الوضوء سواء كان ضرورياً، أو لم يكن ضرورياً. إذن: هذا دليل مختصّ بالوضوء ومطلق من ناحيه الضرر . أمّا دليل لا ضرر، فيدلّ على عدم وجوب الوضوء في حال الضرر، لكنّه لا يدل على وجوب خصوص الوضوء في حال الضرر، فيشمل وجوب الوضوء، ويشمل وجوب الغسل، ويشمل لزوم البيع، ويشمل الكثير من الموارد، فإذن: هو فيه جهة عموم من جهة شموله لغير مسأله الوضوء، وفيه جهة خصوص من جهة اختصاصه بحال الضرر، فتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، وماده الاجتماع هي الوضوء الضروري . مقتضى إطلاق دليل وجوب الوضوء هو وجوب الوضوء الضروري، بينما مقتضى إطلاق لا ضرر الشامل للوضوء الضروري بالإطلاق هو عدم وجوب الوضوء الضروري، فيتعارضان في ماده الاجتماع، ومقتضى القواعد هو أنّه ينبغي علاج هذا التعارض الذي هو بين المطلقين الذين تكون النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، لكن الملاحظ عند الفقهاء هو أنّهم لا يطبقون قواعد باب التعارض في هذا المجال، وإنما مباشره يقدّمون لا ضرر على دليل الحكم المثبت للتكليف، وفي ماده الاجتماع يلتزمون بعدم الوجوب الضروري، هذا معناه أنّهم قدّموا لا ضرر على دليل وجوب الوضوء الذي يشمل الوجوب الضروري بإطلاقه . من هنا يقع الكلام في وجه هذا التقديم . لماذا يقدّم لا ضرر على الدليل المثبت للحكم، مع أنّ النسبة بينهما هي عموم وخصوص من وجه ؟

هنا ذكرت في كلماتهم وجوه لتخريج هذا التقديم :

الوجه الأول : دعوى أنّ سبب التقديم هو عمل المشهور، يعنى نجد أنّ المشهور يعمل بلا ضرر ، فيلتزم فى الوضوء الضررى بعدم الوجوب، وفى مسأله البيع إذا كان لزومه ضررى، فيلتزم بعدم لزومه، وفى مسأله وجوب الغسل، إذا كان وجوبه ضررياً، يلتزمون بعدم وجوب الغسل . إذن: المرجح لدليل لا ضرر على الدليل المثبت للحكم هو فتوى المشهور، وكأنّ فتوى المشهور من المرجحات .

ثمّ ذكر فى هذا الوجه بأنّه بقطع النظر عن الشهره والترجيح بالشهره ، لو فرضنا أنّه لا يمكن ترجيح (لا ضرر) على دليل الحكم الأولى، فيتعارضان بنحو العموم والخصوص من وجه، ويتساقطان، فتصل النوبه إلى الأصل، والأصل الجارى فى المقام هو البراءه، أو أصله العدم...الخ، كل الأصول التى يمكن تصوّر جريانها فى المقام تؤدى إلى نتيجة عدم وجوب الوضوء، وهذه النتيجة مساوقه إلى النتيجة التى نصل إليها إذا قدّمنا حديث لا ضرر .

إذن: كأنّه على كل حال يريد أن يقول: سواء رجّحنا حديث لا ضرر بالشهره، أو لم نرجح حديث لا ضرر بالشهره، ووصلنا إلى التساقط، على كل حال نصل إلى نفس النتيجة، وهى عدم وجوب الوضوء الضررى، وهكذا فى سائر الموارد، عدم وجوب الغسل الضررى، وعدم لزوم البيع الضررى....وهكذا .

الجواب عن هذا الوجه واضح، حيث ذكروا أنّ الشهره الفتوائيه ليست من المرجحات فى باب التعارض، وليس هناك دليل على الترجيح بالشهره الفتوائيه. نعم، هناك دليل على الترجيح بالشهره الروائيه . وأمّا مسأله التساقط والرجوع إلى الأصل بعد افتراض عدم الترجيح، لو سلّمنا أنّ النوبه وصلت إلى هذا، لكن لا- تصل النوبه كما سيأتى، وعلى فرض التسليم بوصول النوبه إلى التساقط، وسقط كلا الدليلين، ورجعنا إلى الأصل، والأصل يقول بعدم وجوب الوضوء الضررى، لكن هذا هل يكفى فى المقام فى مثل الوضوء ومثل الغسل، نحن فى الحقيقه لا نريد أن نثبت تقديم لا ضرر فقط سقوط الوجوب، وإّما يثبتون بتقديم لا ضرر، سقوط وجوب الوضوء وإثبات وجوب التيمم، أو إثبات وجوب البدل، بإجراء الأصل لإسقاط وجوب الوضوء بعد التساقط لا نستطيع أن نثبت إلاّ سقوط الوجوب، أمّا إثبات وجوب التيمم، فهذا الوجه يعجز عن إثباته، وكأنّ المفروض فى المقام هو أننا كما نريد أن ننفى وجوب الوضوء يُراد بنفس حديث لا ضرر بعد تقديمه على دليل الحكم الأولى، مضافاً إلى سقوط الوجوب إثبات وجوب التيمم. وهذا ما يعجز عنه ما ذكر من الرجوع إلى الأصل بعد التساقط .

الوجه الثانى: ما ذكر من أنّ النسبه بينهما هى نسبه العموم والخصوص من وجه، صحيح لو لاحظنا كل واحد من الأدله المثبتة للتكليف، وأمّا إذا لاحظنا نسبه حديث لا ضرر إلى مجموع هذه الأدله المثبتة للأحكام ونعتبرها كأنها دليل واحد، إذا لاحظنا هذه الأدله مع حديث لا ضرر لا تكون النسبه حينئذٍ هى نسبه العموم والخصوص من وجه، وإنّما تكون النسبه هى نسبه العموم والخصوص المطلق؛ وحينئذٍ يكون تقديم حديث لا ضرر على القاعده؛ لأنّه يكون أخص منها مطلقاً، فيتقدّم عليها .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

كان الكلام فى وجه تقديم قاعده لا ضرر على الأدله المثبتة للأحكام بعد الفراغ عن التقديم؛ إذ لا إشكال عندهم فى تقديم القاعده على تلك الأدله .

الوجه الأول: كان هو التقديم بالشهره، وتقدّم الجواب عنه .

الوجه الثانى: هذا الوجه ذكرناه كتنتمه للوجه الأول، لكن ينبغى فصله عنه، وهو وجه مستقل . وهو أنّه لنفترض أنّهما تعارضاً بنحو العموم والخصوص من وجه، ونفترض أنّه لا يوجد مرجح؛ حينئذٍ يتساقطان وفى هذه الحاله يُرجع إلى الأصول، وأى أصل نرجع إليه سوف يُثبت لنا نفس النتيجة التى تثبت على تقدير تقديم قاعده لا ضرر على أدله الأحكام الأوليه؛ لأنّه بعد فرض التعارض والتساقط؛ حينئذٍ نشك فى التكليف بوجوب الوضوء الضرورى الذى هو ماده الاجتماع على ما قلنا، لا يمكن العمل بالأدله العامه الداله على هذا الوجوب، ولا بقاعده لا ضرر النافيه لهذا الوجوب، فيتساقطان، فيحصل الشك فى الوجوب، فنرجع إلى البراءه، أو يُرجع إلى أصاله العدم النافيه لوجوب الوضوء الضرورى، وبذلك نصل إلى نفس النتيجة التى نصل إليها على تقدير تقديم قاعده لا ضرر على ادله الأحكام الأوليه

ص: ٧٢

أجيب عن هذا الوجه بأنّ هذا صحيح على فرض التعارض والتساقط، لكنه سوف لن نصل إلى النتيجة التى نريد الوصول إليها؛ لأننا بتقديم قاعده لا ضرر سوف نصل إلى إسقاط وجوب الوضوء ونفى الوجوب الضرورى، وأيضاً نثبت بذلك وجوب التيمم، لا فقط نسقط عن هذا المكلف وجوب الوضوء إذا كان ضرورياً، وإنّما نثبت عليه وجوب التيمم، هذا يثبت بتقديم القاعده؛ لأنّه على تقدير التساقط والرجوع إلى البراءه لا- يثبت بالبراءه إلا- انتفاء الوجوب الضرورى، ولا- يمكن أن نثبت بها وجوب التيمم... وهكذا فى سائر الموارد، مثل وجوب القيام فى الصلاه عندما يكون ضرورياً، أيضاً إذا رجعنا إلى البراءه مع افتراض التعارض والتساقط سوف نفى فقط وجوب الصلاه من قيام، أمّا وجوب الصلاه من جلوس، فلا يمكن إثباته من خلال البراءه، وإنّما يمكن إثباته بإجراء قاعده لا ضرر. فإذن: لا نصل إلى نفس النتيجة التى نريدها على تقدير تقديم قاعده لا ضرر على ادله الأحكام الأوليه .

من الواضح أنّ هذا الجواب مبني على أنّ وجوب التيمم بعد نفي وجوب الوضوء الضروري إنّما يثبت إذا نفينا هذا الوجوب بالقاعده؛ حينئذٍ يمكن إثبات وجوب التيمم، وأمّا إذا نفينا وجوب الوضوء الضروري بالبراءه وأمثالها، فلا يمكن إثبات وجوب التيمم، فأصالة البراءه لا يثبت بها وجوب التيمم؛ والتفرقه بينهما قائمه على أساس أنّ البراءه لا تنفي وجوب الوضوء الضروري نفيًا واقعيًا، وإنّما تنفيه نفيًا ظاهريًا، بخلاف قاعده لا ضرر، فإنّها على تقدير جريانها ونفيها لوجوب الوضوء الضروري هي تنفيه واقعا، وهذا الذي ذكر يترتب على ذلك؛ لأنّ القاعده إذا نفت وجوب الوضوء الضروري واقعا يثبت التيمم قهراً؛ لأنّه لا يوجد احتمال ثالث تشمله الأدله وتدل على وجوب التيمم، بعد نفي وجوب الوضوء الضروري واقعا؛ حينئذٍ يثبت التيمم . أمّا أصالة البراءه عندما تجرى وتنفي وجوب الوضوء الضروري عند الشك فيه، وهذا معناه أنّ احتمال وجوب الوضوء الضروري يبقى موجوداً ويبقى قائماً، وإنّما هي تنفيه نفيًا ظاهريًا، بقاء احتمال وجوب الوضوء الضروري معناه أنّ المكلف يتشكّل لديه علم إجمالي بأنّه يجب عليه إمّا أن يكون الحكم الثابت عليه هو وجوب الوضوء الضروري، أو وجوب التيمم، وهذا علم إجمالي يقتضى من المكلف الاحتياط، فلا نصل إلى إثبات وجوب التيمم كما هو الحال لو نفينا وجوب الوضوء الضروري بالقاعده؛ لأنّ القاعده تنفي وجوب الوضوء الضروري واقعا، فيثبت التيمم، بينما البراءه وأمثالها لا تنفي وجوب الوضوء الضروري إلا ظاهراً، نفيًا ظاهريًا الغرض منه التأمين من ناحيه الوجوب، هي لا تتحدث عن الواقع، ولا تنفيه واقعا، فيبقى احتمال قائماً، وإذا بقي احتمال قائماً، واحتمال التيمم قائم، فهذا يعني أنّه صار لدينا علم إجمالي، فيجرب الاحتياط، ولا يكون نتيجة ذلك هو إثبات وجوب التيمم كما هو الحال لو نفينا وجوب الوضوء الضروري بقاعده لا ضرر. هذا هو الذي يدعى .

هذا الجواب بعد توجيهه بهذا التوجيه، يمكن أن يلاحظ عليه: بأنه كما أنّ إثبات وجوب التيمم بنفى وجوب الوضوء الضررى بالقاعده أمر ممكن، كذلك يمكن إثبات وجوب التيمم بإجراء البراءه، وذلك لأنّه كما قلنا يتشكل لدينا علم إجمالى، إمّا بوجوب الوضوء الضررى، وإمّا بوجوب التيمم؛ لأنّ البراءه لا تنفى وجوب الوضوء الضررى واقعاً، فيبقى احتمالاً قائماً، ويتشكل علم إجمالى على هذا الأساس كما ذكرنا، ومقتضى هذا العلم الإجمالى هو التنجيز ووجوب الاحتياط بالإتيان بكلا الطرفين، هذا مقتضى العلم الإجمالى، يعنى يتوضأ الوضوء الضررى، ويضم إليه التيمم. وجوب الاحتياط من ناحيه الوضوء الضررى يمكن نفيه بقاعده لا ضرر؛ إذ لا مانع من نفي وجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى؛ لأنّ وجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى ضرر على المكلف، فيكون منفيّاً بالقاعده، بينما وجوب الاحتياط الذى اقتضاه العلم الإجمالى بلحاظ التيمم يبقى على حاله لأنه ليس ضررياً، فلا يمكن نفيه بالقاعده.

إذن: نستطيع بعد تشكيل العلم الإجمالى نفي وجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى، لكونه ضررياً، فيبقى وجوب الاحتياط بلحاظ التيمم على حاله، وبذلك نصل إلى نفس النتيجة، وهى أننا بإجراء البراءه لنفى وجوب الوضوء الضررى تشكل لدينا علم إجمالى، ومقتضى العلم الإجمالى التنجيز والاحتياط بلحاظ كلا الطرفين، فبينا وجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى، فيبقى وجوب الاحتياط بلحاظ التيمم على حاله، نفي وجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى لا مانع منه، لا مانع من إجراء لا ضرر بلحاظ وجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى؛ لأنّ وجوب الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى لا دليل عليه شرعاً حتى يقال إنّ إطلاق دليل لا ضرر لوجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى معارض بالدليل الدال على وجوب الاحتياط فى هذا المورد، يبتلى بالمعارضه كما هو الحال بلحاظ أصل وجوب الوضوء، أصل وجوب الوضوء المفروض أنّ إطلاق دليل لا ضرر لوجوب الوضوء مبتلى بالمعارض الذى هو الدليل المثبت لوجوب الوضوء، دليل شرعى، هناك دليل يدل على وجوب الوضوء مطلقاً حتى فى حال الضرر، هذا يعارض دليل لا ضرر بنحو العموم والخصوص من وجه، المفروض فى محل الكلام هو هذا؛ ولذا لا يمكن إجراء لا ضرر بلحاظ وجوب الوضوء الضررى؛ لأنه مبتلى بالمعارض، لكن إجراء لا ضرر بلحاظ وجوب الاحتياط بالنسبه إلى الوضوء الضررى لا- معارض له، ليس لدينا دليل شرعى يقول يجب عليك الاحتياط حتى نقول أنّ إطلاق لا ضرر بلحاظ وجوب الاحتياط بالنسبه إلى الوضوء الضررى مبتلى بالمعارض . ليس له معارض، العقل هو الذى يحكم بوجوب الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى، وليس هناك دليل شرعى يدل على وجوب الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى حتى يكون معارض لإطلاق قاعده لا ضرر بالنسبه إلى وجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى؛ ولذا لا مانع من إجراء قاعده لا ضرر لنفى وجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى؛ لأنه ليس معارض، فينفي وجوب الاحتياط بلحاظ الوضوء الضررى، فيبقى وجوب الاحتياط بلحاظ التيمم على حاله وبذلك نصل إلى نفس النتيجة التى نصل إليها على تقدير تقديم لا ضرر على أدله الأحكام الأوليه، وهى أن ثبت بذلك نفي وجوب الوضوء الضررى وإثبات وجوب التيمم احتياطاً، وهذه نتيجته مشابهه للنتيجه التى نصل إليها على تقدير تقديم قاعده لا ضرر على ادله الأحكام الأوليه . إذن: هذا الجواب الذى ذكر عن الوجه الثانى، وهو أنّه بعد فرض التساقت والرجوع إلى البراءه إلى نفس النتائج التى نصل إليها على تقدير تقديم قاعده لا ضرر؛ لأننا لا نستطيع أن نثبت بإجراء البراءه وجوب التيمم بالبيان الذى قلناه . هذا الكلام تبين أنه غير تام؛ وذلك لأننا نصل إلى نفس النتائج وليست هناك مشكله من هذه الجهه، نستطيع أن ننفي وجوب الوضوء الضررى ونثبت وجوب التيمم احتياطاً بالبيان الذى ذكرناه.

قلنا أنّ هذا الجواب عن هذا الوجه الثانى غير تام، أمّا الجواب التام عنه، فهو أن يقال: أنّ النوبه لا تصل إلى تساقط الدليلين؛ لأنّه سيأتى فى بعض الوجوه الآتية بإمكان الجمع بين ادله الأحكام الأوليه المثبتة للحكم مطلقاً فى حال الضرر وغيره، وبين قاعده لا ضرر الداله على نفى الحكم إذا كان ضررياً مطلقاً، يعنى أى حكم كان، سواء كان وجوب الوضوء، أو وجوب الغسل، أو لزوم البيع..... الخ، يمكن الجمع بينهما كما سيأتى فى الوجوه الآتية، جمعاً عرفياً، فلا تصل النوبه إلى التساقط، والرجوع إلى الأصل الذى هو البراءة وأمثال البراءة .

الوجه الثالث: دليل لا ضرر إذا لاحظناه مع كل واحدٍ واحدٍ من الأدله المثبتة للأحكام الأوليه، فسوف نجد كما قلتم أنّ النسبه بينهما هى نسبه العموم والخصوص من وجه، لكن إذا لاحظنا دليل لا ضرر مع مجموع الأدله المثبتة للأحكام والتكاليف، فسوف نجد أنّ نسبه لا ضرر إلى مجموع هذه الأدله هى نسبه الخاص إلى العام، فيتقدّم عليها على اساس الأخصيه، وليست النسبه هى نسبه العموم والخصوص من وجه حتى يقال لا وجه لتقديم لا ضرر على ادله الأحكام الأوليه . يبقى أن نعرف ما هو الوجه فى ملاحظه مجموع الأدله مع قاعده لا ضرر وملاحظه النسبه بينهما، والادعاء أنّ النسبه هى نسبه العموم والخصوص المطلق لا نسبه العموم والخصوص من وجه. قد يُذكر هذا الوجه فى مقام تقريب هذا المعنى، وهو أن يقال أنّ حديث لا ضرر مفاده نفى الحكم الضررى، لكن من دون أن تكون خصوصيه لذلك الحكم، تمام مفاده هو أنّ الحكم، أى شىء كان هذا الحكم، وجوب وضوء، أو وجوب غُسل، لزوم البيع، وجوب القيام فى الصلاه..... الخ، ليس له خصوصيه، وإّما مفاده هو أنّ الحكم الضررى يكون منفيّاً، مفاده هو نفى الحكم الضررى بدون عنوان وبدون خصوصيه، ومن دون فرق بين أن يكون الحكم الضررى وجوب وضوء، أو وجوب غُسل، لزوم البيع، وجوب القيام فى الصلاه..... الخ، كل هذه العناوين تكون ملغاه ولا أثر لها ولا خصوصيه لها؛ وحيثيّ يكون المنفى هو واقع الحكم الضررى بلا أى عنوانٍ بناءً على هذا؛ حيثيّ يقال: فى هذه الحاله لا بدّ أن تُلاحظ النسبه بين حديث لا ضرر بالنسبه إلى إطلاق طبيعى الدليل المثبت للحكم الضررى بإطلاقه، إلى طبيعى الدليل، وليس إلى هذا الدليل وإلى هذا الدليل .. وهكذا، وإّما طبيعى الدليل الجامع بين هذه الأدله كلها وتكون حيثيّ النسبه هى نسبه الخاص إلى العام؛ لأنّ نسبه العموم والخصوص من وجه المقرره سابقاً كانت على أساس أنّ قاعده لا ضرر وتشمل الوضوء الضررى، والغسل الضررى..... الخ . بينما فرضاً الدليل الدال على وجوب الوضوء الضررى لا- يشمل وجوب الغسل الضررى، وإّما يختص بخصوص الوضوء، ولا يشمل الغسل ولا القيام فى الصلاه، فمن هنا تكون هناك جهه أخصيه فى ذاك الدليل، وجهه أخصيه فى لا ضرر، وجهه الأخصيه فى لا ضرر هى اختصاصه بالضرر، وجهه الأخصيه فى دليل الوضوء هى أنّه مختص بالوضوء ولا يشمل الغسل، ومطلق من ناحيه الضرر؛ لأنّه يثبت وجوب الوضوء مطلقاً، سواء كان ضررياً أو لم يكن ضررياً، ومن هنا تكون النسبه هى العموم والخصوص من وجه . أمّا إذا لاحظنا النسبه بين دليل لا ضرر وبين الجامع بين هذه الأدله الذى تُلغى فيه خصوصيات الأفراد، سوف يكون لا ضرر حيثيّ أخص منه مطلقاً، يعنى أنّ النسبه هى نسبه العموم والخصوص المطلق لا نسبه العموم والخصوص من وجه، فتتقدم القاعده على أساس الأخصيه .

أجيب عن هذا الوجه الثالث: بأننا نتعامل مع الأدلة الواردة في لسان الشريعة ونلاحظ النسبه بين الأدله، الثابت عندنا هو أنّ لدينا دليل يدل على وجوب الوضوء، ودليل يدل على وجوب الغسل....الخ. فلا بدّ أن نلاحظ النسبه بين دليل لا ضرر كدليل، وبين هذا الدليل، وقلنا أن النسبه بينهما هي نسبه العموم والخصوص من وجه، ليس لدينا دليل نسّميه بمجموع الأدله، مجموع الأدله ليس دليلاً وارداً في الشريعة حتى نوقع التعارض بينه كدليل وبين لا ضرر كدليل، فلا بدّ من ملاحظه النسبه بينه وبين قاعده لا ضرر .

وأما مسأله هذا الجامع ومجموع الأدله، ممكن هذا الذى ذكر، بمعنى أنّ القاعده تنفى واقع الحكم الضررى، وليس هناك خصوصيه للوضوء، والغسل....الخ، لكن هذا لا يعنى أن يحصل لدينا دليل فى قبال قاعده لا ضرر، ونعبر عنه بمجموع الأدله، أو الجامع بين الأدله المثبتة للأحكام الأوليه . هذا شىء غير صحيح وبحسب القواعد لا بدّ أن نلاحظ الأدله المستقله الوارده فى الشريعه، فتكون النسبه باقيه على حالها، وهى نسبه العموم والخصوص من وجه . وهذا لا يكون جواباً ولا يصلح أن يكون وجهاً للتقديم .

الوجه الرابع: لنفترض أنّ النسبه بينهما هي نسبه العموم والخصوص من وجه، تقديم القاعده على دليل وجوب الوضوء، وعلى دليل وجوب الغسل.....وهكذا سائر الأدله المثبتة للأحكام . تقديم القاعده على تلك الأدله ليس فيه محذور؛ إذ لا يلزم من ذلك إلاّ تخصيص تلك الأدله بحاله عدم الضرر، أى نقيده تلك الأدله بأن لا يكون الوضوء ضرورياً، وأن لا يكون الغسل ضرورياً، الأدله تدل على وجوب الوضوء مطلقاً، قاعده لا ضرر تخصصها وتخرج منها ما إذا كان الوضوء ضرورياً، فتبقى الأدله شامله للوضوء غير الضررى، وكذلك دليل وجوب الغسل يبقى شاملاً للغسل غير الضررى....وهكذا، فلا مشكله إلاّ التخصيص، يعنى لا يلزم من تقديم القاعده على ادله الأحكام الأوليه، إلاّ التخصيص وهو ليس بمحذور. بينما إذا فرضنا العكس سوف نقع فى محذور هو إلغاء قاعده لا ضرر بالمره؛ لأنها سوف تكون بلا فائده، إذا قدمنا الأدله المثبتة للأحكام الأوليه والتزمنا بوجوب الوضوء مطلقاً، ضرورياً كان، أو لا؛ حيث أنّ معنى تقديم الأدله المثبتة للأحكام الأوليه على قاعده لا ضرر، يعنى لا نعمل بلا ضرر، وإنّما نعمل بإطلاق ذلك الدليل، فيلزم منه هذا المحذور الذى هو إلغاء الدليل الآخر، وعندهم لا إشكال فى أنّه إذا تعارض العاقان من وجه، وكان يلزم من تقديم أحدهما على الآخر إلغاء الدليل الآخر، دون العكس، بمعنى أنّه لو قدمنا الدليل الآخر على الأول لا يلزم منه الإلغاء، وإنّما يلزم منه التخصيص وتبقى هناك موارد للدليل الآخر يشملها الدليل الآخر، فلا يلزم منه الإلغاء وتجريده عن كل موارد؛ فى هذه الحاله حينئذٍ لا بدّ من تقديم الدليل الذى لا يلزم من تقديمه الإلغاء، وإنّما يلزم منه التخصيص فقط، وهو فى محل الكلام قاعده لا ضرر . هذا وجه سيّال يذكّر فى جملة من الموارد والظاهر أنّ الجماعه يلتزمون به، أنّه إذا دار الأمر بين العامين من وجه فلا بدّ من تقديم الدليل الذى لا يلزم من تقديمه إلغاء الدليل الآخر . فى هذه الحاله يقدم هذا الدليل، وهو فى محل الكلام لا ضرر .

إذن : هذا هو الذى يكون دليلاً على تقديم دليل قاعده لا ضرر على ادله الأحكام الأوليه، والالتزام بالتخصيص ونفى الحكم الضررى، وإن كانت النسبه بينهما هي وهى نسبه العموم والخصوص من وجه

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

كان الكلام فى التنبيه السادس، ويقع الكلام فيه فى العلاقه، بين دليل لا ضرر وبين الأدله العامه المثبتة للتكليف من قبيل دليل وجوب الوضوء، ودليل وجوب الغسل الخ . ما هى العلاقه بينهما ؟ بعد وضوح أنّه لا إشكال عندهم أنّ دليل لا ضرر يقدّم على تلك الأدله، فالوضوء إذا كان ضرورياً يلتزم فيه بنفى وجوبه عملاً بلا ضرر، وهذا معناه تقديم دليل لا ضرر على الدليل المثبت لوجوب الوضوء مطلقاً، وإنّما وقع الكلام بينهم فى تخريج هذا التقديم، وأنّ هذا التقديم على أى أساس يكون ؟ ذكرنا فى ما تقدّم الوجه الأول للتقديم، والذى هو أنّ الوجه فى التقديم هو عمل المشهور، حيث نجد أنّ المشهور فى حاله من هذا القبيل عندما يكون الوضوء ضرورياً يلتزم بعدم وجوب الوضوء الضررى، فيقدم دليل لا ضرر باعتبار عمل المشهور .

الوجه الثانى الذى تقدّم أيضاً هو أنّه لو فرضنا أنّ الدليلان يتعارضان ويتساقطان، باعتبار أنّ النسبه بينهما هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ دليل لا- ضرر يشمل الوضوء وغيره، والدليل المثبت لوجوب الوضوء يشمل الضرر وغيره، وماده الاجتماع هي الوضوء الضررى، حيث يدل الدليل العام على وجوب الوضوء، ويدل دليل لا ضرر على نفي وجوب الوضوء لكونه ضرورياً. الوجه الثانى يقول: لو سلّمنا ذلك؛ فحينئذ يتعارضان ويتساقطان، فنرجع إلى الأصل فى المقام _____ البراءه وأمثالها _____ التى تنتج نتيجته مشابهه لنتيجته تقديم دليل لا ضرر على دليل الحكم الأولى، والدليل المثبت للتكليف؛ لأنّ دليل البراءه ينفي الوجوب، الوضوء الضررى تعارض فيه الدليلان وتساقطا، فنشكك فى أنّه هل يجب الوضوء الضررى، أو لا ؟ الأصل عدم وجوبه، فنصل إلى نفس النتيجة .

ص: ٧٧

الوجه الثالث: أن يقال أنّ دليل لا ضرر وإن كان إذا لوحظ مع كل واحدٍ واحد من الأدله المثبتة للتكليف، النسبه بينهما هي العموم والخصوص من وجه؛ فحينئذ يقع السؤال: لماذا يقدّم دليل لا ضرر على الدليل المثبت للتكليف مع أنّ النسبه بينهما هي نسبه العموم والخصوص من وجه . لكن إذا لاحظنا دليل لا ضرر مع مجموع الأدله المثبتة للتكليف، لا مع كل واحدٍ واحدٍ من هذه الأدله، لا نلاحظ لا ضرر بالنسبه إلى الدليل الدال على وجوب الوضوء، ولا نلاحظ لا ضرر بالنسبه إلى الدليل الدال على وجوب الغسل، لكن إذا لاحظنا لا- ضرر بالنسبه إلى مجموع الأدله المثبتة للتكليف، سنجد أنّ دليل لا ضرر أخص من ذلك المجموع، فيقدّم عليها بالأخصيه . وذكرنا سابقاً ما قيل من أنّه الموجب والوجه فى ملاحظه كل الأدله بنظره مجموعيه بحيث يلحظ لا ضرر بالنسبه إلى مجموع الأدله المثبتة للتكليف، لا ضرر يكون أخص منها، فيقدّم عليها بالأخصيه .

أجاب السيد الخوئى (قدّس سرّه) عن هذا الوجه: (١) بأنّ طرف المعارضه مع دليل لا ضرر هو كل واحدٍ واحدٍ من الأدله المثبتة

للتكليف، بلحاظ ما وصل إلينا من الأدله، الذى يقع طرفاً للمعارضه مع دليل لا ضرر هو الدليل الدال على وجوب الوضوء، والدليل الدال على وجوب الغسل، فطرف المعارضه هو هذا الدليل، كل واحدٍ من الأدله المثبتة للتكليف . وأمّا مجموع الأدله، فليس لدينا دليل يُسمّى بمجموع الأدله المثبتة للتكليف، حتى نلاحظ النسبه بينه وبين دليل لا ضرر، ونقول بأنّ النسبه هي العموم المطلق، ويقدم دليل لا- ضرر بالأخصّيه . الذى يوجد عندنا هو دليل يدل على وجوب الوضوء، ودليل يدل على وجوب الغسل.....وهكذا . والنسبه بين لا ضرر وبين كل واحدٍ من هذه الأدله هي العموم والخصوص من وجه، فلا مجال لتقديم دليل لا ضرر بالأخصّيه؛ لأنّ النسبه ليست هي العموم المطلق .

ص: ٧٨

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٥١٣.

لكن السيد الشهيد (قدّس سرّه) أورد عليه بما حاصله: (١) أنّ هذا الجواب إنّما يتم بناء على مبنى يقول أنّ الوجه في تقديم الخاص على العام هو الأظهرية، أو نحوها، يعنى أنّ الخاص يُقدّم على العام؛ لأنه أظهر في مورد من العام؛ لأنّ الخاص أشبه بالصریح في مورد، بينما شمول العام لمورد الخاص ليس بالصرّاحه وإنما بالظهور. فيكون ظهور الخاص في مورد أظهر من العام في مورد الخاص، فيقدّم الخاص حينئذٍ بالأظهرية. إذا كان هذا هو الملاك في تقديم الخاص على العام، فهذا الكلام يصح؛ لأنه في هذه الحالة إنّما نقدّم الخاص على العام باعتبار الأظهرية، والخاص دائماً يكون أظهر من العام، فإذا لاحظنا مجموع الأدله _____ كما قيل _____ حينئذٍ يأتى جواب السيد الخوئی (قدّس سرّه) بأنه لا- يوجد عندنا شيء يُسمى ب_____ (مجموع الأدله)، الميزان في تقديم الخاص على العام الأظهرية، وهذه الأظهرية غير موجوده في محل الكلام بلحاظ الأدله؛ لأنّ طرف المعارضه مع دليل لا ضرر هو كل واحدٍ واحدٍ من الأدله المثبتة للتكليف، فإذا كان هذا هو طرف المعارضه، النسبه بينهما هي نسبه العموم والخصوص من وجه عموم وخصوص مطلق. فإذا بنينا على أنّ الملاك في تقديم الخاص على العام هو الأظهرية، وأغمضنا النظر عن قضيه يأتى بيانها وهي أنّ الفاصل الزمني بين الخطابات والكلمات التي تصدر من الشارع يعتبر في نظر العرف كلا- فاصل. صحيح توجد فواصل زمنية بين الخطاب العام والخطاب الخاص، لكن هذا الفاصل الزمني بلحاظ الكلام الذي يصدر من الشارع يعتبر كلا فاصل. عندما نغمض النظر عن ذلك ولا نعترف به، ونقول: بالنتيجه هذا فاصل يفصل بين هذا الخطاب وهذا الخطاب؛ حينئذٍ يتم هذا الكلام بالبيان الذي ذكره السيد الخوئی (قدّس سرّه).

ص: ٧٩

لكن السيد الشهيد (قدّس سرّه) يقول أنّ القضية ليست بهذا الشكل، لا يمكن الاعتماد على الأظهرية كملاك لتقديم الخاص على العام، وذلك بدليل أنه في بعض الأحيان تقدّم الخاص على العام بالرغم من كون العام أظهر من الخاص، وهذا يكشف عن أنّ الملا-ك في التقديم ليس هو الأظهرية؛ إذ لو كان الملا-ك في التقديم هو الأظهرية لتقيّدنا بالأظهرية، في بعض الأحيان يكون العام أظهر في مورد الخاص من الخاص في مورد، كما إذا فرضنا أنّ العموم كان بالوضع، كما لو قال: (لا تكرم أيّ عالم من العلماء) ثمّ ورد بعد ذلك (أكرم النحويين) وافترضنا أنّ دلالة (أكرم النحويين) على الوجوب بالإطلاق. في هذه الحالة لا إشكال في أنّ ظهور (لا- تكرم أيّ عالم من العلماء) في النحويين أقوى من ظهور (أكرم النحويين) في وجوب إكرام النحويين، بناءً على أنّ ظهور الصيغ في الوجوب بالإطلاق. بينما ظهور (لا تكرم أيّ عالم من العلماء) يكون بالوضع، والظهور الوضعي أقوى من الإطلاق. بالرغم من هذا هنا يُقدّم الخاص بلا إشكال، فيقدّم (أكرم النحويين) على (لا تكرم أيّ عالم من العلماء) مع أنّ الخاص ليس أظهر في مورد. هذا وأمثاله يمنع من الالتزام بأنّ الملاك في التقديم هو الأظهرية.

يقول (قدّس سرّه): الصحيح في المقام هو أنّ الشارع نصب قرينه عامّه على كونه في مقام التدرّج في الكلام، يعني أنّ الكلام الواحد ديدن الشارع وعادته جرت على التدرج في بيان الكلام الواحد، هو لا يبيّن هذا الكلام الواحد مرّه واحده، وإنّما يبيّن على نحو التدرّج. بناءً على أنّ عادة الشارع وديدنه كان على التدرج، بمعنى أنّه باني على التدرج في الكلام، بمعنى أنه يتدرّج في بيان الكلام الواحد ولا- يبيّن دفعه واحده؛ في هذه الحالة حينئذٍ العرف يرى أنّ الفواصل الزمنية الواقعة بين الكلامين والخطابين للشارع هي كالا- فواصل، كأنه لا يوجد فاصل زمني، وإن كان في الواقع هناك فاصل زمني بين هذا الخطاب وبين ذاك الخطاب، لكن حيث أنّ عادة الشارع جرت على التدرّج في بيان الكلام الواحد؛ حينئذٍ يرى العرف أنّ الفواصل الزمنية هي بمنزلة عدم الفواصل، كأنّ هذا الفاصل الزمني غير موجود إطلاقاً. ولولا هذه النكته لم نقبل تقديم الخاص على العام المنفصل؛ لأنّ العرف لا يجمع بين كلامين متنافيين بمجرد أن يكون أحدهما أخصّ من الآخر، الأخصّيه ليست عرفيه للتقديم، وإنّما العرف يرى أنّ التعارض بينهما يكون تعارضاً مستحكماً وثابتاً، ولا يجمع بين الدليلين المتنافيين لمجرد أنّ أحدهما أخصّ من الآخر. هذا في حاله كون الخاص منفصل عن العام. في حاله كون الخاص متصل بالعام، النكته في التقديم ليست هي الأخصّيه وليست هي الأظهرية، وإنّما النكته هي القرينية، فإنّ الخاص المتصل بالعام يعتبر في نظر العرف قرينه على التصرّف في العام. غايه الأمر أنّ هذه القرينه ليست مُعدّه إعداداً شخصياً كما هو الحال في الحكومه وأمثالها، وإنّما إعدادها إعداداً نوعياً. هناك بناء من قبل العرف على أنّ الخاص المتصل بالعام يعتبر قرينه على التصرّف في العام، وبالتالي تخصّيصه. هذا عندما يكون الخاص متصلاً، التقديم يكون على أساس القرينه، لكن عندما يكون الخاص منفصلاً عن العام، هنا من دون افتراض القضية التي فرضها وهي أنّ العرف يرى أنّ الفواصل الزمنية بين الخطابات الشرعيه كأنها غير موجوده، بقطع النظر عن هذا يكون تقديم الخاص على العام مشكلاً؛ لأنّه لا يقبل أنّ الملاك هو الأظهرية، لا يقبل أن يكون الملاك هو الأخصّيه، الأخصّيه ليست ملاكاً مستقلاً للتقديم، وإنّما الملاك هو القرينية، عندما يتصل الخاص بالعام واضح أنّ هناك بناء عرفي على أنّ الخاص قرينه على التصرّف في العام، لكن عندما ينفصل الخاص عن العام، يقول: لا بدّ من هذا الفرض حتى يتوجّه تقديم الخاص على العام، وهذا الفرض هو أن يقال: أنّ ديدن الشارع وعادته جرت على فصل المتصّلات، أنّ الكلام الواحد جرى ديدن الشارع على بيانه بشكلٍ تدرّجي، ولا يبيّن دفعه واحده. إذا ثبتت هذه العاده وهذا الديدن للشارع؛ حينئذٍ يكون الخاص المنفصل بمنزلة المتصل، ويقدم أيضاً على أساس القرينية، يكون بمنزلة الخاص المتصل، وكما قدّمنا الخاص المتصل على العام بالقرينية، كذلك نقدّم الخاص المنفصل على العام بالقرينية، لكن مع الالتفات إلى هذه النكته، وهي أنّ الفواصل الزمنية بين الخطابات هي بنظر العرف

تُعدّ كلا فواصل وبحكم العدم، وهذا بلحاظ الحجيّه يُعدّ بحكم العدم، كأنّه لا توجد فواصل زمنيّه بين الخطابات؛ وحينئذٍ يقَدّم الخاص على العام، باعتبار كونه قرينه على العام .

ص: ٨٠

تطبيق هذا المطلب في محل الكلام حتى يكون رداً لجواب السيد الخوئي (قدس سرّه) عن الوجه الثالث، هو يقول دليل لا ضرر، وكونه يريد أن يلتزم بالتقريب الثالث ويرد جواب السيد الخوئي (قدس سرّه) عن التقريب الثالث. يقول: في محل الكلام دليل لا ضرر يتقدّم على مجموع الأدلة المثبتة للتكليف، لكونه أخص منها، ولكونه قرينه على التصرف في تلك الأدلة، وذلك باعتبار الاتصال الذي فرضه بين الخطابات الشرعية لا يفرض هذا الاتصال بين دليل لا ضرر وبين كل واحدٍ واحدٍ من الأدلة المثبتة للتكليف، وإنما الاتصال يفرض بين دليل لا ضرر وبين الأدلة جميعاً المثبتة للتكليف. صحيح هناك فوارق زمنية، لكن بعد إلغاء هذه الفواصل، كأنّ دليل لا ضرر أتصل بجميع الأدلة المثبتة للتكليف، ولا إشكال أنه في حالة اتصال دليل لا ضرر بمجموع الأدلة المثبتة للتكليف، بأن قال: يجب الوضوء، يجب الغسل، الخ، ثم جاء دليل لا ضرر متصلاً بها، لا إشكال في أنّ العرف يعتبر أنّ دليل لا ضرر يكون قرينه على التصرف في جميع هذه الأدلة، فيقدّم عليها على هذا الأساس، ونحن لا نريد في المقام إلاّ تقديم دليل لا ضرر على جميع هذه الأدلة المثبتة للتكليف، باعتبار أنّ لا ضرر يكون قرينه، وإن كان هو منفصلاً، لكن بعد افتراض أنّ العرف يلغى هذا الانفصال، ويعتبره كلا انفصال؛ حينئذٍ نتعامل مع هذه الخطابات كأنها متصل بعضها ببعض، وإذا كان بعضها متصلاً ببعض الآخر؛ حينئذٍ يعتبر هذا قرينه ويُقدم الخاص هذا على الأدلة المثبتة للتكليف على أساس الأخصيه المستنده إلى ملاك القرينه .

ومن هنا هو يقول بناءً على هذا، هذا التقريب يكون له وجه، وهو أن يقال بأننا لا نلاحظ دليل لا ضرر مع كل واحدٍ واحدٍ من هذه الأدلة حتى نقول أنّ النسبه بينهما عموم وخصوص من وجه، وإنما نلاحظ لا ضرر مع جميع الأدلة بنكته إلغاء الفواصل الزمنية، فكأنّ جميع الأدلة المثبتة للتكليف ودليل لا ضرر متصل بعضها ببعض، وفي حالة الاتصال يكون بعضها قرينه على التصرف في هذه الأدلة، وبالتالي يوجب تخصيص هذه الأدله .

الكلام فى أنه هل هناك وضوح فى ثبوت هذه العاده وهذا الديقن للشارع المقّس على فصل المتصّلات ؟ بحيث أنّ الخطابات الشرعيه كلّها كأنها كلام واحد تدرّج الشارع فى بيانه، لكنّه فى الواقع كلام واحد، بحيث أن يكون هذا بمنزله من تكلم بكلام، ثمّ عرض له حادث منعه من الكلام لمدّه معينه، ثم استأنف كلامه بعد ذلك، كما لو أصابته نوبه من السعال أثناء الكلام، فقطع كلامه لمدّه معينه، ثمّ رجع إلى كلامه واستأنفه . فى هذه الحاله لا إشكال فى أنّه كلام واحد، حادث له حادث قهرى أوجب تجزئته، وإيجاد فواصل زمنيّه فى هذا الكلام الواحد؛ وحينئذٍ نتعامل مع هذا الكلام الذى يأتى بعد فاصل زمانى كأنه متصل بالكلام، فإذا كان متصلاً بالكلام يكون قرينه على الخاص ويقدم على أساس القرينيه، كأنه يريد أن يقول أنّ خطابات الشارع هى من هذا القبيل، يعنى الشارع له كلام واحد، لكن ديدن الشارع جرى على تجزئته وبيانه بشكل تدريجى، من قبيل _____ هو يمثّل لذلك _____ ما إذا كان الاستاذ فى مقام بيان مطلب واحد، لكن بيان هذا المطلب الواحد يستدعى أن يتم بيانه خلال ثلاثه أيام، فى كل يوم محاضره لمدّه ساعه يُبين هذا المطلب الواحد، ما يقوله فى اليوم الثالث لا يعتبر منفصلاً عن ما قاله فى اليوم الأول؛ لأنّه كلام واحد بنا المتكلم على تجزئته . فى هذه الحاله يُتعامل مع الكلام المتأخر معامله الكلام المتصل لا معامله المنفصل . هو يريد أن يقول أنّ الشارع من هذا القبيل ، أنّ الشارع له مطلب واحد وكلام واحد، جرت عادته وديدنه على تجزئته هذا المطلب الواحد وبيانه على نحو التدرّج؛ ولذا لا بدّ من التعامل مع الكلام المتأخر معامله المتصل بالكلام، وإذا كان متصلاً؛ فحينئذٍ يُقدّم على أساس القرينيه . هو يرى أنّ تقديم الخاص المنفصل على العام لا وجه له إلاّ بهذه النكته، وأنّ هذه النكته هى التى تصحح القاعده الميرزائيه التى تقول: (كل ما كان قرينه فى فرض الانفصال يتصل بالقرينه فى فرض الانفصال) . يقول: النكته العرفيه لـ (كل ما كان قرينه فى فرض الانفصال يتصل بالقرينه فى فرض الانفصال) هى إلغاء الفواصل الزمنيّه بين الخطابات الشرعيه، لا يوجد فاصل زمنى بين العام والخاص، يوجد فاصل زمنى بينهما فى الواقع والحقيقه، لكن العرف يلغى هذا الفاصل وينزله منزله العدم ويتعامل معهما كأنهما متصلين، ونتيجه ذلك هو أن يقدم الخاص على العام على أساس القرينيه، لولا هذا الشىء الذى نقوله لماذا نقدم الخاص المنفصل على العام ؟ الأظهره ليست نكته فى التقديم، والأخصيه لمجرّدها ليست نكته فى التقديم ، لماذا يقدم الخاص على العام ؟ ولماذا لا يقدم العام على الخاص ؟ النكته هى أنّ ملاك التقديم القرينيه وهو محفوظ فى حاله الاتصال وفى حاله الانفصال بعد هذا الفرض الذى ذكره . هذا هو ما ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) . والكلام فى أنه هل هناك وضوح فى أنّ ديدن الشارع وعادته جرت على تجزئته الكلام الواحد ؟

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الوجه الثالث لتقديم دليل لا- ضرر على الأدله العامه المثبتة للتكليف، وانتهى الكلام إلى ما ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) من أنه يمكن تصحيح هذا الوجه ودفع الجواب الذي ذكره السيد الخوئي(قدّس سرّه) بافتراض أنّ الشارع سنخ متكلّم يقطع الكلام الواحد، هو بانّ على فصل المتصلات وتقطيع الكلام الواحد، الكلام واحد والمطلب واحد، لكن هو يذکر العام في وقتٍ ويذكر الخاص في وقتٍ آخر، ديدنه جرى على ذلك، بحيث أنّ العرف يرى الفواصل كالا- فواصل، الفواصل الزمنيه معدومه بين هذه الأدله، فيكون هذا الخاص المتأخر الذي يوجد بينه وبين العام فاصل زمانى، بمنزله المتصل، وإن لم يكن متصلاً بحسب عالم الأصوات، لكنه متصل حقيقه بحسب عالم اللغه وفهم المراد، فإذا كان متصلاً بالعام؛ فحينئذٍ يكون حكمه حكم المتصل، فإذا كان الخاص المتصل حقيقه وبحسب عالم الأصوات مقدماً على العام، ويعتبر قرينه للتصرّف في العام، هذا الخاص المنفصل أيضاً كذلك، وهذا معناه أننا لا نفترض الاتصال بين دليل لا ضرر وكل واحد من الأدله العامه المثبتة للتكليف، وإنما نفترض الاتصال بين دليل لا ضرر وبين جميع هذه الأدله، فكل هذه الأدله ودليل لا ضرر متصل بعضها ببعض؛ وحينئذٍ إذا وصلنا إلى هذه النتيجة، يقدّم لا ضرر على أساس أنه قرينه للتصرّف في كل واحد من هذه الأدله .

هذا الشيء الذي ذكره، لا أظن أنه ذكره على نحو التبنى والالتزام به، احتمال _____ والله العالم _____ أنه ذكره كاحتمال، بمعنى أنه يمكن توجيه هذا الوجه الثالث لتقديم الخاص ودفع الإيراد الذي ذكره السيد الخوئي(قدّس سرّه) عنه بهذا التوجيه، لكن بناءً على أنّ العرف يعتبر الفواصل الزمنيه بين الخطابات الشرعيه بحكم العدم، بناءً على هذا؛ حينئذٍ يمكن توجيه هذا الوجه الثالث، يمكن أن يكون هذا الوجه تاماً بناءً على أنّ الشارع سنخ متكلّم يقطع في الكلام الواحد ويفصل بين المتصلات . بناءً على هذا؛ حينئذٍ يندفع جواب السيد الخوئي(قدّس سرّه) ويكون الوجه الثالث تاماً .

ص: ٨٣

لكن ليس واضحاً أنه يتبنى ذلك؛ لأنه في بحث التعادل والتراجيح هناك تعرّض إلى هذا المطلب، وذكر هذا كافتراض، يعنى افتراض أنّ المتكلم نصب قرينه على أنه يقطع بالكلام الواحد، أو علمنا أنّ هذا المتكلم كما ذكر أمثله، يبيّن مطلباً واحداً، وعنده شيء واحد يريد بيانه، لكنّه فصل بينه لحادث قهرى، كالسعال _____ مثلاً _____ أو كان الأستاذ يحاضر، لكن المطلب الواحد بيّنه في ثلاث محاضرات . هنا يقول: لو فرضنا أنّ المتكلم كان من هذا القبيل؛ حينئذٍ يأتي فيه هذا الكلام، لكن لم يذكر أنّ الشارع هو من هذا القبيل؛ بل ذكر فرضاً آخر، الفرض الأخير الذي ذكره هو ما إذا لم تقم قرينه حال ولا قرينه مقال على أنّ المتكلم هو من هذا القبيل، وتكلّم عن ما هو الوجه في تقديم الخاص على العام في ذلك الفرض، فيبدو أنّه هو لا يتبنى هذا، وإن كان هو في نهايه ذلك البحث ذكر بأنّ الفروض التي ذكرناها، تطبيقها على كلام الشارع لا ندخل في تفاصيله، هل الشارع هو من قبيل المتكلم الذي له طريقه خاصه في الكلام؟ يُفرّق بين المتصلات ، أو أنه ليس كذلك؟ يقول: نحن لا تدخل في هذه التفاصيل؛ لأنّ النتيجة واحده؛ لأننا على كل التقادير نقدّم الخاص المنفصل على العام، وذكر وجهاً للتقديم مذكور في محله

لا داعى للدخول فى تفاصيله، لكنه قال أنّ النتيجة واحده، يعنى سواء كانت الخطابات الشرعيه هى من هذا القبيل، أو لم تكن من هذا القبيل، الخطاب الخاص المنفصل يتقدّم على العام على كل حال، ولا ندخل فى تفاصيل أنّ الشارع هل هو سنخ متكلّم يقطع بين المتصلات، أو لا؟ لم يدخل فى تفاصيلها . على كل حال، يمكن أن يقال أنّه (قدّس سرّه) ذكر هذا بعنوان احتمال، لّا بعنوان الالتزام بذلك . وسواء التزم به، أو لا، الظاهر من الصعوبه بمكان أن نلتزم بهذا المطلب، وهو أن نقول: أنّ الشارع جرت عادته وديدنه على فصل المتصلات بحيث يكون الفصل الزمنى بين خطابه كلاً فصل، ويكون حاله حال المتكلّم الذى أخذته نوبه من السعال، ثم استأنف كلامه، باعتبار أنّ الخاص حينئذٍ يكون بحسب عالم اللغه، وبحسب عالم فهم المراد، متصلاً حقيقه بالعام المتقدّم، وإنّ كان بحسب عالم الأصوات هو منفصل عنه . هذا المطلب من الصعب جداً أن نلتزم به ونقول أنّ الشارع فى خطابه هو من هذا القبيل؛ لأنّ القضية إذا وصلت إلى هذه الدرجه، فهذا له لازم، وهو أن نلتزم بأنّ القرينه المنفصله هادمه لأصل الظهور لا- أنّها تهدم حجيه الظهور؛ بل تهدم أصل الظهور كما هو الحال فى القرينه المتصله، كما أنّ القرينه المتصله تكون رافعه لأصل الظهور بحيث أنّ العام أصلاً لا ينعقد له ظهور فى العموم، وإنّما ينعقد له ظهور فى ما عدا الخاص المتصل به . إذا قلنا أنّ الخاص المنفصل فى الخطابات الشرعيه هو بمثابة الخاص المتصل، فهذا معناه أنّ الخاص مطلقاً والقرينه مطلقاً، سواء كانت متصله، أو كانت منفصله تكون هادمه لأصل الظهور، بمعنى أنّ العام لا ينعقد له ظهور أصلاً إلاّ فى ما عدا الخاص، ولو كان الخاص منفصلاً، هذه النتيجة لا بدّ أن نلتزم بهذا اللازم، وهو لا يلتزم به، ويفرّق بين القرينه المنفصله والقرينه المتصله، القرينه الهادمه للظهور هى القرينه المتصله، أمّا القرينه المنفصله، فلا- تكون هادمه لأصل الظهور، وإنّما هى تُعارض العام فى الحجيه، يعنى هى تتقدم عليه فى الحجيه لا أنّها تكون رافعه لأصل ظهوره .

وهناك لوازم أخرى أيضاً تتقدّم على هذا من قبيل _____ مثلاً _____ مسأله انقلاب النسبه التي لا يؤمن بها، ينبغي بناءً على هذا الكلام أن نلتزم بانقلاب النسبه؛ لأنّ المخصص لأحد العامين من وجه بناءً على هذه النظرية سوف يكون رافعاً لأصل ظهور هذا العام من أساسه، بحيث لا ينعقد لهذا العام ظهور في العموم والشمول، وإنما ينعقد له ظهور في ما عدا الخاص، وإذا كان أصل ظهوره في ما عدا الخاص بطبيعته الحال يكون أخص مطلقاً من العام الآخر، فيخصه، وهذا هو معنى نتيجته انقلاب النسبه، وهو لا يلتزم بذلك، هو يرى أنّه بالرغم من تخصيص العام الأول بالمخصص، لكن النسبه بين العامين من وجه تبقى على حالها لا تتغير، بينما بناءً على هذا لا بدّ أن تتغير؛ لأنّ المخصص لأحد العامين من وجه بعد افتراض كونه بحكم المتصل ويكون هادماً لأصل الظهور. إذن: هذا العام الأول لا ينعقد له ظهور إلا في ما عدا الخاص، أصلاً لا ينعقد له ظهور في العموم والشمول، فتكون النسبه بينه وبين العام الآخر الباقي على عمومته هي نسبه الخاص إلى العام لا نسبه العامين من وجه، فلا بدّ أن يكون مخصصاً له وهو بحسب النتيجة هي نفس نتيجته انقلاب النسبه.

إذن: مسأله أنّ ديدن الشارع وعادته جرت على تقطيع المتصلات، بمعنى أنّ الشارع له كلام واحد يتضمّن مطلباً واحداً، هو يقطع في هذا الكلام الواحد، جرت عادته على أن يذكر العام في وقت آخر، مع كونهما كلاماً واحداً يتضمّن مطلباً واحداً، هذا من الصعب تصديقه؛ إذ لا دليل عليه ولا قرينه. نعم، الشيء المسلم والذي لا يمكن التشكيك به هو وجود المخصصات المنفصله، لكن هذا لا يعني تقطيع الكلام الواحد، وإنما يعني أنّ هناك كلامين منفصلين، أحدهما عام والآخر خاص، لكنهما كلامان لا أنّه كلام واحد وهو فرّق بينهما؛ بل عند الشارع كلامان وله مطلبان قال أحدهما في وقت، وقال الآخر في وقت آخر، وهذا هو معنى القرائن المنفصله والمخصصات المنفصله، لا يمكن إنكار أنّ الشارع جرت عادته على أن يذكر العام، ثمّ يذكر مخصصات له، لكن هذا لا يعني التقطيع في الكلام الواحد، الذي يراد إثباته في المقام هو أنّ هذا الخاص في الكلام الواحد هو أساساً متصل بالعام، لكن الشارع جرت عادته على التقطيع، فإذن: هو بحكم المتصل. هذا هو الذي نقول أننا لا نسلّمه، وأما أن يكون للشارع مخصصات منفصله، هذا لا جدال فيه، ما أكثر المخصصات المنفصله، لكن هذا لا يعني التقطيع في الكلام الواحد، وإنما يعني أنّ هناك كلامان للشارع، تاره يقول: (أكرم العلماء) هذا كلام، وهناك كلام آخر للشارع هو (لا تكريم فساق العلماء) كلامان مستقلان، والنسبه بينهما هي نسبه العموم والخصوص المطلق، لكن هذا لا يعني أنّهما كلام واحد ومطلب واحد والشارع قطعاً وفصّله إلى أجزاء وجعل بينها فواصل زمنية بحيث أنّ العرف يلغى هذه الفواصل الزمنية ويعتبرها أنّها بمثابة عدم الفواصل.

على كل حال، من هنا يظهر أنه لا- وجه لفرض الاتصال بين دليل لا ضرر وبين الأدلة العامه المثبتة للتكليف حتى يتقدم عليها دليل لا ضرر بهذا الوجه؛ لأنه _____ نرجع إلى نفس المطلب السابق _____ دليل لا ضرر ينبغي أن نلاحظ نسبه إلى كل واحدٍ واحدٍ من هذه الأدلة والنسبه بينهما هي نسبه العموم والخصوص من وجهه، فما هو وجه التقديم؟ وأما مسأله أن هذه كلها نجمعها في ما نسميه بمجموع الأدله، هذا يرد عليه إشكال السيد الخوئي (قدس سره) وهو أنه ليس لدينا دليل يُسمى بمجموع الأدله حتى نلاحظ النسبه بينه وبين دليل لا ضرر، ونقول أن النسبه بينهما هي نسبه العموم والخصوص المطلق.

نعم، يمكن توجيه هذا الوجه الثالث، وإن كان لا يخلو من بعد، توجيهه بما يرجع إلى الحكومه _____ التي سيأتي الحديث عنها، أحد الوجوه الآتيه في التقديم هو مسأله الحكومه _____ وهو أن يقال: أن تقديم دليل لا ضرر على الأدله العامه المثبتة للتكليف ليس مبنياً على أساس ملاحظه النسبه بينه وبين مجموع الأدله كما ذكر في أصل الوجه الثالث كي يرد عليه إشكال السيد الخوئي (قدس سره)، وإنما المقصود أن مفاد دليل لا ضرر هو نفى الحكم الضرري، فحينما ينفي الحكم الضرري هو في الحقيقه لا يكون ناظراً إلى تفاصيل الأحكام الضرريه، وإلى أدله كل حكم ضرري على حده، وإنما هو ينفي واقع الحكم الضرري من دون أن يتعنون بعنوان معين، فيقول: أنا أنفي كل حكم ضرري، وليس ناظراً إلى أن هذا الحكم الضرري هو وجوب الوضوء الثابت بهذا الدليل، وجوب الغسل الثابت بذاك الدليل، هذه الخصوصيات كلها ملغيه في مقام نظر دليل لا ضرر إلى الأحكام الضرريه، هو ينظر إلى واقع الحكم الضرري، فإذا: ما ينفيه دليل لا ضرر هو عباره عن كل حكم يكون ضررياً، نستطيع أن نقول أن دليل لا- ضرر بناءً على هذا يكون ناظراً إلى جميع الأحكام الضرريه نظره إجماليه لا نظره تفصيليه بحيث تكون العناوين مأخوذه بنظر الاعتبار، كلا، كل حكم ضرري في الشريعه يكون منفياً بدليل لا ضرر. فمن هنا يكون هو ناظراً إلى جميع التكاليف، جميع الأدله المثبتة للتكاليف الشرعيه، وهذا يرجع في الحقيقه إلى الحكومه التي سيأتي الحديث عنها. يمكن توجيه هذا الوجه الثالث بهذا، لكنّه يوجب إدخاله في وجه آخر يأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

الوجه الرابع: أن يقال أن الأمر في المقام، عندما نواجه مشكله أن النسبه بين دليل لا ضرر والدليل المثبت للتكليف هي نسبه العموم والخصوص من وجه، فلماذا نقدم دليل لا ضرر على الدليل المثبت للتكليف؟ لماذا لا نعكس، بأن نقدم الدليل المثبت للتكليف على دليل لا ضرر و نلتزم بثبوت الحكم الضرري؟

هذا الوجه يقول: أن الأمر في الحقيقه يدور بين ثلاثه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن نقدم دليل لا ضرر على جميع الأدله المثبتة للتكاليف . وهذا الاحتمال هو الذي يُراد إثباته .

الاحتمال الثاني: أن نقدم جميع الأدله العامه المثبتة للتكليف على دليل لا- ضرر ، فبالنتيجه نلتزم بوجود الوضوء الضرري، وبوجود الغسل الضرري و.....الخ .

الاحتمال الثالث: أن نقدم بعض تلك الأدله العامه المثبتة للتكليف على دليل لا ضرر ، ولا نقدم بعضها الآخر عليه .

يلزم من الاحتمال الثالث محذور الترجيح بلا مرجح، يعنى لماذا نقدم بعض الأدله العامه المثبتة للتكليف على دليل لا ضرر دون بعض؟ ما هو الموجب لهذا الترجيح، فيلزم منه هذا المحذور الذى ذكرناه . أما الاحتمال الثانى فمحذوره هو أنه يلزم منه إلغاء دليل لا ضرر، بمعنى أنه لن يبقى مورد لدليل لا ضرر أصلاً، وهذا يعنى لغويه هذا الدليل؛ وحينئذ يتعين الاحتمال الأول، فوصلنا إلى النتيجة، وهى أن دليل لا ضرر يتقدم، لكن تقدمه لا بالأخصيه ولا بالأظهرية، وإنما يتقدم بنكته أن عدم تقديمه يستلزم إما الوقوع فى محذور الترجيح بلا مرجح، وإما محذور أن يبقى دليل لا ضرر بلا مورد، بينما إذا قدمنا دليل لا ضرر على الأدله العامه المثبتة للتكليف لا يلزم هذا المحذور؛ لأن الأدله العامه المثبتة للتكليف يبقى لها مورد عندما نقدم دليل لا ضرر عليها، يبقى وجوب الوضوء فى حاله عدم كونه ضرورياً، وهكذا سائر الأدله الأخرى . العكس يلزم منه إلغاء دليل لا ضرر وإبقائه بلا مورد، فيتعين أن يقال أن دليل لا ضرر يتقدم على جميع الأدله العامه المثبتة للتكليف.

أجاب السيد الخوئي (قدّس سرّه) (1) عن هذا الوجه بأنّ الدليلين المتعارضين بنحو العموم من وجه، مرّه نفترض أنّ العموم في أحدهما يكون مستنداً إلى الوضع، ويكون العموم في الآخر مستنداً إلى مقدمات الحكمه؛ حينئذٍ يقَدّم ما يكون عمومه بالوضع على ما يكون عمومه بمقدمات الحكمه . وهذا التقديم يكون واضحاً؛ لأنّ الأرجحيه تكون للعموم الوضعي على العموم الإطلاقي، وهذا ثابت في محله، فيقدّم ما يكون عمومه بالوضع على العام الآخر . وإذا كان كل منهما عمومه ثابت بمقدمات الحكمه، في هذه الحالة لا توجد أرجحيه، يتعارضان ويتساقطان؛ وحينئذٍ يُرجع إلى دليلٍ آخر، إمّا عموم وإطلاق، وإذا لم يكن هناك إطلاق وعموم فوقاني نرجع إلى الأصول العمليه . يقول (قدّس سرّه) : بعد بيان هذه الكبرى الكليه؛ حينئذٍ نقول: في محل الكلام لا بدّ من النظر إلى الدليل المعارض لدليل لا ضرر الذي هو الدليل المثبت للحكم الضروري بنحو الإطلاق . إذا كان عموم هذا الدليل بالإطلاق؛ حينئذٍ يسقط الظهوران؛ لأنّ عموم دليل لا ضرر أيضاً بالإطلاق ومقدمات الحكمه، فيسقط الظهوران ويرجع حينئذٍ إلى الأدله الأخرى . وأمّا إذا كان عموم هذا المعارض ثابت بالوضع؛ حينئذٍ يتقدّم هذا الدليل على دليل لا ضرر؛ وحينئذٍ لا بدّ من التفكيك بين الموارد، وهذا التفكيك إذا توجّهنا إليه لا يلزم منه محذور الترجيح بلا مرجح؛ وذلك لوجود المرجح، وهو أنّ هذا المعارض عمومه عموم وضعي في حين أنّ عموم لا ضرر عموم إطلاقي، والعموم الوضعي يتقدّم على العموم الإطلاقي، بينما ذاك الدليل عمومه إطلاقي، فلا يتقدّم على دليل لا ضرر . هذا التفكيك والتبعيض الذي هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات التي ذكر أنّ الأمر يدور بينها، وهو أنّ تقدّم بعض الأدله العامه المثبتة للتكليف على دليل لا ضرر دون بعض، وكان المحذور الذي يلزم منه هو لزوم الترجيح بلا مرجح . السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول لا يلزم منه ذلك .

ص: ٨٨

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٥١٣.

لكن السيد الشهيد (قدّس سرّه) (1) اعترض على هذا الجواب: بأنّ هذا الجواب لا يحل المشكله؛ لأنّ هذا الجواب بالنتيجه يغيّر المحذور من كونه محذور الترجيح بلا مرجح إلى المحذور الذي يلزم من الاحتمال الثاني والذي هو أنه إذا قدّمنا جميع الأدله العامه المثبتة للتكليف على دليل لا ضرر يلزم منه لغويه قاعده لا ضرر، فهو قد فرّ من محذور الاحتمال الثالث، لكنه وقع في محذور الاحتمال الثاني؛ لأنّه بالنتيجه بناءً على ما ذكره سوف تتقدّم جميع الأدله العامه المثبتة للتكليف على دليل لا ضرر، إمّا باعتبار أنّ عمومها عموم وضعي فتتقدّم عليه، وإمّا بالتساقط، بالنتيجه سوف يبقى لا ضرر بلا مورد؛ لأنّه إمّا يسقط دليل لا ضرر بالمعارضه مع مثله بالمعارضه إذا كان عمومه عموم إطلاقي، وسوف لن نعمل بدليل لا ضرر، وإمّا أن يتقدّم الدليل المثبت للتكليف إذا كان عمومه عمومًا وضعياً على دليل لا ضرر، فبالنتيجه يبقى لا ضرر بلا مورد، ويلزم منه لغويه دليل لا ضرر، فوقعنا في محذور الاحتمال الثاني .

لكن بالرغم من هذا، هل يمكن على أساس ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) تميم الدليل الرابع؟ يعني أن نقول أنّ الدليل الرابع تام بمجرّد أن نقول بأنّ ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) إنّما هو دفع للمحذور الذي يرد على الاحتمال الثالث، لكنّه يثبت به المحذور الوارد على الاحتمال الثاني؟

وبعبارة أخرى: إنّ بطلان الاحتمال الثالث والاحتمال الثاني هل يكفي لتثبيت الاحتمال الأول الذي هو المطلوب في المقام؟

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

ص: ٨٩

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ٦١٨.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام فى الوجه الرابع لتقديم دليل لا ضرر على الأدله العامه المثبتة للتكليف، وذكرنا جواب السيد الخوئى (قدّس سرّه) عليه، وكذلك ذكرنا اعتراض السيد الشهيد (قدّس سرّه) على جواب السيد الخوئى (قدّس سرّه) .

تنبيه :

هنا يوجد تنبيه، وهو أنّ السيد الخوئى (قدّس سرّه) عندما افترض أنّ عموم الدليل المعارض وشموله هو بالإطلاق؛ لأنّ هناك تعارض بين إطلاقين، إطلاق الدليل المثبت للتكليف، وإطلاق دليل لا ضرر، يعنى إطلاقين ثابتين بمقدمات الحكمة. السيد الخوئى (قدّس سرّه) مباشرة افترض التساقط؛ وحينئذٍ قد يُسأل: لماذا لا نُعمل قواعد باب الترجيح؟ فهنا دليلان تعارضا، فلماذا لا نرجع إلى مرجحات باب التعارض؟

السيد الخوئى (قدّس سرّه) لديه إشكال فى الرجوع إلى مرجحات باب التعارض فى ما إذا كان المتعارضان ثابتين بالإطلاق ومقدمات الحكمة، يعنى هو يرى أنّ مرجحات باب التعارض مختصّه بما إذا كان التعارض بالدلاله اللفظيه والوضع، عندما يكون هناك تعارض بين دليلين عامين، وكل منهما عمومه ثابت بالوضع، تأتى مرجحات باب التعارض، فترجيح هذا الموافق للكتاب، أو ترجيح هذا المخالف للعامه..... الخ . أمّا إذا كان إطلاق كلٍ منهما ثابت بالإطلاق ومقدمات الحكمة، هو يرى عدم شمول باب الترجيح لهما؛ ولذا انتقل إلى التساقط؛ لأنّه فرض إطلاقين، قاعده لا ضرر فيها إطلاق، والمعارض كالدليل المثبت للتكليف كذلك فرض أنّ عمومه بنحو الإطلاق ومقدمات الحكمة، هو لا يرى أنّ دليل الترجيح بالمرجحات المعروفه يشمل هذه الحاله؛ ولذا قال: (إذا كانا مطلقين، تساقط) بالنتيجه هو يريد أن يقول أنّ تقديم بعض الأدله على القاعده دون البعض الآخر ليس ترجيحاً بلا مرجح . هذا جوابه عن الوجه الرابع .

السيد الشهيد (قدّس سرّه) اعترض على هذا الجواب، بأنّه ليس جواباً عن أصل هذا الوجه، وإنّما هو دفع للمحذور الوارد على الاحتمال الثالث، لكنّه التزام بالمحذور الوارد على الاحتمال الثانى، بمعنى أنّ القاعده حتى بناءً على ما قاله من أنّه إذا كان مقابله عموم، يتقدّم العموم على القاعده، وإذا كان مقابل القاعده إطلاق يتساقطان، بالنتيجه هذا يؤدى إلى سقوط القاعده بالمرّه، إمّا بتقديم العام عليها، وإمّا بالتساقط، القاعده تبقى بلا مورد، وهو معنى الإلغاء وهو المحذور الذى يترتب على تقديم جميع الأدله المثبتة للتكليف على القاعده . السيد الشهيد (قدّس سرّه) يقول أنّ ما ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) أيضاً يؤدى إلى هذا المحذور؛ لأنّ القاعده تبقى بلا مورد؛ لأنّه إن كان عموم المقابل لها ثابتاً بالوضع، يتقدّم على القاعده، فلا يُعمل بها، وإن كان عمومه ثابتاً بالإطلاق، يتساقطان، وأيضاً لا يعمل بالقاعده، فإنّ: يلزم سقوط القاعده رأساً، وعدم بقاء مورد لها، وهذا إلغاء للدليل، ويلزم لغويته، وبالتالي تقع فى هذا المحذور . فإنّ: هذا الجواب لا يصلح أن يكون جواباً عن هذا الوجه؛ لأنّ صاحب هذا الوجه يبقى مصرّاً على تعيّن تقديم القاعده على جميع الأدله؛ لأنّه لو لم تقدّم القاعده على جميع الأدله، يلزم محذور إلغاء القاعده، فلا بدّ من تقديم القاعده على جميع الأدله . وهذا هو أصل الوجه الرابع وهو تعيّن تقديم القاعده على جميع الأدله المثبتة للتكليف والأحكام الأوليه . غايه الأمر هو بأصل الوجه قال إن لم نعمل ذلك، فإنّما أن نقدّم جميع الأدله على القاعده،

فيلزم إلغاء القاعده، أو نقدّم بعض الأدله، فيلزم الترجيح بلا مرجح . السيد الخوئي (قدّس سرّه) قال هذا الترجيح بلا مرجح لا يلزم ، لكن مع ذلك يلزم إلغاء القاعده، فيبقى الدليل على حاله، يقول: إمّا أنّ نقدّم القاعده على جميع الأدله، وإلّا يلزم إلغاء القاعده، سواء قدّمنا جميع الأدله على القاعده يلزم إلغاء القاعده، أو قدّمنا بعض الأدله على القاعده، والتزمنا بالتساقط في البعض الآخر، أيضاً يلزم من هذا إلغاء القاعده وبقاءها بلا مورد . ومن هنا يظهر أنّ جواب السيد الخوئي (قدّس سرّه) لا يدفع أصل الوجه؛ بل يبقى أصل الوجه على حاله، ويقول لا بدّ من تقديم القاعده على جميع الأدله المثبتة للتكليف، فهذا لا يصلح أن يكون جواباً عن أصل الوجه الرابع .

ص: ٩٠

لكن، هل هذا الجواب ودفع إيراد السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن أصل الوجه الرابع يكفي لتتميم الوجه الرابع وجعله وجهاً تاماً لإثبات تقديم القاعده على الأدله المثبتة للتكليف، أو لا؟

قد يقال: أنّ هذا لا يكفي لتتميم الوجه . حتى لو جاوبنا عن السيد الخوئي (قدّس سرّه)، وقلنا أنّ جوابه لم يصنع شيئاً؛ وإنّما نقل المحذور من مكان إلى مكان آخر، فبدلاً من محذور الترجيح بلا مرجح، وقعنا في محذور إلغاء القاعده وبقائها بلا مورد ، لكن هذا هل يكفي لتتميم الدليل الرابع وإثبات أنّ القاعده تتقدّم على جميع الأدله المثبتة للتكليف ؟ ما نريد إثباته هو تقدّم القاعده على جميع الأدله المثبتة للتكليف، من دون فرق بين أن يكون عموم هذه الأدله وشمولها لماده الاجتماع بالوضع، أو بالإطلاق . نحن عندما نقدّم دليل القاعده لا نلاحظ أنّ الدليل المثبت للتكليف عمومه وضعي أو إطلاقي . دفع اعتراض السيد الخوئي (قدّس سرّه) بالبيان الذي ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه)، قد يقال أنّه لا يكفي لتتميم أصل الوجه لإثبات ما هو المقصود، وقلنا أنّ المقصود هو تقديم القاعده على جميع الأدله المثبتة للتكليف؛ لأنّه حينئذٍ بالإمكان أن يقال: إذا كان المحذور هو إلغاء القاعده، أو إبقاءها بلا مورد؛ حينئذٍ بالإمكان أن نفر من هذا المحذور ولا نفع فيه، بأن نلتزم بأنّ عموم المعارض للقاعده إذا كان عموماً وضعياً، فأنّه يتقدّم على القاعده بأرجحيته، أو بأقوائته، وأمّا إذا لم يكن وضعياً، هنا نلتزم بتقدّم القاعده عليه فراراً عن الوقوع في محذور إلغاء القاعده وبقائها بلا مورد .

إذن: الوجه الرابع حتى بعد دفع اعراض السيد الخوئي (قدّس سرّه) عليه ، فيه هذا النقص، هو يقول في الدليل: لا بدّ من تقديم القاعده على جميع الأدله؛ لأنّ عدم تقديم الأدله عليها يلزم منه إلغاء القاعده، نقول له: إذا قدّمنا جميع الأدله على القاعده يلزم منه الوقوع في محذور إلغاء القاعده وعدم بقاء مورد لها . أمّا إذا قدّمنا البعض، وهي العمومات فقط، والتزمنا في الإطلاقات بتقدّم القاعده عليها، سوف لن يلزم هذا المحذور . وهذه النتيجة لا تنفعنا؛ لأننا نريد أن نثبت تقدّم القاعده على جميع الأدله حتى إذا كانت عمومات، ومن هنا يحتاج هذا الدليل إلى ترميم، يحتاج إلى أن نضم إليه شيئاً آخر لكي ينتج هذه النتيجة، وهذا الترميم يكون بهذا البيان، بأن يقال:

ص: ٩١

إنّ قاعده لا ضرر بمفادها الذي هو نفي الحكم الضرري تكون نصّاً في نفي الحكم الضرري في الجملة في الشريعة المقدّسه بنحو الموجبه الجزئيه، وهذا غير قابل لرفع اليد عنه؛ لأنّ دليل لا ضرر نصّ في ذلك، وإذا أردنا أن نتمم الوجه الرابع نفسره بهذا التفسير: هو يقول أنّ دليل لا ضرر هو نصّ وصريح في رفع الحكم الضرري في الجملة وبنحو الموجبه الجزئيه، فإذا كان نصّاً في ذلك، هذا يوجب أن يشكّل عندنا علماً إجمالياً بأنّ بعض الأدله المثبتة للتكليف على الإطلاق، يعنى حتى لو كان ضررياً، سواء كانت عمومات، أو كانت مطلقات، بعض هذه الأدله كاذب، ومخالف للواقع؛ لأنّه لو كانت جميع هذه الأدله مطابقه للواقع لكننا قد خالفنا ما هو صريح ونص في رفع بعض الأحكام الضرريه . هذه النصوصيه والصراحه في دليل لا ضرر توجب أن يحصل لنا علم إجمالى بكذب بعض المطلقات والعمومات المثبتة للتكليف مطلقاً؛ حينئذٍ أى دليل مثبت للتكليف، سواء كان عاماً أو خاصاً هو طرف من أطراف العلم الإجمالى، ويحتمل أن يكون هو المخالف للواقع، والدليل الثانى أيضاً يحتمل أن يكون هو المخالف للواقع.....وهكذا. وبالتالي هذا يوجب التعارض بين نفس الأدله المثبتة للتكليف المطلقات والعمومات، وهذا التعارض ناشئ من أننا نعلم أنّ بعضها مخالف للواقع، ونطبّق قواعد باب العلم الإجمالى عليها؛ وحينئذٍ يقع التعارض فيما بينها، ولا يمكن تشخيص ما هو المخالف في مقابل غيره؛ فحينئذٍ لا بدّ من الالتزام بالتساقط، هذه الأدله المتعارضه نتيجه العلم الإجمالى الذى ذكرناه؛ حينئذٍ تتساقط، يعنى لا يمكن الالتزام بهذا الدليل فى مورده مهما كان عاماً، أو مطلقاً، ولا بذاك الدليل.....وهكذا؛ لأنّ كل واحدٍ منها هو طرف للعلم الإجمالى، ويحتمل أن يكون مخالفاً للواقع، وبعد تساقط هذه الأدله جميعاً، العمومات والمطلقات، يُرجع إلى قاعده لا ضرر، وبهذا توصلنا إلى الرجوع إلى القاعده فى جميع الموارد، سواء كان معارضها عاماً، أو مطلقاً، فى جميع الموارد نرجع للقاعده وهذا يعنى أنّه عملنا بالقاعده فى جميع الموارد، وهذا هو المطلوب، لكن بعد ضميمة هذه النكته، وإلاّ- مجرد الاقتصار على مسأله محذور إلغاء القاعده وبقائها بلا مورد لا ينتج إلاّ عدم تقديم جميع الأدله على القاعده؛ لأنّ تقديم جميع الأدله على القاعده ينتج لنا تقديم القاعده على جميع الأدله؛ لأننا لو بعضنا والترمنا بتقديم القاعده على المطلقات وعدم تقديمها على العمومات؛ بل تقديم العمومات عليها، لما وقعنا فى هذا المحذور، وهذا ليس هو ما نريد إثباته، فلا بدّ من إضافة هذه النكته الجديده وهى مسأله النصوصيه والصراحه فى قاعده لا ضرر، فإنّ هذه توجب حصول علم بكذب بعض الأدله ومخالفه بعض هذه الأدله للواقع، وهذا العلم الإجمالى يوجب وقوع التعارض فى ما بين تلك الأدله أنفسها بقطع النظر عن قاعده لا ضرر، نفس هذه الأدله كلّها عمومات كلّها مطلقات، هذا يثبت الحكم مطلقاً ولو كان ضررياً، وذاك يثبت الحكم مطلقاً ولو كان ضررياً.....الخ. أنا أعلم أنّ بعضها غير مطابق للواقع؛ لأنّه لا يمكن أن تكون هذه الأدله كلّها باقيه على إطلاقها وعلى عمومها؛ لأنّ هذا يلزم منه مخالفه ما هو نصّ فى أنّ بعض الأحكام الضرريه مرفوعه، فإنّ: لا بدّ أن يكون بعض هذه العمومات ورد عليها التخصيص، وبعض هذه المطلقات ورد عليها التقييد، وليست باقيه على عمومها، بعضها لا يشمل الحكم الضرري، إمّا بالتقييد أو بالتخصيص، لكننا لا نعلم ما هو، يوجد علم إجمالى وكل الأطراف تكون طرف لهذا العلم الإجمالى، فتعارض هذه الأدله وتتساقط، فيرجع إلى قاعده لا ضرر ويثبت المقصود بذلك . هذا هو توجيه الوجه الرابع لكى ينتج النتيجة المطلوبه فى محل الكلام .

قد يقال: هناك مرحلة قبل أن نحكم بتساقط الأدلة المثبتة للتكليف المتعارضه نتيجة العلم الإجمالي والرجوع إلى قاعده لا ضرر في جميع الموارد، قبل هذه لماذا لا- نلتزم بتقديم العمومات على المطلقات؟ بناءً على أن التعارض إذا حصل بين عام ومطلق، يُقدّم العام، باعتبار أن دلالاته على العموم دلالة تنجيزيه لا تتوقف على مقدّمه أخرى سوى الوضع المفروض وجوده في المقام، بينما دلالة المطلق على العموم دلالة تعليقيه متوقفه على مقدمات الحكمه، وإحدى أهم مقدمات الحكمه هي عدم القرينه على الخلاف، حيث إذا كانت هناك قرينه على الخلاف؛ حينئذ لا ينعقد للمطلق إطلاق لوجود قرينه على الخلاف، فإذن: هو دلالاته على العموم والشمول موقوف على مقدمات الحكمه وعلى عدم وجود قرينه على الخلاف والوضع يعتبر قرينه على الخلاف؛ ولذا عندما يتعارض دليلٌ عموميه عموم تنجيزي ثابت بالفعل مع دليل عموميه عموم تعلقي معلق على عدم هذا، طبعاً هذا يتقدّم على ذاك؛ لأنّ هذا يكون رافعاً لموضوع الشمول والعموم في المطلق؛ لأنّ العموم والشمول موقوف على عدم القرينه على الخلاف، والدليل الوضعي يعتبر قرينه.

الإشكال يقول: لماذا لا نطبّقها في محل الكلام؟ أليست فرضت أن نتيجة العلم الإجمالي يقع التعارض بين الأدلة المثبتة للتكليف بأنفسها؟ هذه الأدلة المثبتة للتكليف الشامله لعمومات مثبتة للتكليف، ومطلقات مثبتة للتكليف، هذه نعلم إجمالاً أن بعضها كاذب مخالف للواقع، فيقع التعارض فيما بينها، لماذا التزمنا بالتساقط والرجوع إلى قاعده لا ضرر؟ لماذا لا نقدم العمومات على المطلقات باعتبار أننا فرغنا عن أن العام يتقدّم على المطلق.

أجيب عن هذا الإشكال: بأنّ هذا التقديم _____ تقديم العام على المطلق _____ يلتزم به عندما يكون التعارض بين الدليلين تعارضاً ذاتياً، للنكته التي ذكرناها وهي أنّ دلالة العام تنجيزيه بينما دلالة المطلق تعلقيه، فتكون دلالة المطلق على العموم معلقه على عدم وجود قرينه على الخلاف، وهذا يصلح أن يكون قرينه على الخلاف، وبهذا يتقدّم العام على المطلق، أمّا عندما يكون التعارض بينهما ليس ذاتياً، لا- يوجد تعارض ذاتي بين دليلين أحدهما يقول يجب الوضوء، ويدل على وجوب الوضوء حتى إذا كان ضرورياً بالعموم، ودليل آخر يدل على لزوم المعامله حتى إذا كان لزوم المعامله ضرورياً، لكن بالإطلاق، لا يوجد تعارض ذاتي بينهما، لوضوح إمكان الالتزام بكلّ منهما. وإنّما التعارض بينهما عرضي، والتنافي بينهما بالعرض وليس بالذات، بمعنى أنّه نتيجة تشكّل العلم الإجمالي الذي ذكرناه والذي نشأ من افتراض نصوصيه لا ضرر في رفع بعض الأحكام الضرريه في الشريعة المقدّسه، من هنا نشأ علم إجمالي، هذا العلم الإجمالي هو الذي أوجب التعارض بين هذه الأدله، حيث التنافي والتعارض بين هذه الأدله ليس ذاتياً، وإنّما هو بالعرض، مثل هذا التنافي والتعارض بالعرض الناشئ من تشكّل العلم الإجمالي لا- يُقدّم فيه العام على المطلق، وبهذا نصل إلى النتيجة التي قلناها، وهي أنّه في المقام لا بدّ من الالتزام بتساقط هذه الأدله باعتبار التعارض والرجوع إلى قاعده لا ضرر في جميع الموارد، وهذا هو المطلوب. هذا هو توجيه الوجه الرابع لكي ينتج النتيجة المطلوبه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

بعد تعديل الوجه الرابع، قلنا اعترض عليه باعتراضين، ذكرنا الاعتراض الأول، ومحاولة دفعه بما تقدّم .

الاعتراض الثاني على الوجه الرابع المعدل: (الوجه الرابع كان يعتمد على كون لا ضرر نصّاً في نفي الحكم الضرري في الجملة بنحو القضية المهملة). الاعتراض الثاني يقول: أنّ نصوصه لا ضرر في نفي الحكم الضرري في الجملة، وإن كانت توجب العلم الإجمالي بتخصيص العمومات وتقييد المطلقات بنحو القضية المهملة، لكنّ هذا إنّما يوجب العلم بالتخصيص أو التقييد في البعض من المطلقات والعمومات، بمعنى أنّ ما نعلمه بسبب هذه النصوص هو أنّ بعض المطلقات مقيده ولا تشمل موارد الضرر، وبعض العمومات مخصصه ولا تشمل موارد الضرر، فالذي يسقط عن الحجية إنّما هو بعض العمومات وبعض المطلقات، فلا تكون حجّة في العموم ولا في الإطلاق؛ للعلم الإجمالي بتقييد بعض العمومات وبعض المطلقات . إذن: بعض العمومات على الإجمال تسقط حجّيته في الإطلاق وفي العموم، وهذا معناه أنّ البعض الباقي غير المعين من العمومات والمطلقات يبقى إطلاقها وعمومها على حجّيته بالرغم من عدم تعيينه . إذن: إذا لاحظنا العمومات والمطلقات المثبتة للتكليف، نعلم أنّ بعضها سقطت حجّيته في الإطلاق والعموم، لكن البعض الباقي هو باقٍ على حجّيته في الإطلاق والعموم؛ وحينئذٍ يقع التعارض بين هذا البعض الباقي على حجّيته من العمومات والمطلقات، وبين إطلاق دليل لا ضرر، والمفروض أنّ التعارض بينهما بنحو العموم والخصوص من وجه، فيتعارضان ويتساقطان؛ وحينئذٍ لا يمكن الرجوع إلى قاعده لا ضرر، فلا يتم هذا الوجه .

من الواضح أنّ هذا الاعتراض مبني على أن نلتزم بأنّ الإطلاقات عندما تتعارض بسبب العلم الإجمالي بتقييد بعضها على الإجمال، بحيث المعارضه بين المطلقات تكون بسبب العلم الإجمالي بتقييد بعضها، لكن لا نعلم أيّ بعضٍ منها هو الذي شمله التقييد، وأيّ مطلقٍ لم يقيّد، لكن نعلم إجمالاً بأنّ بعض المطلقات مقيده، فيحصل علم إجمالي، أطرافه هي جميع المطلقات . فلو كان لدينا مائة مطلق، وعلمنا أنّ عشرة منها مقيده، هذا معناه أننا نعلم إجمالاً أنّ بعض هذه المائة مطلق لم تبق حجّة في إطلاقها، وكل مطلق من هذه المطلقات هو طرف في هذا العلم الإجمالي . الكلام في أنّ هذا العلم الإجمالي هل يوجب سقوط جميع هذه المطلقات عن الحجّيه، أو لا- موجب لسقوطها جميعاً عن الحجّيه، وإنّما يسقط عن الحجّيه بعض غير معين منها، ويبقى البعض الغير المعين أيضاً على حجّيته .

ص: ٩٤

إذا قلنا بالثاني يكون هذا الاعتراض تامّاً؛ لأنّ هذا البعض الباقي على حجّيته، وإن لم يكن معيناً، لكن هناك مطلقات حجّيه، وهي باقية على حجّيتها في الإطلاق، فتكون معارضة لإطلاق دليل لا ضرر وتمنع من الرجوع إليه، فيتم هذا الاعتراض .

وأما إذا قلنا أنّ هذا يوجب سقوط جميع المطلقات عن الحجّيه، كل مطلق هو طرف في العلم الإجمالي لا- تجرى فيه أصاله الإطلاق؛ لأنّ أصاله الإطلاق فيه معارضة بأصاله الإطلاق في الباقي، وإجراء أصاله الإطلاق في الجميع غير ممكن؛ لأنّه مخالفه

عملية قطعية للمعلوم إجمالاً، حيث أننا نعلم إجمالاً بأن بعضها مقيد، وإجراء أصاله الإطلاق في البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح، فتسقط جميع المطلقات عن الحجية، إذا سقطت جميع المطلقات عن الحجية؛ حينئذ لا يكون هذا الاعتراض تاماً؛ لأن المطلقات سقطت عن الحجية، فيسلم إطلاق لا ضرر عن المعارض، فيجوز الرجوع إليه .

إذن: القضية مبنيه على تحقيق هذه الجهة التي تُذكر في مكانٍ آخر، وهي : المطلقات عندما تتعارض فيما بينها بسبب العلم الإجمالي بتقييد بعضها غير المعين . في هذه الحالة هل تسقط هذه المطلقات عن الحجية جميعاً، أو لا ؟ إذا قلنا بسقوطها جميعاً عن الحجية، فيتم الوجه الرابع ولا- يرد عليه هذا الاعتراض، فيجوز الرجوع إلى إطلاق دليل لا- ضرر بعد سقوط المطلقات بالتعارض. وأما إذا قلنا بعدم سقوط هذه المطلقات عن الحجية جميعاً، وإنما يبقى البعض غير المعين على حجيته، وهذا البعض يعارض إطلاق لا ضرر، ويمنع من الرجوع إليه، فيكون الاعتراض تاماً .

بالنسبة إلى أصل توجيه الوجه الرابع، الوجه الرابع كان يعاني من مشكله، وهي أنه لا يثبت لنا ما نريد وهو العمل بإطلاق لا ضرر في جميع الموارد سواء كان في مقابله دليل مطلق لإطلاقه ثابت بالوضع، أو في مقابله دليل إطلاقه ثابت بمقدمات الحكمه . نحن نريد نقدم دليل لا ضرر على الجميع، فلا نلاحظ أن دليل التكليف هل يدل على التكليف في مورد الضرر بالعموم أو بالإطلاق، وإنما مباشرة نقدم دليل لا ضرر على دليل التكليف، الوجه الرابع لا يستطيع أن يثبت هذا؛ لأنه يعتمد على مسأله اللغويه وبقاء لا ضرر بلا مورد.

قد يقال: يكفى لدفع هذا المحذور أن نلتزم بتقديم لا ضرر على خصوص ما إذا كان الدليل المثبت للتكليف في مقابل لا ضرر
عمومه ثابت بمقدمات الحكمه فقط، وأما إذا كان عموم الدليل المثبت للتكليف لمورد الضرر ثابت بالوضع؛ فحينئذٍ نقدّمه على
قاعده لا ضرر . وبناءً على هذا لا يلزم إلغاء قاعده لا ضرر وبقائها بلا مورد؛ بل يبقى لها مورد وهو جميع المطلقات .

فإذن: هذا الدليل لا يستطيع أن يثبت تقديم قاعده لا ضرر على جميع الأدله المثبتة للتكليف، وترميمه كان بالاستعانه بالنصوصيه
بأن يقال: (قاعده لا ضرر نص في نفي الحكم الضررى في الجملة، وبنحو القضييه المهمله، هذه النصوصيه صارت منشئاً للعلم
الإجمالى بكذب بعض الإطلاقات والعمومات، أى أنّ عمومها لمورد الضرر مخالف للواقع؛ لأنّ قاعده لا ضرر نص في أنّ بعض
الأحكام الضرريه منتفيه، نفي الحكم الضررى، لكن في الجملة، فصارت سبباً لتشكيل العلم الإجمالى، وأطراف هذا العلم
الإجمالى هي كل المطلقات وكل العمومات، تتعارض فيما بينها، تتساقط، فيرجع إلى إطلاق دليل لا ضرر، ويتمسك بإطلاق
دليل لا ضرر في جميع الموارد، وهي النتيجة المطلوبه لنا .

يمكن أن يقال في هذا التوجيه: هذا مبنى على افتراض أنّ حديث لا- ضرر له دلالتان، دلالة صارت سبباً في العلم الإجمالى،
وبالتالى إيقاع التعارض بين المطلقات والعمومات المثبتة للتكليف، وله دلالة ثانيه وهي دلالة إطلاقيه يرجع إليها بعد تساقط
المطلقات والعمومات بالتعارض فيما بينها، فكأنّ حديث لا ضرر له دلالتان:

الدلالة الأولى: دلالة وضعيه، مدلولها قضيه مهمله، مفادها هو نفي الحكم الضررى في الشريعه المقدّسه في الجملة، وحديث لا
ضرر نص في هذا المدلول .

الدلالة الثانيه: دلالة إطلاقيه ثابتة بمقدمات الحكمه، مفادها هو نفي الحكم الضررى في جميع الموارد .

توجيه وتعديل الوجه الرابع يفترض أنّ الدلالة الأولى لحديث لا ضرر التي هي القضية المهملة توجب العلم الإجمالي بأنّ بعض الأدلة المثبتة للتكليف لم تبقَ على إطلاقها . وهذا العلم الإجمالي يصير سبباً للتعارض في نفس المطلقات والعمومات في الأدلة المثبتة للتكليف، وهذا التعارض بينها يوجب تساقطها، فإذا سقطت؛ فحينئذٍ يرجع إلى الدلالة الثانية التي هي دلالة إطلاقه في حديث لا- ضرر، فنرجع إلى إطلاق حديث لا- ضرر ونتمسك به لإثبات نفي الحكم الضروري في هذا المورد وذاك المورد وهكذا. الكلام يقع في أنّ هذه الدلالة على القضية المهملة _____ ويُعبّر عنها بالنصويّة _____ ما هو جنسها؟ أمّا الدلالة الثانية، فواضح، وهي دلالة إطلاقه ثابتة بمقدمات الحكمه . الدلالة الأولى هل هي دلالة مستقلة في قبال الدلالة الأولى؟ بحيث يكون لحديث لا ضرر دلالتان مستقلتان، أحدهما الدلالة على القضية المهملة، والأخرى الدلالة على القضية المطلقة؟ هل هذا هو المدعى؟ أو أنّ المدعى هو أنّ هذه الدلالة ليست دلالة مستقلة في قبال الدلالة الإطلاقيه، وإنّما هي دلالة تضمينية، يعنى ثابتة في ضمن الدلالة الإطلاقيه . إذا كان المدعى أنّها دلالة مستقلة في قبال الدلالة الإطلاقيه، فيكون لحديث لا ضرر دلالتان . هل يمكن التصديق بهذا والالتزام به؟ طبعاً مع الالتفات إلى أننا نتكلم عن الدلالة في مرحلة الدلالة التصديقيه ولا نتكلم عن الدلالة التصوريه، يعنى أننا نتكلم عن أنّ مفاد حديث لا ضرر هو نفي الحكم الضروري في الجملة على مستوى الدلالة التصديقيه الجدّيه، أنّ مراد المتكلم هو نفي الحكم الضروري في الجملة؛ حينئذٍ يطرح هذا السؤال: هل يمكن أن يكون للكلام الواحد على مستوى الدلالة التصديقيه الجدّيه النهائيه؟ أن يكون له دلالتان تصديقيتان جدّيتان بهذا الشكل؟ بحيث يقال أنّ حديث لا ضرر له دلالتان تصديقيتان جدّيتان، إحداهما للدلالة على القضية المهملة، والأخرى على القضية المطلقة، فيقال حينئذٍ أنّ القضية الأولى توجب حصول العلم الإجمالي، وبالتالي تساقط المطلقات والعمومات فيما بينها، ثمّ يرجع إلى الدلالة الباقية التي هي الدلالة الإطلاقيه، فيتمسك بها لإثبات نفي الضرر في جميع الموارد . هل يمكن أن يكون للدليل الواحد دلالتان تصديقيتان جدّيتان، أو أنّ كل دليل له دلالة تصديقيه جدّيه نهائيه؟ بناءً على هذا الفرض، هذا الكلام كأنه يفترض أنّ الكلام الواحد تكون له دلالتان تصديقيتان جدّيتان، بينما هذا الكلام لا يمكن قبوله، الكلام الواحد له دلالة تصديقيه جدّيه واحده، ولا يكون له دلالتان تصديقيتان جدّيتان . هذا إذا قيل أنّها دلالة مستقلة في قبال الدلالة الإطلاقيه .

وأما إذا قيل أنها دلالة تَضْمِينِيه ثابتة في ضمن الدلالة الإطلاقيه؛ حينئذٍ نقول هذه ينبغي أن تسقط بسقوط الدلالة التي هي وقعت في ضمنها، وهذا واضح؛ لأنّ الدلالة التضمينية تسقط بسقوط الدلالة المطابقية . فإذا كانت دلالة لا ضرر على القضية المهملة دلالة تضمينية ثابتة في ضمن الدلالة الإطلاقيه؛ حينئذٍ بإمكان هؤلاء أن يقولوا أنّ هذه الدلالة الإطلاقيه وقعت معارضة للمطلقات والعمومات الأخرى، فإذا كانت معارضة لها؛ فحينئذٍ سقوطها يستلزم سقوط هذه الدلالة التضمينية، فإذا سقطت الدلالة التضمينية؛ فحينئذٍ لا يمكن الاستناد إليها لإثبات تشكيل علم إجمالي، وبالتالي إيقاع التعارض بين المطلقات والعمومات في حدّ نفسها.

بعبارة أخرى: أنّ كون هذه الدلالة تضمينية يمنعنا من أن ننظر إليها بنفسها ونرتب عليها الآثار، إلاّ في ضمن الدلالة الإطلاقيه الثابتة للدليل؛ حينئذٍ تثبت الدلالة التضمينية. أمّا أن نقطع النظر عن الدلالة الإطلاقيه والدلالة المطابقية ونلاحظ الدلالة التضمينية بقطع النظر عن الدلالة المطابقية؛ بل ولو سقطت الدلالة المطابقية، هذا لا يجوز في الدلالة التضمينية، ففي محل الكلام يقال أنّ الدلالة الإطلاقيه لحديث لا ضرر وقعت طرفاً للمعارضه مع إطلاق الأدله المثبتة للتكليف؛ فحينئذٍ لا بدّ من تساقطهما، وإذا سقطت الدلالة المطابقية لحديث لا ضرر لا بدّ أن تسقط الدلالة التضمينية .

على كل حال، هذا المطلب ليس واضحاً بذاك الشكل وهي مسأله ترميم الوجه الرابع لإثبات أنّه وجه تام _____ بقطع النظر عن الاعتراضين الأول والثاني _____ لإثبات جواز الرجوع إلى حديث لا ضرر في جميع الموارد؛ بل يظهر أنّ الوجه الرابع بناءً على هذا الكلام، أساساً لا يكون تاماً؛ لأنّ هذا التوجيه غير تام وبالتالي يرد عليه الإشكال المتقدّم وهو أنّ هذا الوجه الرابع يعجز عن إثبات ما نريده وما نريده هو التمسك بحديث لا ضرر في جميع الموارد، سواء كان في قبالة عموم، أو كان في قبالة إطلاق . الوجه الرابع يعجز عن إثبات ذلك لأنه يستند إلى مسأله الإلغاء واللغويه وبقاء القاعده بلا مورد.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ومن الواضح أنّه في موارد الحكومه لا تلحظ النسبه بين الحاكم والمحكوم حتى إذا كانت النسبه بينهما عموم وخصوص من وجه، مع ذلك يتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، فهنا يتقدّم حديث لا ضرر على أدله الأحكام الأوليه؛ لأنّه حاكم عليها . هذا الوجه للتقديم، وهو الحكومه، ذهب إليه جملة من الأعلام، منهم الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) في الرسائل، ومنهم المحقق النائيني (قدّس سرّه) وتبعهما جماعه كثيره من المحققين ذهبوا إلى هذا الوجه .

الأعلام عندما ذكروا هذا الوجه تعرّضوا لمطلب ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، ثمّ بينوا ما هو الحق في الموارد التي تعرّض لها المحقق النائيني (قدّس سرّه) في ما يرتبط بهذا الوجه الخامس، ونحن أيضاً تبعاً لهم نتعرّض إلى هذا المطلب، ثمّ نذكر ما هو الصحيح في المطالب التي ذكرها المحقق النائيني (قدّس سرّه) مما يرتبط بالمسأله . في هذا المطلب تعرّض المحقق النائيني (قدّس سرّه) إلى مطالب عديده وليس مطلباً واحداً، تعرّض إلى بيان ما هو المراد بالحكومه؟ وتعرّض إلى بيان الفرق بين الحكومه والتخصيص . وتعرّض أيضاً إلى أقسام الحكومه . وتعرّض إلى بيان الوجه في تقدّم الحاكم على المحكوم ، لماذا يتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم؟ ثمّ ذكر بأنّ تقدّم دليل لا ضرر على أدله الأحكام الأوليه إنّما هو بالحكومه، وهو الرأى الذي اختاره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) . هذا المطلب الذي يتضمّن هذه النقاط ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) في تقارير قاعده لا ضرر التي كتبها تلميذه المحقق الشيخ موسى .

في البدايه ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) مقدّمه ذكر فيها أنّ القرينه على قسمين: قرينه المجاز وقرينه التخصيص أو التقييد، وفرّق بينهما، وذكر أنّ الفرق بينهما هو أنّ قرينه المجاز تكون بياناً للمراد الاستعمالي، ومثّل لذلك بقولك (رأيت أسداً يرمى) فكلمه (يرمى) قرينه المجاز، لكنها تدل على أنّ المراد الاستعمالي من (الأسد) هو (الرجل الشجاع) فهي قرينه على المراد الاستعمالي من اللفظ لا أكثر من ذلك .

ص: ٩٩

بعبارة أخرى: كأنّه يريد ان يقول أنّها قرينه على ما يُسمّى بالمدلول التصديقي من الدرجه الأولى، يعنى قرينه على أنّ المتكلم يريد إخطار هذا المعنى في ذهن السامع ، وهو الرجل الشجاع، هذا المقصود بالمراد الاستعمالي، استعمل هذا اللفظ في هذا المعنى وأراد إخطاره في ذهن السامع.

وأما قرينه التخصيص وقرينه التقييد، هو يعتبر المخصص والمقيّد قرينه . كلا ليست قرينه للمراد من اللفظ، المخصص ليس قرينه للمراد من اللفظ (العام) وإنّما هو قرينه على أنّ موضوع الحكم ليس هو العام على عمومه والمطلق على إطلاقه، وإنّما موضوع الحكم واقعاً هو ما عدا الخاص، وما عدا ما خرج بالتقييد . بعبارة أخرى: أنّه قرينه على تحديد الموضوع، وأنّ الموضوع ليس هو العام على عمومه وشموله، والمطلق على إطلاقه، وإنّما موضوع الحكم الشرعي واقعاً وجداً هو ما عدا ما خرج بالتخصيص أو

التقييد، فإذاً هو يكون قرينه على تحديد موضوع الحكم الشرعى .

بناءً على هذا الفرق بينهما ذكر أنّ الحكمه التى هى كما ورد فى عبارات الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) (أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرّضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيءٍ أو نفيه عنه) (1). يقول المحقق النائنى (قدّس سرّه) الحكمه بهذا المعنى لا- يُراد بها خصوص ما كان الحاكم من قبيل قرينه المجاز، يعنى من قبيل القرينه التى تشخّص المراد من اللفظ المتقدم، بمعنى أن يكون الدليل الحاكم مفسراً للدليل المحكوم بمثل كلمه (أعنى)، أو (أقصد) أو (أى) يأتى الدليل المحكوم، ثمّ الدليل الحاكم يبيّن المراد من الدليل المحكوم، ويبينه بلسان (أعنى)، أو (أقصد) وأمثال هذه الأمور . يقول: الحكمه لا تختص بذلك، وإنّما هى كما تشمل ذلك ويكون الدليل الثانى المفسر للأول بأعنى، أو أقصد، أو أمثال ذلك، كما يكون هذا حاكماً لأنه دليل متعرّض بمدلوله اللفظى لحال دليل آخر، كما تكون الحكمه متحققه هنا، كذلك تكون متحققه فى موردٍ آخر، وهو أن يكون التعرّض للدليل الآخر بظهور الحال أو بالسياق وليس بالنصوصيه كما فى مثل أعنى، أو أقصد، وإنّما يكون متعرّضاً له بظهور حاله، أو باعتبار السياق، يفهم من السياق أنّ هذا الدليل متعرّض لحال دليلٍ آخر، ومثّل لذلك بما إذا ورد دليل يتكفّل إثبات الحكم على موضوع عام، ثم ورد دليل آخر يتكفّل إخراج بعض أفراد ذلك الموضوع العام منه . أو بالعكس، يعنى الحكمه تضييقه، أو يأتى دليل يتكفّل إثبات العنوان العام على فردٍ هو خارج حقيقه وواقعاً من عنوان الموضوع العام، وهى الحكمه التى تنتج التوسعه . يقول: فى كلتا الحالتين الحكمه صادقه؛ لأنّ هذا الدليل الثانى عندما يُخرج هذا الفرد من موضوع الدليل المحكوم مع كونه منه واقعاً كما إذا قال (يجب إكرام العلماء) ثم ورد دليل آخر يقول فى زيد الذى هو عالم واقعاً وفعلاً- (زيد ليس بعالم) يعنى يُخرجه عن موضوع الحكم فى الدليل المحكوم ، يقول: هذا أيضاً حكمه، فأنه عندما يقول (زيد ليس بعالم) هو متعرّض بمدلوله اللفظى لحال دليلٍ آخر . كذلك فى باب التوسعه، يعنى نفس المثال السابق عندما يرد دليل ثانٍ يقول (زيد عالم) مع أنّ زيدا فى الواقع ليس بعالم . هذه التوسعه فى موضوع الحكم العام أيضاً تتحقق بهذه الحكمه. هذه أيضاً حكمه لأنّ الدليل الثانى عندما يقول أنّ زيدا عالم يكون متعرّضاً لحال الدليل الآخر الذى نسميه بالدليل المحكوم . ومن هنا يظهر أنّ ما يهدف إليه المحقق النائنى (قدّس سرّه) هو التفريق بين الحكمه وبين التخصيص، ويقول فى مقام التفريق بينهما مع الاعتراف باشتراكهما فى الأثر، وفى كون كلٍ منهما بياناً للمراد الجدّى الواقعى الحقيقى لا- المراد الاستعمالى كما فى قرينه المجاز ، تقدّم سابقاً بأنّ قرينه المجاز هى قرينه على المراد الاستعمالى، لكن قرينه التخصيص وقرينه التقييد ليست قرينه على المراد الاستعمالى، وإنّما قرينه على المراد الجدّى الواقعى النهائى، يعنى المخصّص يكون قرينه على أنّ المراد الجدّى للمتكلّم هو أنّ موضوع حكمه ليس هو العام على عمومه وليس هو المطلق على إطلاقه، وإنّما موضوع حكمه جدّاً وواقعاً هو ما عدا ما خرج بالتخصيص وما خرج بالتقييد . يقول: الحكمه والتخصيص تشتركان فى الأثر وهو التضييق، فى المثال الأول، فالتخصيص فيه تضييق لموضوع الحكم فى العام، فيضيق من دائرته؛ لأنه يُخرج منه بعض أفرادها، فتضييق دائره موضوع الحكم . الحكمه المضيقه أيضاً تشترك مع التخصيص فى هذا الأثر؛ لأنها أيضاً توجب تضييق دائره موضوع الحكم فى الدليل المحكوم، يشتركان فى هذا الأثر، وكذلك يشتركان فى أنّ كلاهما قرينه على بيان المراد، وقصده بالمراد هو المراد الجدّى التصديقى من الدرجه الثانيه بلا إشكال، كل منهما قرينه على أنّ مراد المتكلّم ليس هو ما هو ظاهر العموم وإنّما مراده الجدّى هو أنّ موضوع الحكم هو ما عدا الخاص وما خرج بالتقييد، وإن كانا يشتركان فى هذين الأمرين، إلّا أنّهما يختلفان فى شيءٍ آخر وهو أنّ التخصيص ليس فيه ما يشير إلى وجود الحكم الثابت للعام ولا- يفهم منه بحسب المدلول اللفظى أنّ المخصّص متعرّض لحال دليلٍ آخر . التخصيص هو أن يأتى دليل يقول (لا تكرم زيدا العالم) هذا لا يفهم منه افتراض وجود

دليل يدل على وجوب إكرام العلماء، ولا يُفهم منه أنه متعزّض لحال دليل آخر وأنه يريد تضييق الموضوع، لا يُفهم ذلك من التخصيص؛ ولذا يصح هذا الكلام (لا تكرم زيدا العالم) حتى إذا فرضنا عدم وجود دليل عام، يكون له مقبوله ومعقوليه، يوجد تقبّل عرفي لهذا الدليل بقطع النظر عن وجود دليل عام وعدم وجود دليل عام هذا التخصيص، بخلاف الحكومه؛ إذ في الحكومه يُفهم من نفس الدليل الحاكم بحسب مدلوله اللفظي وجود دليل محكوم يكون الدليل الحاكم متعزّضاً لحاله وناظراً إليه، هذا يُفهم من السياق ومن ظهور الحال، هناك فرق بين أن يرد (لا تكرم زيدا العالم) وبين أن يرد دليل آخر يقول (زيد ليس بعالم)، (زيد ليس بعالم) موقوف على افتراض وجود ما يدل على وجوب إكرام العالم . هذا يُفهم من نفس الدليل وبمدلوله اللفظي أنه يتعزّض لحال دليل آخر؛ لأن الغرض من (زيد ليس بعالم) ليس هو الإخبار عن عدم علم زيد، وإنما المقصود هو تنزيه منزله غير العالم، فلا- يشمله الدليل الدال على وجوب إكرام العلماء، هذا حصل بالتنزيل، لكن نفس الدليل بمدلوله اللفظي يكون متعزّضاً لحال دليل آخر، ويُفهم منه افتراض وجود دليل آخر يكون ناظراً إليه ومضيّقاً من دائره موضوعه .

ص: ١٠٠

إذن: الحكومه والتخصيص يشتركان في الأ-ث وفي أنّ كلاً- منهما يكون قرينه على بيان المراد الجدّي ، لكنهما يختلفان في أنّ التخصيص لا تعرّض له بحسب مدلوله اللفظي إلى حال دليلٍ آخر، لا تعرّض له للعام؛ ولذا كما قلنا يصح هذا الكلام الخاص ولو لم نفترض وجود دليلٍ عام، بينما التقبل العرفي للدليل الحاكم لا يكون إلا بافتراض دليل محكوم، فكأنّ الدليل الحاكم هو بمدلوله اللفظي متعرّض لحال الدليل الآخر .

حينئذٍ قد يُسئل: إذا كان في باب التخصيص، الخاص ليس متعرّضاً لحال العام، ولا يُفهم منه أنّه ناظر إليه إطلاقاً، الدليل الآخر منفصل عن ذاك؛ حينئذٍ لماذا نقدّمه على الدليل العام؟ هو يقول أنّه بعد صدور العام والخاص من متكلّم عاقل ملتفت؛ حينئذٍ العقل يحكم بأنّ الإنسان العاقل الملتفت لا يمكن أن يحكم بوجوب إكرام جميع العلماء وفي نفس الوقت يحكم بأنّ زيدا الذي هو عالم لا يجب إكرامه . هذان حكمان متنافيان لا يصدران من العاقل، هناك حكم بأنّ جميع أفراد العلماء يجب إكرامهم، هنا يقول أنّ هذا الفرد محكوم بحكم مخالف للحكم الثابت لجميع أفراد العلماء . هذان أمران لا- يمكن أن يصدرا من الإنسان العاقل، العقل هنا يتدخّل بعد افتراض أنّ الخاص نصّ في مورده، أو أظهر من العام في مورده، إمّا من جهة النصوصيه، أو من جهة الأظهرية؛ حينئذٍ يحكم العقل بأنّ المتكلّم لا يقصد من العموم هذا الفرد، وإنّما مقصوده ما عدا هذا الفرد، يعنى أنّ موضوع حكمه ليس هو جميع الأفراد، وإنّما موضوع حكمه في العام هو ما عدا هذا الفرد، وهذا هو معنى التخصيص، حيث التخصيص هو تضيق دائره موضوع الحكم في العام، لكن هو يقول أنّ هذا يحصل بحكم العقل، باعتبار أنّ الدليل الخاص ليس متعرّضاً لحال الدليل العام . إذن: يأتي السؤال: ما هو الوجه في تقديمه؟ الوجه في تقديمه هو حكم العقل، باعتبار أنّ المتكلّم العاقل الملتفت لا- يصدر منه كلامان متنافيان، العام والخاص متنافيان؛ ولذا هذا الباب يدخل في أقسام التعارض، فيقول العقل بما أنّ الخاص نصّ، أو الخاص أظهر؛ فحينئذٍ يحكم العقل في هذه الحاله بالتخصيص، يعنى يقول أنّ مراد المتكلّم بالعام ليس هو جميع الأفراد كما هو ظاهر ذلك الكلام، وإنّما المراد الجدّي الحقيقي له هو ما عدا هذا الفرد الخارج بالتخصيص.

إذن: التخصيص هو بحكم العقل، وهذا بخلاف الحكومه فى باب الحكومه، الدليل الحاكم يكون بمدلوله اللفظى _____ بحسب الفرض _____ بياناً للمراد الجدوى للمتكلم بالعام، هو قرينه على أن المراد الجدوى للمتكلم الذى يقول (أكرم العلماء) ليس هو جميع العلماء، وإنما هو ما عدا هذا الفرد، كما لو فرضنا أنه قال (أكرم العلماء) ثم بعد مدّه قال: (أعنى ما عدا زيد العالم) كيف يكون هذا قرينه على تضييق دائره موضوع الحكم فى العام، كذلك ما إذا قال: (زيد ليس بعالم)، فقضيه (زيد ليس بعالم) هى قرينه على بيان المراد الجدوى من العام، وأن المراد الجدوى من العام هو ما عدا هذا الخاص؛ فحينئذٍ تضييق دائره الموضوع، ويتحقق نفس الأثر الذى تحقق بالتخصيص وهو تضييق دائره موضوع الحكم فى الدليل الآخر، لكن مع فارق هو أن التخصيص يثبت بحكم العقل لا باعتبار أن الخاص بمدلوله اللفظى يكون قرينه على تعيين مراد المتكلم من العام، فى باب الحكومه التضييق يثبت باعتبار أن المدلول اللفظى للحاكم هو تعيين المراد الجدوى للمتكلم بالدليل المحكوم، فيكون قرينه على ذلك، فتضييق دائره موضوع الحكم فى الدليل المحكوم، فى الخاص هذا الشئ غير موجود، وإنما يثبت التخصيص والتقيد بحكم العقل كما يقول .

ثم ذكر أن هناك فرقاً آخر بين الحكومه والتخصيص غير ما تقدم، وهو أن الحكومه تتوقف على ورود المحكوم أولاً، ثم بعد ذلك يرد الحاكم، والسبب فى ذلك هو أن الحاكم مسوق لبيان تضييق موضوع الحكم فى الدليل الآخر . إذن: لابد من افتراض تقدم الدليل الآخر حتى يكون الحاكم متفزعاً عليه، ومتعرضاً لحاله . بينما فى التخصيص لا نشترط تقدم الدليل العام على الخاص، فحتى إذا كان العام متأخراً مع ذلك يكون التخصيص ثابتاً؛ لأن الوجه فى التخصيص هو حكم العقل، كلامان متنافيان لا يمكن أن يصدرا من الحكيم الملتفت . وحيث أن هذا أظهر، أو نص؛ فحينئذٍ العقل يقول أنه لابد من تقييد موضوع الدليل العام وإخراج هذا الفرد منه، سواء كان العام متقدماً الخاص، أو كان متأخراً عنه .

ثم ذكر بعد ذلك أقسام الحكومه، وذكر ثلاثه أقسام للحكومه :

القسم الأول: هو ما يتعرّض الحاكم فيه لموضوع المحكوم، وهكذا كانت الأمثله التي كُنّا نذكرها (زيد ليس بعالم) هذه الحكومه المضيقه، أو (زيد عالم) وهذه الحكومه الموسّعه حيث أنّ زيدا ليس بعالم واقعا. واضح أنّ هذا التعرّض يكون لموضوع الدليل المحكوم وهو (عالم) .

القسم الثانى : ما يتعرّض لمتعلّق الحكم فى الدليل المحكوم ، كما لو قيل: (أنّ الإكرام ليس بالضيافه). إكرام هو متعلّق الحكم فى الدليل المحكوم الذى يقول: (أكرم كل عالم) الحكم هو الوجوب، ومتعلّق الوجوب هو الإكرام . الدليل الحاكم يكون متعرّضا لمتعلّق الحكم (الإكرام) ويقول: أنّ الإكرام لا يشمل الضيافه، فتكون نتيجه التضيق، لكن بالنسبه إلى متعلّق الحكم فى الدليل المحكوم .

القسم الثالث: أن يكون متعرّضا لنفس الحكم لا لموضوعه ولا لمتعلّقه، وإنّما يكون متعرّضا لنفس الحكم كما إذا قيل (الإكرام ليس فى مورد زيد) وجوب الإكرام لا يثبت فى زيد، هذا متعرّض لحال الحكم وينفى الحكم عن هذا المورد، وهذا يختلف عن أن يقول (زيد ليس بعالم) أيضا نتيجه التضيق، لكن بلحاظ التعرّض لنفس الحكم لا لموضوعه ولا لمتعلّقه .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

لا- زال الكلام فى نقل ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من مطلب يتضمّن جملة من الأمور، نقلنا بعض هذه الأمور فى الدرس السابق، والآن نكمل نقل الباقي .

بعد أن ذكر ما تقدّم ذكره فى الدرس السابق تعرّض إلى وجه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، وهذه مسأله من المسائل المهمّه المطروحه التى اختلفت فيها الآراء من حيث أنه ما هو الوجه فى تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم؟ ذكر أنّ الوجه فى التقديم هو عدم معارضة الدليل الحاكم للدليل المحكوم ، أصلا لا يوجد بينهما تنافٍ؛ فلذا يؤخذ بكلّ منهما، وعدم المعارضة هو الوجه فى العمل بالدليل الحاكم . وذكر فى مقام الاستدلال على ذلك بأنّ مفاد الدليل المحكوم هو إثبات الحكم على تقديرٍ، يعنى على تقدير ثبوت الموضوع، فالحكم يكون ثابتاً؛ لأنّه مجعول على نهج القضيه الحقيقيه . هذا هو مفاد الدليل المحكوم، فهو لا يتعرّض إلى ثبوت ذاك التقدير أو عدم ثبوته، أصلا ليس من شأن الدليل المحكوم المجعول على نهج القضيه الحقيقيه التعرّض إلى ثبوت ذلك التقدير أو عدم ثبوته، هو ساكت عن ذلك، وإنّما مفاده أنّه على تقدير ثبوت هذا الموضوع؛ حينئذٍ يكون الحكم ثابتاً، فما يتعرّض له الدليل المحكوم هو ثبوت الحكم على تقدير تحقق الموضوع، أمّا أنّ الموضوع متحقق أو غير متحقق، فهذا لا يتعرّض له الدليل المحكوم.

أمّا مفاد الدليل الحاكم، فهو يتعرّض إلى ثبوت ذلك التقدير، أو نفي ذلك التقدير، على اختلاف الحكومه الموسعه والمضيّقه، ومن هنا يظهر أنّه لا- تنافى بينهما، الدليل المحكوم يقول: (على تقدير أن يكون ذلك الإنسان عالمًا يجب إكرامه)، والدليل الحاكم يقول: (زيد ليس عالمًا) يتعرّض إلى نفي ذاك التقدير، أو إثباته في فردٍ هو ليس داخلًا في الموضوع حقيقه . ومن هنا يظهر أنّهما لا يتفقان على أمرٍ معين ويكون أحدهما نافيًا له والآخر مثبتًا له، أو بالعكس حتى يقع بينهما التعارض، سرّ المعارضه بين الدليلين هو أنّهما يلحظان أمرًا واحدًا، وأحد الدليلين ينفيه والآخر يثبتته، أو بالعكس، فتقع بينهما المعارضه، بينما في الدليل الحاكم والدليل المحكوم نرى أنّ أحد الدليلين يتعرّض إلى ما لا يتعرّض له الآخر، الدليل المحكوم يتعرّض إلى إثبات الحكم، فمنظوره هو الحكم على تقدير تحقق الموضوع، بينما الدليل الحاكم يتعرّض إلى إثبات ذاك التقدير، أى يتعرّض إلى تحقق الموضوع، أو ينفي تحقيقه . إذن: هما لا- يتعارضان على نقطه واحده يختلفان فيها حتى يتحقق بينهما التعارض، وإنّما أحدهما يكون ناظرًا إلى مسأله الحكم ويثبت الحكم على تقدير تحقق الموضوع، والآخر ينفي الموضوع، ومن هنا لا تقع بينهما معارضه . ويقول: هذا هو الوجه في تقديم الدليل الحاكم والعمل بالدليل الحاكم في باب الحكومه . هذا أيضاً ذكره، وبعد ذلك طُبّق هذا الكلام على محل البحث وهو حديث لا ضرر، وذكر أنّ حديث لا ضرر يتقدّم على أدله الأحكام الأوليه بالحكومه؛ لأنه يكون متعرّضاً لحال أدله الأحكام الأوليه ودالاً على المراد منها جداً وواقعاً، وأنّ المراد بأدله الأحكام الأوليه ليس هو الإطلاق، ليس هو ثبوت الحكم مطلقاً في حال الضرر وفي غير حال الضرر، وإنّما المراد الجدى هو إثبات هذه الأحكام في غير حاله الضرر، فيكون حاكماً على أدله الأحكام الأوليه .

هذا المطلب فيه ملاحظات ذُكرت في كلمات الأعلام نذكر بعضها:

بالنسبة إلى ما ذكره من مسأله الفرق بين التخصيص وبين الحكومه، هو ذكر بأن الفرق بين التخصيص وبين الحكومه هو أنّ القرينه في التخصيص تكون عقليه بينما القرينه في الحكومه تكون عرفيه، هي مفاد نفس الدليل؛ ولذا تكون القرينه حكومه .

بعباره أخرى: أنّ كون الخاص بيان للمراد من العام، بيانيه الخاص على المراد من العام عقليه، بينما بيانيه الدليل الحاكم على المراد من الدليل المحكوم هي بيانيه عرفيه مدلوله للدليل اللفظي . وعلل هذا المطلب في باب التخصيص، وأنّ القرينه والبيانيه تكون عقليه، بأنه في باب التخصيص الخاص ليس فيه ما يشير إلى وجود الدليل العام ولا يفهم منه التعرّض لحال دليل آخر كما هو الحال في الحكومه، عندما يقول: (لا تكرم زيدا) حتى إذا لم نفترض وجود عام أيضاً يصح تقبل هذا الدليل . فليس فيه ما يشير إلى وجود العام، وليس متعرّضاً لحال العام إطلاقاً، الخاص هو دليل مستقل في حد نفسه . لماذا إذن يتقدّم الدليل الخاص على العام؟ في باب الحكومه التقدّم باعتبار أنّ الحاكم بنفسه متعرّض للدليل المحكوم ومفسّر له، سواء كان التفسير بالنصوصيه (أعني، أقصد)، أو كان التفسير على اساس الظهور الموجود في الدليل الحاكم، وأنه يكون متعرّضاً وناظراً إلى الدليل المحكوم، فيقدّم الحاكم على هذا الأساس؛ لأنّه متعرّض لحال دليل آخر . هو يقول: أنّ المقصود بهذا العام ليس هو العموم، وإنما المقصود هو ما عدا هذا الفرد الذي أخرجه الدليل الحاكم، فيتقدّم عليه على هذا الأساس . هذه النكته ليست موجوده في باب التخصيص، الخاص ليس متعرّضاً للدليل العام ولا يفهم منه النظر إلى الدليل العام؛ بل تقبله لا يتوقف على افتراض وجود دليل عام كما ذكر .

إذن: لماذا يتقدّم الخاص على العام؟ هو يقول: أنّ التقدّم إنما هو باعتبار أنّ العقل يدرك وجود تنافٍ بين الدليلين؛ لأنّ العام يثبت الحكم على نحو العموم، يعنى فى جميع الأفراد بما فيها الفرد الداخلى فى الخاص هو يثبت فيه الحكم، بينما الخاص ينفى عنه الحكم، فيتعارضان، فى مورد الخاص هناك تعارض بين العام وبين الخاص، العام يثبت فيه الحكم بعمومه، أو بإطلاقه، بينما الخاص ينفى عنه الحكم، يقول: (لا تكرم زيدا العالم) فهذا يثبت الحكم فى زيد العالم، باعتباره عالم، وهذا ينفى عنه الحكم، فإذاً: هما متنافيان متعارضان لا يمكن اجتماعهما، ولا يمكن أن يصدر من الملتفت العاقل الحكيم مع هذا التنافى الموجود بينهما. فى هذه الحالة، يقول: أنّ العقل يلحظ أنّ الخاص إمّا نص فى مورد، أو أظهر فى مورد؛ فحينئذٍ يحكم العقل بأنّ المراد من العام ما عدا الخاص، وهذا هو معنى التخصيص. هذا كلّ يثبت بحكم العقل، يعنى كون الخاص بياناً للمراد الجدى من العام يثبت، لكن بحكم العقل، بينما الأمر ليس هكذا فى باب الحكومه، كون الحاكم بياناً للمراد الجدى من المحكوم لا يثبت بحكم العقل، وإنما يثبت بحكم الدلاله العرفيه التى هى مدلوله لهذا الكلام، فالدلاله هناك عقليه، وفى باب الحكومه الدلاله عرفيه.

يُلاحظ على هذا الكلام: إذا كان الميزان فى كون القرينه عقليه هو التنافى بين الدليلين وعدم إمكان الجمع بينهما، فيمكن أن يقال أنّ هذا الميزان موجود حتى فى باب الحكومه. إذن: فلتكن القرينه فى باب الحكومه أيضاً عقليه، لماذا نفرّق بينهما؟ أمّا وجود هذا الميزان فى باب الحكومه، فباعتبار أنّ الدليل الحاكم وإن كان ينفى موضوع الدليل المحكوم عن هذا الفرد، لكن هذا النفى ليس نفيًا حقيقيًا جزمًا فى باب الحكومه، ليس نفيًا تكوينيًا فى باب الحكومه، وإنما هو نفى تعديدى. يعنى عندما يقول الدليل: (لا ربا بين الوالد والولد) لا يُفهم منه أنّ النفى فيه نفى تكوينى للربا عن المعامله الربويه الواقعه بين الوالد والولد، وإنما هو نفى تعديدى، ومرجع النفى التعديدى للربا بين الوالد والولد إلى نفى الحكم، واقع المطلب أنّ الدليل الذى يقول: (لا ربا بين الوالد والولد) يريد أن يقول أنّ الربا ليس حراماً، لا أنّه يريد أن ينفى الربا واقعاً، وإنما الغرض من هذا اللسان هو نفى الحكم، لكن الدليل الحاكم لا ينفى الحكم مباشره عن المعامله الربويه الواقعه بين الوالد والولد، وإنما ينفيه بلسان نفى الموضوع، ومن هنا يظهر أنّ الدليل الحاكم فى هذا المثال ونحوه إمّا هو ينفى الحكم الثابت فى الدليل المحكوم، وهذا يحقق التعارض والمنافاه؛ لأنّ هذا الفرد، وهو المعامله الربويه بين الوالد والولد، بعد الفراغ عن أنّها معامله ربويه لعدم وجود نفى حقيقى؛ حينئذٍ يتحقق فيها الموضوع فى كل من الدليلين، هذه باعتبارها معامله ربويه، يقول الدليل المحكوم: (يحرم الربا)، فيثبت فيها الحكم، بينما الحاكم عندما يقول: (لا ربا بين الوالد والولد) ويكون المقصود الأساسى والجدى هو الحكم، يكون نافيًا للحكم.

إذن: أحد الدليلين يثبت الحكم في هذا الفرد، والآخر ينفي الحكم في هذا الفرد، وهذه هي المضاذه . نفس المضاذه والمنافاه الموجوده بين العام والخاص موجوده في محل الكلام .

هذا قد يصح عندما يكون النفي نفيًا تكوينيًا؛ حيثُ تخرج هذه المعامله عن كونها ربا، فلا تكون هناك معارضه، لكن عندما يكون النفي نفيًا تعديدياً كما هو المفروض في محل الكلام، ومرجع النفي التعديدي للموضوع بلا إشكال إلى نفي الحكم . إذن: في موردٍ واحدٍ أحد الدليلين يثبت الحكم فيه والآخر ينافي الحكم عنه، فيكون حاله حال العام والخاص، فإذا كانت المنافاه والمضاذه هي الميزان في كون القرينيه عقليه، وكون البيانيه عقليه، فهذا موجود في الحكومه أيضاً، فلماذا نفرّق بينهما ؟

لكن الصحيح هو أساساً أنّ الميزان ليس هو هذا، لا معنى لأن نقول أنّ البيانيه هنا عقليه حتى مع افتراض المنافاه بين الدليلين بهذا البيان؛ إذ لا معنى لأن نقول أنّ كون الخاص بياناً للمراد الجدي من العام، هو ثابت بحكم العقل، العقل لا مسرح له في هذه الأمور. نعم، العقل يُدرك أنّ بين هذا الدليل وهذا الدليل توجد منافاه، باعتبار وحده الموضوع، نفس الفرد، هذا يثبت فيه الحكم، وذاك ينفي عنه الحكم . إذن: مع وحده موضوع الدليلين، وكون أحدهما ينفي الحكم والآخر يثبت، العقل يدرك أنّ بينهما مضاذه، لكن هل معنى ذلك أنّ العقل يحكم بتقدّم الدليل الخاص على الدليل العام على أساس النصوصيه أو الأظهريه ؟ هذا هو الممنوع، لا معنى لأن نقول أنّ العقل يحكم بتقديم هذا الدليل على ذاك الدليل، هذا ليس من وظائف العقل، وظيفه العقل هي إدراك التضاد الموجود بين الدليلين، وهذا التضاد موجود في باب التخصيص، وفي باب الحكومه أيضاً . أمّا أن يُدعى أنّ الذي يحكم بالتقديم في باب التخصيص هو العقل، فهذا غير صحيح؛ لأنّ العقل لا مسرح له بهذه الأمور، لا يقدم العقل دليلاً على دليل، ويستعين بالأظهريه، هذا كلام غير مقبول، وإنّما الظاهر أنّ التقديم في كلٍ منهما مبنى على أساس عرفي، على أساس ظهور الدليل وليس كون الخاص بياناً، هذا ثابت بحكم العقل، وإنّما كل منهما ثابت بحكم الظهور الموجود في نفس الدليل، غايه الأمر أنّهما _____ التخصيص والحكومه _____ يختلفان في هذه الجبهه، أنّ كون الخاص بياناً للمراد الجدي من العام قرينه، لكن لم يتم إعدادها إعداداً شخصياً وإنّما هي ثابتة على أساس الإعداد النوعي .

فى باب الحكومه الأمر ىختلف، فى باب الحكومه المتكلم هو ذكر هذا الكلام وأعدّه لكى يكون قرينه على المراد الجدّى من الدليل المحكوم، بالضبط كما لو قال: بقولى (يحرّم الربا) أعنى المعامله التى لا تقع بين الوالد والولد . هذا يتقدّم على الدليل المحكوم على أساس أنّ هذا جعل قرينه لبيان المراد الجدّى من الدليل المحكوم، لكن هذه القرينه أعدت إعداداً شخصياً من قبل نفس المتكلم . هذا فى باب الحكومه .

فى باب التخصيص لا يوجد إعداد شخصى، وإنّما يوجد إعداد نوعى لكون الخاص قرينه على بيان المراد الجدّى من العام، بمعنى أنّ العرف يعتبر أنّ سياق ظهور الخاص مع العام قرينه، أو قل بياناً _____ كما هو يعتبر _____ على المراد الجدّى من العام، وأنّ المراد الجدّى من العام ليس هو العموم، وإنّما هو ما عدا الخاص . ففى كلٍ منهما البيانى والقرينى _____ إذا سلّمنا ذلك _____ هى بيانى عرفيه مستفاده من الدليل ومن ظهور الدليل مع فارقٍ بينهما هو أنّ البيانى هناك تكون مُعدّه إعداداً شخصياً فى باب الحكومه، بينما هى مُعدّه إعداداً نوعياً من قبل نوع المتكلمين لبيان المراد الجدّى من العام؛ لأنّ العرف يجمع بينهما رأساً بتخصيص العام وحمله على إرادته ما عدا الخاص .

وذكر بعض المحققين بأنّ نفس المحقق النائينى (قدّس سرّه) فى باب التعادل والتراجيح قدّم الخاص على العام على أساس القرينى لا- على أساس الحكم العقلى، ولا على أساس الأظهرى التى ذكرها هو فى كلامه، كأنّه يستشكل فى كون الأظهرى هى الملاك فى التقديم فى باب التخصيص؛ لأنّ كون الأظهرى هى الملاك يستدعى أن نلاحظ العام ونلاحظ الخاص، فإذا كان الخاص أظهر قدّمناه، أمّا إذا لم يكن الخاص أظهر، لا نقدمه، وفى بعض حالات العموم والتخصيص يكون العام أظهر فى الفرد من الخاص، ومقتضى كون الميزان هو الأظهرى هو أن لا نقدّم الخاص فى حالات من هذا القبيل . فلم يذكر هناك أنّ الأظهرى هى الملاك فى التقديم، ولا أنّ الخاص يتقدّم بحكم العقل، وإنّما ذكر بأنّه يتقدّم على أساس القرينى، وهذا ينافى ما ذكره هو .

فى مقطوع آخر ذكر أنه لابء أن يكون الحاكم متأخر زماناً عن المحكوم، وأن الدليل المحكوم لابء أن يتقدم زماناً على الدليل الحاكم، وأعتبر هذا من نتائج ما ذكره من أن الدليل الحاكم يكون متعرضاً لحال الدليل المحكوم، يقول: ومن لوازم (أن الدليل الحاكم يكون متعرضاً لحال الدليل المحكوم)، هو أن يكون متأخراً زماناً عن الدليل المحكوم .

هذا المطلب أيضاً ليس واضحاً، والظاهر أنه لا يُبنى عليه، لا يقولون أن الدليل الحاكم لكى يكون حاكماً لابء من اشتراط تقدم الدليل المحكوم عليه، بحيث أنه فى باب الجمع بين الأدله عندما تكون هناك حكومه لابء أن نفتش أن الدليل المحكوم متقدم زماناً على الدليل الحاكم، حتى نلتزم بالحكومه، أو غير متقدم حتى لا نلتزم بالحكومه . الأمر ليس كذلك ، ما تقتضيه الحكومه هو أن الدليل الحاكم يكون متفرعاً على الدليل المحكوم، يعنى فرض فيه وجود دليل آخر نُعتبر عنه ب___ (التبعيه)، أو ب___ (النظر) أى يكون ناظراً إلى الدليل المحكوم . الحكومه لا تقتضى أن يكون الدليل المحكوم متقدماً زماناً على الدليل الحاكم؛ كلا، ليكن الدليل المحكوم متأخراً زماناً عن الدليل الحاكم، لكن الدليل الحاكم يكون متعرضاً لحاله، ولو كان متأخراً زماناً، لا- مشكله فى هذا، التفرع لا يعنى أن هذا التفرع هو من باب تفرع المعلول على العله حتى يقال لابء أن يكون الحاكم متأخراً زماناً عن علته، وإنما بمعنى أن هذا الدليل الحاكم من توابع الدليل المحكوم، والتبعيه لا تقتضى التأخر الزمانى؛ بل يمكن أن يكون الشىء من توابع شىء آخر مع كون ذلك الشىء الآخر متأخراً زماناً عن هذا التابع، الحكومه تقتضى أن يكون الدليل الحاكم افتراض فيه بحسب مدلوله اللفظى وجود دليل آخر، والتعرض لدليل آخر، وليكن هذا الدليل الآخر الذى يتعرض له الدليل الحاكم يوجد بحسب التسلسل الزمانى بعد ذلك.

إذن: لا يُشترط في باب الحكومه تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم بلحاظ الزمان .

المقطع الآخر من كلامه هو مسأله الوجه في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم . هو ذكر بأنّ الوجه في التقديم هو عدم وجود تنافٍ ومعارضه بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم؛ لما ذكره وذكرناه قبل قليل من أنّ الدليل المحكوم يثبت الحكم على تقدير تحقق الموضوع، ولا يتعرّض الدليل المحكوم إلى ثبوت ذاك التقدير، أو عدم ثبوته، بينما الدليل الحاكم يتعرّض إلى ثبوت ذلك التقدير، أو نفيه . إذن: هما لا ينصبّان على مركز واحد حتى يتحقق بينهما التعارض، وهذا هو السرّ في تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم .

ويُلاحظ عليه: أنّ المعارضه بين الدليلين من شئون الإراده الجدّيه الحقيقيه، فيتعارض الدليلان إذا اختلفا في المراد الجدّي، فإذا كان المراد الجدّي من هذا الدليل شىء، والمراد الجدّي من الدليل الآخر شىء آخر منافي له؛ فحينئذٍ يتعارضان، فإذا فرضنا أنّ المراد الجدّي من أحد الدليلين كان هو إثبات الحكم من هذا المورد، وكان المراد الجدّي للدليل الآخر هو نفي الحكم في هذا المورد؛ حينئذٍ تتحقق المعارضه، لا يجوز لنا في مقام إثبات المعارضه، أو نفيها أن نقصر النظر على المراد الاستعمالي فقط ولا نلاحظ المراد الجدّي، إذا قصرنا النظر على المراد الاستعمالي، فمن الممكن أن نقول في باب الحكومه لا توجد معارضه كما قال؛ لأنّه بحسب المراد الاستعمالي أحدهما يثبت الحكم على تقدير ثبوت الموضوع، الآخر ينفي ذاك التقدير، فلا توجد بينهما معارضه بحسب المراد الاستعمالي، المراد الاستعمالي في هذا الدليل الحاكم هو نفي الربا عن المعامله الربويه بين الوالد والولد، وذاك يثبت الحكم في كل معامله على تقدير أن تكون ربويه؛ فحينئذٍ يقال: لا ينصب هذا النفي والإثبات على مركز واحد حتى يتحقق بينهما التعارض، ذاك يثبت الحكم، وهذا ينفي الموضوع، فلا منافاه بينهما، لكن هذا إذا قصرنا النظر على المراد الاستعمالي في الدليلين، لكن إذا لاحظنا المراد الجدّي فيهما وهو الميزان في باب المعارضه وعدمها، نجد أنّ المعارضه موجوده؛ لأننا قلنا أنّ المراد الجدّي من الدليل الحاكم هو نفي الحكم . (لا ربا بين الوالد والولد) هذا مجرّد لسان وتعبير الغرض منه هو نفي الحكم، فالمراد الجدّي من (لا ربا بين الوالد والولد) هو نفي التحريم تعبداً وليس نفيه تكويناً، والنفي التعبدى راجع إلى نفي الحكم .

إذن: المراد الجدّي من الدليل الحاكم هو نفى الحكم عن هذه المعامله، بينما المراد الجدّي من الدليل المحكوم هو إثبات الحكم في هذه المعامله، فيتحقق بينهما التعارض بلحاظ المراد الجدّي، فكيف نقول لا يوجد بينهما تعارض وتنافٍ، ونجعل هذا هو الوجه في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم؟! بل يوجد بينهما تنافٍ وتعارض؛ لأنّ الميزان في باب المعارضه وعدم المعارضه أن يُلاحظ المراد الجدّي النهائي للدليلين، فإن تنافيا فيه تحققت المعارضه، وإلا فلا تعارض بينهما، وبهذا اللحاظ، باعتبار المراد النهائي الجدّي للدليلين، نجد أنّ المعارضه بينهما موجوده؛ لأنّ الدليل الحاكم ينفي الحكم جداً عن هذا المورد، بينما الدليل المحكوم يثبت الحكم فيه، فيتنافيان كما قلنا على غرار التنافي بين العام والخاص .

إذن: لا يمكن أن نجعل عدم المعارضه بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم هو الوجه في هذا التقديم .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

كان الكلام في وجه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم كسأله كليه بقطع النظر عن محل الكلام . هناك آراء في وجه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، نقلنا عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ الوجه في التقديم هو عدم المعارضه، وأنّ الدليل الحاكم والدليل المحكوم لا توجد بينهما منافاه ومعارضه إطلاقاً؛ فحينئذٍ يُعمل بالدليل الحاكم؛ لأنه ليس له معارض، فيعمل به، وهذا هو نفس نتيجة تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم؛ لأننا بالتقديم نعمل بالحاكم، فهنا أيضاً باعتبار عدم المعارضه وعدم المنافاه سيكون العمل بالدليل الحاكم بلا مانع . قلنا في الدرس السابق أنّ هذا الذي ذكره محل تأمل، وعليه ملاحظات:

ص: ١١١

الملاحظه الأولى: باعتبار ما ذكرناه في الدرس السابق من أنّ المعارضه موجوده بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم كما هي موجوده بين الخاص والعام؛ لأنّ الميزان في المعارضه والمنافاه هو المراد النهائي الجدّي للمتكلم بهذا الكلام وهذا الكلام، بلحاظ المراد النهائي والجدّي هناك مغالطه؛ لما قلناه من أنّ الدليل الحاكم وإن كان هو ينفي الموضوع في الدليل المحكوم، لكن قلنا أنّ هذا لسان من ألسنه نفى الحكم . فإذا: ما ينفيه الدليل الحاكم هو الحكم، (لا ربا بين الوالد والولد) هو يريد أن يقول أنّ الربا بين الوالد والولد ليس حراماً، لكن هو ينفي الحكم بلسان نفى الموضوع، ومن هنا يظهر أن بينهما معارضه، باعتبار أنّ الدليل الحاكم ينفي الحكم عن هذا الفرد، في حين أنّ الدليل المحكوم يثبت الحكم في هذا الفرد، يقول (الربا حرم) بإطلاقه، بعمومه يثبت الحكم حتى في هذا الفرد، بينما الحاكم ينفي الحكم في هذا الفرد؛ ولذا يقع بينهما التنافي والتعارض .

فإذن: لا يمكن أن نقول لا توجد معارضه بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم وهذا هو السر في العمل بالدليل الحاكم مع وجود الدليل المحكوم، الأمر في باب الحكومه كما هو في باب التخصيص، كما أنّه في باب التخصيص هناك منافاه بين الدليل العام والدليل الخاص، وإن كان يُقدّم الدليل الخاص على الدليل العام، لكن المنافاه ابتداءً موجوده بينهما، باعتبار أنّ العام يثبت

الحكم فى هذا الفرد، والخاص ىنفى الحكم . نفس هذه المنافاه التى اعترفنا بها فى باب التخصىص هى موجوده أىضاً فى باب الحكومه، ومن هنا يظهر أنه لا يمكن أن نقول أن الوجه فى تقديم الدليل الحاكم هو عدم المعارضه .

الملاحظه الثانيه: أن هذا الكلام الذى ذكره المحقق النائىنى (قدس سرّه) فى وجه تقديم الدليل الحاكم لا يتم فى بعض أنحاء الحكومه؛ لأننا ذكرنا سابقاً نقلاً عنه أنه ذكره أن أقسام الحكومه ثلاثه:

ص: ١١٢

القسم الأول: هو الدليل الحاكم الذى يتعرّض إلى موضوع الدليل المحكوم .

القسم الثانى: الدليل الحاكم الذى يتعرّض للحكم فى الدليل المحكوم .

هذا القسم الثانى هو من أقسام الحكومه؛ بل من الأقسام المهمه فى باب الحكومه، فى هذا القسم لا يمكن أن نقول لا توجد معارضه بين الحاكم والمحكوم، هو بمدلوله اللفظى يتعرّض إلى الحكم، القسم الأول يتعرّض إلى نفي الموضوع، لكن هذا هو نفي الحكم، أى نفي ما يثبت الدليل الآخر، ومثّل له سابقاً _____ كما نقلنا عنه _____ بما إذا قال: (أكرم العلماء)، ثم قال: (وجوب الإكرام لا يثبت فى هذا المورد) فيكون متعرّضاً للحكم فى الدليل الآخر، فهذا يتعرّض للحكم وينفى الحكم مباشرة، وذاك يثبت الحكم فى هذا الفرد، فيتعارضان . هنا لا نستطيع أن نقول ليس هناك معارضه، هذا فى باب الدليل الذى يتكفّل نفي الموضوع قد تتأتى شبهه عدم المعارضه بلحاظ لسان الدليل، وإن قلنا ليس هناك معارضه بلحاظ الواقع والمحتوى والمراد الجدّى النهائى . لكن هنا فى القسم الثانى من أقسام الحكومه لا مجال لتوهم عدم المعارضه . إذن: كيف تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم مع وجود المعارضه بينهما، إذا كان الوجه فى التقديم هو عدم المعارضه، فهذا غير موجود فى هذا القسم جزماً؛ لأنّ الدليل الحاكم فى هذا القسم هو نفي الحكم عن هذا الفرد، يقول وجوب الإكرام ليس ثابتاً فى هذا المورد، هو نفي الحكم، بينما الدليل العام يثبت هذا الحكم فى ذلك المورد، فلا بدّ من افتراض التنافى بينهما .

ومن هنا يظهر أنّه لا يمكن الالتزام بأنّ تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم إنّما هو بسبب المعارضه .

قد يقال: أنّ التعارض بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم سلّمنا أنّه تعارض ثابت ولا يمكن إنكاره، لكن يمكن تخريج تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم على أساس آخر، وهو أن يقال: أنّ الدليل الحاكم فى هذا القسم الذى صار مورداً للنقض، وهو الحكومه التى تتعرّض للحكم فى الدليل المحكوم، هنا قلنا أنّ المعارضه واضحه ومستحكمه بينهما . قد يقال: وإن كانت المعارضه فى هذا القسم الثانى من الحكومه مستحكمه بين الدليلين، لكن يمكن تخريج تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم على أساس آخر، وهو أن يقال أنّ الدليل الحاكم فى هذا القسم يرفع موضوع أصله الإطلاق فى الدليل المحكوم، والشك هو موضوع أصله الإطلاق فى الدليل المحكوم، كما هو موضوع بقيه الأصول اللفظيه. الدليل الحاكم يرفع تعبّداً هذا الشك، باعتبار أنّ الدليل الحاكم حجّه فى مفاده، وبناءً على بعض المسالك، خصوصاً مسلك المحقق النائينى (قدّس سرّه) نفسه يكون مفاد الحجّيه اعتباره علماً تعبّداً، فيثبت العلم التعبّدى بمضمون الدليل الحاكم، وهذا معناه أنّ المكلف يصبح حاكماً بعدم الإطلاق فى الدليل المحكوم تعبّداً، فيرتفع الشك الذى هو موضوع أصله الإطلاق فى الدليل المحكوم .

بعبارة أكثر وضوحاً: شمول الدليل المحكوم للفرد الذى هو مورد الدليل الحاكم إنما هو بأصالة الإطلاق، أو أصالة العموم، أصالة الإطلاق فى الدليل المحكوم التى على أساسها يكون الدليل المحكوم شاملاً للفرد وتتحقق المعارضه، إنما هو بأصالة العموم وأصالة الإطلاق وموضوعها الشك فى أنه هل الإطلاق مراد، أو ليس مراداً؟ فتأتى أصالة الإطلاق وتقول أن الإطلاق مراد للمتكلم. الدليل الحاكم باعتباره علماً تعديداً هو ينفى الحكم عن هذا الفرد، فكأن المكلف يصبح عالماً تعديداً بعدم ثبوت الحكم فى هذا الفرد، وهذا يساوق عدم الشك فى الإطلاق تعديداً، فيرتفع الشك الذى هو موضوع أصالة الإطلاق فى الدليل المحكوم تعديداً. وهذا هو معنى الحكومه. فتتحقق الحكومه فى المقام، ويتقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، لكن لا على أساس عدم المعارضه كما قيل فى القسم الأول من أقسام الحكومه، وإنما يكون على أساس أن الدليل الحاكم يرفع موضوع أصالة الإطلاق فى الدليل المحكوم الذى هو عبارة عن الشك، باعتبار أن الدليل الحاكم حججه، والحجيه تعنى اعتباره علماً تعديداً، فيصبح المكلف عالماً تعديداً بعدم ثبوت الحكم فى هذا الفرد، وهذا يعنى أنه عالم تعديداً بعدم إرادته الإطلاق فى الدليل المحكوم، فإذا كان عالماً تعديداً بعدم إرادته الإطلاق فى الدليل المحكوم؛ حينئذ لا يكون هناك شك فى إرادته الإطلاق حتى نتمسك بأصالة الإطلاق، فيرتفع الشك الذى هو موضوع أصالة الإطلاق فى الدليل المحكوم، وبهذا يمكن تخريج تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم فى القسم الثانى من أقسام الحكومه. قد يقال هذا.

لكن هذا الذى ذكر يلاحظ عليه: أننا إذا التزمنا بهذا، فهذا لا يختص بالدليل الحاكم مع الدليل المحكوم، وإنما يجرى حتى فى الخاص والعام، ويجرى حتى فى المقيد والمطلق، القضية سياله؛ وحينئذ لا يبقى فرق بين الحكومه والتخصيص والتقييد؛ لأنه فى الخاص والعام أيضاً نقول بذلك، نقول أن الخاص حججه، ومعنى حججه أنه يثبت به العلم التعبدى بمضمونه، وهذا يرفع الشك الذى هو موضوع أصالة العموم فى العام، فإذا كانت الحكومه يمكن تبريرها بذلك، إذن: ليكن الخاص أيضاً حاكماً على الدليل العام، وهكذا سائر أنحاء الجمع العرفى، لا بد أن يكون الدليل حجه حتى يعتمد عليه، والحجيه تعنى العلم التعبدى، والعلم التعبدى يكون رافعاً للشك الذى هو موضوع أصالة الإطلاق أو أصالة العموم، أو أصالة الظهور فى الدليل المحكوم، فيكون حاكماً عليه، وهذا معناه عدم وجود فرق بين الحكومه وبين التخصيص. هذا من جهه.

من جهة أخرى: ليس أصله الإطلاق في الدليل المحكوم موضوعها الشك، أصله الظهور في الدليل الحاكم أيضاً موضوعها الشك، أصله الظهور في الدليل المحكوم التي نحتاجها أيضاً موضوعها الشك، فلماذا لا-نعكس؟ يعني لماذا لا نقول أن الحجية التعديديه للدليل الحاكم تكون رافعه للشك في الدليل المحكوم الذي هو موضوع أصله الإطلاق فيه؟ بل نعكس القضية، فنقول: أصله الظهور في الدليل الحاكم موضوعها الشك في المراد بلا إشكال، هذا الشك في المراد يرتفع تعبدًا ببركه الدليل المحكوم؛ لأن الدليل المحكوم أيضاً حجته ومعتبر، وحجته تعني ثبوت مضمونه تعبدًا، العلم به تعبدًا، فإذا أصبح عالمًا بالإطلاق، وعالمًا بالعموم تعبدًا، فهذا يرفع الشك في موضوع أصله الظهور في الدليل الحاكم، وهذا معناه أننا نقدم الدليل المحكوم على الدليل الحاكم ولا نقدم الحاكم على المحكوم، بقطع النظر عن الوجوه الأخرى التي توجب التقديم، يعني لا وجه لترجيح تقديم الحاكم على هذا الأساس على المحكوم، ترجيحه على العكس؛ بل العكس أيضاً يمكن؛ لأن كلاً منهما يحتاج إلى أصله من الأصالات، الدليل المحكوم يحتاج إلى أصله الإطلاق وإلى أصله العموم، والدليل الحاكم هو أيضاً بحاجة إلى أصله الظهور، وكل منهما هو موضوعه الشك، فإذا كان أحد الدليلين علماً تعبدًا يكون رافعاً لموضوع الدليل الآخر. إذن: هذا أيضاً لا-يمكن الالتزام به لإثبات أن التقديم قائم على أساس عدم المعارضه بهذا البيان، يُذكر بياناً آخرًا لتتميم رأى المحقق النائيني (قدس سرّه) من أن التقديم قائم على أساس عدم المعارضه حتى في القسم الأول. المحقق النائيني (قدس سرّه) قال أن التقديم على أساس عدم المعارضه، لكن فتيّر عدم المعارضه بالتفسير السابق، وهو أن المحكوم يثبت الحكم على نهج القضية الحقيقيه، أى يثبت الحكم على تقدير ثبوت الموضوع، ولا يتعرض الدليل المحكوم لثبوت ذلك التقدير أو عدم ثبوته. الدليل الحاكم يتعرض إلى ذلك، فلا منافاه بينهما؛ لأنهما لا يردان على محور واحد، أو أمر واحد حتى يتعارضان، ذاك ناظر للحكم ويشته على تقدير ثبوت الموضوع، والدليل الآخر الذي يقول أن هذا التقدير موجود، أو غير موجود لا ينافى ذاك؛ فلذا لا منافاه ولا معارضه بينهما. هذا هو البيان الذي ذكره. وتبين أن هذا البيان غير تام. هناك بيان آخر قد يُذكر لإثبات عدم المعارضه، وبالتالي أن يكون الوجه في تقديم الدليل الحاكم هو عدم المعارضه، بأن يقال: الدليل الحاكم أصلاً هو شارح ومبين للمراد من الدليل المحكوم، وهذا لا يمكن إنكاره، سواء كانت هذه المفسريه صريحه بعبارة (أعنى، وأريد، وأقصد) وأمثالها، أو باعتبار الظهور السياقى للجمله، لكن هو على كل حال شارح للمراد من المحكوم، والشارح يقدم على المشروح ولا يعارضه؛ فحينئذ يمكن أن يكون عدم المعارضه التي يذكرها المحقق النائيني (قدس سرّه) المراد بها أن هذا مفسّر، والمفسّر لا يعارض المفسّر، فلا-معارضه بينهما، لا معارضه بين دليل يقول (يحرم الربا)، ودليل يقول (لا ربا بين الوالد والولد) فلا توجد معارضه، فيتم كلام المحقق النائيني (قدس سرّه).

الجواب عن هذا الوجه لإثبات أنّ الوجه في التقديم هو ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو: نحن لا- نسلم بأنّ الدليل الشارح لا يُعارض الدليل المشروح، نحن نقول: أننا بلحاظ الواقع، بلحاظ المراد الجدي النهائي يتعارضان، هذا يعارض هذا؛ لأنّ هذا يثبت الحكم في هذا المورد، والدليل الحاكم ينفي الحكم عن ذلك المورد. إذن: هما متنافيان ومتعارضان؛ فلا نستطيع أن نرفع هذا التعارض بأنّ لسان هذا هو لسان الشارح والمبين، بينهما تعارض كالتعارض الموجود بين العام والخاص بلا فرق بينهما، كلّ منهما فيه تعارض وتنافٍ. الشارح والمفسّريه التي يذكرها صحيحه، أنّ الدليل الحاكم شارح، لكن هذا يظهر أثرها في الحجّيه، نحن لا- نتكلّم عن التعارض بمعنى التنافي في الحجّيه، نعم لا- تنافي بينهما في الحجّيه؛ لأنّه لا بدّ من العمل بالدليل الحاكم، الدليل الحاكم هو الذي يكون حجّه، الدليل المحكوم لا يكون حجّه حينئذٍ في الإطلاق؛ لأنّ حجّيته في الإطلاق متوقفه على عدم الدليل الحاكم، كما أنّ حجّيه العامه في العموم متوقفه على عدم وجود المخصص، وإلاّ مع وجود المخصص لا يكون العام حجّه في الإطلاق ولا- يكون حجّه في العموم، فبلحاظ الحجّيه لا إشكال في عدم وجود التعارض بينهما، يتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم؛ لأنّه لا يعارضه في الحجّيه؛ لأنّ حجّيه الدليل المحكوم متوقفه على عدم حجّيه الدليل الحاكم، فإذا كان الدليل الحاكم حجّه؛ فحينئذٍ يتقدّم على الدليل المحكوم بلا إشكال بلا معارضه بينهما في الحجّيه، لكن كلامنا ليس في التعارض والتنافي بلحاظ الحجّيه، هذا التعارض والتنافي بلحاظ الحجّيه لا ينافي أن نقول أنّ هناك وجهاً آخر يكون هو الوجه في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم كما سيأتي، كالقرينيه _____ مثلاً _____ إذا التزمنا بأنّ الوجه في التقديم هو القرينيه، التنافي بينهما بلحاظ الحجّيه لا ينافي أن يلتزم بتقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم على أساس القرينيه، ففي الوقت الذي نلتزم به بعدم التنافي بين الدليلين الحاكم والمحكوم في الحجّيه نلتزم بتقديم الدليل الحاكم على أساس وجهٍ آخر.

إذن: التعارض بينهما ثابت، بلحاظ المراد الجدّي الحقيقي النهائي يقع بينهما تعارض كما هو الحال في العام والخاص؛ وحينئذ لا يمكن تبرير التقديم على أساس عدم المعارضه؛ بل أنّ الأمر في باب الحكومه كما هو الحال في باب التخصيص بلا فرق بينهما من هذه الجبهه، كما أنّه هناك نقول هناك تعارض بين العام والخاص، من أقسام التعارض هو التخصيص، فالتعارض موجود، لكن بالرغم من هذا يُجمع بينهما بتقديم الخاص على العام، في ما نحن فيه أيضاً كذلك، نقول أنّ التعارض موجود بينهما، لكن يُجمع بينهما بتقديم الحاكم على المحكوم . أمّا دعوى عدم وجود معارضه وأنّ الحكومه تختلف عن التخصيص في هذه النقطه، هذا غير تام .

بعد أن تبين أنّه لا يصح تبرير تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم على أساس ما ذكره (قدّس سرّه)، الآن بعد عدم صحّه هذا الوجه، نتكلّم عن الوجوه الأخرى للتقديم، لعلّ أهم هذه الوجوه هو الوجه الذى يقول أنّ وجه التقديم هو القرينيه، الدليل الحاكم قرينه على المراد من الدليل المحكوم، باعتبار أنّ الدليل الحاكم الذى فرضنا سابقاً أنّه متعرّض للدليل المحكوم . أو قل بعبارة أخرى: ناظر للدليل المحكوم، في هذه الحاله يُعد عرفاً قرينه على بيان المراد الجدّي من الدليل الحاكم، وأنّ المراد الجدّي من الدليل المحكوم ليس هو ثبوت الحكم على هذه السعه والإطلاق، وإنّما يثبت الحكم في ما عدا هذا الفرد الذى يدل الدليل الحاكم على عدم ثبوت الحكم فيه، فيكون قرينه، بالضبط من قبيل يرمى بالنسبه للأسد، قرينه على بيان أنّ المراد الجدّي من الأسد ليس هو الحيوان المفترس، وإنّما هو الرجل الشجاع . الحاكم أيضاً يكون قرينه على بيان المراد الجدّي من المحكوم، وأنّ المراد الجدّي به ليس هو الإطلاق والعموم والشمول؛ فحينئذ يتقدّم عليه على أساس كونه قرينه، ومن الواضح أنّ تقدّم القرينه على ذى القرينه لا- يحتاج ولا- يتوقف على ملا-حظه النسبه بين الدليلين، فحتى لو كانت النسبه بينهما هي العموم والخصوص من وجه كما هو فى محل الكلام _____ قاعده لا ضرر مع أدله الأحكام الأوليه _____ مع ذلك يتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم؛ لأنّ التقديم ليس هو الأظهره أو الأخصيه حتى نبحت عن النسبه بينهما ما هي ؟ إذا كان عموم وخصوص من وجه لا- تقدّم لعدم وجود الأخصيه، وبالتالي لا- توجد أظهره، وإنّما التقديم على أساس أنّ هذا قرينه، فيتقدّم عليه سواء كانت النسبه عموم وخصوص من وجه، أو عموم وخصوص مطلقاً، يتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم . هذا الذى يُدعى فى المقام . وهذا يكون واضحاً جداً فى حاله ما إذا كان الدليل يقوم بالتفسير الصريح، بكلمه (أعنى)، أو (أقصد)، (أريد) وأمثالها، هذا يكون مفسراً، ويكون قرينه عرفاً على بيان المراد . الحكومه القائمه على أساس التفسير وليست القائمه على أساس النصوصيه، مثل (أعنى) أو (أقصد) ، الحكومه الأخرى التى يثبت بها النظر والتعرّض لحال الدليل المحكوم على أساس الظهور السياقى للكلام، من قبيل (لا ربا بين الوالد والولد) قلنا ظاهر هذا الكلام، مقتضى السياق أنّ هذا ناظر إلى الدليل الآخر ومتعرّض لحاله، هذا أيضاً يكون التقديم على أساس القرينيه، هذا الدليل أيضاً يعتبر قرينه على بيان المراد من الدليل الآخر، فلا فرق بين هذين القسمين من هذه الجبهه فى أنّ العرف يعتبر الدليل الحاكم قرينه على بيان المراد من الدليل المحكوم .

بناءً على هذا حينئذٍ، وبناءً على أن الوجه في تقديم الخاص على العام هو القرينيه أيضاً؛ حينئذٍ لا يبقى فرق من هذه الجبهه بين الحكومه والتخصيص، في كل منهما الدليل يتقدّم على الدليل الآخر على أساس القرينيه . الخاص أيضاً عرفاً يعتبر قرينه على بيان المراد من العام، كما أن الحاكم يعتبر عرفاً قرينه على ذلك، الخاص _____ بناءً على هذا الرأي _____ أيضاً يعتبر قرينه على تفسير المراد من العام، فيتقدّم بملاك القرينيه . بناءً على هذا الرأي؛ حينئذٍ لا يبقى فرق بينهما من هذه الجبهه، وإنما الفرق من جهه أخرى وهي مسأله أن هذه القرينيه في باب الحكومه تكون ثابتة بظهور دلالي أعم من أن يكون لفظي، أو سياقى، وفي باب التخصيص تكون ثابتة بظهور سياقى مؤلف من مجموع القرينه وذى القرينه، فالظهور السياقى لهذا الكلام يقول أن الخاص يعتبر قرينه على بيان المراد من العام .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

كان الكلام في وجه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم . قلنا أن الرأي المعروف والمشهور هو أن التقديم على أساس القرينيه، فيتقدّم الدليل الحاكم باعتباره قرينه على بيان المراد من الدليل المحكوم، فيتقدّم على هذا الأساس، وهذا مبنى كما هو واضح على ما افترضوه من كون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومتعرضاً لبيان حاله . ولا إشكال أن الدليل عندما يكون بهذه المثابه يكون مقدّماً على الدليل المحكوم . بمعنى أننا نفهم الدليل المحكوم على ضوء الدليل المفسّر والمبين، وهذا هو معنى التقديم، فيتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، من دون فرقٍ بين أن يكون هذا التفسير والبيان بالصرّاحه (أعنى)، أو (أقصد) أو يكون بأن يقول (لا ربا بين الوالد والولد) وأمثال هذه التعبيرات التي فرض فيها نظر هذا الدليل إلى دليل آخر، فيتقدّم بالقرينيه . وبناءً على أن النكته في التقديم في باب التخصيص هي قرينه أيضاً؛ حينئذٍ لا يبقى فرق من هذه الجبهه بين الحاكم وبين المخصص، كل منهما يتقدّم على ما يقابله بالقرينيه، لكن لا يتقدّم على العام بالأظهره الخاصه، ولا بالأخصيه ، وإنما يتقدّم لكونه قرينه على المراد بالعام . بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا يبقى فرق بين الحكومه والتخصيص من هذه الناحيه، وإنما يفترقان في شيءٍ آخر، وهو أن القرينيه في باب الحكومه تكون بظهور لفظي في نفس الدليل، يعنى الدليل الحاكم كأنه ساقه المتكلم لتفسير كلام آخر ودليل آخر، فالقرينيه تكون ثابتة بظهور لفظي، بينما القرينيه في باب التخصيص، لا يوجد ظهور لفظي في هذا المعنى، وإنما تكون ثابتة بالسياق، بمعنى أن سياق الجملة المكوّنه من العام والخاص، العرف بلحاظ هذا السياق يعتبر الخاص قرينه على بيان المراد من العام، فيكون الفرق بينهما من هذه الجبهه، أن القرينيه في باب الحكومه هي قرينه ناشئه من ظهور الدليل، بينما القرينه في باب التخصيص تكون قرينه سياقيه .

ص: ١١٨

هذا الاتجاه في توجيه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم يتشعب إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: المعروف الذى يلتزم به المحقق النائيني (قدّس سرّه) والسيد الخوئي (قدّس سرّه) وغيرهما، هو يرى أن تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم بالقرينيه، ويكون الفرق بينه وبين التخصيص هو أنه في باب التخصيص يتقدّم الدليل

المخصص على العام على أساس القرينه أيضاً . غاية الأمر هو يرى أنّ قرينه الخاص بالنسبه إلى العام لا تختص بفرض الاتصال، وإنما تكون ثابتة حتى في فرض الانفصال. هذا الكلام يقال في من يؤمن بأنّ السر في تقديم الخاص على العام هو القرينه أيضاً، لكن قرينه الخاص على رأيهم هي قرينه ثابتة حتى في حال الانفصال عن العام، غاية الأمر أنّ الخاص في حال الاتصال يهدم أصل الظهور بينما الخاص في حال الانفصال يهدم حجّيه الظهور، لكن بالتالي هو يتقدّم على العام . في كلا- الفرضين _____ الاتصال والانفصال _____ الخاص يتقدّم على العام، إمّا بهدم أصل ظهور العام، وإمّا بإسقاط حجّيته في العموم والإطلاق . هذا المعنى نفسه يثبت في الحاكم، إذا كان الملاك في تقدّم الحاكم على الدليل المحكوم هو القرينه أيضاً يثبت له هذا، بمعنى أنّ الدليل الحاكم يتقدّم على الدليل المحكوم مطلقاً، يعني سواء كان متصلاً بالدليل المحكوم، أو كان منفصلاً عنه . أيضاً يقال: غاية الأمر إذا كان متصلاً يهدم أصل الظهور، وإذا كان منفصلاً يهدم حجّيه الظهور، والوجه في أنه يهدم حجّيه الظهور باعتبار أنّ الدليل على حجّيه ذي القرينه الذي هو الدليل المحكوم في باب الحكومه، أو العام في باب التخصيص، الدليل على حجّيه ظهور المحكوم أو العام هو السير العقلائيّه . السير العقلائيّه لم تنعقد على حجّيه ذي القرينه مطلقاً، حتى لو كان المخصص منفصلاً؛ بل البناء على سقوط حجّيه ذي القرينه بوجود القرينه، سواء كانت متصله أو منفصله ، فحتى القرينه المنفصله تهدم حجّيه ظهور العام؛ لأنّه لا توجد سيره عقلائيّه منعده على حجّيه العام بالرغم من وجود قرينه، سواء كانت متصله أو منفصله، لا- توجد هكذا سيره عقلائيّه على البناء على حجّيه العام؛ ولذا الحاكم أو المخصص يكون موجباً لإسقاط حجّيه الظهور؛ بل أصل الظهور في حاله الاتصال، ويكون موجباً لسقوطه عن الحجّيه في حاله الانفصال . يعني لا يفرّقون بين الحاكم والمخصص من هذه الجهه . بعد البناء على أنّ ملاك التقديم فيهما هو القرينه .

الاتجاه الثانى يقول: بالرغم من أنّ الملاك فى تقديم الحاكم هو القرينيه، والملاك فى تقديم المخصص هو القرينيه، لكننا لا نلتزم بهذه النتائج التى ذكرت، ونفترق بين الحاكم وبين المخصص بلحاظ ما ذكرناه من أنّ قرينيه الحاكم قرينيه ناشئه من ظهور الدليل . الدليل الحاكم له ظهور مُعدّ من قبل الشخص نفسه كقرينيه تفسّر كلامه، فله ظهور لفظى ناشئ من الظهور اللفظى للدليل الحاكم، ومن هنا تكون القرينيه أشبه بالشىء الذاتى للدليل الحاكم الذى لا يتخلّف عنه . هذا يكون قرينه على الدليل المحكوم وعلى المراد من الدليل المحكوم . هذه القرينه لا- تتأثر بالاتصال والانفصال، على كل حال هى قرينه، سواء كانت متصله، أو كانت منفصله . هذا بالنسبه للدليل الحاكم . فى حال الاتصال هى تكون قرينه وتهدم أصل الظهور، فضلاً عن حجتيه، وفى حال الانفصال تهدم الحجيه لا تهدم أصل الظهور، لكن كون الحاكم قرينه لا يمنع منه الانفصال؛ لأنّ قرينته ناشئه من الظهور اللفظى للدليل الحاكم، ومن الواضح أنّ هذا الظهور اللفظى ثابت حتى إذا انفصل عن المحكوم. هذا الظهور ثابت سواء اتصل الحاكم بالمحكوم، أو انفصل عنه، الظهور موجود ومفسّر للمراد بالدليل المحكوم، فلا- يتأثر بالانفصال، وهذه القرينيه تثبت للدليل الحاكم على كلا- التقديرين وإن كان يُفترق بينهما فى أنّه فى حال الاتصال تهدم أصل الظهور، لكن فى حال الانفصال تهدم حجّيه الظهور . هذا بالنسبه إلى الحاكم .

بالنسبه إلى المخصص الأمر يختلف خلافاً للاتجاه الأول؛ لأنّ قرينيه المخصص ليست ناشئه من ظهور لفظى فى الدليل الخاص؛ لأنّ الخاص ليس فيه هكذا ظهور؛ ولذا هو لا يُفهم منه التعرّض لحال دليل آخر، ولا يُفهم منه النظر لدليل آخر، بحسب الظهور اللفظى لا يوجد مثل هذا الظهور فى المخصص، وإّما القرينيه فى المخصص إذا قلنا بها فى باب التخصيص هى تنشأ من السياق، بمعنى أنّ سياق هذا الكلام المجموع المؤلّف من العام والخاص، هذا السياق يجعل الخاص بنظر العرف قرينه لبيان المراد من العام، فيكون الخاص قرينه بهذا الظهور السياقى وليس بالظهور اللفظى للسياق الخاص، وإّما بظهور سياقى ، وهذا السياق هو عبارته عن السياق الذى ينقسم لمجموع الكلام المؤلّف من العام والخاص. إذا كان كذلك؛ حينئذٍ لابدّ أنّ نفرّق بين حاله الاتصال بالعام وبين حاله الانفصال عن العام؛ لأنّ هذا الظهور السياقى يكون محفوظاً فى فرض الاتصال بالعام، فيقال أنّ سياق هذا الكلام يجعل الخاص قرينه لبيان المراد من العام، لكن عندما ينفصل الخاص عن العام لا يكون السياق محفوظاً، السياق متقوم بالاتصال كما هو واضح، أمّا مع الانفصال، إذا انفصل الخاص عن العام، الظهور السياقى يذهب ولا يبقى محفوظاً، وهذا معنى أننا سوف لن نستطيع أن نجعل الخاص المنفصل عن العام قرينه على المراد من العام؛ لأنّ قرينته قرينه سياقيه، ومع الانفصال لا- يبقى هذا السياق محفوظاً، وإذا لم يُحفظ السياق لا- يكون قرينه، وهذا معناه أنّنا إذا عجزنا عن إيجاد وجه آخر لتقديم الخاص المنفصل، ولو بلحاظ الحجّيه؛ لأنّ غايه ما يقال فى الخاص المنفصل أنّه يهدم الحجّيه، وإلا هو لا يهدم أصل الظهور . تقديم الخاص على العام، وكونه موجباً لسقوط حجّيه العام مع الانفصال يحتاج إلى وجه آخر غير مسأله القرينيه؛ لأنّ القرينيه فى باب التخصيص قرينه سياقيه، ولا يكون السياق محفوظاً فى حال الانفصال . فإنّ: الخاص المنفصل عن العام لا يكون قرينه على العام، فلا- يمكن أن يُقدّم عليه على أساس القرينيه، وإذا التزمنا بالتقديم لابدّ أن نلتمس وجهاً آخر لتقديم الخاص على العام . هذا الاتجاه الثانى .

بالنسبة إلى هذا الوجه، وهو كون التقديم في باب الحكومه على ملاك القرينه واضح أنه يتوقف على ما قلناه من أن الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم، متعرض _____ كما عبروا _____ إلى حال الدليل المحكوم . هذا النظر والتعرض في الدليل الحاكم هو السبب في ما ذكره من أن الدليل الحاكم يعتبر قرينه ويتقدم تقدم القرينه على ذى القرينه، باعتبار أنه ناظر إلى الدليل المحكوم ومفسر للدليل المحكوم ومتعرض لبيان حاله، العرف يعتبره قرينه وهذا شيء واضح، لكن موقوف على افتراض أن ملاك الحكومه هو النظر والتعرض لحال دليل آخر .

هذا الأمر قد يُستشكل فيه بأنه هل صحيح ما انتقش في أذهاننا من أن الملاك في باب الحكومه هو النظر؟ أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل الآخر؟ بحيث إذا لم يكن هناك نظر إلى الدليل الآخر لا تكون هناك حكومه، يعنى ملاك الحكومه هو النظر . قد يُناقش في ذلك ويُقال: في بعض أقسام الحكومه هذا الكلام يكون مقبولاً وواضح كما هو في الدليل الحاكم المتكفل لنفى الحكم في الدليل المحكوم، قد يكون هذا واضحاً كما إذا قال (أكرم العلماء)، ثم قال (وجوب إكرام العالم ليس ثابتاً في العالم الفاسق)، نظر هذا الدليل الذى هو عام أو مطلق واضح في هذا القسم من أقسام الحكومه. وأما في القسم الآخر من أقسام الحكومه الذى يكون الحاكم فيه متعرضاً لنفى الموضوع في الدليل المحكوم، أو إثبات الموضوع لا فرق بينهما، الموسىعه أو المضيقه، هذا الدليل الحاكم متعرض لنفى الموضوع في دليل آخر، يعنى نفيه عن فرد من أفراد الموضوع حقيقه، لكن نفيه بالتنزيل، أو إثبات الموضوع الذى هذا الفرد خارج عنه حقيقه، لكن يُثبت فيه الموضوع أيضاً بالتنزيل . هذه الحكومه التى تعتمد على لسان التنزيل من قبيل (أكرم العلماء) والدليل الثانى لا يقول (لا تكرم زيد) حتى يكون تخصيصاً، ولا يقول (وجوب إكرام العلماء ليس ثابتاً في زيد) حتى يكون من قبيل القسم السابق من الحكومه، وإنما يقول (العالم الفاسق ليس عالماً)، هو عالم لكثته ينزله منزله غير العالم، ويكون الغرض الحقيقى من ذلك هو نفى الحكم عنه؛ لأنه ليس بعالم . مثل هذا الدليل، فضلاً عن (لا ربا بين الوالد والولد) وأمثاله، هل يمكن أن نقول بأن هذا فيه ملاك الحكومه الذى ذكره، وهو النظر، أو لا؟ بعد الفراغ عن أن هذا من باب الحكومه، بلا إشكال أن هذا لسان التنزيل من ألسنه الحكومه، يعنى لا يمكن الشك بأن هذا من باب الحكومه، وإنما الكلام في أن الملاك الذى ذكره للحكومه، وهو مسأله النظر، هل هو موجود في هذا، أو غير موجود؟ إذا فرضنا أنه غير موجود في مثل هذا اللسان من ألسنه التنزيل، هذا معناه وجود خلل في الملاك الذى اخترناه للحكومه وهو النظر؛ لأن هذا لا إشكال في كونه من باب الحكومه ولا يوجد فيه نظر.

فإذن: لنبحث عن ملاك آخر للحكومه غير مسأله النظر . الوجه الذى يقال فى أنّ هذا ليس له نظر إلى الدليل الآخر، هذا الدليل يقول(العالم الفاسق ليس عالماً). المناقشه تقول: إنّ هذا ليس له نظر إلى دليل (أكرم العالم)، باعتبار أنّ هذا لسان التنزيل (العالم الفاسق ليس عالماً) لا- يقتضى النظر إلى دليل آخر، لا بالمطابقه كما هو واضح، ولا بالالتزام، أيضاً لا يقتضى النظر إلى دليل آخر؛ لأن دلالة هذا الدليل على النظر إلى دليل آخر بالالتزام إنّما تتم لو كانت صحه هذا اللسان لغه، أو من ناحيه بلاغيه تقتضى نظره إلى دليل آخر، بحيث أنّ هذا الكلام _____ الدليل الحاكم _____ (العالم الفاسق ليس عالماً) صحته، والتقبّل العرفى له من ناحيه لغويه، أو من ناحيه بلاغيه تقتضى أن يكون ناظراً إلى دليل آخر؛ حينئذ يكون دالاً على النظر بالالتزام. وأمّا إذا فرضنا أنّ صحته، وتقبّله العرفى لا- يتوقف، لا- من ناحيه لغويه ولا من ناحيه بلاغيه، على أن يكون ناظراً إلى دليل آخر؛ بل يمكننا أن نفترض صحه هذا الكلام لغوياً وبلاغياً مع افتراض عدم وجود دليل آخر من عموم، أو إطلاق، أو نحوهما، مع ذلك هذا الكلام يكون صحيحاً لغوياً، وبلاغياً . هذا معناه أنّ هذا حاكم، وحكومته لا تتوقف على نظره إلى دليل آخر من إطلاق أو عموم؛ ولذا قد نفترض أنّ الدليل قد يكون حاكماً وثابتاً ولا يوجد فى مقابله دليل آخر، مع افتراض عدم وجود دليل آخر مع ذلك التقبّل العرفى لهذا الدليل فى بعض الأحيان يكون صحيحاً، ويُحكم بصحه هذا الكلام من ناحيه لغويه ومن ناحيه بلاغيه؛ لأنّ دلالة عليه بالالتزام إنّما تتم لو كان صحه هذا الكلام لغه، أو بلاغه تقتضى نظره إلى دليل آخر، وليس الأمر كذلك، فإنّ صحه هذا اللسان _____ لسان التنزيل (العالم الفاسق ليس عالماً) _____ لغه، المقصود بالمصحح اللغوى هو أن يكون هناك تناسب بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، يعنى بين المعنى الاستعمالى الذى هو المعنى الحقيقى، وبين المعنى الجدّى التفهيمى الذى هو المعنى المجازى، كما لو قال (زيد أسد) لا بدّ أن يكون هناك تشابه بين المعنى الحقيقى للأسد وبين المعنى الذى يُراد تفهيمه وهو الرجل الشجاع. هذا هو المصحح للاستعمال اللغوى.

فإذن: من ناحيه لغويه لا- يتوقف افتراض صحه الكلام لغوياً على أن يكون ناظراً إلى دليلٍ آخر، وإنما يتوقف على أن تكون هناك مشابهه بين المراد الاستعمالي وبين المراد التفهيمي، وهنا المقصود بالمصحح البلاغى هو النكته التى على أساسها عدل المتكلم عن الكلام الصريح الفصيح إلى هذا الأسلوب، لا بد أن تكون هناك نكته بلاغيه استوجبت هذا العدول، يعنى بدلاً من أن يقول (لا تكرم العالم الفاسق) هذا كلام صريح وفصيح وواضح يُبين مراده التفهيمي بشكل صريح، عدل عن هذا إلى هذا الأسلوب، أسلوب التنزيل (العالم الفاسق ليس عالماً) هذا لا بد أن يكون مصححاً بلاغياً له، الوجه فى عدول المتكلم عن الكلام الصريح إلى هذا الكلام الذى فيه نوع من الالتواء، الوجه فى هذا هو الحذر من مواجهه احساسات المخاطبات الذى يكون ثبوت الحكم لموضوعه بنحو عام أمراً مركزاً فى ذهنه، عندما يكون ثبوت الحكم لموضوعه بنحو عام، هذا أمر مركز فى ذهنه، هذا إذا أردت أن تواجه احساساته تقول له (لا- تكرم زيد العالم) ألا- يصطدم بهذا؛ لأنّ هذا مركز فى ذهنه أنّ كل عالم يجب إكرامه، فإذا قلت له (لا- تكرم زيد العالم) فهذا اصطدام مع احساساته، الطريقه الأمثل لعدم الاصطدام مع احساساته هو هذا الالتفاف الذى يستعمله لسان التنزيل، لا نقول له (لا تكرم العالم الفاسق) وإنما نقول له (العالم الفاسق ليس بعالم) فتخفف عنه الصدمه، يعنى هذا إخراج الفرد من الموضوع، وإن كان الغرض منه بالنهايه هو إخرجه من الحكم، لكن بلسان يُراعى فيه احساسات المخاطب . هذا هو المصحح البلاغى لهذا الاستعمال للسان التنزيل، ولا يتوقف هذا على افتراض وجود دليل ونظر هذا الدليل الحاكم إلى دليلٍ آخر، سواء كان هناك دليل ، أو لم يكن هناك دليل، المهم هو أنّ هذا المعنى مرتكز فى ذهن المخاطب، أو لا ؟ إذا كان مرتكراً فى ذهن المخاطب، ولو من دون دليل، هذا يكون مصححاً بلاغياً لهذا الاستعمال.

إذن: بالنتيجة صحّح الكلام لغه، وصحّح الكلام بلاغه لا تتوقف على افتراض نظر الدليل الحاكم في محل الكلام إلى دليل آخر .

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

في الدرس السابق ذكرنا أنّ الوجه المتقدّم الذي يرى أنّ تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم إنّما هو بملاك القرينيه . هذا الوجه مبنيّ على افتراض أن يكون ملاك الحكم هو النظر، أي أنّ الدليل الحاكم يكون ناظرًا إلى الدليل المحكوم، والمقصود بالنظر هو نظر أحد الدليلين إلى الدليل الآخر، عندما يكون أحد الدليلين ناظرًا إلى الدليل الآخر، متعرضًا لحال الدليل الآخر، فإنه يكون قرينه عليه .

قلنا أنّ هذا المطلب استشكل فيه، وفي هذه النقطة بالذات، في كون ملاك الحكم هو نظر أحد الدليلين إلى دليل آخر بحيث أنّ صحه الدليل الحاكم وتقبّله العرفي موقوف على افتراض وجود عموم أو إطلاق يثبت الحكم بشكل عام ويكون الدليل الحاكم ناظرًا إلى هذا العموم وهذا الإطلاق . الإشكال في هذه النقطة بالذات، وليس في أصل أنّ ملاك الحكم هو النظر، وإنّما الإشكال في أن يكون المقصود بالنظر هو نظر الدليل الحاكم إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق، وصاحب هذا الإشكال هو السيد (أطال الله بقاءه) يقول لا نشترط في الحكمه النظر بهذا الشكل، وإنّما نشترط أن يكون النظر إلى فكره راسخه في ذهن المخاطب على أنّ الحكم ثابت ثبوتًا مطلقًا وعموم، من دون فرق بين أن يكون هناك دليل على هذه الفكره من إطلاق أو عموم، أو لا يكون، المهم في صحه هذا لسان التنزيل أو الحكمه هو النظر إلى أمرٍ مرتكز في ذهن المخاطب، وهذا الأمر المرتكز في ذهن المخاطب هو أنّ الحكم ثابت بشكلٍ عام، هذا راسخ في ذهن المخاطب، الدليل الحاكم ناظر إلى هذا الارتكاز الذهني الموجود عند المخاطب، من دون فرقٍ بين أن يكون هذا الارتكاز الذهني بثبوت الحكم بشكل عام هناك دليل عليه من إطلاق، أو عموم، أو لا يكون هناك دليل عليه أصلاً، في كلتا الحالتين الحكمه تكون متحققه، وهذا معناه أنه لا يعتبر في الحكمه نظر أحد الدليلين إلى دليلٍ آخر من عموم أو إطلاقٍ كما ذكره وكما هو المعروف، لا يُشترط ذلك . وذكر جملة من الأمور التي يمكن أن تكون من المؤشرات على هذا الذي اختاره: منها : ما نقلناه في الدرس السابق ولا- حاجه لإعادته . ومنها : صحّح استعمال هذا الأسلوب _____ أسلوب التنزيل والحكمه _____ حتى إذا لم يكن هناك عموم أو إطلاق أصلاً، مع ذلك هذا الأسلوب صحيح ومقبول، والحكمه ثابتة، مع افتراض عدم وجود عموم، وإطلاق في مرتبه سابقه، لكن بشرط أن يكون هناك ارتكاز ذهني راسخ في ذهن المخاطب يخالف هذا الارتكاز بعمومه، بإطلاقه مؤدى الحاكم، الدليل الحاكم _____ مثلاً _____ يقول (لا ربا بين الوالد والولد) في بعض الحالات يقول الحكمه تكون صحيحه بالرغم من عدم وجود دليل، أو عموم ينافي الدليل الحاكم، في (لا ربا بين الوالد والولد) يوجد دليل (حرّم الله الربا) بإطلاقه يشمل الربا بين الوالد والولد، ف_____ (لا ربا بين الوالد والولد) يخالف هذا الدليل المطلق أو العام، لكن في بعض الأحيان لا يكون هناك عموم ولا إطلاق، مع ذلك تصحّ فكره الحكمه، ويصح لسان التنزيل، ويُمثّل لذلك ب_____ (لا طلاق إلا بإشهاد) يقول هذا لسانه لسان التنزيل، لسان حكمه، لكن لا يوجد عندنا دليل مطلق يدل على وقوع الطلاق من دون إشهاد؛ لأنّ الدليل هو الآيه الشريفه، والآيه الشريفه بعد أن ذكرت الطلاق (فطلّقوهن لعدّتهن) ذكرت في ذيل الآيه واشترطت (وأشهدوا ذوى عدلٍ منكم) هذا معناه

فى الآيه الشريفه فى القرآن الكريم لا يوجد إطلاق يدل على وقوع الطلاق مطلقاً حتى من دون إسهاد، حتى يكون قوله (عليه السلام): (لا- طلاق إلا بإسهاد) ناظراً إلى هذا الإطلاق، لا يوجد عموم هنا يدل على وقوع الطلاق مطلقاً حتى من دون إسهاد حتى يكون لا طلاق إلا بإسهاد ناظراً إلى هذا العموم وهذا الإطلاق . هذا غير موجود، وإنما الموجود هذا الارتكاز الراسخ فى ذهن المخاطب بوقوع الطلاق من دون إسهاد الناشئ من رأى العامه اللذين يرون وقوع الطلاق بلا حاجه إسهاد .

ص: ١٢٤

إذن: هناك فكره راسخه فى ذهن المخاطب، هذه الفكره تقول أنّ الطلاق يقع مطلقاً، مع الإسهاد وبدون الإسهاد . (لا طلاق إلا بإسهاد) يكون ناظراً إلى هذا الارتكاز الذهني الراسخ فى ذهن المخاطب، مع فرض عدم وجود دليل من إطلاق وعموم يدل على وقوع الطلاق مطلقاً، أى مع الإسهاد، وبدون الإسهاد . وهذا فى الحقيقه يدل على أنه لا يعتبر فى الحكومه أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى دليل آخر من إطلاق ، أو عموم كما ذكره ، وكما بنوا عليه (المشهور يبنى على هذا) كلا هذا ليس شرطاً فى باب الحكومه . هذا بالإضافة إلى ما ذكره من أنّ مجرد وجود العموم، أو الإطلاق لا يصحح اختيار هذا اللسان _____ لسان التّزليل ولسان الحكومه _____ وذلك كما ذكرنا فى الدرس السابق نقلاً عنه، أنّ العدول عن التعبير الصريح إلى التعبير الغير الصريح، الذى هو التّزليل، قلنا أنّ التخصيص تعبير صريح، ذاك يقول (أكرم العلماء) وهذا يقول (الفاسق لا تكرمه)، لكنّه لا يعتبر بهذا التعبير، وإن كان هذا هو الذى يريده، لكنّه يعتبر بالحكومه وتزليل العالم الفاسق منزله غير العالم (الفاسق ليس عالمًا) وغرضه نفي الحكم عنه . هذا العدول من التعبير الصريح إلى هذا التعبير ، يقول: هذا أسلوب أدبي تصحّحه نكته بلاغيه تتعلّق بكيفيه التأثير على المخاطب، هذه هى النكته البلاغيه التى تصحح العدول عن التعبير الصريح كما هو مقتضى الطبع الأولى للأشياء إلى هذا التعبير. هذه النكته البلاغيه التى تتعلّق بكيفيه التأثير على المخاطب لا يكفى فيها مجرد نظر هذا الدليل إلى دليل آخر، هذه ليست نكته بلاغيه تكون موجه للعدول عن التعبير الصريح إلى التعبير بلسان التّزليل، لا يكون مصححاً لهذا العدول، وإنما الذى يكون مصححاً لهذا العدول، النكته البلاغيه التى تتعلّق بكيفيه التأثير على المخاطب، المصحح له هو نظر الدليل الحاكم إلى ما يرتكز فى ذهن المخاطب . عندما نفترض وجود ارتكاز فى ذهن المخاطب على فكره عامه؛ حينئذٍ يأتى الدليل الحاكم، مرّه ينفي الحكم بشكل مباشر عن هذا الفرد، يقول: هذا سوف يثير أحساسات المخاطب؛ لأنّ هذا الدليل يكون مجابه للفكره المرتكزه فى ذهنه بأنّ كل عالم يجب إكرامه، بحيث هو لا- يتصوّر أنّ هناك عالمًا لا يجب إكرامه؛ بل أنّ المرتكز فى ذهنه أنّ وجوب الإكرام من لوازم العلم. فيكون هذا اللسان لسان مجابهه مع الفكره المرتكزه فى ذهن المخاطب، وقد يؤدّى هذا بالمخاطب إلى إنكار هذا الدليل، أو الاستغراب منه، بخلاف ما إذا كان اللسان لسان التّزليل، حيث يقول له لسان التّزليل أنا أو من بالفكره المرتكزه فى ذهنك (كل عالم يجب إكرامه) لكن (هذا ليس عالمًا) وهناك فرق بين التعبيرين، فرق بين يقول: (العالم الفاسق لا- يجب إكرامه) وبين أن يقول: (العالم الفاسق ليس عالمًا) هذا حينئذٍ سوف يؤثّر على أحساسات المُخاطب، يعنى يخلق فى نفسه أرضيه لتقبّل هذا الدليل الحاكم .

ص: ١٢٥

إذن: العدول عن التعبير الصريح إلى لسان التنزيل هو مرتبط بنكته بلاغية تتعلق بكيفية التأثير على المُخاطب، هذه النكته البلاغية موقوفة على افتراض وجود ارتكاز راسخ في ذهن المخاطب على خلاف الدليل الحاكم، فالدليل الحاكم يعدل عن التعبير الصريح إلى لسان التنزيل حتى يستطيع أن يؤثر على المخاطب ويجعله يتقبل هذا الدليل لا أن يقف منه موقف المستنكر؛ لأنه يصادم فكره راسخه في ذهنه، الذي يصحح العدول هي هذه النكته البلاغية، ومن الواضح أن هذه النكته البلاغية لا تتوقف على وجود دليل من عموم، أو إطلاقٍ على تلك الفكرة، وذلك الأمر الارتكازي في ذهنه، سواء كان هناك دليل، أو لم يكن دليل، لنفترض أن ذلك الارتكاز في ذهن المخاطب لم ينشأ من دليل، كأن يكون نشأ من فتاوى العامه، وسيذكر مناقشاً حصول هذا الارتكاز الذهني، أو نشأ من أسباب أخرى، لا مشكله في هذا، المهم أن العدول عن التعبير الصريح يحتاج إلى نكته بلاغية، وهذه النكته البلاغية تكون عندما نفترض أن الدليل يريد التأثير على المخاطب وعلى إحساساته، وجعله متقبلاً لهذا الدليل؛ فحينئذٍ يعدل المتكلم عندما يكون حكيماً ويراعى النكته البلاغية، يعدل عن ذاك التعبير إلى هذا التعبير، هذا هو المصحح البلاغي لسان التنزيل ولسان الحكومه .

ثم ذكر أنه في بعض الأحيان قد يكون صدور الدليل الذي لسانه لسان التنزيل والحكومه، قد يكون صدوره قائماً على أساس عدم وجود دليل على الحكم، هو أساساً الدليل الحاكم مبني على افتراض عدم وجود دليل على الحكم؛ حينئذٍ لا يُعقل ثبوت مفاد هذا الدليل مع وجود الدليل على الحكم؛ لأن الدليل الحاكم هو قائم على أساس عدم وجود دليل على الحكم ، فكيف نقول أن هذا الدليل الحاكم مفاده ثابت مع وجود دليل على الحكم ، كما هم يقولون؟! لأنهم يقولون: أن النظر إلى وجود دليل من إطلاقٍ، أو عموم يدل على ثبوت الحكم . مع أن هذا القسم من الحكومه يكون صدوره قائماً على فرض عدم وجود دليل على الحكم، ويُمثل لذلك بقوله في روايات أدله البراءة: (رُفِعَ ما لا يعلمون) يعني لا يوجد دليل على الحكم، الشيء المجهول الذي لا تعلم به مرفوع، لا وجود له،

فإذن: هذا الدليل (رُفِعَ ما لا يعلمون) هو مبني على افتراض عدم وجود دليل على الحكم، كيف تأتي نحن ونقول هذا الدليل باعتباره حاكماً لا يبدّ من فرض وجود دليل يدل على الحكم؟! وأنّ مفاده لا- يكون صحيحاً إلا- مع افتراض وجود دليل على الحكم، والحال أنّ مفاده _____ بحسب الفرض _____ موقوف على عدم وجود دليل على ذلك الحكم .

هذه الأمور التي ذكرها أشبه بالاستدلال على هذا المُدعى بهذه النقاط الثلاثة . على كل حال، حاصل ما يُفهم من كلامه هو أنّه يريد أن يقول أنّ صحّه استعمال أسلوب الكناية ، أو أسلوب التنزيل والحكومه لا يتوقف على وجود عموم أو إطلاق، وبالتالي لا يكون صدور الحاكم لغواً مع فرض عدم وجود إطلاقٍ أو عموم محكوم في المرتبه السابقه كما يقولون، يقولون هو لغو مع فرض عدم وجود دليل محكوم . وإنما تتوقف صحّه هذا الأسلوب وهذا التنزيل على وجود فكره مضاده للحاكم راسخه في ذهن المخاطب باعتبار أنّ ما ذكره من النكته البلاغيه وهي أنّ أسلوب التصريح يكون جارحاً لإحساسات المُخاطب، وهذا بخلاف أسلوب التنزيل والكنايه، فإنّ مظهر أسلوب التنزيل هو يُعبّر عنه بأنّ لسانه لسان المسالمه وليس لسان المجابهه، كأنّه يريد إقناعه بأنّ الفكره التي في ذهنك أنا أو من بها ولا مشكله في أنّ كل عالم يجب إكرامه، لكن يقول له (هذا ليس عالماً) ويترتب عليه نفى الحكم بشكل طبيعي بحيث لا يثير الطرف المقابل . ولهذا يقول: أنّ هذا الخطاب يكون أقرب إلى قبول المخاطب وإذعانه بمضمونه، وبالتالي سوف تثبت النتيجة وهي (العالم الفاسق لا يجب إكرامه) فيتوصّل إلى ما يريده من دون أن يجرح أحساس الطرف المقابل . هذه هي النكته العامه لأسلوب التنزيل والحكومه .

فى ذيل كلامه استدرى على هذا الكلام، وقال ما نصه:

(نعم هنا نكته أخرى هى أن رد الارتكاز الذهني - ولو بنحو غير صريح - يستبطن نفى ما يكون حجه على هذا الارتكاز لدى المخاطب - بما فى ذلك العموم والإطلاق - فيما إذا كان المتكلم مطلعاً عليه فىكون تحديد ذلك ملحوظاً بنحو غير مباشر فى لسان التنزيل، إلا إن هذا اللحاظ غير المباشر ليس هو المصحح لهذا الأسلوب كما هو واضح). (١)

يعنى يقول: أن أسلوب التنزيل عندما هو يرد هذا الارتكاز الذهني، لكن بأسلوب مسالم هو يستبطن ضمناً نفى ما يكون حجه على هذا الارتكاز لدى المخاطب من عموم أو إطلاق، طبعاً فيما إذا كان المتكلم مطلعاً على هذا العموم أو الإطلاق، فهو يرد الارتكاز الموجود فى ذهن المخاطب بهذا الأسلوب البلاغى، لكن هذا يستبطن فيما لو كان هذا الارتكاز له مدرك أو دليل، قد يوجد إطلاق ويوجد عموم فى بعض الأحيان ينشأ منه هذا الارتكاز الراسخ فى ذهن المخاطب. فى هذه الحالة يقول: أن هذا الأسلوب من الحكومه ولسان التنزيل هو رد على الارتكاز، ورد على الدليل الذى اعتمد عليه السامع فى حصول هذا الارتكاز، هذا الدليل هو العموم أو الإطلاق، وبهذا يكون تحديد ذاك الدليل وجعله غير شامل لهذا الفرد أيضاً يكون ملحوظاً بالدليل الحاكم. بمعنى أنه فى هذه الحالة _____ فى حاله ما إذا كان الارتكاز الراسخ فى ذهن السامع كان ناشئاً من دليل إطلاق أو عموم _____ الدليل الحاكم كما يلحظ الارتكاز كذلك يلحظ الدليل الذى يستند إليه هذا الارتكاز، فيحدده ويكون ناظراً إليه _____ إلى الدليل _____ غايه الأمر أنه تحديداً له بشكل غير مباشر، أمياً بشكل مباشر، فهو تحديد للارتكاز، لكنّه بشكل غير مباشر يكون تحديداً للدليل الذى يستند إليه هذا الارتكاز، لكنه يقول: إلا أن هذا اللحاظ غير المباشر للدليل الذى يستند عليه الارتكاز ليس هو المصحح لأسلوب التنزيل والحكومته والكنايه؛ لأن المصحح عنده لهذا الأسلوب هى النكته البلاغيه، النكته البلاغيه تقتضى التأثير فى احساسات المخاطب وعواطفه، وهذه النكته البلاغيه تقتضى ملاحظه الارتكاز، هذه النكته البلاغيه هى المصححه لاستخدام أسلوب التنزيل وأسلوب الكنايه لا النظر غير المباشر إلى الدليل الذى يستند إليه هذا الارتكاز.

ص: ١٢٨

١- قاعده لا ضرر ولا ضرار، تقرير بحث السيد على السيستانى للسيد محمد رضا السيستانى، ص ٢٥٣.

ومن هنا يُفهم من كلامه أنّ الحكومه تكون ثابتة في حاله وجود الارتكاز الراسخ في ذهن المُخاطب، ويكون الدليل الحاكم ناظراً إلى هذا الارتكاز؛ ولذا قلت هو لا يناقش في أصل كون ملاك الحكومه هو النظر، وإنما يقول: أنّ النظر ليس إلى دليل آخر من إطلاق أو عموم، بحيث مع فرض عدم وجود دليل آخر أصلاً لا يصح الدليل الحاكم ويكون لغواً، لا وإنما هو ناظر إلى هذا الارتكاز الذي ذكره. هذا ما يُفهم من كلامه (أدام الله ظله).

لكن هذا كله في الحقيقة لا- يعني إطلاقاً أنّ ملاك الحكومه هو النظر، ملاك الحكومه هو يقول النظر، غايه الأمر أنّه في بعض الأحيان يكون هناك ارتكاز في ذهن المخاطب مع فرض عدم وجود دليل من إطلاق أو عموم، وطبعاً هذه حاله نادره كما هو الحال في المثال الذي مثله (لا طلاق إلا بإشهاد). إذا افترضنا عدم وجود دليل يدل على صحة الطلاق، وعلى اعتبار الطلاق مطلقاً مع وجود الإشهاد ومن دون وجود الإشهاد. وإذا سلّمنا أيضاً أنّ قوله تعالى في الآية الشريفة: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ). (١) قهراً يوجد فاصل بينها وبين آية: (وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ). (٢) موارد نادره، يعني وجود ارتكاز على خلاف الدليل الحاكم من دون أن يكون مستنداً إلى دليل من إطلاق، أو عموم، هذه حاله نادره وليست شائعة، أما حاله الشائعة، فهي حاله الثانيه، بحيث يكون هناك ارتكاز، لكن هذا الارتكاز مبني على دليل كإطلاق آية، أو إطلاق رواية، أو عموم وينشأ حينئذٍ منه هذا الأمر، وقلنا أنّه ذكر في الاستدراك أنّه في حاله من هذا القبيل يكون هناك نظر للدليل، لكن بشكل غير مباشر، ويكون هناك تحديد للدليل بشكل غير مباشر.

ص: ١٢٩

١- الطلاق/السوره ٦٥، الآية ١.

٢- الطلاق/السوره ٦٥، الآية ٢.

فإذن: ملاك الحكومه هو النظر، والدليل يكون ناظراً إلى ما ذكره من ارتكاز، لكن هذا الارتكاز عندما يكون هو معتمداً على دليل من إطلاق، أو عموم، بالنتيجة هذا الدليل الحاكم يكون ناظراً إلى ذلك الدليل من إطلاق، أو عموم، لكنّه نظر غير مباشر. صحيح، أن المصحح للحكومه ليس هو نظر هذا الدليل للعموم والإطلاق؛ لأنّ هذا كما قال لا يحقق النكته البلاغيه المصححه للعدول عن الأسلوب الصريح، لكن بالنتيجة هذا الدليل يكون ناظراً إلى العموم، أو الإطلاق، وحاكماً عليه ومحدداً له، ومتعرّضاً لحاله، هذا كلّه صحيح. إذن: في الحالات الاعتياديه الدليل الحاكم يكون ناظراً إلى الدليل المحكوم، في هذه الحاله وهي الحاله الغالبه، أن يكون هناك ارتكاز في ذهن السامع بحيث يجعله لا يتقبّل الدليل الحاكم فيما لو يُبَيّن بأسلوب صريح من دون فرض أنّه ينشأ من دليل من إطلاق أو عموم، لعلّه هذا حاله نادره، إذن: في الحالات الغالبه يكون الدليل حاكماً والدليل الآخر محكوماً، ويُقدّم عليه بالحكومه في الحالات الاعتياديه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

لازلنا ننقل الرأى المتقدّم في مسأله الحكومه، وأنّ الملاك في الحكومه ما هو؟ هل هو النظر إلى الدليل بحيث يكون الدليل الحاكم لغواً إذا لم يُفرض وجود دليل محكوم من عموم أو إطلاق؟ أو أنّ ملاك الحكومه هو النظر لا إلى وجود دليل؛ بل إلى ارتكاز ذهنى راسخ عند المخاطبين، ويكون المصحح للعدول عن التعبير الصريح في نفي الحكم هو مراعاة هذا الارتكاز الراسخ في ذهن المخاطب وعدم جرح مشاعره أحاسيسه؟

ص: ١٣٠

ذكر من جمله ما ذكره أنّ مناشئ الارتكاز الذهني عديده:

منها: شدّه مناسبه الحكم للموضوع. ذكرها كمنشأ للارتكاز الذهني، كما في مسأله وجوب إكرام العلماء، لو فرضنا أنّ الشارع أراد تحديد هذا الوجوب، وإخراج العالم الفاسق منه، لكن كان هناك جوعان في الناس، تحكيمياً لمناسبات الحكم والموضوع كان هذا الجو العام يرى أنه لا- يوجد عالم لا يجب إكرامه، أصلاً هناك ملازمه بين كون الإنسان عالماً وبين وجوب إكرامه تحكيمياً لمناسبات الحكم والموضوع. هذا منشأ لحصول ارتكاز وجوب إكرام العالم مهما كان، هذا الارتكاز يكون راسخاً في ذهن الناس، والشارع عندما يريد أن يُخرج (العالم الفاسق) من هذا الحكم، ويبيّن أنه لا يجب إكرامه لا يريد أن يجابه هذا الارتكاز، فلا- يقول: (العالم الفاسق لا- يجب إكرامه) وإنّما يتوسّل رعايه لهذا الارتكاز إلى طريقه أخرى، وهي لسان التنزيل، ويستخدم لسان التنزيل، فيقول: (الفاسق ليس عالماً).

ومن جمله مناشئ الارتكاز: اشتها ثبوت الحكم للموضوع بحيث تكون القضيه مشهوره في وسائل الأعلام والدعايات، بحيث يصبح ثبوت الحكم للموضوع بنحو عام أمراً مرتكزاً في أذهان الناس بحيث يكون هناك تلقين نفسى للناس في هذه القضيه وهذه الفكره، فترتكز هذه الفكره وترسخ في أذهان الناس، ويقول: لعلّ (لا طلاق إلاّ بإشهاد) هي من هذا القبيل، باعتبار ما

ذكره من أن الآيه الداله على الطلاق هي مقيدته بـ (وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَيْدَلٍ مِّنْكُمْ). (١) ولا يوجد إطلاق يدل على وقوع الطلاق وصحته حتى يكون قوله: (لا طلاق إلا بإشهاد) ناظراً إلى هذا الدليل، وإنما كان هناك جو عام وشهره، واشتهار هذا المطلب نتيجة أن العامه لا يشترطون الإشهاد في الطلاق، فيأتي (لا طلاق إلا بإشهاد) ويكون ناظراً إلى هذا الارتكاز الناشئ من الاشتهار، والجو العام الناشئ من الدعايه والأعلام.....الخ.

ص: ١٣١

١- الطلاق/السوره ٦٥، الآيه ٢.

منشأ آخر للارتكاز: أن العموم الملحوظ في المقام يكون له لسان يأبى عن التخصيص في حدّ نفسه، كما يقال في مثل قوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا). (١). يأبى عن أن يقال إن هذا الظن حجّه؛ فعندما يريد الشارع أن يثبت الحجّيه لظنّ من الظنون لا- يثبت بلسان أن هذا الظنّ حجّه، وإنّما يثبت بلسان آخر، كأن يقول: (الظنّ علم)، أو (أنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد ليس ظناً)، ولا- يقول أنه ظنّ، لكنّه معتبر، خلافاً للآيه التي تقول: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا). وإنّما يقول: هذا الظنّ ليس ظناً، هذا علمٌ . هذا لسان من ألسنه التنزيل، ويكون المُراعى فيه هو هذا الارتكاز على أنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً؛ لأنّ هذا اللسان يأبى عن التخصيص، ويكون هذا هو المنشأ لحصول هذا الارتكاز.

في كل هذه الحالات ليس من المناسب استخدام التعبير الصريح والأسلوب الصريح الذي هو التخصيص، وإنّما يُستخدم أسلوباً وتعبيراً مسالماً ليس فيه مجابهة، والتعبير المسالم هو لسان التنزيل. في الدرس السابق قلنا أنّ هذا الكلام كلّه لا ينافي أن نقول أنّ الملا-ك في الحكومه هو النظر، هو يعترف أنّ الملا-ك في الحكومه هو النظر، ويمكن أن نقول أيضاً تقدّم الحاكم على الدليل المحكوم يكون بملا-ك الحكومه وملا-ك النظر، وهذا معناه في الحقيقة أنّ هذا الرأى لا- يختلف عن سابقه في الاعتراف بالحكومه والقرينيه، والاعتراف بأنّ تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم إنّما ملا-كه النظر، غايته أنّ الرأى السابق الذي يتبناه المشهور يرى أنّ الدليل الحاكم ناظر إلى دليل آخر من عموم أو إطلاقٍ، بينما هذا الرأى الأخير يرى أنّه ليس ناظراً إلى دليل محكوم، وإنّما هو ناظر إلى ثبوت هذا المفاد ارتكازاً في أذهان المخاطبين، إلى الارتكاز الذهني المخالف للدليل الحاكم حتى يتحقق المصحح البلاغى للعدول عن التعبير الصحيح كما ذكره . إذا سلّمنا أنّ العدول عن التعبير الصحيح لا بدّ أن يكون لنكته، لماذا لم يقل: (العالم الفاسق لا يجب إكرامه)؟ هذا التعبير الصريح، أمّا أن يُعبّر عن هذا، ويريد أن يصل إلى نفس هذه النتيجة بتعبير (العالم الفاسق ليس عالماً) فهذا تطويل للمسافه وعدول، ومن الواضح أنّ هذا العدول يحتاج إلى نكته، وإلاّ لماذا عدل؟ لا بدّ أن يكون هناك مطلب هو اقتضى هذا العدول، ولنسلّم أنّ هذه النكته هي النكته البلاغيه التي ذكرها، وهي مراعاة الارتكاز الذهني الموجود لدى المخاطبين وعدم جرح إحساساتهم، لكن من الواضح أنّ هذا الارتكاز الذهني وكل الارتكازات الذهنيه لا بدّ أن يكون لها منشأ كما هو ذكر أنّ هناك مناشئ متعدده للارتكاز الذهني .

ص: ١٣٢

إذن: الارتكاز الذهني لا بد أن يكون له منشأ يستند إليه، هذا المنشأ مره يكون عبارته عن دليل مطلق على خلاف الدليل الحاكم، ومره يكون دليلاً عاماً على خلاف الدليل الحاكم، ومره مناسبات الحكم والموضوع، ومره اشتهار القضية نتيجة الإعلام والدعاية، ومره كون العام يأبى عن التخصيص _____ مثلاً- _____ هذه كلها مناشئ لتحقيق هذا الارتكاز الذهني في أذهان المخاطبين؛ حينئذ نقول: أن هذا الدليل الحاكم يكون ناظراً إلى منشأ الارتكاز، وموجباً لتصحيحه وتحديده، ولو بطريق غير مباشر، كما اعترف به هو في ما إذا كان الارتكاز ناشئاً من إطلاق، أو عموم، وذكر بأن رد الارتكاز هو في الحقيقة تحديد وتصحيح لذاك العموم وذاك الإطلاق، وتحديد له، وبالتالي يكون الدليل الحاكم متعرضاً لحال الإطلاق، أو العموم، لكن بطريق غير مباشر.

أقول: هذه الفكرة نفسها يمكن تطبيقها على سائر المناشئ، بمعنى أننا لنفترض دائماً أن الدليل الحاكم هو متعرض لحال دليل آخر، هذا الدليل الآخر يكون هو منشأ الارتكاز، فلنسلم المصحح البلاغي ونحافظ عليه، وهو أن العدول عن التعبير الصحيح هو مراعاة حال وإحساسات المخاطبين الذين ارتكزت في أذهانهم الفكرة المخالفه للدليل الحاكم، هذا مصحح بلاغي للعدول، لكن هذا لا ينافي أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى ما يستند إليه الارتكاز ومصححاً له، وموجباً لتحديده من دون فرق بين أن يكون مستند الارتكاز هو عبارته عن عام، أو مطلق، أو يكون مستند الارتكاز هو الشهره، أو يكون مستند الارتكاز هو مناسبات الحكم والموضوع، بالتالي الدليل الحاكم الذي هو يريد رد الارتكاز وتصحيحه، لكن بأسلوب مسالم لا بأسلوب مجابهه مع هذا الارتكاز، هو يريد تصحيح الارتكاز ورد الارتكاز، هذا أيضاً بطريق غير مباشر هو تصحيح لمستند الارتكاز وتحديد لمستند الارتكاز، سواء كان هذا المستند هو عموم، أو إطلاق، أو كان هذا المستند هو مناسبات الحكم والموضوع، هو يريد تصحيحه، يقول أن هذه مناسبات الحكم والموضوع ليست صحيحه، لا تثبت في هذا المورد. وهكذا تحديدها، وهكذا الشهره، يقول أن الشهره ليست صحيحه على إطلاقها، صحيح أن هناك علاقه _____ مثلاً- _____ بين وجوب الإكرام وبين العلم، لكن ليست على إطلاقها، هي لا تكون ثابتة في هذا الفرد، فهو كما ينظر إلى الارتكاز كذلك ينظر إلى مستند الارتكاز. غايه الأمر أنه لا نخصص هذه الفكرة، وهو نظر الدليل الحاكم إلى مستند الارتكاز بشكل غير مباشر لا نخصصها بخصوص ما إذا كان مستند الارتكاز هو الإطلاق أو العموم كما ذكره (حفظه الله وأدام ظله) لا نخصص هذه بهذه؛ بل نعممها لكل دليل. بالنتيجه: الدليل الحاكم هو ينظر إلى الارتكاز وينظر إلى مستند الارتكاز من دون فرق بين أن يكون المستند هو الإطلاق أو العموم، أو الشهره، أو مناسبات الحكم والموضوع، أو سائر المناشئ الأخرى. بالنتيجه هو يكون ناظراً لها ويريد تصحيحها وتحديدها، ونحن في محل الكلام لا نريد أكثر من هذا، نحن نريد أن نثبت أن الدليل الحاكم يكون ناظراً إلى دليل آخر.

فإذن: يصح لنا بناءً على هذا أن نقول أن ملاك الحكومه هو النظر، يعنى نظر أحد الدليلين إلى دليل آخر، هذا الدليل الآخر أعم من أن يكون هو عبارته عن عموم أو إطلاق، أو شىء آخر يكون منشأً لهذا الارتكاز، فأن الدليل الحاكم يكون ناظرًا إليه، وموجباً لتصحيحه وتحديده؛ ولذا يتقدم عليه على هذا الأساس . وبناءً على هذا معناه أن الدليل الحاكم يستبطن فرض وجود دليل آخر، ويكون هذا الدليل الحاكم لغوياً من دون فرض ذلك الدليل الآخر . غايه الأمر أن الدليل الآخر لا نقصره على خصوص الإطلاق والعموم، وإنما يمكن تعميمه إلى كل مناشئ الارتكاز؛ لأن مناشئ الارتكاز تعتبر أدله على هذه الفكرة المنافية للدليل الحاكم والتي تقول: أن الحكم يثبت للموضوع بنحو عام ومطلق، هذه الفكرة لا بد أن يكون لها دليل، ولا بد أن يكون لها مستند، كما قلنا عندما يكون الدليل والمستند هو الإطلاق أو العموم، أن الدليل الحاكم يكون ناظرًا إليه، كذلك نقول أن الدليل الحاكم يكون ناظرًا إلى أى دليل يكون هو مستند إلى هذه الفكرة التي ارتكزت في أذهان الناس، ولماذا نقول أنه لا بد أن يكون ناظرًا؟ هو نفس الملاك الذى يكون به ناظرًا للإطلاق والعموم عندما يكون هو المستند يكون أيضاً ناظرًا إلى سائر المناشئ الأخرى باعتبارها مستنداً لهذا الارتكاز، مع وضوح أن الغرض الأصلي والمقصود الأساسى للدليل الحاكم هو نفي الحكم عن هذا الفرد، وبهذا يكون ناظرًا إلى الدليل الآخر؛ لأن الدليل الآخر يثبت الحكم فى هذا الفرد، سواء كان هذا الدليل هو إطلاق، أو عموم، أو اشتغال، أو اجتهاد ناشئ من رأى العامه، أو مناسبات الحكم والموضوع، بالتالى هو دليل على إثبات الحكم فى هذا المورد، هذا هو المقصود الأصلي للدليل الحاكم، الدليل الحاكم يريد أن ينفي الحكم عن هذا المورد، فيكون ناظرًا إليه ومحددًا له ومصححاً له، وهذه هى الحكومه . نعم، لا وجه لتخصيص الدليل الآخر الذى فرض كون الدليل الحاكم ناظرًا إليه بالعموم والإطلاق، نستطيع أن نقول أن الحكومه هى عبارته عن نظر أحد الدليلين إلى دليل آخر، لا نخصص هذا الدليل الآخر الذى يكون الدليل الحاكم ناظرًا إليه، ومتعرضاً لحاله، لا نخصصه بخصوص الدليل اللفظى الذى هو من قبيل العموم، أو من قبيل الإطلاق، ويمكن مجرد صرف إمكان أن يكون مراد القائلين بالحكومه هو هذا، يعنى نفترض أن كلامهم حينما يقولون بأن الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل الآخر، ليس مقصودهم بالدليل الآخر خصوص لإطلاق والعموم، وإنما الدليل على الفكرة المنافية للدليل الحاكم، المستند مستند هذا الارتكاز كما هو يقول ارتكاز، ناظر إلى مستند الارتكاز، ويصح أيضاً كلامهم بأنه من دون فرض وجود مستند لذلك الارتكاز يكون الدليل الحاكم لغوياً . غايه الأمر أنه لا نخص ذلك كما قلنا بالعموم والإطلاق . قد توجد فى كلامهم تخصيص، الدليل المحكوم أو الدليل الآخر بخصوص العموم أو الإطلاق . أقول: يمكن أن يُحمل كلامهم على هذا . على كل حال، هذه ملاحظه .

الملاحظه الأخرى: أنه في بعض الحالات التي لا ينبغي الشك في تحقق الحكومه فيها، مرادنا بهذه الحاله هي ما إذا لم يكن في مقابل الدليل الحاكم ارتكاز، يمكن فرض ذلك، أن لا يكون في مقابل الدليل الحاكم ارتكاز ذهني أصلاً، أو يكون هناك ارتكاز، لكن ليس راسخاً بذاك المقدار الذي يستدعي أن الشارع يعدل عن التعبير الصريح إلى هذا التعبير مراعاةً لإحساسات ومشاعر من ارتكز هذا في أذهانهم، كلاً لا يصل إلى درجه من الرسوخ بحيث تبلغ هذه الدرجه، إمّا أن لا يكون في قبال الدليل الحاكم ارتكاز أصلاً، أو يكون هناك ارتكاز، لكن لا يصل إلى تلك الدرجه من الرسوخ، وإنّما يكون في مقابل الدليل الحاكم دليل آخر من عموم، أو إطلاق . هذا يمكن فرضه، كما إذا فرضنا أن التفاوت الزمني بين الدليلين كان قصيراً جداً بحيث لا يسمح بحصول ارتكاز في أذهان المخاطبين، أو كان يسمح بحصول ارتكاز، لكنّه لا يكون ارتكازاً راسخاً يصل إلى هذه الدرجه التي ذُكرت، أو نفترض أن التفاوت الزمني كبير جداً، لكنّه يُفرض وجود جو عام على خلاف الدليل المطلق، في بعض الأحيان يمكن فرضه، يعني دليل مطلق موجود، ويوجد جو عام على خلافه، أي يوجد جو عام على التخصيص، أي يوجد جو عام ناشئ من رأى العامه وغير العامه _____ فرضاً _____ على أن هذا ليس على إطلاقه، فيأتى الشارع في هذه الحاله بلسان التنزيل يسلب الحكم عن بعض الأفراد، فيقول _____ مثلاً _____ لا ربا بين الوالد والولد . هنا لا يوجد ارتكاز ذهني مخالف للدليل الحاكم؛ لأننا فرضنا أن الموجود في قبال الدليل الحاكم دليل عام ومطلق، لكن ليس في قباله ارتكاز؛ بل قد نفترض أن الارتكاز يوافق ويطابق الدليل الحاكم، قد نفترض ذلك، وهذا ينشأ من وجود جو عام على خلاف الدليل العام، أو الدليل المطلق، كما إذا فرضنا أن المسلمين سنّه وشيعه ذهبوا إلى أن الربا بين الوالد والولد ليس حراماً، في حاله من هذا القبيل عندما يأتى (لا ربا بين الوالد والولد) هنا ماذا نقول في هذا الدليل ؟ هل هو حاكم على ذاك الدليل ؟ لأننا افترضنا وجود دليل، وقلنا ليس في قبال هذا الحاكم إلا دليلاً عاماً، أو مطلقاً، هل يكون حاكماً، أو ننكر الحكومه ؟ لا مجال لإنكار الحكومه، الحكومه هنا تكون موجوده ومتحققه، هذا يكون ناظراً إلى ذاك الدليل ومحددّاً له وشارحاً له ومُفسراً له، فيكون حاكماً عليه مع عدم وجود ارتكاز في البين . في هذه الموارد كما قلنا إذا ورد الدليل بلسان التنزيل، يصحّ هذا الكلام، يصح أن يقول (لا ربا بين الوالد والولد) وإذا سألناه يقول: أنا ناظر إلى ذلك الدليل . يبقى السؤال المطروح صحيح: لماذا عدل عن التعبير الصريح إلى هذا التعبير ؟ لماذا لم يقل الربا بين الوالد والولد ليس حراماً ؟ يمكن فرض أنه نوع من التفنن في التعبير . على كل حال لا يمكن في هذا الفرض أن ننكر أن هذا حاكم على الدليل الآخر مع عدم وجود ارتكاز على خلاف ذلك الدليل الحاكم .

على كل حال، من الناحية العملية عندما يكون هناك دليل حاكم في قبالة إطلاق، أو عموم، هذا الدليل يتقدّم عليه بالحكومه والنظر، يعنى محل كلامنا هو عندما يكون في قبالة الدليل الحاكم عموم، أو إطلاق، يتقدّم عليه بالنظر والحكومه . في حالات أخرى لا- يكون هناك دليل، ولو تخيلاً، وهذا ليس هو محل الكلام، نحن نتكلّم عن الأدلّه، نريد أن نجتمع بينها، فنقول كيف نجتمع بين العام والخاص، يعنى نفترض وجود دليل حاكم ووجود دليل محكوم، نقول هذا يتقدّم على ذاك بالحكومه التي ملاكها النظر، وقلنا بأنه يكون ناظراً إلى ذلك الدليل المطلق وإلى ذلك الدليل العام. غاية الأمر أنّ هذا النظر نظر بشكل غير مباشر إليه، أو أنّه ناظر إليه بشكل مباشر كما إذا فرضنا عدم توسط هذا الارتكاز الذهني عند المخاطبين في بعض الحالات .

هذا الكلام كلّه كبروى أقحم في المقام إقحاماً، الكلام عن كبرى أنّه ما هو الوجه في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم؟ الآن نرجع إلى كلامنا السابق، وهو أنه ما هو الوجه في تقديم قاعده لا ضرر على أدلّه الأحكام الأوليه؟ نقلنا سابقاً عن الشيخ الأنصارى، وعن المحقق النائيني، وعن السيد الخوئي (قدّست أسرارهم) وغيرهم أيضاً ذهبوا إلى أنّ الوجه في التقديم هو الحكومه؛ لأنّ لا ضرر ينفي الحكم الضررى، فيكون ناظراً إلى الدليل المثبت لذلك الحكم مطلقاً، فيتقدّم عليه على أساس الحكومه .

يظهر من المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) في الكفايه الاعتراض على ذلك، (1) ويمكن تفسير كلامه بهذا الشكل: أنّ الملاك في حكومه دليل على دليل آخر هو أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، وهذا غير ثابت في محل الكلام، يعنى يُسلّم أنّ الملاك في الحكومه هو النظر، لكن يقول أنّ النظر في محل الكلام غير متحقق؛ لأنّ دليل لا ضرر ليس فيه ما يشير إلى كونه شارحاً ومبيّناً لأدلّه الأحكام الأوليه؛ ولذا دعوى الحكومه في محل الكلام ليست واضحه .

ص: ١٣٦

١- كفايه الأصول، المحقق الآخوند الخراسانى، ج ١، ص ٣٨٣.

فهم من هذا الكلام أنه يدعى اختصاص الحكومه بما إذا كان الدليل الحاكم متعرضاً لحال الدليل المحكوم بالمدلول اللفظي المطابقي، يعني أن يكون شارحاً للدليل المحكوم بمثل (أعني)، أو (أقصد) وأمثال هذه العبارات التي يظهر منها أن الدليل الحاكم يتعرض لحال الدليل المحكوم بالمدلول اللفظي المطابقي . إذن: يصح كلامه بأن هذا غير متحقق في قاعده لا ضرر؛ لأن لا- ضرر ليس فيها ما يدل على أنها شارحه للدليل المحكوم بالمدلول اللفظي المطابقي، فإذا اختصت الحكومه بالأول؛ فحينئذ يمكن أن يعترض على دعوى الحكومه في محل الكلام في قاعده لا ضرر .

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

الكلام في وجه تقديم لا ضرر على أدلّه الأحكام الأوليه .

ذكرنا سابقاً وجوهاً عديده لتقديم قاعده لا ضرر على أدلّه الأحكام الأوليه، وانتهينا إلى الحكومه، وذكرنا في أثناء الحكومه ما هو ضابط تقديم الحاكم على المحكوم بشكل عام. وأحد الوجوه هو (الحكومه) كما اختاره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) وغيره. في الدرس السابق قلنا أن المحقق الخراساني (قدّس سرّه) كأنه في الكفايه لا يرضى بهذا الوجه، ويقول أن الحكومه في المقام غير ثابتة، وقلنا كأنه فهم من كلامه كما يظهر من المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنه يشترط في الحكومه أن يكون النظر والتعرض بالنصوصيه، يعني بكلمه (أعني)، أو (أقصد) وما شابه ذلك . وأمّا إذا كان التعرض والنظر بظهور عرفي، فهذا كأنه لا يعتبره حكومه؛ ولذا لم يختر أن الوجه في التقديم هو الحكومه . على تقدير صحّه هذا الفهم من عبارته صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ حينئذ يكون جوابه ما تقدّم من منع الاختصاص، أن الحكومه لا تختص بخصوص ما إذا كان التعرض والنظر بالنصوصيه . المهم في الحكومه أن يكون الدليل متعرضاً لحال دليل آخر وفرض فيه الفراغ عن وجود دليل آخر، أعم من أن يكون التعرض بالنصوصيه، أو بظهور عرفي حالي . على كل حال، هذا هو الوجه في تقديم قاعده لا ضرر على أدلّه الأحكام الأوليه .

ص: ١٣٧

بناءً على هذا الوجه؛ حينئذ لا يُفترق بين أن نقول أن مفاد قاعده لا ضرر هو نفي الأحكام الضرريه، أو نفي الحكم الضرري كما هو المعروف، أو نقول أن مفاد القاعده هو نفي الحكم بتوسط نفي الموضوع كما ينقل صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لا فرق بينهما؛ لأنّ النظر على كلا التقديرين يكون ثابتاً، سواء كانت القاعده مفادها نفي الحكم الضرري، فتكون ناظره إلى الأدله المثبتة لذلك الحكم، فيكون النظر ثابتاً فيها والحكومه ثابتة، أو قلنا أن مفاد القاعده هو نفي الحكم بتوسط نفي الموضوع كما يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ وذلك لأنّ الدليل الذي ينفي الموضوع يكون متصرفاً في موضوع الحكم في دليل آخر، فيكون النظر موجوداً، وتكون الحكومه محرزه، والتعرض أيضاً كذلك .

فإذن: لا فرق في الحكومه بين رأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في تفسير القاعده، وبين رأى المشهور.

نعم، قد يُشكك في كون القاعده ناظره إلى أدلّه الأحكام الأوليه بحيث تتقدّم عليها بالحكومته بأن يقال: بأن النظر، وبالتالي الحكومه يكون واضحاً جداً عندما يكون النفي في الدليل الحاكم نفيّاً تركيبياً، بأن يقول _____ مثلاً _____ في الدليل الحاكم: أنّ الأحكام التي جعلتها، أو أجعلها _____ مثلاً _____ لا تكون ضرريه . لو فرضنا أنّ قاعده لا ضرر يُثبت بهذا اللسان . هنا النظر واضح، والحكومته واضح جداً؛ لأنه يفترض وجود أحكام ووجود أدله تدل على تلك الأحكام . إذن: هو حينما يقول (لا- تكون ضرريه) هو يفترض وجود أحكام في الشريعه، ويُفرض عن هذه الأحكام التي افترض وجودها بأنّها لا تكون ضرريه . هذا نهى تركيبى، وهو يحقق النظر والحكومته بلا- إشكال . وأمّا إذا فرضنا أنّ مفاد النفي كان نفيّاً بسيطاً، ولم يكن نفيّاً تركيبياً كما إذا فرضنا أنه قال: (لا تصدر منّي أحكاماً ضرريه) هذا نفي بسيط، وليس نفيّاً تركيبياً، هو ليس بصدد نفي أحكام ضرريه عن أحكام افترض وجودها، وإنما هو رأساً ينفي وجود أحكام ضرريه . مثل هذا النفي الذي يُعبر عنه بالنفي البسيط ليس فيه نظر إلى الأحكام الأوليه وأدلتها، ولا يُفرض فيه الفراغ عن وجود أحكام أوليه . هذا الإشكال يقتضى أن نقول: نحن في مقام إثبات حكومه قاعده لا ضرر على أدلّه الأحكام الأوليه لا بدّ من إثبات أنّ النفي فيها نفي تركيبى، بمعنى أن نفهم من قاعده لا ضرر هذا المفاد: (أنّ الأحكام التي جعلتها ليس فيها أحكام ضرريه). لا بدّ أن نفهم من القاعده هذا المفاد حتى تكون ناظره . أمّا إذا فهمنا من القاعده مفاد النفي البسيط، أى (لا تصدر منّي أحكاماً ضرريه) ليس فيه دلالة على أنه ناظر إلى أدلّه الأحكام الأوليه .

إذن: لكي تثبت الحكومه لابد من أن نستفيد من قاعده لا- ضرر النافيه للحكم أن النفي فيها نفي تركيبي حتى تكون ناظره، وبالتالي تكون حاكمه . هذا النفي التركيبي عندما تتضمن القاعده كلمه (في الدين)، أو (في الإسلام) يكون واضحاً، قاعده (لا حرج) النفي التركيبي فيها واضح، يقول: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ). (١) والمقصود بقوله: (في الدين) هو مجموعه الأحكام الشرعيه، هو لم يجعل في ما شرّعه عليكم حرجاً، يعني ليس فيها حكم حرجي . هذا نفي تركيبي، يعني يفترض وجود دين، ووجود شريعته وأحكامه، ويخبر بأنه (في هذا الدين وهذه الشريعه أنا لا- أجعل حكماً حرجياً)، فالنظر يكون واضحاً، فالحكومه بالتالي أيضاً تكون واضحه. أما في قاعده لا ضرر، فالمشكله أنه لا يوجد تعبير (في الدين) . نعم، يوجد تعبير (في الإسلام) في بعض نصوص قاعده لا ضرر على ما تقدّم (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) . لكن هذا النص الذي فيه هذه العبارة غير تام سنداً؛ ولذا ينبغي أن نتعامل مع هذا النص على أنه لا توجد فيه عبارته (في الإسلام) وإنما القاعده هي (لا ضرر)؛ وحينئذٍ ينبغي أن نلاحظ القاعده، هل يفهم منها النفي تركيبي حتى تكون ناظره؟ أو لا يفهم منها النفي التركيبي؟ ومن هنا قد يشكك في كون الوجه في التقديم هو الحكومه، باعتبار إتيان دعوى ظهور القاعده في النفي البسيط، بمعنى أنه ينفي أن يصدر منه حكماً ضرورياً، هذا نفي بسيط . أو لا- أقل لعدم ظهورها في النفي المركب؛ لأنّ أمر القاعده حينئذٍ يدور بين النفي المركب والنفي البسيط، فلا يمكن إحراز النظر والحكومه، لعدم إحراز ما تتوقف عليه الحكومه من النظر التركيبي على ما ذكرناه، فسواء قلنا أنّ مفاد القاعده هو النفي البسيط، أو قلنا بأنها لا- يظهر منها النفي المركب، على كلا التقديرين قد يشكك في كون الوجه في التقديم هو الحكومه في محل الكلام . ومن هنا لابد من بيان قرينه على أنّ النفي في القاعده نفي تركيبي حتى يتم هذا الوجه الذي يقدم القاعده على أدلّه الأحكام الأوليه على أساس الحكومه .

ص: ١٣٩

الوجه المقترح فى المقام، والذى إذا ضممناه إلى القاعده يثبت النظر وتثبت الحكومه. وبعبارة أخرى: يثبت أن مفاد القاعده هو النفى التركيبى، الوجه هو مسأله الامتتان، بناءً على أن القاعده قاعده امتتانه، وأنها تفيد الامتتان على الأتمه وعلى الناس بنفى الأحكام الموجهه للضرر عنهم، هذا نفسه يحقق قرينه على أن النفى فى القاعده نفى تركيبى لا نفيًا بسيطًا، يعنى يحقق قرينه على النظر فى هذه القاعده إلى أدله الأحكام الأوليه، وقرينه على أن القاعده فرض فيها الفراغ عن وجود أدله على الأحكام الأوليه، وذلك باعتبار أن هذا النفى حيث أنه امتتانى _____ بحسب الفرض _____ الامتتان إنما يكون مقبولاً عرفاً عندما نفترض وجود المقتضى على الحكم؛ حينئذٍ يقال: الشارع يمتن على الأتمه بالرغم من وجود المقتضى لثبوت الحكم، وينفى عنهم هذا الحكم؛ حينئذٍ يصح الامتتان. وأمياً إذا فرضنا عدم وجود الحكم فى الشريعه أصلاً بحيث يكون عدمه من باب عدم المقتضى؛ حينئذٍ لا يتصور معنىً للامتتان، وأى معنى فى أن يمتن على الأتمه بنفى حكم لا مقتضى له وغير ثابت أساساً؟! هذا لا وجه له، الامتتان إنما يكون مقبولاً وصحيحاً عندما يفترض وجود المقتضى للحكم والشارع يرفعه عنهم مع وجود المقتضى من باب الامتتان، أمياً مع عدم وجود المقتضى للحكم وعدم ثبوت الحكم فى الشريعه أصلاً، فهو ينتفى عنهم من باب انتفاء المقتضى؛ ولأنه ليس له ثبوت فى الشريعه يرتفع عنهم، وهذا ليس فيه امتتان، وإنما يكون هناك امتتان عندما يفترض ثبوت الحكم فى الشريعه ووجود المقتضى لثبوتها، فيكون حينئذٍ رفعه عن الأتمه فيه نوعٌ من الامتتان، وهذا المعنى يقتضى أن يكون قد فرض فى قاعده لا ضرر وجود المقتضى لثبوت الحكم الضررى، وأن الضرر بمنزله المانع من ذلك المقتضى، وهذا هو النظر، فيثبت أن النفى نفى تركيبى، يعنى أن الحكم الذى له مقتض، يعنى الثابت فى الشريعه، يقول: أنا أنفيه عنكم من باب الامتتان، فيتضمن حديث لا ضرر افتراض وجود المقتضى ويفترض ثبوت هذا الحكم فى الشريعه، ولو بإطلاق دليل، فيكون حينئذٍ الدليل النافى لذلك الحكم الضررى، يكون ناظراً إلى ثبوت هذا الحكم الضررى فى الشريعه ووجود المقتضى لثبوتها، وهذا النفى حينئذٍ يكون نفيًا تركيبياً، بمعنى أن هذا الحكم الثابت فى الشريعه ينفيه عنهم، وهذا نفى تركيبى وليس نفيًا بسيطاً.

إذن: يمكن الاستعانة بقريته الامتتان لأثبت ظهور الدليل في الفراغ عن وجود الاقتضاء لتلك الأحكام الضرريه . المقتضى لثبوت هذه الأحكام الضرريه، لا يكون هذا الحكم الضرري ثابتاً إلا بعدم وجود المانع، الضرر يكون مانعاً من ثبوته، هذا يكون نظير أدله المانعيه بالنسبه إلى أدله الحكم الممنوع وكيف تكون ناظره إليه (لا- تصل في ما لا- يؤكل لحمه) ناظره إلى أدله أحكام الصلاه وتكون حاكمه عليها . أدله المانعيه تثبت مانعيه شيء، فتكون ناظره إلى دليل الحكم الممنوع، وأن هذا الحكم الممنوع يثبت لولا هذا المانع، وهو كونه ممّا لا يؤكل لحمه، فهذا يمنع من صحه الصلاه. وما نحن فيه تماماً من هذا القليل، الضرر مانع، وعندما يكون مانعاً، معناه أنه يفترض وجود مقتضى لثبوت الحكم الممنوع الذي هو الحكم الضرري، فإذن: هناك اقتضاء لثبوت الحكم الضرري، وفرض ذلك في نفس دليل لا ضرر بقريته الامتتان . يمكن جعل هذا قريته على أن القاعده وإن لم تكن فيها عبارته (في الإسلام) لكن يمكن أن نفهم منها أن النفي فيها نفى تركيبى.

الوجه الآخر الذى ذكر هو أن يقال: أننا نضم إلى قاعده لا ضرر ارتكاز وجود شريعه عند المتكلم، كأن هذا الارتكاز يكون بدلاً عن كلمه (في الإسلام) التى قلنا أنها لم تثبت ثبوتاً صحيحاً فى الروايات، فكأنه (لا ضرر ولا ضرار) من جهه الشريعه؛ لأن هذا هو ارتكاز موجود يقترن بالحديث أن المتكلم عندما يقول (لا ضرر) هو له أحكام وشريعه، وكأنه هذا يجعله عوضاً عن كلمه (في الإسلام) ويكون مفاد الحديث هو (لا ضرر من ناحيه الشريعه) . إذا افترضنا هذا؛ فحينئذٍ أيضاً يكون النفي فيها نفياً تركيبياً، يعنى نفس هذا الدليل يفترض وجود شريعه ويقول: لا يوجد فى هذه الشريعه أحكام ضرريه، وهذا هو النفي التركيبى . بأحد هذين الوجهين، أو بكلٍ منهما؛ حينئذٍ يمكن التخلص من هذا الإشكال .

نرجع إلى المحقق صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، حيث أنه بعد أن ناقش في كون الوجه في التقديم هو الحكومه بناءً منه على أنّ الحكومه تختص بما إذا كان الدليل الحاكم متعرّضاً بالنصوصيه، والنصوصيه مفقوده في قاعده لا ضرر، وليس فيها (أعنى) ولا (أقصد) ولا (أردت) وأمثالها؛ فلذا هو استشكل في كون التقديم من جهه الحكومه، وبعد أن استشكل ذكر وجهاً آخر لتقديم قاعده لا- ضرر على أدلّه الأحكام الأوليه عبر عنه ب_____ (التوفيق العرفي). (1) وفي خلاصه التوفيق العرفي يقول: أنّ الذى يستفاد من حديث لا ضرر هو أنّ الضرر هو العله لنفى الحكم.

أو قل بعبارة أخرى: إنّ الضرر مانع من ثبوت الحكم. يقول: إذا أفتهمنا من الدليل المانعيه، أو العليه بهذا المعنى، فإنّ العرف في حاله من هذا القبيل يوفق بين الدليلين، دليل لا ضرر الذى يقول أنّ الضرر مانع من ثبوت الحكم، وبين دليل الحكم الضررى، أى (أدلّه الأحكام الأوليه) يوفق بينهما العرف بأن يحمل الحكم فى دليل الحكم الضررى على أنه حكم اقتضائى، ويكون دليل لا- ضرر الظاهر فى النفى، يكون ظاهراً فى الفعلية، فهو يحمل الدليل السابق على الاقتضاء، ويحمل الدليل الآخر على الفعلية، يقول: هذا توفيق عرفى بين الدليلين، وليس من جهه الحكومه، وإنما هو توفيق عرفى بين دليلين، أحدهما: يكون فى مقام بيان الحكم. وهذا الدليل لو بقى وحده، لكان ظاهر فى الفعلية وليس الاقتضاء، لكن حينما يوجد فى مقابله دليل يُبين أنّ الضرر عله لنفى هذا الحكم، أو أنّ الضرر مانع من ثبوته؛ حينئذٍ يقول العرف أنّ ذاك الدليل الذى يثبت الحكم هو يثبت الحكم لولا المانع، وهذا هو مراده بالحكم الاقتضائى، أنّ الدليل الدال على الحكم الضررى يثبت الحكم، لكن لولا المانع؛ لأنّ هذا توفيق بين هذا الدليل وبين الدليل الذى يقول أنّ الضرر مانع من ثبوت الحكم، فيوفق العرف رأساً بينهما بحمل الأول على الاقتضاء، والثانى على الفعلية، فيُجمع بينهما بهذا الشكل؛ وحينئذٍ لا إشكال فى أنّ الدليل الدال على المانع يُقدّم على الدليل الاقتضائى، يعنى الدليل الدال على الفعلية وأنّ النفى نفى فعلى يُقدّم على الدليل الدال على الاقتضاء، بلا إشكال؛ لأنّ ذاك الدليل بعد الحمل يكون مفاده هو ثبوت الحكم، لولا الضرر، فإذا كان ضررياً؛ فحينئذٍ لا إشكال فى انتفاء هذا الحكم وعدم ثبوته؛ ويكون هذا جمعاً عرفياً بين هذا الدليل وذاك الدليل، ويقدم هذا الدليل الدال على المانعيه على ذاك الدليل. ويقول (قدّس سرّه) بأنّ هذا التوفيق بحمل أحد الدليلين على الاقتضاء، والآخر على الفعلية، ثابت فى كثير من الموارد، أى فى كل الأدله التى تكون مثبتة أو نافية لحكم الفعل بعنوان ثانوى مع الأدله التى تثبت الحكم بعنوان أولى، الجمع بينهما هو بأن نحمل ما تكفل إثبات الحكم بالعنوان الأولى على الاقتضاء. فرضاً: يوجد دليل يدلّ على استحباب الزياره بالعنوان الأولى، وهناك دليل آخر يقول الزياره _____ مثلاً _____ إذا نهى عنها الوالد تكون محرّمه، لكن الحرمة تثبت للفعل بالعنوان الثانوى، بعنوان أنه ممّا نهى عنه من تجب إطاعته شرعاً، العرف يوفق بينهما بأن يحمل ذاك على الاقتضاء، ويقول: الدليل الدال على استحباب الزياره ناظر إلى الزياره بعنوانها الأولى، أمّا فى حاله تعونها بعنوان ثانوى، ويدلّ الدليل على أنّ هذا الفعل إذا تعنون بعنوان ثانوى يكون محرّمًا، ذاك الحكم باستحباب الزياره يكون حينئذٍ حكماً اقتضائياً، فالاستحباب يكون ثابتاً للزياره بعنوانها الأولى، لولا قيام دليل على حرمتها بالعنوان الثانوى، فإذا صدق العنوان الثانوى؛ فحينئذٍ يكون الحكم بالاستحباب حكماً اقتضائياً، وإنما يكون فعلياً مع عدم وجود هذا الدليل. ما نحن فيه أيضاً يكون من هذا القبيل، الدليل الدال على الحكم يُحمل على الاقتضاء بمعنى أنه يكون دالاً على ثبوت الحكم لولا المانع. هذا سمّاه ب_____ (التوفيق العرفي). ويبدو واضحاً أنّ الذى دفعه لذلك هو المبنى الذى بنا عليه فى أنّه يشترط فى الحكومه أن يكون الدليل الحاكم متعرّضاً وناظراً بالنصوصيه؛ لأنه عندما نظر إلى قاعده لا ضرر وجد أنّه ليس فيها نصوصيه، فأنكر الحكومه، فذكر مسأله التوفيق العرفى بينهما. أمّا إذا قلنا أنّ الحكومه أعّم من النصوصيه وممّا إذا كان متعرّضاً لحال الدليل الآخر بالظهور العرفى وظهور الحال، هذا أيضاً يكون النظر متحققاً، والحكومه أيضاً متحققه؛ حينئذٍ هذا

الشيء ذكره في المقام يمكن أن نلتزم فيه بالحكومه؛ بل أكثر من هذا يمكن أن يقال: بأنّ هذا التوفيق العرفي الذي ذكره هو في واقعه أيضاً يرجع إلى الحكومه؛ لأنّه هو يفترض أنّ قاعده لا ضرر يُفهم منها كون الضرر علّه لنفي الحكم، أو كون الضرر مانعاً من ثبوت الحكم، هذا لوحده يكفي في نظر هذا الدليل إلى الدليل الآخر.

ص: ١٤٢

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ج ١، ص ٤٤٩.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ندخل في تنبيه جديد من التنبيهات المرتبطة بقاعده لا ضرر. هذا التنبيه تعرّضنا إلى قسم منه في بحثٍ سابق في مقام مناقشه المحقق العراقي (قدّس سرّه)..... تعرّضنا إلى قسم منه، ولكن المناسب ان نتعرض إلى أصل التنبيه .

هذا التنبيه معقود لبيان وجه حكم الفقهاء بالصحة في باب الوضوء مع كونه ضرورياً، لكن في حال الجهل بالضرر. ما هو الوجه في هذا التقييد؟ كذلك حكمهم في مسألة الغبن، بجريان قاعده لا ضرر لإثبات الخيار للمغبون، لكن مقيداً بالجهل بالغبن، أمّا إذا كان عالماً بالغبن، كأنه لا تجرى القاعده ولا يمكن إثبات الخيار بها . أساساً تقتضى القواعد الأوليه ومقتضى الكلام هو أنّ لفظ (الضرر) المذكور في القاعده موضوع للضرر الواقعي كما هو الحال في جميع الألفاظ التي ترد في جميع الروايات التي يترتب الحكم عليها، الأصل فيها أن تكون موضوعه لمعانيها الواقعيه لا- لمعانيها المعلومه أو المجهوله، وإنّما اللفظ يكون موضوعاً للمعنى الواقعي، سواء علم به المكلف أو لم يعلم به؛ وحينئذٍ الحكم في ذاك الدليل يترتب على الموضوع الواقعي، سواء علم به المكلف، أو لم يعلم به. نعم، قد يكون الجاهل معذوراً في حالات معينه، لكن هذا لا يعنى عدم ترتب الحكم؛ بل الحكم يثبت في حال العلم بالموضوع، وفي حال الجهل به؛ لأنّ الموضوع في الدليل يُراد به المعنى الواقعي، فإذا كان ثابتاً واقعاً يترتب الحكم، علم به المكلف، أو لم يعلم به .

بناءً على هذا في محل الكلام بالنسبه إلى قاعده لا ضرر يكون المعيار في قاعده لا ضرر في رفع الحكم هو كون الحكم ضرورياً واقعاً، سواء علم المكلف بالضرر، أو جهل به، هذا لا يؤثر؛ لأنّ القاعده تنفى الحكم إذا كان ضرورياً، والضرر ظاهر في الضرر الواقعي، فكلما كان الضرر واقعياً يكون منفيّاً بالقاعده، علم به المكلف، أو لم يعلم به المكلف . ولنسمي هذا بمقتضى الأصل الأولي، أو (مقتضى القاعده) لكن يظهر من الفقهاء خلاف ذلك في موردين، هذا التنبيه معقود لبيان وجه المخالفه في هذين موردين، وهل يمكن رفع هذه المخالفه بناءً على هذا الأصل الذي ذكرناه، أو لا؟ وهذين موردين هما :

ص: ١٤٣

المورد الأول: في باب الوضوء . اشترط جماعه من الفقهاء علم المكلف بكون الوضوء ضرورياً في جريان القاعده، قاعده لا ضرر إنّما تجرى في الوضوء الضروري وتنفي وجوبه وصحته _____ مثلاً _____ لكن بشرط علم المكلف بكونه ضرورياً . ما هو وجه اشتراط العلم في نفى الحكم بالقاعده؟ مع أنّه بناءً على ما ذكرناه لا نشترط العلم؛ لأننا نفترض أنّ الوضوء ضروري في الواقع، يترتب عليه الضرر واقعاً، المفروض أنّ القاعده تنفى الحكم الذي يترتب عليه الضرر واقعاً، علم به المكلف، أو لم يعلم به، بينما هؤلاء اشترطوا في جريان قاعده لا ضرر علم المكلف بكون الوضوء ضرورياً؛ ولذا قالوا: إذا فرضنا أن المكلف كان جاهلاً بكون الوضوء ضرورياً، كما لو فرضنا أنه توضع مع اعتقاد عدم الضرر، ثم بعد ذلك في الواقع تبين أنه كان ضرورياً . قالو: هنا يُحكم بصحة الوضوء في حاله الجهل، وهذا معناه عدم جريان القاعده؛ لأن القاعده لو جرت لنتف الوجوب ونفت الصحه، فلا بدّ أن يحكم بطلانه، هم فرّقوا بين علم المكلف بالضرر وبين جهله به، في صورته علمه بالضرر تجرى القاعده ويحكم

بالبطلان، وفي صورته جهل المكلف بالضرر لا تجرى القاعده؛ ولذا حكموا بصحة الموضوع .

وهذا معناه كأنهم يفترضون أنّ الضرر في القاعده لا يُراد به الضرر الواقعي، وإّما المراد به الضرر المعلوم، وفي حال الجهل لا يكون الضرر معلوماً، فلا- تجرى القاعده، وإّما تجرى القاعده عندما يكون الضرر معلوماً، فتجى القاعده، فتنفى الوجوب، وبالتالي تنفى الصّحّه على ما ذكروا .

إذن: ما هو الوجه في أخذ قيد العلم في جريان قاعده لا ضرر لنفي وجوب الموضوع الضرري ؟

المورد الثاني: في المعامله الغيبه. حيث أشرت أيضاً جماعه من الفقهاء الجهل بالغبن في جريان قاعده لا ضرر لإثبات الخيار للمغبون، المغبون يتضرر، لكن إنّما يمكن جريان القاعده لإثبات الخيار له، باعتبار أنّ اللّزوم ضرري إذا كان جاهلاً بالغبن، أمّا إذا كان عالماً بالغبن، فلا تجرى القاعده لنفي اللّزوم وإثبات الخيار له رغم وجود الضرر واقعاً؛ لأنهم قيدوا جريان القاعده لإثبات الخيار في مسأله الغبن بجهل المغبون بالغبن، فتجى القاعده وتنفي اللّزوم وتثبت الخيار، هذا التقييد بالجهل كالتقييد بالعلم في المسأله السابقه، هذا لا وجه له بناءً على الأصل الذي استفدناه؛ لأنّه بالنتيجه الضرر يراد به الضرر الواقعي، متى ما فرضنا الضرر موجوداً واقعاً لا بدّ من فرض جريان القاعده في باب الموضوع، وفي باب الغبن وفي جميع المسائل الأخرى. وفي غير هذين الموردين بنوا على الأصل، يعنى افترضوا أنّ الضرر هو الضرر الواقعي، فمتى ما كان هناك ضرر واقعي تجرى القاعده لنفي الحكم سواء كان المكلف عالماً بالضرر، أو كان جاهلاً به .

ص: ١٤٤

من هنا يظهر أنّ ما بنوا عليه في الموارد الأخرى غير هذين الموردين هو الصحيح، وهو مقتضى القاعده، وإنّما الإشكال يكون في ما ذكروه في باب الوضوء وفي باب الغبن من اشتراط العلم في المسأله الأولى، واشتراط الجهل في المسأله الثانيه، ما هو الوجه في ذلك؟ ولذا لا بدّ أن نتكلّم عن هاتين المسألتين تبعاً لعلمائنا (رضوان الله عليهم).

أمّا مسأله الوضوء: السيد الخوئي (قدّس سرّه) يدّعي في مسأله الوضوء تسالم الفقهاء على صحّه الوضوء مع جهل المكلف بكونه ضررياً، وهذا معناه أنّ القاعده لا تجرى مع الجهل، ويشترط في جريانها علم المكلف بكون الوضوء ضررياً حتى تجرى القاعده وتنفي الوجوب والصحه، فيحكم بالبطالين في حاله العلم، أمّا في حاله الجهل، فلا يُحكم بالبطالين؛ لأنّ القاعده لا تجرى لنفي الوجوب ونفي الصحّه فيحكم بالصحّه في حاله الجهل، مع أنّه بمقتضى القاعده لا يجوز أن نحكم بصحه الوضوء في حاله الجهل؛ لأنّ الموضوع في القاعده هو الضرر الواقعي، وقد فرضنا وجوده، أنّ الضرر موجود واقعاً، ويترتب عليه الأثر واقعاً، غايه الأمر أنّ المكلف يجهل ذلك، فإذا كان المناط على الضرر الواقعي، فالضرر الواقعي موجود، والمفروض أنّ القاعده تجرى حتى في حاله الجهل وترفع الوجوب وتنفي الصحّه، ولا بدّ من الحكم بالبطالين، فما هو الوجه في الحكم بالصحّه؟

هذا الإشكال في هذا المورد تصدى الجماعه للإجابة عنه بوجوه، ويجمع هذه الوجوه كلها هو أنّهم يدّعون أنّ الحكم بصحه الوضوء في حال الجهل بالضرر ليس معناه أنّ الضرر في القاعده لا يُراد به الضرر الواقعي، هم يريدون كما هو مقتضى القاعده بالضرر في الحديث هو الضرر الواقعي وليس الضرر المعلوم، وإنّما يشترطون يحكمون بالصحّه من جهات أخرى ووجوه أخرى، هذه الوجوه هي التي تقتضى أن يحكموا بصحه الوضوء حال الجهل بالضرر، كل هذه الوجوه تشترك في هذا المعنى، ليس الوجه في حكمهم بالصحّه في حاله الجهل هو أنّ الضرر في القاعده يراد به الضرر المعلوم؛ بل هناك وجوه أخرى لا تنافي أن يراد بالضرر في القاعده الضرر الواقعي، لكن إنّما يُحكم بالصحّه لئلا يترتب عليه ضرر واقعي خاص سنذكرهم في هذه الوجوه:

الوجه الأول: ذكره المحقق النائيني (قدس سرّه)، (1) وهو أن يقال أن قاعده لا ضرر ترفع الحكم لكي يرتفع الضرر، وهذا المعنى إنما يُعقل في صورة العلم بالضرر، عندما يكون المكلف عالماً بالضرر؛ حينئذٍ يكون رفع الحكم يُقصد به رفع الضرر عن المكلف، أمّا عندما يكون المكلف جاهلاً بالضرر لا يكون رفع الحكم موجباً لرفع الضرر عن المكلف؛ لأنّ المفروض أنّه جاهل بالضرر، ومعنى أنه جاهل بالضرر يعني يعتقد أنّ وظيفته الفعلية هي الوضوء، وهذا معناه أنّه على كل حال سيتوضأ ويقع في الضرر، سواء نفي الشارع الحكم، أو لم ينفِ الحكم، أى أنّ نفي الحكم الضرري في صورة الجهل لا- يكون رافعاً للضرر عن المكلف . نعم، في صورة العلم يكون رافعاً للضرر عن المكلف؛ لأنّ المكلف عالم بالضرر، فإذا كان الوجوب باقياً سوف يقع في الضرر، أمّا إذا ارتفع عنه الوجوب، فسوف لا- يأتي بالوضوء عالماً بالضرر ويذهب إلى الطريق الآخر وهو التيمّم، فيكون الحكم حينئذٍ نفي الوجوب في حاله كون الوضوء ضرورياً موجباً لعدم وقوع المكلف في الضرر، فيكون هذا النفي معقولاً ويشمله الدليل .

يمكن صياغه هذا الوجه بعبارة أخرى: بأن يقال أنّ الحديث إنما يرفع الحكم إذا كان موجباً للضرر، يعني يستند وقوع المكلف في الضرر إليه، ويكون هو المنشأ لوقوع المكلف في الضرر، هكذا حكم يكون الحديث رافعاً له . هذا ليس موجوداً في الحكم في صورة الجهل بالضرر، في صورة الجهل بالضرر لا يستند الضرر إلى الحكم بوجوب الوضوء، وإنّما وقوع المكلف في الضرر يستند إلى جهله بالضرر؛ لأنّه جاهل بالضرر، فسوف يرتكب الضرر على كل حال لا أنّ الوقوع في الضرر يستند إلى حكم الشارع بوجوب الوضوء، بدليل أنّ الشارع سواء حكم بوجوب الوضوء الضرري، أو نفي الوجوب الضرري، المكلف يقع في الضرر ، هذا معناه أنّ وقوع المكلف في الضرر لا يستند إلى الحكم بوجوب الوضوء . مثل هذا الحكم الذي لا يستند إليه وقوع المكلف في الضرر لا يشمل الحديث، فإذا لم يشمل الحديث، إذن: لا يمكننا أن ننفي الوجوب ولا الصّحة بالحديث؛ ولذا حكموا بصحة الوضوء في حاله الجهل . أمّا في صورة العلم، فوقع المكلف في الضرر يستند إلى بقاء الحكم وعدم رفعه، فيكون هذا الحكم بوجوب الوضوء مع علم المكلف بكونه ضرورياً؛ حينئذٍ هو الذي يوقع المكلف في الضرر بحيث أنّ وقوع المكلف في الضرر يستند إلى بقاء الحكم، هذا الحكم الذي يكون منشأ لوقوع المكلف في الضرر هو الذي ترفعه القاعده .

ص: ١٤٦

١- منيه الطالب، تقرير بحث المحقق النائيني للشيخ موسى الخوانساري، ج ٣، ص ٤١٠ __ ٤١١.

إذن: هذا هو الوجه في حكمهم بصحة الوضوء في حاله الجهل بكونه مضرّاً وليس الوجه في ذلك هو كون الضرر في القاعده لا يُراد به الضرر الواقعي، وإنما يراد به الضرر المعلوم، كلا المراد هو الضرر الواقعي، لكن هناك خصوصيه في المقام تمنع من جريان الحديث في صوره الجهل، فلا- يمكن التمسك بالحديث في صوره الجهل، بينما يمكن التمسك بالحديث في صوره العلم، ومعنى التمسك بالحديث في صوره العلم هو نفي الوجوب ونفي الصحه، فيثبت البطلان في صوره العلم .

اعترض السيد الخوئي (قدّس سرّه) على هذا الوجه بما حاصله: مفاد حديث لا ضرر يرتبط بنفس الحكم، بمعنى أنّ المناط فيه هو الحكم نفسه، فلا بدّ أن نلاحظ الحكم، إذا كان الحكم ضررياً؛ فحينئذٍ تشمله القاعده، وإن كان الحكم ليس ضررياً لا تشمله القاعده، فالاعتبار في قاعده لا ضرر بنفس الحكم، وحديث لا ضرر لا ينظر إلى الضرر المتحقق في الخارج، وأنه هل نشأ بسبب الجهل، أو نشأ بسببٍ آخر، أو لا؟ المدار على نفس الحكم، أي نقصر النظر على نفس الحكم، إذا كان الحكم، بقطع النظر عن الضرر الذي يتحقق في الخارج وما هي مناشئته، هذا الحكم في نفسه إذا كان حكماً ضررياً ويترتب عليه الضرر، تشمله القاعده، وإذا لم يكن ضررياً لا- تشمله القاعده . هذا هو المعيار. يقول: ومن الواضح أنّ الوضوء في حاله الجهل _____ التي هي محل كلامنا _____ مع كونه ضررياً كما هو المفروض في الواقع، لو كان واجباً في الشريعة لصحّ لنا أن نقول أنّ هناك أحكاماً ضرريه في الشريعة، حديث لا ضرر ينفي هذا الحكم؛ لأنّ المعيار فيه ملاحظه الحكم نفسه، هذا الحكم بوجوب الوضوء مع كونه ضررياً _____ بحسب الفرض _____ لو كان ثابتاً في الشريعة؛ حينئذٍ معنى هذا أنّ الشريعة تشتمل على أحكام ضرريه، وهذا ما تنفيه القاعده . (1)

ص: ١٤٧

إذن: القاعده بحسب هذا المعيار تجرى فى وجوب الوضوء حتى فى حال الجهل ولا تختص بحال العلم . حتى فى حال جهل المكلف بالضرر، هذا معناه أنّ هذا الحكم إذا قصرنا النظر عليه، وهو وجوب الوضوء، وجوب الوضوء المفروض كونه ضرورياً فى الواقع هو حكم ضررى يترتب عليه الضرر، وبالتالي هذا هو المعيار، فإذا كان هذا هو المعيار؛ حينئذٍ تكون القاعده شامله له، ونافيه لوجوبه، وبالتالي نافية لصحته، فيثبت البطلان . المعيار على ملاحظه الحكم فى حدّ نفسه، وأنه ضررى أو غير ضررى، وفى محل كلامنا (فى صوره الجهل) الحكم فى حدّ نفسه ضررى حتى إذا كان المكلف جاهلاً، ولا يمكن أن نصحح الوضوء فى حال الجهل بدعوى عدم جريان القاعده؛ لأنّ القاعده تجرى وتنفى الصحه وتثبت البطلان حتى فى صوره الجهل، فضلاً عن صوره العلم . هذا ما يفهم من كلام السيد الخوئى (قدّس سرّه) .

يمكن التأمّل فى هذا الكلام، باعتبار أنّه لا يظهر من المحقق النائىنى (قدّس سرّه) أنّه ينظر إلى الضرر المتحقق فى الخارج، فلنفترض كما يقول أنّه يجعل المعيار هو الحكم فى نفسه، لكن هو يقول أنّ القاعده إنما تنفى الحكم الموجب لوقوع المكلف فى الضرر، هذه القاعده تنفى مثل هذا الحكم فى الشريعة؛ حينئذٍ نسأل: أنّ الحكم بوجوب الوضوء فى حال الجهل بالضرر هل يوقع المكلف فى الضرر، أو لا؟ المحقق النائىنى (قدّس سرّه) يقول لا يوقعه فى الضرر؛ لأنّه واقع فى الضرر على كل حال لأجل جهله بالضرر واعتقاده بأنّ وظيفته هى الوضوء . إذن: سوف يتوضأ على كل حال، سواء كان الحكم موجوداً وثابتاً، أو كان منفيّاً . حتى مع فرض عدم ثبوت الحكم هو يقع فى الضرر على كل حال؛ لأنّه يعتقد أنّ حكمه الوضوء، فسواء كان الحكم بوجوب الوضوء ثابتاً، أو منفيّاً، هذا المكلف يقع فى الضرر فى صوره الجهل، ولا يمكننا أن نغض النظر عن فرض الجهل؛ لأننا نتكلّم فى هذه الحاله . المحقق النائىنى (قدّس سرّه) يقول بأنّ مفاد الحديث هو رفع الحكم الذى يوقع المكلف فى الضرر، بحيث أنّ الضرر يستند إليه، بحيث بإمكانه أن يقول أنا وقعت فى الضرر لأنّ الشارع أوجب علىّ الوضوء مع كونه مضرّاً، وهذا إنّما يتصوّر فى حاله العلم؛ لأنّ المكلف العالم بالضرر إنّما يأتى بالوضوء مع كونه مضرّاً به إذا وجب عليه الوضوء، وحينما يُسأل: لماذا وقعت فى الضرر؟ يستند ذلك إلى الحكم الشرعى. يقول أنّ القاعده تنفى الحكم إذا كان من هذا القبيل، وهذا مختص بصوره العلم . أمّا فى صوره الجهل، فالوقوع فى الضرر مترتب على كل حال، وسوف يقع هو فى الضرر على كل حال، سواء كان الحكم ثابتاً، أو لم يكن ثابتاً .

إذن: لا- يمكن أن نقول كما قال السيد الخوئي (قدّس سرّه) في عبارته بأنّ الوضوء مع كونه ضرورياً لو كان واجباً في الشريعة يصدق أنّ الحكم الضرري مجعول في الشريعة. المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول: كلاء الحكم الضرري غير مجعول في الشريعة؛ لأنّ الحكم الذي لا يكون ثابتاً في الشريعة هو الحكم الذي يترتب عليه وقوع المكلف في الضرر، بحيث يستند وقوع المكلف في الضرر إلى الحكم، مثل هذا الحكم لا وجود له في الشريعة، ووجوب الوضوء في حال الجهل ليس من هذا القبيل؛ لأنّه حكم لا يترتب عليه وقوع المكلف في الضرر، فلا يمكننا أن نقول أنّ الحكم الضرري موجود في الشريعة، الحكم الذي يترتب عليه الضرر لا- وجود له في الشريعة. أمّا وجوب الوضوء في حال الجهل، فموجود في الشريعة، يعني لا تنفيه قاعده لا ضرر، لكنه ليس حكماً يترتب عليه وقوع المكلف في الضرر، وإنما هو يقع في الضرر على كل حال ولا يستند وقوعه في الضرر إلى الحكم، حتى يقال: كيف يكون هذا الحكم ثابتاً في الشريعة مع كونه ضرورياً؟ فليكن ضرورياً واقعاً، لكن هذا الحكم لا يترتب عليه وقوع المكلف في الضرر.

فإذن: المسألة هي ماذا نستفيد من القاعده؟ إذا كتبنا نستفيد منها نفى الأحكام الضرريه _____ بحسب الفرض _____ كما بينى عليه المحقق النائيني (قدّس سرّه) وبينى عليه السيد الخوئي (قدّس سرّه) وهو الصحيح كما مر، ومعنى نفى الأحكام الضرريه هو نفى الحكم الذي يترتب عليه الضرر. الحكم في حال الجهل ليس هكذا؛ ولذا لا تكون القاعده شامله له، فهي لا تنفي وجوبه، وبالتالي لا تنفي صحته، فيمكن تخريج حكمهم وفتواهم بصحة الوضوء في حال الجهل على هذا الأساس.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الوجوه التي ذكرها لتصحيح فتواهم بصحة الوضوء الضروري في حاله الجهل، مع أنّ مقتضى القواعد هو شمول قاعده لا ضرر للمورد؛ لأنّ الضرر في القاعده يُراد به الضرر الواقعي، والمفروض في هذا الفرع هو وجود الضرر الواقعي وإن كان المكلف نفسه يجهل بالضرر، وحديث الرفع يدور مدار الضرر الواقعي، ومقتضى ذلك هو جريان قاعده لا ضرر، وإذا جرت فهي تنفي الوجوب حتى في حال الجهل، وتنفي الصحة أيضاً، كما هو الحال مع العلم بالضرر، فكما أنّ القاعده تجرى هناك مع العلم بالضرر، ويثبت البطلان، كذلك تجرى في حال الجهل ويثبت البطلان . وبالنسبه للوجوه ذكرنا الوجه الأول، وذكرنا مناقشه السيد الخوئي (قدّس سرّه) له، وذكرنا جواب هذه المناقشه .

ولكن يُلاحظ على أصل الدليل: أنّ هذا الدليل كأنه يفترض أنّ شمول حديث لا ضرر للمسأله محل الكلام يقتضى فساد الوضوء حتى في حاله الجهل؛ ولذا صار صاحب هذا الدليل بصدد منع شمول القاعده لمحل الكلام؛ وعندما يكون بصدد منع شمول القاعده لمحل الكلام معناه يفترض أنّ شمول القاعده لمحل الكلام سوف يثبت الفساد . الوجه الأول كان يقول أنّ القاعده لا- تشمل حاله الجهل؛ لأنّه في حاله الجهل الوقوع في الضرر لا يستند إلى الحكم الشرعي، وإنّما يستند إلى جهل المكلف وعدم علمه، هذا يستبطن افتراض أنّه لو كانت القاعده شامله لمسألتنا لكانت تقتضى الفساد؛ ولذا هو صبّ جهده على منع شمول القاعده لمحل الكلام حتى يحكم بالصحة .

لكن هذا شيء يمكن التشكيك به، أنّ شمول القاعده لمحل الكلام، لماذا يقتضى الفساد؟ الحكم بصحة الوضوء تعني ترتب آثار الطهاره على الوضوء، هذا معني أنّ الوضوء صحيح، يعني نستطيع أن نرتب آثار الطهاره الحديثه على الوضوء ، هذا الحكم بترتب الطهاره الحديثه على الوضوء _____ الذي هو معني الحكم بالصحة _____ ليس حكماً ضرورياً، ولا يوقع المكلف في الضرر، الوضوء وقع، فيحكم الشارع عليه بالصحة، يعني يقول أنّ هذا الوضوء تترتب عليه الطهاره الحديثه، هذا الحكم بترتب الطهاره الحديثه على الوضوء ليس ضرورياً، ولا يوقع المكلف في الضرر، وإنّما الذي يوقع المكلف في الضرر هو الإلزام بالوضوء، أمّا الحكم بالصحة، فليس ضرورياً حتى يقال بأنّ القاعده إذا شملته فهي ترفع الصحة وتقتضى الفساد كما يفهم من هذا الدليل، فهو يفترض كما قلنا أنّ شمول القاعده للمقام يقتضى فساد الوضوء؛ ولذا صار بصدد منع الشمول، للنكته التي ذكرها، بينما أصل هذا المطلب (أنّ شمول القاعده للمقام) ليس صحيحاً، إنّما يتم ذلك إذا قلنا أنّ الحكم بالصحة حكم ضروري يكون حاله حال الوجوب، القاعده كما ترفع الوجوب ترفع الحكم بالصحة، فيثبت الفساد . أمّا إذا قلنا أنّ الحكم بالصحة ليس ضرورياً؛ فحينئذٍ القاعده لا تنفي هذا الحكم بالصحة حتى يثبت بها الفساد.

ص: ١٥٠

الوجه الثاني: الذي ذكره لتوجيه الحكم بصحة الوضوء الضروري في حاله الجهل بالضرر هو أنّ الحديث مسوق مساق الامتنان، والامتنان قرينه على عدم شمول حديث لا- ضرر لمحل الكلام؛ وذلك لأنّ نفي الحكم عن الوضوء الضروري يلازم الحكم

بفساده، وهذا النفي ليس امتنائياً؛ لأنّ نفي الحكم في الموضوع الضررى فى حاله الجهل، الملازم للحكم بفساد الموضوع يوقع المكلف فى خلاف الامتنان؛ لأنه يحتم عليه إعادة الموضوع، ويحكم ببطلان الموضوع، وبالتالي بطلان الأعمال كالصلاه التى جاء بها بذلك الموضوع .

إذن: جريان القاعده لنفى الصحه، والحكم بفساد الموضوع لا يكون امتنائياً، فلا تجرى القاعده؛ لأنه على خلاف الامتنان، القاعده إنما تجرى بقرينه الامتنان عندما يكون فى النفى امتنان على المكلف، وهذا يكون عندما تنفى القاعده الوجوب، وهذا فيه توسعه على المكلف، أما أن تنفى الصحه وتثبت الفساد، فهذا ليس امتنائياً، فالقاعده لا تشمل المقام؛ لأنّ شمولها للمقام الذى يستلزم نفي الصحه ليس امتنائياً .

لكن هذا الوجه أيضاً ترد عليه الملاحظه السابقه، فهذا الوجه أيضاً يفترض أنّ شمول قاعده لا ضرر لمحل الكلام يقتضى فساد الموضوع؛ ولذا صار بصدد منع الشمول بقرينه الامتنان، هناك بنكته خاصه، وهنا بنكته ثانيه حتى يمنع شمول قاعده لا ضرر لمحل الكلام، وكأنّه يفترض أنّ الشمول يقتضى فساد الموضوع، فيكون الغرض من هذا الوجه هو بيان قصور دليل لا ضرر عن شموله لمحل الكلام؛ لكونه خلاف الامتنان، مع أنّ شمول لا ضرر لمحل الكلام إذا لم نقل أنه يقتضى الصحه، نقول هو لا يقتضى الفساد، حتى فى صورته العلم هو لا- يقتضى الفساد وليس فقط فى صورته الجهل؛ لما قلناه من أنّ الحكم بالصحه ليس حكماً ضرورياً حتى ينتفى بهذه القاعده؛ فحينئذٍ لا معنى لأن يُصاغ الدليل بهذا الشكل: بأنّ الشمول يقتضى الفساد، فنحن نمنع من شموله له لنكته الامتنان، أو للنكته السابقه .

السيد الخوئي (قدّس سرّه) بعد أن ذكر هذين الدليلين وناقشهما، ذكر بأنّ الحكم بالصحة في المقام يبتنى على أحد أمرين، إذا قلنا بأحد أمرين يمكن الحكم بالصحة، أما إذا لم نقل بهما؛ فحينئذٍ لا مجال للحكم بالصحة: (١)

الأمر الأول: هو أنّ الإضرار بالنفس ليس محرّماً، إلّا أن يبلغ حد التهلكه وما يشبهها، كقطع العضو وأمثاله، لكن هذا الضرر الذي يترتب على الوضوء عادة ليس محرّماً. إذا قلنا بذلك حينئذٍ الإضرار لا يكون حراماً أصلاً؛ فحينئذٍ يمكن أن يقال: بأنّ الوضوء الذي يسبب الإضرار ليس فيه مشكله .

الأمر الثاني: أن لا يكون النهى المتعلق بالمسبب التوليدى سارياً إلى السبب التوليدى، هذا أيضاً يكفي للحكم بالصحة . في باب الأسباب التوليدية من قبيل (الإلقاء) و(الإحراق)، فالإلقاء يترتب عليه الإحراق حتماً، بلا توسط إرادته في البين. إذا كان النهى والحرمة تتعلق بالمسبب التوليدى، وقلنا بعدم سرايه النهى والحرمة من المسبب التوليدى إلى السبب التوليدى . هذا أيضاً في محل الكلام يكون نافعاً ونحكم بالصحة؛ لأنّ في ما نحن فيه نسبة الوضوء إلى الإضرار بالنفس، نسبة السبب التوليدى إلى المسبب التوليدى؛ لأنه لا تتوسط بينهما إرادته المكلف، وإذا توضع في الضرر، فحتى لو فرضنا _____ هذا كوجه مستقل غير الوجه السابق _____ إنّ الإضرار بالنفس كان حراماً، حتى لو لم يصل إلى حد الهلكه، تنزّلنا عن الوجه الأول، لكن قلنا بعدم سرايه النهى من المسبب التوليدى إلى السبب التوليدى؛ حينئذٍ لا يكون الوضوء في هذه الحالة حراماً؛ لأنّ الحرمة والنهى لا تسرى من المسبب التوليدى _____ حتى لو فرضنا أنه حرام _____ إلى السبب التوليدى؛ وحينئذٍ لا مانع من الحكم بصحة الوضوء، حتى إذا فرضنا أنه يتولّد منه الإضرار المحرّم تولّد المسبب التوليدى عن سببه التوليدى، بالرغم من هذا، الوضوء ليس حراماً، فيقصد به التقرب، ويأتى به، ويحكم بصحته .

ص: ١٥٢

هذا وجه آخر غير الوجه السابق، الوجه السابق كان يقول هذا ليس حراماً، فإذا لم يكن حراماً؛ حينئذٍ لا توجد مشكله أصلاً حتى إذا قلنا بالسرايه، الإضرار بالنفس ليس حراماً، ما لم يصل إلى حدّ الهلكه، فحتى لو قلنا بالسرايه، والإضرار ليس حكمه الحرمة، وإنما يسرى إليه الجواز، فيكون الوضوء صحيحاً. إذا قلنا بالحرمة يأتي الوجه الثاني، أن نلتزم بعدم السرايه، فيبقى الوضوء أيضاً جائزاً ولا تسرى إليه الحرمة؛ فحينئذٍ لا مانع من الحكم بصحته . يقول: أنّ الحكم بصحة الوضوء في محل الكلام يبتنى على أحد هذين الأمرين، إذا التزمنا بأحدهما، يمكن الحكم بالصحة . أمّا إذا أنكرونا كلياً منهما، بأن التزمنا بحرمة الإضرار بالنفس، وإن لم يصل إلى الهلكه، والتزمنا ثانيه بالسرايه، أنّ النهى المتعلق بالمسبب التوليدى يسرى إلى السبب التوليدى . يحرم عليك الإحراق يعنى يحرم عليك الإلقاء؛ لأنه هو السبب التوليدى . فى هذه الحاله؛ حينئذٍ لا بدّ أن يُحكم بفساد الوضوء؛ لأنّ الوضوء حينئذٍ يصبح بعد السرايه محرماً ومبغوضاً ولا يمكن التقرب بالمبغوض، والجهل لا ينفعه فى التقرب؛ لأنّ بعد فرض كون الفعل مبغوضاً وحراماً واقعاً، فى هذه الحاله؛ حينئذٍ لا يتأتى منه قصد التقرب . هذا الكلام الذى يذكره، إلا أنّ حرمة الواقعيه مانعه من اتصافه بالصحة ولا يكون الجهل بالحرمة موجباً للتقرب بما هو مبغوض واقعاً؛ لأنّ الوضوء صار مبغوضاً واقعاً بعد الإيمان بالسرايه، وأنّ الإضرار بالنفس حرام.

يُلاحظ على ما ذكره:

أولاً: المعروف والمشهور، وهو أيضاً يبنى على أنّ الإضرار بالنفس ليس محرماً ما لم يصل إلى تلك الدرجه؛ فحينئذٍ لا موجب لحرمة الوضوء، حتى لو قلنا بالسرايه؛ لأنّ الإضرار بالنفس ليس حراماً؛ وحينئذٍ يمكن الإتيان به مع قصد التقرب، ويقع صحيحاً.

ص: ١٥٣

ثانياً: حتى لو فرضنا أن الإضرار بالنفس الذى يحصل بالوضوء محرماً، لكن هذا هل يوجب الحكم ببطلان الوضوء فى حال الجهل؛ بل حتى مطلقاً؟ الصحيح هو أنه لا يكون موجباً لحرمة الوضوء؛ وذلك باعتبار أن السبب التوليدى له وجود، والمسبب التوليدى له وجود آخر، هما وجودان متغايران، الإلقاء غير الإحراق، الوضوء غير الإضرار بالنفس، وإن كانت علاقته بينهما علاقة السببية التوليدية، لكن هما وجودان متغايران، النهى فى باب الأسباب التوليدية يتعلق بإيجاد المسبب التوليدى، إيجاد المسبب التوليدى مغاير أيضاً لإيجاد السبب التوليدى، وهذا معنى عدم السرايه، بمعنى أن النهى الذى يتعلق بالمسبب التوليدى لا يسرى إلى سببه التوليدى؛ لأنهما وجودان مستقلان، وإيجاد هذا غير إيجاد هذا، والنهى متعلق بإيجاد المسبب التوليدى _____ الذى هو الإضرار بالنفس فى محل الكلام، وقلنا تنزلنا حتى لو فرضنا حرمة الإضرار بالنفس _____ وإيجاد المسبب التوليدى غير إيجاد سببه التوليدى، فلا معنى لأن نقول أن هذا النهى المتعلق بهذا الإيجاد يكون متعلقاً بإيجاد سببه التوليدى حتى يكون الوضوء حراماً، فحتى لو قلنا بحرمة الإضرار بالنفس ما لم يصل إلى حدّ الهلكه مع ذلك ينبغى أن يقال بعدم السرايه؛ لأن النهى المتعلق بالمسبب التوليدى لا يسرى إلى سببه التوليدى، وبناءً على هذا يكون متعلق الحرمة مغايراً مع الوضوء، متعلق الحرمة هو عبارته عن إيجاد المسبب التوليدى، أو قل هو عبارته عن الإضرار بالنفس، وهذا له وجود مغاير مع وجود الوضوء؛ فحينئذ لا مانع من الحكم بصحة الوضوء فى محل الكلام حتى من جهة قصد القربه. وهذه هى الملاحظه الثالثه على كلامه؛ لأننا نفترض أننا نتكلم فى صورته الجهل بالضرر، يجهل بأن هذا الوضوء يكون مضرّاً، بإمكانه يعتقد عدم الضرر، أو عاقل عن الضرر، فيأتى ليتوضأ غافلاً عن الضرر، أو معتقداً عدم الضرر، على كل حال فرضنا الجهل، يتمشى من الجاهل قصد التقرب، حتى لو كان الفعل مبغوضاً فى الواقع .

بعبارة أخرى: نحن قلنا الإضرار بالنفس حتى لو كان محرماً لا تسرى حرمة إلى الوضوء، فالوضوء يمكن قصد القربة به؛ لأنه ليس حراماً. قبل هذا نحن قلنا أننا ننكر حرمة الإضرار بالنفس الذي يحدثه الوضوء، الحكم بالصحة يكون أوضح. لو قلنا بحرمة، فمنع من السرايه؛ وحينئذٍ يمكن قصد القربة عند الإتيان بالوضوء؛ لأنَّ المفروض أنَّ هذا المكلف جاهل بالضرر. نعم، مع العلم بالضرر هذه مسأله أخرى؛ فحينئذٍ قد يُستشكل في إمكان قصد التقرب باعتبار ترتب الحرام على هذا الفعل وهو الوضوء. بعبارة أخرى: إنَّ الفعل مع العلم بالضرر؛ حينئذٍ يكون فيه جهتان، هذا الوضوء يترتب عليه الحرام إذا قلنا بحرمة الإضرار بالنفس، لكن في نفس الوقت هو يحقق لى الطهاره الحديثه، تعدد هاتين الجهتين لعلّه ينفع في إمكان قصد التقرب به في محل الكلام. على كل حال ليس كلامنا في صورة العلم، وإنما نتكلم في صورة الجهل، وفي صورة الجهل يتأتى منه قصد التقرب.

إذن: بالتالى الوضوء يمكن التقرب به في صورة الجهل التى هى محل الكلام، وضوء صدر من المكلف ليس حراماً وليس مبغوضاً، والمكلف جاهل بترتب المبغوض عليه حتى لو قلنا أنَّ الإضرار بالنفس حرام، جاهل بترتب المبغوض عليه يتأتى منه قصد القربة، فيقع صحيحاً.

إذن: ما ذكره فى الوجهين هو الصحيح لإثبات الصحة، بمعنى أنه أولاً: نقول أنَّ الإضرار بالنفس ليس حراماً، وهذا يكفى لتصحيح الوضوء؛ لأنه حينئذٍ لا مشكله فى الوضوء، حتى لو كان يترتب عليه الإضرار بالنفس، فهو فعل جاء به بحسب الشرائط والأجزاء المعبره فيه وقصد به التقرب، فتشمله إطلاقات أدله صحه الوضوء. الأمر الثانى الذى ذكره مبنى على التنزل عن الأمر الأول وافترض أنَّ الإضرار بالنفس حرام أيضاً صحيح، هو عدم السرايه، حتى لو كان الإضرار بالنفس حراماً، فالنهي المتعلق به لا يسرى إلى الوضوء. إذن: بالتالى يبقى الوضوء بلا نهى وبلا مبغوضيه؛ وحينئذٍ يمكن للمكلف الجاهل بترتب المبغوض عليه أن يقصد به التقرب، فيقع صحيحاً.

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في حكم الفقهاء بصحّه الوضوء مع الجهل بالضرر، والإشكال في حكمهم بالصحة كما ذكرنا ينشأ من أنّ مقتضى القواعد الأوليه هو الحكم بالبطلان، باعتبار تحقق الضرر الواقعي؛ لأنّ المفروض أنّ هذا يجهله الضرر مع فرض وجوده واقعاً. إذن: هذا الوضوء ضرري، وإذا كان هذا الوضوء ضررياً، فمقتضى القاعده هو أنّ قاعده لا ضرر تشمل هذا الوضوء الضرري، فتنتفى وجوبه، وبالتالي لا يمكن إثبات صحّه ذلك الوضوء، فكيف حكموا بصحّه الوضوء؟!

وبعبارة أخرى: إنّ القاعده إذا كان جريانها في الوضوء يستوجب البطلان حينما يكون ضررياً، فهو يستوجب البطلان سواء علم المكلف بالضرر، أو لم يعلم بالضرر، علم المكلف وجهله بالضرر لا يؤثّر؛ لأنّ مفاد القاعده هو نفى الحكم الضرري، وموضوع هذا النفي هو الضرر الواقعي، فمع وجود الضرر الواقعي تجرى القاعده وتنفي الوجوب، وبالتالي تنفي ما يترتب على الوجوب من الصحّه، فيثبت البطلان، فكما أنّ مقتضى القاعده إذا كان عالماً بالضرر هو بطلان الوضوء، فكذلك مقتضى القاعده أيضاً هو بطلان الوضوء إذا كان جاهلاً بالضرر، فلماذا حكموا بالصحّه؟! هذا هو الإشكال، لماذا فرّقوا بين صورته العلم بالضرر، والجهل بالضرر، مع أنّ مقتضى قاعده لا ضرر إذا كانت تقتضي البطلان، فهي تقتضي البطلان فيهما معاً؟!

ذكرنا في الدرس السابق أنّ السيد الخوئي نفسه (قدّس سرّه) ذكر أنّ الحكم بالصحة يتوقف على اختيار أحد أمرين، هذا يكفي للحكم بصحة الوضوء: (١)

ص: ١٥٦

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٥١٩.

الأمر الأوّل: الالتزام بعدم حرمة الإضرار بالنفس، وهذا الإضرار الذي يترتب على الوضوء هو إضرار غير واصل إلى حدّ الهلكه حتى يكون حراماً، فلا يكون حراماً. إذن: ما يكون الوضوء سبباً في حصوله من الضرر، لا يكون حراماً، الإضرار بالنفس بهذا المستوى من الضرر لا- يكون حراماً، ومعه يقع الوضوء صحيحاً؛ إذ لا- موجب لبطلان الوضوء؛ بل الوضوء صحيح، صدر من المكلف وليس فيه نهى ولا مبعوضيه، وما يسببه ليس حراماً حتى يقال أنّ هذه الحرمة توجب مبعوضيته. فإذا: هو وضوء غير مبعوض وغير منهي عنه، وليس حراماً ولا- سبباً في حصول الحرام؛ فلماذا لا يقع صحيحاً؟ حتى من جهه قصد القربه أيضاً يقع صحيحاً؛ لأننا نتكلّم عن الجاهل بالضرر، وهو عندما يتوضأ يتأتّى منه قصد القربه، فيقع صحيحاً.

الأمر الثاني: أن لا نقول بالسرايه، حتى وإن تنزلنا عن الأمر الأول، وقلنا أنّ الإضرار بالنفس وإن لم يصل إلى حدّ التهلكه يكون حراماً، فيكون الوضوء سبباً لحصول الإضرار بالنفس المحرّم، لكن بالرغم من هذا إذا قلنا بعدم السرايه أيضاً نقول بالصحة، وعدم

السرايه يعنى أنّ النهى المتعلّق بالمسبب التوليدى الذى هو الإضرار بالنفس _____ الذى تنزلنا وسلّمنا أنه حرام _____ هذا النهى المتعلّق بالإضرار بالنفس لا- يسرى إلى سببه التوليدى الذى هو الوضوء، فلا يكون الوضوء حراماً ولا مبعوضاً؛ لعدم السرايه، وقد بيّنا سابقاً الوجه فى عدم السرايه وقلنا؛ لأنّه وإن كان بينهما علاقه السببيه والمسببيه التوليديه، لكن هما وجودان متغايران ومتعلّق النهى هو إيجاد المسبب، وإيجاد المُسبب غير إيجاد السبب . وعليه: فالوضوء لا يكون مبعوضاً ولا منهياً عنه، فيقع صحيحاً إذا صدر من المكلف، يعنى لا وجه للالتزام بالبطلان، لأنّه وضوء صدر واجداً لكل الشرائط المعتمّره فيه بما فيها قصد التقرب . إذن: لماذا يقع باطلاً؟! يحكم بصحته بمقتضى إطلاق الأدله الداله على صحّه الوضوء الجامع للشرائط .

هذا الأمر الثاني هو أمرٌ مستقلٌ، يعنى حتى إذا أنكرنا الأمر الأول وقلنا بحرمة الإضرار بالنفس، مع ذلك هذه الحرمة لا تسرى إلى الوضوء، فيقع الوضوء صحيحاً؛ لأنه لا موجب للحكم ببطلانه . وهذان الأمران اللذان ذكرهما كلٌّ منهما تامٌّ :

الأمر الأول تام، وهو أنّ الإضرار بالنفس ليس حراماً مطلقاً، وإنّما يكون حراماً حيث يصل إلى حدّ إلقاء النفس في التهلكه، وأمثاله، لكن لا دليل على حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً . قد يُستدل؛ بل استُدل على حرمة الإضرار بالنفس، وإن لم تصل إلى حدّ إلقاء النفس في التهلكه....استُدل بأمور ليست تامّة :

الأمر الأول: الاستدلال بنفس القاعده(قاعده لا- ضرر) بتقريب: أنّ جواز الإضرار بالنفس هو حكم ضررى حاله حال سائر الأحكام الضرريه، فيكون منفيّاً بالقاعده، ومن الواضح أنه إذا انتفى جواز الإضرار بالنفس، فإنه يكون حراماً، وبهذا يكون الإضرار بالنفس حراماً؛ لأنّ قاعده لا ضرر رفعت جواز؛ لأنّ جواز الإضرار بالنفس حكم ضررى ينشأ منه الضرر، فحاله حال جواز الوضوء الضررى، ووجوب الغسل الضررى، ووجوب القيام فى الصلاه إذا كان ضررياً وغيره من الأحكام الضرريه . هذا جواز الإضرار بالنفس حكم ضررى يترتب عليه الضرر، فينتفى هذا الجواز، ويثبت التحريم، وبهذا نصل إلى حرمة الإضرار بالنفس، وإن لم يصل إلى حدّ إلقاء النفس فى التهلكه.

يلاحظ على هذا الدليل: أنّ هذا الكلام متين جداً بالنسبه إلى الحكم الشرعى القائل بجواز الإضرار بالغير، فإنّ جواز الإضرار بالغير هو الذى يكون منفيّاً بالقاعده؛ لأنه حكم يترتب عليه الضرر؛ إذا جوّزنا للإنسان أن يضرّ غيره وليس بنفسه، فهذا حكم ضررى يترتب عليه الضرر ويستند الضرر فى حال وقوعه إلى نفس هذا الحكم الشرعى؛ فحينئذٍ يكون حاله حال الأحكام الشرعيه الضرريه التى يستند إليها، وتكون هى السبب فى حصول الضرر، هذا يكون مشمولاً للقاعده، والقاعده تنفيه؛ وحينئذٍ يمكن الالتزام بحرمة الإضرار بالغير؛ لأنّ جوازه ارتفع بهذه القاعده، باعتباره من الأحكام الضرريه، لكن كلامنا ليس فى هذا، وإنّما فى جواز الإضرار بالنفس، وهو ليس من الأحكام الضرريه، بمعنى أنّه لو فرض حصول الإضرار بالنفس، فهو لا يستند إلى هذا الحكم الشرعى، أى لا يستند إلى جواز الإضرار بالنفس، وإنّما يستند إلى إرادته المكلف، واختياره أن يوقع الضرر بنفسه، فلا- يكون الضرر مستنداً إلى الحكم الشرعى، والمفروض أنّ القاعده إنّما تنفى الأحكام الشرعيه التى تكون هى السبب فى حصول الضرر . جواز الإضرار بالنفس ليس هو السبب فى إضرار الإنسان بنفسه، وإنّما السبب هو أنّ المكلف يريد أن يضر بنفسه، سواء كان هناك جواز، أو لم يكن، لا أنّ الجواز الشرعى للإضرار بالنفس هو الذى يكون سبباً فى حصول الضرر؛ ولذا لا تشمله القاعده ولا يمكن نفي هذا الجواز، وبالتالي إثبات التحريم بالنسبه إلى الإضرار بالنفس؛ لما قلناه مراراً من أنّ القاعده إنّما تنفى الحكم حيث يكون سبباً فى حصول الضرر بحيث يستند الضرر إليه، هنا لا يستند الضرر إلى جواز الإضرار بالنفس، لو فرض ارتكاب المكلف له، وإنّما يستند إلى إرادته واختياره . بينما الإضرار بالغير، الشارع عندما يجوّز للمكلف الإضرار بالغير، فلو أضرّ بالغير، فإنه يكون مستنداً إلى جواز الإضرار بالغير، فتشمله القاعده وتكون نافية له . هذا هو الفرق بينهما . ومن هنا لا يصح الاستدلال بالحديث لإثبات حرمة الإضرار بالنفس، هذا ليس دليلاً على إثبات هذه الحرمة .

استُدل أيضاً ببعض الروايات على حرمه الإضرار بالنفس، ولعل أهمها ما ورد في بعض كلمات المحقق النائيني (قدس سرّه) من الاستدلال بروايه طلحه بن زيد، عن الإمام الصادق (عليه السلام) ورد في هذه الروايه هذا التعبير: (الجار كالنفس، غير مضار ولا آثم). (١) الظاهر أنّ المحقق النائيني (قدس سرّه) إنّما ذكرها في مقام الاستدلال بها على حرمه الإضرار بالنفس، وإن لم يبلغ حدّ الإلقاء في التهلكه بتقريب: كأنه يفهم منها أنّ الحديث مسوق لبيان حرمه الإضرار بالجار، وكأنّه يريد أن يقول أنّ الجار كالنفس، فكما يحرم الإضرار بالنفس، كذلك يحرم الإضرار بالجار. إذا فسّرنا الروايه بهذا التفسير؛ فحينئذٍ الروايه تكون ظاهره في المفروغيه عن حرمه الإضرار بالنفس، فتكون داله على حرمه الإضرار بالنفس؛ لأنّها أمر مفروغ عنه.

هذا الكلام أيضاً يمكن التأمل فيه بقطع النظر عن صحّه الروايه سنداً، أو عدم صحّتها؛ لأنّ فيها كلام؛ وليس من الواضح تمام سندها من جهه (طلحه بن زيد) حيث لم يتضح ثبوت وثاقته.

الأمر الآخر هو أنّ هناك احتمالاً آخر في الروايه يمنع من الاستدلال بها في المقام، وهو احتمال أن يكون المقصود غير هذا المعنى، يعنى ليس المقصود إثبات حرمه الإضرار بالجار تشريعاً، باعتبار ثبوت الحرمة التشريعيه للإضرار بالنفس، وكون حرمه الإضرار بالنفس تشريعاً أمراً مسلّم ومفروغاً عنه، نفس الحرمة الشرعيه للإضرار بالنفس يقول بمقتضى أنّ الجار كالنفس سوف تثبت للجار أيضاً، ليس هذا هو المقصود، وإنّما هناك احتمال آخر في الروايه، وهو أنّ الإنسان المكلف بطبيعته الحال وبمقتضى التكوين هو لا يوقع الضرر بنفسه، إلّا إذا كان مجنوناً، فيحتمل أنّ الروايه تريد أن تقول أنّ الجار كالنفس، أيها الإنسان كما أنك من غير المعقول تكويناً أن توقع الضرر بنفسك بدنياً أو مادياً، فجارك مثل نفسك ينبغي عدم الإضرار به، فهذا قد يفهم منه الحرمة التشريعيه بالنسبه للإضرار بالجار، والشارع عندما يقول هذا الكلام، فقد يفهم منه أنّه يحرم الإضرار بالجار، لكن ليس معنى ذلك هو أخذ حرمه الإضرار بالنفس الشرعيه أمراً مفروغاً عنه، الأمر المفروغ عنه هو أنّ الإنسان لا يضر به تكويناً إلّا إذا كان مجنوناً، هي تقول: هذا ينبغي إسرائه إلى الجار، الحار أيضاً لا ينبغي الإضرار به.

ص: ١٥٩

١- وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٥، ص ٤٢٨، كتاب إحياء الموات، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم، ح ٢.

ومن هنا، بروز هذا الاحتمال في الرواية ، بالإضافة إلى عدم وضوح تماميه سندها أيضاً يمنع من الاستدلال بها، وبالتالي معظم المتأخرين بنوا على أنه لا يحرم الإضرار بالنفس على إطلاقه؛ بل في بعض الموارد لا يمكن الالتزام بحرمه الإضرار بالنفس، فلو فرضنا أنّ شخصاً _____ مثلاً _____ كانت هناك أكله يجبها، ولكنها تضره، فهل يقال له: يحرم عليك أكلها؟ أو إذا كان الشخص يخرج من الحمام _____ مثلاً _____ ويقف أمام المروحة الكهربائيه، ويتضرر إذا وقف أمامها، فهل يقال له: يحرم عليك الوقوف أمامها؟! لا- يوجد دليل واضح على حرمه الإضرار بالنفس مطلقاً، وإنما يلتزم بحرمه إلقاء النفس في التهلكه وما يلحق بالتهلكه مما يُعبر عنه بالضرر البليغ كقطع الأعضاء وأمثاله .

أمّا بالنسبه للأمر الثاني الذي ذكره، فهو تام أيضاً، يعني مسأله عدم السرايه، بمعنى أنّ الوضوء و الإضرار بالنفس وجودان متغايران تماماً، ومتعلق النهى هو شيء والوضوء شيء آخر تماماً، الوضوء ليس هو متعلق النهى ولا يسرى إليه النهى، وإن كان سبباً في حصول المنهى عنه، لو قلنا بحرمه الإضرار بالنفس الذي يسببه الوضوء، لكن يبقى متعلق النهى هو الإضرار بالنفس، والوضوء ليس متعلقاً للنهى ولا حراماً ولا مبغوضاً وإن كان سبباً في حصول المبغوض، إذا قلنا بعدم السرايه أيضاً ما ذكره (قدّس سرّه) يكون تاماً وهو أنّه لا- موجب للحكم ببطلان الوضوء، الوضوء صحيح وليس فيه مبغوضيه، لم يتعلّق به النهى وليس حراماً ويكون واجداً لجميع الشرائط المعتره فيه بما فيها قصد القربه كما ذكرنا؛ لأننا نتكلم في صوره الجهل، والجاهل يتأتى منه قصد القربه، فيحكم بصحته .

خلاصه الكلام هو : أنّ التزام المشهور بالصحة في صوره الجهل بالضرر لا يصح تفسيره على أساس ما قد يفهم منه من أنّ الضرر المراد في القاعده هو الضرر المعلوم لا الضرر الواقعي، قد يُقال في مسألتنا أنّهم يلتزمون بأنّ الضرر الواقع في (قاعده لا ضرر) لا يُراد به الضرر الواقعي، وإنّما يُراد به الضرر المعلوم؛ ولذا طبّقوا القاعده في موارد العلم بالضرر، ومنعوا من تطبيقها في موارد الجهل بالضرر، طبّقوا القاعده في موارد العلم بالضرر، فالتزموا بنتائج القاعده، ولم يطبقوها في موارد الجهل بالضرر؛ لأنّ موضوع القاعده الذي هو الضرر المعلوم _____ بحسب الفرض _____ غير متحقق، حيث في موارد الجهل بالضرر لا يكون الضرر معلوماً، فيحكم بصحة الوضوء .

تبيّن ممّا تقدّم أنّ المسأله ليست مرتبطه بتحديد ما هو المراد بالضرر فى القاعده، وأنّ المراد به هو الضرر المعلوم لا الضرر الواقعى، كلا، المراد هو الضرر الواقعى لا الضرر المعلوم، لكن الذى دعاهم إلى الحكم بالصحه فى صوره الجهل بالضرر هو وجود خصوصيه تمنع من الحكم بالصحه، وهذه الخصوصيه هى ما تقدّم سابقاً، وهى تامّه وهذه الخصوصيه هى أنّ الضرر فى صوره الجهل به لا يستند إلى الحكم الشرعى حتى يرتفع بالقاعده. ونكرر مرّه أخرى؛ لأنّ مفاد القاعده هو نفي الحكم المسبب للضرر بحيث يستند الضرر إليه، فى حال العلم بالضرر يُقدم المكلف مستنداً إلى الحكم الشرعى، لكن فى حال الجهل بالضرر هو على كل حال يقدم على الضرر، سواء بقى الحكم (وجوب الوضوء)، أو انتفى الحكم (وجوب الوضوء) على كل حال هو جاهل بالضرر، يعنى يعتقد أنّ هذا الوضوء هو الواجب عليه، وأنّه لا يتضررّ به، ويتوضأ على كل حال، يعنى يقع فى الضرر على كل حال، وقوعه فى الضرر ليس مستنداً إلى وجوب الوضوء حتى يقال أنّ هذا الوجوب هو الذى أوقعه فى الضرر فينتفى بالقاعده، كلا- سواء كان هناك وجوب وضوء أو ارتفع وجوب الوضوء، هو وقع فى الضرر على كل حال لجهله بالضرر. مثل هذا الحكم (الوجوب) فى حاله الجهل بالضرر لا تشمله القاعده، فيحكم بصحته ليس من جهه أنّ الضرر الوارد فى القاعده هو عباره عن الضرر المعلوم؛ كلا بل هو الضرر الواقعى، والضرر الواقعى مفروض فى مسألتنا، لكن المشكله تنشأ من جهل المكلف بالضرر، هذا هو الذى يمنع من شمول القاعده لهذه المسأله. هذا هو السبب فى حكمهم بالصحه، وليس حكمهم بالصحه ناشئ من تقييد الضرر فى القاعده بالضرر المعلوم.

وأما ما تقدّم من الاستدلال على عدم شمول القاعده للمقام، يعنى للوضوء فى حال الجهل بالضرر، الاستدلال على ذلك بقريته الامتتان، وقد تقدّم سابقاً أنه يقال أنّ القاعده لا تشمل الوضوء فى صورته الجهل بكونه مضرّاً؛ لأنّ مساق القاعده هو مساق الامتتان، هذا أصل موضوعى نأخذه بشكلٍ مسلّم، وهذا الامتتان يمنع من شمول القاعده؛ لأنّ هذا المكلف الجاهل بالضرر إذا توضأ، ولنفترض أنه رتب بعض الآثار على هذا الوضوء، بأن صلى بعض الصلوات بهذا الوضوء، وبعد ذلك تبين أن هناك ضرراً واقعياً، فنحكم نحن بفساد وضوئه، يعنى نقول أنّ القاعده تشمله، فننفي وجوب الوضوء، وبالتالي تنفى صحه الوضوء، فيحكم بفساد وضوئه . نفى الحكم المستلزم لإثبات فساد الوضوء، هذا ليس امتنائياً، لا نمن على هذا المكلف بـ أن نرفع عنه الحكم ونثبت فساد وضوئه؛ لأنّ الحكم بفساد وضوئه يعنى أنّ عليه إعادة الوضوء وإعادة الصلاه التى صلاها بذلك الوضوء . هذا ليس امتنائياً، والحديث مسوق مساق الامتتان؛ فلذا هو لا يشمل كل مورد يكون فيه نفى الحكم فيه خلاف الامتتان، ونفى الحكم فى صورته الجهل خلاف الامتتان؛ لأنه يستلزم إثبات بطلان الوضوء ووجوب الإعادة، وهذا على خلاف الامتتان . هذا الدليل الثانى المتقدّم لمنع شمول القاعده لمحل الكلام .

أقول: هذا الدليل يمكن التأمل فيه، الدليل الصحيح هو ما تقدم مما قلناه من أنّ الضرر فى حاله الجهل لا يستند إلى الحكم الشرعى، فلا يكون مشمولاً للقاعده، لكن هذا الدليل قد يُتأمل فيه من جهة أنّ جهل المكلف بالضرر لا يستلزم هذا أن لا يكون فى نفى الحكم امتنان؛ بل نفى الحكم فيه امتنان، حينما يكون الوضوء سبباً فى حصول الضرر، وجوب الوضوء يكون ضرورياً، فنفى هذا الحكم فيه امتنان، هذا النفى الذى هو امتنانى لا يختص بصوره العلم بالضرر؛ بل يشمل كلتا صورتين، صورته الجهل بالضرر وصوره العلم بالضرر، وسواء علم المكلف بالضرر، أو جهل بالضرر، نفى وجوب الوضوء الضررى فيه امتنان على الأمه، فإذا كان المكلف جاهلاً بالضرر وتوضأ؛ فحينئذٍ نقول أنّ وضوئه محكوم بالفساد على مقتضى القاعده؛ لأنه لما كان الحكم بوجوب الوضوء ضرورياً، فسوف تشمله قاعده لا ضرر وتنفيه، وهذا مآله فى الواقع والحقيقه إلى تقييد الأدله العامه بغير موارد الضرر، ممّا يعنى أنّ التشريع وأدله الصحه لا تشمل الوضوء الضررى، فيختص الحكم بوجوب الوضوء بالوضوء غير الضررى، أساساً يختص الوجوب بغير الوضوء الضررى، وبما أنّ هذا الوضوء الذى توضأ به المكلف الجاهل بالضرر هو وضوء ضررى _____ بحسب الفرض _____ لذا لا يكون مأموراً به، فيفسد من هذه الجهه، أى يفسد على القاعده؛ حيث لا نستطيع أن نقول أنّ هذا الحكم بفساده هو خلاف الامتتان، فلا تشمله القاعده. الحكم بنفى وجوب الوضوء الضررى هو حكم امتنانى، ومعنى هذا النفى كما قلنا هو تقييد الوجوب والحكم الشرعى بغير موارد الضرر ممّا يعنى أنّ الوضوء الضررى ليس مورداً لأدله المشروعيه والصحه، فإذا جاء المكلف بالوضوء الضررى كما هو المفروض؛ حينئذٍ يكون هذا الوضوء محكوماً بالفساد، باعتبار عدم انطباق الأمور به عليه؛ لأنّ المأمور به هو عبارته عن الوضوء غير الضررى .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

في الدرس السابق ذكرنا الاستدلال على منع شمول الحديث لمحل الكلام.... والاستدلال على ذلك بقريته الامتنان، باعتبار أنّ القاعدة قاعده امتنانيه، وجريانها في محل الكلام لنفي الصحه وإثبات الفساد هو على خلاف الامتنان، فلا تشملها القاعدة، فيكون وجهاً آخر لمنع شمول القاعدة لمحل الكلام . في الدرس السابق ذكرنا ملاحظه على ذلك، لكن الظاهر أنّ هذه الملاحظه ليست تامّه، بمعنى أنّه على كل حال عندما يُفترض كون الحديث امتنائياً، فإذن: هو يكون موجباً لتقييد الحديث في الحقيقه بما يكون في رفعه امتنان، فإذا فرضنا أنّ رفع الصحه والحكم بالبطلان في محل الكلام ليس امتنائياً، فلا يكون مشمولاً بالقاعده، فالملاحظه المتقدّمه ليست في محلها . قلنا في بدايه هذا التنبيه أنّ الكلام يقع في مسألتين:

المسأله الأولى: مسأله الموضوع .

المسأله الثانيه: المعامله الغبنيه. في المعامله الغبنيه ذكرنا أنه اشترط جماعه الجهل بالغبين في جريان القاعدة لإثبات الخيار، أنّ الخيار إنّما يثبت للمغبون إذا كان جاهلاً بالغبين، وأما إذا كان عالماً بالغبين، فلا تجرى القاعدة فيه، وبالتالي لا يثبت له الخيار، فخير الغبن يثبت فقط في حاله الجهل بالغبين .

الشيخ الأنصاري(قدس سره) في المكاسب ذكر بأنّ عمده ما يُستدل به على خيار الغبن هو قاعده لا ضرر. تقريب الاستدلال بالقاعده على خيار الغبن في المعامله الغبنيه يكون بدعوى أنّ الحكم بلزوم المعامله الغبنيه هو حكم ضرري؛ لأنه يكون سبباً في حصول الضرر للمغبون؛ فحينئذٍ تشملها قاعده لا ضرر وتنفيه.

هذا التقريب على تقدير تماميته يقتضى عدم التفريق بين العالم بالغبين والجاهل بالغبين في مسأله ثبوت الخيار، وذلك باعتبار أنّ موضوع القاعدة هو الضرر الواقعي، وهو متحقق _____ بحسب الفرض _____ في صورته العلم بالغبين، وكذا في صورته الجهل بالغبين؛ فحينئذٍ لا بدّ أن تجرى القاعدة في كلّ منهما في صورتى العلم بالغبين وصورته الجهل بالغبين؛ لأنّ علم المكلف بالغبين لا- يرفع الضرر ولا- يرفع الغبن، موضوع القاعدة هو الضرر الواقعي والغبين، علم المكلف لا- يرفع الغبن، فإذن: الضرر موجود في كلتا صورتين، فتجربى القاعدة، وإذا كان مقتضى جريان القاعدة هو إثبات الخيار، فلا بدّ من ثبوت الخيار في كلتا صورتين، ومن هنا ينشأ هذا السؤال: لماذا اشترطوا في جريان القاعدة لإثبات الخيار الجهل بالغبين، مع أنّ مقتضى قاعده لا ضرر _____ إذا صحّ الاستدلال بها على إثبات الخيار _____ هو ثبوت الخيار في كلتا الحالتين؟ إذن: ما هو الوجه في هذا الاشتراط؟ بالضبط كما تحدّثنا في الفرع الأول عن الوجه في اشتراط العلم بالضرر في مسأله الموضوع، وأنّه في حال الجهل بالضرر، وإقدام المكلف على الموضوع جاهلاً بالضرر، هنا لا تجرى فيه القاعدة ويمكن تصحيح الموضوع. غايه الأمر هناك كان اشتراط جريان القاعدة بالعلم، أمّا هنا فالاشتراط بجهل المغبون بالغبين.

الجواب عن هذا التساؤل : الشيخ الأنصارى (قدس سره) ذكر جواب، وغيره أيضاً ذكر أجوبه :

أمّا الجواب الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدس سره) (1) وغيره كالمحقق النائنى (قدس سره) هو أنّ هذا التقييد بالجهل فى مسأله الغبن ليس فى الحقيقة من جهة تقييد الموضوع فى قاعده لا ضرر واعتباره هو الضرر المعلوم حتى يقال فى صورته الجهل بالضرر لا تجرى قاعده لا ضرر لعدم تحقق موضوعها؛ لأنّ موضوعها هو الغبن المعلوم . يعنى بعبارة أخرى: ليس من جهة منع كون الضرر موضوعاً واقعاً للنفى فى حديث لا ضرر؛ بل يبقى الضرر الواقعى الغير المقيّد بالعلم والجهل هو الموضوع، فإذا كان الموضوع هو الضرر الواقعى غير المقيّد بالعلم والجهل؛ فلماذا لا تجرى القاعده فى صورته العلم بالضرر؟ عدم جريان القاعد فى صورته العلم بالضرر معناه أنّ الضرر مقيّد بالجهل، فيكون الموضوع هو الضرر المجهول لا الضرر المعلوم، عكس مسأله الموضوع. يقول: كلا، الموضوع هو الضرر الواقعى الذى لا يكون العلم قيّداً فيه، ولا الجهل قيّداً فيه . إذن: لماذا فى المقام قيّدوا جريان القاعده وإثبات الخيار بخصوص صورته الجهل بالغبن؟ يقول: هذا فى الحقيقة تقييد من جهة أخرى وليس من باب رفع اليد عن كون الموضوع فى القاعده الضرر الواقعى، كلا، الموضوع هو الضرر الواقعى، وهذا التقييد فى كلماتهم إنّما نشأ من جهة أخرى، وهذه الجهة التى ذكرها الشيخ الأنصارى (قدس سره) هى عبارة عن أنّ المغبون إذا كان عالماً بالغبن يكون قد أقدم على الضرر؛ لأنّه عالم بالغبن، عالم بأنّ الثمن ليس ثمناً واقعياً لهذه السلعه، فإن كان هو المشتري، فهو قد بذل ثمناً أكثر بكثير من السعر الواقعى لهذه السلعه التى اشتراها. إذن: هو مغبون، يعلم بذلك وأقدم على المعامله وعلى الضرر، ومع إقدامه على الضرر لا يكون الضرر مستنداً إلى الحكم الشرعى، وإنّما يكون مستنداً إلى إقدامه على الضرر، ومن هذه الجهة لا تكون القاعده شامله له، وليس لأنّ موضوع القاعده هو الضرر المجهول _____ مثلاً- _____ ليس لأنّ موضوع القاعده ليس هو الضرر الواقعى، كلا موضوع القاعده هو الضرر الواقعى، لكن عندما يكون المغبون عالماً بالغبن. إذن: هو أقدم على الضرر، فإذا أقدم على الضرر، فالضرر لا يستند إلى الحكم الشرعى، وإنّما يستند إلى إقدامه على الضرر، ومن الواضح أنّ القاعده إنّما تحرى عندما يكون الضرر مستنداً إلى الحكم الشرعى بحيث كان الحكم الشرعى يشكّل آخر جزءٍ من عله تحقق الضرر . فى هذه الحالة القاعده تنفى مثل هذا الحكم الشرعى الذى يستند إليه الضرر ويكون هو آخر جزء من عله تحقق الضرر. فى هذه الحالة القاعده تنفى مثل هذا الحكم الشرعى الذى يستند إليه الضرر ويكون هو آخر جزء من عله تحقق الضرر، فتجرى فيه القاعده فتنفيه. هذا يكون فى حاله الجهل بالغبن، الضرر الذى يقع فيه المغبون يستند إلى الحكم الشرعى باللزوم، فتجرى القاعده وتنفى اللزوم ويثبت بذلك الخبر .

ص: ١٦٤

أمّا مع العلم بالغبن، المغبون أقدم على الضرر، الضرر الذي يقع فيه لا يستند إلى الحكم الشرعي باللزوم، وإنما يستند إلى إقدامه على الضرر، فلا يكون الحكم حينئذٍ مرفوعاً بقاعده لا ضرر، وبالتالي لا يكون اللزوم مرتفعاً؛ بل تبقى المعامله لازمه، وبالتالي لا يثبت الخيار للمغبون. هذا الوجه الأول الذي أشار إليه الشيخ (قدس سره) في المكاسب، وتبناه المحقق النائيني (قدس سره) (1). وغيره، أنّ المسألة في محل الكلام في صورة العلم بالغبن مسأله إقدام على الضرر، وهذا يمنع من شمول القاعده، توجد خصوصيه في صورة العلم بالغبن، وهذه الخصوصيه هي أن العالم بالغبن يكون ممن أقدم على الضرر، فلا تشمل القاعده؛ لأنّ القاعده إنّما تنفي الحكم الذي يستند إليه الضرر، والضرر مع العلم بالغبن لا يستند إلى الحكم وإنما يستند إلى الإقدام. هذا هو الوجه الأول لدفع الإشكال على المشهور عندما اشترط الجهل بالغبن حتى تجرى القاعده.

هناك عدّه ملاحظات على هذا الوجه الأول:

الملاحظه الأولى: ما ذكره بعض الأعلام من أنّه، صحيح أنّ المشهور اشترط في ثبوت الخيار جهل المغبون بالغبن، ومعناه في حاله العلم بالغبن لا يثبت الخيار، لكنّهم علّلوا هذا الاشتراط بكون شراء المغبون أو بيعه إقداماً على الضرر كما نقلنا عن الشيخ الأنصاري (قدس سره) وغيره، وهذا معناه أنّ المشهور يرى عدم شمول الحديث لمورد الإقدام لا عدم شموله لمورد العلم بالضرر، القيد هو عدم الإقدام على الضرر وليس القيد هو عدم العلم بالضرر. صحيح هو ذكر عدم العلم كشرط في الخيار وجريان القاعده، لكنه علّل هذا الاشتراط بالجهل وعدم العلم بأنه في حاله العلم يكون هناك إقدام على الضرر، فكأنّ الشرط الحقيقي في جريان القاعده هو أن لا يكون المغبون قد أقدم على الضرر. هذا هو الشرط الحقيقي وليس الشرط هو أن لا يكون المغبون عالماً بالضرر مع وضوح أنّ الإقدام على الضرر أعم من العلم به؛ لأنّ الإقدام على الضرر قد يكون مع العلم بالغبن، وقد يكون مع الظن بالضرر، مع احتمال الضرر يقدم على المعامله حتى لو كانت ضرريه لدواعٍ خاصه به، دواعٍ عقلايه قد تدفع الإنسان إلى الإقدام على معاملة يظن بها الضرر، أو يحتمل فيها الضرر؛ لأنّه مضطر لشراء تلك الحاجه، فيقدم على المعامله التي يحتمل كونها ضرريه، فمسأله الإقدام على الضرر أعم من مسأله العلم بالضرر. ومن هنا يتبين أنّنا لا نحتاج إلى هذا الوجه الأول؛ لأنّ الإشكال أساساً هو غير وارد على المشهور، الإشكال إنّما يرد على المشهور حينما يقولون بأننا نقيّد الحكم بالخيار بالجهل وعدم العلم بالضرر، والمشهور لا يقول ذلك، وإنما يقول نحن نقيّد الحكم بالخيار بعدم الإقدام على الضرر، سواء كان عالماً به، أو ظاناً به أو كان شاكاً به. فإذن: الإشكال أساساً لا يرد على المشهور حتى نحتاج إلى هذا الوجه.

ص: ١٦٥

١- منيه الطالب، تقرير بحث النائيني للشيخ موسى النجفي الخوانساري، ج ٣، ص ٤١٥.

الملاحظه الثانيه: هو ما ذكره جماعه من أنّ الضرر لا يتحقق بمجرد الإقدام من قبل العالم بالغبن على المعامله الغيبه في حاله العلم ولا- يترتب على ذلك الضرر، إلا- إذا حكم الشارع بلزوم هذه المعامله، وإلا لو لم يحكم الشارع بلزوم هذه المعامله، لا يترتب الضرر على إقدام المكلف على المعامله الغيبه مع علمه بالغبن؛ لأنّ المعامله ليست لازمه. إذن: الضرر لا يترتب على إقدام المغبون العالم بالغبن على المعامله الغيبه، وإنما الضرر يترتب على حكم الشارع بلزوم هذه المعامله بعد تحققها وبعد إقدام المكلف عليها، الشارع عندما يحكم بلزوم المعامله عليه، يقع المكلف في الضرر. إذن: بالنتيجه ما يترتب عليه الضرر هو الحكم الشرعي، الضرر يستند إلى الحكم الشرعي باللزوم، الجزء الأخير من علّه تحقق الضرر هو الحكم الشرعي، لولا حكم الشارع بلزوم المعامله لم يقع المكلف في الضرر، الإقدام بمثابه المقدمه الإعداديه لذلك، وليس هو الجزء الأخير من علّه الضرر وتحققه، وإنما الجزء الأخير لعلّه تحقق الضرر هو حكم الشارع باللزوم، وهذا معناه أنّ الضرر يستند إلى الحكم الشرعي، فإذا استند إلى الحكم الشرعي تشمله القاعده وترفعه، فحينئذ يثبت الخيار في صوره العلم كما يثبت في صوره الجهل؛ لأنه في كل منهما الضرر استند إلى الحكم الشرعي. فإذن: هذا الوجه ليس تاماً، هذه ملاحظه على ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره)، فإنه غايه ما قال أنّ هذا أقدم على المعامله الغيبه التي فيها ضرر، هذا الجواب يقول له: نعم أقدم على الضرر، لكن بالنتيجه وقوعه في الضرر لم يستند إلى إقدامه، وإنما استند إلى الحكم الشرعي، فيكون مرفوعاً بالقاعده كما هو الحال في صوره الجهل. إذن: لا فرق بين صوره العلم وصوره الجهل، فهذا الوجه الأول الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) ليس تاماً.

هذه الملاحظه الثانيه كاعتراض على الوجه الأول : تارة يفسّر بأنه يرجع، حتى يكون اعتراض على الوجه الأول، يرجع إلى إنكار الإقدام على الغبن والضرر، فإذا أرجعنا إلى هذا؛ فحينئذ لا يتم الوجه الأول؛ لأنّ الوجه الأول قائم على أساس أنّ العالم بالغبن أقدم على الضرر، فإذا أقدم على الضرر يكون الضرر مستنداً إلى إقدامه لا إلى الحكم الشرعي، هذه الملاحظه إذا أرجعناها إلى ذلك تقول نحن ننكر أن يكون العالم بالغبن قد أقدم على الضرر، إذا أرجعناه إلى هذا المعنى؛ حينئذ يكون مرجع هذا الاعتراض الثاني إلى أنّ الضرر يترتب على حكم الشارع باللزوم. الضرر الذي نتكلم عنه هو الضرر الناشئ من حكم الشارع باللزوم، المغبون العالم بالغبن لم يقدم على هذا الضرر حتى نقول أنه أقدم على الضرر، وإنما أقدم على أصل المعامله، وإقدامه على أصل المعامله لا يترتب عليه أصل الضرر.

إذن: ما أقدم عليه المكلف لا يترتب عليه الضرر، وما يترتب عليه الضرر، وهو الحكم الشرعي باللزوم لم يقدم المكلف عليه، فيرجع هذا الاعتراض إلى منع دعوى أنّ المكلف العالم بالغبن أقدم على الضرر، هو أقدم على أصل المعامله، وأصل المعامله لا يترتب عليها الضرر من دون الحكم الشرعي باللزوم، وهذا معناه أنّ المكلف العالم بالغبن لم يقدم على الضرر، فيكون هذا إشكالاً على الوجه الأول؛ لأنّ الوجه الأول افترض أنّ العالم بالغبن أقدم على الضرر ورتب النتيجة. والمعترض يقول نمنعها صغرياً، فالمكلف ليس مقدماً على الضرر، وإنما وقع في الضرر بسبب الحكم الشرعي باللزوم؛ لأنه كما قلنا مجرد إقدامه على المعامله الغبنيه لا يوقعه في الضرر ما لم يحكم الشارع باللزوم . هذا توضيح الاعتراض إذا كان المقصود به منع الصغرى، أى منع تحقق الإقدام .

ومنع الإقدام على الضرر في محل الكلام يمكن توضيحه بعبارة أخرى، وهو أن يقال: بأنّ حكم الشارع باللزوم يترتب عليه وقوع المكلف في الضرر، هذه قضيه مسلّمه، لكن كأنه يُدعى في هذا الاعتراض الثاني بأنّ هذا الحكم الشرعي باللزوم الذي يترتب عليه الضرر هو حكم شرعي تأسيسي وليس إمضائي، فالضرر الذي يترتب على هذا الحكم الشرعي التأسيسي لم يُقدم عليه المغبون في مقابل ما إذا قلنا أنّ الحكم الشرعي باللزوم إمضائي؛ لأنّ معناه أنّه إمضاء لما أنشئ في المعاملة، فإذا: لا بدّ أن نفترض أنّ المغبون أنشأ اللزوم في المعاملة، والشارع يمضى هذا الإنشاء، فيكون حكم الشارع باللزوم إمضائياً، هنا نستطيع أن نقول أنّ المكلف أقدم على الضرر؛ لأنّه في المعاملة أنشأ اللزوم، والشارع أمضى هذا اللزوم؛ حينئذٍ يقال أنّ المكلف بإنشائه اللزوم قد أقدم على الضرر من جهة اللزوم، ودور الشارع فقط دور الإمضاء لا التأسيس . هنا يمكن أن يقال أنّ المغبون أقدم على الضرر؛ لأنّه أنشأ المعاملة، وكان في ضمن إنشائه كون المعاملة لازمه وثابته حتى في زمان ما بعد فسخه إذا اختار الفسخ، وهذا هو معنى اللزوم، معناه أنه أنشأ اللزوم والشارع حكم باللزوم إمضاءً لما أنشأ في هذه المعاملة. هنا يمكن أن يقال أنّ المغبون أقدم على الضرر الناشئ من اللزوم، أمّا إذا قلنا أنّ الحكم باللزوم حكم تأسيسي وليس إمضائياً، المغبون لم يقدم على الضرر الناشئ من اللزوم؛ لأنّه لم يُنشأ اللزوم في المعاملة، وإنّما أنشأ المعاملة خاليه من ذلك، فإذا: هو لم يُقدم على الضرر الناشئ من اللزوم، فيكون هذا الاعتراض تاماً بناءً على هذا .

إذن: مرجع هذا الاعتراض في الحقيقة عندما نفسّره بمنع الصغرى بمنع إقدام المكلف في محل الكلام على الضرر..... مرجعه إلى أنّه لم يقدم على الضرر؛ لأنّ الضرر إنّما ينشأ من حكم الشارع باللزوم، وهو حكم تأسيسي وليس حكماً إمضائياً، فإذا كان حكماً تأسيسياً، المكلف في حدود ما أنشأه هو لم يقدم على الضرر الناشئ من اللزوم، فإذا: لا إقدام على الضرر، وإذا لم يكن هناك إقدام على الضرر؛ فحينئذٍ لا يتم الوجه الأول والذي ادّعى فيه بأنّ المكلف العالم بالغبن يكون قد أقدم على الضرر .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

اشترط المشهور في جريان قاعده الضرر لإثبات خيار الغبن.... اشترط الجهل بالغبن، بمعنى أنّ العالم بالغبن لا يثبت له الخيار، بمعنى أنّ القاعده لا يمكن الاستدلال بها في صورته العلم بالغبن على ثبوت الخيار للغبن. هذا كأنّه مبدئياً ينافي اعتبار الضرر في القاعده وأنّ المراد بالضرر هو الضرر الواقعي والغبن الواقعي وهو موجود في محل الكلام، سواء كان عالماً أو كان جاهلاً، الغبن على كل حال موجود، فلماذا يُشترط الجهل في الاستدلال بالقاعده لإثبات الخيار؟

قلنا أجب عن ذلك بوجوه: الوجه الأول كان هو إقحام مسأله الإقدام على الضرر، وهو أنّ خصوصيه العالم أنّه أقدم على الضرر؛ وحينئذٍ لا تجرى فيه القاعده، هذا هو الفرق بينه وبين الجاهل. ليس الفرق أنّ الضرر في القاعده لا يُراد به الضرر الواقعي؛ بل يُراد به الضرر الواقعي، لكن خصوصيه العالم هو أنّ العالم أقدم على الضرر؛ وحينئذٍ لا تشمل القاعده؛ لأنّه في حال الإقدام على الضرر سوف لا يستند الضرر إلى الحكم الشرعي، وإنّما يستند إلى إقدامه على الضرر، فإذا لم يكن الضرر في حاله العلم مستنداً إلى الحكم، إذن: لا- يمكن نفي الحكم باللزوم بالقاعده حتى يثبت الخيار؛ ولذا لا يثبت الخيار في صورته العلم بالغبن من جهه الإقدام؛ لأنّ الإقدام يمنع من شمول القاعده لحكم الشارع باللزوم، ولا يرفع اللزوم حتى يثبت الخيار؛ لأنّ الحكم باللزوم ليس هو السبب في الضرر في حاله العلم، وإنّما التضّر يحصل من جهه إقدامه هو بنفسه على الضرر.

وكان هناك اعتراضات على هذا الوجه، ذكرنا الاعتراض الأول سابقاً، وانتهى الكلام إلى الاعتراض الثاني، ويقول: الضرر لا يتحقق بمجرد إقدام هذا الشخص على المعامله الغبنيه، مالم يكن هناك حكم شرعي باللزوم لا يترتب الضرر على الإقدام على المعامله الضرريه، لكن الضرر لا يترتب إلّا إذا حكم الشارع بلزوم المعامله، أمّا إذا لم يحكم الشارع باللزوم وكانت المعامله غير لازمه لا يتضرر بإقدامه، وهذا معناه أنّ المكلف لم يقدم على الضرر، بمعنى أنّ المكلف في هذه الحاله لم يقدم على الضرر الناشئ من الحكم الشرعي، كما أنّه من جهه أخرى أنّ الضرر يترتب على الحكم الشرعي؛ لأنّ الذي يوقع المكلف في الضرر هو حكم الشارع باللزوم لا إقدامه كما قيل في أصل الوجه؛ فحينئذٍ تشمل القاعده، فترفع اللزوم في حاله العلم كما ترفعه في حاله الجهل، وبالتالي يمكن إثبات الخيار لكلٍ منهما، وهذا خلاف رأى المشهور الذي يفرّق بين حاله العلم وحاله الجهل.

ص: ١٦٩

قلنا أنّ هذا الاعتراض الثاني تارة يُفسر على أساس أنه إنكار لتحقق الإقدام على الضرر في محل الكلام، فيكون مناقشه للوجه الأول؛ لأنّ الوجه الأول افترض أنّ العالم أقدم على الضرر، فهذا الاعتراض يقول له أنّ العالم لم يُقدم على الضرر. وتارة أخرى تُفسّره بتفسير آخر وهو دعوى أنّ قاعده لا ضرر تشمل الضرر وإن أقدم عليه المكلف المغبون، بمعنى أنّه يقول لصاحب الوجه: سلّمنا أنّه أقدم على الضرر، لكن من قال أنّ هذا يكون موجباً لشمول القاعده؟ فيكون الاعتراض ناظراً إلى هذا المطلب، الآن نتكلّم فيما إذا كان الاعتراض ناظراً إلى منع الصغرى، أن يقول لصاحب الوجه أنّ هنا لا يوجد إقدام على الضرر. مآل هذه الدعوى إلى أنّ المكلف المغبون العالم بالغبن لم يقدم على الضرر الحاصل بسبب الحكم الشرعي، الضرر يحصل بسبب الحكم

الشرعى، والمغبون لم يقدم على هذا الضرر . صحيح هو أقدم على المعامله الغنيه، لكن لم يقدم على الضرر الناشئ من حكم الشارع باللزوم، والضرر إنما يحصل من الحكم الشرعى باللزوم، وهذا ما لم يقدم عليه المكلف . وهذا يرتبط ببحث آخر هو أن الحكم الشرعى باللزوم هل هو حكم تأسيسى، أو حكم إمضائى ؟

إذا كان الحكم الشرعى باللزوم حكماً إمضائياً لازمه ثبوت الإقدام؛ لأن معنى أن الحكم الشرعى باللزوم إمضائى هو أن الشارع أمضى ما أنشئ فى هذه المعامله، وهذا معناه يستبطن افتراض أن اللزوم أنشئ فى هذه المعامله، يعنى نفس الإنشاء يستبطن إنشاء اللزوم، هو نفس المغبون العالم بالغبن أنشأ لزوم المعامله عليه، وأن المعامله لازمه حتى بعد افتراض صدور الفسخ منه، يعنى لو ندم وفسخ تبقى المعامله لازمه، هو أنشأ هذا اللزوم، إذا فرضنا أن الحكم الشرعى باللزوم إمضائى، فهذا معناه أنه أقدم على الضرر الناشئ من اللزوم . الضرر من جهه اللزوم هو مما أقدم عليه؛ فحينئذ يتحقق الإقدام .

ص: ١٧٠

أمّا إذا قلنا أنّ الحكم الشرعي باللّزوم حكم تأسيسى من قبل الشارع وليس إمضاءً لما أنشئ في هذه المعامله، هذا معناه أنّ المكلف لم يُقدم على الضرر الناشئ من اللّزوم؛ لأنّ هذا شيء لم يُنشأ في المعامله، وإنّما هذه معاملة جرت بين شخصين، أحدهما مغبون والآخر غابن، الشارع تأسيساً حكم على هذه المعامله باللّزوم، في هذه الحاله؛ حينئذٍ لا يمكن أن نقول أنّ المكلف أقدم على الضرر، وهذا هو معنى الاعتراض الثانى إذا كان ناظراً إلى مسأله الإقدام، يريد أن يقول أنّ المكلف لم يقدم على الضرر الناشئ من اللّزوم، وإنّما هو يقع في الضرر نتيجة الحكم الشرعى. الحكم الشرعى باللّزوم التأسيسى هو الذى أوقعه في الضرر، فإذا كان هو الذى أوقعه في الضرر، فمقتضى القاعده أنّ قاعده لا ضرر ترفع هذا اللّزوم حتى في صورته العلم، فلا فرق بين العالم والجاهل في ثبوت الخيار لكل منهما. ومن هنا يظهر كأنّ المسأله ترتبط بتحقيق هذا الشيء: أنّ الحكم الشرعى باللّزوم هل هو حكم تأسيسى، أو حكم إمضاءى؟ إذا قلنا أنه إمضاءى يصح ما ذكر في أصل الوجه من أنّه أقدم على الضرر الناشئ من اللّزوم، لكن إذا قلنا أنّ الحكم الشرعى باللّزوم هو حكم تأسيسى من قبل الشارع وليس إمضاءياً، لم يُنشأ اللّزوم في المعامله؛ حينئذٍ لا يوجد إقدام على الضرر الناشئ من هذا الحكم التأسيسى، والمغبون لم يُقدم على الضرر الناشئ من هذا الحكم الشرعى التأسيسى، وإنّما يقع في الضرر بسبب هذا الحكم الشرعى التأسيسى.

إذن: هذا حكم شرعى تأسيسى سبب الضرر للمكلف، فتشمله القاعده وترفعه ويثبت الخيار. فكأنّ الاعتراض الثانى مبنى على افتراض أنّ الحكم الشرعى حكم تأسيسى، فلا إقدام؛ بل الضرر لا ينشأ من الإقدام؛ لعدم الإقدام أصلاً، وإنّما الضرر ينشأ من الحكم الشرعى، فترفعه القاعده.

قد يقال: بترجيح الأول الذي هو أنّ الحكم الشرعي باللزوم هو حكم إمضائي، وليس حكماً تأسيسياً، إذا ثبت هذا؛ فحينئذٍ يكون دفعاً للاعتراض وتأييداً لأصل الوجه؛ لأنه حكم شرعي إمضائي، وهذا معناه أنّ هناك إقدام على الضرر من جهة اللزوم، فإذاً: هناك إقدام على الضرر كما قيل في أصل الوجه وليس كما قيل في الاعتراض من أنّ المكلف لم يقدم على الضرر، قد يقال بتأييد هذا الرأي، بدعوى أنّ اللزوم أنشأه المغبون، وهذه القضية دقيقة، كيف يمكن إثبات هذا، حتى يكون الحكم الشرعي باللزوم إمضاء لما أنشأه المغبون؟ يكون هكذا باعتبار أنّ مفاد بيع المغبون مع علمه بأنّ ما انتقل إليه أقل من حيث قيمته السوقية مما انتقل عنه بمراتب كثيرة جداً، مع ذلك هو يبيع هذا الشيء الذي قيمته السوقية عالية جداً بشيء قيمته السوقية زهيدة جداً، مآل هذا البيع هو إنشاء قطع علاقته بماله وانتقاله إلى الطرف الآخر مطلقاً لإثبات أنه أنشأ اللزوم، بالنسبة إلى الأزمنة الآتية حتى في زمان صدور إنشاء الفسخ منه، يقول حتى في ذاك الزمان إذا ندمت وصدر منّي الفسخ، بالرغم من ذلك هو ينشأ قطع العلاقة بينه وبين هذا المال، هذا تعبير آخر عن اللزوم، لا نقصد باللزوم إلا أنّ المعاملة تبقى لازمه وإن فسخ أحد الطرفين، يعني العلاقة منقطعه بين الشخص وبين ماله حتى بعد الفسخ، وهذا معناه اللزوم؛ لأنّه لو لم يكن لازماً لكان الفسخ مؤثراً، يقول مقتضى الإطلاق في بيع المغبون هو أنه يُنشأ قطع علاقته بماله مطلقاً، يعني بلحاظ جميع الأزمنة بما فيها زمان صدور الفسخ منه، هو أنشأ قطع العلاقة حتى في ذام الزمان، هذا عبارته أخرى عن إنشاء اللزوم، وبهذا يكون المكلف قد أنشأ اللزوم؛ لأنّ معنى بيع المغبون هو هذا بمقتضى الإطلاق هو ينشأ اللزوم، فإذا أنشأ اللزوم؛ فحينئذٍ الحكم الشرعي باللزوم يكون إمضائياً؛ لأنه إمضاء لما أنشأ في هذه المعاملة، فيكون الحكم الشرعي باللزوم إمضائياً، ويكون المكلف قد أقدم على الضرر؛ لأنّ هو سدّ عليه باب الفسخ والرجوع، وأنشأ قطع العلاقة مع هذا المال حتى في زمان صدور الفسخ منه، وهذا معناه أنه أقدم على الضرر الناشئ من اللزوم. هذا هو الوجه الذي على أساسه يرجح أن يكون الحكم الشرعي باللزوم حكماً إمضائياً لا تأسيسياً.

لكن يمكن التأمل في هذا الوجه، باعتبار أنه واضح أن هذا الوجه من خلال التقرير الذى ذكرناه فى بيانه يتوقف على افتراض وجود إطلاق فى بيع المغبون، يعنى أنه _____ كما ذكر _____ ينشأ قطع علاقته بالمال مطلقاً، يعنى فى جميع الأزمنة حتى زمان صدور الفسخ منه، وهذا _____ كما قلنا _____ يلزم إنشاء اللزوم، فيستلزم أن يكون الحكم الشرعى باللزوم إمضائياً، لكن هذا يتوقف على ثبوت الإطلاق فى معامله المغبون، والإطلاق يتوقف على افتراض أن المتكلم فى مقام البيان من الجبهه التى يُراد التمسك بالإطلاق من ناحيتها، لا بد أن يكون هو فى مقام البيان من هذه الجبهه . وهذا غير واضح فى بيع المغبون، بمعنى أن المغبون عندما يُنشأ معامله هو يكون فى مقام البيان من جبهه أن ما أنشأه ، نعبر عنه بـ _____ (النقل)، أو (التملك)، أو (قطع العلاقه) ثابت فى جميع الأزمنة حتى زمان صدور الفسخ منه . يحتاج أن يكون فى مقام البيان من هذه الناحيه حتى نستطيع التمسك بإطلاق كلامه لإثبات أنه قصد قطع العلاقه ، وقصد النقل والانتقال مطلقاً حتى فى ذلك الزمان . وهذا غير واضح فى المغبون، صحيح فرض المسأله أن المغبون يعلم بالغبن، يعنى يعلم أن ما انتقل إليه هو أقل قيمه مما انتقل عنه، لكن ما ينشأه هو التملك وقطع العلاقه، أو النقل كما هو الحال فى غير المغبون عندما يبيع، ولا فرق بينه وبين غير المغبون، أو المغبون الجاهل . نعم يوجد فرق وهو أن هذا يعلم بالغبن بينما الجاهل لا يعلم بالغبن، وغير المغبون أصلاً لا يوجد هناك غبن، هذا فرق صحيح، لكن هذا ليس معناه أنه يُنشئ اللزوم بحيث أن المغبون العالم بالغبن عندما يبيع هو ينشأ التملك مطلقاً حتى بلحاظ فتره وزمان صدور الفسخ منه، هذا يحتاج أن يكون إلى أن يكون المتكلم فى مقام البيان من هذه الجبهه، بينما المتكلم ليس واضحاً أنه فى مقام البيان من هذه الجبهه، هو يعلم بالغبن وأنشأ معامله لدواعى _____ كما سيأتى _____ معقوله وعقلائيه، وإلا- العاقل لا- يُقدم على معامله غبنه من دون وجود دوافع ودواع عقلائيه له، فما يُنشأه غير المغبون هو نفسه ينشأ المغبون، لكن هل هو فى مقام البيان من هذه الجبهه ؟ هذا ليس واضحاً فى بيع المغبون حتى نستطيع أن نقول أنه بناءً على ذلك هو ينشئ اللزوم، وإذا أنشأ اللزوم؛ فحينئذ يكون اللزوم إمضائياً، وبالتالي يكون قد أقدم على الضرر كما قيل فى أصل الوجه. هذا ليس واضحاً، وإذا لم يثبت هذا؛ فحينئذ مقتضى الظهور الأولى أن الحكم الشرعى باللزوم يكون حكماً تأسيسياً لا- إمضائياً كما هو الحال فى حاله الجهل حيث يكون الحكم الشرعى باللزوم فيها تأسيسياً، فما نحن فيه أيضاً يكون الحكم الشرعى باللزوم حكماً تأسيسياً، وهذا معناه أن الإقدام ليس واضحاً، ما قيل فى أصل الوجه من أن المكلف المغبون العالم بالغبن أقدم على الضرر ليس واضحاً . هذا كله إذا كان الاعتراض منصباً على إنكار الإقدام المدعى فى الوجه الأول .

وأما إذا كان الاعتراض كما يظهر من بعض كلمات العبارات فيه، كان ناظراً إلى مسأله إجراء القاعده لنفى الضرر إذا أقدم عليه المغبون، يعنى أن الاعتراض يقول للشيخ الأنصارى (قدس سرّه) لو سلّمنا أنّ المكلف أقدم على الضرر، لكن من قال بأنّ قاعده لا ضرر لا تجرى؟! بل يُدعى بأنّ القاعده تجرى وتنفى الحكم الشرعى باللزوم بالرغم من افتراض إقدام المغبون العالم بالغبن على الضرر. والوجه فى عدم جريان القاعده فى محل الكلام هو أن يقال: بعد افتراض إقدام المكلف على الضرر _____ تنزلاً _____ وبعد رضا الشخص المغبون العالم بالغبن بالمعامله الغنيه كما هو المفروض؛ حينئذٍ يقال بأنّ القاعده لا تجرى، باعتبار أنّ الحكم الشرعى باللزوم لا يكون سبباً فى إيقاع المكلف فى الضرر؛ ولذا لا تجرى القاعده لنفى الحكم باللزوم؛ بل يكون الحكم الشرعى باللزوم احتراماً للمكلف؛ لأنّ المكلف الذى أقدم على المعامله الغنيه عالماً بالغبن، هذا لا بد أن يكون له داع خاص دعاه إلى ذلك؛ حينئذٍ حكم الشارع بلزوم المعامله ينسجم مع إرادته المكلف واختياره، فعندما يحكم الشارع باللزوم، فهذا معناه أنّ الشارع احترام إرادته المكلف واحترام اختياره لا أن يفرض عليه شيئاً آخر خلاف إرادته واختياره، ومن هنا لا يمكن أن يقال بأنّ الحكم الشرعى باللزوم يكون سبباً للضرر فى حاله الإقدام على الضرر مع علم المغبون بالضرر وأقدم على المعامله الغنيه لدواعى عقلائيه كما لو كان مضطراً لشراء هذا بسعر غالى جداً خلاف قيمته السوقيه، لكنه يسد نقصاً لديه، فعندما يقول الشارع أنّ هذه المعامله لازمه، فهذا الحكم الشرعى باللزوم لا يكون سبباً لوقوعه فى الضرر؛ بل هو حكم عادى وفيه احترام للمكلف واختياره، وهذا معناه أنّ القاعده لا تجرى لنفى هذا الحكم الشرعى باللزوم .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في المعامله الغنبيه، وأنه لماذا قيّد المشهور الحكم بالخيار _____ تمسّكاً بدليل لا ضرر _____ بصورة جهل المغبون بالضرر، مع أن مقتضى القواعد الأوليه هو عدم هذا التقييد؟ وأنّ هذا الحكم يثبت والحديث يجرى لنفي الضرر، وبالتالي إثبات الخيار مطلقاً، يدور مدار وجود الضرر وعدم وجوده، سواء كان المكلف جاهلاً به، أو كان عالماً به، فلماذا قيّدوه بجهل المغبون بالضرر؟

كان الوجه الأول للجواب هو ما نقلناه عن الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) وغيره، من أنّ هذا لا يعني أنّ الموضوع في القاعده ليس هو الضرر الواقعي، كلا-، الموضوع هو الضرر الواقعي، لكن هناك خصوصيه في حاله الجهل بالغبن والضرر تقتضي جريان القاعده فيه وعدم جريانها في حاله العلم بالضرر؛ باعتبار أنّه في صورته العلم بالضرر هناك إقدام على الضرر، العالم بالغبن أقدم على الضرر، فإذا أقدم على الضرر؛ حينئذٍ لا- يكون الضرر مستنداً إلى الحكم الشرعي حتى تجرى فيه القاعده لنفي الحكم الشرعي، وبالتالي إثبات الخيار، وإنما الضرر يكون مستنداً إلى إقدامه. نعم، في صورته الجهل بالغبن الضرر يستند إلى الحكم الشرعي، فتجرى القاعده لنفي الضرر ونفي اللزوم وإثبات الخيار، فقط في صورته الجهل بالغبن. هذا كان الجواب، الكلام كان يدور حول هذا .

قلنا أنّ الاعتراض على هذا الوجه مرّه يرجع إلى إنكار الصغرى، أي إنكار الإقدام على الضرر، وأنّ العالم بالغبن لم يقدم على الضرر، وأنّ صور العلم كصوره الجهل، في كلّ منهما المغبون لم يقدم على الضرر. هذا الاعتراض إذا فُسر بهذا التفسير . وانتبهنا من هذا. وتكلمنا حوله. وانتهى الكلام إلى ما إذا كان المقصود بالاعتراض ليس هو إنكار الصغرى، ليس إنكار تحقق الإقدام في صورته العلم بالغبن، وإنما الاعتراض كأنه يريد أن يقول: سلّمنا تحقق الإقدام، لكن نقول بأنّ القاعده تجرى؛ لأنّ الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) يقول مع الإقدام لا تجرى القاعده . صاحب الاعتراض يقول حتى لو سلّمنا أنّ هذا أقدم على الضرر، بالرغم من ذلك ندعى أنّ قاعده لا ضرر تجرى؛ لأنّ الضرر مع الإقدام يترتب على الحكم الشرعي لا على الإقدام كما قيل في أصل الوجه .

ص: ١٧٥

تقريب الاعتراض: بأن يقال أنّ الضرر لا يستند إلى إقدام المكلف على الضرر، لولا حكم الشارع لما تضرر المغبون، حتى لو كان عالماً بالضرر ومقديماً عليه، لولا- حكم الشارع باللزوم لما وقع في الضرر . إذن: بالنتيجه هو وقع في الضرر نتيجه الحكم الشرعي بلزوم المعامله، مع فرض إقدام المغبون عليها؛ لأنّه عالم بالغبن، ورضاه بهذه المعامله، لو لم يحكم الشارع باللزوم لما وقع في الضرر، وإنما يقع المكلف في الضرر؛ لأنّ الشارع يحكم بلزوم هذه المعامله؛ وبالتالي حينئذٍ يستند الضرر إلى الحكم الشرعي، فتجرى القاعده لنفي اللزوم وإثبات الخيار، فهذا التوجيه ليس صحيحاً من أنّ العالم بالغبن أقدم، ومع إقدامه لا تجرى القاعده . الاعتراض يقول: لا ، حتى مع إقدامه تجرى القاعده؛ لأنّه حتى مع إقدامه يستند الضرر إلى الحكم الشرعي لا إلى

حينئذٍ قد يقال في مقام الجواب عن الاعتراض: أنّ دعوى جريان القاعده في محل الكلام غير تام؛ وذلك لأنّ المفروض في محل كلامنا أنّ المكلّف يعلم بالغبن، وأقدم على المعامله الغبنيه، وعلى الضرر، ورضى بأن يكون ما انتقل إليه أقل بكثير من حيث قيمه السوقيه ممّا انتقل عنه؛ حينئذٍ يقال في مقام الجواب عن هذا الاعتراض بأنّه؛ حينئذٍ لا مجال لجريان القاعده باعتبار أنّ مفاد القاعده هو نفي الحكم الذي يكون سبباً في الضرر، وهذا الحكم باللزوم من قبل الشارع لما كان حكماً إمضائياً وليس حكماً تأسيسياً، وإنما هو إمضاء لما أنشأه المغبون في المعامله؛ لأنّ المفروض أنّه أقدم على الضرر، وأنشأ اللزوم بأن أنشأ خروج المال عن ملكه وقطع علاقته بماله في جميع الأزمنه حتى زمان صدور الفسخ منه، وهذا عبارته أخرى عن اللزوم. إذن: هو أنشأ اللزوم في المعامله، فعندما يحكم الشارع باللزوم، فهذا مجرد إمضاء لما أنشأه المغبون في تلك المعامله. هذا الحكم الإمضائي ليس سبباً في وقوع المكلّف في الضرر، ليس تسبباً إلى الضرر حتى تكون القاعده جاريه وشامله له، وتدل على نفي هذا اللزوم وإثبات الخيار . كلا ، هذه القاعده كما بقول المشهور لا تجرى في المقام، وإذا لم تجر في المقام، فإذن: لا يمكن إثبات الخيار للمغبون العالم بالغبن، فنفضّل بين العالم والجاهل، الجاهل بالغبن تجرى القاعده في حقه وتثبت له الخيار، أمّا العالم بالغبن، فلا تجرى القاعده في حقه؛ لأنّ القاعده لا تنفي الحكم الشرعي بالإلزام حتى تثبت له الخيار، وإنّما هذا الحكم الشرعي باللزوم هو حكم إمضائي ليس هو السبب في تضرر المكلّف، فلا تجرى القاعده، فإذا كانت القاعده لا تجرى؛ حينئذٍ لا يمكن إثبات الخيار له، وبالتالي هذا هو قول المشهور، هذا دفاع عن قول المشهور الذي يُفرّق بين العالم والجاهل، بينما كان الاعتراض يقول لا فرق بينهما، كما لا تجرى القاعده في حاله الجهل بالغبن لا تجرى القاعده في حاله العلم بالغبن؛ لأنّه في صورته العلم بالغبن، الضرر لا يستند إلى الحكم الشرعي؛ بل إلى الإقدام، فلا تجرى القاعده فلا يثبت له الخيار. الاعتراض يريد أن يقول لا فرق بين العالم بالغبن، وبين الجاهل بالغبن، في كلّ منهما يمكن إثبات الخيار للمغبون، سواء كان عالماً أو كان جاهلاً .

هذا الجواب عن الاعتراض يرتكز كما هو واضح على دعوى أنّ القاعده لا تجرى في حاله العلم بالغبن، وبالتالي لا يمكن إثبات الخيار له، فتصح فتوى المشهور في التفريق بين العالم والجاهل . المعترض يقول لا- فرق بينهما، الضرر في المقام يستند إلى الحكم الشرعي، فتجربى فيه القاعده، فكما يثبت الخيار للجاهل يثبت الخيار للعالم .

إذن: النقطه الرئيسيه في هذا البحث هي أنّ الضرر هل يستند إلى الحكم الشرعي ، أو لا-؟ هل أنّ حكم الشارع باللزوم هو تسبب للضرر ، أو ليس تسبباً للضرر ؟ المعترض يقول هو تسبب للضرر، فتجربى القاعده وتثبت الخيار للعالم كما تثبت للجاهل، وهذا خلاف رأى المشهور .

الجواب عن هذا الاعتراض والذي يريد أن يؤيد قول المشهور، يقول أنّ القاعده لا تجربى في العالم؛ لأنّ الحكم الشرعي بالإلزام ليس تسبباً للضرر، فهذه هي النقطه: أنّ الحكم الشرعي بالإلزام هل هو تسبب للضرر، أو لا ؟ المجيب عن الاعتراض يفترض أنّ الحكم الشرعي باللزوم هو حكم إمضائي، وإذا كان حكماً إمضائياً لا يكون هو السبب في الضرر؛ لأنّ المغبون أنشأ اللزوم في المعامله وأقدم على الضرر، ودور الشارع فقط هو دور الإمضاء . في هذه الحاله لا يكون الضرر الذي يقع فيه المكلف مستنداً إلى الحكم الشرعي باللزوم؛ ولذا لا تجربى القاعده، ولا يمكن إثبات الخيار للعالم، فيفترق بين العالم وبين الجاهل .

هذا الجواب بصيغته الثانيه: واضح أنه يفترض الإقدام على الضرر، وإنشاء اللزوم حتى يكون الحكم الشرعي باللزوم حكماً إمضائياً، ومثل هذا الحكم الشرعي الإمضائي لا يكون تسبباً للضرر، فلا يشمل الحديث، فهو يعتمد على هذا . أما إذا منعنا من ذلك، وقلنا أنّ المغبون العالم بالغبن لا يُقدم على الضرر الناشئ من اللزوم، ومنعنا الإطلاق الذي تمسك به لإثبات إنشاء اللزوم، وقلنا أنّ المغبون ليس في مقام البيان من هذه الناحيه، ما ينشأ هو التمليك وقطع علاقته بالمال، أما أنّه قطع علاقته بالمال في جميع الأزمنه حتى زمان صدور الفسخ منه بحيث ينعقد إطلاق لكلامه، ويقال بأنه أنشأ اللزوم حتى يكون الحكم الشرعي باللزوم إمضائياً، فهذا لم نستوضحه سابقاً، وهذا الوجه يعتمد على ذلك، يعتمد على افتراض إقدام المغبون العالم على الضرر وإنشائه للزوم وكون الحكم الشرعي باللزوم إمضائياً، فإذا تحقق هذا، يقول مع كون الحكم الشرعي إمضائياً؛ حينئذ لا يكون الضرر مستنداً إلى الحكم الشرعي، فلا تشمل القاعده؛ لأنّ مفاد القاعده نفى التسبب إلى الضرر، يعني نفى الحكم الذي يكون سبباً للإضرار بالمكلف، وهذا الحكم الشرعي الإمضائي ليس تسبباً إلى الضرر؛ بل هو كما قيل في أصل الوجه بأنّ الضرر يستند في هذه الحاله إلى إقدامه، وإنشائه اللزوم في المعامله لا إلى حكم الشارع باللزوم الذي هو حكم إمضائي . أما إذا منعنا من ذلك وقلنا بأنّ المكلف لا- يُنشأ اللزوم، ولا يُقدم على الضرر من جهه اللزوم . أقدم على المعامله الغبنيه وهو يعلم أنها معامله غبنيه، لكن ليس معنى ذلك أنه أقدم على الضرر من جهه اللزوم، وبالتالي لا يكون الحكم الشرعي باللزوم حكماً إمضائياً، وإنما يكون حكماً تأسيسياً، إذا قلنا بذلك؛ حينئذ بالإمكان أن يقال أنّ الضرر الذي وقع فيه المكلف نشأ من حكم الشارع باللزوم، هذا الحكم التأسيسي، فتجربى فيه القاعده، وإذا جرت فيه القاعده لنفى هذا الحكم باللزوم يثبت الخيار للعالم بناءً على هذا الكلام كما يثبت للجاهل . وهذا إشكال على فتوى المشهور. فإذا: هو يعتمد على افتراض هذه الأمور ، أما مع إنكارها، لا يكون هذا الكلام تاماً. هذا من جهه .

من جهة أخرى: لو سلّمنا أنّ المغبون العالم أقدم على الضرر وأنشأ اللزوم، وأنّ الحكم الشرعى باللزوم حكم إمضائي، لكن ليس واضحاً أنّ هذا الحكم الشرعى الإمضائي ليس تسببياً للضرر حتى نقول أنّ القاعده لا تشمله ولا تثبت الخيار.

بعبارة أخرى: لولا إمضاء الشارع لتلك المعامله لا يقع المكلف في الضرر، بالرغم من أنه أقدم على الضرر وأنشأ اللزوم، إذا لم يمضِ الشارع هذه المعامله لا- يقع المكلف في الضرر، إنما يقع في الضرر لأنّ الشارع أمضى هذه المعامله، ومعنى إمضائه للمعامله يعني حكم باللزوم بالنتيجه، يعني أنّ الشارع حكم بلزوم هذه المعامله، ولزوم المعامله بحكم الشارع هو الذي يوقعه في الضرر، وإلا إذا لم يحكم الشارع باللزوم لا تأسيساً ولا إمضاءً، المكلف لا يقع في الضرر، وهذا هو مقصود المعترض، المعترض يريد أن يقول: لولا الحكم الشرعى باللزوم لا يقع المكلف في الضرر، وإن أقدم على الضرر. فإذا: الضرر يستند إلى الحكم الشرعى باللزوم كما هو الحال في صورته الجهل، في صورته الجهل لولا حكم الشارع بصحة المعامله ولزومها، المغبون لا يقع في الضرر؛ لأنّ حال هذه المعامله حال أي شيء آخر يقوم به من المعاملات التي لا يترتب عليها الأثر شرعاً؛ لأنّ الشارع لم يحكم بلزومها لا- تأسيساً ولا- إمضاءً، إنما يقع في الضرر لأنّ الشارع حكم بلزومها حتى ولو إمضاءً، فيقع في الضرر، فبالتالي يكون الضرر مستنداً إلى الحكم الشرعى حتى لو كان إمضائياً، وهذا يعني جريان القاعده؛ لأنّ الضرر يستند إلى الحكم الشرعى، ويكون الحكم الشرعى تسببياً للضرر، فتشمله القاعده؛ لأنّ هذا هو مفادها، وتنفي الحكم باللزوم ويثبت له الخيار، ويكون حاله حال الجاهل بالغبن، وهذا خلاف فتوى المشهور الذي يُفرّق بينهما . هذا ما يمكن أن يقال في الوجه الأول، وانتهينا منه .

الوجه الثاني: لتوجيه التفصيل الذى ذهب إليه المشهور بين العالم بالغبن والجاهل بالغبن، بالرغم من أن مقتضى الدليل الأولى لقاعده لا ضرر هو عدم التفريق بينهما، يعنى بعبارة أخرى: مع الاحتفاظ بأن موضوع القاعده هو الضرر الواقعى الأعم من حاله الجهل وجماله العلم له . الوجه الثانى أن يقال فى تقييد المشهور بحاله الجهل هو دعوى بناء العقلاء فى معاملاتهم على حفظ ماليه أموالهم مع التبدل فى أشخاصها، بمعنى أنه عندما ينقل حابه إلى الطرف المقابل لا بد أن تكون ماليه هذا المال محفوظه، بمعنى أن ما ينتقل إليه فى مقابل ما انتقل عنه لا بد أن تكون ماليه المال الذى انتقل عنه محفوظه فى ما انتقل إليه، ومن الواضح أن الغبن معناه عدم انحفاظ المالىه، وهذا يعتبر شرطاً ضمناً ارتكازياً فى كل معامله غير مبنيه على التسامح والمحابه بالنسبه إلى البائع والمشتري ، فإذا فرضنا أنه تخلف هذا الشرط الضمنى الارتكازى بأن كانت معامله غبنيه، بمعنى أن ما انتقل إليه من المال لم تحفظ فيه ماليه المال الذى انتقل عنه بأن كانت قيمته السوقيه أقل بكثير من قيمه ما انتقل عنه، فى هذه الحاله؛ حينئذ يثبت الخيار لعدم تحقق هذا الشرط الضمنى الارتكازى، فيثبت الخيار للمغبون. فى حاله علم المغبون بالغبن وإقدامه على الغبن، كأنه قد أسقط هذا الشرط الضمنى؛ ولذا تكون معامله خاليه من ذلك الشرط؛ وحينئذ يحكم عليها باللزوم وعدم الخيار؛ لأن الخيار على أساس وجود شرط ضمنى بإنحفاظ ماليه المال، فإذا لم تحفظ ماليه المال يثبت الخيار للشخص . هذا فى حاله الجهل بالغبن معقول . أمّا فى حاله علم المغبون بالضرر والغبن وإقدامه على معامله الغبنيه ورضاه بها، كأنه قد أسقط هذا الشرط، فإذا أسقط هذا الشرط؛ فحينئذ تكون معامله لازمه ولا يثبت فيها الخيار، فيتوجه تفصيل المشهور بين الجهل بالغبن وبين العلم بالغبن، فالجاهل بالغبن يثبت له الخيار؛ لأنه لم يسقط هذا الشرط الضمنى؛ لأنه لا يعلم بالضرر ولم يقدم عليه، أما العالم بالضرر فكأنه أسقط هذا الشرط الضمنى .

هذا التقريب للوجه الثاني بيان أنّ هناك شرطاً ضمناً ارتكازياً، وأنّ العالم بالغبن يكون قد اسقط هذا الشرط؛ ولذا تكون المعاملة بالنسبة إليه لازمه ليس فيها خيار. هذا التقريب أحسن من تقريب آخر قد يُذكر في هذا المقام، وهو أن يقال: أنّ البيع وغيره من المعاملات مشتملة على شرطٍ ضمّني ارتكازي، وهو انحفاظ ماله المال، لكن يُدعى أنّ العرف يرى أنّ فوات هذا الشرط يكون موجِباً لضمّانه، في التقريب السابق كنا نقول: هذا شرط ضمّني ارتكازي، فإذا تخلف يثبت الخيار للمغبون، لكن هذا في حالة الجهل، أما في حالة العلم، فهو قد أسقط الشرط، فلا يثبت له الخيار، هذا التقريب يقول: أنّ العرف يرى أنّ تخلف هذا الخيار وفوات هذا الشرط كما في المعاملة الغبنيه يكون موجِباً لضمّان هذا الشرط، لا بدّ أن يكون هناك ضمان لهذا الشرط، وأنّ العرف يرى _____ مره أخرى _____ أنّ ضمان الشرط الفئات يكون بإعطاء الخيار للمغبون، فيعطى حق الفسخ للمغبون.

هذا التقريب يمكن الخدشه فيه: باعتبار أنّه ليس واضحاً أنّ ضمان الشرط يكون بإعطاء الخيار للمغبون حتى يثبت له الخيار، وإنّما يحتمل أن يكون ضمانه بالأرش من دون أن نعطيه الخيار في فسخ المعامله، هذا الشرط فوات، إذا مسأله ضمان الشرط، فضمّان الشرط لا يتعيّن بأن يكون بإعطاء الخيار للمغبون؛ بل يمكن أن يضمّن الشرط بإلزام الغابن بأن يدفع الأرش للمغبون، ويكون في هذا ضمّاناً لهذا الشرط الفئات .

التقريب الأول ليس فيه هكذا شيء، هو مباشره بلا توسط مسأله الضمان، يقول بأنّ هذا الشرط ضمّني ارتكازي موجود في كل معاملة، وهذا الشرط إذا تخلف، يثبت خيار تخلف الشرط للمغبون بلا توسط مسأله الضمان.

الأصول العمليه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام فى وجه آخر فى الجواب عن الإشكال الوارد فى مسأله الغبن، وكان حاصل هذا الجواب هو أن يقال: هناك شرط ضمنى ارتكازى بنا عليه العقلاء فى كل معامله، وهذا الشرط هو انحفاظ ماله المال بالنسبه إلى كل من البائع والمشتري؛ وحينئذٍ يقال هذا الشرط الضمنى موجود فى كل معامله ليست مبنيه على التسامح والمحابه؛ وحينئذٍ إذا تخلف هذا الشرط الضمنى الارتكازى يثبت الخيار. هذا فى ما يرتبط بالبحث السابق يقال إنّما يكون هذا الخيار ثابتاً فى صورته جهل المغبون بالغبن أعم من أن يكون بائعاً أو مشترياً. وأما إذا فرضنا أنّ المغبون كان عالماً بالغبن، وأقدم على الغبن، فى هذه الحاله هذا يكون بمثابة من أسقط شرطه، فإذا أسقط هذا الشرط لا يثبت له هذا الخيار، وبهذا يتّجه تفصيل المشهور بين العلم بالغبن، فلا يثبت الخيار، وبين الجهل بالغبن، فيثبت الخيار.

ما يريد إثباته هذا الوجه هو حق الخيار، هذا الحق الذى هو قابل للإسقاط وللانتقال وقابل للإرث، يريد إثبات حق الخيار بمعنى حق فسخ معامله. الكلام فى كيفية تخريج دلالة تخلف الشرط على ثبوت الخيار، كيف يكون تخلف الشرط مثبتاً للخيار؟ هل يترتب الخيار على تخلف الشرط بنفسه بلا ضميمه؟ أو أنّ الخيار يترتب على تخلف الشرط بتوسط شيء؟ ومن هنا هناك ثلاثه وجوه لتخريج دلالة تخلف الشرط فى هذا الوجه على ثبوت الخيار:

الوجه الأول: الذى يبنى عليه المحقق النائينى (قدّس سرّه)، وخلاصه كلامه أنه يرجع خيار الغبن إلى خيار تخلف الشرط، وهو يُرجع خيار تخلف الشرط إلى شرط الخيار، بمعنى أنه يقول عندما _____ مثلاً _____ المشتري يشترط فى المبيع شرطاً معيناً، بأن يكون على صفه كذا _____ مثلاً _____ كأن يكون العبد كاتباً _____ مثلاً _____ يقول: هذا الشرط فى روجه يرجع إلى جعل الخيار لنفسه عند تخلف هذا الشرط، فكأنما من يشترط أن يكون المبيع كاتباً، هو يجعل لنفسه الخيار عند تخلف الشرط، فمآله إلى جعل الخيار، يعنى هو يرجع خيار تخلف الشرط إلى جعل الخيار لنفسه عند تخلف الشرط الذى يُعبر عنه (شرط الخيار)، هو يرى أنّ هذا الشرط الضمنى موجود، واشتراط هذا ولو ضمناً، ولو لم يكن بالتصريح، هذا معناه أنّ الخيار يكون خيار تخلف الشرط، وخيار تخلف الشرط راجع إلى شرط الخيار وجعل الخيار لنفسه، كما فى مثال أن يكون العبد كاتباً، يقول: هذا معناه ومآله إلى أنى أجعل لنفسى الخيار عند تخلف الشرط الذى اشترطته؛ فحينئذٍ يثبت الخيار باعتباره مشروطاً فى نفس معامله، كأي شرطٍ آخر، بلا إشكال شرط الخيار فى معامله يكون نافذاً ويكون موجباً لثبوت الخيار إذا اشترط الخيار فى معامله، باعه داراً وجعل لنفسه الخيار إلى مده معينه، تمضى هذه معامله ويثبت له الخيار. هنا فى محل الكلام أيضاً كل من المتعاملين على أساس هذا الشرط الضمنى كأنه يجعل لنفسه الخيار عند تخلف هذا الشرط، فإذا تخلف الشرط يثبت الخيار، باعتبار أنه جعل الخيار لنفسه فى هذه معامله، فيثبت له الخيار عند تخلف الشرط. هذا وجه لتخريج كيفية ترتب ثبوت الخيار على تخلف الشرط، ومرجعه فى الحقيقه إلى اشتراط الخيار فى معامله.

الوجه الثانى: يسلم بأن البيع يشتمل على هذا الشرط الضمنى الارتكازى وانحفاظ ماله المال كما هو الحال فى الوجه السابق،

والإضافه فيه هي أنه يدعى أن العلاء العرف يرون أن فوات هذا الشرط يوجب ضمان هذا الشرط وتداركه، وأن تدارك
و ضمان هذا الشرط عند فوته يكون بالخيار. فالخيار عباره عن تدارك الشرط الفائت؛ لأنه يكون مضموناً، و ضمانه يكون
بالخيار، فيثبت الخيار باعتباره تداركاً لفوات الشرط؛ فيثبت الخيار حينئذٍ لكن بتوسط مسأله الضمان، وإنما يكون الخيار تداركاً
باعتبار أن المغبون إذا فسخ يعود إليه ماله وتنحفظ الماليه، فإذا كان المغبون هو المشتري يعود إليه تمام الثمن الذي دفعه في
مقابل سلعه هي أقل قيمه مما دفعه من حيث القيمه السوقيه، فإذا فسخ يعود إليه ماله، فإذا كان البائع هو المغبون، إذا فسخ أيضاً
يعود إليه ماله مع حفظه على الماليه، فيكون تداركاً لهذا الشرط الفائت، فتداركه و ضمانه يكون بالخيار، فيثبت الخيار على هذا
الأساس .

الوجه الثالث: وهو نفس الكلام، أيضاً يرى أن هناك شرطاً ضمناً ارتكازياً وهو انحفاظ الماليه، ويرى أن تخلف الشرط بنفسه
مباشره، وبلا- توسط أى شىء يكون فى نظر العلاء موجباً لثبوت الخيار للمغبون، من دون توسط مسأله الضمان، ومن دون
إرجاعه إلى شرط الخيار كما يقول المحقق النائنى (قدس سرّه) .

هذه هي الوجوه الثلاثه لتخريج كيفيه ترتب الخيار على تخلف الشرط بعد الاعتراف بأن هناك شرطاً ضمناً فى كل معامله
مفادها هو اشتراط انحفاظ ماله المال. وبعباره أخرى: كأن الشرط يرجع إلى أن لا يكون هناك غبن لا بالنسبه للبائع ولا بالنسبه
إلى المشتري.

أقرب هذه الوجوه هو الوجه الثالث الأخير الذى يرى أن الخيار يترتب على تخلف الشرط مباشرة بلا توسط شىء وبلا إرجاعه
إلى شرط الخيار، وذلك باعتبار أن الوجه الأول وكذا الوجه الثانى يحتاج إلى عنايه زائده ولا قرينه على هذه العنايه الزائده إذا
أمكننا تخريج ثبوت الخيار وترتبه على تخلف الشرط مباشره كما فى الوجه الثالث، إذا أمكن ذلك فالوجهين الأول والثانى
فيهما عنايه، أمّا الوجه الأول ففيه عنايه؛ لأنه يُرجع هذا الخيار إلى شرط الخيار، فكأنه بالاشتراط، ولو كان اشتراطاً ضمناً
ارتكازياً، كأنه يقول (أنا أجعل لى الخيار عند تخلف الشرط) وهذه عنايه زائده بحاجه إلى مثبت وقرينه. أما الوجه الثانى،
فكذلك فيه عنايه؛ لأنه يوسط مسأله الضمان؛ لأنه يدعى أن العرف يرى أن الشرط الفائت مضمون، و ضمانه يكون بالخيار. إذا
أمكن تخريج ترتب الخيار على تخلف الشرط مباشره بلا توسط هذه الأمور بوجه عرفى عقلائى؛ حينئذٍ يكون هو الأقرب، وهذا
ما يتكفّل به الوجه الثالث، باعتبار أن الوجه الثالث كأنه يقول: بعد فرض أن انحفاظ الماليه هو شرط ضمنى موجود فى كل
معامله؛ حينئذٍ كل شرط فى معامله، سواء كان شرطاً مصرحاً به فى معامله، أو كان ضمناً ارتكازياً، كل شرط فى معامله
مرجعه إلى أن الذى يشترط هذا الشرط يُعلّق التزامه بالمعامله على تحقق ذلك الشرط، وأنه إذا لم يتحقق ذلك الشرط فأنا ليس
لى التزام بهذه معامله. وبعباره أخرى: أنه فى باب الاشتراط تارةً البائع يُنشئ معامله بلا اشتراط، معناه أنه أنشأ الالتزام مطلقاً
غير منوط بشىء، لكن عندما يُنشئ معامله ويشترط فيها شرطاً، هذا معناه أنه قيد وجعل التزامه بالمعامله منوطاً بتحقيق ذلك
الشرط الذى اشترطه، فإذا لم يتحقق الشرط، فمعناه أنه ليس له التزام بتلك معامله، و(عدم التزامه بالمعامله عند تخلف الشرط
وعدم تحققه) هو معناه الخيار، يعنى أنه ليس ملزماً بالمعامله، ومعناه أن له الحق بفسخ تلك معامله، وهذا هو معنى الخيار.

إذن: بناءً على هذا، الخيار يترتب على مجرد تخلف الشرط من دون توسيط الضمان، ومن دون إدخاله في باب شرط الخيار، وإنما يثبت الخيار بنفس تخلف الشرط؛ لأنّ في باب الاشتراط التزام الشخص المتعامل بالمعامله يكون مشروطاً ومنوطاً بتحقق الشرط وفي حاله عدم تحققه، لا التزام بالمعامله، وليس هناك شيء يلزمه بقبول هذه المعامله، فيثبت له حق الفسخ، وهذا هو معنى أنه لا ملزم له بقبول المعامله، وهذا هو المقصود في المقام، وهو أنّ هذا الحق يثبت له وهو حق الخيار وحق فسخ المعامله، فيترتب على تخلف الشرط مباشرةً بلا حاجهٍ إلى توسيط ما ذكر في الوجه الأول، أو ما ذكر في الوجه الثاني .

هذا أيضاً وجه ذكر في مسأله الغبن، وبناءً على هذا الوجه إذا تم؛ حينئذٍ حتى نربطها بأصل المسأله، فيقال: أنّ المشهور عندما فرّق بين صوره العلم بالغبن وصوره الجهل بالغبن، فحكم بثبوت الخيار في صوره الجهل بالغبن، وعدم ثبوته في صوره العلم بالغبن، هذا يمكن تخريجه حتى على افتراض أنّ خيار الغبن ليس مستنداً إلى قاعده لا ضرر، كما في الوجه الثاني الذي يقول أنّ الخيار لا يستند إلى قاعده لا ضرر، وإنما مرجعه إلى وجود شرطٍ ضمنى ارتكازى، فإذا تخلف هذا الشرط الضمنى الارتكازى يثبت الخيار، إمّا بالوجه الأول، أو بالوجه الثانى، أو بالوجه الثالث، حتى لو كان المشهور يثبت خيار الغبن في المعامله الغبنيه استناداً إلى هذا الشرط الضمنى الارتكازى، يمكن أيضاً أن يُفرّق بين صوره العلم وصوره الجهل باعتبار ما ذكرناه من أنّ العالم بالغبن إذا أقدم على المعامله الغبنيه كأنه أسقط هذا الشرط الضمنى؛ وحينئذٍ لا يثبت له الخيار، فيفرّق بين العالم بالغبن، فلا يثبت له الخيار، وبين الجاهل بالغبن، فيثبت له الخيار، وهى فتوى المشهور .

هناك مسأله ثالثه غير مسأله الوضوء وغير مسأله الغبن أيضاً المشهور عنده رأى فيها، وهى مسأله (ما إذا أجنب الإنسان نفسه عمداً) وفرض بأنَّ الغسل كان ضرراً عليه . هنا ذهب المشهور إلى انتقاله إلى التيمم، ولم يُفرّقوا فى الحكم بالتيمم بين ما إذا كان عالماً بالضرر، أو كان جاهلاً بالضرر، يعنى حتى مع علمه بأنَّ الغسل يضرّه، مع ذلك إذا أقدم على الجنابه عالماً عامداً بضرر الغسل عليه، مع ذلك يكون حكمه هو التيمم، ومع افتراض أنّ المدرّك هو قاعده لا ضرر، هذا معناه كأنَّ المشهور يرى أنّ قاعده لا ضرر فى هذه المسأله تجرى فى حق الجاهل والعالم، العالم بضرر الغسل وأجنب عمداً تجرى فى حقه قاعده لا ضرر، وتنفى عنه وجوب الغسل، باعتباره ضررياً، فيكون حكمه هو التيمم، كما أنّ الجاهل بالضرر تجرى القاعده فى حقه وتنفى عنه وجوب الغسل لكونه ضررياً، وينتقل حكمه إلى التيمم، كذلك العالم بالضرر أيضاً حكمه ذلك . لم يُفرّق بين الصورتين فى هذه المسأله.

ومن هنا يقع التساؤل: بأنَّ هذا كأنه يعتبر نوعاً من التنافى عند المشهور بين المسألتين لماذا يفرّق بين المسألتين ؟ فى مسأله الغبن اشترط الجهل وقال بأنَّ العالم بالغبن لأنه أقدم على الغبن لا تجرى فى حقه قاعده لا ضرر _____ بناءً على الوجه الأول _____ فلا- يمكن نفى اللزوم عنه وإثبات الخيار؛ ولذا لا يثبت الخيار فى حق العالم بالغبن؛ لأنَّ قاعده لا ضرر لا تجرى لنفى اللزوم وإثبات الخيار، بينما فى مسأله الجنابه يقول أنّ قاعده لا ضرر تجرى فلا يكون حكمه هو وجوب الغسل، وإنّما ينتقل حكمه إلى التيمم، فيقع السؤال: ما هو الفرق بينهما ؟ فقاعده لا ضرر إمّا أن تجرى مع العمد، أو لا تجرى مع العمد ؟ إذ كانت تجرى مع العمد، فينبغى أن تجرى فى كلتا المسألتين، كما نجريها فى مسأله الجنابه وتنفى وجوب الغسل عنه، وينتقل حكمه إلى التيمم ينبغى إجراءها أيضاً فى مسأله الغبن، فنجريها لنفى اللزوم عن المعامله بالنسبه إلى العالم المقدم على الضرر وإثبات الخيار له؛ لأنَّ القاعده تجرى مع العمد .

وإذا كانت القاعده لا تجرى مع العمد، فينبغي الالتزام بعدم جريانها في كل منهما، فكما لا تجرى في مسأله الغبن كما قالوا؛ ولذا لا يثبت الخيار للعالم العامد، ينبغى أن لا تجرى أيضاً في مسأله الجنابه وأن لا تجرى في حقه، فلا يمكن نفى وجوب الغسل عنه والانتقال إلى التيمم؛ لأنّ قاعده لا ضرر لا تجرى في صورته العمد . فلماذا هذا التفريق بين المسألتين ؟ هذا أيضاً سؤال طُرح في المقام، وينبغي التفتيش عن جوابه .

هناك جواب عن هذا التساؤل، وحاصله أن يقال: أنّ هناك فرق بين المسألتين، وهذا الفرق يكمن في أنّه في المعامله الغبنه يعتبر نفس المعامله هي ضرر، البيع الغبنى هو الضرر بالنسبه إلى الشخص المغبون، والمفروض أنّه أقدم على المعامله الغبنه، إذن هو أقدم على الضرر، والمفروض أنّ قاعده لا ضرر لا تجرى في هكذا حاله؛ لأنّ جريان قاعده لا ضرر مشروط بعدم الإقدام على الضرر _____ على ضوء ما تقدّم _____ وهذا أقدم على الضرر؛ لأنّ الضرر يتمثل في هذه المسأله بنفس البيع الغبنى، وهو أقدم عليه، فلا تجرى قاعده لا ضرر في حقه لنفى اللزوم وإثبات الخيار . هذا هو الوجه في عدم جريان قاعده لا ضرر في مسأله الغبن.

وأما مسأله الجنابه، فالضرر ليس هو الجنابه التي أقدم عليها، وإنّما الضرر في هذه المسأله يتمثل بإيجاب الغسل عليه. فما أقدم عليه، وهو الجنابه، ليس ضرراً، والضرر الذي هو إيجاب الغسل عليه، هو لم يُقدّم عليه، فكأنه في مسأله الجنابه لا يوجد إقدام على الضرر، فلا مانع من جريان قاعده لا ضرر؛ لأنّها مشروطه بعدم الإقدام، وهذا لم يقدم على الضرر، فتجربى القاعده وتنفى وجوب الغسل عنه؛ لكونه ضررياً، فينتقل حكمه إلى التيمم . وهذا هو الفارق بين المسألتين .

قد يقال: كيف أنّ هذا في مسألة الجنابه لم يُقدّم على الضرر؟ سلّمنا أنّ الجنابه بنفسها ليست ضرراً، والضرر هو عبارته عن الحكم بإيجاب الغسل عليه، لكن هذا ألم يُقدّم على هذا الحكم؟ يعني من يُقدّم على الموضوع مع علمه بترتب الحكم عليه، أليس هذا مقدماً على الحكم؟! والمفروض أنّ هذا عالم بأنّ حكم الجنابه هو وجوب الغسل، إذا كان حكم الجنابه هو وجوب الغسل، فإقدامه على الجنابه هو إقدام على حكم الجنابه؛ لأنّ من يُقدم على موضوع الحكم يكون مُقدماً على حكم ذلك الموضوع، وبالتالي قد يقال بأنّه في مسألة الجنابه أيضاً هناك إقدام على الضرر، وإن كانت الجنابه ليست ضرراً ولا يتمثل بها الضرر، لكن إقدامه على الجنابه يستلزم الإقدام على حكم الجنابه الذي هو ضرري، فيتحقق الإقدام في كل منهما. فقد يُقال لماذا نفرّق بينهما بهذا الشكل، ونفترض تحقق الإقدام على الضرر في باب المعامله الغيبه وعدم تحققه في محل الكلام.

لكن من الواضح أنّ من يُقدّم على الجنابه يكون مقدماً على حكم الجنابه، هذا يتوقف على افتراض أنّ هذه الجنابه حكمها وجوب الغسل. ونستطيع أن نقول أنّ حكم هذه الجنابه هو وجوب الغسل إذا لم تجرّ قاعده لا ضرر؛ لأنّه إذا جرت قاعده لا ضرر فلا- يكون حكم هذه الجنابه هو الغسل، وإنّما يكون حكمها هو التيمم؛ لأنّ قاعده لا ضرر تجرّ وتنفى وجوب الغسل الضرري وتقول أنّ حكمه هو التيمم. إذن: كون حكم هذه الجنابه هو وجوب الغسل موقوف على عدم جريان قاعده لا ضرر، وإلا- لو جرت قاعده لا ضرر لما كان حكم هذه الجنابه هو وجوب الغسل، وعدم جريان قاعده لا ضرر موقوف على افتراض الإقدام، وإلا لولا الإقدام لجرت قاعده لا ضرر، فإقدام المكلّف على الضرر هو الذي يكون مانعاً من جريان قاعده لا ضرر، وبهذا صوّروا لنا لزوم الدور في محل الكلام؛ لأنّ افتراض الإقدام على الضرر موقوف على أن يكون حكم الجنابه هو وجوب الغسل، وهذا التوقف واضح، وإلا لو لم يكن حكم الجنابه هو وجوب الغسل لما كان هناك إقدام على الضرر، إنّما هو يُقدّم على الضرر بإقدامه على الجنابه؛ لأنّ حكم الجنابه هو وجوب الغسل الضرري. إذن: إقدامه على الضرر موقوف على أن يكون حكم هذه الجنابه هو وجوب الغسل. وكون حكم هذه الجنابه هو وجوب الغسل موقوف على عدم جريان قاعده لا ضرر؛ لأنّه إذا جرت قاعده لا- ضرر لا- يكون حكم هذه الجنابه هو وجوب الغسل، وإنّما يكون حكمه هو التيمم. إذن: كون حكم هذه الجنابه هو وجوب الغسل موقوف على عدم جريان قاعده لا ضرر، وعدم جريان قاعده لا ضرر في محل الكلام موقوف على الإقدام على الضرر، فيكون الإقدام على الضرر موقوفاً على الإقدام، وهذا دور، وبالتالي لا يوجد إقدام على الضرر، ويُفرّق بين المسألتين، في باب الغبن يوجد إقدام على الضرر عند إقدامه على البيع الغبني، وفي محل الكلام لا يوجد إقدام على الضرر، ويصح التفريق بينهما ويوجّه قول المشهور.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في دعوى أنّ هناك تنافياً بين فتويين للمشهور، فتواهم في مسألة ما إذا أجنب نفسه عمداً مع فرض كون الغسل ضرراً عليه، هنا أفتى المشهور بأنّ حكمه ينتقل إلى التيمم حتى في صورة العلم بالضرر، وهذا معناه أنهم يؤمنون بجريان قاعده لا ضرر لنفي وجوب الغسل باعتباره ضررياً، وهذا معناه أنهم أجروا قاعده لا ضرر في صورة العلم والعمد في هذه المسألة . بينما في مسألة البيع الغبني لم يجروا القاعده في صورة العلم والعمد، وقالوا بأنّ المغبون إذا كان عالماً وأقدم على المعامله الغبنيه لا يثبت له الخيار؛ لأنّ القاعده لا تجرى هنا لنفي لزوم المعامله. والسؤال هو ما هو الفرق بين الصورتين؛ لأنّ في مسألة البيع الغبني أيضاً يوجد علم وعمد، فإذا كانت القاعده تجرى في صورة العلم والعمد كما هو الحال في مسألة الجنابه، فلا بد أن تجرى في المقام أيضاً، وبالتالي يثبت الخيار للعالم العامد، وإذا كانت لا تجرى كما ذكروا في مسألة الغبن، فينبغي أن لا تجرى أيضاً في مسألة الجنابه .

وقلنا أنّه قد يُفرّق بينهما على أساس أنّ عدم جريان القاعده في مسألة الغبن باعتبار أنه أقدم على الضرر؛ لأنّ البيع الغبني هو بنفسه ضرر، وأمّا في مسألة الجنابه فلا إقدام على الضرر؛ لأنّ ما أقدم عليه هو الجنابه، والجنابه ليست ضرريه، وإنّما الضرر في إيجاب الغسل عليه، وهو لم يُقدم على إيجاب الغسل، وإنّما أقدم على الجنابه. فهذا هو الفرق بينهما .

ولتتميم هذه الفكره طرحنا إشكالاً حاصله إنّ الإقدام موجود في مسألة الجنابه؛ لأنّ من يُقدم على الجنابه مع علمه بأنّ حكمها هو وجوب الغسل يكون قد أقدم على وجوب الغسل الضروري؛ لأنّ الضرر هو في إيجاب الغسل، وهو قد أقدم عليه، وبالتالي يوجد إقدام على الضرر .

ص: ١٨٧

وقد ذكرنا الجواب عنه في الدرس السابق، بأنّ الإقدام في المقام محال؛ لأنّه يلزم منه الدور؛ لأننا إنّما نستطيع أن نتصوّر الإقدام عندما نفترض أنّ حكم هذه الجنابه هو وجوب الغسل؛ حينئذٍ يتم هذا المطلب، أنّ الإقدام على موضوع يكون إقداماً على حكمه، عندما يكون حكم الجنابه هو الغسل، وليس المقصود هو الجنابه الكليّه، وإنّما هذه الجنابه التي صدرت منه في هذه الظروف، إذا كان حكمها هو وجوب الغسل؛ حينئذٍ يكون الإقدام على الجنابه إقداماً على إيجاب الغسل الذي هو الضرر، فيكون إقداماً على الضرر، أمّا إذا كان حكم هذه الجنابه هو التيمم لا الغسل؛ حينئذٍ لا يكون الإقدام على الجنابه إقداماً على الضرر؛ لأنّ الإقدام على الجنابه إقدام على حكمها، وحكمها هو وجوب التيمم، ووجوب التيمم ليس ضررياً. إذن: إنّما يكون إقداماً على الضرر عندما يُفترض أنّ حكم هذه الجنابه الخاصه هو الغسل المفروض كونه ضررياً . هذا معناه أنّ صدق الإقدام على الضرر في محل الكلام يتوقف على أن يكون حكم هذه الجنابه هو الغسل، وهذا التوقف واضح لما قيل قبل قليل من أنّ الإقدام على الموضوع مع العلم والعمد إقدام على الحكم، فإذا كان حكمه الغسل، فيكون الإقدام على الجنابه إقداماً على الغسل وهو ضرري، فيكون إقداماً على الضرر.

إذن: يتوقف صدق الإقدام فى المقام على أن يكون حكم هذه الجنابه هو الغسل، والحال أن كون هذه الجنابه حكمها الغسل موقوف على عدم جريان لا ضرر فى المقام، لوضوح أنه إذا جرت لا ضرر فى المقام لنفت وجوب الغسل، فلا يكون حكم هذه الجنابه هو الغسل، فكون حكم هذه الجنابه هو الغسل موقوف على عدم جريان قاعده لا ضرر _____ هذا التوقف الثانى _____ ثم نقول بأن عدم جريان قاعده لا ضرر موقوف على صدق الإقدام، وإلا لو لم يصدق الإقدام لجرت قاعده لا ضرر، والذى يمنع من جريان القاعده هو إقدام المكلف على الضرر بحسب فرضهم أن جريان القاعده مشروط بعدم الإقدام، فعدم جريان القاعده فى المقام موقوف على صدق الإقدام على الضرر حتى يكون هو المانع من جريان القاعده، فبالتالى الإقدام موقوف على أن يكون حكم هذه الجنابه هو الغسل، وكون حكم هذه الجنابه هو الغسل موقوفاً على عدم جريان قاعده لا ضرر، وعدم جريان القاعده موقوف على الإقدام، فبالتالى يتوقف الإقدام على الإقدام، بهذه الوسائط، فيمتنع صدق الإقدام فى محل الكلام، فلا إقدام فى محل الكلام . بينما فى مسأله الغبن تصورنا الإقدام، فيكون هذا هو الفرق بين المسألتين . هناك يوجد إقدام، فلا تجرى قاعده لا ضرر لنفى اللزوم وإثبات الخيار؛ بل يكون حكم المعامله هو اللزوم، فيفترق بين الجهل وبين العلم فى تلك المسأله، أما فى محل الكلام فيستحيل صدق الإقدام؛ لأنه يستلزم الدور المحال، فإذن: لا إقدام؛ وحينئذ لا مشكله فى جريان قاعده لا ضرر فى المقام لنفى وجوب الغسل، باعتباره ضرورياً، وإثبات أن الوظيفه هى التيمم كما أفتى المشهور .

يُلاحظ على هذا الجواب: بالنسبة إلى ما جعله أمراً مسلماً ومفروغاً عنه في مسألة البيع الغبني؛ لأنه افترض أن هناك إقداماً، وأن الإقدام في مسألة الغبن واضح؛ لأن البيع الغبني هو ضرر، وهو أقدم على الضرر. وقد تقدّم الكلام في مسألة الإقدام على الضرر في البيع الغبني، وتبين أن هناك رأيين في هذه المسألة:

الرأي الأول: في هذه المسألة لا يوجد إقدام على الضرر، وهذا الرأي تبناه المحقق العراقي (قدس سرّه). هذا الرأي _____ كما اتضح مما تقدّم _____ يبتنى على دعوى أن المعاملة (البيع) ليس فيها دلالة إلا على حدوث النقل والانتقال، والتملك والتملك، والمبادله؛ ولذا يكون مدلول البيع ناظراً إلى مرحلة الحدث، أي إحداث التملك والتملك فقط، وإحداث المبادله، وأما بقاء ذلك حتى إلى ما بعد زمان صدور الفسخ من المغبون، هذا _____ أي مرحلة البقاء _____ ليس هو مفاد البيع، وإنما مفادها مرحلة الحدث، البيع لا يدل على بقاء ما أحدثه بالإشياء، وإنما مدلوله هو إحداث التملك والتملك. هذا الثاني هو الذي يُعبر عنه باللزوم، بقاء التملك والتملك إلى ما بعد زمان صدور الخيار من المغبون، هو عبارته عن لزوم المعاملة، حتى لو فسخ المغبون لا أثر لفسخه، يبقى التملك والتملك والمبادله كما هي سابقاً، وهذا معناه أن المعاملة لازمه، وهذا الذي يُعبر عنه باللزوم، الأول _____ مرحلة الحدث _____ يُعبر عنه بالصحة، أي صحة المعاملة، فيترتب عليها التملك والتملك حدوثاً، أما بقاء، فلا تكفي فيها الصحة؛ بل لابد فيها من اللزوم، (بقاء) ليس هو ما ينشئه المتعاملان في معاملتهما، وإنما ما ينشئانه هو عبارته عن إحداث التملك والتملك، وهذا هو مفاد البيع وما يفهم من البيع. هذا يستلزم أن يكون البقاء الذي يُعبر عنه باللزوم، حكماً شرعياً تأسيسياً تعديلاً، وليس حكماً إمضائياً؛ لأن المتعاملان لم يُنشئوا البقاء، أصلاً ليس مدلول البيع هو البقاء، وإنما ناظر إلى مرحلة الحدث؛ ولذا يُفرّق بين الصحة واللزوم، الحكم بالصحة حكم إمضائي، أي إمضاء لما صدر من المتعاملين، بينما الحكم باللزوم يكون حكماً تأسيسياً تعديلاً، وليس إمضائياً.

بناءً على هذا، أصحاب هذا الرأي يقولون لا يوجد إقدام من قبل المغبون العالم بالغبن على الضرر؛ لأنه لم يُقدّم على الضرر الناشئ من اللزوم؛ لأنه لم يُنشأ اللزوم حتى يكون مُقدماً على الضرر الناشئ منه، وإنّما إذا حصل الضرر، يحصل بسبب الحكم الشرعي التأسيسي التعديدي، ذاك هو الضرر، إذن: هو لم يُقدّم على الضرر، وما أقدم عليه هو إحداث التمليك والتملك، أمّا مرحله البقاء، فهو ليس ناظراً لها، ولم يُقدّم عليها، والحكم بالبقاء هو حكم شرعي تعديدي تأسيسي، والمكلف لم يُقدّم على ذلك. إذن: لا يوجد في المقام إقدام على الضرر .

الرأي الثاني: يرى تحقق الإقدام في مسأله الغبن . وهذا الرأي يبتنى على أنّ المعامله والبيع له مدلولان: مدلول مطابق، الذي هو عباره عن إحداث التمليك والتملك والمبادله، لكن له مدلول التزامي، فأنه يدل بالدلاله الالتزاميه على الالتزام ببقاء ما صدر منه _____ الذي هو إحداث التمليك والتملك _____ في جميع الأزمنه حتى بعد زمان صدور الفسخ منه. إمّا بهذا التقريب، أو بالتقريب الذي نقلناه عن سماحه السيد في الدروس السابقه، الذي يقول بأنّ مقتضى إطلاق الإنشاء هو تحقق معناه في جميع الأزمنه حتى زمان ما بعد صدور الفسخ من المغبون؛ حينئذٍ على كلا التقديرين يكون حكم الشارع باللزوم والبقاء إمضائياً لا- تأسيسياً؛ لأنه إمضاء لما صدر من المتعاملين، وما صدر منهما ليس هو فقط المدلول المطابق؛ بل صدر منهما المدلول المطابق والمدلول الالتزامي الذي هو الالتزام ببقاء ما صدر منهما حتى بعد زمان الفسخ، أو الإطلاق .

بناءً على هذا الرأي، يقال في المقام: يتحقق الإقدام، هو أقدم على الضرر الناشئ من اللزوم؛ لأنه التزم ببقاء ما صدر منه حتى بعد زمان فسخه. إذن: الضرر الذي يقع فيه ليس من جهه الحكم الشرعي؛ لأنّ الحكم الشرعي مجرد إمضاء لما صدر من المتعاملين، وإنّما هو أقدم على الضرر، والتزم بالضرر، فيتحقق الإقدام في هذه الحاله.

هذان رأيان في المسأله، الرأى الأول اختاره المحقق العراقي (قدس سرّه)، والرأى الثانى اختاره المحقق النائينى (قدس سرّه) . نحن سابقاً قلنا: الظاهر أنّ الرأى الأول هو الأقرب إلى الصحه.

هذا بالنسبه إلى ما افترضه أمراً مفروغاً عنه فى كلامه من أنّ الإقدام متحقق فى مسأله البيع الغبنى. أمّا فى مسأله الجنابه، فذكر لأجل التفريق بين المسألتين أنّ فى مسأله الجنابه لا يوجد إقدام؛ لأنّ الإقدام دورى؛ لأنّ صدق الإقدام يستلزم الدور المحال، فيكون الإقدام محالاً بالبيان الذى ذكرناه.

هذا الكلام يُلاحظ فيه: أنّه إذا كان الإقدام دورياً بالشكل الذى ذكر، عدم الإقدام أيضاً يكون دورياً، نظير ما ذكر فى مسأله رادعيه السيريه عن حجه خبر الواحد، هناك فى بحث الحجج يُذكر هذا الإشكال (إشكال الدور)، فإذا كان هناك جواب، يجاب بنفس هذا الجواب، إذا كانت الرادعيه دوريه، فعدم الرادعيه أيضاً يكون دورياً، وهذا يكشف عن وجود خللٍ، وفى المقام إذا تصوّرنا أنّ الإقدام يتوقف على عدم جريان قاعده لا ضرر؛ لأنه إذا جرت قاعده لا ضرر ونفت وجوب الغسل، فحينئذٍ لا إقدام على الضرر؛ بل لا يوجد وجوب غسلٍ حتى يكون قد أقدم عليه، وعدم جريان قاعده لا ضرر يتوقف على الإقدام؛ لأنه لو لم يكن هناك إقدام لجرت قاعده لا ضرر؛ لأنّ عدم جريانها موقوف على الإقدام، والإقدام موقوف على عدم جريانها، فيكون دور . نفس هذا الكلام نستطيع أن نذكره فى جانب عدم الإقدام، بأن يقال عدم صدق الإقدام أيضاً دورى، وذلك باعتبار أنه يتوقف على جريان قاعده لا ضرر، وإلاّ إذا لم تجرِ قاعده لا ضرر لصدق الإقدام، إذا لم تجرِ قاعده لا ضرر؛ فحينئذٍ يكون الحكم هو وجوب الغسل، فيصدق الإقدام .

إذن: عدم صدق الإقدام يكون موقوفاً على جريان قاعده لا ضرر؛ لأنه لو لم تجرِ قاعده لا ضرر لصدق الإقدام، إنما لا يصدق الإقدام إذا جرت القاعده ونفت وجوب الغسل، فلا يصدق الإقدام على الضرر، أما إذا لم تجرِ القاعده ولم ينتفِ وجوب الغسل، يصدق الإقدام. إذن: عدم صدق الإقدام موقوف على جريان قاعده لا ضرر، كما أنّ جريان قاعده لا ضرر موقوف على عدم صدق الإقدام؛ لأنه لو صدق الإقدام لما جرت قاعده لا ضرر، فيلزم أن يكون عدم صدق الإقدام دورياً، كما أنّ الإقدام دورى، بالبيان الذى ذكر، عدم صدق الإقدام أيضاً يكون دورياً؛ لأنّ عدم صدق الإقدام يتوقف على جريان القاعده، وجريان القاعده يكون موقوفاً على عدم صدق الإقدام على الضرر، وإلا لجرّت قاعده لا ضرر، وبالتالي يكون عدم صدق الإقدام أيضاً دورياً، وهذا معناه أنّ هناك خلافاً فى البين، وإلا لا يكون صدق الإقدام محال، و عدم صدقه أيضاً محال . هذا مؤشّر .

الأمر الآخر فى هذا الدور : أساساً المحالیه فى باب الدور تنشأ من توقف الشىء على نفسه، ولو بالواسطه، كما ذكر فى تقريب الدور فى محل الكلام؛ لأنّ الإقدام يتوقف على عدم جريان قاعده لا ضرر ، وعدم جريان قاعده لا ضرر يتوقف على الإقدام، فيتوقف الإقدام على نفسه لكن بتوسّيط عدم جريان القاعده، وهذا فى حد نفسه محال . (الف) يتوقف على (باء) وفى نفس الوقت (باء) يتوقف على (الف) هذا محال، ولو كان هذا التوقف بالواسطه . لكن هذا يكون برهاناً على ماذا؟ هذا برهان فى الحقيقه على أنّ أحد التوقفين لا بدّ أن يكون باطلاً- وغير صحيح، ولا- يمكن جعله برهاناً على عدم صدق الإقدام، أو عدم صدق(الف) فى مثال توقف(الف) على(جيم) وتوقف(جيم) على(باء) وتوقف(باء) على(الف). لا يمكن جعله برهاناً على عدم صدق وعدم تحقق(الف). ولا يمكن جعله برهاناً على عدم صدق الإقدام فى محل الكلام لمجرّد أنّ الإقدام يتوقف على عدم جريان القاعده، وعدم جريان القاعده يتوقف على صدق الإقدام . هذا لا يمكن جعله برهاناً على عدم صدق الإقدام كما هو المقصود فى المقام، لأنّ المقصود هو نفى تحقق الإقدام؛ لأنه دورى، وإنما يتعين فى حاله من هذا القبيل أن نقول أنّ أحد التوقفين باطل؛ لأنّ نفس أن يتوقف شىء على نفسه، ولو بالواسطه، هذا محال .

إذن: لا بدّ أن يكون أحد التوقفين باطلاً وغير صحيح، إما توقف الإقدام على عدم جريان القاعده باطل، فالإقدام لا يتوقف على عدم جريان القاعده. إمّا أن يكون هذا باطلاً، حتى إذا صحّ توقف عدم جريان القاعده على الإقدام، وإمّا أن يكون توقف عدم جريان القاعده على الإقدام باطلاً، حتى إذا كان الإقدام يتوقف على عدم جريان القاعده . هذا لا يعنى أن نستنتج من ذلك استحاله تحقق صدق الإقدام، وهذا لا يكون برهاناً على عدم صدق الإقدام، وإنما هو برهان على أنّ أحد التوقفين يكون محالاً وباطلاً، فلا بدّ أن يكون هناك خلل في أحد التوقفين، وإلاّ يستحيل توقف الشىء على نفسه، ولو بالواسطه .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

الكلام يقع في ما إذا فرضنا أنّ عدم الحكم كان ضرورياً، فهل يمكن التمسك بالقاعده في حديث لا ضرر لإثبات هذا الحكم الذى يكون عدمه ضرورياً، أو لا-؟ لا- إشكال على ضوء ما تقدم من أنّ الحكم بنفسه إذا كان ضرورياً، فالقاعده تجرى لفيه، وحديث الضرر يمكن التمسك به لنفى ذلك الحكم الذى يكون ضرورياً، وإمّا الكلام فى ما إذا فرضنا أنّ عدم الحكم كان ضرورياً، فهل تجرى القاعده لإثبات ذلك الحكم الذى يكون عدمه ضرورياً، أو لا ؟

مثلاً: يُمثل لذلك بأمثله، من جملتها ما إذا فرضنا أنّ شخصاً حبس شخصاً آخر فى مكانٍ معيّن، وفرضنا أنّ ذلك الشخص المحبوس كان كسوباً له عمل، وبالتالي يكون حبسه مانعاً له من عمله . فى هذه الحاله يقال: هل يمكن إثبات الضمان _____ سابقاً كُنّا نفى الحكم الذى يكون وجوده ضرورياً _____ على أساس أنّ عدم الضمان ضرورى بالنسبه إلى المحبوس ؟ يعنى أنّ عدم الحكم بإلزام الحابس بالضمان، يكون ضرورياً على المحبوس، فهل يمكن إثبات الضمان، باعتبار أنّ عدم الحكم بالضمان يكون ضرورياً، فتجرى القاعده لنفى عدم الحكم بالضمان ؟ وهذا معناه إثبات الضمان.....وهكذا فى أمثلهٍ أخرى لعلنا نتطرق إليها فى ما يأتى . فالكلام فى أنّ حديث لا ضرر هل يشمل إثبات الحكم عندما يكون عدمه ضرورياً ؟ أو يختص بنفى الحكم عندما يكون وجوده ضرورياً ؟

ص: ١٩٣

المحقق النائيني(قدس سره)، وكذلك السيد الخوئي(قدس سره) ذهبا إلى عدم الشمول واختصاص الحديث بنفى الحكم الذى يكون وجوده ضرورياً. وبناءً على هذا لا يمكن إثبات الضمان _____ مثلاً _____ فى المثال الذى ذكرناه تمسكاً بالحديث . قد يمكن إثبات الضمان فى هذا المثال وغيره من الأمثله تمسكاً بوجوهٍ أخرى، قد يقال _____ مثلاً _____ أنه يدخل فى قاعده الإلتلاف، هذا الذى يحبس شخصاً ويمنعه من العمل، عندما يكون المحبوس كسوباً، هذا إلتلافٌ لمالٍ، كما لو حبس عبداً _____ مثلاً _____ أو فتح باب قفصٍ فيه طائر مملوك لشخصٍ آخر ففتر هذا الطائر . قد يقال بأنّ الإلتلاف يكون متحققاً والضمان يكون لقاعده الإلتلاف، لكن هذا شىء آخر، كلامنا فى أنه هل يمكن التمسك بحديث لا ضرر لإثبات الضمان ؟ المحقق النائيني(قدس سره)، يقول لا يمكن التمسك بذلك؛ لأنّ مفاد الحديث هو نفي الحكم الذى يلزم منه إيقاع المكلف فى الضرر، الحكم الوجودى عندما يكون ضرورياً، القاعده تدل على رفعه ونفيه، ولا

يشمل ما إذا كان عدم الحكم ضرورياً لإثبات نفس ذلك الحكم . والذي يظهر من كلام المحقق النائيني (قدس سره)، في رسالته المختصة بقاعده لا ضرر، هو الاستدلال على ما ذهب إليه من عدم الشمول بأمرين :

الأمر الأول: دعوى أنّ حديث لا ضرر ناظرٌ إلى أدله الأحكام الأولية المفعوله في الشريعة المقدّسه ، ويكون مفاد الحديث هو رفع هذه الأحكام عندما تكون ضرريه . هذا هو فقط مفاد الحديث . ويقول: أنّ عدم الحكم ليس مجعولاً من قبل الشارع حتى يُرفع بحديث لا ضرر، وبالتالي يثبت نفس الحكم . الأمر ليس هكذا، الأحكام الوجوديه مجعوله من قبل الشارع، والحديث يدلّ على رفع هذا الحكم الوجودى عندما يكون ضرورياً ، أمّا فى المثال الذى ذكرناه، وغيره من الأمثله، المطروح فى المقام هو عدم الضمان، وهو ليس حكماً مجعولاً من قبل الشارع حتى يقال أنّ الحديث ناظرٌ إليه، ويكون دالاً على رفعه، فحتى لو فرضنا أنّ عدم الضمان ضررى، الحديث قاصر عن شمول مثل ذلك . الحديث لا يشمل كل ما يكون ضرورياً، وإنما هو يشمل الأحكام المفعوله فى الشريعة إذا كانت ضرريه، ويدل على رفعها، وعدم الحكم ليس حكماً، ولا مجعولاً من قبل الشارع، حتى يكون الحديث شاملاً له ودالاً على نفي عدم الضمان، ومن الواضح أنّ نفي عدم الضمان يعنى ثبوت الضمان . ويقول: أنّ الحديث قاصر عن الشمول لمثل ذلك.

مراده ظاهراً من هذا الكلام هو أنّ مجرد عدم الحكم حتى في المورد القابل لذلك الحكم لا يُعد عرفاً من الأحكام المجعولة من قبل الشارع حتى يكون الحديث ناظراً إليه، وهو فرض أنّ الحديث ناظر إلى الأحكام المجعولة في الشريعة المقدّسه، ودال على نفي هذه الأحكام عندما تكون ضرريه . وعليه: فالحديث يكون فيه قصور عن الشمول لمثل لذلك، ويختص بما إذا كان الحكم بنفسه ضررياً، ويدل الحديث على نفي ذلك الحكم الضرري . هذا هو الدليل الأول للمحقق النائيني (قدس سره) لمنع الشمول.

أجيب عنه: بأنه غير تام على جميع المباني في تفسير حديث لا ضرر، ويمكن أن يقال بأنّ عدم الحكم مجعولٌ ومستندٌ إلى الشارع، وبالتالي يمكن أن يكون الحديث شاملاً له. في تفسير الحديث هناك مبانٍ، من جمله هذه المباني هو المبني الذي يبنى عليه المحقق النائيني (قدس سره). ومن جمله هذه المباني ما تقدّم نقله سابقاً عن بعض الأعلام من أنه عبارة عن نفي التسبب إلى تحمل الضرر. ومن جمله هذه المباني أنه عبارة عن نفي الأضرار الخارجيه، غايه الأمر أنّ هناك قرينه تدلّ على أنّ المقصود ليس مطلق الأضرار الخارجيه، وإنما الأضرار الخارجيه المرتبطه بالشارع، هذا أشبه بالقرينه المتصله بالحديث التي توجب تقييده بخصوص الأضرار الخارجيه المرتبطه بالشارع وتنشأ من جهته . على كل هذه المباني هذا الدليل لا يكون تاماً. مثلاً: بناءً على أنّ معناه هو عدم التسبب إلى تحمّل الضرر، بمعنى أنّ الشارع لا- يكون سبباً لإيقاع المكلف في الضرر، فمعنى لا ضرر هو أنّ الشارع لا يكون سبباً لتحمّل الضرر، وهذا معناه أنّ الحديث ينفي وجود ضرر منتسب إلى الشارع، لكن ينفي وجود ضرر ينتسب إلى الشارع بما هو شارع . هذا المعنى للحديث كما يصدق في موارد جعل الحكم إذا كان ضررياً، كذلك يصدق في حاله عدم جعل الحكم إذا كان ضررياً، في موارد جعل الحكم إذا كان ضررياً، واضح أنه هنا يقال بأنّ الشارع صار هو السبب في إيقاع المكلف في الضرر؛ لأنه جعل حكماً ضررياً، فصار سبباً في تحميل المكلف للضرر، فيكون منفياً بالحديث الشريف؛ لأنّ الحديث يقول: (لا- ضرر) يعنى ينفي أن يكون هناك ضرراً منتسباً إلى الشارع، فجعل الحكم الضرري يكون مشمولاً لهذا الحديث الشريف . كذلك في حاله عدم جعل حكم، في بعض الأحيان عدم جعل الحكم من قبل الشارع يُعدّ بنفسه تسبباً من قبل الشارع في تحميل المكلف للضرر .

إذن: معنى الحديث إذا كان هو نفي التسيب من قبل الشارع وتحميل المكلف للضرر، لا يُفترق بين جعل حكم ضررى وبين حاله ما إذا كان عدم جعل الحكم يعتبر ضررياً ويكون تسيباً لتحميل المكلف للضرر، التسيب متحقق في كل منهما، جعل الحكم الضررى تسيب، وعدم جعل الحكم فى بعض الموارد أيضاً يكون تسيباً لتحميل المكلف للضرر، فإذن: هذا المعنى يصدق فى كلتا الحالتين ولا- موجب لتخصيصه بخصوص الحالة الأولى؛ بل هو يشمل حتى الحالة الثانية. مثلاً: عدم وجوب الإنفاق على الزوجه، الشارع لا يجعل وجوب الإنفاق على الزوجه وهى محتاجه وفقيره، والشارع أيضاً فى نفس الوقت يمنعها من الاكتساب إذا كان ذلك منافياً لحق الزوج، عدم جعل وجوب الإنفاق عليها هو تسيب لتحميلها الضرر، فبعد عدم جعل وجوب الإنفاق تسيباً لإيقاع هذه المرأه فى الضرر، والحديث يقول لا يوجد هناك ضرر منتسب إلى الشارع، الشارع لا يكون سبباً فى تحميل الضرر على المكلفين، هذا لا- يُفترق فيه بين جعل حكم ضررى وبين عدم جعل حكم يكون فى بعض الأحيان تسيباً لتحميل المكلف للضرر، فى كل منهما يكون منفيًا، فجعل الحكم إذا كان ضررياً يكون منفيًا، وهذا مسلم، عدم وجوب الإنفاق أيضاً يكون منفيًا، ومعنى نفي عدم وجوب الإنفاق هو ثبوت وجوب الإنفاق؛ فحينئذ لا مشكله فى التمسك بالحديث بناءً على هذا التفسير لإثبات شموله لكلتا الحالتين وعدم تخصيصه بحاله ما إذا كان الحكم الشرعى ضرريًا، وإنما هو يشمل حتى ما إذا كان عدم الحكم الشرعى أيضاً تسيباً لتحميل المكلف للضرر. هذا لا يُفترق فيه بين أن يصدق الحكم على عدم الحكم وبين أن لا يصدق عليه، لنفترض أن عدم الضمان ليس حكماً من قبل الشارع؛ لأن الحكم لا يوجد فى متن القاعده حتى نقول أن عدم الضمان ليس حكماً، فحتى لو افترضنا أن عدم الضمان ليس حكماً من قبل الشارع، لكن أليس هو تسيب إلى تحميل المكلف للضرر؟ أن الشارع فى هذه الحالة بعدم جعل وجوب الإنفاق فى مثال الزوجه يكون قد صار سبباً لإلحاق الضرر بها، والحديث ينفى أن يكون هناك ضرر منتسب إلى الشارع، فيكون الحديث شاملاً لكل منهما.....وهكذا فى سائر الأحكام الأخرى إذا فرض أن عدم جعل الحكم ولا يكون دائماً، فى كثير من الأحيان وفى حالات معينه يعتبر تسيباً من قبل الشارع لتحميل المكلف للضرر.

بناءً على تفسيره بالتفسير الآخر الذى تقدّم ذكره أيضاً سابقاً، وهو أن يقال أنّ مفاد الحديث هو نفي الأضرار التكوينية الخارجيه، غايه الأمر أنه يخرج من هذا الحديث الأضرار التكوينية الخارجيه التى لا ربط لها بالشارع، وهذا باعتبار أنّ هناك قرينه متصله، واضح أنّ هذا الكلام عندما يصدر من الشارع وينفى الأضرار التكوينية الخارجيه هو ينفى هذه الأضرار التى تكون مرتبطه به، أمّا الأضرار التكوينية الخارجيه غير المرتبطه بالشارع، الحديث لا يكون ناظراً إليها . فهنا تكون الأضرار التكوينية الخارجيه غير المرتبطه بالشارع خارجه من إطلاق الحديث، باعتبار هذه القرينه المتصله بهذا الحديث، باعتبار صدوره من قبل الشارع بما هو شارع، فيكون مفاد الحديث هو نفي الأضرار التكوينية الخارجيه المرتبطه بالشارع، وهذا لا يُفترق فيه بين حاله الأولى، وهى ما إذا كان جعل الحكم ضرورياً، وبين ما إذا كان عدم جعل الحكم من قبل الشارع ضرورياً، فى كل منهما هناك ضرر تكوينى خارجى مرتبط بالشارع، أمّا كيفيه ارتباطه بالشارع، مرّه يكون باعتبار أنّ الشارع جعل حكماً ضرورياً، فأوقع المكلّف فى الضرر، هذا يكون منفيّاً بالحديث . ومرّه يكون بعدم جعل الحكم، الشارع عندما لا يجعل وجوب الإنفاق فى المثال السابق، هذا يوقع المرأه فى ضرر خارجى تكوينى، وهذا مشمول للحديث بإطلاقه؛ لأنّ الخارج من الحديث هو فقط الأضرار التكوينية الخارجيه غير المرتبطه بالشارع، وأمّا ما عدا ذلك فهو مشمول لإطلاق الحديث من دون فرقٍ بين أن يكون الضرر التكوينى الخارجى ناشئ من جعل حكم يلزم منه الضرر، أو يكون ناشئاً من عدم جعل الشارع لحكم يوقع المكلّف فى الضرر التكوينى الخارجى، الحديث ينفى كل ضرر تكوينى خارجى مرتبط بالشارع، وعدم وجوب الإنفاق يوقع المرأه فى الضرر التكوينى الخارجى وهو مرتبط بالشارع؛ لأنّه نشأ من عدم جعل وجوب الإنفاق على الزوج، فيكون مشمولاً أيضاً لهذا الحديث ولا يوجد فى الحديث ما يوجب إخراج هذا النحو الثانى وإبقاء الأول داخلاً فيه، فيكون مقتضى إطلاق الحديث هو شموله لكلا الحالتين .

وأما بناءً على مسلك المحقق النائيني (قدّس سرّه) في تفسير الحديث، هو يرى أنّ مفاد الحديث هو نفي الحكم الضرري، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يرى بأنّ الحديث باعتبار أنه صادر من الشارع بما هو شارع هو قرينه على أنه لا يكون ناظرًا إلى الأضرار التكوينية الخارجيه، ويُفسّر الحديث على أنّ النفي فيه نفي تشريعي، بمعنى أنّ الشارع لا يشترع حكماً يلزم منه إيقاع المكلف في الضرر. هذا أيضاً يمكن بأن يقال: نحن لا نتقيّد بنفس الحكم حتى يقال بأنّ الحكم لا يصدق على عدم وجوب الضمان، وإنما يصدق على وجوب الضمان، الحكم ليس مذكوراً في الحديث، ليس فيه ما يشير إلى التقيّد بالحكم أو جعل حتى نقول بأنّ عدم الضمان ليس حكماً ولا جعلاً ولا مجعولاً من قبل الشارع، وإنما الذي يقال هو أنّ معنى الحديث هو النفي التشريعي، بمعنى أنّ الشارع في مقام التشريع لا يوقع المكلف في الضرر، وهذا المعنى يمكن أن يشمل الحالة الأولى ويمكن أن يشمل الحالة الثانية، النفي التشريعي كما يصدق في حاله كون الحكم الشرعي ضررياً، كذلك يصدق أيضاً في حاله كون عدم الحكم الشرعي ضررياً، بالتبعية، الشارع إمّا بتشريعه الحكم هو أوقع المكلف في الضرر، أو بعدم تشريعه الحكم أوقع المكلف في الضرر، بالتبعية هذا كله يدخل في عالم التشريع لا في عالم التكوين، وبالتالي يمكن أن يقال أنّ النفي التشريعي يشمل كلتا الحالتين، ففي الحالة الأولى يُنفي الحكم إذا كان يلزم من وجوده الضرر، وفي الحالة الثانية أيضاً عدم الحكم إذا كان ضررياً أيضاً يكون منفيًا بالحديث الشريف، في كلٍ منهما يمكن جعل الحديث شاملاً له ولا داعي لتخصيصه بالأول، النفي التشريعي يعني أنّ الشارع لا يصدر منه شيء يوجب إيقاع المكلف في الضرر، هذا يمكن تعميمه لأنّ يمكن أن يصدر منه حكم ضرري يوقع المكلف في الضرر ولأنّ لا يصدر منه حكم يوقع المكلف في الضرر، لا يصدر منه حكم، لا يوجب الإنفاق على الزوج مع أنّ الزوجه معدمه وفقيره مع إلزامها بعدم الاكتساب؛ لأنه ينافي حقوق الزوج _____ مثلاً _____ فهذا عدم التشريع معناه أنّ الشارع في عالم التشريع هو لم يشترع حكماً، وهذا عدم التشريع أوجب إيقاع المكلف في الضرر، فالنفي التشريعي يشمل كلاهما. بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ هذا الوجه الأول الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يكون تاماً على كل المباني في تفسير حديث لا ضرر ولا داعي لتخصيص الحديث بخصوص ما إذا كان الحكم بوجوده ضررياً؛ بل هو يشمل عدم الحكم إذا كان ضررياً، ويدل الحديث على نفي كلٍ منهما، نفي الحكم الوجودي الضرر، ونفي عدم الحكم إذا كان ضررياً، وقلنا أنّ نفي عدم الحكم الضرري لازمه إثبات نفس الحكم، وبالتالي الحديث كما يتكفل نفي الحكم الضرري يتكفل إثبات الحكم عندما يكون عدمه ضررياً.

الدليل الثاني: الذى ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو أنّ القول بشمول الحديث للأحكام العدميه، كعدم وجوب الضمان، وعدم وجوب الإنفاق وأمثاله، يلزم منه أن نلتزم بالضمان فى هذا المثال؛ لأنّ عدم الضمان ضررى، فيُنفى بالقاعده، فيثبت الضمان، فلا يبدّ من الالتزام بالضمان فى هذا المثال، وهذا معناه أن يكون مفاد الحديث نفى الضرر غير المتدارك، باعتبار أنّ الحكم بالضمان فى هذا المثال، إنّما هو لتدارك الضرر الواقع على المحبوس من الحابس، فإذن: لا يبدّ أن نفسّر الحديث بهذا التفسير الذى ذهب إليه الفاضل التونى، على ما تقدّم فى بدايه هذا البحث، وهو أنّ معنى الحديث هو نفى الضرر غير المتدارك، أنّ الشارع يقول لا يوجد ضرر غير متدارك، كل ضرر هو متدارك . بناءً على هذا الحديث؛ حينئذٍ يثبت الضمان فى المثال . يقول: وقد تقدّم سابقاً أنّ هذا المسلك فى تفسير الحديث هو أردأ الوجوه فى تفسير الحديث الشريف، وتقدّم سابقاً بطلان هذا المسلك، وأنّ هذا التفسير ليس صحيحاً، وأنّ الصحيح هو نفى الضرر وليس تدارك الضرر، وهناك فرق بين النفى وبين التدارك، والضمان هو تدارك للضرر وليس نفيًا للضرر، فإذا فسّرنا الحديث بالتدارك، أمكن الاستدلال به على إثبات الضمان فى المقام، أمّا إذا فسّرناه بنفى الضرر، كما هو رأيه (نفى الحكم الضررى) وليس تدارك الضرر، نفى الضرر من جهة الشارع، فلا يمكن إثبات الضمان تمسكاً بهذا الحديث؛ لأنّ مفاد الحديث هو نفى الضرر وليس تدارك الضرر، نفى الضرر لا نستطيع أن نثبت به الضمان؛ لأنّ الضمان تدارك للضرر وليس نفيًا للضرر .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

ص: ١٩٩

كان الكلام فى شمول الحديث الشريف لعدم الحكم. هل يشمل الحديث عدم الحكم لنفيه وإثبات الحكم كما يشمل وجود الحكم عندما يكون ضررياً لنفيه، أو لا ؟

قلنا أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) ذهب إلى عدم الشمول واختصاص الحديث بالأحكام الوجوديه إذا كان يلزم منها الضرر، والحديث يكون رافعاً ونافياً لذلك الحكم فقط. ويُفهم من كلماته الاستدلال على ذلك بأمر ذكرنا الأمر الأول، وانتهى الكلام إلى الأمر الثانى، وخلاصته: أنّ الضمان فى مثال من حبس شخصاً كسوباً ومنعه من العمل، هنا يقول: أنّ الضمان الذى يثبت بناءً على شمول القاعده لعدم الحكم، سوف يثبت الضمان؛ لأنّ عدم الضمان ضررى، فينتفى عدم الضمان، فيثبت الضمان. يقول: الضمان ليس نفيًا للضرر، وإنّما هو تدارك له، والقاعده لا تتكفّل وجوب التدارك، وإنما مفادها نفى الضرر، والحكم بالضمان فى هذا المثال ليس نفيًا للضرر، وإنّما هو تدارك له . نعم، لو فسّرنا القاعده بما ذهب إليه الفاضل التونى أمكن الاستدلال بها على الضمان؛ لأنّه بناءً على هذا المسلك يكون مفاد القاعده هو نفى الضرر غير المتدارك الذى لازمه إثبات وجوب التدارك بحيث تتكفّل القاعده وجوب التدارك؛ وحينئذٍ يمكن إثبات الضمان استناداً إلى القاعده . أمّا إذا لم تؤمن بهذا المسلك _____ كما تقدم _____ حيث جعله من أردأ الوجوه؛ حينئذٍ لا يمكن إثبات الضمان استناداً إلى هذا الحديث؛

لأنّ الضمان ليس نفيًا للضرر، وإنّما هو تدارك للضرر. هذا هو الوجه الثانى

أجيب عن هذا الوجه: بأنّ الضرر _____ على ما تقدّم سابقاً _____ لا موجب لتخصيصه بخصوص النقص في المال، أو في البدن؛ بل هو كما يشملهما هو أيضاً سلب الحقوق المتباني عليها عقلائياً من الشخص، الحقوق العقلانيه التي يبنى العقلاء على ثبوت هذا الحق للشخص، وسلب هذا الحق من الشخص يكون ضرراً، وإن كان ليس نقصاً في المال ولا في البدن، وقد تقدّم سابقاً أنه قد يقال: أنّ حق الشفعه هو من هذا القبيل، هو حقّ ثابتٌ عقلائياً للشريك، فعدم إعطاء هذا الحق للشريك يكون إضراراً به؛ لأنّه سلب حقٍ من حقوقه، فيكون إضراراً به .

ص: ٢٠٠

بناءً على هذا التعميم وعدم اختصاص الضرر بخصوص النقص المالى، أو البدنى؛ حينئذٍ يقال كما أنه يعتبر نقص المال، أو النقص فى البدن ضرراً، ويكون منفيًا فى عالم التشريع بحدوث لا ضرر، كذلك عدم إعطاء هذا الحق أيضاً يعتبر ضرراً ويكون منفيًا فى مقام التشريع بحدوث لا ضرر، يكون عدم الحق ضرراً منفيًا بالحديث، ويُدعى فى المقام أن الضمان من هذا القبيل فى هذه الأمثلة، أن الضمان حق ثابت عقلياً للشخص فى هذه المسألة، بمعنى أن العقلاء يرون أن الحابس فى هذا المثال يكون ضامناً للعمل الذى فوّته على المحبوس؛ لأنه حق من حقوق المحبوس؛ وحينئذٍ عدم الحكم بالضمان للمحبوس يكون إضراراً به، فإذا كان عدم الحكم بالضمان إضراراً بالمحبوس؛ حينئذٍ يكون هذا منفيًا بحدوث لا ضرر، كما نفى النقص الحاصل فى المال والبدن كذلك يمكن نفى هذا الضرر اللاحق بالمحبوس بإعطائه الضمان؛ لأن القاعدة تجرى لنفى الضرر، والضرر فى محل الكلام هو عدم الحكم بالضمان للمحبوس، تجرى القاعدة لنفيه باعتباره أمر ضررى، فإذا نفته؛ فحينئذٍ يثبت الضمان.

وبعبارة أخرى: أن الحكم بالضمان لنفى للضرر وليس تداركاً للضرر؛ لأن الضرر فى المقام لا يتخيل أنه ضرر مالى حتى نقول أن هذا الضرر المالى بعد حصوله يكون الضمان مجرد تدارك وليس نفيًا له، الضرر فى المقام هو عدم إعطاء هذا الحق، وهو ضرر وإضرار بالمحبوس، إعطاء هذا الحق يكون نافيًا للضرر. التوهم نشأ من افتراض أن النقص الحاصل فى المثال هو نقص مالى؛ فحينئذٍ قد يقال أن هذا النقص المالى بعد حصوله، أى ضمانٍ وتعويضٍ يعتبر تداركاً وليس نفيًا للضرر، ولكن بعد تعميم الضرر للنقص فى المال والنقص فى البدن ولعدم إعطاء الحق الثابت عقلياً؛ حينئذٍ يكون المطلب واضحاً، باعتبار أن عدم إعطاء الحق لمن ثبت له هذا الحق عقلياً يعتبر إضراراً به، وهذا الضرر يرفع ويُنفى بإعطاء الحق له، فالحكم بالضمان يكون نافيًا للضرر وليس تداركاً للضرر، وهذا هو الجواب عن هذا الدليل الثانى: أن الحكم بالضمان بناءً على التعميم ليس تداركاً للضرر، وإنما يُتخيل كونه تداركاً للضرر فى النقص المالى وأمثاله، وأمّا فى مثل الحقوق، فإنه يكون نافيًا للضرر وليس تداركاً له .

يُضاف إلى ذلك ملاحظه أخرى، وهي: أن ما ثبت بطلانه من مسلك المحقق الفاضل التوني، أو ما عبّر عنه بأردأ الوجوه هو عبارته عن تفسير الحديث بنفي الضرر غير المتدارك، وأما أن نلتزم بتفسير الحديث بالتفسير المعروف، فنقول أن مفاد الحديث هو نفي الحكم الضرري، لكن مع تعميم الحديث لعدم الحكم كما يشمل وجود الحكم إذا كان ضرورياً يشمل عدم الحكم إذا كان ضرورياً، فإنه ينتج في بعض الأحيان ثبوت التدارك، وثبوت الضمان وفي هذه الحالة هو يلتقى مع تفسير الفاضل التوني للحديث؛ لأنه يثبت التدارك في بعض الحالات، وهي حالة ما إذا كان الضرر مترتب على عدم الحكم بالضمان، فيثبت التدارك. ثبوت التدارك في بعض الحالات بناءً على التعميم لم يتقدم أنه أردأ الوجوه، نحن هنا لا نريد أن نفسّر الحديث بأن مفاده هو نفي الضرر غير المتدارك حتى نقول بأن هذا أردأ الوجوه وتقدم بطلانه، وإنما نقول أن مفاد الحديث هو نفي الحكم الضرري، لكن نقول بأن الحديث كما يشمل الحكم الوجودي يشمل الحكم العدمي _____ إذا صحّ التعبير عنه بالحكم العدمي _____ والتعبير الأصح هو كما يشمل الحكم يشمل عدم الحكم إذا كان ضرورياً، في بعض الحالات هذا الشمول ينتج التدارك، ينتج الضمان، هذا الشيء لم يتقدم سابقاً أنه أردأ الوجوه.

الدليل الثالث: هو ما أشار إليه من أنه يلزم من القول بشمول الحديث للحكم وعدم الحكم إذا كانا ضرريين، تأسيس فقه جديد، وذكر أمثله، وعمده الأمثلة التي ذكرها هو مسأله طلاق الزوجه التي كان زوجها معسراً غير قادرٍ على الإنفاق عليها، عدم ولايه الطلاق للمرأة أو لوليها كالحاكم الشرعي هو ضرر عليها، بناءً على شمول الحديث لعدم الحكم، وهذا الضرر منفي؛ فحينئذٍ لا بد من الالتزام بإعطاء الولاية للمرأة على الطلاق أو للحاكم الشرعي، وفي موارد أخرى أيضاً يلزم أموراً من هذا القبيل، وهذا ممّا لا يُلتزم به. (١)

ص: ٢٠٢

السيد الخوئي (قدس سرّه) أجاب عن هذا الوجه: (١) بأنه في المقام حتى لو قلنا بالشمول، حديث لا ضرر لا يثبت به إعطاء ولايه الطلاق للمرأة أو للحاكم الشرعي، باعتبار أنّ الموجود في هذه المسألة أمور ثلاثة: الزوجية، وعدم كون الطلاق بيد الزوج، وعدم الإنفاق، والأمر الأول الذي هو أصل الزوجية ليس ضرورياً. والأمر الثاني الذي هو عدم إعطاء ولايه الطلاق بيد الزوج أيضاً ليس ضرورياً والأمر الثالث الذي هو عدم الإنفاق على المرأة من قبل زوجها هو الأمر الضروري، بناءً على الشمول حديث لا ضرر ينفي عدم الإنفاق، فيثبت بذلك وجوب الإنفاق، وهذا لا ربط له بمسألة الطلاق، فإذن: غاية ما يثبت بالتمسك بالحديث بناءً على الشمول هو وجوب الإنفاق على الزوج، وعدم جواز ترك الإنفاق، وأين هذا من إعطاء ولايه الطلاق بيد المرأة ويبد الحاكم الشرعي!؟

ما ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) أيضاً فيه ما تقدّم سابقاً، من أنه كأنه مبني على تخيل أنّ الضرر في الحديث يختص بالنقص المالي، وهذا الضرر _____ النقص المالي _____ لا يثبت في الزوجية ولا يثبت في عدم إعطاء ولايه الطلاق للزوج، وإنما يثبت في عدم الإنفاق، فيلحقها النقص المالي، فهذا ضرر يُنفى بالحديث، فيثبت وجوب الإنفاق كما قال. لكن إذا عمّمنا الضرر إلى الإضرار المعنوي كما تقدّم سابقاً ولا يختص بخصوص النقص المالي والنقص في البدن، فالضيق وسوء الحال والبؤس..... عبّر عنه ما شئت، هذا أيضاً ضرر يلحق الزوج، الزوج عندما تكون في عصمه رجل لا يتمكن من الإنفاق عليها، أو يتمكن من الإنفاق عليها، لكنّه يمتنع من الإنفاق عليها، هي تعيش هذا الضيق والحرَج وسوء الحال بلا إشكال، وهذا أيضاً ضرر يلحق بالزوج، ويكون رفع هذا الضرر الناشئ من سوء الحال والضيق من أن تعيش في عصمه رجل غير قادر على الإنفاق عليها، أو ممتنع من الإنفاق عليها، بحيث لا سبيل إلى إجباره على الإنفاق، في فرض عدم وجود من يُنفق عليها غير الزوج، وهذا الضرر ينفي بالحديث، بتخليصها من هذا الزوج، وذلك يكون بإعطاء ولايه الطلاق لها أو للحاكم الشرعي، فالمسألة لا تُلحظ فقط في الجانب المادي للقضية، أنّه يجب عليه الإنفاق، وهو لا ينفق، فعدم الإنفاق ضرر عليها، وهذا يكون نفيه عن طريق إيجاب الإنفاق على الزوج ولا علاقته له بمسألة الطلاق كما ذكر؛ بل أنّ الضرر الذي تعيشه هذه الزوجه وهي في عصمه رجلٍ معسرٍ غير قادرٍ على الإنفاق عليها أصلاً، أو ممتنع من الإنفاق عليها هذا ضرر، وهي تعيش هذه الحالة من سوء الحال، وهذه الحالة هي ضرر عليها، ونفي هذا الضرر بناءً على شمول القاعده لذلك يكون بتخليصها من الزوج، وهو لا يكون إلا بإعطاء ولايه الطلاق بيد غير الزوج كالحاكم الشرعي.

ص: ٢٠٣

هذا كله مضافاً إلى أنه قد يقال: أساساً الذى يوجب إيقاع الزوجه فى الضرر ليس أمراً عديماً حتى يقال أنّ القضيّه مبنيّه على شمول الحديث لعدم الحكم أو عدم شموله، الذى يوجب إيقاع الزوجه فى الضرر هو أمر وجودى وهو عبارته عن حصر الطلاق بيد الزوج فى حاله من هذا القبيل، حصر الطلاق بيد الزوج المستفاد من الأحاديث الشريفه (الطلاق بيد من أخذ بالساق) وأمثاله، هذا هو الذى يكون موجباً لإيقاعها فى الضرر، وهذا أمر وجودى وليس أمراً عديماً، يعنى حتى لو قلنا بعدم الشمول؛ فحينئذٍ يمكن أن يُدعى ثبوت الطلاق وولايه الطلاق بيد الحاكم الشرعى بناءً على أنّ حصر الطلاق بيد الزوج فى حاله من هذا القبيل هو أمر ضررى، وهو أمر وجودى، فيكون منفيّاً بالحديث، فيرتفع الحصر ويثبت ولايه الطلاق بيد غير الزوج .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) فى الدليل الثالث، ما ذهب إليه من عدم شمول القاعده لعدم الحكم، واختصاصها بالحكم الضررى . الدليل الثالث كان مسأله أنه لو قلنا بذلك يلزم تأسيس فقّه جديد .

الجواب الصحيح: هو أن يقال لا يلزم تأسيس فقّه جديد؛ لأنّ هذا يعنى أن يكون هناك فقّه جديد غير الفقّه الذى نحن عليه الآن، واضح عدم لزوم ذلك؛ لقله المسائل التى تكون من هذا القبيل، هى مسائل محدوده، حتى لو التزمنا فيها بشمول الحديث لها لا- يلزم تأسيس فقّه جديد، تأسيس فقّه جديد شىء آخر غير أن يُلتزم ببعض الفتاوى التى _____ مثلاً _____ لا يُلتزم بها فى فروع معينه محصوره ، على كل حال لا يلزم تأسيس فقّه جديد ، على أنّه أوضح مثال ذكره هو لتأسيس فقّه جديد هو مسأله طلاق الزوجه، وأنّه لو قلنا بالشمول لكان اللازم أن نعطي ولايه الطلاق بيد الحاكم الشرعى؛ لأنّ عدم طلاق الزوجه فى الظروف التى ذكرناها ضررى، فلو كان الحديث يشمل عدم الحكم لنفيه، ونفى النفى إثبات، فيثبت الطلاق بيد الحاكم ويبد الزوجه . هذا المثال الذى ذكره، وقال لا يمكن الالتزام به، التزم به الكثير من الفقهاء، وذهبوا إلى أنّ الزوج إذا كان ممتنعاً عن الإنفاق _____ وهذا هو القدر المتيقن _____ مع تمكّنه من ذلك، هناك سلسله خطوات تتخذ، والنتيجه هى إعطاء ولايه الطلاق بيد الحاكم الشرعى، والتزم به جماعه من الفقهاء، ودلّت عليه نصوص متعدده، دل أكثر من نص على أنه فى حاله امتناع الزوج عن الإنفاق تكون ولايه الطلاق بيد الحاكم الشرعى، فلا يلزم تأسيس فقّه جديد بهذا المعنى . هذه تمام الأدله الثلاثه التى تستفاد من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) تبين أنها غير ناهضه لإثبات الشمول .

ص: ٢٠٤

هناك دليل آخر غير المذكور فى كلامه ، ذكره بعض المحققين، نذكره . حاصل هذا الدليل يقول: بأنّ الضرر المنفى فى حديث لا ضرر هو خصوص الضرر المستند إلى الشارع ، وهذا بنفسه يقتضى تخصيص الحديث بخصوص الضرر الذى يترتب على الحكم، بمعنى تخصيص الحديث بما إذا كان الحكم الشرعى ضررياً ولا يشمل عدم الحكم إذا كان ضررياً؛ لأنّه عندما يكون الحكم ضررياً كوجوب الوضوء ووجوب الغسل، ووجوب القيام فى الصلاه إذا كان ضررياً؛ حينئذٍ يكون الضرر الحاصل، على تقدير حصوله نتيجه الوضوء أو الغسل، أو القيام يكون مستنداً إلى الشارع، كأنّ الشارع هو الذى سبب الضرر؛ لأنّ الشارع حكم

بوجوب الوضوء على المريض وهو ضرر له، وإضرار به؛ وحينئذ يكون الضرر مستنداً إلى الشارع، فيكون مشمولاً لحديث لا ضرر؛ لأنّ حديث لا ضرر ينفي الضرر المستند إلى الشارع، فالشمول يكون واضحاً. وأما عدم الحكم إذا كان ضررياً، فهذا لا يصحح إسناد الضرر إلى الشارع، الشارع عندما يحكم بحكم يوقع المكلف في الضرر، فالإسناد يكون واضحاً، فيشمله الحديث، أمّا عندما لا يحكم الشارع بشيء، ويكون عدم الحكم ضررياً، هنا لا يصح إسناد هذا الضرر إلى الشارع. صحيح أنّ الشارع كان بإمكانه أن يحكم بذلك الحكم النافي للضرر، لكنّ عدم حكمه بذلك لا يصحح إسناد الضرر إليه بحيث يقال أنّ الشارع أوقع المكلف في الضرر، إنّما يصح أن يقال ذلك عندما يحكم بحكم ضرري، مثلاً: في مثال حبس الحر الكسوب وتفويت عمله عليه، مجرّد أنّ الشارع لم يحكم بالضمان مع قدرته على الحكم بالضمان ومنع تحقق الضرر بالنسبة إلى المحبوس، أو يتدارك الضرر على الأقل، لكن مع ذلك، مجرّد عدم حكمه بالضمان لا يعنى أنّ الضرر على تقدير حصوله يكون منتسباً إلى الشارع. هذا نظير ما إذا فرضنا أنّ إنساناً رأى سيلاً متوجهاً إلى دار زيد، وكان هذا السيل مضرراً بدار زيد ويوجب هدم داره وكان هذا الشخص قادراً على منع تحقق هذا الضرر بأن يوجه السيل باتجاه آخر، إذا لم يفعل وحصل الضرر، هنا لا يصح أن يُسند هذا الضرر إلى هذا الشخص لمجرّد أنه كان قادراً على منع الضرر عن زيد، مجرّد قدره الإنسان على منع الضرر المتوجّه إلى شخص لا يصحح إسناد الضرر إليه بحيث يقال أنّ هذا أضرّ بزيد؛ لأنه امتنع عن منع هذا الضرر عن زيد مع قدرته على ذلك. يقول: ما نحن فيه من هذا القبيل، في ما نحن فيه شخص حبس حراً، ففوت عليه عمله، والشارع كان بإمكانه أن يحكم بالضمان ويكون هذا الضمان نفيّاً للضرر أو تداركاً له، لكنّه لم يحكم بالضمان، هل مجرّد عدم حكم الشارع بالضمان يصحح إسناد الضرر على تقدير حصوله إلى الشارع بحيث يقال: أنّ الشارع لأنه لم يحكم بالضمان قد أوقع المكلف في الضرر، هل يصح هذا، أو؟ هو يقول لا يصح إسناد الضرر إلى الشارع لمجرّد أنه لم يحكم بحكم يوجب نفي الضرر أو تدارك الضرر، فيكون حاله حال ذاك الرجل الذي رأى سيلاً متوجهاً إلى دار زيد، وكان بإمكانه أن يمنع ذلك، لكنّه لم يمنع منه، فكما أنه هناك لا يصح إسناد الضرر إلى هذا الرجل، في محل الكلام لا يصح إسناد الضرر إلى الشارع المقدّس، وإنّما يصح الإسناد في صورته واحده وهي صورته ما إذا صدر من الشارع شيء يستلزم إيقاع المكلف في الضرر، كما إذا حكم بوجوب الوضوء على المريض، هذا حكم هو الذي أوقع المكلف في الضرر، فيستند الضرر إلى الشارع ويكون مشمولاً بالحديث ويكون مفاد الحديث نفي وجوب الوضوء الضرري، وأما عدم الحكم بالضمان، فلا يشمل الحديث، وإن كان ضررياً، لكن الضرر لا يستند إلى الشارع، وإن تضرر المكلف، لكنه لا يكون مشمولاً بالحديث، وبالتالي لا يمكن نفي عدم الضمان بالحديث لإثبات الضمان. هذا هو الوجه الرابع لاختصاص الحديث بخصوص الأحكام الضرريه وعدم شموله لعدم الحكم إذا كان ضررياً.

يُفهم من كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) ما يكون جواباً عن هذا الوجه: السيد الخوئي (قدّس سرّه) في بعض كلماته (1) يقول أنّ عدم الحكم من قِبَل الشارع في موردٍ قابلٍ للحكم يُعدّ حكماً بالعدم، وإذا كان حكماً من قِبَل الشارع بالعدم، وكان ضرورياً كما هو المفروض، شمله الحديث بلا إشكال؛ لأنه حكم بالعدم، وأيّ فرقٍ بين حكم بوجود الوضوء وبين أن يحكم الشارع بعدم الضمان؟! في كلامنا نحن لا نتكلم عن حكم الشارع بالعدم، وإنما نتكلم عن عدم الحكم، وهناك فرق بين عدم الحكم وبين الحكم بالعدم، وكلامنا ليس في الحكم بالعدم، ولا يُعَدُّ أنه لا نزاع ولا خلاف في شمول الحديث للحكم بالعدم كما هو الحكم بالوجود، كما أنّ الحكم بالوجود يكون مشمولاً بالحديث، الحكم بعدم الوجوب أيضاً يكون مشمولاً بالحديث، الظاهر عدم النزاع في هذا، الكلام في عدم الحكم، أي أنّ الشارع لم يحكم بشيء وليس حكم بعدم الضمان، فوقع المكلف في الضرر، كلامنا هو في أنّ هذا يشمل الحديث لنفي هذا العدم وإثبات الضمان، أو لا يشمل الحديث؟ السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول: إنّ عدم حكم الشارع بالضمان _____ مثلاً _____ في هذا المثال مع قابلية الحكم بالضمان يُعدّ حكماً بالعدم، وإذا كان حكماً بالعدم يشمل الحديث، والظاهر أنه لا نزاع في ذلك، لكن هذا خروج عن محل الكلام، فنحن لا نتكلم في الأحكام العدمية، وإن كان وارداً في بعض التعبيرات (الأحكام العدمية) الصحيح أن يقال: نحن نتكلم عن الاعدام الضرريه، كلامنا في العدم الضرري وليس في الحكم العدمي، فالحكم العدمي يعني حكماً بالعدم، والحكم بالعدم كالحكم في الوجود لا فرق بينهما، كل منهما يكون مشمولاً للحديث إذا كان ضرورياً، كلامنا في الاعدام الضرريه، أي، عدم الحكم عندما يكون ضرورياً، هل يكون مشمولاً للحديث أو لا؟ وصاحب هذا الوجه الرابع يقول أنّ عدم الحكم من قِبَل الشارع حتى مع تمكّنه من الحكم ودفع الضرر به لا- يوجب انتساب الضرر إليه، بخلاف الحكم الضرري، فإنّ هذا الحكم يُسبب وقوع المكلف في الضرر، وبالتالي ينتسب وقوع الضرر إلى الشارع، والضرر المنفي في الحديث هو الضرر المنتسب إلى الشارع، في الحكم الضرري الضرر ينتسب إلى الشارع، فيشمله الحديث، في عدم الحكم لا ينتسب الضرر إلى الشارع، الشارع لم يحكم، ولا نستطيع أن نقول أنّ الضرر على تقدير حصوله ينتسب إلى الشارع .

ص: ٢٠٦

١- الهدايه في الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ حسن الصافي، ج ٣، ص ٥٧٤.

قلنا أنه يُفهم من كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه) أنّ عدم الحكم هنا مرجعه إلى الحكم بالعدم . لكن هذا ليس واضحاً أنّ مرجعه إلى الحكم بالعدم، وإنما هو عدم حكم، هو لم يحكم بالضمان لا- أنه حكم بعدم الضمان، ليس لدينا دليل على أنّ الشارع إذا لم يحكم بالضمان، فهذا يعني أنه حكم بعدم الضمان، فلا نستطيع الالتزام بذلك، على أنه خروج عن محل الكلام كما قلنا، نحن نتكلّم عن الاعداد الضرريه وليس عن الأحكام العدميه عندما تكون ضرريه .

الصحيح في الجواب عن هذا الوجه الرابع أن نشكك في عدم صحه الانتساب إلى الشارع، ليس واضحاً أنه لا يصح نسبه الضرر إلى الشارع؛ بل يمكن أن قال أنّ النسبه أيضاً تكون صحيحه، فينتسب الضرر إلى الشارع؛ لأنّ عدم الحكم يمكن نسبه إلى الشارع بأن نقول أنّ الشارع لم يحكم بالضمان، نسبه عدم الحكم إلى الشارع مع افتراض أنه شارع مقدّس مسئول عن المكلف، وعن تحديد الوظيفه للمكلف، عندما لا- يحكم بالضمان هذا يكفي لنسبه الضرر على تقدير حصوله إليه، نحن لا نتكلّم عن إنسانٍ عادى، لا نتكلّم عن الشخص الذى ذكره فى المثال، شخص رأى سيلاً متوجّهاً إلى دار زيد؛ لأنّ هذا الشخص ليس له علاقه بزيد، وليس مسئولاً عنه، ولا مطلوب منه أن يعيّن له وظيفته، وكان قادراً على منع السيل من التوجّه إلى دار زيد، ولكّنه لم يمنعه، هنا صحيح أنّ الضرر على تقدير حصوله لا ينتسب إلى هذا الشخص، لكن لا يمكن أن نقيس الشارع على شخصٍ عادى من هذا القبيل، الشارع يختلف؛ لأنّ الشارع مشرّع ومسئول عن تحديد وبيان الوظيفه للمكلف، فى حاله من هذا القبيل عندما لا يصدر منه الحكم بالضمان فى هذه المسأله، وكما قلنا يمكن أن ننسب عدم الحكم إليه . إذن: الشارع لم يحكم بالضمان فى هذه المسأله مع فرض مسئوليته عن بيان الوظيفه والتوجيه الصحيح للمكلف فى المسائل، عندما لا يحكم بالضمان، هذا وحده يصحح نسبه الضرر على تقدير حصوله إليه . لا نريد أن نقول أنّ عدم الحكم هو حكم بالعدم كما يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه)، لكن نقول بأنّ المسئوليه الموجوده بالنسبه للشارع تجاه المكلف، مسئول عن بيان وظيفته العمليه فى المسائل التى تعرض عليه، فعندما يُستفتى الشارع ولا يحكم بالضمان؛ فحينئذٍ يمكن نسبه الضرر الذى يحصل إليه؛ لأنه لم يحكم بالضمان؛ ولذا يصح لنا أن نقول بأنّ الشارع إذا حكم بالضمان لا يقع المكلف المحبوس فى الضرر، لكن إذا لم يحكم بالضمان يتضرر المحبوس، ويمكن نسبه تضرره إلى الشارع؛ لأنه لم يحكم بالضمان مع قدرته على الحكم بالضمان، وهذا يمكن تعميمه لكل مشرّع وليس مخصوصاً بالشارع المقدّس، كل مشرّع أو مقننٍ عندما لا يحكم بشيءٍ ويقع المكلف فى الضرر نتيجة لذلك، فهذا الضرر يمكن نسبه بشكلٍ ما إلى ذاك المشرّع. حتى الأب بالنسبه إلى أولاده عندما نفترض أنّ الأب لا يمنع ولده من مصاحبه رفقاء السوء _____ مثلاً _____ يقال أنه هو صار سبباً فى انحراف ولده؛ لأنه كان قادراً على منع ولده من مصاحبه رفقاء السوء، فلم يفعل، فعندما يقع فى الانحراف يمكن نسبه ذلك إلى الأب. هذه القضيه لا تختص بالشارع المقدّس، وإنما تشمل كل من له مسئوليه تجاه الآخرين، كل من له مسئوليه تجاه الآخرين يمكن أن يُدعى فيه ذلك، فيقال بأنّ عدم حكمه فى بعض الموارد يكون مصححاً لنسبه الضرر على تقدير حصوله، إلى ذلك المشرّع، ومن هنا لا يمكن أن نقيس الشارع على ما ذكر فى مثال السيل فى الوجه الرابع، هذا قياس مع الفارق.

ومن هنا يظهر أنّ الصحيح في المقام هو ما ذهب إليه جملة من الأعلام من شمول الحديث للاعدام الضرريه، كما يشمل الحديث الحكم الضرري، كذلك يشمل عدم الحكم إذا كان ضررياً. غاية الأمر أنّ الفرق واضح بينهما، شموله للحكم الضرري ينتج نفي ذلك الحكم، وشموله لعدم الحكم عندما يكون ضررياً ينتج إثبات ذلك الحكم؛ لأنّ نفي النفي إثبات. يؤيد هذه النتيجة الروايات السابقه الوارده في الشفعه، والوارده في منع فضل الماء ليمنع فضل الكلاً. الظاهر من هذه الروايات على تقدير تماميتها سنداً _____ وتقدّم الحديث عن ذلك _____ لأنّ الإمام(عليه السلام) في هذه الروايات طبّق حديث لا ضرر على هذه المسائل وذلك بافتراض أنّ عدم الشفعه ضرري، وبتطبيق الحديث على ذلك نفي الضرر، عدم الشفعه ضرر على الشريك، هذا العدم ينتفي بحديث لا ضرر، فتثبت الشفعه للشريك، فأثبت الشفعه بالروايه تطبيقاً لحديث لا ضرر، والظاهر من الروايه كما قلنا أنّ تطبيقها باعتبار أنّ عدم الشفعه أمر ضرري يلحق الشريك، وهكذا في منع فضل الماء، الإمام(عليه السلام) طبّق نفس القاعده، نفس الحديث الشريف؛ لأنّ عدم منع فضل الماء أمر ضرري؛ فحينئذٍ طبّق الإمام(عليه السلام) الحديث على ذلك لإثبات المنع؛ ولذا منع من أن يحبس الإنسان فضل مائه ليمنع من فضل الكلاً، وهو أمر عدمي. يؤيد هذه النتيجة التي وصلنا إليها الأحاديث الوارده في باب الشفعه، وفي باب منع فضل الماء. بناءً على تماميتها سنداً، لكن تقدّم سابقاً أنها غير تامه سنداً.

في ذيل هذا التنبيه تعرّض إلى مطلب ذكره المحقق الأصفهاني(قدّس سرّه) وحاصل هذا المطلب أنّ المحقق الأصفهاني(قدّس سرّه) يرى أنّ تطبيق الحديث في باب الضمان لإثبات الضمان، في مسأله من أ تلف مال الغير سهواً، هل يكون ضامناً، أو لا؟

قد يقال: أننا نتمسك بحديث لا ضرر لإثبات الضمان في هذه المسألة، باعتبار أن عدم الضمان ضررى بالنسبة إلى من تلف ماله، فنطبق الحديث ونفى عدم الضمان ونثبت الضمان. المحقق الأصفهاني (قدس سره) يقول بأن تطبيق الحديث في هذه المسألة لإثبات الضمان غير صحيح، هنا لا- يمكن تطبيق الحديث لإثبات الضمان في هذا المثال، بأن يقال أن عدم الحكم بالضمان ضرر على ذلك الغير، فينفي هذا بعدم بالحديث، ويثبت الضمان. وعدم صحة هذا التطبيق، باعتبار أن القاعده ناظره إلى الأحكام المجعوله في الشريعه، ومقتضى إطلاق هذه الأحكام المجعوله في الشريعه أن هذه الأحكام ثابتة في كلتا حالتى الضرر وعدمه، من قبيل وجوب الوضوء، فهو حكم ثابت في الشريعه بالآيه القرآنيه والروايات، ومقتضى إطلاق الآيه والروايات هو أنه يجب الوضوء مطلقاً، يعنى سواء لزم منه الضرر، أو لم يلزم منه الضرر. حديث لا- ضرر يرفع وجوب الوضوء في حاله كونه ضررياً، وهذا يوجب تخصيص الأدله بغير حاله الضرر؛ لأنه إذا كان ضررياً، فلا ضرر تنفى الوجوب الضررى، فيختص الوجوب لا محاله بما إذا كان لا يلزم من الوضوء الضرر. هذا التطبيق الطبيعى للقاعده. (1)

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

قلنا أنّ مسأله تعارض الضررين لها صور:

الصوره الأولى: ما إذا دار أمر شخص واحد بين ضررين متوجهين إليه بحيث يضطر إلى ارتكاب أحد هذين الضررين. وهذه الصوره لها فروض:

الفرض الأول: ما إذا كان ارتكاب كل الضررين مباحاً.

الفرض الثانى: ما إذا كان ارتكاب أحدهما مباحاً والآخر حراماً.

ص: ٢٠٩

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائرى، ج ٤، ص ٥٩٩.

الفرض الثالث: ما إذا كان ارتكاب كل منهما حراماً.

الكلام يقع في هذه الصور من حيث الحكم التكليفى، ومن حيث الحكم الوضعى. وقد أكملنا الكلام فيها من حيث الحكم التكليفى فى الفرض الأول والثانى والثالث، وخلاصته من حيث الحكم التكليفى أنّ الأحكام التى كانت ثابتة قبل الاضطرار تكون ثابتة أيضاً بعد الاضطرار، وفى صورته ما إذا كان كل منهما مباحاً، بعد الاضطرار يبقى كل منهما مباحاً، فيجوز له ارتكاب هذا الضرر، أو ذاك، وفى صورته ما إذا كان كل منهما حراماً، أيضاً يبقى كل منهما بعد الاضطرار حراماً، لكن الاضطرار يبيح للمكلف ارتكاب أحد هذين الضررين، وإذا كان أحدهما حراماً والآخر مباحاً، فبعد الاضطرار يبقى ما كان حراماً على حرمة،

وما كان حلالاً- يبقى على حليته، وهذا معناه أنّ المكلف في الفرض الأول يتخيّر بين ارتكاب أحد الضررين؛ لأنّ كلاّ منهما مباح، وفي الفرض الثاني هو ملزم شرعاً بأن يختار ما كان ارتكابه مباحاً ويترك ما كان ارتكابه حراماً، وفي الفرض الثالث يجوز له بالاضطرار ارتكاب أحد الأمرين؛ لأنّ الاضطرار إلى أحدهما يرفع حرمة ما يرتكبه هذا المضطر.

وأما بلحاظ الحكم الوضعي، والمقصود بالحكم الوضعي هو الضمان. في الفرض الأول وهو ما إذا كان ارتكاب كلّ منهما مباحاً، واضح أنه لا مجال للكلام عن الضمان في ما إذا كان سبب هذا الاضطرار هو نفس المالك، هو أدخل رأس دابته في قدره _____ كما في المثال السابق _____ في هذه الحالة لا معنى للكلام عن الضمان، كما أنه لا معنى لذلك أيضاً في ما إذا كان سببه هو سبب طبيعي كآفه سماويه _____ مثلاً _____ أوجبت الاضطرار إلى ارتكاب أحد الضررين . وإنما يفتح المجال للحديث عن الضمان في ما إذا كان سبب الوقوع في الاضطرار هو شخص آخر أدخل رأس دابه زيد في قدر مملوك لزيد، فأوقعه في هذا الاضطرار؛ لأنّ تخليص الدابه لا يكون إلا بإتلاف أحد المالكين؛ فحينئذ يقع الكلام في أنّ هذا الشخص الثالث هل يكون ضامناً، أو لا يكون ضامناً؟ في هذه الحالة يُفرّق بين ما إذا كان الضرران متساويين وبين ما إذا كانا مختلفين في الأشديّ والأخفّيه . تارةً نفترض أنّ الضررين متساويان، وأخرى نفترض أنّ أحد الضررين أشد من الآخر، كما في هذا المثال، قتل الدابه أشدّ ضرراً من كسر القدر . في حالة تساوى الضررين وعدم وجود أشديّ بينهما، الظاهر أنّ السبب الذي هو الشخص الثالث الذي فرضنا أنه أوقع المالك في هذا الاضطرار، يكون ضامناً لما يأتي به هذا المضطر، فإذا فرضنا في حالة التساوى أنّ المالك اختار قتل الدابه، فهو يضمن قتل الدابه، وكذا إذا فرضنا أنّ المالك اختار كسر القدر، أيضاً يضمن ذاك الشخص الآخر هذا التلف للمالك، فهو يضمن ما يرتكبه المالك للتخلّص من هذا الضرر، سواء ارتكب هذا الطرف، أو ارتكب ذاك الطرف بعد فرض التساوى وبعد فرض أنّ الشخص الآخر هو السبب في وقوع المالك في هذا الاضطرار .

وأما في صورته الاختلاف بين الضررين بأن يكون أحد الضررين أشد ضرراً من الآخر، في هذه الحالة تارة نفترض أن المالك في مقام التخلّص من الاضطراب لا يختار الأشد ضرراً، _____ مثلاً _____ لا يقتل الدابة في المثال، وإنما يكسر القدر، يعني يختار ما هو أخف ضرراً، في هذه الحالة الكلام نفس الكلام، الشخص الآخر الذي كان سبباً في الوقوع في الاضطراب يكون ضامناً لما ارتكبه المالك في مقام التخلّص من الضرر، إذا ارتكب ما هو أخف ضرراً، يعني يكون ضامناً للقدر الذي كسره المالك لتخليص دابته . وأما إذا افترضنا أن المالك ارتكب ما هو أشد ضرراً، يعني قتل الدابة التي قتلها أشد ضرراً من كسر القدر، الكلام يقع في أن الغير الذي سبباً في الاضطراب ماذا يضمن في هذه الحالة ؟ هناك احتمالات:

الاحتمال الأول: أنه يكون ضامناً لنفس ما يرتكبه المالك للتخلّص من الضرر، يعني يكون ضامناً للضرر الأشد الذي فُرض في المقام أن المالك ارتكبه. والسر هو أنه هو السبب في الوقوع في الضرر هذا _____ بحسب الفرض _____ كما أن الضرر الأشد هو الواقع في الخارج.

الاحتمال الثاني: أن يقال أن ما صار الغير سبباً له ليس هو الضرر الأشد، وإنما الغير صار سبباً لتحقق أحد الضررين، إما الأخف أو الأشد، فيكون هذا الشخص الذي صار سبباً لتحقق أحد الضررين ضامناً لأحد الضررين . وبعبارة أخرى: يكون ضامناً للجامع بين الضررين لا خصوص هذا الذي ارتكبه المالك الذي هو الضرر الأشد؛ لأنّ الغير بالوجدان لم يكن سبباً لتحقق هذا الضرر الأشد، وإنما هو سبب لتحقق أحد الضررين، فيكون ضامناً لأحد الضررين الذي هو معنى لأن يكون ضامناً للجامع بين الضررين لا لخصوص ما ارتكبه المالك من الضرر الأشد.

الاحتمال الثالث: طرحه بعض الأعلام، وهو أن يُفترَق بين حالتين، بين أن نفترض أن المالك يعلم بأشديه هذا الضرر الذى أقدم عليه من الضرر الآخر، أو يحتمله احتمالاً معتداً به عقلاً. فى هذه الحالة إذا كان المالك المضطر يعلم بأشديه قتل الدابه فى المثال، أو يحتمل ذلك احتمالاً عقلاً، فى هذه الحالة لا يكون الغير ضامناً لما ارتكبه المالك المضطر، وأما إذا كان المالك المضطر جاهلاً بأشديه ما ارتكبه؛ بأن ما ارتكبه، وهو قتل الدابه أشد ضرراً من الضرر الآخر الذى هو كسر القدر. فى هذه الحالة يكون الغير ضامناً لما ارتكبه المالك المضطر، وهو الضرر الأشد .

الفرض الثانى: نذكر قاعده عامه يمكن أن توضح بعض الأمور، وهذا الفرض هو ما إذا كان أحدهما مباحاً والآخر حراماً. لنفترض أن قتل الدابه حرام، بينما كسر القدر هو أمر مباح. فى هذه الحالة _____ الكلام فى الحكم الوضعى أى الضمان _____ واضح أن فرض الكلام هو ما إذا كان هذا الاضطراب بسبب الغير. هنا تارةً نفترض أن المالك المضطر يرتكب الضرر المباح، فيكسر القدر ولا يقتل الدابه الذى فرضنا أنه حرام. فى هذه الحالة يكون الغير _____ الذى هو السبب فى حصول الضرر _____ ضامناً لما ارتكبه المالك المضطر، وأما إذا فرضنا أن المالك المضطر لم يرتكب الضرر المباح، وإنما ارتكب الضرر الحرام، فقتل الدابه وهو حرام عليه _____ بحسب الفرض _____ هنا بمقتضى القواعد أن هذا الغير لا يكون ضامناً لذلك؛ لسبب بسيط وهو أن الغير ليس سبباً لهذا الضرر بالخصوص، وإنما كما قلنا سابقاً أن الوجدان يشهد أن الغير هو سبب لأحد الضررين، وليس سبباً لهذا الضرر بعينه أو لذاك الضرر بعينه، وإنما هو سبب للجامع، فلو فرضنا أن المالك اختار الضرر المحرّم، الغير لم يكن سبباً لوقوع الضرر المحرّم؛ لأن ما فعله الغير أوقع المالك فى الاضطراب إلى أحد الضررين وليس إلى هذا بالخصوص حتى يقال بأنه صار سبباً فى وقوع هذا التلف فيكون ضامناً له، وإنما هو أوجب الاضطراب إلى أحد الضررين؛ فحينئذٍ إذا فرضنا أن المالك المضطر اختار الضرر المباح كما لو كسر القدر فى المثال، هنا يقال يكون الغير ضامناً لما كسره المالك المضطر، وأما إذا اختار الضرر الحرام، فإنه لا يكون ضامناً لما اختاره المالك المضطر؛ حينئذٍ يرد هذا السؤال: ما هو الفرق بينهما؟ لأنه إذا صار التسبب إلى الجامع، إلى أحد الضررين؛ فحينئذٍ كما يقال أن الضرر المحرّم لم يكن هناك تسبب له، الضرر المباح أيضاً لم يكن هناك تسبب له، كما نمنع من ضمان الضرر المحرّم إذا اختاره المالك المضطر أيضاً نمنع من ضمان الضرر المباح إذا اختاره المالك المضطر، أى فرق بينهما؟ بعد افتراض أن التسبب إلى الجامع وما سببه الغير هو أحد الضررين، فما هو الفرق بينهما؟ هنا يأتى الكلام فى أن هناك فرق بين الأمرين، ويقال بأن القاعده الأولى فى المقام تقتضى أن التسبب صار إلى أحد الضررين لا إلى هذا بخصوصه، ولا إلى هذا بخصوصه، فإذن: فى ما لو فرضنا أن المالك المضطر اختار الضرر الحرام نستطيع أن نقول بأن الغير لا يكون ضامناً له؛ لأن الغير ليس سبباً للوقوع فى شخص هذا الضرر حتى يكون ضامناً له، لكن لماذا عندما ننقل الكلام إلى اختيار المالك للضرر المباح، هنا يقال بأن الغير يكون ضامناً لهذا الضرر المباح؟ لأنه يأتى نفس الكلام من أنه لم يكن سبباً لحصول هذا الضرر المباح، وإنما صار سبباً لحصول أحد الضررين . هنا يأتى كلام فى التطبيق، أن هناك فى هذه الحالة تبذل عناية لتطبيق الجامع، وتطبيق أحد الضررين على الضرر المباح ولخصوصيه فيه بأن يُدعى وجود عناية تشريعيه لتطبيق العنوان الجامع على الضرر المباح، فيكون الضرر المباح ينطبق عليه الجامع، وبالتالي يمكن بعد فرض الانطباق أن يقال بأن الغير صار سبباً للوقوع فى هذا الضرر، فيكون ضامناً له، هذه الخصوصيه ليست موجوده فى الضرر الحرام، وإنما هى موجوده فى الضرر المباح، وهذه الخصوصيه هى التى توجب انطباق العنوان والجامع الذى صار الغير سبباً لوقوعه، يكون منطبقاً على هذا الفرد ذى الخصوصيه وهو الفرد المباح فى المثال؛ وحينئذٍ يكون ضامناً له، بخلاف الفرد الحرام. هذا هو الذى يقال فى المقام بلا دخول فى هذه التفاصيل .

ونفس الكلام يقال في ما إذا كان أحد الضررين أقوى احتمالاً من الضرر الآخر، أيضاً طُبِّقت نفس هذه الفكرة عليه، إذا كان أحد الضررين أقل احتمالاً- والضرر الآخر أقوى احتمالاً، أى أنّ التفريق بينهما بلحاظ قوه الاحتمال وليس بلحاظ الأهميه . فى هذه الحاله أيضاً تطبّق نفس الفكرة عليه، وهى أنّ المالك المضطر إذا اختار أقلهما احتمالاً؛ حينئذٍ ينطبق الجامع عليه ويكون غير ضامناً لما جاء به هذا المالك المضطر، وأمّا إذا اختار ما هو أقوى احتمالاً، فى هذه الحاله أيضاً يقال بأنّ الغير لم يكن سبباً لحصول هذا، فلا يكون ضامناً له . هذه الفكرة بشكل مختصر ولا نريد أن ندخل فى هذه التفاصيل . بشكلٍ عام يُدعى أنّ هناك مشكله فى التطبيق، فى حاله ما إذا كان التسبب لأحد الضررين، كيف يمكن فى باب الضمان أن نثبت الضمان لهذا الفرد أو لذاك الفرد؟ هذا يحتاج إلى متمم وعنايه لتطبيق هذا الكلّى الذى صار الغير سبباً لتحقيقه، على ما يرتكبه المالك المضطر، فيُدعى وجود متمم من هذا القبيل، فهو الذى يطبّق أحد الضررين على الفرد المباح فى الفرض الثانى، وأمّا الفرد الآخر الذى هو حرام، فيبقى على القاعده، والقاعده تقول أنّ الغير ليس سبباً لتحقيقه، فلا يكون ضامناً له .

الفرض الثالث: ما إذا كان كل منهما محرّماً، نفترض أنّ قتل الدابه حرام، وكسر القدر أيضاً حرام، الحكم الوضعى هو نفس الحكم، أيضاً يقال: تارة نفترض أنّ هذين المحرّمين متساويان تماماً ولا يوجد أشدّيه فى البين، وليس أحدهما أشدّ من الآخر، فكانا متساويين فى الأهميه . فى هذا الفرض أيضاً يأتى الكلام السابق وهو أنّ الغير يضمن ما يرتكبه المالك المضطر فى ما إذا كان هو السبب فى الوقوع فى الضرر. وأمّا مع اختلافهما فى الأهميه بأن يكون أحدهما أشدّ حرمة من الآخر شرعاً، فى هذه الحاله: تارة نفترض أنّ المالك يختار الأَخف حرمة، فى هذه الحاله يكون الغير ضامناً لما ارتكبه المالك المضطر . وأخرى نفترض أنّ المالك اختار ما هو أشدّ حرمة، هنا أيضاً يُدعى أنّ الغير لا يكون ضامناً لما ارتكبه المالك المضطر؛ لأنه ليس سبباً لحصول هذا الفرد الحرام، وإنّما هو سبب لحصول أحد الضررين . هذا أيضاً يأتى فيه نفس الكلام أنّه أيضاً يحتاج إلى عنايه، وادعاء وجود متمم يطبّق هذا العنوان الذى صار الغير سبباً له على ما اختاره المالك المضطر الذى هو الأَخف حرمة، فينطبق عليه هذا فيكون كأنّ التسبب صار له، فيكون الضمان عليه، بخلاف الفرد الأشدّ حرمة، فإنّ العنايه هنا غير موجوده، وإنّما يقال لا يكون الغير ضامناً له؛ لأنّه ليس سبباً لتحقيق هذا الضرر . هذا كلّه فى الصوره الأولى التى نقلناها بشكلٍ مختصرٍ ولم ندخل فى التفاصيل .

الصورة الثانية: ما إذا دار الأمر بين ضررين لشخصين، كما إذا فرضنا أنّ شخصاً أدخل رأس دابه زيد في قدره هو، فدار الأمر بين قتل دابه زيد وبين كسر قدر الشخص الذى فعل ذلك، أو بالعكس، أى أنّ مالك الدابه هو الذى أدخل رأس دابته فى قدر غيره، بالنتيجة الأمر يدور بين ضررين لشخصين . فى هذه الحالة هنا أيضاً يمكن افتراض أنّ هذا الأمر حصل بفعل أحد المالكين، وأخرى نفترض أنّ ذلك حصل بفعل شخصٍ آخر، وثالثه نفترض أنّ هذا حصل بعاملٍ طبعى . بالنسبة إلى الفرض الأول الذى هو أنّ ذلك حصل بفعل أحد المالكين، فى هذه الحالة يقع الكلام فى أنه ما هو الحكم فى المسألة ؟ هناك احتمالات:

الاحتمال الأول: يجب على المالك الذى فعل ذلك، ولنفترض أنه مالك الدابه، أدخل رأس دابته فى شىء مملوك لغيره، هذا يجب عليه إتلاف ماله وتخليص مال الغير ودفعه إلى الغير، فيجب على مالك الدابه فى المثل الذى ذكرناه أن يقتل الدابه، ويخلص القدر، ويسلمه إلى مالكه، وهكذا العكس إذا فرضنا أنّ مالك القدر فعل ذلك ، يجب عليه أن يكسر قدره وينقذ الدابه ويسلمها إلى مالكها.

الاحتمال الثانى: أن نجوّز له تخليص ماله وإتلاف مال الغير ودفع المثل أو القيمة إلى الغير. وهذا الاحتمال فيه مشكله وهى أنّ ضمان المثل أو القيمة إنما يُصار إليه فى ما إذا تعدّ تسليم العين بنفسها إلى صاحبها، وقد يقال فى محل الكلام لا يتعدّ تسليم العين إلى صاحبها، باعتبار أنّ هذا قادر على تسليم العين إلى صاحبها بإتلاف ماله، فيجب عليه أن يتلف ماله ويسلم العين صحيحه إلى مالكها، وفى هذه الحالة لا تصل النوبه إلى ضمان المثل أو القيمة، ومجرّد توقف تسليم العين سالمه إلى مالكها على إتلاف ماله، هذا لا- يعنى تعدّ تسليم العين سالمه إلى مالكها، فيجب عليه ذلك ، وفى قبال هذا يقال: أنّ هذا نوعٌ من التعذر ولا يجب عليه إتلاف ماله، فيجوز له فى هذه الحالة أن يتلف مال الغير ويخلص ملكه ويدفع إليه المثل أو القيمة .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الكلام في الصورة الثانيه: وهى ما إذا دار أمر الضررين بين شخصين. هنا قلنا بأنه توجد فروض ثلاثه، الفرض الأول: أن يُفرض أن هذا حصل بسبب أحد المالكين . الفرض الثاني: أن يفترض أن ذلك حصل بفعل شخص آخر . الفرض الثالث ما إذا حصل ذلك بسبب عامل طبيعي .

في الفرض الأول من المسأله، هناك احتمالات ثلاثه؛ بل لعله أقوال ثلاثه:

القول الأول: هو القول الذى اختاره السيد الخوئى (قدّس سرّه) وهو أن يقال: من كان سبباً في حصول هذا الدوران الذى هو _____ بحسب الفرض _____ أحد المالكين، هذا يجب عليه إتلاف ماله وتخليص مال الغير مقدّمه لردّ مال الغير إليه سالمًا غير معيب، ولا- يجوز له إتلاف مال الغير لتخليص مال نفسه، ثمّ يدفع إليه المثل أو قيمه؛ لأنّ نوبه المثل أو قيمه إنّما هى بعد فرض عدم إمكان تسليم العين، أمّا مع إمكان تسليم العين وردّها، فلا تصل النوبه إلى المثل أو قيمه . (1)

القول الثانى: يرى أنّه فى محل الكلام لا يجب على المالك الذى صار سبباً فى حصول هذا الدوران إتلاف ماله؛ بل يجوز له تخليص ماله وإتلاف مال الغير، باعتبار أنّ وجوب ردّ عين المال إلى المالك الآخر ضررى بالنسبه إليه، وهذا الضرر يكون منفيًا بقاعده لا ضرر، يمكن إجراء القاعده لئفى هذا الحكم باعتباره حكماً ضررياً بالنسبه إليه، فإذا أنتفى وجوب الرد؛ حينئذٍ يُنتقل إلى دفع المثل أو قيمه.

ص: ٢١٥

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٥٦٣.

القول الثالث: يرى بأنّ المسأله ليست بهذا الشكل، وإنّما تحتاج إلى تفصيل بين صورتين، أو حالتين: صورته ما إذا كان المالك الآخر، صاحب القدر فى المثل يأذن بإتلاف ماله، وبين ما إذا لم يكن يأذن بإتلاف ماله، هناك فرق بين الحالتين. أمّا صورته الأولى، وهى ما إذا أذن فى إتلاف ماله، ولو مع الضمان، أى يأذن بإتلاف القدر فى المثل وتخليص الدابه مع ضمان المثل أو قيمه . إذا أذن، فى هذه الحاله لابدّ أن يُلاحظ أنّ إتلاف المالك مال نفسه، أى إتلاف مالك الدابه لدابته هل هو مباح، أو ليس مباحاً؟ فحينئذٍ إن كان مباحاً، فى هذه الحاله يتخير مالك الدابه بين إتلاف مال نفسه وتسليم القدر سالمًا إلى مالكه وبين إتلاف القدر، باعتبار أنّ مالكه أذن فى إتلافه، وتخليص مال نفسه مع ضمانه بالمثل أو قيمه . هذا إذا كان إتلاف مال نفسه مباحاً. وأمّا إذا فرضنا أنّه كان حراماً وليس مباحاً، لنفترض أنّ قتل الدابه كان حراماً، ومالك القدر أذن فى إتلاف قدره. فى هذه الحاله يجب عليه أن يختار الإتلاف المباح، فإذا فرضنا أنّه اختار هذا الإتلاف المباح وكان هو _____ بحسب الفرض _____ إتلاف مال الغير باعتبار الإذن الصادر من مالكه فى إتلافه؛ حينئذٍ يكون ضامناً للمثل أو قيمه، ولا يجوز له تكليفاً

أن يختار إتلاف مال نفسه؛ لأنّ المفروض أنّه محرّم. وأمّا إذا فرضنا أنّ كلّاً من الإتلافين حرام، في هذه الحالة في صورته تساوى المحرّمين من حيث الأهميه ومن حيث درجة الاحتمال يتخيّر بينهما، وأمّا مع اختلاف المحرّمين من حيث الأهميه ومن حيث درجة الاحتمال، بأن كان أحد المحرّمين أشدّ من الآخر، في هذه الحالة لا بدّ من ارتكاب المحرّم الأنحف من حيث الأهميه والأضعف من حيث درجة الاحتمال؛ فحينئذٍ لا بدّ من مراعاة هذه القاعده . كل هذا في ما إذا فرضنا أنّ المالك الآخر أذن في إتلاف ماله .

ص: ٢١٦

وأما إذا فرضنا أن الآخر لم يأذن في إتلاف ماله؛ بل يطالب بتسليم ماله غير معيب، في هذه الحالة يقال بأنه إذا فرضنا أن إتلاف مال نفسه، يعنى قتل مالك الدابه لدابته، كان مباحاً وليس حراماً، في هذه الحالة لا بد له من إيقاع الضرر في ماله مقدّمه لدفع العين سالمه من العيب إلى المالك الآخر، ولا يجوز له في هذه الحالة إيقاع الضرر على مال الغير، باعتبار أنه حرام وتصرف في مال الغير بدون أذنه، فيجب عليه أن يختار الإتلاف المباح وهو أن يتلف مال نفسه. وأما إذا فرضنا أن إتلاف مال نفسه كان محرماً أيضاً، في هذه الحالة المقام يدخل في باب التزاحم بين الحرمتين، فلا بد من مراعاة باب التزاحم، والترجيح بلحاظ الأهميه، أو احتمال الأهميه.

ويلاحظ على القول الثاني:

الملاحظه الأولى: مسأله الامتنان في قاعده لا- ضرر بناءً على استفاده الامتنان منها، الامتنان في قاعده لا ضرر قد يمنع من التمسك بالقاعده لنفي وجوب الرد، باعتبار أن هذا وإن كان فيه امتناناً على مالك الدابه، لكنّه على خلاف الامتنان بالنسبه إلى مالك القدر، فهذا يمنّ عليه الشارع بأن يجوّز له عدم ردّ العين إلى مالكها، لكن عدم ردّ العين إلى مالكها بإتلافها والانتقال إلى المثل أو قيمه هو ضرر يتوجّه على مالك القدر، ويُعتبر في جريان القاعده الامتنانيه أن لا يكون في جريانها ضرر، أو خلاف الامتنان بالنسبه إلى الغير. نعم، لا نشترط في جريان القاعده أن يكون في جريانها امتنان على الجميع، لكن يشترط أن لا يكون فيها خلاف الامتنان بالنسبه إلى الغير، ونفي وجوب الرد بالنسبه إلى مالك الدابه فيه امتنان على مالك الدابه، لكنّه على خلاف الامتنان بالنسبه إلى مالك القدر بإتلاف ماله والانتقال إلى المثل أو قيمه، الانتقال إلى المثل أو قيمه لا يوجب أن يكون جريان القاعده امتنانياً بالنسبه إليه، هذا إتلاف لعين ماله، وهو ضرر عليه حتى مع ضمانه بالمثل أو قيمه، ليس فقط هو غير امتناني عليه؛ بل هو خلاف الامتنان بالنسبه إليه، وجريان القاعده مع كونها على خلاف الامتنان بالنسبه إلى الغير هو مشكل في محل الكلام.

الملاحظه الثانيه: قد يقال بأنّ وجوب رد العين إلى مالكها الذي جرت القاعده لفيه هو من الأحكام العقليه التي لا تكون القاعده ناظره إليه وترفعه، وإنّما هي ترفع خصوص الأحكام الشرعيه .

لكن يمكن الجواب عن الملاحظه الثانيه، بأن يقال: نحن لا ننفي وجوب الرد بجريان القاعده، وإنّما المقصود هو نفي حرمه التصرّف في مال الغير بهذه القاعده، يعنى حينما نحرم التصرّف على مالك الدابه في مال الغير يقال بأنّ هذه الحرمه ضرريه بالنسبه إلى مالك الدابه، فالمنفى بالقاعده هو حرمه التصرّف في مال الغير لا نفس وجوب الرد حتى يقال أنّ وجوب الرد ليس من الأحكام الشرعيه وإنّما هو من الأحكام العقليه، المنفى هو حرمه التصرّف، فيجوز له إتلاف مال الغير والانتقال إلى ضمان المثل أو قيمه، بناءً على جريان القاعده . على كل حال، جريان القاعده في المقام غير واضح، ومن هنا يكون هذا الاحتمال غير وارد في محل الكلام، فيدور الأمر بين الاحتمال الأول والاحتمال الثالث . الاحتمال الأول الذي يرى أنه يجب عليه إتلاف ماله؛ لأنّه _____ بحسب الفرض _____ هو السبب في وقوع الدوران، هو الذي أدخل رأس دابته في قِدر مملوك للغير؛ فحينئذٍ يجب عليه ردّ هذا المال إلى مالكه، فيجب عليه إتلاف مال نفسه مقدّمه لرد المال إلى مالكه، فهذا حكمه .

أمّا الاحتمال الثالث، فيفترق بين صورته الإيذن وعدم الإيذن. هذا الاحتمال وجيهٌ، باعتبار أنه في صورته الإيذن يكون كل من الإتلافين مباح، إذا افترضنا أنّ إتلاف مال نفسه أيضاً كان مباحاً، يعنى تأتي الصور السابقه التي ذكرناها في صورته الأولى وهي أنه لا بدّ من التفريق بين ما إذا كان تصرّفه في مال نفسه مباحاً، وبين ما إذا كان حراماً، فإذا كان تصرّفه في مال نفسه حراماً؛ فحينئذٍ لا بدّ أن يختار ما هو المباح الذي هو _____ بحسب الفرض _____ إتلاف مال الغير؛ لأنّ المالك إذن في إتلافه، ونفترض عدم وجود مشكله في إتلافه من ناحيه شرعيه، والمالك أيضاً إذن؛ فحينئذٍ لا بدّ أن يختار ما هو مباح؛ لأنّه إذا كان الإتلاف الآخر حراماً لا يجوز له ارتكابه، فيجب عليه اختيار الإتلاف المباح، فإذا فرضنا أنّ إتلاف مال نفسه مباح، فيجب عليه اختياره، وإذا كان إتلاف مال غيره مباحاً، فيجب عليه اختياره . هذا إذا كان أحدهما مباحاً والآخر حراماً ، وإذا كان كل منهما مباحاً؛ فحينئذٍ يتخيّر بينهما مع فرض الضمان في ما إذا أتلّف مال الغير . أمّا إذا كان كل منهما حراماً، ففي هذه الحاله لا بدّ أن نفرّق بين صورته تساوى الحرمتين في الأهميه ودرجه الاحتمال وعدم تساويهما، فإذا تساوىا يتخيّر بينهما مع الضمان فيما لو اختار ارتكاب الحرمه الأخرى، وفي حاله الاختلاف بينهما في الأهميه ودرجه الاحتمال؛ يتعيّن حينئذٍ أن يختار ما هو أقلّ أهميه وأضعف من حيث درجه الاحتمال . هذا الاحتمال الثالث لا بأس به، ولعلّه أقرب من الاحتمال الأول . هذا كلّ في الفرض الأول الذي هو ما إذا كان الدوران بسبب أحد المالكين .

أمّا الفرض الثانى: فهو أن يكون الدوران بسبب شخص ثالث، كما لو أنّ شخصاً ثالثاً أدخل رأس دابه زيد فى قدر عمرو _____ مثلاً. _____ فصار هناك اضطراب لإتلاف أحد المالكين . هنا السيد الخوئى (قدّس سرّه) ذكر بأنه فى هذه الحاله الشخص الثالث الذى هو السبب فى هذا الدوران يتخيّر بين إتلاف مال زيد، وبين إتلاف مال عمرو مع الضمان لصاحب المال الذى اتلفه بالمثل أو القيمه. (1) استثنى حاله واحده وهى ما إذا كان التصرف فى أحدهما يُعدّ عدواناً بنظر العرف، فى هذه الحاله يجب عليه إتلاف الآخر الذى لا يُعدّ عدواناً بنظر العرف، وأمّا فى غير هذه الحاله بأن كان كل منهما لا يُعدّ عدواناً فى نظر العرف، فى هذه الحاله يتخيّر بين ارتكاب أحد الإتلافين .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

كان الكلام فى الصوره الثانيه وهى ما إذا فُرض أنّ دوران الأمر بين ضررين لشخصين. وقلنا بأنّ هذه الصوره لها فروض، وكان الكلام فى الفرض الأول وهو ما إذا كان هذا الدوران بفعل أحد المالكين، وهذا الفرض فيه عدّه احتمالات تقدّم ذكرها، ولكن نقف عند الاحتمال الأخير الذى يُفصّل كما قلنا بين ما إذا أذن المالك الآخر للذى كان سبباً فى الدوران فى إتلاف ماله، وبين ما إذا لم يأذن له . فإذا فرضنا أنّ الذى سبب الضرر هو مالك الدابه فى المثال؛ حينئذٍ نفصّل بين ما إذا أذن مالك القدر فى إتلاف ماله وبين ما إذا لم يأذن فى ذلك، تقدّم ما هو الحل إذا أذن فى ذلك، وانتهى الكلام إلى ما إذا فرضنا أنّ مالك القدر لم يأذن فى إتلاف ماله، فى هذه الحاله ذكرنا فى الدرس السابق أنه تارة نفترض أنّ إيقاع مالك الدابه الضرر على نفسه ليس حراماً، وإنّما هو أمر مباح، وفى هذه الحاله يتعيّن عليه إتلاف مال نفسه، وقلنا بأنّ هذا باعتبار أنّه مقدّمه لدفع الضرر الذى لحق مالك القدر؛ لأنّ المفروض أنّ هذا النقص أو العيب الذى لحق بالقدر حصل بفعل مالك الدابه؛ لأنّه هو الذى أدخل رأس دابته فى قدر غيره، فيجب عليه رفع هذا العيب، ومن الواضح أنّ رفع هذا العيب عن قدر مالك القدر لا يكون إلاّ بأن يتلف مال نفسه بأن يذبح الدابه .

ص: ٢١٩

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٥٦٣.

وطرحنا فكره أنّه هل يمكن افتراض الالتزام بأنّ مالك الدابه يجوز له أن يتلف مال غيره، فيجوز له أن يكسر القدر ويخلص دابته ويضمن لمالك القدر المثل أو القيمه. فى الدرس السابق قلنا لا يجوز له ذلك، وإنّما المتعيّن عليه أن يتلف مال نفسه لرفع العيب والنقص الذى حصل فى ملك الغير، ولا يجوز له أن يتلف مال غيره لكى يخلص مال نفسه؛ لأنّ هذا تصرف حرام؛ لأنّ المفروض فى المسأله أنّ الغير _____ مالك القدر _____ لم يأذن للمالك الآخر فى إيقاع الضرر فى ماله، فإنّ: إتلاف القدر تصرف غير مأذون فيه من قبل مالكه، فيكون حراماً، والمفروض أنّ إتلاف مال نفسه مباح، فيدور الأمر بين تصرف مباح وبين تصرف حرام؛ وحينئذٍ يتعيّن عليه أن يختار التصرف المباح الذى هو إتلاف مال نفسه؛ بل هذا التصرف هو

المتعين عليه وليس فقط مباحاً، هو في نفسه مباح، لكنّه يكون واجباً بالنسبه إليه، باعتبار أنه قد فرض أنه مقدّمه لدفع العيب والنقص اللاحق بقدر مالك القدر، والعيب والنقص الذي يلحق القدر هو باعتبار أنّ القدر وفيه رأس الدابه غير القدر الذي ليس فيه رأس الدابه، وهذا عيب ونقص في القدر، هذا العيب حدث بسبب مالك الدابه، فعليه رفع هذا العيب، ورفعها لا يكون إلا بإتلاف ماله، فيجب عليه إتلاف ماله مقدّمه لرفع العيب الذي حدث بسببه ولا يجوز له أن يرتكب التصرف الآخر الغير مأذون فيه، أي أن يوقع الضرر بقدر الغير لكي يخلص دابته؛ لأنّ هذا تصرف في ملك الغير غير مأذون فيه، فيكون تصرفاً محرّماً، فيتعين عليه اختيار التصرف المباح .

قد يقال: أنّ حرمة التصرف في ملك الغير في المقام يمكن أن ترتفع بحديث لا ضرر، باعتبار أنّ هذه الحرمة ضرريه؛ لأننا حينما نخاطب مالك الدابه في هذا الفرض ونقول له: يحرم عليك التصرف في ملك الغير بغير إذنه، فهذه الحرمة تكون منشأً لإتلاف دابته؛ لأنه إذا حرم عليه أن يكسر القدر؛ حينئذٍ سوف يضطر إلى أن يتلف دابته، وهذا ضرر عليه، وهذا الضرر نشأ من حرمة التصرف في ملك الغير.

فإذن: هذا الحكم _____ حرمة التصرف في ملك الغير _____ حكم ضررى، فإذا كان حكماً ضرورياً؛ حينئذٍ تشمله قاعده لا ضرر؛ لأن مفاد القاعده هو نفي الأحكام الضرريه، وهذا حكم ضررى، فيمكن التمسك بالقاعده لنفي حرمة التصرف في ملك الغير بدون إذنه، وإثبات جواز التصرف في مال الغير من غير إذنه .

يظهر من كلمات السيد الخوئي (قدس سرّه) أنه يجيب عن هذا الإشكال بأن الضرر الحاصل لمالك الدابه لم ينشأ من هذا الحكم الشرعى (حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه) الضرر الحاصل في محل الكلام هو ضرر ثابت بقطع النظر عن الأحكام الشرعيه، وليس هو ضرر حاصل بسبب الحكم الشرعى حتى نتمسك بالقاعده لِنفيه، وإنما هذا الضرر حصل بسبب سوء تصرف مالك الدابه، فإنه هو الذى أدخل رأس دابته في قدر الغير، فلا معنى للتمسك بالقاعده لنفي هذه الحرمة وإثبات جواز التصرف في ملك الغير .

ولكن، يمكن التأمل في هذا الجواب باعتبار أننا لا بد أن نميز بين نوعين من الضرر، حيث هناك ضرر ينشأ من إتلاف الدابه ، وهناك ضرر آخر ينشأ من إدخال رأس الدابه في القدر، هذان ضرران، والذى يحصل بقطع النظر عن الأحكام الشرعيه هو الضرر الناشئ من إدخال رأس الدابه في القدر، وهذا كما قلنا عيب ونقص في المال، هذا العيب في المال هو في الدابه وفي القدر، فالدابه ورأسها في القدر غير الدابه ورأسها حر طليق، وكون رأس الدابه في القدر هو عيب فيها، ولا يمكن تخليصها منه إلا بإتلاف أحدهما، وكذلك القدر فيه رأس الدابه غير القدر ليس فيه رأس الدابه، هذا عيب في القدر، هذا الضرر والعيب حصل بقطع النظر عن الحكم الشرعى، وإنما حصل لأسباب تكوينيه ولا علاقه له بالحكم الشرعى، هذا هو الضرر الذى يثبت بقطع النظر عن الأحكام الشرعيه، وأما الضرر الذى ينشأ من إتلاف الدابه عندما نلزم مالك الدابه بأن يتلف دابته، هذا ضرر آخر، هذا الضرر هو الذى يُدعى بأنه نشأ من الحكم الشرعى، فإنه لولا حرمة التصرف في ملك الغير لما وقع هذا في إتلاف دابته؛ لأنه حينئذٍ يجوز له إتلاف مال الغير إذا لم نفترض الحرمة، فيتلف القدر ويخلص دابته ولا يقع في الضرر . إذن: وقوعه في الضرر بإتلاف الدابه حصل من تحريم التصرف في ملك الغير، فيمكن أن نقول بأن هذا الضرر نشأ من الحكم الشرعى؛ لأنه نشأ من حرمة التصرف في مال الغير؛ فحينئذٍ يمكن أن يُدعى بأن القاعده تشمل هذه الحرمة، باعتبار أنها حرمة ضرريه وتكون موجبه لارتفاع هذه الحرمة وجواز إتلاف مال الغير . إذن: هذا الجواب عن التمسك بالقاعده في المقام كأنه ليس واضحاً .

والجواب الصحيح عن ذلك هو: ما تقدّم الإشارة إليه، وهو أنّ القاعده لا تجرى عندما يكون جريانها في موردٍ مستلزم لرفع الضرر عن شخصٍ وإلحاق الضرر بشخصٍ آخر، لا تجرى القاعده في هذا المورد، القاعده امتنانيه كما تقدّم، ومقتضى الامتنان أن لا يُمنَّ على شخصٍ بإجراء القاعده، والحال أنه يلزم من إجراء القاعده إلحاق الضرر بشخصٍ آخر . في محل الكلام عندما نريد أن نجرى القاعده لنفى حرمه التصرّف في ملك الغير، هذا وإن كان فيه امتنان على مالك الدابه؛ لأنه بذلك نرفع عنه الضرر، لكنّه خلاف الامتنان بالنسبه إلى مالك القدر، مجرّد أنّ مالك الدابه إذا أتلف قَدر المالك الآخر يضمن له المثل أو قيمه لا يرفع الضرر عن مالك القدر، هذا ضرر حصل في ماله نتيجة إجراء القاعده لنفى حرمه التصرّف في ملك الغير، ونتيجه إجراء القاعده هي أننا أوقعنا الضرر بمالك القدر؛ لأنّ مالك الدابه سوف يكسر قدره . صحيح أنه سوف يضمن له المثل أو قيمه، لكنّ هذا في حدّ نفسه ضرر عليه، والقاعده لا تجرى عندما يكون فيه امتنان على شخصٍ وخلاف الامتنان على شخصٍ آخر، وجريان القاعده في المقام يرفع الضرر عن شخصٍ، لكنّه يُلحق الضرر بشخصٍ آخر، وفي مثل هذه الحاله لا تجرى القاعده .

الفرض الثاني: أن نفترض أنّ الدوران حصل بفعل شخصٍ ثالث، كما لو فرضنا أنّ شخصاً ثالثاً أدخل رأس دابه زيد في قَدر عمرو، وليس لزيد ولا لعمرو علاقه بذلك . ذكرنا في الدرس السابق أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر أنّ الحكم في مثل هذه الحاله هو أنّ الشخص الثالث الذي صار سبباً في هذا الأمر، يتخيّر بين إتلاف أيّهما شاء، فبإمكانه أن يتلف الدابه ويضمن لمالكها المثل أو قيمه، ويُسلّم القدر إلى مالكة سالمًا، وبإمكانه أن يكسر القدر ويضمن لصاحبه المثل أو قيمه، ويسلّم الدابه إلى مالكة؛ لأنه بالنتيجه يتعدّد عليه إيصال هذا المال سالمًا لمالكه، وإيصال هذا المال أيضاً سالمًا لمالكه؛ فحينئذٍ عليه أن يوصل أحدهما بعينه، والآخر بمالته .

لكن، هناك مرحلة قبل ما ذكره لابد من ملاحظتها، ما ذكره يتم فيما إذا فرضنا أنّ كلاً من المالكين أذن للشخص الثالث في إتلاف ماله، في هذه الحالة هذا التخيير الذي ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) يكون له وجه؛ لأنه في حالة الإذن، مالك الدابة أذن للشخص الثالث في إتلاف ماله ورضى بأن يعوضه عن ذلك بالمثل أو قيمه، وكذلك مالك القدر أيضاً أذن له في ذلك؛ حينئذٍ هو يتخيّر بين أن يتلف هذا المال، أو يتلف المال الآخر، فيثبت التخيير في حالة إذن كل منهما له بالتصرّف في ماله. وأمّا إذا فرضنا أنّ أحدهما أذن له، بينما لم يأذن له الآخر، كما لو فرضنا أنّ مالك القدر أذن له في إتلاف قدره، أمّا مالك الدابة، فلم يأذن له في إتلاف دابته، في هذه الحالة لا وجه للتخيير؛ بل يتعيّن عليه أن يتصرّف بالتصرّف المأذون فيه، إذا أذن مالك القدر له في إتلاف قدره، يتعيّن عليه أن يتلف القدر ويضمن لصاحبه المثل أو قيمه، ويسلم الدابة لصاحبها سالمه؛ وحينئذٍ لا مجال للتخيير بين إتلاف الدابة وبين إتلاف القدر؛ لأنّ إتلاف الدابة غير جائز؛ لأنّ مالكها لم يأذن في ذلك _____ بحسب الفرض _____ بينما إتلاف القدر أمر مأذون فيه من قبل مالكة، فهو أمر مباح؛ وحينئذٍ يتعيّن عليه ارتكابه لا أنه يتخيّر بينهما كما ذكر .

هناك فرض ثالث، وهو ما إذا فرضنا أنّ كلاً منهما لم يأذن، في هذه الحالة هناك رأى يرى وقوع النزاع حينئذٍ بين المالكين من جهة، وبين الشخص الثالث من جهة أخرى؛ لأنّ كلاً من المالكين _____ بحسب الفرض _____ لم يأذن له في إتلاف ماله، وكل منهما يريد ماله سالمًا خاليًا من العيب، والشخص الثالث لا يتمكن من تسليم كل من المالكين على صفته السابقة إلى المالكين، فيقع النزاع بينهما في هذه الحالة، وبعد فرض وقوع النزاع لابد من الرجوع إلى الحاكم الشرعى لفض هذا النزاع . في هذه الحالة هل للحاكم الشرعى أن يختار أحد التصرفين ويوقع الضرر بأحد المالكين ؟ هذا مشكل؛ لأنه ترجيح بلا مرجح؛ وحينئذٍ يُرجع للقرعة، باعتبار أنّ القرعة لكل أمر مشكل، فعندما نفقد المرجحات وهناك تنازع يُرجع إلى القرعة، فيرجع إلى القرعة لتعيين من يجب إتلافه .

الفرض الثالث: ما إذا كان الدوران لا- بفعل شخص، وإنما بفعل عاملٍ طبيعي كالزلزله وغيرها، في هذا الفرض نُسب إلى المشهور أنه يرى في هذه الحاله أنه لا بدّ من اختيار أقلّ الضررين، إذا فرضنا أنّ إتلاف القدر أقلّ ضرراً من إتلاف الدابه، كما هو كذلك عادةً؛ فحينئذٍ يتعيّن اختيار أقلّ الضررين وإتلاف القدر وتسليم الدابه إلى مالكها .

هناك مسأله أخرى غير مسأله ماذا نعمل، وهى مسأله ضمان القدر الذى أتلّف لمالك القدر، فهل له ضمان ؟ ومن الضامن فى حاله فرض الضمان ؟ هل مالك الدابه هو الذى يضمن المثل أو القيمه لمالك القدر باعتبار أنه تم تخليص دابته ووصلت إليه سالمه؛ ولأجل أن تصل إليه سالمه نحن أتلّفنا القدر ؟ نُسب إلى المشهور أنه يرى أنه لا بدّ من ارتكاب أقلّ الضررين، وأنّ ضمان ذلك يكون على المالك الآخر .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

كان الكلام فى من يتحمّل الخساره ؟ ذكرنا فى الدرس السابق أنه نُسب إلى المشهور بأنّ الذى يتحمل الخساره هو من يرجع إليه ماله سالمًا، وبيّنّا ما هو الوجه فى ذلك، وبيّنّا أيضاً بأنه ليس قابلاً للقبول .

هناك رأى آخر فى هذه المسأله موجود فى تقريرات السيد الخوئى (قدّس سرّه) (1) يرى بأنّ الخساره التى تحصل بإيقاع الضرر بأحد المالين يتحملها كل منهما بالتساوى لا فرق بين مالك القدر وبين مالك الدابه فى أنّ كلّاً منهما يتحمّل الخساره بالتنصيف من دون فرقٍ بين أن يكون هناك تساوى فى المالين وفى الضررين، وبين أن يكون هناك اختلاف فى المالين فى مقدار الضرر الذى يلحق كلّاً من المالين بسبب العامل الطبيعى الذى هو محل كلامنا . ظاهر كلامه هو الإطلاق حيث لا يُفرّق بين الحالتين . فى (الدراسات) يقول بالحكم بالتساوى وأنّ الخساره يتحمّلها كلّ منهما بالتساوى ولا يُفرّق بين الحالات، ومقتضى إطلاق كلامه هو أنّ هذا يحكم به مطلقاً وفى جميع الحالات، ويقول بأنّ هذا الحكم بالتساوى يستند إلى قاعده العدل والإنصاف، وقال بأنّ هذه القاعده ثابتة عقلياً ويؤيدها روايه النوفلى الوارده فى الودعى . ذكر أنه لا يستقيم ما ذكر فيها من حكم إلا بناءً على قاعده العدل والإنصاف، وأنّها تقتضى التنصيف؛ وذلك لأنّ الإمام (عليه السلام) فى هذه الروايه حكم بتنصيف الخساره بينهما مع أنّهما لا- يتساويان، على الأقل لا يتساويان فى درجه احتمال أن يكون المال التالف من هذا أو من ذاك، احتمال أن يكون الدرهم التالف من صاحب الدرهمين هو ضِعْف احتمال أن يكون الدرهم التالف من صاحب الدرهم؛ فحينئذٍ لا يوجد تساوى، وبالرغم من هذا حكم الإمام (عليه السلام) بالتنصيف، وأنّ الخساره يتحمّلها كلّ منهما بالتنصيف، فأرجع درهم ونصف لصاحب الدرهمين، وأرجع نصف درهم لصاحب الدرهم، فلا- يستقيم الحكم فى القاعده إلا- بناءً على قاعده العدل والإنصاف التى تقتضى كما يقول التنصيف فى الخساره.

ص: ٢٢٤

الحكم بالتنصيف في محل كلامنا تارةً يستند إلى قاعده العدل والإنصاف، بقطع النظر عن الروايه هو يستند إلى هذه القاعده، وأنّ هناك قاعده مقررره عقلاً تُسمّى ب_____ (قاعده العدل والإنصاف) وأنها تقتضى التنصيف وتحمل كل من الطرفين الخساره بالتساوى .

إذا كان المستند للحكم في محل الكلام هو هذه القاعده؛ فحينئذٍ يقال أنّ هذه القاعده إنما تقتضى تحمّل الخساره من قبل الطرفين بالتساوى فيما إذا فرضنا عدم وجود اختلاف، لا في مقدار ماليه المالين، ولا في مقدار الخساره التي يتحمّلها كل منهما عندما يطرأ ذلك العامل الطبيعي ويحدث هذا الضرر والنقص في المالين، بمعنى أنّ كلا المالين متساويان في ماليه، نفترض أنّ قيمه البقره عشره، ونفترض أنّ قيمه القدر أيضاً عشره. النقص الذي يرد على البقره مقداره بنفس مقدار النقص الذي يرد على القدر، في هذه الحاله يمكن أن يقال أنّ قاعده العدل والإنصاف تقتضى أن يتحمّل الخساره كلا الطرفين بالتساوى؛ لعدم وجود التفاوت بينهما إطلاقاً، لا في مقدار ماليه المالين، ولا في مقدار الضرر الذي يتحمّله كل منهما باعتبار فعل العامل الطبيعي . وأمّا إذا فرضنا الاختلاف وعدم التساوى بينهما كما هو في مورد الروايه وكما هو في محل كلامنا؛ فحينئذٍ القاعده لا تقتضى التنصيف، وإنما تقتضى _____ في مثال الروايه _____ توزيع هذه الخساره الحاصله بهذه النسبه الموجوده بلحاظ درجه الاحتمال، بمعنى أنّ نسبه احتمال أن يكون الدرهم التالف من صاحب الدرهمين هي ضِعف احتمال أن يكون التالف من صاحب الدرهم، فيكون تحمّل الخساره أيضاً بهذا الشكل، بمعنى أنّ ثلثي الخساره تكون على صاحب الدرهمين، ويكون الثلث الثالث على صاحب الدرهم الواحد، باعتبار أنّ احتمال أن تكون الخساره من صاحب الدرهمين نسبه ضِعف احتمال أن تكون الخساره من صاحب الدرهم الواحد، العدل والإنصاف يقتضى أن يتحمّل ثلث هذه الخساره صاحب الدرهم الواحد، والباقي يتحمّله صاحب الدرهمين بهذه النسبه، أي بنسبه واحد إلى اثنين، لا أن تنصّف الخساره بينهما بحيث نعطي لصاحب الدرهم نصف درهم، ونعطي لصاحب الدرهمين درهم ونصف كما تقول الروايه؛ بل أنّ مقتضى العدل والإنصاف أن نعطي لصاحب الدرهمين درهماً وثلث، ونعطي لصاحب الدرهم الواحد ثلثي درهم، لا أن نوزّع الخساره بينهما بالتساوى . هذا في مورد الروايه.

أما في محل الكلام، إذا افترضنا التساوي في المالين _____ الدابه والقدر _____ من جميع الجهات، هنا يمكن أن يقال أن قاعده العدل والإنصاف تقتضى أن يتحمل كل منهما الخساره بالتنصيف، لكن إذا فرض الاختلاف في مقدار المالين وقيمتهم كما هو كذلك في هذا المثال عاده، ماله الدابه تختلف عن قيمه القدر وماليتها، كما أن هناك اختلاف في مقدار الضرر الذى يلحق كلاً منهما نتيجة هذا العامل الطبيعى، في هذه الحاله مع الاختلاف لا يُحكم بالتساوي استناداً إلى قاعده العدل والإنصاف؛ بل لابد أن تُلاحظ النسبه بين الضررين كما هو في محل الكلام، مثلاً: فى محل كلامنا الضرر الذى يلحق بصاحب الدابه إذا فرضنا أن التفاوت بين الدابه وهى حيه وبين الدابه المذبوحه كان مائه، ولاحظنا أن التفاوت بين القدر السالم وبين القدر المكسور هو _____ مثلاً _____ خمسين، هذا معناه أن نسبة الخساره الوارده على الدابه فيما لو اتلفناها هى ضعف الخساره الوارده على القدر فيما لو اتلفناه فى هذا المثال، فهما يختلفان فى مقدار الخساره؛ حينئذٍ هذا الشىء الذى حصل بفعل العامل الطبيعى والذى يجبرنا على أن نتلف أحد المالين ونوقع الضرر بأحدهما لإنهاء حاله التخاصم، قلنا فى حاله الاختلاف نختار ما هو أقلهما ضرراً، يعنى هنا لابد من إتلاف القدر؛ لأن الخساره التى تحصل بإتلافه هى أقل من الخساره التى تحصل بإتلاف الدابه فى المثال الذى ذكرناه، وقلنا أن الوجه فى هذا هو أن الخساره يتحملها كل منهما، فهما يمكن تقليل هذه الخساره التى يتحملها كل منهما، فلا بد منه، ولا معنى لإلحاق الضرر الأكبر والأكبر بكل منهما، هذا إضرار بالغير بلا وجه مع إمكان تقليل الخساره، فإذن: لابد من اختيار إتلاف القدر الذى هو أقل ضرراً، فإذا أتلفنا القدر الذى هو أقل ضرراً، فى هذه الحاله الخساره التى تحصل بإتلاف القدر والتى افترضنا فى المثال أن مقدارها خمسين، فى هذه الحاله يتحملها كل منهما بنسبه الضررين، بمعنى أن ثلثى الخساره يتحملها مالك الدابه، والثالث الباقي يتحمّله مالك القدر، لا أنه ينصف بينهما، التنصيف بينهما لا تقتضيه قاعده العدل والإنصاف فى صوره الاختلاف، مالك الدابه يتضرر لو ذبحنا دابته بمقدار مائه، ومالك القدر يتضرر لو كسرنا قدره بمقدار خمسين _____ بحسب الفرض _____ الآن لم نذبح الدابه، وإنما كسرنا القدر؛ حينئذٍ لابد أن يتحمل مالك الدابه الضرر بنسبه ضرره إلى ضرر مالك القدر الذى يتضرر عندما نكسر قدره، والنسبه هى واحد إلى اثنين، وهذا معناه أن ثلثى الخساره لابد أن يتحملها مالك الدابه، والثالث الباقي يتحمّله مالك القدر لا أن يُحكم بالتنصيف بينهما. ومن هنا نقول أن إطلاق الحكم بالتنصيف من دون تفريق بين حاله التساوي وبين حاله الاختلاف ليس على وجهه، يعنى هكذا موجود كما قلنا فى (الدراسات) إطلاق الحكم بالتنصيف . هذا كله إذا كان التنصيف الذى ذكره (قدس سرّه) مستنداً إلى قاعده العدل والإنصاف .

وأما إذا كان التنصيف مستنداً إلى الرواية، بدعوى أنّ الرواية حكمت بالتنصيف في مورد الاختلاف، مورد الرواية لا- يوجد تساوى من جميع الجهات كما ذكرناه من أنّهما يختلفان في درجة الاحتمال، ومع الاختلاف في درجة الاحتمال، احتمال أن يكون التالف من صاحب الدرهمين هو ضعف احتمال أن يكون التالف من صاحب الدرهم الواحد، مع هذا الاختلاف في درجة الاحتمال الرواية حكمت بالتنصيف، أنّ خساره يتحمّلها كلّ منهما، بمعنى أنّ التنصيف لا يختص بصورة التساوى من جميع الجهات، وإنما يشمل حتى صورته الاختلاف، ومورد الرواية هو صورته الاختلاف، ومع ذلك الرواية حكمت بالتنصيف، فيستدل بالرواية على التنصيف في محل الكلام مطلقاً، يعنى سواء كان هناك تساوى من جميع الجهات، أو كان هناك اختلاف في جهة من الجهات. إن كان المستند هو الرواية، فقد نوقش في هذا المستند بأنّ هذه الرواية غير تامّة سنداً، باعتبار وجود النوفلى في سندها، وهو لم تثبت وثاقته. لكن الظاهر ثبوت وثاقه النوفلى، ونحن نبني على وثاقته، وليس هناك خدشه أخرى في السند من غير جهة النوفلى، ومن هنا لا إشكال في السند، وإنما الكلام يقع في أنّه هل يمكن أن نستند إلى هذه الرواية لإثبات الحكم بالتنصيف في جميع موارد الاختلاف، في غير مورد الرواية؟ هذا هو محل الكلام؛ لأنّه قد يقال: بأنّ الرواية لما كان الحكم فيها مخالفاً لمقتضى القاعده، فلا بدّ من الاقتصار فيها على موردها، وعدم التعدّى عن موردها، الحكم فيها هو تحمّل كلّ من الطرفين خساره بالتنصيف مع الاختلاف، هذا الحكم على خلاف مقتضى قاعده العدل والانصاف، بناءً على أنّ قاعده العدل والانصاف في مثل هذه الحاله لا- تقتضى التنصيف، وإنما تقتضى توزيع خساره بنسبه الضررين كما ذكرنا، ولا تقتضى التنصيف.

فإذن: القاعده لا تقتضى التنصيف، فالحكم بالتنصيف فى الروايه يكون على خلاف مقتضى القاعده، والقانون فى مثل هذه الحاله، روايه تامه وصحيحه سنداً، فيقتصر فى حكمها على موردها، نلتزم بهذا تعيداً من باب التعبد الصّرف، تعبدنا الشارع فى هذا المورد، فى مسأله الودعى، حكم بالتنصيف ولا نخرج عن مورد الروايه ونثبت الحكم بالتنصيف فى سائر موارد الاختلاف باعتباره حكماً مخالفاً لمقتضى القاعده.

فإذن: الأمر يدور بين شيئين، إمّا أن نرفض سند الروايه كما صنعوا، ونقول لا يمكن الاستناد إلى الروايه لإثبات التنصيف؛ لأنها غير تامه سنداً، وإمّا أن نقول لا يمكن التعدى عن موردها ويقتصر فيها على موردها، ونعمل فى بقيه موارد الاختلاف بما تقتضيه قاعده العدل والانصاف من توزيع الخساره بحسب النسبه.

ويدل على ذلك: أنّه فى بعض الحالات إذا حكمنا بالتنصيف قد يتحمّل صاحب المال الآخر أضعاف قيمه ماله، يعنى صاحب القدر فى بعض الفروض عندما تكون قيمه القدر زهيده، ونقول أنّ هذه الخساره يتحمّلها كلا الطرفين بالتنصيف، قد فى بعض الحالات يكون التنصيف يلحق ضرراً بصاحب القدر، بحيث يتضرر وتكون الخساره الوارده عليه أكثر من قيمه قدره، نستطيع أن نتصوّرها فى صورته ما إذا حكمنا بالتنصيف، تاره نفترض التساوى فى المالىين؛ حينئذٍ قلنا نتخير، فإذا ذبحنا البقره، الخساره التى ترد من ذبح البقره توزّع بينهما، لنفترض أنّ الخساره الوارده عند ذبح البقره كانت مائه كما فى المثال، فتوزع بينهما؛ فحينئذٍ لا يرد ما ذكرناه؛ لأنه سوف يخسر صاحب القدر خمسين، وخمسين لا يساوى قيمه قدره _____ بحسب الفرض _____ أمّا إذا فرضنا أنّهما اختلفا ولم يتساويا فى المالىه، بأن كانت قيمه الدابه مائه، وقيمه القدر خمسين، وكسرنا القدر كما هو المفروض؛ لأنه أقل ضرراً وكان مقدار الخساره خمسين؛ حينئذٍ إذا قسمناها بالنصف، يعنى خمس وعشرين على كل واحدٍ منهما، هنا أيضاً لا يرد ما ذكرناه؛ لأنّ صاحب القدر سوف يغرم نصف قيمه ماله، بينما صاحب الدابه لا يخسر إلا ربع قيمه ماله، هنا أيضاً لا يرد هذا الاعتراض، والظاهر أنّ هذا الاعتراض لا يرد فى صورته من الصور، فى كل الأحوال لا يكون ما يغرمه صاحب القدر أكثر وأضعاف قيمه قدره. نعم، قد يرد فى صورته الاختلاف فى قيمه المالىين وذبحنا الدابه قد يرد هذا الاعتراض . هذا تمام الكلام فى المسأله الثانيه .

المسألة الثالثة: وهي المسألة المهمة التي وقع فيها الكلام، وهي تعارض الضررين بلحاظ حكم شرعى، والذي قلنا أنهم يعبرون عنه بـ (تعارض قاعده لا ضرر وقاعده السلطنة) ويُمثل لذلك بالإنسان الذي يريد أن يحفر بئراً في داره، وكان ذلك موجباً للإضرار بجاره، فإن مقتضى قاعده السلطنة أن نجوز له أن يحفر هذا البئر في داره؛ لأنه مسلط على أمواله، بناءً على تماميه هذه القاعده وإطلاقها وسعتها، بينما مقتضى قاعده لا ضرر أن نمنع من أن يحفر بئراً في داره؛ لأنه يكون مضرّاً بجاره، ماذا نضع في هذه الحالة .

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الكلام في الصورة الثالثة من صور تعارض الضررين، وهي الصورة التي وقع الكلام فيها بينهم أكثر من باقى الصور، وهي صورة ما إذا دار الأمر بين تضرر شخص، وبين الإضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه، والأمر يدور بين أن يتضرر هو ويمنع من هذا التصرف، وبين أن يُباح له هذا التصرف، فيلحق الضرر بالآخرين . شخصٌ اصبح حفر بالوعه في داره ضرورياً بالنسبه له بحيث يتضرر من عدم حفر هذه البالوعه في داره، لكنّ الجار يتضرر من حفر البالوعه، فعدم حفر البالوعه يكون ضرراً على نفس المالك، كما أنّ حفرها يكون ضرراً على الجار . في هذه الحالة، جواز حفر البالوعه للمالك هو حكم ضررى بالنسبه إلى الجار، كما أنّ حرمة حفر البالوعه على المالك أيضاً حكم ضررى بالنسبه إلى نفس المالك، فمن جهة هذا الحكم الشرعى يقع الدوران بين الضررين، جواز الحفر ضررى، وحرمة الحفر أيضاً ضرريه، كلّ منهما يكون حكماً ضرورياً، لكن لشخصين مختلفين .

ص: ٢٢٩

ذكروا أنّ الكلام في هذه المسألة يقع في خصوص ما إذا كان في ترك التصرف ضرر على المالك، أو لا أقل كما يلحق بهذه الحالة ما إذا كان في ترك التصرف عدم منفعه بالنسبه إلى المالك . تارةً منع المالك من التصرف في ملكه يلحق ضرراً به، وأخرى لا يلحق ضرراً به، وإنما هو مجرد فوات منفعه . قالوا: أنّ الكلام يقع في هاتين الحالتين، والعمده هي الحالة الأولى، وأمّا إذا فرضنا أنّ منع المالك من التصرف في ماله لا يلزم منه إيقاع ضرر به ولا فوات منفعه، وإنما هو يتصرف في ملكه تشهياً من دون أن تكون هناك ضروره تدعو إلى هذا التصرف . قالوا: الكلام ليس في هذه الحالة، خصوصاً إذا فرضنا أنه قصد من هذا التصرف الإضرار بالغير، قالوا: هذه الحالة خارجه عن محل الكلام؛ إذ لا إشكال في حرمة التصرف على المالك حينئذٍ؛ لأنه لا يوجد ما ينفي حرمة تصرف المالك في هذه الحالة من جهة كونها إضراراً بالغير، فهو يتصرف في ملكه تصرفاً غير ضرورى، عبثى، وهذا إضرار بالغير، فيكون هذا التصرف حراماً . حرمة التصرف في هذه الحالة من جهة كونها إضراراً بالغير لا نافية لها؛ لأنّ قاعده لا- ضرر لا- تجرى حينئذٍ بالنسبه إلى المالك؛ لأنّ المفروض أنّ حرمة التصرف عليه ليست ضرريه بالنسبه إليه _____ بحسب الفرض _____ بل لا- تفوته منفعه أصلاً، فهنا قالوا: في هذه الحالة لا إشكال في الالتزام بحرمة التصرف بالنسبه إلى المالك من جهة كونه إضراراً بالغير .

إذن: الصورة الرئيسيّه التي يقع الكلام فيها هي حاله ما إذا كان يلزم من منع المالك من التصرف الإضرار به، بأن يكون هناك

ضروره وحاجه تدعو إلى ذلك التصرف، وحرمة التصرف عليه باعتبارها إضراراً بالغير ضرريه بالنسبه إليه؛ وحينئذٍ تشملها قاعده لا ضرر وترفع هذه الحرمة عنه. كما أنّ جواز هذا التصرف بالنسبه إلى المالك أيضاً ضرري، لكن بالنسبه إلى الجار، فيكون جواز التصرف ضررياً كما أنّ حرمة التصرف أيضاً ضرريه . ويُلحق بهذه الحاله ما إذا فرضنا أنه كان لا يلزم من منع المالك من التصرف في ماله الضرر، وإنما يلزم منه فوات منفعه، هذا يُلحق به عادةً، وإن كانا يختلفان بلحاظ بعض الأدله الآتية .

ص: ٢٣٠

فى محل الكلام، أى فى حالة ما إذا كان منع المالك من التصرف فى ملكه موجباً للإضرار به، أو موجباً لفوات منفعه، نُسب إلى المشهور أنه حكم فى هذه الحالة بجواز التصرف للمالك وإن استلزم الاضرار بالغير، فيجوز له أن يحفر هذه البالوعة وإن أضرت بالجار، والتزموا بعدم الضمان.

الكلام فى هذه المسألة تارة يقع فى ما هو حكم المسألة بلحاظ القواعد الأخرى غير قاعده لا ضرر؟ وأخرى نتكلم فى حكم المسألة ونأخذ بنظر الاعتبار قاعده لا ضرر التى هى محل الكلام .

المقام الأول: فى حكم المسألة بلحاظ القواعد الأخرى غير قاعده لا- ضرر، والكلام فى هذا المقام يتركز على ما يُسمى بـ (قاعده السلطنة) القاعده التى يُرجع إليها فى مثل هذه الحالة إذا قطعنا النظر عن قاعده لا ضرر هى قاعده السلطنة (الناس مسلطون على أموالهم)، فقد يُدعى أنّ هذه القاعده لها من الإطلاق ما يثبت جواز جميع التصرفات فى الملك بحيث أنّ المالك يجوز له أن يتصرف جميع التصرفات فى ملكه؛ لأنّ الناس مسلطون على أموالهم حتى إذا فرضنا أنه لزم من هذا التصرف الإضرار بالجار، وقد صرح جماعه من الفقهاء بأنّ قاعده السلطنة لها هذا الإطلاق، ومقتضى التمسك بقاعده السلطنة هو إثبات جواز التصرف، وإن أضرت بالجار، وكلامنا هو بقطع النظر عن قاعده لا ضرر .

ناقش المتأخرون فى هذا الكلام:

أولاً: المناقشه من حيث ثبوت هذه القاعده، لا يوجد مدرك معتبر ودليل لفظى معتبر لهذه القاعده حتى يُدعى بأن مقتضى إطلاق هذا الدليل اللفظى جواز جميع التصرفات حتى إذا كانت مضره بالغير، العبارة المشهوره (الناس مسلطون على أموالهم) لم ترد فى حديث معتبر، ولم ترد أصلاً فى مجاميعنا الحديثيه، وإنّما ذكرت فى بعض المجاميع التى يكون الغرض منها هو جمع كل ما هو وارد، أمّا فى كتبنا الحديثيه الرئيسيه المعتمده، فلم ترد هذه القاعده. نعم، وردت فى الكتب الاستدلاليه، فقد يُذكر هذا الحديث فى مقام الاستدلال، وإلا ليس لهذا الحديث اعتبار سन्दى واضح، فى كلمات الفقهاء يُعبر عن هذه القاعده بهذا اللفظ، أو بمضمون يساوق مضمونها، يُشار إليها بقاعده السلطنة، ويُشار إليها بأنّ الناس مسلطون على أموالهم، وقد يقال: لا يبعد أنّ هذه القاعده متصيده من موارد مختلفه تمّ إثبات هذا المضمون فيها، فتكون القاعده متصيده من هذه الموارد المختلفه، وإلا لم ترد بهذا اللفظ فى دليل معتبر؛ فحينئذ يكون التمسك بالإطلاق بلا وجه، حتى إذا قلنا أنّ هذه القاعده تثبت بمدارك أخرى وليس بمدرك لفظى، قد يقال أنّها قاعده عقلانيه، أنّها قاعده جرت عليها سيره العقلاء أنّ الناس مسلطون على أموالهم، وقد يُدعى أنّ هذه السيره ممضاه شرعاً، فتكون السيره هى مدرك هذه القاعده، وقد يُدعى الإجماع على ذلك، وحتى على تقدير أن يكون المدرك لهذه القاعده هو السيره، أو الإجماع، فمن الواضح أنّ هذه مدارك وأدله لبيته ينبغى الاقتصار فيها على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو ما إذا لم يكن فى التمسك بالقاعده وإعمالها إضراراً بالآخرين؛ حينئذ نعمل بهذه القاعده الارتكازيه أو المجمع عليها، وهذا القدر المتيقن منها، أمّا أنه هل نعمل بهذه القاعده حتى إذا لزم من العمل بها الإضرار بالآخرين؟ هل نتمسك بها لإثبات جواز التصرف للمالك، وإن لزم منه الإضرار بالجار؟ هذا خارج عن القدر المتيقن من القاعده باعتبار أنّ مداركها مدارك لبيته، فعلى كلا التقديرين، يعنى سواء كان مدركها هو هذه العبارة المشهوره (الناس مسلطون على أموالهم) الغير ثابتة بطريق معتبر، أو كان مدركها هو السيره أو الإجماع، فعلى كلا حال التمسك بالإطلاق لإثبات الجواز حتى وإن أضرت بالجار يكون مشكلاً. هذه مناقشه تامه فى محلها .

ثانياً: مع التنزل وافترض أن هذه القاعدة لها مدرک لفظی ووردت في دليل لفظی له إطلاق في حد نفسه، لكن بالرغم من هذا لا يمكن التمسك بإطلاقه لإثبات جواز جميع التصرفات حتى إذا استلزم الإضرار بالغير؛ وذلك لأحدى نكتهين استظهاريتين من نفس القاعدة بناءً على ثبوتها:

النكته الأولى: أن يُدعى بأن هذه القاعدة _____ على تقدير ثبوتها _____ هي في مقام إثبات السلطنة في مقابل الحجر، هي تريد أن تثبت السلطنة بمعنى أن الناس مسلطون على أموالهم، يعني غير محجورين من التصرف في أموالهم، ليس حالهم حال السفیه وحال الصغير يكون محجوراً وممنوعاً من التصرف في أمواله إلا بالإذن من وليه، القاعدة تريد أن تقول أن الناس غير محجورين من التصرف في أموالهم بحيث أنهم يحتاجون إلى أخذ الإذن من الغير، هم ليسوا هكذا، الروايه ليست في مقام بيان جواز جميع التصرفات حتى يتمسك بإطلاقها لإثبات جواز جميع التصرفات حتى إذا أضرت بالغير، هي ليست في مقام البيان من هذه الناحية، وإنما هي في مقام بيان جواز التصرف في مقابل منع المالك من التصرف باعتباره محجوراً عليه، ومن هنا لا يمكن التمسك بهذا الإطلاق، حتى لو فرضنا أنه دليل لفظی، والدليل اللفظی مطلق في حد نفسه، ولكن إنما يصح التمسك بالإطلاق من الجهة التي يكون المتكلم في مقام بيانها، فإذا فهمنا من العبارة هذا المعنى، بمعنى أن القاعدة هي في مقام نفی الحجر الذي يحتاج إلى إذن كما قلنا، وليست في مقام بيان جواز التصرفات للمالك حتى يتمسك بإطلاق ذلك لإثبات جواز حتى التصرف الموجب للإضرار بالغير .

النكته الثانية: أيضاً قد تستظهر من الحديث، وهي أن يقال: لو تنزلنا وسلمنا أن دليل القاعدة هو دليل لفظی، وسئلنا أن له إطلاق، وأن المتكلم في هذا الدليل في مقام بيان جواز التصرفات وليس في مقام نفی الحجر كما في النكته السابقة، مع ذلك يمكن أن يقال: أن المستفاد من الحديث هو أن غرض الحديث هو إثبات جواز التصرف للمالك بما هو تصرف في ماله وبما هو إتلاف لماله، فالروايه تكون داله على جواز تصرف الإنسان بماله، لكن من حيث كونه تصرفاً في ماله، ومن حيث كونه إتلاف لماله، وأما جواز التصرف في ماله من حيث كونه إضراراً بمال الغير وإتلافاً لمال الغير، فالروايه لا يفهم منها ذلك، هي لا تريد أن تبين جواز التصرف من حيث كونه إضراراً بالغير، وهذا لا يفهم منها، وإنما يفهم منها جواز التصرف في ماله من حيث كونه تصرفاً في ماله .

إمّا لهذه النكته، أو للنكته السابقه، أو لكنتا النكتتين هذه مناقشه أخرى في دلاله الروايه على ما يُراد إثباته في المقام وهو إثبات جواز جميع التصرفات للمالك حتى إذا لزم الإضرار بالغير .

المحقق العراقي (قدّس سرّه) ذكر وجهاً آخر لإثبات عدم إمكان التمسك بالقاعده في محل الكلام، (1) وحاصل ما ذكره هو أنه يدعى أنّ المعارضه تقع في محل الكلام بلحاظ قاعده السلطنه؛ وحينئذ يتعارضان ويتساقطان، فلا يمكن التمسك بقاعده السلطنه لإثبات جواز التصرف، والتعارض يقع باعتبار أنّ إطلاق القاعده لإثبات سلطنه المالك على حفر البالوعه أو البئر، هذا الإطلاق يكون معارضاً بإطلاق نفس القاعده بالنسبه لسلطنه الجار على المحافظه على ملكه، وعلى جداره أو على بئر إذا كان الأول عندما يحفر البئر يضر بجدار الجار أو بئر، إطلاق القاعده لسلطنه المالك على حفر البئر معارض بإطلاق القاعده لسلطنه الجار على أن يحافظ على بئر؛ فحينئذ يقع التعارض بين هاتين السلطنتين ولا يمكن الأخذ بكلٍ منهما لما فيهما من التنافي؛ لأنّ الأخذ بسلطنه المالك يستلزم سلب سلطنه الجار، والعكس بالعكس، فإذن: لا يمكن العمل بهما، ولا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، فيتساقطان . فإذن: القاعده لا تشمل محل الكلام، وبذلك نصل إلى نفس النتيجة، وهي عدم إمكان التمسك بالقاعده لإثبات جواز تصرف المالك في ملكه، وإن لزم الإضرار بالغير، لكن ليس عن طريق ما تقدّم من المناقشه في السند، أو في المضمون، وإنما عن طريق دعوى أنّ القاعده تبطل بالتعارض الداخلي، أي أنّ شمولها وإطلاقها لسلطنه المالك معارض لشمولها وإطلاقها لسلطنه الجار، غايه الأمر أنّ شمولها للمالك باعتبار سلطنه المالك على حفر البئر، بينما شمولها للجار باعتبار سلطنه الجار على المحافظه على ملكه.

ص: ٢٣٣

١- تنقيح الأصول، تقرير بحث المحقق العراقي للسيد محمد رضا الطباطبائي، ص ١٤٩.

لكن ما ذكره موقوف على افتراض أن المحافظه على الملك أيضاً يُعدّ تصرفاً من التصرفات، القاعده تدل على جواز التصرف في الملك، وهي تشمل المالك وتشمل الجار أيضاً، لكنّها تشمل الجار بلحاظ تصرفه في ماله، فنقول: بأن مقتضى إطلاق القاعده بالنسبه إلى الجار أن الجار يجوز له أن يتصرف في ملكه، في بئر أو في جداره، أمّا أنها تشمل الجار بلحاظ المحافظه على جداره، فهذا يحتاج إلى مؤنه افتراض أن المحافظه على المال هي تصرف في المال؛ لأنّ المفروض أننا فرضنا أن الدليل لفظي، وأنه يدل على جواز جميع التصرفات، وإن أضرت بالغير، وله إطلاق، وأنه في مقام البيان من هذه الناحيه، المفروض أننا سلّمنا كل هذا تنزلاً، لكن هي بالتالي إنما تدل على جواز التصرف في الملك بجميع التصرفات، لكن هي تشمل ما يصدق عليه التصرف، والمحافظه على الملك ليست تصرفاً ولا تُعدّ تصرفاً حتى نقول أن قاعده السلطنه تشمل هذا التصرف للمالك وتشمل هذا التصرف للجار، ونفترض أن تصرف الجار هو عباره عن المحافظه على ملكه، والجار لا يتصرف في شيء حتى تشمله القاعده، وإنما هو يحافظ على ملكه، شمول القاعده له بهذا الاعتبار ليس واضحاً في محل الكلام.

بناءً على هذا؛ حيثُ يظهر عدم إمكان الرجوع إلى القاعده لإثبات جواز جميع التصرفات للمالك في ملكه، وإن لزم الإضرار بالغير، بالنتيجه إذا لم يمكننا الرجوع إلى هذه القاعده؛ فما هو المرجع حينئذ في حاله مكن هذا القبيل؟ ما هو مقتضى القاعده؟ هل نمنعه من التصرف، أو نجوّز له التصرف؟

هنا يختلف الحال باختلاف المباني، تارة نقول أن القاعده أصلاً غير ثابتة، لا بدليل لفظي ولا بإجماع ولا بسيره عقلائيّه، فننكر كل هذا، أصلاً لا يوجد دليل على القاعده إطلاقاً؛ حينئذ يتعين الرجوع إلى الأصول العمليه _____ وأكرر مره أخرى أن محل الكلام بقطع النظر عن قاعده لا ضرر _____ التي هي أصول عمليه عاده، وتنفي حرمه التصرف في ملكه، حيث نشك أنه هل يحرم عليه التصرف في ملكه، أو لا؟ الأصل يقتضى عدم حرمه التصرف على المالك، وإن كان مضرّاً بالغير. هذا قد يقال في المقام.

لكن في المقابل إذا قلنا بأن القاعدة ثابتة بالسيره العقلانيه، وإن لم تثبت بدليل لفظي، أو ثابتة بإجماع؛ حينئذ لا تصل النوبه إلى الأصل العملي، وإنما يُعمل بهذه القاعدة على أساس أن مدركها هو السيره العقلانيه، وقلنا أن السيره العقلانيه دليل لئبي ينبغي الاقتصار فيه على القدر المتيقن، ومن هنا يقال: بأن هذا التصرف إذا كان موجباً للإضرار بالغير، وكان الإضرار بالغير معتداً به وليس طفيفاً جداً بحيث لا يُعتنى به، في هذه الحاله يُمنع من هذا التصرف؛ بدعوى أن السيره العقلانيه هي تفصل مثل هذا التفصيل، السيره العقلانيه تفرق بين ما إذا كان تصرف الإنسان في ملكه موجباً للإضرار المعتد به على الجار، وبين ما إذا لم يكن كذلك، فتجوز للإنسان التصرف في ماله إذا لم يلزم من ذلك الإضرار المعتد به بالنسبه للآخرين. أما إذا لزم من ذلك الإضرار المعتد به بالنسبه إلى الغير، في هذه الحاله نفس السيره تمنع من ذلك .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

بالنسبه إلى المقام الأول وهو الكلام عن هذه المسأله بقطع النظر عن قاعده لا ضرر، وقلنا أن الكلام يتركز عن قاعده السلطنه الذي يمكن أن يقال في هذا المقام هو أنه: تارة نتكلم عن ثبوت أصل سلطنه المالك على أمواله. وأخرى يقع الكلام في ما هي حدود هذه السلطنه؟ هل تثبت مطلقاً حتى إذا لزم من أعمالها الإضرار بالآخرين، أو لا تثبت على هذا الإطلاق وبهذا الشكل .

بالنسبه إلى المقام الأول: الظاهر أنه لا ينبغي الإشكال في ثبوت أصل السلطنه، أن المالك مسلط على أمواله، وذلك باعتبار وجود المقتضى لذلك، والمقتضى الذي يقتضى ثبوت هذه السلطنه هو الملكيه، اعتبار أن مالك لشئ ما، أو اعتبار أن شيئاً ما مملوكاً لشخص، هذا هو بنفسه يقتضى أن يكون الإنسان مسلطاً على ذلك المال، فله التصرف فيه. نعم، لا ندعى أن هذا المقتضى يقتضى ثبوت السلطنه على إطلاقها، وإن استلزم الإضرار بالغير، لكن ندعى ذلك في الجملة، بمعنى أنه يقتضى ثبوت السلطنه على هذا المال الذي اعتُبر ملكاً له، فيجوز له التصرف فيه، هذا من لوازم الملكيه، بحسب المرتكزات العقلانيه أن من لوازم الملكيه أن يكون الإنسان مسلطاً على المال الذي يملكه . ومن هنا لسنا بحاجة إلى إثبات ذلك إلى التمسك بمسأله الأدله أو الإجماع، أو الارتكاز، أو السيره العقلانيه، هناك مقتضى يقتضى تسلط الإنسان على أمواله، والمقتضى هو الملكيه، وهذه الملكيه تقتضى ثبوت هذه السلطنه في الجملة . إذا فرضنا ذلك؛ حينئذ نتكلم في المقام الثاني.

ص: ٢٣٥

المقام الثاني: في حدود هذه السلطنه، وأنها هل تثبت مطلقاً؟ والمقصود بالإطلاق هو أنها تثبت حتى إذا لزم من أعمال السلطنه الإضرار بالآخرين، أو أنها لا تثبت بهذه الحدود الوسيعة؟

الظاهر أنها لا تثبت بهذه الحدود الوسيعة، حدود السلطنه تتحدد بما إذا لم يلزم من أعمالها الإضرار بالآخرين، الإنسان مسلط على أمواله ما لم يكن ذلك مضرراً بالآخرين؛ لأنّ الدليل على هذه السلطنه بعد الفراغ عن عدم وجود دليل لفظي معتبر له إطلاق، إن كان ما تقدّم من السيره وأمثالها كالإجماع _____ مثلاً _____ فالصحيح أن هذه أدله لئبي ينبغي الاقتصار

فيها على القدر المتيقن منها؛ إذ لا إطلاق فيها حتى يتمسك بإطلاقها لإثبات السلطنة حتى في مورد الشك الذي هو ما إذا لزم من أعمالها الإضرار بالآخرين، فيقتصر على القدر المتيقن، والمتيقن منها هو ما إذا لم يلزم من أعمالها الإضرار بالآخرين، هنا لا إشكال في ثبوت السلطنة على المال، وأما إذا لزم من أعمالها الإضرار بالآخرين، هنا لا يوجد دليل على ثبوت هذه السلطنة وعلى كون المالك مسلطاً على ماله ويجوز له التصرف حتى إذا كان مضرراً بالآخرين، فهي محدوده بهذه الحدود بناءً على أن الدليل هو هذه الأدلة التي هي من الأدلة اللبئية.

أما إذا قلنا أن الدليل هو الملكي، نستدل لإثبات السلطنة بمسأله الملكي، باعتبار أن الملكي كما قلنا تقتضي ثبوت السلطنة؛ حينئذٍ إذا قلنا بأن الملكي لا تقتضي إلا ثبوت السلطنة في الجملة لا على نحو الإطلاق، فالنتيجة هي النتيجة، أنه حتى لو كان الدليل هو الملكي، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن الذي هو غير صوره ما إذا لزم من أعمال السلطنة الإضرار بالآخرين؛ لأن الملكي _____ بحسب الفرض _____ لا- تدل إلا- على السلطنة في الجملة لا- السلطنة على الإطلاق . إذا ادعى بأن الملكي تدل على السلطنة مطلقاً، وأن السلطنة وجواز التصرف هي من لوازم الملكي حتى إذا لزم من ذلك الإضرار بالآخرين لو ادعى ذلك، وهذه الدعوى غير واضحة، فالجواب هو أننا نبقي على الرأي السابق وهو أن السلطنة لا تثبت مطلقاً، وإنما تتحدد بحدود عدم الإضرار بالآخرين، وذلك في هذا الفرض باعتبار أن هناك نصوصاً وأدلة تدل على تحديد هذه السلطنة بما إذا لم يكن أعمال السلطنة مضرراً بالآخرين، يعني حتى لو فرضنا أن المقتضى لإثبات السلطنة على الإطلاق موجود، وهو الملكي حتى إذا لزم من أعمال السلطنة الإضرار بالآخرين، فالمقتضى لجواز التصرف وللسلطنة موجود، لكننا ندعى وجود المانع، أن هناك ما يمنع من أعمال هذه السلطنة، والمانع هو النصوص الواردة في مسأله تحديد المسافة بين الآبار والعيون وأمثلة هذه الأمور، حيث هناك نصوص واردة في تحديد مسافة معينه، وأنه في الأرض الصلبة ينبغي أن تكون المسافة بين بئر وبئر خمسمائة ذراع، وفي الأرض الرخوة تتضاعف المسافة، فلا بد أن تكون ألف ذراع، وأن الإنسان إذا أراد أن يحفر بئراً، فلا بد أن يكون الفاصل بين ما يريد حفره من بئر وبين بئر آخر موجود في أرض الغير لا بد أن يكون خمسمائة ذراع في الأرض الصلبة وألف ذراع في الأرض الرخوة، وأن أقل من هذه المسافة لا- يجوز له حفر البئر، ويمنع من ذلك، ويفهم من هذا أن سلطنة المالك على أمواله وعلى ملكه ليست على إطلاقها بحيث يجوز له أن يحفر البئر حتى إذا أضر بالآخرين، وإنما هذه السلطنة محدوده، ولا يجوز له أن يتجاوز حدودها، فيجب عليه أن يُراعى هذه الحدود وإلا، فيمنع من هذا التصرف . الذي يفهم من ذلك أن منع المالك من أن يحفر بئراً إذا لم يكن الفاصل بالمقدار الذي اعتُبر شرعاً، إنما هو لأجل عدم الإضرار بالجار، هذا ما يفهم عرفاً من هذه النصوص، فيفهم ذلك أن السلطنة حتى لو كانت مطلقة، وحتى لو كان المقتضى للسلطنة المطلقة موجود وهو الملكي، مع ذلك هناك ما يمنع من الالتزام بإطلاق هذه السلطنة وهي النصوص التي أشرنا إليها.

ومن هنا يظهر أنه بالنسبة إلى المقام الأول حكمه هو على كل حال ليس هناك دليل على السلطنة على إطلاقها بحيث أن الإنسان مسلط على ماله وإن استلزم ذلك الإضرار بالغير . هذا كله في الصورة الأول التي نتكلم فيها مع غض النظر عن قاعده لا ضرر؛ لأنه إذا أدخلنا قاعده لا ضرر؛ حينئذ سوف يتغير الحساب، باعتبار أنه قد يقال: أن منع المالك من أن يحفر بئراً في داره هو ضرر عليه، حرمة التصرف بالنسبة إلى المالك في ما إذا استلزم الإضرار بالغير هي حرمة ضرريه، فترتفع عنه ، فيجوز له أن يحفر بئراً وإن استلزم الإضرار بالآخرين، فسوف تتغير النتيجة _____ كما سيأتي _____ نحن نتكلم بقطع النظر عن قاعده لا ضرر .

الصورة الثانية: الكلام عن حكم المسألة مع لحاظ قاعده لا ضرر . الكلام في هذه الصورة يقع في أنه هل يمكن نفي سلطنة المالك على التصرف في ملكه بقاعده لا ضرر ، أو لا ؟ هذه السلطنة الثابتة للمالك في التصرف في ملكه هي ضرريه بالنسبة إلى الجار، فالكلام في أن قاعده لا ضرر هل بإمكانها رفع هذه السلطنة، ورفع جواز التصرف ويكون المالك ممنوعاً من هذا التصرف؛ لأنه ضرري بالنسبة إلى الجار، فيرتفع بقاعده لا ضرر ؟ الكلام يقع في إمكان التمسك بقاعده لا ضرر لنفي السلطنة الثابتة للمالك على تصرفه في ماله، أو أن قاعده لا ضرر عاجزه عن نفي هذه السلطنة ؟ الكلام إذا كان يُطرح بهذا الشكل، فمن الواضح أن هذا يستلزم افتراض تماميه قاعده السلطنة، وأنها تقتضى ثبوت السلطنة مطلقاً وجواز التصرف حتى إذا استلزم الإضرار بالغير، فإذا فرضنا ذلك؛ فحينئذ تثبت السلطنة للمالك على التصرف في داره وإن استلزم الإضرار بالغير، فيقع الكلام حينئذ في أن قاعده لا ضرر هل بإمكانها أن تنفي هذه السلطنة باعتبار أنها ضرريه بالنسبة إلى الجار، أو ليس لها هذه القابليه ؟

إذن: لا بدّ من افتراض في مرحلته سابقهٍ تاميه قاعده السلطنه، وأنها تثبت السلطنه على الإطلاق، وتثبت جواز التصرف حتى إذا استلزم الإضرار بالغير، فإذا ثبتت هذه السلطنه يقع الكلام في أنّ قاعده لا ضرر هل بإمكانها أن تنفي هذه السلطنه أو ليس لها هذه القابليه؟ وأمّا إذا فرضنا عدم تاميه القاعده أساساً، أو فرضنا تاميه القاعده كما هو الصحيح، ولكن ليس فيها ذاك الإطلاق الذي يثبت السلطنه على التصرف حتى إذا استلزم الإضرار بالغير؛ حينئذٍ لا معنى لهذا البحث في أنّ قاعده لا ضرر هل بإمكانها أن تنفي السلطنه، باعتبارها ضرريه، أو ليس بإمكانها ذلك؟ لا معنى حينئذٍ لهذا البحث؛ لأنّ أصل السلطنه في فرض ما إذا كان ذلك مستلزماً للإضرار بالغير هي غير ثابتة، فلا معنى للكلام عن أنّ قاعده لا ضرر هل تنفي هذه السلطنه، أو لا. نعم، في حاله واحده إذا فرضنا أنّ منع المالك من هذا التصرف في ماله الذي فرضنا أنّ فيه ضرر على الجار، هو ضرر عليه، في هذه الحاله يدخل في باب تراحم الضررين كما سيأتي الحديث عنه، لكن إذا فرضنا أنّ منع المالك من التصرف في داره ليس فيه ضرر عليه، فيقع الكلام في أنه مسلط على هذا التصرف أو لا؟ إن لم يكن مسلطاً، فلا يقع الحديث في أنّ قاعده لا ضرر تنفي السلطنه أو لا، وإن كان مسلطاً على هذا التصرف؛ فحينئذٍ يقع الكلام أنّ قاعده لا ضرر بالنسبه إلى الجار هل تنفي السلطنه، أو لا؟ لأنّ سلطنه المالك على هذا التصرف هي ضرريه بالنسبه إلى الجار، فهل تجرى القاعده لنفي السلطنه، أو لا؟

على كل حال، نفترض في هذا البحث تاميه قاعده السلطنه، وأنها تقتضى ثبوت جواز جميع التصرفات حتى التصرفات الموجهه للإضرار بالغير، فيتركز الكلام على هذه النقطة، أنّ قاعده لا ضرر هل يمكن أن تنفي هذه السلطنه، أو لا؟ هذا هو محل الكلام.

هناك مطلب يتعلّق بالدرس السابق، حيث ذكرنا في الدرس السابق مطلباً عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) قلنا بأنه منع من جريان قاعده السلطنه في محل الكلام باعتبار أنه افترض التعارض الداخلي في نفس قاعده السلطنه، باعتبار أنّ سلطنه المالك على ملكه وعلى التصرّف فيه الموجب للإضرار بالجار معارض بسلطنه الجار على المحافظه على ملكه، فإذا كان له السلطنه على أن يحفر بئراً في داره، ولكنه يضر بئر الجار وجداره، فللجار السلطنه على أن يحافظ على بئره وجداره وذلك بمنعه من أن يحفر بئراً، فهذه السلطنه معارضه بهذه السلطنه، وهما أمران متنافيان؛ لأنّ كل سلطنه ثابتة لهذا هي تنفي سلطنه الآخر، سلطنه المالك على حفر البئر تنفي سلطنه الجار على المحافظه على بئره، أو جداره، كما أنّ سلطنه الجار على المحافظه على بئره أو جداره تنفي سلطنه المالك على حفر البئر، فيقع التعارض بين السلطنتين ولا- مرجّح؛ فحينئذٍ لا- تثبت سلطنه لأيٍ منهما، وبالتالي لا يمكن إثبات السلطنه للمالك في أن يحفر بئراً مؤدياً إلى الإضرار بالغير .

ذكرنا أنّه لوحظ على هذا المطلب: أننا نمنع هذا التعارض بين السلطنتين، أنه لا تعارض بين السلطنتين بهذا الشكل الذي ذكر، وذلك باعتبار أنّ السلطنه في جانب الجار هي سلطنه على المحافظه على بئره، وليست سلطنه على التصرّف في بئره كما هو الحال في المثال الذي نتكلم عنه والذي يريد حفر البئر، هنا سلطنته على التصرّف، حفر البئر، وهذا تصرّف تكويني في ملكه، بينما السلطنه في جانب الجار هي السلطنه على حفظ ما يملك وليس التصرّف في ما يملك، الكلام كان في هذا الإشكال، في أنّ السلطنه هل تشمل مسأله الحفظ والمحافظه على الشيء، أو هي تختص بالسلطنه على التصرّفات في المال، أن يتصرّف في ماله بأي نحو من التصرّف بحيث يصدق عليه أنه تصرّف، الذي يناسب القوه والقهر والغلبه وأمثال هذه الأمور أن يتصرّف في ملكه، يحفر بئراً يتصرّف في ملكه، يبيع داره يتصرّف في ملكه، يؤجر داره تصرّف في الملك، أو يهدم داره تصرّف، في الملك..... وهكذا، قاعده السلطنه تثبت سلطنه الإنسان على هذه التصرّفات وأمثالها، سواء كانت تصرفات تكوينيه من قبيل الحفر وأمثالها، أو كانت تصرفات اعتباريه من قبيل البيع والشراء وأمثالها، لكن هل تشمل الحفظ على المال؛ لأنّ القاعده تنظر إلى مسأله الحفظ على المال، الناس مسلّطون على أموالهم سواء كان هذا تصرّفاً في المال يبيعه أو حفر بئر فيه.....الخ، أو الحفظ عليه، إذا قلنا أنها تشمل جانب الحفظ والمحافظه على المال؛ فحينئذٍ كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه)

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الكلام فى المقام الثانى: فى هذا المقام نتكلّم فى المسأله بلحاظ قاعده لا ضرر، قلنا بأننا نفترض تماميه قاعده السلطنه ونفترض أيضاً إطلاقها لجميع التصرفات حتى التصرفات التى تكون مضرّه بالآخرين، والكلام يقع فى أنّ هذه السلطنه الثابته بهذه القاعده هل يمكن رفعها بقاعده لا ضرر، باعتبار أنّ جواز تصرف المالك فى ملكه ضررى بالنسبه إلى جار؛ وحينئذٍ مقتضى القاعده أنّ هذا حكم ضررى، والقاعده ترفع الأحكام الضرريه، فهل يمكن التمسك بالقاعده لنفى السلطنه، أو بعبارته أخرى: لنفى جواز تصرف المالك فى ملكه، وبالتالي يثبت عدم جواز تصرفه فى ملكه، أو أنّه لا يمكن هذا؟

قد يقال: بالثانى؛ بل قيل بالثانى، أى أنه لا يمكن نفى قاعده السلطنه بقاعده لا ضرر، ويترتب على عدم إمكان نفى السلطنه ثبوت السلطنه، أى ثبوت جواز تصرف المالك فى ملكه وإن أضرّ بالآخرين. وهذا هو الذى نُسب إلى المشهور كما تقدّم، المشهور يقول يبقى المالك مسلطاً على أمواله، فله التصرف فى ملكه، وإنّ أضرّ بالآخرين، وقاعده لا ضرر لا تنفى هذه السلطنه. لماذا لا تجرى قاعده لا ضرر لنفى السلطنه مع أنّ السلطنه، أى جواز تصرف المالك فى ملكه حكم ضررى بالنسبه إلى الجار؟

استدلّ على عدم إمكان نفى السلطنه بقاعده لا ضرر بوجوه:

الوجه الأول: هو ما قيل من أنّ قاعده لا ضرر امتنانيه، وجريانها فى المقام وإن كان امتنائياً بالنسبه إلى الجار؛ لأننا نجري القاعده لصالحه، وإرفاقاً به، وامتنائاً عليه لكى نرفع الضرر عنه بأن نمنع المالك من أن يتصرف فى ملكه، لكنّها ليست امتنانيه بالنسبه إلى المالك، باعتبار أنّ جريانها يؤدى إلى منع المالك من التصرف، وهذا ليس فيه امتنائاً على المالك؛ وحينئذٍ لا تجرى القاعده؛ لأنّها امتنانيه، فلا بدّ أن يكون فيها امتنان على المالك وعلى الجار، أمّا إذا كان فيها امتنان على الجار فقط وفيها عدم امتنان بالنسبه إلى المالك، فالقاعده لا تجرى؛ لأنّها امتنانيه، فإذن: لا يمكن نفى السلطنه بقاعده لا ضرر التى تجرى لصالح الجار.

ص: ٢٤٠

وجوابه تقدّم سابقاً: وهو أنّ الامتنانيه لا تقتضى أن يكون فى جريان القاعده امتنان على الجميع بحيث إذا لم يكن فى جريان القاعده امتنان على الجميع لا تجرى القاعده، وإنّما نكته الامتنان تقتضى أن يكون فى جريان القاعده امتنان وإرفاق فى حق من جرت له القاعده. ونحن نجري القاعده هنا فى حق الجار لكى نرفع سلطنه المالك فى ملكه، وتصرفه المضر بجاره _____ بحسب الفرض _____ فإجراء القاعده فيه امتنان على الجار، ولا يُشترط فى جريان القاعده أن يكون هناك امتنان فى حق الجميع، بحيث إذا لم تكن كذلك فى حق شخص، فلا تجرى القاعده، هذا ليس شرطاً فى جريان القاعده، والامتنان لا يقتضى أكثر من أن يكون فى جريان القاعده امتنان وإرفاق فى حق من جرت فى حقه القاعده الذى هو الجار فى محل الكلام، ولا إشكال فى كون جريانها امتنانى وإرفاقى بالنسبه إلى الجار، وإن لم يلزم ذلك فى حق المالك.

نعم، الشيء الوحيد الذي لا بدّ منه _____ وسيأتي الحديث عنه _____ هو أنّه إذا جرت القاعده لصالح الجار ومنعنا المالك من هذا التصرف، إذا فرضنا أنّ منع المالك من هذا التصرف فيه ضرر عليه؛ حينئذٍ يدخل المقام في باب تعارض الضررين؛ لأنّ جواز تصرف المالك ضررى بالنسبه إلى الجار، كما أنّ حرمة التصرف على المالك ضررى بالنسبه إلى نفس المالك، فيدخل في باب تعارض الضررين، وسيأتي أنّهما _____ مثلاً _____ يتساقطان، فلا تجرى فيه القاعده . أمّا إذا لم نفترض أنّ منع المالك من التصرف في أرضه فيه ضرر عليه، في هذه الحاله تجرى القاعده في حق الجار وتكون امتنانيه، ونحافظ على نكته الامتنان؛ لأنّ الامتنان كما قلنا لا يعتبر فيه أكثر من أن يكون في جريان القاعده امتنان وإرفاق في حق من جرت لصالحه القاعده وهو الجار في محل الكلام . نعم، لا بدّ أن لا يلزم من ذلك الإضرار بالمالك؛ لأنّه حينئذٍ سوف يدخل في باب تعارض الضررين، لكن ما دام لا يلزم إلحاق ضرر بالمالك، وإنّما كما قلنا سابقاً، مجرد فوات منفعه، في هذه الحاله لا مانع من الالتزام بجريان القاعده لصالح الجار لنفي سلطنه المالك، ويكون هذا هو الجواب عن هذا الدليل . ومن هنا يظهر أنّ المعارضه بين الضررين التي تمنع من جريان قاعده لا ضرر لنفي سلطنه المالك إنّما تتم في الصورة الرابعه من الصور الأربعه المتقدمه، وهي ما إذا لزم من منع المالك من التصرف في أرضه الإضرار به، في هذه الحاله يلزم تعارض الضررين، وتدخل في مسأله تعارض الضررين، وأمّا في الصورة الثالثه المتقدمه والتي هي إذا لم يلزم من منع المالك من التصرف في أرضه إلا فوات منفعه لا الضرر والإضرار؛ حينئذٍ لا تتم المعارضه؛ لأنه لا يوجد ضرران حتى تقع المعارضه في إطلاق القاعده لهذا مع إطلاق القاعده لذاك، وإنّما يمكن حينئذٍ التمسك بقاعده لا ضرر لنفي سلطنه المالك . وهذا لا ينافي امتنانيه القاعده؛ لأنّ امتنانيه القاعده بهذا المعنى الذي طرحناه متحقق في المقام، بمعنى أن يكون في جريان القاعده امتنان في حق من جرت له ولا يُشترط أن يكون الامتنان في حق الجميع، هذا قد يُدعى في بعض الأدله الامتانيه التي يُفهم منها الامتنان على الأئمه، مثلاً (رُفِعَ عن أمتي ... الحديث) هناك قد يقال بأنّه يُفهم من هذا أنّ حديث الرفع لا بدّ أن يكون فيه امتنان على الجميع، لكن قاعده لا ضرر ليس فيها ذلك، فيكفي في إشباع هذه الحثيه أن يكون هناك امتنان في حق من جرت القاعده لأجله، وهو الجار في محل الكلام . هذا هو الدليل الأول لمنع جريان قاعده لا ضرر لنفي سلطنه المالك، وهو غير تام .

الوجه الثاني: دعوى أنّ منع المالك من التصرف في ماله كحفر البئر _____ مثلاً _____ فيه حرج وضيق على المالك، فيكون هذا المنع والتحريم حكم حرجي؛ فحينئذ يرتفع هذا الحكم الحرجي بأدله نفي الحرج، وبالتالي يرتفع المنع وترتفع حرمة التصرف في ماله؛ لأنّ هذه الحرمة حكم حرجي ولا حرج كلاً- ضرر ينفي الأحكام الحرجية كما أنّ لا ضرر تنفي الأحكام الضرورية، كذلك لا حرج ينفي الأحكام التي توقع المكلف في حرج، ومنع المالك من التصرف في أرضه ضيق وحرج عليه، فلا حرج تنفي هذا الحكم الحرجي؛ إذا جرت قاعده لا حرج لنفي حرمة تصرف المالك في ملكه باعتباره أمراً حرجياً؛ وحينئذ يقال: هناك قاعدتان في محل الكلام، لدينا قاعده هي قاعده لا ضرر، ونريد أن نجريها لصالح الجار، وهذه القاعده تنتج رفع الجواز وإثبات الحرمة بالنسبة إلى المالك، إذا أجرينا قاعده لا ضرر في السلطنة، وقلنا أنّ جواز تصرف المالك في ملكه حكم ضروري بالنسبة إلى الجار، فيرتفع هذا الجواز ويثبت التحريم. ولدينا قاعده لا حرج، كما أنّ قاعده لا ضرر إذا أجريناها لصالح الجار تقتضي نفي جواز التصرف وإثبات التحريم، قاعده لا حرج تقتضي نفي التحريم وإثبات الجواز، بالعكس تماماً، فيقع التعارض حينئذ بين القاعدتين؛ لأنّ قاعده لا ضرر في حق الجار تقتضي نفي الجواز وإثبات التحريم، بينما قاعده لا حرج تقتضي نفي التحريم وإثبات جواز تصرف المالك في ملكه. هاتان القاعدتان تتعارضان؛ وحينئذ يُدعى بأنّ الترجيح مع قاعده لا حرج، إمّا على أساس دعوى أنّ قاعده لا حرج حاكمه على قاعده لا ضرر، فترجح عليها بالحكومة، كما في بعض كلمات الشيخ إشاره إلى ذلك، وإمّا باعتبار أنّهما قاعدتان تعارضتا، فتسقط كلّ من القاعدتين، وبالتالي بعد سقوط القاعدتين نرجع إلى البراهة ونثبت جواز تصرف المالك في ملكه، وإن استلزم الإضرار بالغير، وبالتالي لا يمكن إجراء قاعده لا ضرر لنفي سلطنة المالك؛ لوجود ما يعارضها وهو قاعده لا حرج بالنسبة إلى المالك؛ لأنّ تحريم التصرف على المالك فيه ضيق وحرج عليه، فتبقى سلطنة المالك على التصرف ثابتة.

هذا الوجه في الجملة، أى ليس فى جميع هذه الخصوصيات يُستفاد من كلمات الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) فى الرسائل، كما أنّ هذا الوجه إذا تمّ لا- يختص بالصورة الرابعة، وإنّما يجرى حتى فى الصورة الثالثة؛ لأنّه حتى إذا فرضنا أنّ منع المالك من التصرّف فى أرضه ليس فيه ضرر، وإنّما فيه فوات منفعه، هذا الوجه أيضاً يجرى؛ لأنّ هذا الوجه يبتنى على افتراض الحرج، يقول: إذا حرّمنا التصرّف على المالك يقع فى ضيق وحرج، فيكون هذا التحريم منفيّاً بقاعده لا- حرج، فهى تجرى فى كلتا صورتين ولا تختص بالصورة الرابعة كما هو الحال فى الوجه الآتى .

أجاب المحقق النائىنى (قدّس سرّه) عن هذا الوجه لإثبات عدم إمكان نفي السلطنة _____ بناءً على ثبوت السلطنة وثبوت إطلاقها فى صورته ما إذا كان إعمالها مضرّاً بالجار _____ بأنّ الحرج المنفى بدليل لا حرج هو الحرج البدنى، أى الحرج الطارئ على الجوارح وليس الحرج الطارئ على الجوانح، يقول ليس المراد بالحرج فى قاعده لا- حرج هو الحرج النفسى والمشقّه النفسى، وإنّما الحرج البدنى وسائر الحرج الذى يطراً على الجوارح لا على الجوانح . بناءً على هذا؛ حيثنّ لا معنى لإجراء قاعده لا- حرج فى محل الكلام بأن يقال: أنّ تحريم التصرّف على المالك فى أرضه يوقعه فى الحرج، فتجرى القاعده لنفى هذا التحريم، المالك عند منعه من التصرّف فى أرضه، من مجرّد التحريم يقع فى الضيق النفسى والحرج النفسى والمشقّه النفسى، والقاعده لا تشمل الحرج النفسى، وإنّما هى تختص بما إذا كان الحكم الشرعى مؤديّاً إلى الحرج الجوارحى والبدنى؛ حيثنّ تجرى القاعده لنفى الحكم الشرعى، أمّا إذا كان الحكم الشرعى يؤدى إلى الحرج النفسى والمشقّه النفسى، فى هذه الحالة لا تجرى قاعده لا حرج، فلا تُعارض قاعده لا ضرر الجارىه لصالح الجار فى محل الكلام .

استشكل في هذا الجواب بأنه لا موجب لهذا التقييد، مقتضى إطلاق كلمه (الخرج) في دليل نفى الخرج هو شمول القاعده لكل ما يصدق عليه الخرج، سواء كان حرجاً طارئاً على الجوارح كما يقول، أو كان حرجاً طارئاً على الجوانح، لا فرق بينهما، كل منهما ما دام يُسمّى حرجاً؛ حينئذٍ تشمله القاعده. مَرّه نقول لا يُسمّى (حرجاً) لكن إذا قلنا يشمله الخرج، لكنّه حرج من نوع خاص، هو حرج يطرأ على الجوانح لا على الجوارح، ما هو الموجب لهذا التخصيص والتقييد؟ كل ما يصدق عليه حرج يكون مشمولاً للقاعده حتى لو كان حرجاً نفسياً؛ حينئذٍ لا موجب لتخصيص القاعده بالخرج الخاص، أى الخرج الطارئ على الجوارح دون الخرج الطارئ على الجوانح. هذا الإشكال في محله.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) أجاب عن أصل الوجه بجواب آخر، حاصله: أنّ الخرج المنفى في الشريعة هو عبارته عن الكلفه الشديده والمشقه الشديده التي لا تُتحمّل عادةً، (1) وليس الخرج مطلق المشقه، أو مطلق الكلفه، وإلا لو كان الخرج هو مطلق الكلفه لكانت التكاليف الشرعيه كلها تكاليف حرجيه؛ لأنّ التكاليف الشرعيه توجب نوعاً من الكلفه؛ ولذا سُمّي التكليف ب_____ (التكليف) من جهة أنه يوجب نوعاً من الكلفه والمشقه النفسيه على المكلّف. وهنا لا ينبغي أن نفرّق بين أن تكون هذه الكلفه الشديده التي لا تتحمّل عادةً طارئه على الجوارح، أو طارئه على الجوانح لإطلاق الدليل، لكن ينبغي أن تكون كلفه شديده ومشقه شديده لا تتحمّل عادةً؛ حينئذٍ، الكلام في أنّ منع المالك من التصرف في أرضه هل دائماً يوقعه في الخرج بهذا المعنى؟ هل توجد ملازمه بين منعه من التصرف وبين وقوعه في الخرج بمعنى المشقه الشديده التي لا تُتحمّل عادةً، الظاهر أنّه ليس دائماً يوقعه في المشقه، قد يوقعه في هذه المشقه وقد لا يوقعه، تختلف الحالات وتختلف الموارد، ويختلف الأشخاص، والحالات تختلف، ففي بعض الأحيان قد نفترض أنّ منع المالك من أن يتصرف في أرضه يوقعه في الخرج بمعنى المشقه التي لا تُتحمّل عادةً، لكن في موارد أخرى ليس هكذا. إذن: ليس هناك ملازمه بين منع المالك من التصرف، بين التحريم وبين الوقوع في الخرج بهذا المعنى، وإنما قد يقع في الخرج بهذا المعنى، وقد لا يقع، ومن هنا يظهر عدم صحّه الاستدلال على نفى المنع ونفى التحريم بقاعده لا حرج؛ لأنها ليست دائميّه، وليس هناك ملازمه بينهما، كيف نقول أنّ كل مالك منعه من التصرف في أرضه منفى بقاعده لا حرج؟! مع أنّ الخرج لا يترتب دائماً على منع المالك من التصرف في أرضه، وإنما قد يترتب وقد لا يترتب، فالاستدلال على نفى الحرمة، وبالتالي إيقاع المعارضه بين قاعده لا حرج وبين قاعده لا ضرر الجار لصالح الجار ليس في محله.

ص: ٢٤٤

نعم، لو فسّرنا الحرج بمطلق الكلفه، وإن لم تكن ممّا لا- يُتحمّل عادةً، هنا يمكن الاستدلال بلا- حرج على نفي التحريم؛ لأنّ التحريم والمنع لا- إشكال أنه يوجب نوعاً من الكلفه، وهناك ملازمه بينهما، والتكليف فيه كلفه وسلب لحرية الإنسان، فتكون هناك ملازمه بين المنع من التصرف وبين وقوعه في الكلفه؛ وحينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ لا- حرج تنفي التحريم، لكن هذا لو أريد بالحرج مطلق الكلفه، أمّا لو أريد به المشقّه الشديده التي لا تُتحمّل عادة، فهي ليست دائميّه .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

الكلام في إمكان التمسك بقاعده لا ضرر لنفي جواز تصرف المالك في ملكه في ما إذا استلزم هذا التصرف الإضرار بالجار، يعني في موارد تعارض الضررين؟ قلنا أنّه ذُكرت وجوه لمنع التمسك بالقاعده لنفي السلطنه، ذكرنا الوجه الأول والوجه الثاني منها .

الوجه الثالث الذي انتهى إليه الكلام هو: ما قيل من دعوى تعارض الضررين، يعني يكون إطلاق قاعده لا ضرر بحق الجار لنفي سلطنه المالك ونفي جواز تصرف المالك في ملكه، وبالتالي إثبات حرمة التصرف عليه معارضه بإطلاق قاعده السلطنه لصالح المالك، باعتبار أنّ حرمة التصرف على المالك ومنعه من التصرف في ملكه هو ضرري بالنسبه إليه، فيتعارض إطلاقان في قاعده لا ضرر، ومن الواضح استحاله شمول القاعده لكلٍ منهما معاً، يعني تجرى القاعده لنفي جواز تصرف المالك في ملكه، وتكون لصالح الجار، وتجرى القاعده لنفي حرمة تصرف المالك، ويكون هذا لصالح المالك، لا يمكن لقاعده لا ضرر أن تنفي الجواز وعدم الجواز، ومن هنا يقع التعارض بين إطلاقين في القاعده حيث لا يمكن الالتزام بشمول القاعده لكلٍ من جواز تصرف المالك؛ لكونه ضررياً على الجار، وحرمة تصرف المالك في نفس الوقت؛ لكونه ضررياً على نفس المالك؛ وحينئذٍ وبعد فرض التعارض، وفرض أيضاً أنّ ترجيح أحد الإطلاقين على الآخر بلا مرجح، فيتساقط الإطلاقان ولا تكون القاعده شامله لكلٍ منهما، فلا تجرى قاعده لا ضرر؛ فحينئذٍ لا يمكن نفي سلطنه المالك بقاعده لا ضرر؛ لأنّ هذه القاعده مبتلاه بالتعارض الداخلي الذي يمنع من التمسك بها في كلٍ من الموردين، يعني لا- يمكن التمسك بها لصالح الجار لنفي جواز تصرف المالك، ولا لصالح المالك لنفي حرمة تصرفه في ملكه عندما يكون مضراً بجاره. بالنتيجه نصل إلى المقصود، وهو عدم إمكان نفي سلطنه المالك بقاعده لا ضرر من أجل التعارض .

ص: ٢٤٥

صرّح السيّد الخوئي (قدّس سرّه) وغيره أيضاً بأنّ هذا الوجه مختصّ بالصوره الرابعه من الصور الأربعة المتقدمه، وهي صوره ما إذا كان في منع المالك من التصرف في ملكه ضرر عليه . هذا الوجه يجرى في هذه الصوره الرابعه بلا إشكال ويقع التعارض بين الضررين، جواز تصرف المالك في ملكه بأن يحفر بالوعه يضرّ بالجار، ومنعه من التصرف يضرّ به حيث تنهدم داره، فيكون هذا هو مورد تعارض الضررين ويأتي هذا الوجه ويقول: لا يمكن نفي سلطنه المالك على هذا التصرف، وإن كان مضراً بالجار تمسكاً بقاعده لا ضرر؛ لأنّها معارضه بالتمسك بها لصالح المالك أيضاً . (١)

وأما إذا فرضنا أنّ منع المالك من التصرف المذكور لا يستلزم ضرراً عليه ولا تنهدم داره ولا جداره إذا لم يحفر بالوعه، وإنما فقط تفوته منفعه، وهي الصورة الثالثة من الصور الأربعة المتقدمه، في هذه الحالة لا تجرى قاعده لا ضرر أساساً حتى تعارض جريان القاعده في حق الجار لنفي جواز تصرف المالك؛ لأنّ المقام حينئذٍ لا يدخل في باب تعارض الضررين؛ إذ ليس هناك إلّا ضرر واحد يترتب على الحكم بجواز تصرف المالك في ملكه، هذا حكم ضرري؛ لأنه يوقع الجار في الضرر، منع المالك من التصرف ليس فيه ضرر، فلا يقع التعارض بين الضررين، وبالتالي بين إطلاقين في قاعده لا ضرر حتى يقال بتساقطهما وعدم شمول القاعده لكل منهما؛ بل في الصورة الثالثة يمكن إجراء قاعده لا ضرر لصالح الجار لنفي جواز تصرف المالك؛ لأنّ جواز تصرفه في ضرر على الجار، فتجرب القاعده لنفي السلطنه ونفي جواز تصرف المالك؛ وحينئذٍ تنتهي المشكله، فلا يأتي هذا الدليل لمنع التمسك بقاعده لا ضرر؛ لأنّ هذا الدليل مبني على افتراض وجود ضررين في المسأله، وفي الصورة الثالثه لا يوجد إلّا ضرر واحد . نعم، بالنسبه إلى المالك هناك فوات منفعه، لكن فوات المنفعه ليس ضرراً حتى تشمله القاعده . دليل الوجه الثالث الذي ذكرناه يختص بالصورة الرابعه ولا يجرب في الصورة الثالثه، هكذا ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه).

ص: ٢٤٦

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٥٦٦.

لكن قد يقال بإمكان تعميم هذا الوجه الثالث حتى للصورة الثالثة، فضلاً عن الصورة الرابعة؛ وذلك لأنه في الصورة الثالثة، وإن كان فرضنا أنّ منع المالك من التصرف، وتحريم التصرف عليه لا يلزم منه حصول ضرر عليه بهدم داره أو هدم جداره، وأمثال ذلك، لكن الضرر لا ينحصر بذلك، تقدّم سابقاً أنّ بعض الأضرار هي أضرار حقّية ولا يُشترط أن تكون الأضرار خارجيه، منع الإنسان من الحق الثابت له عقلاً أيضاً هو ضرر عليه، فالضرر لا ينحصر بهدم الدار وهدم الجدار؛ بل لو ثبت له الحق يكون منعه من هذا الحق ضرر عليه وتشمله القاعده . حق الشفعه إذا كان ثابتاً ببناء العقلاء كما تقدّم؛ حينئذٍ منع الشريك من حق الشفعه فيه ضرر عليه.....وهكذا في سائر الموارد . هذا المطلب إذا تمّ وضممنا له دعوى أنّ الارتكاز العقلائي أو السير العقلائي أو الإجماع القائم على قاعده السلطنه، يُدعى فيه أنه قائم على سلطنه المالك وتسلّطه على تصرفه في ملكه، وإن أضرّ بالجار حتى إذا فرضنا أنّ المالك لا يتضرر من منعه من التصرف، هناك ارتكاز عقلائي بأنّ المالك حتى في هذه الحاله له حق التصرف في ملكه المستلزم للإضرار بالجار، وإن لم يتضرر هو تضرراً خارجياً، يوجد ارتكاز وسيره عقلائي ثابتة على هذا؛ حينئذٍ يثبت حق للمالك في هذا التصرف . حتى لو فرضنا أنه لا يتضرر تضرراً خارجياً إذا لم يحفر البئر ، لكن يثبت له حق التصرف في ملكه، وإن كان مضرراً بالجار، ولا يلزم من منعه أن يقع هو في الضرر، هناك حق عقلائي ثابت له، فإذا كان هناك حق عقلائي ثابتاً له؛ حينئذٍ منعه من هذا الحق يُعتبر ضرراً، وإذا منعناه من التصرف، فهذا يعني أننا منعناه من حقّه، وهذا إضرار به، وإن كان في منعه من التصرف لا يلزم وقوعه في الضرر الخارجى؛ إذ لا يلزم انهدام داره ولا انهدام جداره، لكن منعه من هذا الحق الثابت له عقلاً يوقعه في الضرر، والقاعده كما قلنا لا تختص بالإضرار الخارجيه التكوينيّه، وإنما تشمل حتى الضرر الحقي .

إذن: على تقدير افتراض أنّ قاعده السلطنه الثابته بالارتكاز العقلائي وبسيره العقلاء فيها إطلاق من ناحيتين: أولاً: فيها إطلاق من ناحيه جواز التصرف للمالك حتى إذا أضرّ بالجار، وهذا فرضناه عندما دخلنا في المقام الثاني، حيث قلنا هناك أننا نفترض وجود إطلاق في قاعده السلطنه وجواز التصرف في الملك وإن أضرّ بالغير، هذا افتراضناه في أصل البحث، ويوجد إطلاق من ناحيه ثانيه أنّ قاعده السلطنه ثابته في التصرف المضر بالغير حتى إذا لم يتضرر نفس المالك تضرراً خارجياً، مع ذلك هو له هذا الحق، فإذا منعناه من حق التصرف يكون هذا إضراراً به . بناءً على هذا؛ حينئذٍ تدخل الصوره الثالثه في تعارض الضررين ويجرى فيها هذا الوجه الثالث؛ لأننا نقول في الصوره الثالثه يقع التعارض بين الضرر الذي يلحق الجار وهو ضرر تكويني خارجي إذا جاز للمالك حفر البالوعه، وبين تضرر المالك من منعه من حقه في أن يتصرف في داره، هذا أيضاً ضرر، وإن كان هو لا يتضرر بانهدام داره إذا لم يحفر البالوعه، لكنّه يتضرر بمنعه من حقه، فيدخل في باب تعارض الضررين ويجرى فيه هذا الوجه الثالث، لكن هذا مبني على دعوى أنّ سيره العقلاء، أو الارتكاز العقلائي الذي هو الدليل على قاعده السلطنه يثبت السلطنه بهذه الحدود الوسيعه، فيثبت حقّ للمالك، فيكون منعه من حقه إضراراً به ويدخل المقام في باب تعارض الضررين، ويجرى فيه هذا الوجه الثالث .

أمّا إذا منعنا من ذلك، وقلنا ليس هناك هكذا ارتكاز عقلائي على إعطاء هذا الحق للمالك في هذه الدائره الوسيعه، ولو تنزلنا وسلّمنا وجود هكذا ارتكاز على سلطنه المالك والتصرف في ملكه، وإن أضرّ بالجار، لكن ليس واضحاً وجود ارتكاز على أنه يجوز له التصرف المضر بالجار، وإن كان هو اصلاً لا يتضرر، وإنما فقط هناك فوات منفعه، هل هناك ارتكاز، أو سيره من قبل العقلاء على سلطنه المالك على التصرف المضر بالجار مع كونه لا يتضرر إذا لم يحفر البالوعه أصلاً؟ لا يوجد هكذا ارتكاز واضح على سلطنه المالك على ذلك وعلى ثبوت حقّ للمالك في هذا التصرف حتى يكون منعه من التصرف، وتحريم التصرف عليه إضراراً به، فيعارض الإضرار الذي يلحق الجار على تقدير جواز تصرف المالك في ملكه، فالصحيح هو ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) من أنّ هذا الوجه الثالث يختص بالصوره الرابعه ولا يشمل الصوره الثالثه.

أصل الوجه الثالث: الوجه الثالث الذى قلنا أنّ الغرض منه إبقاء سلطنه المالك على التصرف المضر بالجار. الوجه الثالث يريد أن يقول الأضرار متعارضة، إطلاق قاعده لا ضرر للضرر على الجار معارض بإطلاق قاعده لا ضرر للضرر على المالك، يتساقط الإطلاقان، فالقاعده لا تشمل جواز التصرف باعتباره ضرراً على الجار، فلا تنفيه، وبالتالي لا يمكن نفى جواز تصرف المالك فى ملكه بقاعده لا ضرر، وبالتالي يجوز للمالك أن يتصرف فى ملكه وإن كان مضرّاً للجار، وهذا هو الذى نُسب إلى المشهور .

أجاب المحقق النائنى (قدّس سرّه) عن ذلك، (1) وقال: لا يمكن أن نلتزم بوقوع التعارض بين الضررين . أصلاً تصوّر التعارض بين الضررين فى محل الكلام مشكل جداً؛ إذ لا معنى لافتراض التعارض بين ضرر المالك وبين ضرر الجار، باعتبار أنه لا يمكن أن يصدر من الشارع حكمان متضادان، وهذا معناه أنّ الحكم المجعول شرعاً بالأدله الأوليه هو إمّا جواز تصرف المالك فى هذه الحاله، أو حرمة تصرف المالك فى هذه الحاله، الحكم المجعول بالأدله فى حاله من هذا القبيل لا يخلو: إمّا هو جواز تصرف المالك فى ملكه وإن أضر بالجار، أو عدم جواز تصرف المالك فى ملكه عندما يكون مضرّاً بالجار، فالحكم المجعول بالأدله الأوليه هو حكم واحد، ولا يمكن أن يكون هناك حكمان متضادان مجعولان بالأدله الأوليه فى هذه المسأله؛ حينئذٍ يقول المحقق النائنى (قدّس سرّه) إذا فرضنا أنّ الحكم المجعول بالأدله الأوليه فى حاله من هذا القبيل هو جواز تصرف المالك فى ملكه كما هو مقتضى عموم قاعده السلطنه، هو مسلط على ماله وإن أضر بالجار، فيجوز له التصرف . هذا هو الحكم المجعول بالأدله الأوليه والذى هو يميل إليه، يقول: أنّ الحكم المجعول بحسب الأدله الأوليه فى مسألتنا هو جواز تصرف المالك فى ملكه وإن أضر بالجار. حينئذٍ حيث فرض أنّ هذا الحكم _____ جواز تصرف المالك فى ملكه _____ ضررى على الجار؛ حينئذٍ بكل وضوح تجرى قاعده لا ضرر لنفى هذا الحكم الضررى، وبذلك تثبت حرمة تصرف المالك فى ملكه عندما يكون مضرّاً بالجار . إذن: إجراء القاعده لصالح الجار فى جواز التصرف يثبت حرمة تصرف المالك فى ملكه عندما يكون مضرّاً بالجار . حرمة تصرف المالك فى ملكه تثبت نتيجة أعمال قاعده لا ضرر لنفى الضرر عن الجار . إذن: هذه الحرمة تولدت من تطبيق قاعده لا ضرر على الضرر للجار. هو يقول: حينئذٍ لا يمكن أن نطبّق قاعده لا ضرر مرّه أخرى لنفى هذه الحرمة _____ وسنبيّن ما هو الوجه الصناعى الذى يذكره لعدم الإمكان _____ وإنما فقط نطبّقها مرّه واحده، إذا كان الحكم الأولى المجعول بالأدله الأوليه هو جواز تصرف المالك فى ملكه، وكان هذا الجواز ضررياً بالنسبه للجار _____ بحسب الفرض _____ هنا تجرى القاعده لنفى هذا الجواز وإثبات التحريم، ولا يمكن أن نقول أنّ هذا التحريم فيه ضرر على المالك حتى تجرى القاعده لنفيه، فيقع التعارض؛ لأنّ نفى الجواز يثبت التحريم، ونفى التحريم يثبت الجواز، فلا تجرى القاعده . هذا إذا كان الحكم الأولى هو الجواز .

ص: ٢٤٩

وأما إذا كان الحكم المجعول بالأدلة الأولية _____ فرضاً _____ هو حرمة التصرف على المالك، فنقول أن هذا الحكم المجعول بالأدلة الأولية ضررى على المالك، فتجرى قاعده لا ضرر بكل وضوح لنفى هذا التحريم؛ لأنه حكم ضررى، فتنفى التحريم وتثبت الجواز، فإذا أثبتت القاعدة الجواز؛ فحينئذ لا يمكن أن تجرى القاعدة مرّة أخرى لنفى الجواز باعتباره ضرر على الجار _____ وسنبيّن لماذا لا- يمكن أن تجرى مرّة ثانية _____ فلا- يقع التعارض؛ بل أصلاً لا معنى لوقوع التعارض .

ما هو الوجه فى عدم إمكان جريان قاعده لا ضرر مرّة أخرى ؟ يقول: الوجه هو أنه يلزم منه شيء يشبه الخلف، باعتبار أن قاعده لا- ضرر تكون حاكمه على الأحكام الأولية الثابتة بأدلتها، وتكون هذه الحكومه وموجه لأن تكون الأدلة الأولية مختصّه بغير موارد الضرر . دليل يدل على وجوب الوضوء مطلقاً، قاعده لا ضرر تقول أن هذه الأدلة الأولية مختصّه بغير موارد الضرر، وأما إذا لزم من وجوب الوضوء الضرر، فإنه يكون منفياً، فلاشك أن النتيجة هي: أن الأدلة الأولية الداله على وجوب الوضوء تختص بغير موارد الضرر . هذه وظيفه قاعده لا ضرر باعتبار حكومتها على الأدلة الأولية . وهذه الحكومه تستدعى افتراض وجود الدليل المحكوم الذى هو دليل وجوب الوضوء فى مرحله متقدّمه على الدليل الحاكم الذى هو قاعده لا ضرر ، بحيث يكون دليل لا ضرر نظراً إليه وحاكم عليه، وهذه الحكومه تستدعى التقدّم، ولو الرتبى، هذا أصل لا بدّ من فرضه؛ حينئذ نقول: إذا فرضنا أن الحكم الأولى الثابت بالأدلة الأولية فى مسألتنا هو جواز تصرف المالك فى ملكه، هذا حكم ثابت، قاعده لا ضرر تنظر إلى الأحكام الأولية وهذا حكم أولى، فتكون حاكمه عليه، وليس هناك مشكله فى تطبيق قاعده لا ضرر فى هذا المورد، لكن تطبيق القاعدة مرّة أخرى على الحكم، على الحرمة التى هى وليده قاعده لا ضرر، هذا يواجه المشكله، كيف نطبّق القاعدة مرّة أخرى على الحرمة التى هى متولده من إعمال قاعده لا ضرر بالنسبه إلى جواز تصرف المالك ؟ الحرمة تولدت من ذلك، كيف تكون قاعده لا ضرر أيضاً حاكمه عليها ؟ فأنت كونها حاكمه عليها يستلزم أن يكون الدليل المحكوم متقدّماً رتبه على قاعده لا ضرر، والحال أن الحرمة هى وليده قاعده لا ضرر، يعنى هى متأخره عن قاعده لا ضرر، فكيف يمكن أن تكون قاعده لا ضرر حاكمه عليها؟! لأن الحكومه تستدعى افتراض أن الحرمة متقدّمه رتبه على قاعده لا ضرر، والحال أنّها متأخره عنها، فيلزم منه الخلف .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الوجه الثالث الذي يُراد به منع التمسك بقاعده لا ضرر لنفي جواز تصرف المالك في ملكه الذي يكون مستلزماً للإضرار بالجار، أنّ قاعده لا ضرر لا تجرى لنفي سلطنه المالك، وبالتالي تثبت السلطنه، ويجوز للمالك هذا التصرف . الوجه الثالث يقول أنّ جريان القاعده لصالح الجار معارض بجريانها لصالح المالك؛ لأنّه كما أنّ جواز تصرف المالك ضرري، حرمة تصرف المالك أيضاً حكم ضرري بالنسبه إلى المالك نفسه، وبالتالي لا تجرى القاعده لنفي سلطنه المالك .

المحقق النائيني (قدّس سرّه) أجاب عن هذا، قال: أنّ المورد ليس من موارد تعارض الضررين، وإنّما لابد أن نرى الحكم الواقعي المجعول أولاً وبالأدله ما هو؟ هل هو جواز تصرف المالك، المضر بالجار؟ أو هو حرمة التصرف؟ فإن كان الحكم المجعول بالأدله هو جواز التصرف؛ حينئذ يكون جواز التصرف ضررياً على الجار، فينفي بقاعده لا ضرر؛ لأنّ قاعده لا ضرر تنظر إلى الأحكام الأوليه الثابته بأدلتها، فإذا كان الحكم الأولي الثابت بالأدله هو جواز التصرف، يقال أنّ هذا حكم ضرري بالنسبه إلى الجار، فينفي بالقاعده . إذن: فإذا نفينا جواز التصرف بالقاعده تثبت حرمة التصرف، وحرمة التصرف وإن كانت ضرريه بالنسبه إلى المالك، لظن لا تجرى فيها القاعده؛ لأنّ هذه الحرمة هي وليده تطبيق القاعده على جواز التصرف، والقاعده لا يمكن أن تشمل الحكم الذي يتولد من تطبيقها؛ لأنها ناظره إلى الأحكام الأوليه، فهي متأخره عنها رتبه، باعتبار تقدّم الدليل المحكوم رتبه على الدليل الحاكم، فإذن: لا يمكن أن تكون ناظره إلى حكم يتولد منها؛ لأنّ مقتضى أنه يتولد منها هو أن يكون متأخراً عنها، بينما مقتضى أنها حاكمه وناظره أن يكون متقدماً عليها، فيلزم شيء يشبه الخلف.

ص: ٢٥١

قد يُجاب عن ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه): بأنه ما المشكله في شمول القاعده للحكم الذي يتولد من تطبيقها، بعد تطبيقها على الحكم الضرري يتولد حكم، فإذا كان ضررياً، أيضاً تنطبق عليه القاعده، ما المشكله في أن نفترض أنّ قاعده لا ضرر كسائر الأحكام المجعوله على نحو القضيّه الحقيقيه التي تُجعل على موضوعها المقدر الوجود، كل القضايا الحقيقيه تنحل إلى أحكام بنفي الضرر متعدده بعدد أفراد الضرر المتحققه في الخارج كما هو الحال في سائر القضايا الحقيقيه ، الحكم في القضيّه الحقيقيه ينحل إلى أحكام متعدده بعدد أفراد موضوعه، فكل ما وجد موضوع يثبت له الحكم، بالضبط من قبيل ما ذكر في (صدّق العادل) وحجّيه خبر الواحد، وفرضاً حجّيه خبر الواحد تشمل حجّيه خبر الشيخ الكليني عندما يقول حدّثني علي بن إبراهيم _____ مثلاً _____ وصدّق العادل تشمل خبر الشيخ الكليني نتيجة تطبيق هذه القضيّه _____ حجّيه خبر الواحد _____ يتولد عندنا خبر جديد وهو خبر علي بن إبراهيم القمي إلى الشيخ الكليني، لا- ضير في أن يشمله (صدّق العادل) وتشمله (حجّيه خبر الواحد) لأنّ حجّيه خبر الواحد مجعوله على نهج القضيّه الحقيقيه ويُلتزم فيها بانحلالها إلى أحكام متعدده بالحجّيه وبتصديق العادل بعدد أفراد الموضوع، ولا ضير في أن يكون فرد من الموضوع يتولد نتيجة تطبيق الحكم والحجّيه على فردٍ آخر . وما نحن فيه أيضاً هكذا يقال، لدينا قاعده لا ضرر مفادها نفي الحكم الضرري، وتنحل إلى

أحكام بنفى الضرر متعدده بعدد أفراد الضرر المتحقق فى الخارج، فكل ما تحقق ضرر يثبت له هذا الحكم الذى هو نفى الضرر، سواء كان هذا الفرد من الموضوع موجوداً، بقطع النظر عن القاعده، أو كان متولداً نتيجة تطبيق القاعده كما هو الحال فى صدق العادل، وفى حجيه خبر الواحد عندما تشمل خبر الشيخ الكلينى، فيتولّد من شمولها خبر جديد، فيشمله أيضاً حجيه خبر الواحد، ويشمله صدق العادل ولم يستشكل أحد فى ذلك، ليكن ما نحن فيه من هذا القبيل .

هذا الجواب هو للشيخ النائيني (قدّس سرّه)، هو ملتفت إليه ويوجب عنه، وحاصل جوابه بأنّ هذا الكلام صحيح وتام عندما يُفترض أنّ القضية الحقيقيه ليس فيها نظر وحكومته إلى الأدله الأوليه، عندما لا يكون مفاد الدليل إلاّ إثبات حكم شرعى على موضوعه المقدر الوجود، ليس لها نظر إلى الأدله الأوليه والأحكام الأوليه، مفادها تشريع حكم فى موردٍ على موضوع معيّن، هذا الكلام يكون متين وتام كما هو الحال فى صدق العادل الذى هو حكم شرعى ثابت لموضوع على نهج القضية الحقيقيه؛ حينئذٍ يمكن أن نقول بأنّ هذا لا ضير فى أن يشمل كل أفراد موضوعه حتى الموضوع الذى يتولد نتيجة تطبيق هذا الحكم على فردٍ آخر، ولا يلزم من ذلك محذور .

وأما إذا فرضنا أنّ القاعده التى نتكلّم عنها لها نظر إلى الأحكام الأوليه والأدله التى تتضمن الأحكام الأوليه، هذا الإشكال يكون ثابتاً، باعتبار الخلف الذى ذكره، والذى يبتنى على افتراض النظر والحكومته، بمعنى أنّ قاعده لا ضرر ناظره إلى أدله الأحكام الأوليه وحاكمه عليها وتكون موجه لاختصاصها بغير موارد الضرر، فهى ناظره إليها وحاكمه عليها، وهذا النظر هو الذى قال بأنه يستدعى تقديم الدليل المحكوم على الدليل الحاكم رتبه؛ وحينئذٍ كيف تكون القاعده ناظره إلى نفسها؟! كيف تكون ناظره إلى حكم متأخر عنها؟! القاعده حاكمه على دليل الحكم الأولي، وهنا الرتبه محفوظه حيث الدليل الحاكم متقدّم على الدليل المحكوم، أما أن نقول أنّ قاعده لا ضرر تشمل حكماً يتولد من تطبيقها، هذا الحكم الذى يتولد من تطبيقها متأخر عنها رتبه، فكيف تكون ناظره إليه؟! وكيف تكون حاكمه عليه؟! وإنما يُعقل أن تكون حاكمه على دليل متقدّم عليها رتبه، فتكون ناظره إليه، أما أن تكون ناظره إلى حكم متأخر عنها رتبه، ومتولّد منها، هذا هو الذى قال عنه أنه يلزم منه الخلف .

نعم، لو كان مفاد القاعده هو نفى حكم، أو إثبات حكم كسائر الأحكام الأخرى من دون نظر ومن دون فرض حكومه، مفادها نفى الحكم الضررى، الحكم الضررى غير موجود فى الشريعة؛ حينئذ يكون هذا الجواب صحيحاً، يعنى ما ذكرناه يندفع بمسأله الانحلال كسائر القضايا الحقيقه، لكن المشكله أن قاعده لا ضرر فيها نظر وحكومه إلى أدله الأحكام الأوليه؛ فحينئذ لا يُعقل أن تكون شامله لحكم يتولد منها .

يمكن أن يُبين هذا الجواب بيان آخر: وهو أن يقال أن قاعده لا ضرر تكون حاكمه وناظره إلى أدله الأحكام الأوليه، بمعنى أنه لو كان هناك حكم ثبت بدليل أولى، القاعده تكون ناظره إليه وحاكمه عليه . إن فرضنا أن الحكم الثابت بالدليل الأولى هو جواز التصرف، فالقاعده تكون حاكمه عليه؛ وحينئذ إذا كانت القاعده حاكمه على جواز التصرف؛ لأن جواز التصرف هو الذى ثبت بالدليل الأولى لا يمكن حينئذ أن تكون حاكمه وناظره إلى الحرمة المتولده من تطبيقها على جواز التصرف؛ لأن الحرمة هى وليده تطبيق القاعده وليست مدلوله لدليل ، ولا نستطيع أن نقول أن الحرمة تثبت بدليل؛ لأننا فرضنا أن الدليل دل على جواز التصرف، أن المالك يجوز له التصرف وقاعده السلطنه دلت على ذلك، وأثبتنا الحرمة بتطبيق القاعده على جواز التصرف حيث نفينا جواز التصرف باعتباره حكماً ضرورياً، فخصصنا دليل جواز تصرف المالك بغير موارد الإضرار بالجار؛ وحينئذ يحرم عليه التصرف المضر بالجار، حرمة التصرف على المالك إذا كان مضرراً بالجار هى حرمة ليست مدلوله لدليل حتى تكون القاعده ناظره إليه وحاكمه عليه ومخصصه له وموجه لاختصاصه بغير موارد الضرر، وإنما هى تثبت باعتبار تطبيق القاعده على جواز التصرف، مثل هذه الحرمة لا يمكن أن تشملها قاعده لا ضرر ولا يمكن أن تكون حاكمه عليها. هذا يمكن أن يكون بياناً آخر لما ذكره المحقق النائنى (قدس سرّه) .

نعم، إذا فرضنا أننا الغينا مسأله النظر والحكوم، وفَسِّرنا القاعده بأنّ مفادها فقط نفى الأحكام الضرريه، أنه لا يوجد احكام ضرريه فى الشريعه؛ حينئذٍ لا مشكله فى أن يشمل الأحكام الضرريه التى تتولد نتيجة تطبيقها على أحكام أخرى، فرد من الحكم يتولد نتيجة تطبيق القاعده على فردٍ آخر من الحكم، لا مانع لشمولها؛ لأنّ القضايا الحقيقيه هذا هو شأنها، أنها تنحل إلى أحكام متعدده كلما ثبت موضوع يثبت له حكم. هذا دفع الإشكال الذى أورده المحقق النائينى (قدّس سرّه) على نفسه . وعليه: هو يبقلا مصرّاً على أنّ المقام ليس من موارد تعارض الضررين؛ لأنّ الحكم الأولى إن كان هو الجواز، فالقاعده تجرى فى جواز التصرف وتثبت الحرمة ولا- يمكن نفى الحرمة بلا ضرر، وهكذا إن كان الحكم الأولى هو الحرمة، فالقاعده تجرى لنفى الحرمة وإثبات الجواز ولا تجرى القاعده لنفى الجواز، فبالتالى لا يوجد تعارض بين إطلاقين فى قاعده لا ضرر .

من الواضح أنّ ما ذكره (قدّس سرّه) يبتنى على مبنى هو يلتزم به وهو أنّ القاعده لا بدّ أن تكون حاكمه، ويُفسِّر الحكومه والنظر أنّها تكون ناظره إلى شخص الأحكام الأولى الثابته بأدلتها الأولى وتكون موجه لتقييدها وتخصيصها بغير موارد الضرر . بينما إذا قلنا بأنّ المقصود بنظر قاعده لا ضرر هو نظرها إلى الأحكام كمجموعه ثابته بالشريعه، هى تريد أن تخبر عن عدم وجود أحكام ضرريه فى الشريعه المقدّسه ككل ولا تنظر إلى شخص نفس الأدله الأولى، القاعده تريد أن تقول أنّ الشريعه ككل لا توجد فيها أحكام ضرريه، ومفاد القاعده هو نفى الأحكام الضرريه فى الشريعه، فهى ناظره. هذا لا يستدعى كل هذا الكلام، ولا داعى للالتزام بأنها تنظر إلى شخص الدليل، فلا بد أن تكون متأخره عنها رتبه، ولا يمكن حينئذٍ أن تكون شامله لحكم يتولّد منها، كلا ، هى تنظر إلى الأحكام الثابته فى الشريعه ككل، وتقول لا يوجد فيها حكم ضررى. إن: كل حكم شرعى إذا كان ضررياً، فأنه ينفى بالقاعده، والحرمة حكم شرعى، فحتى لو فرضنا أنه تولّد نتيجة تطبيق القاعده على حكم آخر، بالنتيجه هو حكم شرعى، القاعده تقول لا يوجد حكم ضررى فى الشريعه المقدّسه، فهى تشمله كما تشمل الحاكم الثابت بقطع النظر عنها، فلا فرق بين الأحكام التى تثبت بقطع النظر عن تطبيق القاعده، والتى تكون متولده نتيجه تطبيق القاعده حالها حال(صدّق العادل). صحيح، أنّ صدّق العادل ليس فيه حكومه وليس فيه نظر، وليس حاكماً على شىء، قاعده لا ضرر حاكمه، لكنّها حاكمه على مجموعته الأحكام التى نعبر عنها بالشريعه، أنه لا يوجد حكم ضررى فى هذه الشريعه، ما ولا مشكله فى أن نطبق هذا على حكم شرعى يكون ضررياً حتى إذا كان متولداً نتيجه تطبيق القاعده على حكم شرعى آخر. ومن هنا يظهر إلى هنا أنّ الوجه الثالث الذى استدل به على منع جريان قاعده لا ضرر لنفى سلطنه المالك وجواز تصرفه فى المال تام، يعنى حتى ينتج فتوى المشهور، أنه لا يمكن نفى السلطنه بقاعده لا ضرر؛ لأنّ هذا النفى مُبتلى بالمعارضه؛ لأنّ إطلاق دليل لا ضرر للضرر الذى يلحق بالجار نتيجه الحكم بجواز التصرف معارض بنفى الضرر الذى يلحق بالمالك نتيجه حرمة التصرف، ولا يمكن شمول القاعده لكلٍ منهما بلا إشكال، وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح. إذن: القاعده لا تشمل محل الكلام، وبالتالى لا يمكن نفى السلطنه بقاعده لا ضرر . إذا افترضنا أنّ هذا تام، والإطلاقان يتعارضان ويتساقطان، والقاعده لا تشمل محل الكلام، فالنتيجه هى أنه إذا قلنا بأنّ قاعده السلطنه ثابته ومطلقه وفيها إطلاق يشمل محل الكلام، فيُرجع إلى قاعده السلطنه، ويكون المالك مسلطاً على هذا التصرف وإن كان مضراً بجاره، وإذا شككنا فى قاعده السلطنه؛ فحينئذٍ لا بد من الرجوع إلى الأصول المؤمّنه التى تثبت نفس النتيجه، والأصل هو جواز التصرف . هذا كلّهُ إذا فرضنا أنّ منع المالك من التصرف فيه ضرر عليه، أى لا بد من فرض أنّ منع المالك من التصرف المضر بالجار يوجب ضرراً عليه كانهدام بيته، أو جداره، فيتضرر إذا لم يحفر البالوعه، فهنا قلنا أنه يجوز له مثل هذا التصرف، وإن كان مضراً بالجار.

أمّا إذا فرضنا أنّ منع المالك من التصرف ليس فيه ضرر عليه، وهى الصورة الثالثة المتقدّمة . قلنا أنّ هذا لا يدخل فى باب تعارض الضررين؛ لعدم وجود ضررٍ يترتب على المالك حتى نفيهِ بقاعده لا ضرر، وإنما الموجود فقط هو حكم شرعى وهو جواز تصرف المالك فى ملكه، هذا الحكم عندما يكون ضررياً على الجار يُنفى بقاعده لا ضرر ويثبت حينئذٍ حرمة تصرف المالك، فإذن: لا بدّ من التفصيل بين صورتين، بين ما إذا كان يلزم من منع المالك من التصرف الضرر عليه، هنا نقول: يجوز له التصرف، وإن كان مضرّاً بالجار؛ لتعارض الضررين وتساقط الإطلاقين، ويُرجع إمّا إلى قاعده السلطنة، أو الأصول المؤمّنه، فيجوز له التصرف، وبين ما إذا لم يلزم الضرر عليه، وإنّما فقط فوات منفعه، فى هذه الصورة نمنعه من التصرف؛ لأنّ المورد لا يدخل فى باب تعارض الضررين، وإنّما هناك ضرر واحد يلحق بالجار نتيجة الحكم بالسلطنة للمالك، أى نتيجة الحكم بجواز تصرف المالك، فيكون هذا الحكم والسلطنة ضررياً، فيُنفي بقاعده لا ضرر، وتثبت حرمة التصرف .

أيضاً ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا كلّهُ مع افتراض إطلاق دليل السلطنة، وهذا الإطلاق يشمل محل الكلام، يعنى يشمل ما إذا كان التصرف مضرّاً بالغير، فيرد هذا الكلام من أنّ قاعده لا ضرر هل ترفع جواز التصرف الثابتة بدليل السلطنة، أو لا ترفعه؟ فيأتى الوجه الثالث ويقول أنّ قاعده لا ضرر لا ترفع جواز التصرف؛ لوجود تعارض بين الضررين، باعتبار أنّ قاعده لا ضرر إذا نفت السلطنة باعتبارها ضرريه على الجار أيضاً تجرى لنفى حرمة تصرف المالك؛ لأنّها ضرريه أيضاً على المالك، فيأتى حديث تعارض الضررين، وتعارض الإطلاقين وتساقطهما والرجوع إلى الأصول المؤمّنه.

أمّا إذا شككنا في إطلاق السلطنة كما هو كذلك، قلنا بأنّ المتيقّن من دليل السلطنة هو ثبوته في غير هذا المورد، يعني أنّ المالك مسلطٌ على أن يتصرّف في ملكه إذا لم يلزم من هذا التصرف الإضرار بالغير لا أنّه مسلطٌ مطلقاً حتى إذا كان تصرّفه موجِباً للإضرار بالغير. في هذه الصورة؛ حينئذٍ لا يثبت بدليل السلطنة إلاّ السلطنة في الجملة، أي السلطنة بنحو الموجه الجزئيّه؛ وحينئذٍ لا يكون فيها إطلاق يمكن التمسك به لإثبات السلطنة في محل الكلام حتى نبحت في أنّ قاعده لا ضرر هل ترفع هذه السلطنة، أوز أنّها تواجه مشكله في رفعها، أصلاً لا توجد سلطنة، ودليل السلطنة قاصر عن الشمول لمحل الكلام؛ حينئذٍ في حاله من هذا القبيل نقول في هذه الحاله أصلاً السلطنة للمالك غير ثابتة بدليل، وجواز التصرف للمالك الموجب للإضرار بالغير غير ثابت بدليل.

وعليه: لا معنى لأن يقال أنّ قاعده لا ضرر تنفي هذا الجواز وتثبت حرمة التصرف، وإتّما حينئذٍ ينبغي أن يقال: أنّ هذا المالك يوجد حكم ثابت في حقّه وهو حرمة الإضرار بالغير، هذا الحكم ضررى بالنسبه إليه؛ لأنّ المفروض أنّ المالك يتضرر نتيجة منعه من حفر البالوعه، فالحكم بحرمة الإضرار بالغير هو حكم ضررى بالنسبه إليه، فتنتفى القاعده هذا الحكم الضررى، فيجوز له التصرف، وإن كان مضراً بالغير؛ لأنّه في هذه الحاله ليس هناك شيء يثبت جواز تصرّفه حتى نقول أنّ هذا الحكم الشرعى الثابت بالدليل ضررى، فينتفى بقاعده لا ضرر، هذا إنما يتم إذا قلنا بإطلاق قاعده السلطنة وشمولها لمحل الكلام بحيث تثبت حكماً شرعياً، فنقول أنّ الحكم الشرعى _____ جواز التصرف _____ ضررى، فينتفى بقاعده لا- ضرر، لكن في المقام عندما فرضنا أنّ قصور قاعده السلطنة عن إثبات هذا الجواز؛ حينئذٍ نبقى نحن وحكم شرعى ثابت بلا إشكال، وهو حرمة الإضرار بالغير، لكن هذه الحرمة ضرريه بالنسبه إلى المالك؛ لأنّها توقعه في الضرر، فيلزم من هذا التحريم أن يقع المالك في الضرر، فتنتفى قاعده لا ضرر هذا التحريم ويكون الثابت هو جواز التصرف، يعنى القضيّه تختلف حينئذٍ، إذن: لا بدّ من فرض إطلاق دليل السلطنة، يعنى هم في كلامهم فرضوا إطلاق دليل السلطنة، وتكلّموا على هذا الفرض، أمّا إذا أنكرنا هذا الفرض، وقلنا لا يوجد إطلاق في دليل السلطنة، فالقضيّه تختلف حينئذٍ.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

تبيّن من الدرس السابق أنه بناءً على إطلاق دليل السلطنة، فالوجه الثالث المتقدم يكون تاماً، بمعنى أنه لا يمكن التمسك بلا ضرر لنفي السلطنة ونفي جواز تصرف المالك في ملكه؛ لأنّ ذلك معارض بجريان قاعده لا ضرر بالنسبه إلى جواز تصرف المالك باعتباره ضرراً على الجار، كما أنّ حرمة التصرف ضرريه بالنسبه إلى المالك، كذلك جواز تصرف المالك المضر بجاره هو ضرري بالنسبه إلى الجار، فيقع التعارض الداخلي في نفس القاعده، وبالتالي لا يمكن التمسك بقاعده لا ضرر لنفي حرمة التصرف . هذا كلّ فيما إذا فرضنا أنّ منع المالك من التصرف ضرر عليه، فيقع التعارض بين الضررين، والنتيجه هي أنه يلتزم بجواز تصرف المالك في ملكه، باعتبار تعارض الضررين، والقاعده لا تشمل المقام باعتبارها مبتلاه بالتعارض الداخلي؛ وحينئذٍ يرجع إمّا إلى قاعده السلطنة بناءً على وجود إطلاق فيها، وبالتالي يجوز له التصرف، أو يرجع إلى الأصول العمليّه النافيه للتكليف، والتي أيضاً تقتضى جواز التصرف . هذا إذا فرضنا أنّ منع المالك من التصرف فيه ضرر عليه. وأمّا إذا فرضنا أنّ منع المالك من التصرف ليس فيه ضرر عليه، في هذه الحاله لا يقع التعارض؛ بل يجرى حديث لا ضرر في حق الجار فقط، بمعنى أنّها تنفي سلطنه المالك على التصرف في أرضه، باعتباره مضرّاً على جاره، وليس لهذه القاعده معارض؛ لأنّ المفروض أنّ المالك لا يتضرر بمنعه من جواز التصرف؛ فحينئذٍ تجرى القاعده لصالح الجار وتثبت حرمة التصرف على المالك . هذه هي النتائج التي وصلنا إليها سابقاً . وهذا كلّ بناءً على وجود إطلاق في دليل السلطنة.

ص: ٢٥٨

وأما إذا فرضنا عدم وجود إطلاق في دليل السلطنة، وقلنا أنّ دليل السلطنة لا يدل على الا على السلطنة في الجملة بحيث لا يشمل محل الكلام الذي فرض فيه أنّ السلطنة مستلزمه للإضرار بالغير، دليل السلطنة قاصر عن الشمول لمحل الكلام . بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا يمكن جريان الوجه الثالث الذي يمنع من التمسك بقاعده لا ضرر، باعتبار أنّ القاعده في المقام تجرى فقط لنفي حرمة الإضرار بالغير، حرمة الإضرار بالغير هو حكم ضرري بالنسبه إلى المالك، فيرتفع بلا ضرر، حيث أنّ حرمة الإضرار معناها أن يمنع المالك من التصرف، والمفروض أنّ منع المالك من التصرف في أرضه ضرر عليه، فحرمة الإضرار تنتفي بقاعده لا ضرر، ولا تجرى القاعده حينئذٍ في جواز التصرف للمالك باعتباره ضرراً على الجار؛ لأنّ الجواز غير ثابت؛ لأننا فرضنا عدم الإطلاق في دليل السلطنة الذي يثبت الجواز، وإنّما يثبت الجواز في الجملة على نحو لا يشمل محل الكلام، يعني لا يشمل التصرف الذي فيه إضرار بالغير، وقاعده فلا نستطيع أن نقول أنّ الجواز فيه إضرار بالغير، فينفي بقاعده السلطنة، فيقع التعارض؛ لأنّ الحرمة فيها إضرار بالمالك، والجواز فيه إضرار بالجار، فيتعارضان، فيأتي الوجه السابق . هنا لا يوجد جواز حتى ينفى بقاعده لا ضرر؛ لأنّ الجواز فرع إطلاق دليل السلطنة، وقد فرضنا عدم الإطلاق في دليل السلطنة، وإنّما دليل السلطنة يدل على السلطنة وجواز التصرف في الجملة على نحو لا يشمل محل الكلام، يعني لا يشمل التصرف في الملك الذي يوجب الإضرار بالغير. إذن: هذا التصرف المضر بالغير ليس جائزاً ولم يدل دليل على جوازه حتى نقوا أن هذا الجواز ضرري بالنسبه إلى الجار، فينفي بقاعده لا ضرر، فيقع التعارض الداخلي في القاعده كما تقدّم . موجود عندنا حكم واحد دلّت عليه الأدله وهو حرمة الإضرار بالغير

يُخاطب بها المالك، لكن عندما تكون هذه الحرمة ضرريه حالها حال حرمه شرب الكذا....عندما تكون ضرريه ترتفع بقاعده لا- ضرر، فإذا ارتفعت حرمه الإضرار يثبت جواز تصرف المالك، وإن كان تصرفه مستلزماً للإضرار بالغير، ولا يجرى الوجه الثالث المتقدم وهو مسأله تعارض الضررين . قد يقال في محل الكلام أنّ النتيجة تكون بهذا الشكل .

ص: ٢٥٩

لكن يمكن أن يقال في المقام: أن نفي الحرمة ضررى بالنسبة إلى الجار، سابقاً للمعارضه كنا نفترض حرمة التصرف وجواز التصرف، كل منهما حكم شرعى، وكل منهما ضررى، حرمة التصرف ضرريه بالنسبة إلى المالك، وقلنا بعدم وجود دليل على جواز التصرف لعدم الإطلاق في دليل السلطنة، لكن نفي الحرمة ضرر على الجار، كما أن الحرمة ضرر على المالك، نفي الحرمة أيضاً يكون ضرراً على الجار، والمفروض _____ بقطع النظر عن الاستحاله _____ أن لا ضرر يشمل كلاً منهما بناءً على ما تقدم من أن قاعده لا ضرر لا تختص بالأحكام الوجوديه، وإنما تشمل حتى الأحكام العدميه، تشمل الحكم وعدم الحكم، تشمل الحرمة ونفي الحرمة، الحرمة إذا كانت ضرريه للقاعده تشملها، فتنفى الحرمة، نفي الحرمة إذا كان ضررياً، أيضاً القاعده تشملها، فى المقام الحرمة مشموله للقاعده، باعتبار أنها ضرريه بالنسبة إلى المالك عدم الحرمة ضرر على الجار، والقاعده تشمل الأحكام العدميه . بناءً على هذا لا يمكن أن نلتزم بجريان القاعده فى كل منهما؛ لأنه يستحيل أن تجرى القاعده لنفى الحرمة ونفى نفي الحرمة؛ لأن هذا يستلزم ارتفاع النقيضين. وبناءً على ذلك لابد من الالتزام بعدم جريان قاعده لا ضرر لنفى حرمة الإضرار بالغير؛ لأن جريانها لنفى حرمة الإضرار بالغير معارض بجريانها لنفى عدم حرمة الإضرار بالغير . حرمة الإضرار بالغير فيها ضرر على المالك ، ونفى حرمة الإضرار بالغير فيها ضرر على الجار، وهى تشمل كل منهما؛ فحينئذ لا يمكن أن تكون هذه القاعده شامله لحرمة الإضرار بالغير، فإذا لم تكن شامله لحرمة الإضرار بالغير، إذن: لا مانع من التمسك بأدلة حرمة الإضرار بالغير لإثبات حرمة الإضرار بالغير؛ لأن المانع من التمسك هو حكومه لا ضرر على حرمة الإضرار بالغير، عندما تكون لا ضرر حاكمه على حرمة الإضرار، هى ترفع حرمة الإضرار باعتباره ضرراً على المالك، لكن إذا قلنا بأن حكومه لا ضرر، وشمول لا ضرر لحرمة الإضرار معارض بشمول لا ضرر لنفى حرمة الإضرار؛ حينئذ القاعده تعجز عن الشمول للمقام، هى لا تشمل كلاً منهما؛ لأن شمولها لحرمة الإضرار دون نفي الإضرار ترجيح بلا مرجح . إذن: هى لا تشمل حرمة الإضرار، ولا يمكن التمسك بها لنفى حرمة الإضرار كما قيل؛ وحينئذ لا مانع من التمسك بحرمة الإضرار، والدليل يدل عليها، وهى لا ضرر نفسها تدل على حرمة الإضرار بالغير، فيمكن التمسك بالفقره الثانيه لإثبات حرمة الإضرار بالغير، لا كما قيل حيث تصورنا فى البدايه أن لدينا حكم واحد لا حكمين حتى تأتى قضيه المعارضه، ليس لدينا حرمة وجواز؛ لأن الجواز مبنى على إطلاق قاعده السلطنة، وقد فرضنا عدم الإطلاق فيها . إذن: ليس لدينا جواز، وإنما لدينا فقط حرمة الإضرار بالغير، تأتى لا ضرر وتكون رافعه لهذه الحرمة، فيثبت جواز التصرف . هذا بناءً على شمول القاعده للأحكام العدميه، وإلا إذا منعنا من شمول قاعده لا ضرر للأحكام العدميه؛ فحينئذ لا يرد هذا الكلام؛ لأنه ليس لدينا إلا حكم واحد هو حرمة الإضرار، فتجربى فيه القاعده وتنفى الحرمة ويثبت الجواز كما ذكر فى أصل الوجه فيما تقدم ، لكن بناءً على ما تقدم من شمول القاعده للأحكام العدميه، فحتى لو فرضنا لا يوجد جواز، لكن نفي الحرمة ضررى بالنسبة إلى الجار؛ حينئذ القاعده أيضاً تكون فيها معارضه وتبتلى بالمعارضه الداخليه، فلا يمكن التمسك بلا ضرر لنفى حرمة الإضرار؛ لأن هذا معارض بجريان القاعده فى نفي هذه الحرمة، باعتباره ضرراً على الجار . إذا كان لا يمكن أن تكون قاعده لا ضرر جاريه فى المقام لنفى حرمة الإضرار. إذن: لا مانع من إثبات حرمة الإضرار تمسكاً بأدلتها وأحد أدلتها هو قوله (لا ضرر) فى نفس القاعده؛ لأن مفاد لا ضرر هو حرمة الإضرار بالغير، فيثبت فى المقام حرمة الإضرار بالغير .

فى تقريرات السيد الخوئى (قدس سرّه) كأنه افترض وقوع التعارض فى محل الكلام بين الذيل والصدر، يعنى فى نفس القاعده توجد فقره فى صدر القاعده هى (لا- ضرر)، وأيضاً هناك فقره أخرى فى ذيلها، هى (لا ضرار)، ويقع التعارض بين الصدر والذيل، وبالتالي لا يمكن التمسك بالقاعده فى المقام لوجود التعارض بين الصدر والذيل، باعتبار أنّ مقتضى لا ضرر الذى هو الصدر هو عدم حرمة التصرف فى الملك؛ لكونه ضرراً على المالك . أما مقتضى الذيل _____ لا ضرار _____ فهو حرمة الإضرار بالغير؛ فحينئذ يقع التعارض بين الصدر والذيل. إذا أخذنا وعملنا بالصدر، فلا بد أن نلتزم بعدم حرمة التصرف المضر بالغير لكونه ضرراً على المالك، وإذا أخذنا بالذيل، فالذيل يقول: يحرم الإضرار بالغير؛ وحينئذ يقع التهافت فى نفس الدليل بين صدره وذيله، الذيل يقتضى حرمة التصرف، بينما الذيل يقتضى، فيحصل تهافت بين الصدر والذيل، وبالتالي لا يمكن التمسك بالقاعده فى محل الكلام .

ويلاحظ على هذا الكلام : نحن إما أن نبني على أنّ قاعده لا ضرر تختص بالأحكام الوجوديه، أو نبني على أنّها تعم الأحكام الوجوديه والعدميه . إذا بنينا على أنّها تختص بالأحكام الوجوديه، فليس لدينا إلا حرمة التصرف وحرمة الإضرار بالغير، هذا حكم وجودى وقاعده لا ضرر تكون نافيه لهذه الحرمة، باعتبار أنّ هذه الحرمة فيها ضرر على المالك، فتأتى لا ضرر وتنفى هذه الحرمة، وتحكم على (لا ضرار) يعنى أنّ لا ضرر تكون حاكمه على لا ضرار؛ لأنها تجرى لنفى الحرمة؛ وحينئذ بناءً على هذا الكلام لا يكون هناك تنافٍ بين صدر القاعده وذيلها، أو فلنقل لا يوجد تنافٍ بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم؛ بل بينهما تمام الموافقه، كما أنه ليس هناك تعارض بين لا- ضرر وأدله الأحكام الأوليه. إذا بنينا على اختصاص القاعده بالأحكام الوجوديه، فليس هناك إلا أن يكون لا ضرر حاكماً على لا ضرار؛ لأنّ لا ضرار تثبت حرمة الإضرار بالغير، لكن حيث أنّ هذه الحرمة ضرريه بالنسبه إلى المالك تأتى لا ضرر وتحكم على دليلها، فتتنفى هذه الحرمة بالحكومه، فتكون لا ضرر حاكمه على لا ضرار كما تكون لا ضرر حاكمه على دليل وجوب الوضوء، تكون لا ضرر حاكمه على دليل حرمة الإضرار بالغير الذى هو لا ضرار . ما معنى أنّ بين لا ضرر ولا ضرار تهافت وتعارض ؟ مع أنّ هذا حاكم وهذا محكوم ولا يوجد بين الحاكم والمحكوم أى تعارض أو تهافت .

أمّا إذا قلنا أنّ حديث لا- ضرر لا يختص بالأحكام الوجودية، وإنّما يشمل الأحكام الوجودية والأحكام العدمية، ولا فرق بين الحكم وبين نفي الحكم إذا كان ضررياً. إذا قلنا بهذا؛ فحينئذٍ نرجع إلى ما قناه سابقاً وهو أنّه يستحيل شمول القاعده لكلٍ منهما، لا يمكن للقاعده أن تشمل حرمة الإضرار بالغير ونفي حرمة الإضرار؛ لأنّ هذا يستلزم ارتفاع النقيضين، حرمة الإضرار باعتبارها ضرريه على المالك، ونفي حرمة الإضرار ضرريه على الجار، شمولها لكلٍ منهما محال؛ لأنّه لا يمكن نفي الحرمة، ونفي عدم الحرمة في آنٍ واحد، هذا غير معقول.

إذن: القاعده لا تشمل حرمة الإضرار، فإذا لم تشمل القاعده حرمة الإضرار، ولم يمكن نفي حرمة الإضرار بلا ضرار؛ حينئذٍ لا مانع من إثبات الحرمة تمسكاً بدليل حرمة الإضرار؛ لأنّ المانع من التمسك بدليل حرمة الإضرار هو حكومه لا ضرر عليها، فإذا قلنا أنّ لا ضرر يستحيل أن تكون حاكمه عليها لهذا المحذور الذي قلناه؛ فحينئذٍ لا مانع من التمسك بدليل حرمة الإضرار لإثبات حرمة الإضرار في محل الكلام. نكتفى بهذا المقدار ونتقل إلى البحث الآخر الذي هو الضمان.

ما تكلمنا عنه في مسألنا هو بالنسبه للحكم التكليفي، يجوز التصرف، أو يحرم التصرف، أنّ التصرف إذا كان مضرّاً بالجار فهل هو جائز تكليفاً، أو حرام تكليفاً؟ الآين تنكلم عن الحكم الوضعي، تصرف المالك في ملكه بحفر بالوعه _____ مثلاً _____ هل يوجب الضمان عندما يكون مضرّاً بالآخرين، أو لا يكون موجباً للضمان؟ الظاهر أنه يكون موجباً للضمان عندما يكون موجباً لنقص في مال الغير وإتلافٍ لماله، باعتبار شمول أدله الضمان له من دون فرقٍ بين أن نقول أنّ هذا التصرف جائز أو حرام. حتى إذا قلنا أنه جائز، لا تنافي بين جواز التصرف شرعاً وبين ترتب الضمان فيما إذا لزم من هذا التصرف إلحاق الضرر بالغير، فيكون ضامناً؛ لأنّه أتلّف مال غيره، فيكون مشمولاً لأدله الضمان، وكونه يجوز له التصرف لا ينفى موضوع أدله الضمان(الإتلاف). فلا منافاه بين جواز التصرف تكليفاً وبين ثبوت الضمان. لكن هذا يلتزم به عندما يصدق الإتلاف، وعندما يصدق النقص في مال الغير، إمّا ذاتاً أو وصفاً، مرّه يتلف مال غيره تلفاً حقيقياً، ومرّه يُغيّر صفه من صفاته، هذا أيضاً إتلاف ويكون موجباً للضمان؛ لأنّ الأدله دلّت على أنّ النقص الذي يحصل في مال الغير، إمّا ذاتاً أو وصفاً يكون موجباً للضمان، فإذا حفر بالوعه في داره وأوجب تلف بئر الجار، أو لم تتلف بئر الجار، لكن ذهب من صفات هذا البئر بأن تغيّرت رائحه البئر، أو لون الماء، أو طعمه في البئر، بحيث أوجب هذا ذهاب ماليته، في هذه الحاله يثبت هناك ضمان؛ لأنّ أدله الضمان تقول أي تغيير يكون حادثاً في مال الغير بسبب فعل الشخص، يكون هذا الشخص ضامناً للنقص الذي يحدث في هذا المال، النقص لا يقتصر فقط على النقص في العين، وإنّما عيناً أو صفه، فصفه العين إذا نقصت أيضاً هذا يكون موجباً للضمان.

الظاهر أنّ هذا لا كلام فيه بينهم، وإنّما الكلام يقع في شيءٍ آخر، فيما إذا فرضنا أنّ تصرّف المالك في أرضه بحفر البالوعة لم يوجب نقصاً في مال الغير، لا عيناً ولا صفه، وإنّما أوجب نوعاً من تنفّر الطبع _____ مثلاً _____ الذى يكون سببه هو قرب البالوعة من البئر، وهذا التنفّر في الطبع باعتبار قرب البالوعة من البئر يوجب حتى نقصاناً في المالىه، يعنى نقصاناً في الرغبه في هذا الماء، ويوجب قلّه في الرغبه العقلانيه في هذا الماء، ولو لم يكن سببه تغيير الصفه في الماء، لكن قربه من البالوعة يوجب نوعاً من التنفّر من هذا الماء . الكلام في أنّ مثل هذا الشيء هل يكون موجباً للضمان، أو لا ؟ يعنى تصرّف المالك في ملكه إذا لم يوجب نقصاً في مال الغير، والمال كما هو في السابق لم يتغير أصلاً، لا ذاتاً ولا صفه، وإنّما أوجب نقصاً في المالىه فقط، بأن قلت قيمه الشيء نتيجة هذا التصرف، هذا هل يكون مضموناً ؟ هل المالىه مضمونه وتشملها الأدله، أم فقط المال يكون مضموناً ؟

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

فيما يرتبط بالبحث السابق الوجه الثالث كان هو محاوله لمنع شمول لا ضرر لسلطنه المالك، باعتبار أنّ شمول القاعده لسلطنه معارض بشمول القاعده لحرمة التصرف؛ لأنه كما أنّ سلطنه المالك مضرّه بالجار، حرمة التصرف مضرّه بنفس المالك، فيقع التعارض، وبعد وقوع التعارض فقاعده لا ضرر لا تشمل المقام، وقيل في هذا الوجه بأنه يرجع حينئذٍ إمّا إلى عمومات السلطنه، إذا آمنا بوجود إطلاق في عمومات السلطنه بحيث يشمل محل الكلام، أو يرجع إلى الأصول المؤمّنه، وعلى كلا التقديرين، فالحكم الثابت هو جواز التصرف .

ص: ٢٤٣

في المقابل ذكرنا في الدرس السابق أنه قد يقال: النتيجة هي ليست جواز التصرف، وإنما النتيجة هي حرمة التصرف على المالك عندما يكون مضرراً بجاره، وذلك باعتبار ما تقدّم من أنه كما أنّ الحرمة ضرريه بالنسبه إلى المالك نفى الحرمة أيضاً ضررى بالنسبه إلى الجار؛ وحينئذٍ بناءً على أنّ لا ضرر كما يجرى في الأحكام الوجوديه يجرى في الأحكام العدميه؛ حينئذٍ يقال يستحيل شمول لا ضرر لكلٍ منهما، أى للحرمة ولنفي الحرمة لما قلناه من أنّ هذا يستلزم ارتفاع النقيضين، وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح، فبالنتيجه يستحيل حكمه لا ضرر على كلٍّ من حرمة الإضرار ونفى حرمة الإضرار؛ لأنّ شمول لا ضرر لكلٍ منهما محال؛ لأنه يستلزم ارتفاع النقيضين، وبالتالي لا ضرر لا يمكن أن تشمل حرمة الإضرار، يعنى أنّ لا ضرر ليست حاكمه على لا ضرار؛ لأنّ معنى حكمه لا ضرر على لا ضرار، يعنى على حرمة الإضرار المستنده إلى فقره (لا ضرار) أو غيرها من الأدله، معنى حكومتها عليها هو أن يثبت حليّه الإضرار وارتفاع الحرمة، وهذا هو معنى أنّ (لا ضرر) تكون شامله لحرمة الإضرار، أى تنفى هذه الحرمة، نفى الحرمة كالحرمه ضررى، كما أنّ الحرمة ضرريه بالنسبه إلى المالك، نفى الحرمة ضررى بالنسبه إلى الجار، وشمولها لكلٍ منهما محال، النتيجة هي أنّ لا ضرر لا تكون حاكمه على لا ضرار، يعنى لا يمكن نفى حرمة الإضرار استناداً إلى لا ضرر .

هذا الوجه يُراد التوضيح به إلى أنه لا- مانع من التمسك بفقره (لا ضرار) لإثبات حرمة الإضرار؛ لأنّ المانع من التمسك بها هو حكمه لا ضرر عليها، التي تكون رافعه للحرمة، فإذا منعنا من حكمه لا ضرر عليها؛ حينئذٍ تبقى لا ضرار غير محكوم له لدليل، فيمكن التمسك بها لإثبات حرمة الإضرار. الحرمة لا تثبت بشيءٍ آخر، وإنما تثبت تمسكاً بلا ضرار، لا يُراد إثبات الحرمة بلا ضرر بأن يقال أنّ لا- ضرر عندما تنفى الجواز، فهي تثبت الحرمة، كلاً لا يُراد ذلك، وإنما المقصود في المقام هو منع حكمه فقره (لا ضرر) على فقره (لا ضرار)، فإذا منعنا الحكمه؛ فحينئذٍ تبقى فقره (لا ضرار)، فيصح التمسك بها لإثبات حرمة الإضرار في محل الكلام.

ص: ٢٦٤

هذا بيان الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق، الوجه السابق كان يُراد التوصل به إلى إثبات جواز التصرف المضر بالجار، بينما هذا الوجه يثبت حرمة التصرف المضر بالجار . قلنا أنّ الوجه السابق مبنى على افتراض إطلاق دليل السلطنة، حتى يقال لدينا حكمان، الحكم الأول هو الجواز مستفاد من دليل السلطنة المطلقة _____ بحسب الفرض _____ والحكم الثانى هو حرمة الإضرار بالغير، وهذان حكمان كلٌ منهما ضررى، شمول القاعده لكلٍ منهما غير معقول، فيحصل التعارض الداخلى فى قاعده لا- ضرر؛ وحينئذٍ لا- يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات الحرمة، فيرجع _____ كما قيل _____ إمّا إلى عمومات السلطنة إذا فرضنا أنّ لها عمومات وإطلاقات، أو يرجع إلى الأصول المؤمّنه. وأمّا إذا منعنا من عموم وإطلاق قاعده السلطنة كما هو الظاهر، أنّها ليس لها إطلاق يشمل كل تصرف حتى ما كان منها مضرّاً بالجار، إذا منعنا من ذلك كنا نقول فى هذه الحاله لا يحصل تعارض ولا يتمّ الوجه الثالث؛ لأنه لا يوجد لدينا إلاّ حرمة الإضرار، وجواز التصرف المضر بالجار لم يثبت بدليل؛ لأنّ دليله هو إطلاق السلطنة، وقد منعنا منه، فإذن: لا يوجد عندنا إلاّ حرمة الإضرار؛ فحينئذٍ نقول أنّ حرمة الإضرار الثابته بدليلها ضرريه بالنسبه إلى المالك، فتتنفى بلا ضرر، وبذلك ترتفع حرمة الإضرار ويثبت جواز التصرف، التعارض إنّما يكون له وجه عندما نفترض إطلاق قاعده السلطنة المثبت لجواز التصرف حتى إذا كان مضرّاً بجاره؛ حينئذٍ يحصل التعارض؛ لأنّ الجواز فيه ضرر على الجار، والتحریم فيه ضرر على المالك، فيقع التعارض . أمّا إذا أنكرنا إطلاق قاعده السلطنة، فلا يثبت الجواز بدليل، وإنّما لدينا فقط حرمة الإضرار، فإذا كانت ضرريه تنفى بقاعده لا ضرر. هذا ما بيّناه سابقاً .

الملاحظه الأولى: في المقام لماذا لا نقول بشمول قاعده لا ضرر للجواز؟ حتى إذا أنكرنا إطلاق قاعده السلطنه، على ضوء ما تقدّم سابقاً من أنّ قاعده لا- ضرر تشمل حتى الأحكام المتولده من نفس تطبيق القاعده على حكم آخر، خلافاً للمحقق النائيني (قدّس سرّه) الذي كان يقول بأنّ القاعده لا تشمل إلا الأحكام الغير المتولده من تطبيقها، أمّا الأحكام التي تتولد نتيجة تطبيق القاعده في مورد، فلا تشملها القاعده. وكنا سابقاً قد ناقشنا في هذا، وقلنا أنّ القاعده تشمل كل حكم شرعي، سواء تولّد من تطبيق القاعده على مورد، أو لم يتولّد من تطبيق القاعده على مورد. هناك قال المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ الحكم المجعول بالأدله الأوليه هو الجواز، وهذا الحكم ضرري، فيُنفي بقاعده لا ضرر، بعد نفي الجواز تثبت الحرمة، لكن هذه الحرمة تولدت نتيجة إعمال القاعده وتطبيقها على الجواز كحكم أولى ثابت بالأدله الأوليه، ويقول: أنّ هذه الحرمة التي تتولد نتيجة تطبيق القاعده لا تجرى فيها القاعده؛ ولذا منع من التعارض. ومنعنا من ذلك وقلنا أنّ القاعده تجرى في الحرمة، وإن تولدت نتيجة تطبيق القاعده على الجواز.

هذه المناقشه التي ذكرناها يمكن تطبيقها في محل الكلام، فيقال: أنّ قاعده السلطنه وإن لم يكن لها إطلاق، يعني جواز التصرف إذا كان مضرّاً، فلا يوجد دليل يدل عليه، لكن حرمة الإضرار ثابتة بدليل، ونحن نريد أن نجري قاعده لا ضرر لنفي الحرمة، فإذا انتفت الحرمة وطبقنا قاعده لا ضرر فسوف ينتج لنا الجواز، وهذا الجواز تولّد من تطبيق قاعده لا ضرر على حرمة الإضرار، والقاعده تشمل هذا الجواز أيضاً على ضوء ما تقدّم في مناقشه المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وإذا شملته القاعده؛ فحينئذٍ يحصل التعارض، فيتم الوجه الأول، سواء قلنا بإطلاق قاعده السلطنه أو لم نقل بإطلاقها.

إذا كان المقصود بهذا الكلام إثبات نفس النتيجة التي ذكرت في أصل الوجه الثالث وهو أنه بعد إيقاع التعارض الداخلي في قاعده لا- ضرر وعدم شمولها للمقام يُرجع إلى الأصول المؤمّنه، وبالتالي إثبات جواز التصرف، إذا كان هذا هو الغرض، فالمناقشه في هذا الكلام تكون بأنّه: يَبِينُ في الوجه الأخير الذي ذكر بأنه لا يمكن الرجوع إلى الجواز المستفاد من قاعده السلطنه، أو الثابت نتيجة تطبيق قاعده لا ضرر على الحرمة، كما أنه لا يجوز الرجوع إلى الأصول العمليه، وذلك باعتبار ما تقدّم من أنّ المانع الوحيد الذي يمنع من التمسك بفقره لا ضرار لإثبات حرمة الإضرار هو حكومه لا ضرر عليها، فإذا منعنا من هذه الحكومه _____ كما تقدّم _____ باعتبار أنّ حكومه لا ضرر على لا ضرار تستدعي انتفاء حرمة الإضرار، وانتفاء حرمة الإضرار فيه ضرر على الجار .

إذن: عدم الحرمة فيه ضرر على الجار، والحرمة فيها ضرر على المالك، فلا يمكن أن تكون لا ضرر حاكمه على كلٍ منهما؛ لأنّه يلزم منه ارتفاع النقيضين، وبالتالي لا يكون هناك ما يحكم على فقره (لا ضرار) فتبقى لا ضرار سالمه حينئذٍ، فيمكن التمسك بها لإثبات حرمة الإضرار، ومع وجود الدليل الاجتهادي الدال على الحرمة كيف يمكن الرجوع إلى الأصول العمليه المؤمّنه؟! لا معنى للرجوع إلى الأصول العمليه بعد فرض وجود فقره (لا- ضرار) وكونها سالمه من حكومه لا ضرر عليها، فالنتيجة التي يراد الوصول إليها غير صحيحه، أي لا- يجوز الرجوع إلى الأصول العمليه كما لا يجوز الرجوع إلى قاعده السلطنه، لو قلنا بإطلاقها؛ لأنّ جواز التصرف الذي يثبت بقاعده السلطنه أو غيرها من الأدله هو جواز حيثي _____ بحسب الاصطلاح _____ لا ينافي إطلاقاً التحريم من حيثه أخرى، ولا مشكله في أن يكون الدليل الدال على جواز شيء من حيثه معينه ويبدل دليل آخر على تحريمه من حيثه أخرى، الدليل الذي يدل على جواز أكل الجبن هو يدل على جواز أكله باعتباره أكلاً للجبن، هذا لا ينافي أن يكون أكل الجبن حراماً باعتبار كونه غصباً، أو باعتبار كونه مأخوذاً من ميته، أصلاً لا يرى تعارض بين هذين الدليلين، بين دليل الجواز الذي يثبت الجواز بعنوان، وبين دليل التحريم الذي يثبت الحرمة لنفس الشيء، لكن بحيثيه أخرى وعنوان آخر . في محل الكلام لو كان الجواز ثابتاً بقاعده السلطنه، أو غيرها هو جواز حيثي يثبت جواز التصرف بعنوان كونه تصرفاً في ملك الإنسان، هذا لا ينافي أن يكون هذا الشيء حراماً عندما يتعنون بعنوان آخر كإتلاف مال الغير، أو الإضرار به وأمثال هذه الأمور . جواز التصرف الذي يُستفاد من أدله الجواز ليس ناظراً إلى كل الحثيات ويريد أن يثبت الجواز في جميع الأحوال وبلحاظ كل الحثيات حتى يكون معارضاً لما دل على التحريم بحيثيه أخرى، وإنّما هو يثبت الجواز من هذه الحثيه .

إذن: فى المقام لابءء من الرجوع إلى فقره(لا ضرار) الداله على تحريم الإضرار بالغير ولا يجوز الرجوع إلى الأصول العمليه ولا إلى أدله جواز التصرف، باعتبار ما ذكرناه .

الملاحظه الثانيه: إثبات الجواز بإجراء قاعده لا ضرر بنفى التحريم، وإثبات التحريم بقاعده لا ضرر بنفى الجواز يواجه اعتراضاً، وهو أن يقال: لماذا لا- نفترض أن الجواز الذى تولد نتيجة نفى التحريم بإجراء قاعده لا- ضرر، مسأله أن نفى التحريم يثبت الجواز، بمعنى أن قاعده لا- ضرر كما تنفى التحريم هى تثبت الجواز، وكما تنفى الجواز فهى تثبت التحريم، هذه المسأله فيها مشكله، وهى مشكله معروفه وهى أن قاعده لا ضرر لسانها لسان النفى وليس لسان الإثبات، هى تنفى التحريم إذا كان ضررياً، وتنفى الجواز إذا كان ضررياً ولا يستفاد منها بعد نفى التحريم إثبات الجواز، وبعد نفى الجواز إثبات التحريم . نعم، ما يمكن أن يقال هو ما تقدم سابقاً وهو أن القاعده لا- تختص بالأحكام الوجوديه، وإنما تشمل الأحكام العدميه، بمعنى أنها لا تختص بالتحريم عندما يكون ضررياً، وإنما عدم التحريم عندما يكون ضررياً أيضاً يكون مشمولاً للقاعده، وعلى هذا الأساس قلنا بأنه فى المقام أن قاعده لا ضرر عندما تجرى لنفى التحريم لا تثبت الجواز، هذا هو الصحيح، كما أنها عندما تجرى لنفى الجواز لا تثبت التحريم؛ لأن لسان القاعده هو لسان النفى لا لسان الإثبات، لكن ما نقوله هو أن القاعده عندما تجرى لنفى التحريم فإن عدم التحريم هو الذى يكون ضررياً بالنسبه إلى الجار وليس الجواز الذى يثبت بنفى التحريم، فكما أن التحريم ضررى بالنسبه إلى المالك، فعدم التحريم الثابت بقاعده لا ضرر يكون ضررياً على الجار، كل منهما ضررى، وقد تقدم سابقاً أنه يستحيل شمول القاعده لكل منهما، وشمولها لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فالقاعده لا تكون شامله لكل منهما . النتيجة التى نصل إليها هى عدم وجود ما يمنع من التمسك بفقره(لا ضرار)، فيرجع إلى فقره(لا ضرار) لإثبات حرمه الإضرار . وهذا دليل اجتهادى يجب الرجوع إليه ولا يُصار إلى القواعد والأصول العمليه .

الرأى الصحيح فى محل الكلام هو: لابد من الالتزام بحرمه الإضرار بالغير، يعنى عندما يتصرف الشخص فى ملكه، ويكون ذلك موجبا للإضرار بغيره هنا يلتزم بحرمه الإضرار بالغير .

فى الدرس السابق ذكرنا أمرا ولم نكمله، وهو أنه يظهر من السيد الخوئى (قدس سرّه) فى مصباح الأصول (1) أنه يريد أن يوقع التعارض بين صدر الروايه المستفاد منها قاعده لا ضرر وذيلها، باعتبار أن صدر الروايه الذى هو فقره (لا ضرر) يقتضى عدم حرمه التصرف، باعتبار أن حرمه التصرف ضرريه على المالك، فلا ضرر يرفع هذه الحرمه، بينما عجز الروايه الذى هو فقره (لا ضرر) يقتضى حرمه التصرف الذى يكون مضرًا بالغير، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فإذن: لا- يمكننا أن نعمل بكلتا الفقرتين، وبالتالى هذا ينافى ما قلناه من أنه يمكن الاستناد إلى فقره (لا ضرر) لإثبات حرمه الإضرار .

بناءً على ما تقدم قلنا لا مانع من التمسك بفقره (لا ضرر) لإثبات حرمه الإضرار، باعتبار أن المانع هو حكومه لا ضرر عليها وتبين أن حكومه لا ضرر على لا ضرر مستحيله . على أى أساس يقع التعارض بين صدر الروايه وذيلها؟ إما أن نقول كما هو الصحيح بأن قاعده لا- ضرر تشمل الأحكام الوجوديه والعدميه، وإما أن نقول أنها مختصه بالأحكام الوجوديه، إذا قلنا أنها مختصه بالأحكام الوجوديه ولا- تشمل الأحكام العدميه، فى المقام ليس لدينا إلا حرمه الإضرار؛ لأننا قلنا أن الجواز غير ثابت، ونفى الحرمه حكم عدمى لا تجرى فيه القاعده، فليس لدينا إلا حرمه الإضرار ، وهى ضرريه على المالك، فتنتفى بلا ضرر، وينبغى الالتزام حينئذ بجواز التصرف . بينما هو لم يلتزم بهذا . أما إذا قلنا بأن القاعده تشمل الأحكام العدميه، فيتّم ما ذكرناه، باعتبار أن الحرمه ضرريه، ونفى الحرمه أيضاً ضررى ولا يمكن شمولها لكل منهما، وبالتالى تكون فقره (لا ضرر) غير حاكمه على فقره (لا ضرر)؛ لأنه يستحيل حكومتها على فقره (لا ضرر)؛ لأنه كما أن حرمه الإضرار ضرريه، نفى الحرمه أيضاً ضررى، فلا يمكن شمولها لكل منهما، فإذن: هى لا تشمل حرمه الإضرار، يعنى لا تكون حاكمه على فقره (لا ضرر)، فتبقى فقره (لا ضرر) سالمه عن الحاكم، فيمكن التمسك بها لإثبات حرمه الإضرار . فإما أن نقول بأنها تختص بالأحكام الوجوديه، فننفي الحرمه ونثبت جواز التصرف، أو نقول بأنها شامله للأحكام العدميه؛ فحينئذ يتم هذا الكلام . وليس الغرض من هذا الوجه هو إثبات التحريم استناداً إلى قاعده لا ضرر حتى يقال بأن لسان قاعده لا ضرر هو لسان النفى لا لسان الإثبات، وإنما يُراد بهذا الوجه فقط رفع المانع من التمسك بفقره (لا ضرر) وهى حكومه لا ضرر عليها، وأما الحرمه فأنها تثبت استناداً إلى لا ضرر، وفقره (لا ضرر) تكاد تكون صريحه فى حرمه الإضرار بالغير، لا أننا نثبت التحريم استناداً إلى لا ضرر حتى يقال أن لسانها لسان النفى لا لسان الإثبات .

ص: ٢٦٩

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الضمان، وقلنا بأن الضمان لا يرتبط بمسأله جواز التصرف، أو عدم جوازه، على كلا التقديرين الضمان عندما يتحقق موجه يكون ثابتاً في محل الكلام. هذا الضمان في محل الكلام يكون واضحاً عندما نفترض أن تصرف المالك في ملكه أدى إلى نقص في مال الغير _____ في بئر الغير في مثال البالوعه _____ عيناً أو صفه، هذا لا إشكال في أنه يكون موجباً للضمان باعتبار أن أدله الضمان، سواء كانت أدله لفظيه، أو كانت عباره عن سيره عقلائيّه هي تشمل هذا المورد، أصلاً موضوع الأدله اللفظيه هو إتلاف المال، من أتلف مال غيره، فهو له ضامن وأمثالها من الأدله، بالنتيجه يكون موضوع الضمان هو إتلاف مال الغير، فإذا أتلف مال الغير بأن أوجد نقصاً فيه عيناً، أو صفه، حتى إذا فرضنا أنه لم يوجب نقصاً في نفس عين مال الغير، لكنه أوجب نقصاً في صفه من صفاته كما لو تغيّر الماء من كونه عذباً إلى كونه أجاباً، هذا التغير في صفه من صفات المال أيضاً يكون موجباً للضمان؛ لأنه بالتالي يكون نقصاً في مال الغير سببه هذا التصرف، وفي هذه الحاله يكون المالك ضامناً، فإذا حفر البالوعه وأدى ذلك إلى تغيّر ماء البئر يكون ضامناً، إذا حفر بالوعه وأدى ذلك إلى هدم جدار البئر، نقص في نفس العين أيضاً يكون موجباً للضمان. الكلام ليس في هذا، وإنما يقع الكلام في ما إذا كان التصرف لا يوجب أي تغيير حقيقي في البئر، لا في عين البئر ولا في صفات الماء الموجود في البئر إطلاقاً، وإنما يوجب نوعاً من تنفّر الطبع من هذا البئر من جهه كونه إلى قربه بالوعه، هذا التنفّر يفترض أن يكون موجباً لقله الماليه وقله الرغبه في ذلك الشيء، الكلام في أن هذا النقص في الماليه هل يكون موجباً للضمان، أو لا؟ المعروف هو أنه لا ضمان في هذه الحاله باعتبار أن الأدله لا تساعد على الضمان؛ لأن موضوع الأدله هو نقص المال وإتلاف مال الغير، أما نقصان الماليه، فلم يدل دليل على ضمانها، لا الأدله اللفظيه؛ لأن موضوعها مال الغير ولا- السيره؛ لأنه لا وضوح في انعقاد السيره على الضمان في مثل هذه الحاله، المتيقن من السيره هو الضمان في حاله إتلاف ونقص نفس المال، إذا طرأ النقص على نفس المال هنا توجد سيره عقلائيّه على الضمان فيها، وأما ماعدا ذلك لا يلتزمون بالضمان؛ ولذا لا يستشكلون فيما إذا _____ مثلاً _____ تاجر من التجار أنزل بضاعه إلى السوق وأوجب ذلك نقصان ماليه البضاعه المعروضه في نفس السوق، بالنتيجه هذا أدى إلى نقصان ماليه المال للغير، لكنّه لا- يكون ضامناً؛ بل لا يكون فعله حراماً كما قالوا، هنا هو لم يحدث نقصاً في مال الغير لا في عينه ولا في صفته، وإنما أوجب عمله نقصان ماليه الشيء، هذه الماليه ليست مضمونه عندهم، ولا يكون فعله محرّماً اساساً، فعندما نلتزم بالضمان في محل الكلام في مثال البئر والبالوعه، في هذه الحاله عندما يكون حفر البالوعه موجباً لنقصان ماليه البئر فقط، إذا التزمنا بالضمان هنا لا بد أن نلتزم بالضمان في مثال التاجر؛ لأن في كل منهما يوجد نقصان في الماليه من دون تغيير في نفس العين ولا في صفاتها، والحال أنه لم يلتزم أحد بالضمان في مثال التاجر، إذن: في ما نحن فيه أيضاً لا يكون هناك ضمان . هكذا ادعى وهذا موجود في كلمات المحقق العراقي (قدس سرّه) يعني فصل بين ما إذا كان تصرف المالك في ملكه الموجب للنقصان في بئر الغير عيناً أو صفه، هنا التزم بالضمان، وأما إذا كان موجباً لتنفّر الطبع من البئر وكان تنفّر الطبع موجباً لنقصان الماليه لا يكون هناك ضمان؛ لأنه لا دليل على ضمان الماليه .

يدخل في هذا الباب ويكون من هذا القبيل مسأله ما إذا غصب عباءه صيفيه في الصيف ثم أراد إرجاعها في الشتاء، حتى الثلج يمكن التمثيل به، كما لو أخذ منه ثلجاً في الصيف وأراد إرجاع نفس العين إليه في الشتاء، هنا لا إشكال في أنّ قيمه العباءه الصيفيه في الصيف تختلف عن قيمتها في الشتاء، فإذا أرجع إليه العباءه الصيفيه سالمه لم يحدث فيها أى نقص، لكن ترجع إليه وقد قلت ماليتها، نقص المالىه في العباءه الصيفيه عندما يرجعها الغاصب إلى المالك في الشتاء هل يكون مضموناً، أو لا يكون مضموناً؟ هذا أيضاً يُدرج في هذا الباب؛ بل يمكن أن يُدرج في هذا الباب أيضاً مسأله الأوراق النقدية، عندما يغصب منه مائه دينار قبل عشرين سنه، الدينار قبل عشرين سنه كانت قيمته _____ مثلاً _____ كذا دولار، بعد عشرين سنه عندما يرجع نفس المائه دينار إليه، صحيح هو لم يحدث نقصاً في هذا المال، يرجع إليه مائه دينار هي مثلي يضمه بالمثل ومماثل لما غصبه بالضبط، لكن القيمه المالىه بعد عشرين سنه تنقص كثيراً عن مالىه المائه دينار قبل عشرين سنه، فهل يكون هذا الغاصب ضامناً لهذا النقصان في المالىه؟ أو نتعامل معها معامله المثليات، ونقول هذا مثلي، فيضمن بالمثل، أى يرجع إليه مائه دينار ولا يكون ضامناً لنقصان المالىه؟ أيضاً يمكن إدراجه في هذا الباب .

السيد الشهيد(قدس سرّه) ذكر تفصيلاً في هذه المسأله، (١) وقال لا يمكننا أن نحكم بعدم الضمان في نقصان المالىه مطلقاً، عدم الضمان على إطلاقه غير مقبول؛ بل لابد من التفصيل والتمييز بين نوعين من نقصان المالىه . يقول: تاره نفترض أنّ نقصان المالىه ينشأ من نقصان القيمه الاستعماليه للشئ، وأخرى نفترض أنّ نقصان المالىه ينشأ من نقصان القيمه التبادليه للشئ، يُعبر عن القيمه الاستعماليه للشئ بأنها القيمه التي تتحصّل من منافع الشئ ومقدار إشباعها لحوائج الناس، أو هي قابليه الشئ للانتفاع به، الشئ إنّما تكون له قيمه باعتبار قابليته للانتفاع به وإشباع حوائج الإنسان، بقطع النظر عن مسأله السوق والعرض والطلب، هذا الشئ بغض النظر عن هذه العوامل كلها هو له قيمه، هذه القيمه هي قيمه استعماليه ونعبر عنها بقابليه الشئ للانتفاع به باعتبار ما يميّز به من صفات ذاتيه قائمه في نفس الشئ على اساسها يكون قابلاً للانتفاع به. هناك قيمه تبادليه والتي يعبر عنها بالقيمه السوقيه، بمعنى أنّ القيمه التبادليه للشئ هي مقدار ما تستطيع أن تبدله بمالٍ آخر، فيقال أنّ قيمه الدينار السوقيه هي كذا دولار، وقيمه الدولار كذا دينار....وهكذا. تبادل مال بمالٍ آخر قوه أو ضعفاً، فقيمه الدولار السوقيه هي مقدار ما يبادل به من الدينار، وليس ملحوظاً في هذه القيمه الصفات الذاتيه القائمه في الشئ، وإنّما مقدار ما تجنيه عندما تبادل بمالٍ آخر، فيقال أنّ قيمه الدينار كذا دولار. هذه قيمه للشئ ثابتة على اساس إمكان مبادله مال بمال وقوه تبادل مالٍ بمالٍ آخر .

يقول (قدس سرّه): أنّ القيمة الاستعماليه للشئ لا إشكال في أنّها تؤثر في قيمه التبادليه للشئ بلا إشكال، وإلا الشئ إذا فقد قيمته ومنفعته الذاتيه وقيمه الاستعماليه لا تكون له قيمه تبادليه، لا- يأتي بمالٍ آخر؛ لأنّه فقد منفعته الذاتيه وقابليه الانتفاع به حينئذٍ، فالقيمه الاستعماليه تؤثر في القيمة التبادليه، وهذا واضح جداً، الشئ الذي لا قيمه استعماليه له لا قيمه له تبادليه، وإنما يكون الشئ له قيمه تبادليه فيستبدل مال بكذا من مال آخر؛ لأنّ فيه قيمه استعماليه، يعنى هو ممّا يُنتفع به باعتبار صفاته المميزه، لكن هذه القيمة التبادليه كما تؤثر فيها القيمة الاستعماليه للشئ هناك شئ آخر أيضاً يؤثر في هذه القيمة التبادليه وهو مسأله العرض والطلب، والعرض والطلب بطبيعته الحال لا يؤثر في القيمة الاستعماليه على التعريف المتقدم؛ إذ العرض والطلب ليس له علاقه بالقيمه الاستعماليه، القيمة الاستعماليه تنشأ من صفات ذاتيه قائمه في الشئ تلبى حاجات الإنسان؛ فحينئذٍ تكون له قيمه على هذا الأساس، فالمنفعة الذاتيه للشئ لا علاقه لها بمسأله العرض والطلب، سواء أزداد الطلب، أو قل الطلب هذا الشئ له منفعه ذاتيه وقيمه استعماليه لا تتأثر بالعرض والطلب، وإنما العرض والطلب يؤثر في القيمة التبادليه للشئ. هذه اشبه بالمقدمه لبيان التفصيل؛ حينئذٍ يقال: المدعى في هذا التفصيل أنّ القيمة الاستعماليه للشئ هي وصف من صفات الشئ وخصوصيه ذاتيه في نفس الشئ كسائر خصوصياته وصفاته الذاتيه، كعذوبه الماء، وسواد للعباءه _____ مثلاً _____ ونوع الخيط الذي حيك منه العباءه، هذه صفات ذاتيه هي التي تحقق القيمة الاستعماليه للشئ، فالقيمه الاستعماليه للشئ هي حيثه قائمه في الشئ كسائر حيثيات التي تقوم في نفس الشئ، هذه حيثه القائمه في الشئ تستند إلى أمور خارجيه من قبيل الصفات الخارجيه الموجوده في الشئ كسواد العباءه وعذوبه الماء..... الخ، وتستند أيضاً إلى أمور نفسيه من قبيل مسأله تنفّر الطبع وأمثاله، في مثال العباءه أيضاً الحاجه إلى العباءه في الصيف لكون الجو حاراً، أو الحاجه إلى الثلج في الصيف لكون الجو حاراً يعطى قيمه استعماليه للشئ، القيمة الاستعماليه للشئ لا تستند فقط إلى صفات خارجيه، يعنى قابليه الانتفاع بالشئ كما تتأثر بالصفات الخارجيه كالسواد والبياض وغيرها، كذلك تتأثر بأمورٍ أخرى من قبيل تنفّر الطبع، وتنفّر الطبع يقلل من الانتفاع بذلك الشئ، فقابليه الانتفاع بالشئ تكون متأثره أيضاً بمسأله تنفّر الطبع، وتكون متأثره بكون الجو حاراً، أو كونه بارداً، يقل الانتفاع بالعباءه الصيفيه عندما يكون الجو بارداً، ويزداد الانتفاع بها عندما يكون الجو حاراً، في محل كلامنا في مسأله ماء البئر، صحيح أنّ هذا الذي حفر البالوعه لم يورد نقصاً على بئر الجار لا عيناً ولا صفه، والمقصود بـ__ (صفه) يعنى العذوبه في الماء وأمثاله، لكنه بالتالي أوجد حاله تنفّر طبعي من هذا الماء الموجود في البئر باعتبار قربه إلى البالوعه، هذا التنفّر الطبعي يؤدي إلى قلّه الانتفاع بالشئ، وقلّه رغبه الناس فيه، هذا ليس أمراً خارجياً، لكنّه مؤثر في تكوين القيمة الاستعماليه للشئ، بمعنى أنّ قابليه الانتفاع تقل عندما تكون هناك نفره من هذا الماء، والعكس بالعكس، أن قابليه الانتفاع بالشئ تزداد عندما لا تكون هناك نفره وتكون هناك رغبه في الشئ، وبالتالي ننتهي إلى هذه النتيجة: أنّ نقصان الماليه في الشئ إذا كان ناشئاً من نقصان القيمة الاستعماليه بأن قلّه منفعه الشئ، اصبحت منفعه الشئ وقابليته للانتفاع به نقصت، وهذا النقصان لا فرق فيه بين أن يكون ناشئاً من تغير في الصفات الحقيقيه للشئ بأن كانت العباءه سوداء وصارت جرباء، أو كان ناشئاً من قضايا نفسيه، في محل الكلام لا فرق في نقصان الماليه إذا كان ناشئاً من نقصان القيمة الاستعماليه، أي إذا كان ناشئاً من نقصان قابليه الشئ للانتفاع به؛ حينئذٍ يكون هذا مورداً للضمان وتشمله أدله الضمان؛ إذ لا فرق حينئذٍ بين أن يكون هذا النقصان في الماليه ناشئاً من نقصان القيمة الاستعماليه للشئ وقابليه الانتفاع بالشئ الناشئه من تغير في صفات الشئ حقيقه، أو كان ناشئاً من تنفّر الطبع؛ لأنّ كلاهما يؤدي إلى نقصان القيمة الاستعماليه، ونقصان القيمة الاستعماليه يؤدي إلى نقصان الماليه.

إذن: نقصان المالىه نشأ من نقصان القيمة الاستعماليه للشىء حتى فى محل الكلام، مثل هذا يؤدى إلى الضمان؛ لأنه بالنتيجه قابليه الانتفاع بالشىء هى صفه كسائر صفاته الأخرى، فكما نقول أنه إذا غيّر سواد العباءه يكون ضامناً، إذا أخرج الشىء عن قابليه الانتفاع به، أو نقصت قابليه الانتفاع به بسبب عمله أيضاً يكون ضامناً، هذا تغيير فى الشىء كتغيير سواد العباءه يكون مضموناً؛ لأنّ هذا أحدث نقصاناً فى مال الغير، فيكون ضامناً. وأمّا إذا فرضنا أنّ نقصان المالىه كان ناشئاً من نقصان القيمة التبادليه فقط، القيمة الاستعماليه محفوظه وقابليه الانتفاع محفوظه، كل هذه الأمور محفوظه، وإنّما نقصت المالىه بسبب زياده العرض فى السوق، هذه لا تكون مضمونه؛ لأنّ هذا لم يحدث نقصاً فى المال، هو لم يحدث شيئاً، وإنّما نقصان المالىه حدث بسبب أمر أجنبي عنه بالمرّه، حدث بسبب كثره العرض وقلة الطلب، وهذا لا علاقه له به ولا يصدق عليه أنه أتلف مال غيره، ولا أورد نقصاً على مال الغير، فلا يكون ضامناً لهذا النقصان من المالىه.

الكلام فى هذا التفصيل يقع فى أمرين:

الأمر الأول: مسأله العباءه الصيفيه إذا أرجعها فى الشتاء والعباءه الشتويه إذا أرجعها فى الصيف، هذا هل يصلح أن يكون مثلاً لما ذكره، أو لا؟ بعبارة أخرى: أنّ نقصان المالىه فى العباءه الصيفيه التى غصبها فى الصيف ويريد إرجاعها بنفسها فى الشتاء، نقصان المالىه هذا هل هو ناشئ من نقصان القيمة الاستعماليه حتى يكون مضموناً، أو يكون ناشئاً من نقصان القيمة التبادليه للشىء حتى لا يكون مضموناً؟ ذكر (قدّس سرّه) أنه ينشأ من القيمة الاستعماليه للشىء؛ ولذا يكون مضموناً، لكن يمكن التأمل فى هذا، فى الحقيقه أنّ القيمة الاستعماليه للشىء محفوظه فى العباءه عندما يسلمها فى الشتاء لصاحبها، وإنّما نقصان المالىه يحدث فى الواقع والحقيقه بسبب كثره العرض وقلة الطلب، حيث أنّ العباءه الصيفيه فى الشتاء يكثر عرضها ويقل الطلب عليها، والعكس بالعكس العباءه الشتويه فى الصيف يقل الطلب عليها ويكثر عرضها، هذا هو الذى يؤثّر فى نقصان المالىه، وإلا نفس العباءه بعينها وبصفتها لم يحدث لها شىء، وحتى قابليه الانتفاع بالعباءه الصيفيه بالمعنى الذى أعدت له لا زالت موجوده. نقصان المالىه فى هذا المثال غير واضح أنه ينشأ من نقصان القيمة الاستعماليه للشىء؛ بل يمكن، ولعلّ هذا هو الأقرب، أن يكون ناشئاً من قلة القيمة التبادليه للشىء باعتبار أنّ هذا مرتبط بقانون العرض والطلب، وبناءً على هذا التفصيل ينبغى أن لا يكون ضمان فى مثال العباءه الصيفيه الذى ذكر فى المقام.

الأمر الثاني: مسأله الأوراق النقدية، وهذه مسأله مهمه جداً، هل نتعامل مع الأوراق النقدية على أنها أمور مثليه وتضمن بالمثل ولا ضمان لنقصان المالىه عندما يؤخر الغاصب عامداً غاصباً إرجاع المال إلى مالكه لمدته عشرين سنه، ثم يُرجع إليه المثل، مائه دينار بمائه دينار والحال أنّ المائه دينار سابقاً كان لها قيمه وماليه كبيره جداً والآن نقصت هذه المالىه كثيراً، نقصان المالىه هذا هل يكون مضموناً، أو لا يكون مضموناً، يمكن أن يقال بأنه فى محل الكلام بناءً على هذا التفصيل نقصان المالىه فى الحقيقه أيضاً يمكن أن ينشأ من نقصان القيمه الاستعماله للشىء وليس من نقصان القيمه التبادليه حتى لا يكون مضموناً باعتبار أنّ الأوراق النقدية تختلف عن سائر الحاجات، حيث أنّ سائر الحاجات أعدت لغرض الانتفاع بأعيانها وبالصفات الموجوده بها، قيمتها تكمن فى الصفات الموجوده فى هذا الشىء، فالانتفاع تكون بأعيانها وقيمتها أيضاً تكون مرتبطه بهذه الصفات الموجوده فيها، مالىتها أيضاً تكون مرتبطه بالانتفاع بأعيانها كالدار والقلم والعباءه.... الخ، الأوراق النقدية ليست هكذا، فهى جعلت أساساً لكى ينتفع بمالىتها لا لكى ينتفع بأعيانها، أعيانها ليس لها ماليه وليس لها منفعه إطلاقاً وإنما هى أوراق عاديه، هذا الفرق بين الأوراق النقدية وبين سائر الامور الاخرى قد يميز الأوراق النقدية ويجعل مالىتها وقيمتها من الصفات القائمه فى الأوراق النقدية على غرار السواد فى العباءه والعدوبه فى الماء، وهكذا سائر الصفات الاخرى القائمه بالشىء، بمعنى أنّ المالىه صفه قائمه فى الأوراق النقدية، وهذا معناه أنّ ماليه الشىء هى قيمه استعماله للشىء وليس قيمه تبادليه، بمعنى أنّ القيمه الاستعماله للدينار بمالىته، العباءه قيمتها الاستعماله بصفاتنا الموجوده فيها النفسيه والخارجيه، لكن الأوراق النقدية قيمتها الاستعماله وقابليه الانتفاع بها متقومه بما لها من المالىه، إنما يُنتفع بالدينار بما له من ماليه لا باعتبار صفاته الخارجيه، وهذا معناه أنّ قابليه الانتفاع بالأوراق النقدية تقوم على اساس مالها من المالىه، القيمه الاستعماله للدينار تعنى قابليه الانتفاع به، والمفروض أنّ قابليه الانتفاع بالشىء من الصفات القائمه بالشىء، فإذا نقصت هذه القابليه يشملها حديث الضمان؛ لأنّ هذا أوجب نقصاً فى المال؛ لأنّ قابليه الانتفاع من الصفات القائمه بالشىء كسواد العباءه وعدوبه الماء، فكما أنّه إذا أتلّف سواد العباءه يكون ضامناً، هنا أيضاً هذا المقدار من قابليه الانتفاع بالشىء إذا أتلّفه أيضاً يكون ضامناً له وتشمله الأدله .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

التنبيه الآخر الذي يقع فيه الكلام بعد أن أكملنا الكلام عن تعارض الضررين، يقع في أنّ الضرر المنفي في الحديث الشريف هل يُراد به الضرر الشخصي أو يراد به الضرر النوعي . المراد بالضرر الشخصي هو الضرر الفعلي الوارد على كل شخصٍ شخص، في مقابل الضرر الوارد على معظم المكلفين، ولا يُلاحظ فيه تضرر هذا الشخص أو ذاك الشخص، وإنما الضرر يتوجه على غالب الأفراد المكلفين، بناءً على أنّ الضرر الوارد في القاعده هو الضرر الشخصي؛ حينئذٍ تجرى القاعده في حق زيد _____ مثلاً _____ إذا كان يتضرر بالفعل بسبب الحكم، وتنفي ذلك الحكم الذي صار منشأً لتضرر زيد، ولكنها بناءً على أنّ الضرر الشخصي لا تجرى في حق زيد إذا لم يتضرر بسبب الحكم، يعني إذا لم يكن الحكم منشأً لتضرره حتى إذا كان الحكم موجباً لتضرر اشخاصٍ آخرين، لكنها لا تجرى في حق زيد؛ لأنه لا يتضرر بسبب هذا الحكم، بناءً على ذلك؛ حينئذٍ في كل الأحكام التي يراد إثباتها بقاعده لا ضرر، أو يراد نفيها بقاعده لا ضرر لا بدّ من افتراض أنّ التضرر اشخصي، فتجربى القاعده لنفي حكم، أو إثبات حكم إذا كان نفيه، أو إثباته موجباً لتضرر ذلك الشخص الذي يراد إجراء القاعده في حقه، ففي مسأله حق الشفعه _____ مثلاً _____ إنّما تجرى هذه القاعده لإثبات حق الشفعه بالنسبه إلى الشريك إذا كان هذا الشريك يتضرر من بيع شريكه لحصّته المشاعه، وأمّا إذا فرضنا أنّ هذا الشرك لا يتضرر من بيع شريكه لحصّته المشاعه كما إذا كان شريكه سىء الأخلاق يؤذى هذا الشريك، وكان من يريد بيع الحصه له رجلاً طيباً مؤمناً ينسجم مع الشريك الأول، يعني في هذه الحاله لا يتضرر هذا الشريك من بيع الشريك الثاني لحصّته، بناءً على أنّ الضرر المنفي بالقاعده هو الضرر الشخصي، وبناءً على أن نأخذ بنظر الاعتبار أموراً أخرى تأتي الإشارة إليها لا بدّ أن نلتزم بعدم ثبوت حق الشفعه لهذا الشريك؛ لأنّ المفروض أنّ الشريك الأول لا يتضرر من بيع شريكه لحصّته، فلا بدّ من تحديد أنّ نفي الحكم، أو إثباته هل يوجب ضرراً بالنسبه إلى الشخص، أو لا؟ فإذا أوجب ذلك تجرى القاعده في حقه، وإذا لم يوجب ذلك لا تجرى القاعده في حقه، وإن أوجبت الضرر في حق أشخاصٍ آخرين

ص: ٢٧٥

أمّا إذا كان الضرر نوعياً؛ فحينئذٍ يمكن إجراء القاعده في حق زيدٍ وإن لم يتضرر بسبب الحكم، ما دام أنّ غالب المكلفين يتضررون من هذا الحكم؛ فحينئذٍ تجرى القاعده لنفي هذا الحكم حتى في حق الشخص الذي لا يتضرر بسبب ذلك الحكم . لنفترض أنّ في بيع الشريك لحصّته المشاعه معظم المكلفين يتضررون من هذا البيع، هذا الضرر النوعي يكفي لنفي الحكم عن الجميع حتى من لم يتضرر ببيع الشريك؛ لأنّ الضرر المعتبر في النفي هو الضرر النوعي لا الضرر الشخصي.

حينئذٍ، إذا اتضح هذا نقول: أنّ الكلام وقع في أنّ الضرر المنفي في القاعده هل هو الضرر الشخصي، أو الضرر النوعي؟ أو يُفصل، كما نُسب إلى المشهور، أنّه يُفصل بين العبادات، فيلتزم بأنّ الضرر فيها شخصي، وبين المعاملات، فيلتزم بأنّ الضرر فيها نوعي. ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) (١) بأنّ منشأ هذا التفصيل هو أنّ الشيخ (قدّس سرّه) طبق قاعده لا ضرر في الرسائل على

بعض المعاملات من قبيل بيع الشريك _____ التي هي مسأله حق الشفعه التي كُنّا نتكلم فيها _____ وطبقها على البيع الغبني واستند إلى قاعده لا ضرر لإثبات حق الشفعه، وإثبات الخيار للشخص المغبون في البيع الغبني، وعندما لاحظوا هذه الموارد وجدوا أنّ الضرر فيها لا يمكن أن يكون شخصياً؛ لأنّ خيار الغبن يثبت في المعامله الغبنيه من دون فرقٍ بين أن يتضرر المغبون من المعامله، أو لا- يتضرر، فقد نفترض أنه لا- يتضرر من المعامله الغبنيه كما لو كان السوق كساداً _____ مثلاً _____ وهو يريد أن يبيع سلعته، أو أنّ المشتري يريد شرائها على كل حال . في باب الشفعه قلنا أنّه ليس دائماً يكون الشريك متضرراً من بيع شريكه لحصته، فقد يكون هناك ضرر وقد لا- يكون، فمن هنا قالوا: أنّ الضرر المعبر في باب المعاملات هو الضرر النوعي، فتجرى القاعده ويثبت حق الشفعه للجميع، من تضرر ومن لا- يتضرر؛ لأنّ المناط على الضرر النوعي، وهكذا في مسأله البيع الغبني، قالوا: أنّ الخيار يثبت للجميع، سواء تضرر الشخص من هذا البيع الغبني، أو لم يتضرر، بينما الضرر في العبادات هو الضرر الشخصي. على كل حال، الشيخ الأنصاري نفسه (قدّس سرّه) والمحقق النائيني (قدّس سرّه)، والمحقق العراقي (قدّس سرّه) وكثير غيرهم ذهبوا إلى أنّ المناط في القاعده هو على الضرر الشخصي لا الضرر النوعي.

ص: ٢٧٦

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٥٣٥.

المحقق النائيني (قدّس سرّه) في ما كتبه في قاعده لا ضرر استدل على ذلك بأن مقتضى حكومه دليل لا ضرر على الأحكام الأوليه هو أن يكون الضرر شخصياً لا- نوعياً، ويقول بصريح العبارة: لا يمكن الجمع بين حكومه دليل لا ضرر على الأحكام الأوليه وبين كون الضرر نوعياً، والذي يفهم من كلامه أنّ الوجه في ذلك هو أنّ حكومه دليل لا ضرر على الأحكام الأوليه يقتضى أن يكون كل حكم ينشأ منه الضرر منفياً؛ ولذا يكون دليل لا ضرر موجباً لاختصاص أدله الأحكام الأوليه بغير موارد الضرر. أمّا الحكم الذي لا- ينشأ منه الضرر، فبطبيعته الحال لا- يكون منفياً. الحكم بوجود الوضوء _____ مثلاً _____ عندما نفترض أنه يكون مرفوعاً بالقاعده عندما يفترض أنه ينشأ منه الضرر، أمّا حيث لا ينشأ منه الضرر، في هذه الحاله لا مجال لأن يقال يُرفع عنه الحكم وأنّ دليل لا ضرر يكون حاكماً على دليل وجوب الوضوء بالنسبه إليه؛ لأنه لا يتضرر _____ بحسب الفرض _____ من هذا الحكم، فلا- معنى لأن يكون الحكم مرفوعاً عنه؛ بل يبقى الحكم ثابتاً له، والأدله تشمله وتدل على وجوب الوضوء عليه. ومعنى الحكومه كما قلنا هو أنها ترفع الحكم في موارد الضرر ويبقى الحكم في غير موارد الضرر على حاله مشمولاً للأدله الأوليه، وهذا إنما يتصوّر عندما يكون الحكم منشئاً للضرر، أمّا حيث لا يكون الحكم منشئاً للضرر كما إذا فرضنا أنّ وجوب الوضوء ليس ضررياً على الشخص، وإن كان ضرراً على الغير، ولنفترض فرضاً أن وجوب الوضوء في زمان معيّن وفي ظرفٍ معيّن يكون ضرراً على معظم المكلفين، لكن هذا الشخص لا- يتضرر من الحكم بوجود الوضوء؛ حينئذٍ ليس معنى القاعده أنها ترفع الحكم بالنسبه إليه؛ لأنّ الحكم المرفوع يجب أن يكون منشئاً للضرر، وهذا الحكم بالنسبه إلى هذا الشخص ليس منشئاً للضرر حتى يكون مرفوعاً على أساس حكومه لا ضرر على أدله الأحكام الأوليه، فيقول: أنّ طبيعه الحكومه تقتضى أن يكون الضرر ضرراً شخصياً، بمعنى أنّ الدليل لا يرفع إلاّ الحكم الذي ينشأ منه الضرر، فهذا الحكم إذا كان ينشأ منه الضرر في حق زيدٍ يُرفع عنه، أمّا إذا كان لا ينشأ منه الضرر في حق زيدٍ، فلا معنى لرفعه، ولا معنى للحكومه، فلا بدّ من الالتزام بأنّ الضرر في محل الكلام هو الضرر الشخصي كما ذكر. هذا ما يفهم من كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه).

لكن هذا الكلام ليس واضحاً، باعتبار أنّ ظاهره كأنه يستدل بمسأله الامتناع، أصلاً يمتنع أن يكون دليل لا ضرر حاكماً على أدله الأحكام الأوليه مع كون المراد من الضرر هو الضرر النوعي، فيتعين أن يكون المراد هو الضرر الشخصي . هذا الامتناع ليس واضحاً، لماذا يمتنع حكومه دليل لا- ضرر على أدله الأحكام الأوليه مع افتراض أن الضرر نوعي ؟ ما هو الفرق بينهما ؟ نتكلم كامتناع وليس استظهاراً كما سيأتي، ممكن أو محال ؟ نقول هو أمر ممكن، أي محذور في افتراض أن لا ضرر تنفي الأحكام الأوليه التي ينشأ منها الضرر النوعي، كما يمكن أن يكون الرفع متوجهاً للأحكام التي ينشأ منها الضرر الشخصي يمكن أن نفترض أن الشارع يرفع الحكم إذا كان موجباً لتضرر معظم المكلفين، أن الشارع هكذا يقول: أن بيع الشريك في معظم الحالات هو موجب للضرر؛ ولأنه في معظم الحالات ينشأ منه الضرر، أنا أرفعه عن الجميع . هذا ليس أمراً محالاً، ويكون رفعه عن الجميع على أساس الحكومه، يعنى على اساس أن قاعده لا ضرر تكون رافعه لهذا الحكم الذي ينشأ منه الضرر، غايه الأمر أننا لا نقول ينشأ منه الضرر الشخصي، وإنما ينشأ منه الضرر النوعي، حيث أن هذا الحكم يلزم منه الضرر على غالب المكلفين يرفعه الشارع، لكن يرفعه في حق الجميع، وهذا ليس فيه محذور عقلي حتى نقول أنه يمتنع ويستحيل، كلا ليس أمراً مستحيلاً، إذا ساعد عليه الدليل نلتزم به، ولا- مشكله في أن الشارع من باب التفضّل يقول أنا أرفع هذا الحكم _____ من أي بابٍ كان _____ عن المكلفين إذا كان هذا الحكم موجباً لتضرر معظم المكلفين .

السيد الخوئي (قدس سرّه) عندما تعرّض لهذا المطلب استدل بهذا الدليل: بأن الضرر كسائر العناوين الكليه إنّما يثبت له الحكم المجعول له في الشريعة عند تحقق مصداقه في الخارج، في كل موردٍ يتحقق مصداق الضرر في الخارج؛ عندئذٍ يثبت له الحكم المجعول له في الشريعة، والحكم المجعول للضرر هو نفي الضرر؛ فحينئذٍ في كل موردٍ يلزم من جعل الحكم تضرر للمكلف؛ حينئذٍ يحكم برفع ذلك الحكم، وفي كل موردٍ لا- يتضرر المكلف من جعل الحكم، ليس هناك ضرر خارجي، مصداقه لا يتحقق، يقول: مثل هذا لا يكون الدليل شاملاً له، وهذا معناه أنّ الضرر هو الضرر الشخصي لا الضرر النوعي. فإذاً: الحكم بنفي الضرر يدور مدار تحقق الضرر في الخارج، بالنسبه إلى الشخص الذي يُراد إجراء القاعده في حقّه، إذا تحقق الضرر؛ فحينئذٍ يكون الضرر منفيّاً ومعناه نفي الحكم الذي كان سبباً في حصول الضرر. أمّا إذا لم يتحقق الضرر وكان جعل الحكم لا يوجب الضرر بالنسبه إلى مثل هذا الشخص، فمثل هذا الضرر لا يكون منفيّاً، وبالتالي لا يكون الحكم الموجب له منفيّاً.

الظاهر أنّ مرد كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) إلى قضيه استظهاريه، يعنى لا- يريد أن يستدل بالامتناع كما هو ظاهر عباره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وإنّما يقول أنّ ظاهر الدليل هو أنّ الضرر هو الضرر الشخصى، وذلك باعتبار أنّ الضرر كسائر العناوين الأخرى وسائر الألفاظ الموضوعه للمعانى الحقيقه الواقعيه هو له ظهور فى فعليه الضرر، فالحديث الشريف عندما يدل على نفي الضرر يكون ظاهراً فى نفي الضرر الفعلى، وبعباره أوضح: عندما يكون الحكم موجباً لتضرر المكلف فعلاً؛ عندئذٍ يكون الحديث رافعاً لهذا الضرر، ومعنى رفع الضرر هو نفي الحكم الموجب له، لكن عندما يكون الضرر فعلياً . هذا ظاهر الحديث. وهذا لا ينطبق إلا عندما يكون الضرر شخصياً؛ لأنه فى موارد الضرر الشخصى يكون الضرر فعلياً، والحكم يكون منشئاً وسبباً لهذا الضرر الفعلى، فيكون منفيّاً للقاعده، فتشملة القاعده . أمّا فى موارد الضرر النوعى قد لا يكون الضرر فعلياً فى حق الشخص، فلا يتضرر الشخص من هذا الحكم الشرعى، افتراض شمول القاعده لحاله من هذا القبيل خلاف ظاهر الحديث؛ لأنّ الضرر فى الحديث ظاهر فى الفعليه، فى الموارد التى لا يكون الشخص فيها متضرراً من جعل الحكم الشرعى، ليس هناك ضرر فعلى حتى يكون منفيّاً بالحديث، الحديث ينفي الضرر الفعلى، ومعنى الضرر الفعلى هو أنّ جعل الحكم عندما يسبب ضرراً فعلياً يكون مرفوعاً، أمّا عندما يكون جعل الحكم لا يسبب ضرراً فعلياً بالنسبه إلى هذا الشخص، فما معنى أن نرفع الضرر عنه ونرفع عنه الحكم الذى لا يسبب له ضرراً بالفعل؟! هذا لا يشمله الحديث، فتكون النتيجة هى أنّ الضرر شخصى.

هذا الكلام عندما يُراد به قضيه استظهاريه له وجه، بالبيان الذى ذكرناه وهو أنّ الضرر ظاهر فى الضرر الفعلى كسائر العناوين الأخرى، فعندما يقول لا ضرر يعنى هو ينفي ما يكون ضرراً بالفعل، وهذا معناه أنّ جعل الحكم عندما يكون منشئاً للضرر الفعلى يكون مشمولاً للقاعده، أمّا عندما لا يكون جعل الحكم موجباً للضرر الفعلى فى حق شخص لا يكون مشمولاً للقاعده، فحملة على النوعيه، والشأنيه هو خلاف الظاهر، ولو تصرّفنا هذا التصرف؛ حينئذٍ يمكن فى سائر الموارد أن نحمله على الشأنيه، وكما يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه) أنه فى باب رفع الخطأ نحمله على الخطأ الشأنى وليس الخطأ الفعلى، وفى رفع النسيان نحمله على النسيان الشأنى وليس النسيان الفعلى، كل هذا خلاف الظاهر لا يُصار إليه إلا بقريته وهى غير موجوده فى محل الكلام، فإذا كانت المسأله راجعه إلى الاستظهار، فهذا الكلام وجيه، لكن إذا كانت المسأله راجعه إلى باب الاستحاله، أى يمتنع أن يكون الضرر نوعياً، فلا امتناع فى أن يكون الضرر نوعياً .

هناك مطلب أيضاً يرتبط بهذا البحث أشير إليه أيضاً في كلماتهم، بحثوا مسأله أن الضرر الذى يوجب رفع الحكم هل هو علّه لهذا الرفع؟ أو يوجب إثبات حكم؛ لأننا قلنا بناءً على تعميم القاعده للأحكام الوجوديه والأحكام العدميه، وقد يكون موجباً لرفع حكم، وقد يكون موجباً لإثبات حكم. هذا الضرر الموجب لرفع الحكم هل هو علّه لرفع الحكم؟ أو هو حكمه؟ فإذا كان الضرر علّه، فهذا معناه أن رفع الحكم يدور مداره وجوداً وعدمًا، وكلما كان هناك ضرر؛ حينئذٍ يثبت له الحكم، وإذا انتفى الضرر، فلا يمكن أن يثبت له حكمه، والمقصود بالحكم أعم من ثبوت حكم، أو رفع حكم.

بالنسبه إلى هذا البحث، رُبط هذا البحث بالبحث السابق، فذكر أنه إذا كان الضرر المنفى فى القاعده هو الضرر الشخصى، فالضرر يكون علّه للحكم يدور مداره وجوداً وعدمًا، بحيث إذا كان هناك ضرر، فالحكم ثابت والقاعده تشمله، وإذا لم يكن هناك ضرر ينتفى الحكم، فيصلح الضرر أن يكون علّه لما جعله الشارع فى هذه القاعده وهو رفع الحكم الضررى، بخلاف ما إذا كان الضرر المنفى فى القاعده هو الضرر النوعى، هنا ينبغى أن يكون الضرر حكمه لا علّه؛ لأن معنى أن الضرر نوعى هو أن الحكم قد يثبت فى بعض الحالات من دون أن يلزم من جعل الحكم الضرر، فلا بد أن يكون هذا الضرر بالنسبه إلى الحكم حكمه لا علّه. هنا يُطرح هذا الإشكال فى باب الشفعه وفى باب الغبن، بأنه إذا افترضنا أننا انتهينا إلى نتيجة أن الضرر شخصى، وبالتالي يكون علّه للحكم يدور مداره وجوداً وعدمًا _____ والمقصود بالحكم هو رفع الحكم الذى هو حكم فى قاعده لا ضرر _____ فحينئذٍ ما تقولون فى حق الشفعه؟ وفى خيار الغبن أيضاً؟ فى هذين الموردين يثبت بلا إشكال حق الشفعه لكل شريكٍ فى دار مطلقاً، سواء كان بيع شريكه لحصته المشاعه يسبب ضرراً له، أو لا يسبب ضرراً له. وفى خيار الغبن يثبت خيار الغبن للمغبون، سواء تضرر من المعامله الغبنيه أو لم يتضرر، فكيف يكون هذا علّه، والحال أنه تخلف فى هذه الموارد!؟

قد يقال: هنا نلتزم بالتفكيك، بمعنى أنه في باب خيار الغبن وحق الشفعة نلتزم بأن الضرر نوعي، وأن الضرر يكون حكمه لا علمه، وفي غيرهما نلتزم بأنه علمه ويكون الضرر شخصياً، فنفكك بين الموارد، وهذا هو منشأ القول بالتفصيل بين المعاملات وبين العبادات، باعتبار أن هذا التخلف موجود في المعاملات كما ذكره الشيخ (قدس سرّه) في المكاسب.

لكن الأحسن هو الجواب عنه بشكلٍ آخر، وهو أن يقال: أن المستند في ثبوت خيار الغبن في المعاملة الغبنية، وفي حق الشفعة في باب الشفعة ليس هو قاعده لا ضرر حتى يجرى هذا الإشكال، وإنما المستند هو الروايات الخاصة؛ ولذا يتقيدون الفقهاء بهذه الموارد الخاصة ويثبتون حق الشفعة في هذه الموارد الخاصة لا مطلقاً؛ ولذا خصّوا حق الشفعة بالمساكن والأراضي ولا يجرى حق الشفعة في الأواني، أو في قطعه فراش، فلا يثبت حق الشفعة في هذه الأمور، مع أنه لو كان المستند في ثبوت حق الشفعة هو قاعده لا ضرر لا يُفرّق بين هذه الموارد. من ناحية أخرى كما تقدّم أنهم خصّوا حق الشفعة بما إذا كان الشركاء اثنين فقط، أما إذا كان هناك ثلاث شركاء يشتركون في دار لا يثبت حق الشفعة، وهذا كلّ دليل على أن المستند في حق الشفعة ليس هو قاعده لا- ضرر؛ لأنه لو كان المستند هو قاعده لا ضرر، فينبغي عدم التفريق بين هذه الموارد، المستند هو الروايات الخاصة وليست قاعده لا- ضرر، فإذن: يمكن المحافظة على ذاك الظهور الأولي وهو أن الضرر في القاعده هو الضرر الشخصي وأن الضرر يكون علمه لرفع الحكم ولا يرد عليه النقض بمثل حق الشفعة وبمثل خيار الغبن. هذا كلّ يستند فيه إلى أدله خاصة، فخيار الغبن يُستند فيه إلى الارتكاز العقلائي أنه هناك شرط ضمنى موجود في المعاملة وهو أن لا يكون التفاوت فاحش بين ما يأخذه البائع وبين القيمة الحقيقية للشيء الذي يبيعه، وهكذا بالنسبة إلى المشتري، وليس الدليل هو قاعده لا ضرر حتى يرد هذا النقض

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

تنبيه يرتبط بالدرس السابق ذكرنا في حق الشفعه وخيار الغبن وأمثالهما، قلنا أنّ الضرر هناك ليس دائماً، قد لا يتضرر الشريك من بيع شريكه لحصته المشاعه، فكيف يمكن تعليل نفي الحكم الضرري بقاعده لا ضرر؟ ذكرنا في الدرس السابق بأنّ أحسن ما يمكن توجيهه بدل أن يقال من أنّ الضرر في القاعده قد يكون حكمه في بعض الموارد وقد يكون علّه في موارد أخرى، هناك من قال أنّ الضرر في القاعده في مثل حق الشفعه وفي مثل خيار الغبن يكون حكمه وفي موارد أخرى يكون علّه. في الدرس السابق قلنا بأنّ الأحسن أن يكون الجواب بأنّ حق الشفعه وخيار الغبن ليس الدليل عليهما هو قاعده لا ضرر، وإنما الدليل هو أدله خاصه تُذكر في محلها وليس الدليل هو قاعده لا ضرر، وإن كان الشيخ (قدّس سرّه) استدلال عليهما بـ قاعده لا ضرر.

هذا الجواب قد يُستشكل عليه بأنه في روايات قاعده لا ضرر طبقت القاعده على حق الشفعه، هذا التطبيق إذا كان وارداً في روايه صحيحه من الروايات المتقدمه؛ حينئذٍ لا بد أن يُصار إلى شيء آخر؛ لأنّ ظاهر هذه الروايه هو الاستدلال على حق الشفعه بقاعده لا ضرر مع أننا نجد بالوجدان بأنّ الضرر فيها ليس دائماً وأنه أشبه بالحكمه لا العلّه، فلا بدّ _____ مثلاً _____ أن يلتزم في هذه الموارد بأن يكون الضرر حكمه وإن كان في موارد أخرى يكون الضرر علّه، أمّا إذا قلنا بأنّ هذا التطبيق لم يرد في روايه صحيحه معتبره؛ فحينئذٍ نحن في غنى عن هذا ويمكن أن نقول أنّ حق الشفعه وخيار الغبن وأمثالهما ثبتت بأدله خاصه .

ص: ٢٨٢

الآن ندخل في تنبيه آخر جديد ولعلّه آخر التنبيهات في قاعده لا ضرر وهو ما أثير من إشكال حول القاعده، وحاصله هو: أنّ الالتزام بمفاد قاعده لا ضرر بالمعنى المتقدّم يلزم منه تخصيص الأكثر وهو مستهجن؛ فحينئذٍ لا بدّ أن لا نلتزم بمفاد القاعده بالمعنى المتقدّم لثلاث - يلزم منه هذا الأمر المستهجن وهو تخصيص الأ-كثر، فلا بدّ من حملها على معنى آخر لا يلزم منه هذا المحذور .

هذا المطلب تعرضنا له سابقاً، لكن بشكلٍ مختصرٍ جداً لمناسبه كان يقتضيها المقام، لم نتعرض له بالتفصيل؛ لذلك تعين التعرّض له الآن. الإشكال يقول: أنّ أغلب الأحكام الشرعيه ضرريه، أحكام في باب الديّات وفي باب القصاص وفي باب الحدود، وفي باب الخمس والزكاه حتى الواجبات التي تستتبع صرف مال كالحج ونحوه أيضاً يقال أنها ضرريه، الإشكال يقول: أكثر الأحكام الشرعيه أحكام ضرريه ولا يمكن الالتزام بنفيها بقاعده لا ضرر وإن لزم منها الضرر، لا يمكن الالتزام بنفي وجوب الجهاد، ولا يمكن الالتزام بنفي وجوب الزكاه وأمثال هذه الأمور، فيما أننا لا نلتزم بشمول القاعده لها، فلا بدّ من إخراجها من القاعده، وهذا معناه تخصيص القاعده بها، فإذا كانت هي تمثّل أكثر الأحكام الشرعيه؛ حينئذٍ يلزم تخصيص الأكثر، وتخصيص الأكثر مستهجن عندهم بلا إشكال . هذا إشكال في الحقيقة على القاعده بالمعنى السابق الذي هو نفي الحكم الضرري، هذا المعنى لا- يمكن تطبيقه على هذه الأحكام، يعني بالرغم من كونها ضرريه، لكن لا يمكن الالتزام بنفيها بالقاعده، فلا بدّ من تخصيص القاعده بها وإخراجها من القاعده، فيلزم تخصيص الأ-كثر المستهجن؛ بل قيل _____ والقائل هو الشيخ في

الرسائل _____ أن العمل بعموم القاعده يلزم منه تأسيس فقه جديد.

قد يُذكر بيان آخر لهذا الإشكال غير البيان السابق لا يعتمد على مسأله استهجان تخصيص الأكثر، وذلك بأن يقال: أن الالتزام بهذه الأحكام التي تمثّل أهم الأحكام الشرعيه وتخصيص القاعده بها مستهجن في حدّ نفسه بقطع النظر عن كونها أكثر الأحكام، حتى إذا لم تكن هي أكثر الأحكام، تخصيص القاعده بها وإخراجها من القاعده والالتزام بثبوتها بالرغم من كونها ضرريه هو مستهجن في حدّ نفسه، وهذا معناه أن أهم الأحكام الشرعيه هي أحكام ضرريه ولا نلتزم بنفيها؛ لأنها خارجه من القاعده، هو مستهجن في حدّ نفسه؛ لأنه يعطى انطباعاً بأن الإسلام مبنيّ على أحكام هي في واقعها ضرريه.

ص: ٢٨٣

هذا الإشكال لهم أجوبه عليه:

الجواب الأول: ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) نفسه عندما بيّن الإشكال بهذا الشكل أجاب عنه بجواب (1) وحاصله: أنّ هذه الموارد الكثيره الخارجه عن القاعده ولم نلتزم بنفى الحكم فيها إنّما خرجت بعنوان واحد ولم تخرج كأفراد، وهذا العنوان الواحد وإن كان غير معروف عندنا، لكنّها خارجة بعنوان واحد، وهذا العنوان عنوان جامع لهذه الأحكام الخارجة، ومن هنا يكون الخارج من العام عنواناً واحداً، وقد ثبت في محله أنّ إخراج أكثر الأفراد من العام إذا كان بعنوان واحد لا محذور فيه، وإنّما المحذور في إخراج أكثر الأفراد بعناوينها الخاصه، فهذا هو الإخراج المستهجن، أمّا إذا خرجت الأكثر الأفراد من العام، لكنها خرجت بعنوان واحد، فهذا لا يلزم منه أيّ محذور، فلو فرضنا أنّه قال (أكرم الناس) ثمّ أخرج الفاسق منه، وكان الفاسق من باب الصدفة يمثّل أكثر الناس بحيث لا يبقى تحت العام إلاّ أفراد قلائل، هذا ليس مستهجنًا؛ لأنّ أكثر الأفراد وإن خرجت من العام، لكنها خرجت بعنوان واحد، وهذا ليس من باب تخصيص الأكثر المستهجن، وكأنّه يريد أن يقول أنّ المقام من قبيل خروج أكثر الأفراد، لكن بعنوان واحد، يقول: (أنّ الأحكام الخارجة من قاعده لا ضرر التي لا يمكن أن نلتزم فيها بنفى الحكم بالرغم من كونه ضررياً، هذه الأحكام هي خارجة بعنوان واحد وإن كان مجهولاً عندنا) فإذا خرجت بعنوان واحد ليس هناك مشكله في خروج أكثر الأحكام من القاعده؛ لأنّ هذا ليس مستهجنًا، وإنّما المستهجن هو خروج الأفراد بعناوينها الخاصه.

هذا الجواب الأول الذي ذكره الشيخ في الرسائل صار مثاراً للنقاش والكلام في تقييمه، وفي أنه ما هو المراد به؟ اعترض عليه باعتراضات:

ص: ٢٨٤

الاعتراض الأول: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سرّه) في حاشيه الرسائل، (١) يقول: هناك فرق بين أن يكون الملحوظ في العموم هو الأنواع والأصناف، وبين ما إذا كان الملحوظ في العنوان هو الأفراد، مآل كلامه إلى هذا، يقول: تاره نفترض أنّ الملحوظ في العام هي الأنواع والأصناف لا الأشخاص والأفراد، عندما يقول (أكرم العالم) الملحوظ في العموم يريد تعميم هذا الحكم لأصناف العالم، فقيه، لغوى، نحوى، طيب... الخ، فالملاحظ في التعميم هو أصناف العنوان وأنواعه، وأخرى نفترض أنّ الملحوظ في التعميم هو الأفراد بحيث يراد تعميم الحكم لهذا الفرد وهذا الفرد... وهكذا. صحيح أنّ هذه الأفراد يجمعها عنوان واحد، أو عناوين متعددة، لكن ليس معنى ذلك أنّ العنوان هو الملحوظ في هذا الحكم، وإنّما نفترض أنّ الملحوظ هو الأفراد بحيث إذا ذكر العنوان يؤخذ مجرّد طريق لإثبات الحكم لذوات الأفراد وأشخاصهم، كأنّ صاحب الكفايه يقول يوجد فرق بين المقامين، إذا فرضنا الأول؛ حينئذٍ يصح كلام الشيخ؛ لأنّ إخراج أكثر الأفراد بعنوان واحد لا يعنى إلا تخصيص فرد واحد من أفراد العام؛ لأنّ المفروض أنّ الملحوظ في العام هو الأصناف والأنواع، فإذا أخرج أكثر الأفراد بعنوان واحد، هذا ليس من باب تخصيص الأكثر إطلاقاً؛ بل هو تخصيص فرد واحد من أفراد العام؛ لأنّ أفراد العام هي الأصناف والأنواع المتعدده، فإذا استثنى الفاسق كعنوان من عناوين العام وكان الفاسق يدخل فيه مصاديق كثيره تمثل أكثر أفراد العالم، هذا ليس فيه محذور فيما إذا فرضنا أنّ الملحوظ في العام هو العناوين، الأصناف والأنواع لا الأفراد؛ لأنّ العموم يتجه نحو أفراد وأفراده هي الأصناف والأنواع المتعدده لم يخرج منها إلا صنف واحد وعنوان واحد، وإن كان هذا العنوان يدخل فيه أكثر الأفراد. وأمّا إذا فرضنا أنّ العموم بالنحو الثانى، كان الملحوظ فيه هو الأفراد، وقد يؤتى بالعنوان، لكنه مجرّد طريق لإثبات الحكم على هذا الفرد وهذا الفرد وهذا الفرد، وبالتالي يكون العموم متجه نحو الأفراد، فى هذه الحاله يقول إخراج أكثر الأفراد حتى إذا كان بعنوان واحد يكون حينئذٍ قبيحاً ومستهجناً، فلا بدّ من التفصيل بين الحالتين .

ص: ٢٨٥

هذا الاعتراض إنما يكون اعتراضاً على جواب الشيخ (قدّس سرّه)، وبالتالي تحكيمياً للإشكال، إنما يتمّ إذا فرضنا أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يفترض أنّ ما نحن فيه من قبيل العموم الملحوظ فيه الأفراد لا الأنواع والأصناف؛ حينئذٍ يكون هذا رداً على الشيخ، أنّ ما نحن فيه إخراجاً أكثر الأفراد حتى إذا كان بعنوان واحد كما فرضه الشيخ هو يبقى مستهجناً؛ وحينئذٍ يبقى الإشكال على حاله، لا بدّ من تميمه بهذا حتى يكون اعتراضاً على الشيخ وتحكيمياً للإشكال، لا بدّ أن يقال أنّ مقامنا من قبيل العموم الذى تُلاحظ فيه الأفراد بخصوصياتها ويُراد تعميم الحكم للأفراد؛ حينئذٍ يقال أنّ فى محل كلامنا تخصيص الأ-كث وإخراج أكثر الأحكام من القاعده حتى إذا كان بعنوان واحد مستهجن وقبيح.

الاعتراض الثانى: يذكره المحقق النائىنى (قدّس سرّه) فى تقريراته، وحاصل كلامه، يقول: ينبغى التفصيل بين القضية الخارجيه والقضيه الحقيقيه، فى القضية الخارجيه يمتنع تخصيص الأ-كث حتى إذا كان بعنوان واحد، بينما فى القضايا الحقيقيه لا يمتنع تخصيص الأ-كث إذا كان بعنوان واحد. فى القضايا الخارجيه كما إذا التفت إلى مكان معين وقال أكرم كل هؤلاء على نحو القضية الخارجيه، إخراج معظم الأفراد إذا كان مجموعهم مائه بحيث لا يبقى إلا عشره حتى إذا كان بعنوان واحد مثل عنوان الفاسق هو أمر قبيح ومستهجن، وأما فى القضايا الحقيقيه كما فى المثال الذى ذكره الشيخ وهو (أكرم الناس) يقول هنا يمكن أن يقال أنّ إخراج أكثر الأفراد بعنوان واحد لا يكون مستهجناً، فلا بدّ من التفصيل بينهما.

هنا أيضاً حتى يكون هذا اعتراضاً على الشيخ وتحكيمياً للإشكال لا بدّ من فرض أنّ المحقق النائىنى (قدّس سرّه) يفترض أنّ محل الكلام _____ قاعده لا ضرر _____ هو من قبيل القضية الخارجيه لا القضية الحقيقيه حتى يتحكّم الإشكال ويكون رداً لجواب الشيخ ويقال أنّ مقامنا من قبيل القضية الخارجيه وفى القضية الخارجيه إخراج أكثر الأفراد حتى إذا كان بعنوان واحد هو مستهجن وقبيح، فيبقى الإشكال على حاله. المحقق النائىنى (قدّس سرّه) اعترف فى كلامه بأنّ المقام من قبيل القضية الخارجيه؛ وحينئذٍ يكون إخراج أكثر الأفراد من قاعده لا ضرر حتى إذا كان بعنوان واحد يكون قبيحاً ومستهجناً.

الظاهر أنّ كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) متين وكلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) إذا أمكن إرجاعه إلى ما يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فهو أيضاً كذلك، بمعنى أن يقال ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من أنّه تارة يكون الملحوظ في العموم الأفراد وأخرى يكون الملحوظ هو أصناف العنوان وأنواعه. قد يقال في الحالة الأولى هي عبارة عن القضية الخارجيه، أنّ الملحوظ هي أفرادها ومسمياتها فتكون قضيه خارجيه، في هذه القضية الخارجيه التي يعبر عنها صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بأنّ الملحوظ في العموم هو الأفراد، هنا يقال أنّ إخراج أكثر الأفراد حتى بعنوان واحد يكون مستهجناً وقيحاً، إذا كان الملحوظ هو الأنواع والأصناف وليس الأفراد قد يقال أنّ هذا يساوق كون القضية حقيقه، هذا ليس واضحاً، على كل حال ما ذكره المحقق صاحب الكفايه يبدو أنه متين، أنه لا بدّ من التفريق بينهما، يعنى عندما يفترض بقطع النظر عن الأمثله أنّ العام يتّجه نحو أصنافه وأنواعه ويُراد تعميم الحكم لأصناف العالم في مثل (أكرم العالم) يعنى يُراد تعميمه للفقيه والطبيب والفيزيائي و..... الخ والأفراد غير ملحوظه فيه، عندما يكون هذا هو المقصود استثناء إخراج نوع واحد وصنف واحد ليس فيه محذور حتى إذا كان هذا الصنف الواحد والنوع الواحد يشتمل على معظم الأفراد؛ لأنّ هذا في الواقع والحقيقه ليس من باب تخصيص الأكثر، وإنّما هو تخصيص واحد من أفراد ذلك العام؛ لأنّ المفروض أنّ أفراد ذلك العام هي عبارة عن الأصناف والأنواع، وأخرج صنفاً واحداً أو نوعاً واحداً، وهذا في الحقيقه ليس من باب تخصيص الأكثر أصلاً حتى نبحت أنه مستهجن أو لا، بخلاف ما إذا فرضنا أنّ العموم يتّجه نحو الأفراد، وأنّ العنوان إنّما هو طريق لإثبات الحكم على الأفراد، وإنّ كان لا- إشكال في أنّ كل مجموعه من الأفراد لها عنوان واحد، كل مجموعه منها تدخل في صنفٍ معيّن وفي نوع معين، لكن هذه الأنواع والأصناف ليست ملحوظه في العموم وإنّما الملحوظ هو نفس الأفراد، وعندما يكون الغرض هو توجيه الحكم واسرائه للأفراد وأشخاصها؛ حينئذٍ يكون إخراج الأكثر قبيحاً حتى إذا كان بعنوان واحد. هذا التفصيل تفصيل جيد، والمهم في المسأله هو أن نبحت عن أنّ ما نحن فيه من أي قبيل؟ يعنى شمول قاعده لا ضرر للأحكام الشرعيه هو من أي قبيل؟ هل الملحوظ في قاعده لا ضرر التي فيها حكم وهو نفى الضرر، أو نفى الحكم إذا كان سبباً لحصول الضرر، عموم القاعده للأحكام التي تكون سبباً لحصول الضرر لمكلف، هل الملحوظ فيه أفراد الأحكام؟ كل حكم حكم على حده بحيث يكون الملحوظ أفراد الأحكام، وجوب الوضوء، وجوب الصلاه، وجوب الصيام، لزوم المعامله..... الخ. أحكام متعدده وأشخاص أحكام ويُراد نفى أفراد هذه الأحكام عندما يلزم منها الضرر، هل هذا هو الملحوظ، أو أنّ الملحوظ في القاعده هو أصناف هذه الأفراد، وأنواع هذه الأفراد، أي أنّ التعميم هو بلحاظ أصناف الأحكام وأنواعها؛ لأننا نستطيع أن نبوّب الأحكام الشرعيه ونصنّفها، أحكام شرعيه في العبادات وأحكام شرعيه في المعاملات، أحكام شرعيه تكليفيه وأحكام شرعيه وضعيه، نستطيع إدخالها في عناوين وأصناف وأنواع، العموم في القاعده هل يتّجه نحو أفراد الأحكام، أو يتّجه نحو عنوان جامع، أو عناوين جامعه لتلك الأفراد؟ هذا هو المهم في البحث .

الظاهر هو الأول، يعنى أنّ عموم قاعده لا- ضرر للأحكام هو من قبيل الأول، بمعنى أنّ الملحوظ فى القاعده هو الأفراد، يعنى الأحكام الشرعيه، وجوب الوضوء، وجوب الصلاه، وجوب الزكاهالخ . والقاعده تقول أنّ كل حكم من هذه الأحكام إذا كان سبباً لحصول الضرر للمكلف يكون مرتفعاً لا وجود له، تنفى الحكم إذا لزم منه الضرر، فهى تلحظ الأفراد ولا تلحظ الأنواع والأصناف، وإن كانت هذه الأحكام يمكن إدراجها فى أصناف وأنواع متعدده، لكن ليس الملحوظ هو الصنف. وبعبارة أخرى: إنّ قاعده لا ضرر على ما تقدّم بناءً على أنّها حاكمه على أدله الأحكام الأوليه وموجه لتخصيصها بغير موارد الضرر هى تقتضى أن يكون الملحوظ فيها هو أفراد الأحكام؛ وذلك لأنّ المراد بالقاعده فى الحقيقه تخصيص ما يجعله الشارع وتوجب تضييقه وجعله غير شامل لموارد الضرر، هذا معنى الحكومه، أنّ الحكم الشرعى بوجوب الوضوء بقطع النظر عن القاعده فيه إطلاق يشمل موارد الضرر وغيرها، القاعده تخصصه بخصوص غير موارد الضرر، يعنى توجب تضييقه وجعله غير شامل لموارد الضرر، لكن هى تريد تضييق ما يجعله الشارع من أحكام، فإذا قلنا أنّ ما يجعله الشارع من أحكام ما هو؟ هل هو عبارته عن أفراد الأحكام، أو أصنافها التى لا تخرج عن كونها عناوين انتزاعيه؟ ومن الواضح أنّ المجعول الشرعى هو عبارته عن أفراد الأحكام، يعنى أنّ المجعول الشرعى هو وجوب الوضوء ووجوب الصوم ولزوم المعامله، وليس المجعول الشرعى هو العبادات كعنوان عام انتزاعى، أو الأحكام التكليفيه فى قبال الوضعيه وأمثالها من العناوين التى يمكن انتزاعها من مجموعه من الأحكام، هذا الجامع بين مجموعه من الأحكام ليس مجعولاً- من قبل الشارع، هو عنوان انتزاعى أصلاً ليس مجعولاً من قبل الشارع، فلا معنى لفرض الحكومه فيه؛ لأنّ المراد بالحكومه تضييق ما يجعله الشارع وجعله غير شامل لموارد الضرر، وهذا معناه أنّ الملحوظ فى القاعده هو ما يجعله الشارع والذى هو عبارته عن أفراد الأحكام، فلا بدّ من افتراض أنّ العموم الملحوظ فى باب القاعده هو عموم أفرادى بمعنى أنّ الملحوظ هو الأفراد فى هذه القاعده أفراد الأحكام لا الجامع فيما بينها أو العناوين الجامعه التى يندرج فيها جملة من الأحكام الشرعيه . وعلى هذا فما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) صحيح ومقامنا هو من قبيل الثانى الذى يكون إخراج أكثر الأفراد منه مستهجنًا حتى إذا كان بعنوان واحد .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الإشكال الذي يرد على التمسك بالقاعده لنفي الأحكام الضرريه وكان يقول يلزم من ذلك تخصيص الأكثر المستهجن؛ لأن أغلب الأحكام هي ضرريه، فعموم القاعده يلزم منه تخصيص الأكثر المستهجن؛ لأنّ هناك أحكام ضرريه، لكنه لا يمكن الالتزام بنفيها، فإذن: الحكم الضرري فيها يكون ثابتاً وهذا تخصيص للقاعده . لا يمكن أن نقول لا يجب الجهاد؛ لأنه ضرري، والخمس أيضاً، والأحكام في باب الديّات وفي باب القصاص وفي باب الضمانات، أحكام كثيره كلّها ثابتة قطعاً وهي ضرريه، فلا بدّ أن تكون خارجه من القاعده، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن.

ذكرنا في الدرس السابق الجواب الأول عن هذا الإشكال، وهو للشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) وتقدّم الحديث عنه .

الجواب الثاني: هذا المحذور غير لازم في محل الكلام، باعتبار أنّ هذه الأحكام مورد النقص هي أحكام وارده في مورد الضرر، هذه الأحكام هي ضرريه بحسب طبعها وبنفسها، والقاعده لا تشمل مثل هذه الأحكام أساساً، وعلى: فلا يلزم الإشكال . الإشكال كان مبتنئاً على أنّ القاعده بعمومها تشمل كل حكم ضرري، وعندنا مجموعه كبيره من الأحكام ضرريه ، لكنّها قطعاً ثابتة وغير منفيه بالقاعده، فيلزم تخصيص الأكثر . أمّا إذا قلنا أنّ القاعده هي أساساً تشمل نوع معيّن من الأحكام، تشمل الأحكام التي قد يتفق أن تكون ضرريه ويتفق أن لا تكون ضرريه، أي تشمل الأحكام التي لها حالتان، أمّا الأحكام التي هي ضرريه من أصلها والتي ليست لها حالتان، القاعده لا- تشملها، فلا يلزم الإشكال حينئذٍ؛ لأنّ هذه الأحكام كأنها خارجه عن القاعده تخصصاً، فالقاعده لا تشمل مثل هذه الأحكام، ومورد النقص من هذا القليل، وجوب الجهاد، وجوب الخمس، وجوب الزكاه، أحكام في باب الأرش، وفي باب الضمانات، وفي باب القصاص، وفي باب الديّات..... الخ هي أحكام من أصلها ضرريه، القاعده لا تشمل مثل هذه الأحكام، وعليه: يرتفع الإشكال . عندما التزمنا بثبوت هذه الأحكام في هذه الموارد هذا ليس تخصيصاً للقاعده؛ لأنّ القاعده اساساً هي لا تشمل مثل هذه الأحكام .

ص: ٢٨٩

لماذا لا تشمل القاعده مثل هذه الأحكام؟ أي فرق بين وجوب الوضوء الضرري وبين وجوب الجهاد الضرري؟ لماذا القاعده تشمل الأول ولا تشمل الثاني؟

هنا يمكن أن تُذكر وجوه لتقريب عدم شمول القاعده لمثل هذه الأحكام التي هي ضرريه بطبعها، والتي ليس لها حالتان، فهي دائماً ضرريه:

الوجه الأول: هو ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) في رسالته في قاعده لا ضرر، هو يقول: أنّ قاعده لا ضرر ناظره إلى الأحكام الأوليه ومخصصه لها بلسان الحكومه كما هو واضح وموجه لتخصيصها بغير موارد الضرر، لكن تخصيصها للأحكام

الأوليه هو بلسان الحكومه، ولازم الحكومه _____ بعد أن فرغنا عن الحكومه _____ أن يكون المحكوم حكماً لا يقتضى الضرر بطبعه، وإنما لابد أن يكون حكماً له حالتان؛ لأنّ الدليل المحكوم لو اقتضى الضرر بطبعه لوقع بينهما التعارض، فإذا حصل التعارض، فهذا يعنى عدم وجود حكومه؛ لأننا فرضنا أنّ قاعده لا ضرر حاكمه على أدله الأحكام الأوليه، وموجه لتخصيصها بغير موارد الضرر، إذن: هذه الحكومه هي أشبه بالتخصيص، غايه الأمر أنه تخصيص بلسان الحكومه، يعنى هي ما يُعبر عنه ب_____ (الحكومه التضيقيه) وليست توسيعيه؛ لأنها توجب اختصاص أدله الأحكام بغير موارد الضرر، فهي تضيق من أدله الأحكام، هذه الحكومه التضيقيه لابد من افتراض أن تكون النسبه بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم هي نسبه العموم والخصوص المطلق، أو من وجه، لكن يستحيل أن تكون النسبه بينهما هي نسبه التباين؛ إذ لا يُعقل أن تكون النسبه هي نسبه التباين ويكون الدليل حاكماً، الحكومه في واقعها تعنى التخصيص، كما أنّ التخصيص لا يُعقل مع كون النسبه بين الدليلين هي التباين، كذلك لا تُعقل الحكومه عندما تكون النسبه بينهما هي التباين . إذن: لكي تكون الحكومه معقوله لابد أن تكون النسبه بين الدليلين هي غير التباين كأن تكون هي نسبه العموم والخصوص المطلق _____ مثلاً _____ هذا بنفسه يستدعى أن يكون المحكوم هو الدليل الدال على الحكم الذي له حالتان، يعنى الحكم لا الحكم الذي يقتضى الضرر بطبعه والذي ليس له حالتان؛ بل لابد أن يكون المحكوم هو الدليل الدال على حكم قد يتفق أن يكون ضرورياً وقد لا يكون ضرورياً حتى تكون النسبه بين قاعده لا ضرر وبين هذا الدليل المثبت للحكم هي نسبه الخاص للعام، النسبه هي العموم والخصوص المطلق، فتكون الحكومه معقوله، أمّا إذا فرضنا أنّ مفاد الدليل المحكوم كان إثبات حكم ضررى بطبعه وليس له حالتان؛ حينئذٍ سوف يقع التعارض بين لا- ضرر وبين دليل ذلك الحكم؛ لأنّ دليل ذلك الحكم يثبت ذلك الحكم في موارد الضرر دائماً لا أنه يثبت الحكم في موارد الضرر وفي غير موارد الضرر؛ حينئذٍ هذا الدليل الذي يثبت مثل هذا الحكم الذي هو ضررى بطبعه والذي ليس له حالتان يكون معارضاً مع قاعده لا ضرر؛ لأنّ قاعده لا ضرر تنفى الحكم الضررى، ذاك لا يثبت الحكم مطلقاً في حال الضرر وفي غير حال الضرر حتى يأتى دليل القاعده ينفى الحكم في مورد خاص وهو ما إذا لزم منه الضرر، فالحكومه تكون معقوله؛ لأنّ النسبه هي العموم والخصوص المطلق، هذا موجود في وجوب الوضوء الذي قد يكون ضرورياً وقد لا يكون ضرورياً، وفي الغسل قد يكون ضرورياً وقد لا يكون ضرورياً، فالقاعده ترفع وجوب الوضوء عندما يكون ضرورياً لا- أنها ترفع وجوب الوضوء من أصله، وإنما ترفع إطلاقه لموارد الضرر؛ حينئذٍ تكون الحكومه معقوله؛ لأنّ الحكومه واقعها التخصيص، والتخصيص يستدعى أن تكون النسبه بين الدليلين هي نسبه العموم والخصوص المطلق. بينما إذا فرضنا أنّ مضمون الدليل كان حكماً ضرورياً دائماً؛ حينئذٍ يقع التعارض بين هذا الدليل وبين قاعده لا ضرر؛ لأنّ ذاك الدليل يثبت الحكم في موارد الضرر بينما قاعده لا ضرر تنفى الحكم في موارد الضرر، والحكومه لا تُعقل مع فرض التعارض، وحيث أننا فرضنا أنّ لا ضرر حاكم على أدله الأحكام الأوليه. إذن: لابد من افتراض أنّ القاعده تحكم وتنظر إلى خصوص أدله الأحكام التي هي غير ضرريه بطبعها، يعنى التي لها حالتان . ومن هنا لا تشمل القاعده الأحكام التي هي ضرريه بطبعها، وبهذا يرتفع الإشكال؛ لأنّ الإشكال معظم موارد النقض هي أحكام ضرريه بطبعها، فوجوب الخمس ووجوب الجهاد ووجوب الزكاه الخ هذه أحكام ضرريه بطبعها وليس لها حالتان، معظم موارد النقض هي أحكام بطبعها ضرريه وقد تبين أنّ القاعده لا تشمل مثل هذه الأحكام، فالالتزام بثبوت الحكم في مثل هذه الموارد لا يعنى تخصيصاً للقاعده؛ لأنّ هذه الموارد هي أساساً ليست داخله وغير مشموله للقاعده، فيرتفع الإشكال حينئذٍ.

الوجه الثانى: قاعده لا- ضرر حاكمه على أدله الأحكام الأوليه، وحكومتها إنما هي بملاك النظر، ونظر دليل إلى حكم ثابت بدليل هو فرع فرض ثبوت ذلك الحكم الذى يكون الدليل الحاكم ناظرًا إليه، هذا ينظر إلى ذلك الحكم، لا بد أن نفرغ عن ثبوت ذلك الحكم حتى يكون هذا الدليل ناظرًا إليه، وهذا معناه أنه يجب أن تكون قاعده لا ضرر رافعه لإطلاق الحكم لا لأصل الحكم؛ لأن قاعده لا ضرر إذا كانت رافعه لأصل الحكم يلزم منه الخلف؛ لأننا قلنا أن النظر فرع الفراغ عن ثبوت الحكم، فعندما نفترض حكومه ونظر، إذن: يجب أن نفترض ثبوت أصل الحكم حتى يكون هذا الدليل الحاكم ناظرًا إليه، فإذن: لا بد من فرض ثبوت أصل الحكم، فلا ضرر ترفع إطلاق الحكم مع ثبوت أصله، وهذا لا يكون إلا فى الأحكام التى لها حالتان كوجوب الوضوء، فلا ضرر لا ينفى أصل وجوب الوضوء، وإنما ينفى إطلاق وجوب الوضوء لحاله الضرر، أما إذا كان الحكم هو ضررى بطبعه، هو ضررى دائماً مثل وجوب الخمس، ليس له حالتان، فإذا قلنا أنه مشمول للقاعده فمعناه أن لا ضرر تنفى أصل الحكم لا- أنها تنفى إطلاقه، وهذا خلف فرض النظر والحكومه؛ لأن النظر والحكومه كما ذكر يقتضى الفراغ عن ثبوت الحكم الذى يكون هذا الدليل ناظرًا إليه . وبهذا يثبت أن قاعده لا ضرر لا تشمل الأحكام التى هي ضرريه بطبعها وبذاتها، ومعظم موارد النقض هي من هذا القبيل، فهي غير مشموله للقاعده، فلا يلزم إشكال تخصيص الأكثر .

ويُجاب عن الوجهين الأول والثانى: بأن الحكومه صحيح هي تقتضى النظر، وأن النظر يقتضى الفراغ عن فرض أصل ثبوت المحكوم، لكن الكلام فى أن النظر فى القاعده هل هو إلى كل حكم حكم من أحكام الشريعه، أو أن النظر فى القاعده إلى مجموع الأحكام الثابته فى الشريعه، ناظر إلى الشريعه باعتبار أنها عباره عن مجموع من أحكام وقوانين، لا ضرر ناظر إلى الشريعه. كأن الوجه السابق مبنى على افتراض أن لا ضرر ناظره إلى كل حكم حكم من هذه الأحكام الثابته فى الشريعه، يعنى ناظر إلى وجوب الوضوء وناظر إلى وجوب الغسل، وناظر إلى وجوب الخمس..... الخ؛ حينئذ يأتى الوجه الثانى، بعد ذلك نبين الوجه الأول؛ لأن الوجه الأول يقول: لا ضرر ناظر إلى هذا الحكم الثابت فى الشريعه، فهذا الحكم إذا كان ضررياً بطبعه لازمه أن لا ضرر ينفى أصل الحكم، إذا كان هذا الحكم الذى تنظر إليه قاعده لا ضرر ليس له حالتان، وإنما هو ضررى بطبعه، فإذا كانت القاعده شامله له فهي تنفى أصل الحكم، وهذا خلف، بخلاف ما إذا كان الحكم له حالتان كوجوب الوضوء، فشموله بالقاعده لا- يلزم منه الخلف؛ لأن شموله بالقاعده يعنى أن الرفع يتجه نحو إطلاق الحكم، القاعده لا تنفى أصل الحكم، وإنما تنفى إطلاقه؛ لأن الحكم له إطلاق يشمل حاله الضرر وغير حاله الضرر، وقاعده لا ضرر تنفى الحكم فى إحدى الحالتين، إذن: القاعده ترفع إطلاق الحكم لا أصل الحكم، وهذا لا يلزم منه الخلف، وإنما يلزم الخلف عندما نفترض أن الحكم ضررى بطبعه وليس له حالتان، فيتم الوجه الثانى، لكن هذا مبنى على أن يكون النظر فى قاعده لا- ضرر إلى كل حكم حكم من أحكام الشريعه، فكل حكم نتعامل معه نقول أن لا ضرر نافية لإطلاقه وليست نافية لأصله، وإلا يلزم الخلف، ولأزم ذلك هو اختصاص القاعده بخصوص الأحكام التى لها حالتان ولا تشمل الأحكام التى هي ضرريه بطبعها. أما إذا قلنا بأن القاعده تنظر إلى الشريعه، إلى مجموع القوانين والأحكام الثابته بأدلتها فى الشريعه، ومفاد القاعده أنها تنفى وجود حكم ضررى فى الشريعه وتقول هذه الشريعه ليس فيها حكم ضررى، افتراض أن الحديث يشمل كلا النوعين من الأحكام، يعنى الأحكام التى هي ضرريه بإطلاقها كوجوب الوضوء، أو ضرريه بحسب أصلها كوجوب الخمس، لا يلزم منه الخلف، هو ليس خلاف النظر والحكومه؛ لأننا افترضنا ثبوت الشريعه ولم نرفع اليد عن الشريعه، الدليل الحاكم لا ضرر ينظر إلى الشريعه كمجموعه قوانين وأحكام ويقول أن هذه الشريعه ليس فيها أحكام ضرريه، شمول الحديث للأحكام التى هي ضرريه بطبعها لا يعنى أننا لم نفرض الفراغ عن ما تنظر إليه قاعده لا ضرر، الشريعه ثابتة وفرض الفراغ عنها، بهذا المقدار نستطيع أن نشبع نكته النظر، ولا مشكله فى أن تكون الأحكام

المنفيه بالقاعده مطلقه تشمل وجوب الوضوء وتشمل وجوب الخمس، يعنى تشمل الحكم الذى يكون ضرورياً بإطلاقه، والحكم الذى يكون ضرورياً بأصله وبطبعه، القاعده تقول ليس هناك أحكام فى الشريعه تكون سبباً لإيقاع المكلفين فى الضرر، ولا يلزم من افتراض الشمول لكلا- النوعين من الحكم أنّ هذا خلاف النظر، لكن لا- نفترض أنّ نظر القاعده إلى كل حكم حكم من أحكام الشريعه، وإنما هى تنظر إلى مجموعه أحكام الشريعه الثابته بأدلتها وهى تخبر عن عدم وجود أحكام ضرورياً فى هذه الشريعه؛ وحينئذٍ لا فرق بين الحكم الذى يكون ضرورياً بإطلاقه، أو يكون ضرورياً بحسب طبعه.

ومنه يظهر الجواب عن الوجه الأول أيضاً الذى يقول إذا قلنا بأن القاعدة تشمل الأحكام التى لها حالتان قد تكون ضرريه وقد لا تكون ضرريه كوجوب الوضوء، فهذا ليس فيه محذور؛ لأن النسبه بين قاعده لا ضرر وبين دليل ذلك الحكم تكون نسبه العموم والخصوص المطلق، والحكومہ معقوله مع هذه النسبه، وأما إذا قلنا أنها تشمل الأحكام الضرريه بحسب طبيعتها التى هى دائمه ضرريه، سوف تكون النسبه هى التباين، والحكومہ غير معقوله مع افتراض كون النسبه بين الدليلين هى التباين؛ لأن الحكمه فى واقعها تخصيص، والتخصيص غير معقول مع افتراض التباين، إذن: لابد من افتراض أن النسبه بين الدليلين هى عموم وخصوص مطلق، وهذا لا يكون إلا فيما إذا كانت الأحكام التى تكون قاعده لا ضرر ناظره إليها لها حالتان وليست ضرريه بطبيعتها .

وجوابه يمكن أن يتضح أيضاً ممّا ذكرناه، وذلك باعتبار أننا إذا فرضنا أنّ دليل لا ضرر ناظر إلى مجموعه القوانين والأحكام الثابته فى الشريعه بأدلتها؛ حيثئذ لا تكون النسبه بين قاعده لا ضرر وبين ما عبرنا عنه بالشريعه التى مجموعه القوانين والأحكام، هى نسبه التباين حتى إذا افترضنا شمول القاعده للأحكام الضرريه بطبيعتها، نسبه التباين إنّما تكون عندما ننظر إلى كل حكم حكم من أحكام الشريعه على انفراد، فنقول النسبه بين وجوب الوضوء وبين قاعده لا ضرر هى نسبه العموم والخصوص المطلق، بينما النسبه بين وجوب الخمس وبين قاعده لا ضرر هى نسبه التباين؛ لأنّ وجوب الخمس يثبت الحكم فى مورد الضرر والقاعده تنفى الحكم الضرري، فيقع التباين بينهما، ومن هنا قال القاعده لا تشمل هذا النوع من الأحكام؛ لأنّ شمولها له يعنى التباين، وهذا خلاف افتراض النظر والحكومہ؛ لأنّ الحكمه تقتضى أن تكون النسبه بين الدليلين هى العموم والخصوص المطلق، لكن هذا عندما نلاحظ النسبه بين كل قاعده وبين كل حكم حكم من هذه الأحكام، أمّا إذا قلنا أنّ النظر والقاعده ليس إلى كل حكم حكم، وإنما إلى مجموعه الأحكام والقوانين الثابته فى الشريعه بأدلتها، القاعده تقول ليس فى هذه القوانين والأحكام الثابته فى الشريعه أحكام ضرريه، وهذا مفاد القاعده هو أنه ليس فى الشريعه أحكام توجب إيقاع المكلفين فى الضرر، النسبه هى نسبه العموم والخصوص المطلق، وهذا مفاد معقول ويصدق ويشمل كلاً- النوعين من الحكم، يعنى سواء كان الحكم هو ضررى بإطلاقه كوجوب الوضوء، أو يكون ضررياً بحسب أصله كوجوب الزكاه ووجوب الخمس، القاعده تنفى وجود أحكام ضرريه فى الشريعه، تقول هذه الأحكام غير موجوده فى الشريعه، فلا بدّ من نفى هذا الحكم، ولا يلزم هذا المحذور؛ لأنّ النسبه ليست هى التباين، ونسبه التباين إنّما تكون عندما نلاحظ كل حكم حكم على حده. هذا يمكن أن يكون جواباً أيضاً عن الوجه الأول.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الأ-جوبه على الإشكال السابق وهو لزوم تخصيص الأ-كثر، قلنا في الجواب الثاني مرجعه إلى دعوى أنّ موارد النقض خارجه عن القاعده بالتخصص لا بالتخصيص، وقلنا أنّ هذا قد يُقَرَّب بوجوه، وذكرنا الوجه الأول منها والوجه الثاني .

الوجه الثالث: ما ذكره بعض الأعلام وحاصل هذا الوجه هو منع انعقاد ظهور الحديث في الإطلاق على نحو يشمل الأحكام الضرريه بحسب طبعها، ويضمّ إلى ذلك دعوى كون الضرر المتيقن من الحديث هو ما عدا هذه الأحكام، يعنى المتيقن من الحديث هو رفع الأحكام التي لها حالتان، والتي هي ليست ضرريه بطبعها، فكأنّه يضم هذا الثاني وهو كون المتيقن من الحديث الأحكام غير الضرريه بطبعها والتي لها حالتان إلى الأول وهو منع انعقاد الإطلاق في الحديث، والنتيجه هي أنّ الحديث لا يدل إلا على رفع الأحكام التي لها حالتان دون الأحكام الضرريه بطبعها.

أمّا كون الأحكام غير الضرريه بطبعها، يعنى الأحكام التي لها حالتان قد تكون ضرريه وقد لا تكون ضرريه، هي القدر المتيقن من الحديث، فباعتبار أنّ مورد قاعده لا ضرر هو قضيه سمره بن جندب، والحكم الذي طبقت عليه هذه القاعده هو عباره عن حق الاستطراق إلى النخله التي يملكها في بستان الأنصاري، ومن الواضح أنّ حق الاستطراق ضرره في إطلاقه لا في أصله، أصل حق الاستطراق إلى النخله ليس فيه ضرر؛ بل دلت الأدله على أنّ الإنسان إذا باع بستانه واستثنى نخله له حق الدخول إليها، وإنّما إطلاق حق الاستطراق إلى النخله لصوره عدم الاستئذان من صاحب البستان هو الذي يكون فيه ضرر؛ لأنّ فيه هتك لحرمة من يسكن في البستان وحرمة أهله، بالنتيجه هو ضررى عليه، هذا هو مورد القاعده، مورد القاعده هو سنخ حكم له حالتان _____ حق الاستطراق _____ قد يكون ضررياً وقد لا- يكون ضررياً، مع الاستئذان لا يكون ضررياً، ومع عدم الاستئذان يكون ضررياً، فإذن: مورد القاعده هو هذا النوع من الأحكام، أى الأحكام التي هي ليست ضرريه بطبعها؛ فحينئذ يكون هذا هو القدر المتيقن من الحديث .

ص: ٢٩٣

وأما منع انعقاد الإطلاق في الحديث، فيثبت باعتبار أنّ الأحكام التي هي ضرريه بطبعها من قبيل وجوب الحج ووجوب الجهاد ووجوب الخمس والأحكام الثابته في باب الأرش وفي باب الديّات والقصاص... الخ، هي من الأحكام المشهوره في الإسلام، وحيث أنّ الصحابه كانوا حديثى عهد بالإسلام، وكانت هذه الأحكام بطبيعه الحال تثقل عليهم ويشعرون بثقلها ومشقّتها عليهم ومع ذلك لم يُنقل أنّ أحداً من الصحابه تخيل شمول قاعده لا ضرر لمثل هذا النوع من الأحكام، ولو كان هناك ولو توهم شمول حديث لا- ضرر لمثل هذه الأحكام لتقل ذلك وانعكس علينا، بينما لم يُنقل عن واحدٍ من الصحابه تخيل أنّ يكون حديث لا- ضرر شاملاً- لمثل هذه الأحكام. هذا يكون قرينه متصله بقاعده لا ضرر تدلّ على اختصاص الحديث الشريف بخصوص الأحكام التي لا تكون ضرريه بطبعها، وبهذا يثبت أنّ الأحكام الضرريه بطبعها غير مشموله للحديث وخارجه عنه، وبهذا يتم الجواب عن الإشكال .

ما ذكرناه أخيراً إذا كان قرينه متصله بقاعده لا ضرر على أنّ المنفى شرعاً هو سنخ معيّن من الأحكام وهو الأحكام غير الضرريه بطبعها.... هذا الذى ذكر يكون قرينه على اختصاص الحديث بالأحكام التى لا تكون ضرريه بطبعها، إذا تمّ هذا يبدو أنه لا حاجه إلى مسأله القدر المتيقن؛ لأننا نفترض أنّ هذا قرينه على الاختصاص، فحتى إذا فرضنا عدم وجود قدر متيقن، وفرضنا أنّ حديث لا ضرر ورد إلينا بلا مورد، نقل إلينا بهذا الشكل: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا ضرر ولا ضرار، حتى إذا كان بلا مورد وبلا قدر متيقن، عندما يقال أنّ هذا الكلام اقترن بقرينه متصله داله على اختصاصه بالأحكام التى لا تكون ضرريه بطبعها، فهذا يكفى لإثبات عدم شمول الحديث للأحكام الضرريه بطبعها، لوجود قرينه متصله بالكلام تدلّ على هذا الاختصاص، فإذا: الحديث الشريف لا يشمل الأحكام الضرريه بطبعها ويختص بالأحكام غير الضرريه بطبعها، سواء كان هناك قدر متيقن، أو لم يكن هناك قدر متيقن، كما فرضنا لو ورد لا ضرر بلا مورد، فعندما يقترن بقرينه تدلّ على اختصاصه بغير الأحكام الضرريه بطبعها، يلتزم بهذا الاختصاص وبعدم شمول الحديث للأحكام الضرريه بطبعها ولا يُفترق وجود قدر متيقن، أو عدم وجود قدر متيقن.

نعم، إذا كانت هذه القرينه المتصله بالحديث الشريف يُحتمل كونها قرينه على هذا الاختصاص لا أنها قرينه فعلاً واضحه الدلاله على الاختصاص، وإنما الحديث الشريف احتفّ بما يحتمل كونه قرينه على خلاف ظهوره، أى على الاختصاص لا- على الإطلاق؛ حينئذٍ يدخل فى باب الكلام المحتف بما يُحتمل كونه قرينه ويكون هذا مانعاً من انعقاد الإطلاق فى الحديث، إذا منع من انعقاد الإطلاق هنا نحتاج إلى مسأله القدر المتيقن، هو يمنع من انعقاد الإطلاق فى الحديث، وهنا نحتاج إلى إثبات أنّ الأحكام التى لا تكون ضرريه بطبعها هى القدر المتيقن من الحديث؛ حينئذٍ يثبت عدم شمول الحديث للأحكام الضرريه بطبعها، وهذا هو المطلوب، لكن هذا نحتاجه عندما نقول أنّ المتصل بالكلام يُحتمل كونه قرينه حتى يكون مانعاً من انعقاد الإطلاق ومجرد منعه من انعقاد الإطلاق لا يكفى لإثبات ما نريده؛ لأنّ منعه من انعقاد الإطلاق يعنى أنّ الحديث لا إطلاق فيه؛ بل يراد به إمّا هذه الحصه وإمّا هذه الحصه، هنا يأتى دور مسأله القدر المتيقن لتعيين أنّ هذا قدر متيقن، فهو مراد قطعاً، فيتعين هذا ولا يثبت شمول الحديث لحصه أخرى، يعنى للأحكام الضرريه بطبعها . هذا هو الوجه الثالث وهو وجه فى حدّ نفسه لا بأس به، ويكون جواباً عن الإشكال ويكون مثبتاً لخروج الأحكام الضرريه بطبعها عن الحديث تخصصاً لا بالتخصيص .

الوجه الرابع: لبيان خروج هذه الأحكام عن الحديث تخصصاً لا تخصيصاً هو ما فى الكفايه، صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لديه عبارته فى الكفايه فى هذا المقام ، يقول ما نصّه: (ثم الحكم الذى أريد نفيه بنفى الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها ، أو المتوهم ثبوته لها كذلك فى حال الضرر لا- الثابت له بعنوانه ، لوضوح أنه العله للنفى ، ولا- يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه) . (1) أنّ الحكم الذى يُراد نفيه بلا- ضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأوليه من قبيل وجوب الوضوء، هذا الحكم _____ الوجوب _____ ثابت للوضوء بعنوانه الأولي، وهكذا وجوب الغسل، ولزوم المعامله الخ، هذه هى التى تكون مشموله بالحديث ويكون الحديث رافعاً لها، عندما تكون ضرريه. وأمّا الأحكام الثابته للأفعال بعنوان الضرر، فلا- يُعقل أن تكون مرفوعه بهذا الحديث، والنتيجه هى اختصاص الحديث بخصوص ما كان من قبيل وجوب الوضوء ووجوب الغسل وأمثالهما، يعنى خصوص الأحكام التى تثبت للأفعال بعناوينها الأوليه والتى تكون لها حالتان، مرّه تكون ضرريه، ومرّه تكون غير ضرريه، وأمّا الأحكام التى تثبت للأفعال بعنوان الضرر، فهذه يستحيل أن تكون لا ضرر نافية لها؛ باعتبار أنّ الضرر هو العله للنفى ولا- يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه؛ بل يثبته ويقتضيه. الحكم الذى يثبت للفعل بعنوان الضرر يستحيل أن يكون الضرر نافياً له؛ لأنّه هو ثبت بعنوان الضرر، فكيف يُعقل أن يكون الضرر نافياً له!؟

يمكن تفسير هذا الكلام بأنّ الذي يُفهم من قاعده لا ضرر أنّ الضرر يكون مانعاً عن ثبوت الحكم، أنّ علّه النفي هو الضرر، فإنّ الضرر هو الذي أوجب نفي وجوب الوضوء عندما يكون ضررياً، وأوجب نفي وجوب الغسل عندما يكون ضررياً، وجوب الغسل عندما يكون ضررياً يُنفي بالقاعده؛ لأنه ضرري، والضرر هو علّه النفي والمانع من ثبوت الحكم. إذن: هذه القاعده التي يكون الضرر فيها مانعاً من ثبوت الحكم، لا يمكن أن تشمل ما يكون الضرر بنفسه مقتضياً لذلك الحكم، وإنّما يكون الضرر مقتضياً للحكم في الأحكام الضرريه بطبعها، يعني في الأحكام التي تثبت للأفعال بعنوان الضرر، هذا معناه أنّ الضرر هو مقتضٍ لثبوت الحكم، فكيف يكون الضرر بنفسه مانعاً من ثبوت ذلك الحكم الذي يقتضيه؟! هذا غير معقول!! كون الحكم ثابت بعنوان الضرر معناه أنّ الضرر هو الذي اقتضى ذلك الحكم، وعندما يكون الضرر يقتضى ثبوت ذلك الحكم، فكيف ينقلب ويكون رافعاً ونافيماً لذلك الحكم الذي يقتضيه؟! ومن هنا لابدّ من اختصاص القاعده بالأحكام التي لا تكون ضرريه بطبعها؛ لأنّ الأحكام الضرريه بطبعها والتي يُعبّر عنها بالأحكام الثابته للأفعال بعنوان الضرر، يقول: هذا معناه أنّ الضرر هو الذي اقتضى ثبوت هذا الحكم، فكيف يكون الضرر رافعاً لنفس الحكم الذي اقتضاه؟! فلا يُعقل أن تكون لا ضرر شامله لمثل هذه الأحكام، وإنّما يُعقل أن تكون شامله للأحكام الثابته للأفعال بعناوينها الأوليه، لا مانع من شمول لا ضرر له؛ لأنّ الضرر لم يقتضى ثبوت هذا الحكم حتى نقول كيف يُعقل أنّ الضرر الذي اقتضى ثبوت ذلك الحكم يكون نافيماً له، وبهذا تختص القاعده بالأحكام غير الضرريه بطبعها.

ويجاب عن هذا الوجه بأن يقال: من قال أنّ الأحكام في باب الجهاد وفي باب الخمس والزكاه و.....الخ، هي ثابتة للأفعال بعنوان الضرر؟ كلا، ليست ثابتة للأفعال بعنوان الضرر. وبعبارة أخرى: من قال أنّ الضرر هو المقتضى لثبوت تلك الأحكام حتى نقول أنّ الضرر المقتضى لثبوت الحكم كيف يُعقل أن يكون نافيماً له؟ من قال أنّ الضرر هو المقتضى لثبوت تلك الأحكام لموضوعاتها؟ المقتضى لوجوب الجهاد هو مصالح خاصه لاحظها الشارع عندما حكم بوجوب الجهاد....وهكذا وجوب الخمس ووجوب الزكاه، هناك مصالح خاصه لاحظها الشارع وحكم على أساسها بوجوب الجهاد ووجوب الخمس ووجوب الزكاه.....الخ. ليس المقتضى لثبوت الحكم هو كونه ضررياً، وإنّما المقتضى للحكم هو المصالح القائم والموجوده في هذه الأفعال، هذه المصالح اقتضت أن يوجب الشارع هذه الأفعال، فحكم بوجوب الجهاد ووجوب الخمس.....وهكذا. وعليه: لا مشكله في أن تأتي لا ضرر وتنفي هذه الأحكام؛ وحينئذ لا يلزم منه المحذور العقلي الذي بيّنه، المحذور العقلي إنّما يلزم عندما نفترض أنّ هذه الأحكام ثابتة للأفعال بعناوينها الأوليه كما عبّر، أو الضرر هو المقتضى لثبوت هذه الأحكام، فيلزم هذا المحذور، فبالإمكان أن يقال أنّ لا ضرر تشمل الأحكام الضرريه بطبعها كما تشمل غير الأحكام الضرريه بطبعها والتي تكون لها حالتان. فإذن: لا محذور في كون لا ضرر رافعه ومانعه من الحكم الذي يكون ضررياً بطبعه، كما لا مانع من أن تكون رافعه لإطلاق الحكم الذي لا يكون ضررياً بطبعه.

نعم، هناك محذور آخر يمكن أن يقال في المقام وهو محذور اللغو به، وأمثالها، بمعنى أنه ما هي الفائدة والحكمة في أن الشارع يجعل حكماً في مورد الضرر، يجعل حكماً ضرورياً بطبعه ثم بعد ذلك ينفيه بلا ضرر؟ ما هي الحكمة من هذا؟ إذا كان هناك محذور في المقام فهو محذور من هذا القبيل وليس محذوراً عقلياً، محذور عدم الفائدة واللغو به، أنه لا فائدة في أن يجعل الشارع وجوب الجهاد ووجوب الخمس والزكاة التي هي أهم الأحكام في الشريعة ثم بعد ذلك يشملها حديث لا ضرر كما يشمل الأحكام التي هي ليست ضرورية بطبعها، فيرفع هذه الأحكام. هناك فائدة في جعل وجوب الوضوء عندما تشملته القاعدة؛ لأنه يبقى شاملاً لصوره عدم كون الوضوء ضرورياً، فيدل على وجوبه، لكن هذه الأحكام الضرورية بطبعها، قاعده لا ضرر ترفع أصل الحكم لا أنها ترفع إطلاقه، فما هي الحكمة في تشريعه ثم رفعه بعد ذلك بقاعده لا ضرر، هذا محذور آخر غير المحذور العقلي الذي ذكره.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ذكرنا الأجوبه عن إشكال لزوم تخصيص الأكثر، وكان الكلام في الجواب الثاني الذي هو دعوى أن خروج هذه الأحكام التي هي ضرورية بطبعها خروج بالتخصص لا بالتخصيص، الوجه التي ذكرناها كانت اربعة وجوه، الوجه الخامس الذي يثبت به أيضاً _____ إذا تم _____ أن خروج هذه الأحكام خروج بالتخصص لا بالتخصيص، بمعنى أن قاعده لا ضرر لا تشمل هذه الأحكام أساساً، لا أنها تشملها وتخرج بالتخصيص حتى يلزم تخصيص الأكثر المستهجن. الوجه الخامس هو عبارته عن دعوى أن القاعده لم ترد فيها عبارته لا ضرر وحدها، وإنما اقترنت عبارته لا ضرر بلا ضرار، فليل لا ضرر ولا ضرار، اقتران لا ضرر بلا ضرار يشكّل قرينه على عدم شمول لا ضرر لهذه الأحكام، ليس لجميع الأحكام الضرورية التي هي مورد النقض، وإنما لقسم من هذه الأحكام الضرورية الثابته في الشريعة هي خارجة عن قاعده لا ضرر، فقاعده لا ضرر لا تشملها أساساً بقرينه وهي اقتران لا ضرر بلا ضرار.

ص: ٢٩٧

توضيح ذلك: كما ذكر بعض الأعلام أن لا- ضرار تثبت جملة من الأحكام الضرورية دفعا للإضرار بالغير، أشبه بالإجراءات الاحترازية دفعا للإضرار بالغير، ويدخل في هذا الباب حد السرقة، وحد المحاربه، وحد القصاص والتعزير، كل هذه الحدود والأحكام هي مجعوله من قبل الشارع لمنع حصول الإضرار في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان، الغرض من تشريع هذه الأحكام هو منع حصول الإضرار بالغير، فلا ضرار وحدها تستدعي تشريع أحكام من هذا القبيل دفعا للإضرار بالغير، يعني الشارع عندما يحرم الإضرار بالغير يتخذ إجراءات احترازية لمنع وقوع الإضرار بالغير ولا يكتفى بمجرد التحريم التكليفي، وإنما يتخذ سلسله من الإجراءات لمنع وقوع الإضرار بالغير في الخارج، من جملة هذه الإجراءات حد السرقة، حد المحاربه، التعزير، هذه أمور سنّها الشارع لغرض منع حصول الإضرار بالغير، حتى أن السارق عندما يريد أن يسرق يعرف أن هناك حداً يقام عليه، فيمتنع من السرقة عادة، فدفعاً للإضرار بالغير جعل الشارع هذه الأحكام الشرعيه، ويدخل أيضاً في هذا الباب ضمان الإلتلاف،

يعنى عندما يحكم الشارع بالضمان على من أتلّف مال غيره، هذا أيضاً حكم احترازي الغرض منه هو دفع الإضرار بالغير حتى لا يقع هذا الإتلاف العمدي، وفي باب الجنایات أُرش الجنایه أيضاً يكون الغرض منه هو هذا، بمعنى منع ودفع حصول الإضرار بالغير، وهكذا الدية التي يحكم بها الشارع على الجاني أيضاً يمكن أن تدخل في هذا الباب باعتبار أنه إجراء احترازي الغرض منه هو دفع الجنایه وأن لا تحصل الجنایه في الخارج التي هي إضرار بالغير، بناءً على أن لا ضرار تستدعي جعل هذه السلسلة من الأحكام لغرض دفع حصول الإضرار بالغير في الخارج؛ حينئذٍ يقال: أن هذه الأحكام وإن كانت ضرريه، لكنها غير مشموله بلا ضرر، بمعنى أن لا ضرر لا تشمل هذه الأحكام وتنفيها؛ لأنّ اقتران لا ضرر بلا ضرر يُشكّل قرينه متصله لتحديد المراد من لا ضرر، وأن المراد بلا ضرر لا يشمل مثل هذه الأحكام. إذن: هناك جملة من الأحكام التي أيضاً مورد النقض، الضمانات مورد نقض، أروش الجنایات مورد نقض، الديات مورد نقض، هذه سلسلة من هذه الأحكام التي هي مورد النقض يتبين أنها خارجه عن حديث لا ضرر خروجاً تخصصياً، بمعنى أن الحديث لا يشمل مثل هذه الأحكام.

نعم، هذا الوجه لا- يشمل جميع موارد النقض كما في الوجوه السابقه، وإنما يشمل بعض موارد النقض وهي الأحكام التي يقتضيها ويستدعيها لا ضرار بدعوى أن لا ضرار لا يكتفى بتحريم الإضرار بالغير تحريماً تكليفاً، وإنما الشارع يتخذ إجراءات احترازية لمنع وقوع الضرر في الخارج، وهذه الأحكام كلها تدخل في هذا الباب. إذن: لا ضرار عندما يستدعي هذه الأحكام لا معنى لأن تكون لا ضرر شامله لها مع هذا الاقتران، فيكون هذا الاقتران قرينه متصله لتحديد مفاد ومعنى لا ضرر وأنه لا يشمل مثل هذه الأحكام. هذا أيضاً يدخل في الجواب الثاني، لكنّه ليس شاملاً لجميع موارد النقض، وإنما يختص ببعضها.

الوجه السادس: أيضاً يُستفاد من كلمات بعض الأعلام وهو بالنسبه إلى الأحكام الجزائيه التي يعرضها الشارع على مخالفه قوانينه من قبيل حدّ شرب الخمر، ولعلّه يدخل في هذا الباب حدّ الزنا أيضاً. هذه أحكام جزائيه يجعلها الشارع على مخالفه قوانينه، مثل هذه الأحكام الجزائيه بالرغم من كونها ضرريه أيضاً لا يشملها حديث لا ضرر، باعتبار أن نفس الشارع هو يجعل هذه الأحكام الجزائيه على مخالفه قانونه، فعندما نفس المقتن يقول لا ضرر ولا ضرار هذا ينصرف عن مثل هذه الأحكام ولا يشملها، وإنما يشمل غيرها التي لا- تكون أحكاماً جزائيه يجعلها الشارع على مخالفه قانونه، حتى غير الشارع كالمقتن الوضعي، لو فرضنا أنه جعل جمله من الأحكام الجزائيه على مخالفه قانون، ثم قال بعد ذلك لا ضرر ولا ضرار، أنا أنفي الأحكام الضرريه، فهذا ينصرف عن هذه الأحكام الضرريه التي جعلها كأحكام جزائيه على مخالفه قانونه؛ فلذا لا تشمل لا ضرر مثل هذه الأحكام بنكته أن نفس الشارع هو شرّع هذه الأحكام الجزائيه على مخالفه قانونه؛ فحينما يقول لا ضرر، فهذا ينصرف عن مثل هذه الأحكام الجزائيه. هذا الوجه أيضاً كما هو واضح لا- يشمل جميع الأحكام التي ورد فيها النقض، وإنما يختص ببعضها مثل الأحكام الجزائيه التي يضعها الشارع على مخالفه قانونه فرضاً من باب حدّ شرب الخمر وحدّ الزنا وأمثال هذه الأمور. هذا أيضاً جزء من موارد النقض يمكن حلّه بهذا الطريق.

الجواب الثالث: هذا الجواب مرجعه إلى دعوى عدم صدق الضرر على جملة من هذه الأمور التي هي موارد النقض، أصلاً لا يصدق عليها الضرر، هي ليست ضرراً، وإنما هناك توهم أن فيها ضرر، فورد النقض فيها، بينما في الواقع والحقيقة هي ليست ضرراً، وإنما بحسب التحليل وبحسب الدقة هي مجرد عدم نفع وليست ضرراً، وهناك فرق كبير بين عدم النفع وبين الضرر، كلامنا في الضرر، جملة من الأحكام المذكورة في النقض هي في الحقيقة ليست أحكاماً ضرورية وما يترتب عليها ليس هو الضرر، وإنما يترتب عدم النفع، وعدم النفع ليس ضرراً، الضرر هو عبارة عن النقص الحاصل في المال أو في الإنسان، أو ما يملكه الإنسان، عدم النفع يعني عدم الإضافة والزيادة وليس النقض. وقد تقدّم الإشارة سابقاً إلى أن الضرر بمعنى النقض لا يُراد به مطلق النقض، فلو أن إنساناً تلف ماله بسبب طبيعي ليس ضرراً، وإنما الضرر يكون هو كون المال أنقص مما ينبغي أن يكون عليه، هذا المال بماليته وبكميته ينبغي أن يكون بمستوى معين، إذا نقص عن هذا الحد المعين الذي ينبغي أن يكون عليه هذا المال؛ حينئذٍ هذا يعتبر ضرراً، فإذن: الضرر ليس هو مطلق النقض، كما أن عدم النفع ليس ضرراً. بناءً على هذا؛ حينئذٍ يقال: جملة من موارد النقض أيضاً لا يصدق عليها الضرر، هي في الحقيقة ليست ضرراً من قبيل النقض الذي يلحق مال الإنسان عندما يصرف ماله على شئونه ومؤننه ومؤنه عياله وعلى واجباته العرفية والعقلانية، هذا نقص يرد على ماله، لكنه لا يعتبر ضرراً؛ لأنّ المال لم ينقص عن ما ينبغي أن يكون عليه، هذه من جملة المصارف التي ينبغي على الإنسان أن يصرفها في مؤننه ومؤنه عياله وأمثال هذه الأمور، لا يقال أن هذا المال نقص عما ينبغي أن يكون عليه؛ بل بالعكس؛ إذ ينبغي أن ينقص المال على صرفه في هذه الأمور، ومن هنا لا يكون ما يصرفه الإنسان في مؤننه وفي مؤنه عياله وفي شئونه التي ترتبط به، هذا لا يُعدّ نقصاً بمعنى الضرر، فإذا فرضنا أنه ليس نقصاً أساساً، فالشارع يوجب هذا الشيء، إيجاب الشارع لهذا الشيء لا يجعله ضرراً بعد أن لم يكن أساساً ضرراً عرفاً، هو أساساً ليس ضرراً، فبعد أن يوجه الشارع لا ينقلب إلى كونه ضرراً. يدخل في هذا الباب وجوب الإنفاق على الزوجه وعلى الأولاد وعلى الأقرباء، هذا بالنتيجة نقص في مال الإنسان، لكنّه نقص ينبغي أن يكون عليه المال، لا أنه يقال بعد الإنفاق على الزوجه أن المال نقص عما ينبغي أن يكون عليه حتى يصدق عليه الضرر، هو إنفاق في محله ولا يعتبر ضرراً عرفاً، ويمكن أيضاً أن يدخل في هذا الباب وجوب الخمس والزكاة، باعتبار أنه لا يعتبر ضرراً؛ لأنّ هناك مصالح عليا ومصالح عامه تترتب على إنفاق هذا المال، أي على دفع الخمس ودفع الزكاة، هناك مصالح عليا تعود منفعتها إلى نفس الشخص؛ لأنّ هذه مصارف يُراد بها صرفها في الصالح العام وحفظ النظام وأمثال هذه الأمور، بالنتيجة هذه المنفعة تعود إلى نفس الشخص، كل مال ينفقه الإنسان وتعود منفعته إليه لا يعتبر ضرراً؛ لأنه لا يقال أن هذا المال نقص عما ينبغي أن يكون عليه، وإنما ينبغي على الإنسان أن يصرف هذا المال في شئونه وفي المصالح العامه التي يعود نفعها إليه، بالنتيجة حفظ النظام هو يستفيد منه وينتفع به، فإذا صرف هذا المال لأجل حفظ النظام لا يقال هذا ضرر، وإن كان نقصاً، لكنه ليس نقصاً بالمعنى المقصود، ليس نقصاً بمعنى أن المال نقص عما ينبغي أن يكون عليه، فهذه كلّها تدخل في هذا الباب، وإن كان الخمس والزكاة له تخريج آخر تأتي الإشارة إليه. هذا أيضاً تُحل به بعض موارد النقض؛ لأنّ وجوب الإنفاق أيضاً ذكر في النقض ووجوب الخمس ووجوب الزكاة يمكن أن تنحل بهذا الوجه .

الجواب الرابع: النكته الثانيه التي ذُكرت وهي أنه في جملة من هذه الموارد ليس هناك ضرر، وإنما هناك عدم نفع، فالأحكام التي تستلزم عدم النفع ينبغي أن لا- تدخل في الحديث، هي خارجه عن الحديث أساساً؛ لأنّ الحديث يقول لا ضرر وهنا لا يصدق الضرر، وإنما الذي يصدق هو عدم النفع وهو غير الضرر، فلا يكون الحديث شاملاً لهذا النوع من الأحكام .

ذكروا أنّ هذا يشمل وجوب الخمس، يعني يمكن إخراج وجوب الخمس من الحديث بالنكته السابقه أنّ هذا إنفاق تعود منفعتة إلى الشخص نفسه، باعتبار أنّه يصب في الصالح العام وبالتالي يكون مستفيداً منه . هذا وإن كان نقصاً، لكنّه ليس ضرراً . التخييج الثاني هو أن يقال: أنّ دفع الخمس ليس ضرراً؛ لأنّ الدافع للخمس أساساً هو لا- يملك الخمس لا- أنه هو يملك الخمس وأوجب الشارع الخمس، فلحقه الضرر نتيجة هذا الحكم الشرعي حتى يقال بأنّ وجوب الخمس ضررى، أو وجوب الزكاه ضررى. وجوب الخمس يعني أنّ الشارع المالك للأشياء الذي هو شرع أنك أيها الإنسان إذا غنمت شيئاً فعليك أن تدفع خمس، عندما يطالبه بدفع الخمس معناه أنّه أباح له أن يصرف أربعة أخماس ما يغنمه، والشارع هو الذي جعل الاغتنام سبباً لملكيه الغنيمه، سواء كانت الغنيمه في باب الحرب، أو كانت الغنيمه غنيمه المكاسب وأمثالها، الشارع جعل هذا سبباً لملكيه الغنيمه، لا- أنّ الشارع جعل الاغتنام سبباً لملكيه جميع الغنيمه، ثم بعد ذلك قال أدفع الخمس حتى يقال أنّ إيجاب الخمس يُلحق نقصاً في المال، فيكون ضرراً؛ بل أنّ الشارع من البدايه يقول أنت لا تملك من الغنيمه إلاّ أربعة أخماس، فإيجاب دفع الخمس لا يعني ورود النقص على ما ملكه هذا النقص؛ لأنه أساساً لا يملك هذا الخمس، وإنما يملك بالاغتنام أربعة أخماس، وهكذا يمكن أن يقال في سائر موارد الخمس، بمعنى أنّ الشارع اساساً لا يقر بملكه جميع الخمس، وإنما ما يعترف به ويقرّه باعتبار أنّه هو المالك للأشياء هو خصوص ملكيه أربعة أخماس، فإيجاب الخمس على المكلف لا يلحق ضرراً به، وإنما عدم نفع، المكلف إذا طوّل بدفع الخمس هو لا ينتفع، انتفع فقط بأربعة أخماس والخمس الخامس هو لم يملكه ولم ينتفع به، لكنه ليس ضرراً؛ لأنّ كونه ضرراً مبنى على أن يكون هو ملك الغنيمه بتمامها، ثم طوّل بدفع الخمس، بينما الأمر ليس هكذا؛ لأنه من البدايه لا يملك من الغنيمه إلاّ أربعة أخماسها، فوجوب الخمس لا يكون حكماً ضرراً بهذا المعنى . وجوب الزكاه أيضاً يمكن تخريجه على هذا الأساس، باعتبار أنّ وجوب الزكاه في الغلّات بالخصوص أوضح، وفي الأنعام، أيضاً من هذا الباب هو لا يملك هذا الشيء، الله (سبحانه وتعالى) بقدرته وبالعوامل الطبيعیه التي خلقها، ماء، تراب، جو، مطر.... الخ هذه هي التي في الحقيقة توجب حصول ما يسمّى بالغلّات الأربعة، ووظيفه الإنسان هو أن يهيئ المقدمات الإعداديه، يحرث الأرض، ويبذر البذر ويسقى الماء، لكن العوامل الأساسيه التي تخلق هذا الشيء الذي يسمّى ب_____ (الغلّات الأربع) هي أمور خلقها الله (سبحانه وتعالى) وعندما يقول للمكلف يجب عليك أن تعطى نسبه معينه من هذا الناتج هذا ليس ضرراً عليه؛ لأنه هو الذي أعطاه هذا المال وقال أنا استثنى منه هذه النسبه، فعندما يستثنى هذه النسبه ويوجب عليه دفع الزكاه في الغلّات، أو في الأنعام، في الحقيقة هذا ليس ضرراً، وإنما عدم نفع، ومن هنا لا يكون هذا داخلاً أيضاً في هذا الحديث .

هناك مسأله أخرى أيضاً تضاف إلى ما تقدم، ويمكن أن يكون جواباً آخر، أيضاً كل هذه الأجوبه تختص ببعض موارد النقض ولا تشمل جميع موارد النقض، وهى مسأله الإقدام، إذا فرضنا أن الإنسان هو أقدم على الضرر، هو أجرى معامله مع إسقاط كافه الخيارات، الشارع عندما يحكم هنا بلزوم هذه معامله، باعتبار أنه أسقط كافه الخيارات، هذا الحكم ضررى بالنسبه له، لكن هذا الضرر هو الذى أقدم عليه ودور الشارع هو دور إمضاء ما أقدم عليه هذا الإنسان، هذا الإمضاء الشرعى للبيع مع إسقاط كافه الخيارات _____ مثلاً _____ هذا فى الحقيقه لا يُعدّ ضرراً، يعنى لا يُعد الحكم باللزوم على هذه معامله مسيئاً لوقوع المكلف فى الضرر، وإنما دور الشارع أنه فقط أمضى ما أقدم عليه هذا الإنسان من قبيل النذر، فالناذر هو ألزم نفسه بضرر بالنذر أو باليمين، فعندما يقول الشارع له يجب عليك الوفاء باليمين، أو يجب عليك الوفاء بالنذر، وجوب الوفاء بالنذر ليس ضرورياً؛ لأنّ الشارع أمضى ما ألزم المكلف نفسه به لا أنه جعل حكماً وهذا الحكم يسبب الضرر للمكلف؛ بل المكلف هو الذى أقدم على الضرر وأوقع نفسه فى الضرر، فالشارع عندما يمضى ما أقدم عليه المكلف وألزم به نفسه، هذا لا يكون حكماً ضرورياً حتى تأتى لا ضرر وتنفى؛ لأنّ لا ضرر تنفى الأحكام المسببه لوقوع المكلف فى الضرر، مثل هذا الحكم ليس حكماً مسيئاً لوقوع المكلف فى الضرر فى موارد الإقدام، هذه أيضاً جمله من الأحكام فى مورد النقض أيضاً تخرج عن الحديث ولا يكون الحديث شاملاً لها.

هذا المورد بالخصوص فى خصوص خيار الغبن وحكم الشارع بلزوم معامله الغبنه فى صورته علم المكلف بالغبن، هنا قالوا لا يثبت له خيار الغبن، وإنما يثبت خيار الغبن فى صورته الجهل بالغبن، حكم الشارع بعدم خيار الغبن، أو بعبارة أخرى: حكم الشارع بلزوم هذه معامله ضررى بالنسبه له؛ لأنه مغبون، لكن هو عندما كان عالماً بالغبن يعنى هو أقدم على الضرر. تقدم الكلام حول هذا المثال بالخصوص فى أنه هل الضرر اللاحق للمكلف هل هو بسبب الحكم الشرعى، أو بسبب إقدامه؟ مجرد إقدامه على الضرر وعلمه بالضرر هل هو الذى أوقعه فى الضرر، أو أنّ الذى أوقعه فى الضرر هو حكم الشارع باللزوم؟ لو لم يحكم الشارع باللزوم هل يقع فى الضرر بمجرد إقدامه على الضرر؟ لا يقع فى الضرر، صحيح هو أقدم على الضرر وبعد ذلك أراد أن يتراجع ويستخدم خياره، لكن الشارع بحكمه باللزوم يمنعه من إعمال الخيار، مجرد إقدامه لا يعنى أنه وقع فى الضرر نتيجة الإقدام، وقد تقدم الكلام عن هذا واستقر بنا أنّ اللزوم له دخل فى وقوع المكلف فى الضرر، وعليه: هذا الوجه يمكن التأمل فيه من هذه الجبهه .

هذه جملة من الأمور التي ترتبط بهذا البحث والأجوبه كثيره والإشكال ينحل بمجموع هذه الأجوبه، أو ببعضها، وبعض الأجوبه تحلّ الإشكال من أساسه وبعض الأجوبه تحلّ الإشكال فى بعض موارد النقض، بالنتيجه معظم موارد النقض تنحل بالأجوبه المتقدمه، وإذا بقى منها مورد أو موردين أو أكثر لا يُعدّ إشكالاً، فإنه لا يلزم منه تخصيص الأكثر، كل القواعد العامه لا بدّ أن يرد عليها مخصصات .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

الكلام فى حرمه الإضرار بالنفس، المعروف أنّ لا- دليل على حرمه الإضرار بالنفس إذا لم يكن الضرر بليغاً، وكأنّه إذا كان الضرر بليغاً واصلاً إلى حدّ إلقاء النفس فى التهلكه وأمثاله، لا إشكال فى حرمته، وإنّما يقع الكلام فيما إذا لم يبلغ هذا الحد، فهل هناك دليل على حرمته، أو لا؟ الكلام تارة يكون بلحاظ قاعده لا ضرر، بمعنى أنّه هل يمكن أن نستفيد من قاعده لا ضرر حرمه الإضرار بالنفس بالمعنى الذى نتكلم عنه، وتاره أخرى يكون بلحاظ الأدله الخاصه؛ إذ قد يُستدل على حرمه الإضرار بالنفس ببعض الأدله والروايات بقطع النظر عن قاعده لا ضرر.

بالنسبه إلى الأدله الخاصه: قد تُذكر بعض الأدله وبعض الروايات الخاصه التى يُدعى أنّها ظاهره، أو داله على حرمه الإضرار بالنفس وليس فى هذه الروايات ما يوجب تقييدها بخصوص الضرر البليغ؛ بل مقتضى إطلاقها هو شمولها لكل ضررٍ.

الدليل الأوّل: ما نُقل عن المحقق النائينى (قدّس سرّه) أنه استدل بروايه طلحه بن زيد المرويه فى الكافى والتى نقلها صاحب الوسائل (قدّس سرّه) فى كتاب (أحياء الموات) الباب ١٢ ح ٢ الروايه ينقلها صاحب الوسائل (قدّس سرّه) عن الكافى، ويرويها الشيخ الكلينى، عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن طلحه بن زيد، والظاهر أنّ السند تام؛ إذ ليس فيه من يُخدش فيه إلاّ- طلحه بن زيد الراوى المباشر عن الإمام (عليه السلام)، فأنّه لم يوثق صريحاً، لكن الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) عندما ذكره قال أنّ له كتاب معتمد، يُستكشف من هذه العبارة إمكان الاعتماد عليه كما ذكر هذا فى نظائر المقام عندما يقال أنّ فلان بن فلان له كتاب معتمد، هذا يعنى أنه يمكن الاعتماد على نفس الشخص، وإلاّ كيف يكون كتابه معتمداً وهو ليس محل الاعتماد؟! فالظاهر أنّ السند معتبر ولا بأس بهذه الروايه سنداً.

ص: ٣٠٣

نقل الشيخ الكلينى هذه الروايه فى الكافى بهذا الشكل: طلحه بن زيد، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (إنّ الجار كالنفس غير مُضارٍ ولا آثم). (١) لكنّها روايه مقتطعه، هناك حديث طويل وقعت هذه الروايه فى ضمنه وقد نقل الشيخ الكلينى الروايه فى موضع آخر (٢)، كلمه (الجار) الوارده فى الروايه فيها احتمالان: بعضهم فسّر الجار بأنه من الجوار، بمعنى المجاور. الاحتمال الآخر أصر عليه بعض المحققين كالشيخ المجلسى (قدّس سرّه) فى (مرآه العقول) يقول أنّ الجار هنا من أجاره، أى أعطاه الأمان. بناءً على هذا الاحتمال يكون المراد بالجار المُجبر أى من أعطى الأمان، أو يُراد به المُجار أى من أعطى الأمان، يظهر من

الروايه فى سياقها الكامل الذى ينقله الشيخ الكلينى فى موضع آخر فى باب إعطاء الأمان، يظهر من سياقها أنّ الاحتمال الثانى أقرب من الاحتمال الأول، يعنى أنّ المقصود هو الجار من أجاره وليس من جاوره. بناءً على ترجيح هذا الاحتمال _____ لأنه سيأتى فى الاستدلال بالروايه لا فرق بين كون المقصود فى الروايه هو الجار من الجوار، أو الجار من أجاره _____ حينئذٍ يكون هناك احتمالان أنّه ما هو المقصود بالجار؟ هل يُراد به المُجير، أو يُراد به المُجار؟ من أعطى الأمان، أو من أُعطى له الأمان؟ المناسب لقوله (عليه السلام) (الجار كالنفس) أن يكون المقصود به المُجار، كأنه يقول لهذا أنّ من أعطيته الأمان بمنزله نفسك، تشبيه المُجار بالنفس قرينه على أنّ المراد بالجار هو المُجار، لكن قوله بعد ذلك: (غير مضار ولا آثم) قد يكون بالعكس، باعتبار أنّ المقصود بالجار هو المُجار؛ حينئذٍ المناسب أن يقول أنّ المُجار غير مضار ولا مآثم، يعنى لا يلحقه ضرر ولا- آثم من قبل المُجير، فهذا قد يترجّح أن يكون المقصود بالجار هو المُجير لا المُجار. على كل حال، الظاهر أنّ الاستدلال بالروايه لا يُفرّق فيه بين كل هذه الاحتمالات، بالنتيجه ظاهر الروايه هو المفروغيه عن حرمة الإضرار بالنفس، كأنه أخذت أصلاً مفروغاً عنه، ويخاطب الإنسان الجار، أو المُجير بأنّ من أجرته، أو من جاورته هو بمنزله نفسك، كما أن النفس لا يجوز الإضرار بها ولا- إلحاق الثم بها، كذلك من أجرته، أو جاورته، فلا يجوز الإضرار به. ومن هنا لا يؤثر اختلاف النسخ فى الاستدلال بالروايه. ويُنقل أنّ المحقق النائينى (قدس سرّه) كان يتمسك بهذه الروايه لإثبات حرمة الإضرار بالنفس.

ص: ٣٠٤

- ١- الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٥، ص ٢٩٢، باب الضرار، ح ١.
- ٢- الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٥، ص ٣١، باب إعطاء الأمان، ح ٥.

تتميم الاستدلال حتى ينطبق على محل الكلام، أنّ الرواية مطلقه من حيث الضرر ولا داعى لتقييده بخصوص الضرر الذى يصل إلى مستوى، أو ما دون إلقاء النفس فى التهلكه، فيثبت بذلك حرمه الإضرار بالنفس.

الظاهر أنّ الرواية معتبره سنداً، لكن يمكن التأمل فى دلالتها، باعتبار أنّ هناك احتمالاً قد يُطرح وهو أنّ الإمام(عليه السلام) ليس فى مقام إثبات حرمه الإضرار بالجار على أساس الفراغ عن حرمه الإضرار بالنفس، يعنى ما فرغ منه فى الحديث ليس هو حرمه الإضرار بالنفس حتى يقال هذا أصل مفروغ عنه فيثبت، وإّما ما فرغ عنه فى الحديث هو عدم إضرار الإنسان بنفسه تكويناً، بطبيعته الحال الإنسان لا- يضر بنفسه؛ بل هو دائماً يحاول إبعاد الضرر عن نفسه، كأنّ الرواية تقول للمكلف أنت كما لا تضر بنفسك ينبغى أن تكون هكذا بالنسبه إلى الجار، الرواية كأنها تريد أن تقول: يحرم الإضرار بالجار لأنّ الجار كالنفس، كما أنّك لا تلحق الضرر بنفسك، وليس المراد ب_____ (لا تلحق الضرر بنفسك) بمعنى أنه حرام عليك إلحاقه، الرواية لا تثبت هذا المعنى، وإّما باعتبار أنّ الإنسان لا يلحق الضرر بنفسه عادة وبطبيعته الأمور، بما أنّك تحرص على نفسك وتتجنّب إلحاق الضرر بها، الجار ينبغى أيضاً تنزيهه بهذه المنزله.

إذن: ما فرغ عنه فى الرواية ليس هو حرمه الإضرار بالنفس، وإنما ما فرغ عنه فى الرواية هو عدم إضرار الإنسان بنفسه تكويناً، لا إشكال فى أنّ هذا أمر مفروغ عنه ومسلّم ولا أحد ينكره، لكنّ لا يثبت به حرمه الإضرار بالنفس. هذا المعنى إن لم يُستظهر من الرواية كما هو غير بعيد، أنّ الرواية ظاهره فى هذا المعنى، فلا أقل من كونه احتمالاً معتداً به فى الرواية يوجب إجمال الرواية وعدم صحه الاستدلال بها فى محل الكلام.

قد يُستدل أيضاً على حرمة الإضرار بالنفس بقوله (عليه السلام) في حديث طويل مذكور في كتاب الأُطعمه المحرّمه في باب الأُطعمه المحرّمه، الباب ١ الحديث ١، في مقطع من هذا الحديث وهو حديث طويل فيه هذه العبارة: (وعلم ما يضرهم، فنهاهم عنه وحرمه عليهم). الحديث: المفضّل بن عمر، قال: (قلت لأبي عبد الله "عليه السلام" أخبرني جعلني الله فداك لم حرم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحل لهم ما سواه من رغبه منه في ما حرم عليهم ولا- زهد في ما أحل لهم، ولكنه خلق الخلق، فعلم ما تقوم به أبدانهم، وما يصلحهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرهم، فنهاهم عنه وحرمه عليهم). الاستدلال بهذه الفقرة (وعلم ما يضرهم، فنهاهم عنه وحرمه عليهم)؛ إذ يُفهم من هذه العبارة أنّ كل ما يضر الإنسان هو منهي عنه؛ لأنّ الله (سبحانه وتعالى) علم ما يضر الإنسان، فنهاهم عنه وحرمه عليهم. إذن: طل شيء يضر بالإنسان هو منهي عنه ومحرم عليه، فإذا كانت أكله معينه تضر بالإنسان تكون محرّمه، أو عمل معين يقوم يؤديه الإنسان يكون ضاراً به، هذا ينبغي أن يكون محرّماً؛ لأنّ الذي يُفهم من الروايه هو أنّ الله (سبحانه وتعالى) علم الأمور التي تضر بالإنسان؛ ولأنّها تضر به حرّمها عليهم ونهاهم عنها. إذن: كل ما يلحق ضرراً بالإنسان هو منهي عنه ومحرم، فلا يجوز للإنسان أن يأكل أكلاً يضر به، أو يفعل شيئاً يضر به؛ لأنه مع فرض الضرر، الروايه تقول أنّ هذا شيء مضر؛ وحينئذٍ يكون منهيّاً عنه ومحرمّاً .

لإتمام الاستدلال لابد أن نقول: أنّ الروايه مطلقه، والضرر فيها مطلق ولا موجب لتخصيصه بخصوص المرتبه الشديده من الضرر؛ بل مطلق ما يضر الإنسان يكون منهيّاً عنه، وبالتالي لا يجوز للإنسان أن يلحق الضرر بنفسه، كل شيء يضر بالإنسان لا يجوز فعله، وهذا هو المطلوب .

هذه الروايه لها طرق كثيره، لكن يبدو أنّ كل طرقها غير تامّه سناً حسب الظاهر، ومن حيث الدلاله أيضاً يمكن أيضاً التأمل فى دلالتها على حرمة مطلق الضرر والنهى عن كل ما يضر بالإنسان على إطلاقه، وذلك باعتبار أنّه بقراءه الروايه والتأمل فيها يظهر أنّ المراد ليس مطلق الضرر، وإنّما ضرر من نوع خاص؛ لأنّ السؤال وقع عن سبب تحريم الخمر والميته والدم ولحم الخنزير، وبعد ذلك يذكر المضار التي تترتب على هذه الأشياء وهى مضار كبيره جداً ومهمّه جداً قد تصل إلى إلقاء النفس فى التهلكه وأمثاله، فالظاهر أنّ الروايه ناظره إلى هذا النوع من الضرر لا إلى مطلق الضرر، صحيح أنّ الروايه قالت: (وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمة عليهم) لكن من تتمه الروايه عندما يذكر لماذا حرّم الخمر يذكر أضراراً مهمه جداً وكبيره وبلغه، مثلاً: لماذا حرّم القمار؟ لأنّ فيه أضرار كبيره جداً قد يؤدى بالإنسان إلى أن يقتل غيره وأمثال ذلك، هذه هى الأضرار التي تُذكر فى الروايه، ومن هنا يمكن أن يقال أنّ هذا قد يمنع من إطلاق الروايه لمطلق الضرر ويختص حينئذٍ بالضرر البليغ، فلو تمّت دلالة الروايه، لا دليل على إطلاق الضرر فيها؛ بل لا بدّ من تقييدها بخصوص الأضرار البليغه من قبيل الأضرار التي ذُكرت فى نفس الروايه.

يخطر فى بالى أنّ بعض الروايات تعلق تحريم بعض الأشياء بفساد الأبدان، هذا أيضاً يؤيد ما نقوله من أنّ الضرر الذى يكون موجباً للتحريم واصل إلى درجه فساد الأبدان وليس كل ضرر، هذا الذى يُعبر عنه بالضرر البليغ يمكن الالتزام بحرمة لا كل ضررٍ ومطلق الضرر، لا بدّ من الفحص حتى نعث على روايه من هذا القبيل، تعليل حرمة الميته بفساد الأبدان والآفه . وحرّم الله تعالى الدم كتحریم الميته لما فيه من فساد الأبدان؛ ولأنه يورث الماء الأصفر، ويبخر الفم، وينتن الريح، ويسىء الخلق، ويورث القسوه للقلب وقلة الرأفه والرحمه، ولا- يؤمن أن يقتل ولده ووالده وصاحبه.....الخ. هذا النوع من الأضرار يمنع من إطلاق الروايه لمطلق الضرر. هذا ما يمكن أن يُستدل به من الروايات الخاصه على حرمة الإضرار بالنفس، والظاهر أنّها غير تامّه.

هل يمكن الاستدلال بقاعده لا ضرر على حرمه الإضرار بالنفس؟ بعد الفراغ عن دلالة القاعده على حرمه الإضرار بالغير، ولا إشكال في أنّ القاعده تدل على حرمه الإضرار بالغير، وإنّما الكلام في أنه هل يمكن الاستفادة منها لإثبات حرمه الإضرار بالنفس أيضاً أو لا؟

قد تُقَرَّب دلالة الحديث الشريف على حرمه الإضرار بالنفس بأن يقال: أنّ جواز الإضرار بالنفس حكم ضررى كسائر الأحكام الضرريه الأخرى، فينفي بالقاعده. بالضبط كما نطبق هذا على جواز الإضرار بالغير، فكما نقول أنّ جواز الإضرار بالغير ضررى، فيُنفي الجواز بلا ضرر، فيثبت عدم جواز الإضرار بالغير وحرمه الإضرار بالغير، كذلك جواز الإضرار بالنفس أيضاً ضررى، غايه الأمر أنّ جواز الإضرار بالغير يكون على الغير، بينما هذا يترتب الضرر فيه على النفس، بالنتيجه كلّ منهما ضررى، فيُنفي بلا ضرر، فيرتفع جواز الإضرار بالنفس، ويثبت عدم جواز الإضرار بالنفس، يعنى حرمه الإضرار بالنفس.

الجواب عن هذا التقريب:

الجواب الأول: ننكر أن يكون جواز الإضرار بالنفس حكماً ضررياً، وأنه يختلف عن جواز الإضرار بالغير حكم ضررى بلا إشكال، لكن جواز الإضرار بالنفس ليس حكماً ضررياً، وذلك باعتبار أنّ جواز الإضرار بالغير ضررى؛ لأنّه تحميل للضرر على الغير بحيث أنّ الغير يقف عاجزاً أمام هذا الضرر وأمام هذا الحكم الشرعى، بمعنى أنه لا حول له ولا قوه أمام هذا الجواز، ذاك الطرف الآخر لو كان يجوز له الإضرار بالغير يستخدم هذا الجواز ويستند إليه فى الإضرار بالغير، والغير يقف عاجزاً أمامه شرعاً، تكليفاً قد لا يكون عاجزاً، وبإمكانه أن يمنعه، لكنه شرعاً يقف عاجزاً؛ لأنّ الشارع جَوَّز لهذا الإضرار بالغير، ومن هنا يكون الغير، أى من لحق به الضرر يقف عاجزاً؛ ولذا يكون جواز الإضرار بالغير فيه تحميل للضرر على الغير بنحو يكون الغير مكتوف اليد أمام هذا الحكم الشرعى ولا يستطيع أن يفعل شيئاً، ومن هنا هذا الضرر الذى يلحق الغير لو استند الشخص إلى هذا الجواز وأضر بالغير يكون هذا الضرر الذى يلحق الغير مستنداً إلى الحكم الشرعى؛ لأنّ الغير حُمِّل هذا الضرر، وهو من ناحيه شرعيه عاجز أمامه ولا يستطيع أن يصنع شيئاً، لكن هذا خلاف جواز الإضرار بالنفس؛ لأنّ جواز الإضرار بالنفس ليس تحميلاً للضرر على المكلف نفسه الذى ألحق الضرر، هذا المكلف بالرغم من وجود جواز الإضرار بالنفس _____ فرضاً _____ هو لا- يقف عاجزاً أمام هذا الحكم الشرعى؛ لأنّ هذا الحكم الشرعى لا يلزمه بأن يضر بنفسه، وإنّما هو يجوّز له الفعل ويجوّز له الترك. إذن: هو لا يقف عاجزاً أمامه، بمعنى أنه بإمكانه أن لا يحتمل نفسه هذا الضرر؛ وذلك بأن لا يلحق بنفسه الضرر؛ لأنه له أن يضر بنفسه وله أن لا يضر بنفسه، والشارع لم يلزمه بأن يضر بنفسه، جَوَّز له ذلك، فله أن يفعل وله أن يترك، فجواز الإضرار بالنفس ليس حكماً ضررياً؛ لأنّه ليس فيه تحميل للضرر على المكلف نفسه؛ لأنّه بالرغم من التزامه الشرعى، وبالرغم من تديّنه بإمكانه أن لا يضر بنفسه، فعندما يضر بنفسه، الضرر لا يستند إلى الحكم الشرعى، وإنّما يستند إلى نفس الإنسان؛ ولذا لا يكون جواز الإضرار بالنفس حكماً ضررياً حتى يُنفي بالقاعده.

بعبارة أخرى: أنّ من يلحق به الضرر يختلف في الموردين، في مسأله جواز الإضرار بالغير من يلحق به الضرر هو عاجز أمام هذا الضرر ليس بإمكانه دفع هذا الضرر من ناحيه شرعيه، فإذا أضرّ به شخص واستند في هذا إلى أنّ الشارع جوّز له الإضرار بالغير، الطرف الآخر يتحمل هذا الضرر رغماً عنه، هو مجبر من ناحيه شرعيه على تحمّل هذا الضرر، فيستند الضرر إلى الحكم الشرعي، بينما من يلحقه الضرر في جواز الإضرار بالنفس هو نفس المكلف، هو يضر بنفسه، والشارع حينما يجيز له الإضرار بنفسه هو لا يحمله الضرر، وإنما ترك له حريه الاختيار. نعم، لو ألزّمه الإضرار بنفسه؛ حينئذٍ يكون هذا حكماً ضرورياً، لكن هو ترك له حريه الاختيار، بإمكانه أن ينزل الضرر بنفسه، وبإمكانه أن لا ينزل الضرر بنفسه، فعندما يضر بنفسه متعمداً، فهذا الضرر لا يستند إلى الحكم الشرعي؛ وإنما يستند إلى اختياره هو؛ ولذا لا يكون هذا الحكم الشرعي ضرورياً، وبالتالي هذه القاعده تشمل جواز الإضرار بالغير وتنفي الجواز؛ لأنه ضرري، لكنها لا تشمل جواز الإضرار بالنفس ولا تنفيه حتى تثبت حرمة الإضرار بالنفس .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الاستدلال بحديث لا ضرر على حرمة الإضرار بالنفس بتقريب أنّ جواز الإضرار بالنفس حكم ضرري، فيرتفع بالحديث، فيثبت عدم جواز الإضرار بالنفس وهو المطلوب. بالضبط كما يُطبّق ذلك على جواز الإضرار بالغير، فيقال أنّ جواز الإضرار بالغير هو حكم ضرري، فينفي بالحديث، فيثبت عدم جواز الإضرار بالغير. نفس هذا الكلام يُطبّق على جواز الإضرار بالنفس لإثبات الحرمة.

ص: ٣٠٩

قلنا أنّ الجواب عنه يكون بوجوه، تقدّم الكلام عن الوجه الأول، وهذا الوجه يبتنى على أنّ هناك فرقاً بين جواز الإضرار بالغير وبين جواز الإضرار بالنفس، في جواز الإضرار بالغير هناك من يلحق به الضرر وهو الغير ليس له حول ولا- طول شرعي في التخلص من هذا الضرر. بعبارة أخرى: هو يقف مكتوف اليد أمام الحكم الشرعي، فيكون الضرر اللاحق به مستنداً إلى الجواز الشرعي؛ لأنه أمام هذا الحكم الشرعي ليس له حول ولا قوه في منع هذا الضرر، فيكون الحكم الشرعي تحميلاً للضرر على الغير، فيكون الحكم ضرورياً، فينفي بحديث لا ضرر، في حين أنّ جواز الإضرار بالنفس ليس هكذا؛ إذ ليس فيه تحميل للضرر على الشخص نفسه، بمعنى أنّ من يلحق به الضرر هو نفس المكلف، وهو ليس عاجزاً أمام هذا الضرر، وبإمكانه أن يدفع هذا الضرر؛ لأنه هو نفس الشخص وليس غيره، والشارع لم يلزمه بالإضرار بالنفس حتى يكون عاجزاً شرعاً أمام هذا الضرر، وإنما الشارع جوّز له الإضرار بالنفس، وهذا الجواز لا يعنى إلزامه بأن يضر نفسه، وإنما هو بالرغم من التزامه بالشريعة وإيمانه بهذا الجواز يبقى حراً في إيقاع الضرر بنفسه وعدم إيقاعه، فإذا أضر بنفسه، فهذا الإضرار يكون صادراً منه بمحض اختياره، ويكون الضرر مستنداً إلى فعله لا- إلى الحكم الشرعي، الحكم الشرعي لم يلزمه بشيء، فإذا لاحظنا من يقع عليه الضرر نجد أنه يختلف في المقامين، في المقام الأول في جواز الإضرار بالغير يقال هذا حكم ضرري؛ لأنّ هناك شخصاً يتحمّل الضرر وهو مكتوف اليد أمام هذا الجواز وليس له حول ولا- طول أمام هذا الجواز؛ ولذا يكون هذا الجواز ضرري، بينما جواز الإضرار بالنفس ليس

هكذا، الشخص نفسه ليس مكتوف اليد أمام هذا الجواز، بإمكانه أن لا يضر نفسه وليس هناك ملزم له بأن يلحق الضرر بنفسه، ومن هنا لو صدر الضرر بالنفس لا- يكون مستنداً إلى الجواز الشرعي، وإنما يكون مستنداً إلى نفس الإنسان؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً له . هذا الوجه الأول .

ص: ٣١٠

الوجه الثاني: أنّ الجواز والإباحه بشكلٍ عام ليسا من الأحكام الضرريه إطلاقاً حتى يكون الحديث شاملاً لها، هي أساساً ليست من الأحكام الضرريه، الحكم إنّما يكون ضرورياً إذا كان فيه عنصر الإلزام، كالحرمه والوجوب، أمّا إذا لم يكن فيه عنصر الإلزام كالإباحه فهو مجرد تخيير، بمعنى أنّ الشارع يترك الأمر للمكلف، ويُفهم منه أنّ الشارع يترك الأمر لإرادته المكلف، فإذا أراد المكلف الفعل، يكون الفعل مستنداً إليه لا إلى الإباحه الشرعيه. هذا الوجه يختلف عن الوجه السابق، الوجه السابق يختص بخصوص جواز الإضرار بالنفس، يقول هذا الجواز لا يشمل الحديث للنكته السابقه المتقدمه، بينما هذا الوجه يعمم ذلك لكل حكم بالجواز ويقول أنّ الجواز بشكلٍ عام لا خصوص جواز الإضرار بالنفس، لا يشملها الحديث؛ لأنها ليست أحكاماً ضرريه، إنّما يكون الحكم ضرورياً إذا كان فيه عنصر الإلزام بالفعل أو الترك، أمّا إذا لم يكن فيه عنصر الإلزام، كالإباحه والجواز هذه أحكام ليست ضرريه بشكلٍ عام، كل جواز وكل إباحه ليس حكماً ضرورياً، فلا يكون الحديث شاملاً لها؛ لأنّ الإلزام عنصر اساسى فى كون الحكم ضرورياً، الإباحه تعنى تخيير المكلف فى الفعل والترك، وترك الأمر إلى إرادته، فإذا أراد المكلف الفعل؛ فحينئذٍ الضرر الذى يترتب على الفعل يستند إلى إرادته ولا يستند إلى الجواز الشرعى والإباحه الشرعيه؛ ولذا الحكم بالجواز والإباحه بشكلٍ عام لا يكون ضرورياً، فلا تشمل القاعده، وبذلك نتخلص من الإشكال؛ يعنى يكون هذا جواباً على التقريب بالاستدلال بلا ضرر على حرمه الإضرار بالنفس.

بناءً على هذا الوجه _____ إذا تمَّ _____ حينئذٍ لا يكون هناك فرق بين جواز الإضرار بالنفس وبين جواز الإضرار بالغير، كل منهما لا يجرى فيه الحديث، الوجه الأول يقول خصوص جواز الإضرار بالنفس لا يجرى فيه الحديث ويجرى فى جواز الإضرار بالغير، فتثبت حرمه الإضرار بالغير ولا تثبت حرمه الإضرار بالنفس، بينما هذا الوجه يقول لا فرق بين جواز الإضرار بالنفس وبين جواز الإضرار بالغير؛ لأنّ الحديث لا يشمل كل الأحكام التى ليس فيها عنصر الإلزام، فهو لا يشمل كلاً منهما بناءً على هذا الوجه. كما أنّه بناءً على هذا الوجه لا بدّ من إعادة النظر فى ما تقدم فى بحث تعارض الضررين تقدّم سابقاً أنّه يقع التعارض بين شمول الحديث لحرمه حفر البالوعه فى الدار لكونها إضراراً بالمالك وبين شمول الحديث لجواز حفر البالوعه؛ لأنّها إضرار بالجار، فتقدم أنه يقع التعارض فى شمول الحديث لهذا مع شمول الحديث لذاك؛ وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بالحديث على أيّ منهما. بناءً على هذا الوجه لا معنى لهذا الحديث؛ لأنّه حينئذٍ لا يكون هناك تعارض؛ لأنّ الحديث أساساً لا يجرى فى جواز حفر البالوعه؛ لأنّه حكم غير إلزامى، والحديث لا يجرى فى الأحكام غير الإلزاميه، فيختص جريان الحديث فى حرمه حفر البالوعه، هذا حكم إلزامى يجرى فيه الحديث وينفى الحرمه؛ لأنّها إضرار بالمالك، فلا حرمه فى حفر البالوعه، فلا بدّ من إعادة النظر فى ما تقدّم إذا تمَّ هذا الوجه .

قد يُلاحظ على هذا الوجه: أنّ هذا المالك الذى يحفر البالوعه تارةً نفترض أنه يستند فى حفر البالوعه إلى الجواز الشرعى، وأخرى نفترض أنّه هو شخص غير ملتزم، وهو يحفر البالوعه على كل حال سواء جوّز له الشارع، أو لم يجوّز له الشارع، ولا يستند فى حفره البالوعه إلى الجواز الشرعى، الملاحظه تقول: أنّ عدم استناد الضرر إلى الحكم الشرعى بالجواز إنما يتمّ إذا لم يستند المالك إلى الجواز الشرعى فى حفر البالوعه، فيقال أنّ هذا التصرف صدر من المالك ولم يستند فيه إلى الجواز الشرعى حتى يقال أنّ الجواز الشرعى حكم ضررى، وأمّا إذا فرضنا أنّ المالك يستند فى حفر البالوعه إلى الجواز الشرعى، وعندما يُسأل لماذا تحفر البالوعه؟ يقول أنّ الشارع جوّز لى ذلك؛ حينئذٍ من الواضح أنّ الضرر يكون مستنداً إلى هذا الجواز الشرعى الذى استند إليه المالك لا- أنه يكون مستنداً إلى عمله؛ لأنه هو يقول أنا أحفر البالوعه لأنّ الشارع جوّز لى ذلك، ولو أنّ الشارع منعنى من ذلك لم أحفر البالوعه، فإذن: هو إنّما يحفر البالوعه استناداً إلى الجواز الشرعى، فكيف نقول أنّ الضرر الذى يلحق الجار ليس مستنداً إلى الجواز الشرعى؟! نعم إذا لم يستند إلى الجواز الشرعى فى حفر البالوعه بأن كان هو شخصاً غير ملتزم يريد حفر البالوعه على كل حال، حتى إذا لم يجوّز الشارع له ذلك، هنا يمكن أن يقال بأنّ الضرر اللاحق بالجار لا يستند إلى الجواز الشرعى، وإنّما يستند إلى تصرف المالك نفسه، لا بدّ من التفريق بين صوره الاستناد وعدم الاستناد، فى صوره الاستناد إلى الجواز الشرعى يكون الضرر مستنداً إلى الحكم الشرعى ويكون الجواز الشرعى ضررياً، وفى صوره عدم الاستناد لا يكون ضررياً.

بناءً على هذه الملاحظة حينئذٍ لابد من تقييد جريان الحديث في الأحكام غير الإلزامية بصوره الاستناد، الحديث يجرى في الأحكام غير الإلزامية كما يجرى في الأحكام الإلزامية، لكنَّ الجريان مقيد بما إذا استند الفاعل إلى الجواز الشرعى، الفاعل يستند في فعله الذى يكون فيه إضرار بالغير إلى الجواز الشرعى؛ وعندئذٍ يجرى الحديث وينفى هذا الجواز، فلا بد من تقييده بالاستناد، وأمّا في صوره عدم الاستناد، في هذه الحاله يصح الكلام السابق في الوجه الثانى، ويقال أنّ الضرر لا يستند إلى الحكم الشرعى . هل يمكن الالتزام بهذا التفصيل ؟

الصحيح فى المقام هو أن يقال: أنّ الظاهر من حديث لا- ضرر بناءً على المباحث السابقه هو أنّ الحديث ينفى الأحكام التى تكون بأصل تشريعها أحكاماً ضرريه، بمعنى أنّ هذا الحكم عند تشريعه وتوجيهه إلى المكلفين يلزم منه تحميل الضرر إمّا بالإنسان نفسه، أو على الغير، الحديث يشمل كل هذه الأحكام، كل حكم شرعى كان فى أصل تشريعه إذا توجّه إلى المكلف إذا كان ضررياً، بمعنى أنه يلزم منه تحميل الضرر إمّا على المكلف نفسه، وإمّا على الغير، مثل هذا الحكم الشرعى يكون مشمولاً للحديث، الحديث ينفى هذه الأحكام الضرريه التى تكون ضرريه بأصل تشريعها، مثلاً: وجوب الوضوء عندما يكون الوضوء ضررياً يكون حكماً ضررياً بقطع النظر عن امتثاله فى الخارج وعدم امتثاله، بقطع النظر عن استناد المكلف إليه وعدم استناده إليه، هو فى حدّ نفسه حكم ضررى؛ لأنّ تشريع هذا الحكم وجعله على المكلف وتوجيهه إليه يلزم منه تحميل المكلف الضرر، فيكون حكماً ضررياً منفيّاً بالقاعده بلا- إشكال. جواز التصرف بحفر البالوعه _____ الذى هو محل كلامنا _____ المستلزم لإيقاع الضرر بالغير أيضاً ينطبق عليه هذا المعيار؛ لأنه حكم ضررى، عندما يُخاطب هذا المالك يُقال له شرعاً أنت يُباح لك حفر البالوعه المستلزم للإضرار بالغير، هذا حكم ضررى وفيه تحميل للضرر على الغير، كما أنّ وجوب الضررى فيه تحميل للضرر على المكلف نفسه، فيُنفى بالقاعده، كذلك جواز حفر البالوعه المستلزم للإضرار بالغير، هذا حكم فى اصل تشريعه إذا خوطب به المكلف هو حكم ضررى بقطع النظر عن استناد المكلف إليه وعدم استناده، حتى إذا لم يستند إليه هو حكم ضررى، حتى إذا كان المكلف غير ملتزم بالشرعيه ويريد أن يحفر البالوعه على كل حال، حتى إذا كان حفر البالوعه غير جائز هو يحفر البالوعه، لكن بالنتيجه هذا شىء وكون الجواز فى حدّ نفسه ضررى شىء آخر، يُخاطب المكلف ويُقال له يجوز لك شرعاً حفر البالوعه، هذا حكم ضررى، هذا فى حدّ نفسه حكم فيه تحميل للضرر على الغير، فيكون حكماً ضررياً مشمولاً للحديث وللقاعده من دون أن يكون ذلك مقيداً باستناد المكلف إليه عندما يحفر البالوعه، حتى إذا لم يكن مستنداً إليه، وحتى إذا كان غافلاً عنه، نستطيع أن نقول أنّ تشريع هذا الحكم فيه تحميل للضرر على الغير كما نقول أنّ أصل تشريع وجوب الوضوء الضررى فيه تحميل للضرر على المكلف، فيكون منفيّاً بالقاعده، وإن لم يستند المكلف فى فعله، أو فى تركه إليه، سواء استند أم لم يستند هو الحكم فى حدّ نفسه ضررى وفيه تحميل للضرر على المكلف، وبهذا يكون مشمولاً للقاعده، فهذا الوجه غير تام، لا فرق بين وجوب الوضوء الذى فيه عنصر الإلزام وبين إباحه حفر البالوعه المستلزم للإضرار بالغير، كل منهما حكم ضررى، وكل منهما فيه تحميل للضرر إمّا على الإنسان نفسه، وإمّا على الغير، فيكون مشمولاً للحديث. المناط فى الشمول ليس هو الاستناد وعدم الاستناد، وإنما المناط فى الشمول هو كون الحكم الشرعى فى أصل تشريعه فيه تحميل للضرر، كل حكم شرعى فى أصل تشريعه وبقطع النظر عن استناد المكلف إليه أو عدم استناده إليه، فيه تحميل للضرر على المكلف نفسه، أو على الغير هو حكم ضررى يكون مشمولاً للقاعده، خصوصاً أنّ القاعده وارده بلسان نفي الضرر؛ وحينئذٍ لا يكون هذا الوجه تاماً .

الوجه الثالث: لو سلمنا جريان لا ضرر في جواز الإضرار بالنفس باعتبار أن جواز الإضرار بالنفس حكم ضرري، وتنزلنا عن الوجه الأول، وقلنا لا- فرق بين جواز الإضرار بالنفس وبين جواز الإضرار بالغير، كل منهما تجرى فيه القاعده، وعن الوجه الثاني بأن تنزلنا عن أن أصل الجواز في كل مكان لا تجرى فيه القاعده، وقلنا بأن القاعده تجرى في الجواز والإباحه بشكل عام، وأيضاً تجرى في جواز الإضرار بالنفس بشكل خاص، لو سلمنا كل هذا، لكن نمنع إثبات التحريم بنفي الجواز. اصل الاستدلال كان يقول بأننا نجرى القاعده في جواز الإضرار بالنفس لنفي الجواز، وبنفي الجواز يثبت تحريم الإضرار بالنفس، وهو المطلوب. الوجه الثالث يقول لا- ملازمه بين رفع الجواز وبين ثبوت التحريم، فكيف نثبت التحريم؟! جريان القاعده في جواز الإضرار بالنفس يعني أن الشارع لم يجعل الإباحه والجواز، أي أن الإباحه لأنها ضرريه فهي غير مجعوله في عالم التشريع، عدم جعل الإباحه لا يعنى التحريم، فكيف نثبت التحريم بإجراء القاعده في جواز الإضرار بالنفس، حتى لو سلمنا أن جواز الإضرار بالنفس حكم ضرري تجرى فيه القاعده، لكن لا يثبت فيه التحريم، وإنما الذي يثبت به هو رفع جعل الإباحه، عدم جعل الإباحه.

هذا الكلام كأنه مبني على افتراض أن الإباحه التي نتكلم عنها في المقام هي الإباحه بالمعنى الأخص وليس بالمعنى الأعم، فيقال أن نفي واحد من الأحكام الخمسه لا يثبت واحداً من الأحكام الباقية، فنفي الإباحه بالمعنى الأخص لا يثبت به التحريم، فكيف يمكن إثبات التحريم بنفي الجواز مع كون المراد بالجواز هو الجواز بالمعنى الأخص؟! وليس الجواز بالمعنى الأعم الذي يشمل الأحكام الأربعة ما عدا التحريم، نفي الجواز بالمعنى الأعم يلزم ثبوت التحريم، لكن نفي الجواز بالمعنى الأخص لا- يلزم ثبوت التحريم. كأنه ناظر إلى هذه القضية. الجواب عن الوجه الثالث هو أنه بقطع النظر عن أن هذا الكلام صحيح أو غير صحيح، حتى لو تم هذا الكلام، في محل الكلام لا يكون تاماً، وذلك باعتبار أنه بعد الاعتراف بجريان لا ضرر في جواز الإضرار بالنفس يجرى الحديث في هذا، بمعنى أن الحديث الشريف يرفع هذا الجواز لكونه حكماً ضررياً، فهو يرفع هذا الجواز. ماذا نفهم من تصدى الشارع لرفع هذا الجواز؟ يقول أن هذا الجواز حكم ضرري فهو مرفوع بلا ضرر، واضح أنه إنما يرفعه باعتبار ترتب الضرر عليه كما عندما يرفع جواز الإضرار بالغير، باعتبار أن هذا الجواز يترتب عليه الضرر، يكون تسيباً لحصول الضرر، رفع جواز الإضرار بالنفس سببه هو كونه إضراراً بالنفس، وهذا معناه أن الشارع لا يريد تحقق الإضرار بالنفس، خصوصاً وأن نفي هذا الحكم الشرعي في الحديث ورد بلسان نفي الضرر، فقال لا ضرر ولا ضرار، إذن: الشارع لا يريد تحقق هذا الإضرار بالنفس؛ ولذا نفي جوازه بالقاعده، هذا بنفسه يشكّل قرينه على أن المقصود بنفي الجواز هو إثبات التحريم، لا أن نقول لا- ملازمه بين نفي الجواز وبين ثبوت التحريم، أصلاً المقصود بهذا الحديث هو منع تحقق الإضرار بالنفس خارجاً؛ ولذا رفع جواز الإضرار؛ لأنه يترتب عليه الإضرار بالنفس. وهذا قرينه على أن الشارع عندما يرفع جواز الإضرار بالنفس يريد أن يثبت عدم الجواز لا أنه يرفع جواز الإضرار بالنفس ويثبت استحباب الإضرار بالنفس أو يجوز الإضرار بالنفس بعنوان الكراهه، أو يوجب الإضرار بالنفس، هذا كله لا- معنى له في هذا الحديث، هناك قرينه داخلية في نفس الحديث تثبت الملازمه بين رفع جواز الإضرار بالنفس بحديث لا ضرر وبين كون الثابت بعد هذا الرفع هو حرمة الإضرار بالنفس، حتى إذا سلمنا عدم الملازمه بينهما في موارد أخرى، لكن في محل الكلام القرينه موجوده على أن المقصود هو إثبات التحريم لا مجرد رفع الجواز، وإنما المقصود هو إثبات التحريم وأن الإضرار بالنفس ممنوع شرعاً، وأن الشارع لا يريده.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الوجه الرابع: للجواب عن الاستدلال بحديث لا- ضرر على حرمه الإضرار بالنفس. قلنا أنّ الاستدلال عن هذا الجواب يكون بوجوه وهذا هو الوجه الرابع، وهذا الوجه ذكره بعض المحققين، وحاصله: أنّ الظاهر من حديث نفى الضرر إرادته ضرر الغير لا ضرر النفس، فلا يصح الاستدلال بالحديث على حرمه الإضرار بالنفس؛ لأنّ المراد بالضرر في الحديث هو الضرر المتوجّه إلى الغير لا الضرر المتوجّه إلى النفس. وعليه: لا يصح الاستدلال بالحديث في محل الكلام.

هذا الوجه يبدو أنه ناظر إلى فقره لا ضرر لا إلى فقره لا ضرر؛ لأنّ الحديث فيه فقرتان، هو ناظر إلى فقره لا ضرر ويقول لا يصح الاستدلال بها على حرمه الإضرار بالنفس؛ لأنّها ظاهره في حرمه الإضرار بالغير. وهذا مطلب صحيح، ظاهر فقره لا ضرر هو النظر إلى الإضرار بالغير وليست ناظره إلى إيقاع الضرر بالنفس، فلا يصح الاستدلال بها على حرمه الإضرار بالنفس، لكن الاستدلال بالحديث ليس بهذه الفقره على ما تقدّم تقريبه، أصل التقريب لم يكن بهذه الفقره، وإنّما كان بفقره لا ضرر الداله على نفى الأحكام الضرريه، فيقال أنّ جواز الإضرار بالنفس حكم ضرري، فيكون منفيّاً، وإذا نفينا جواز الإضرار بالنفس يثبت عدم جواز الإضرار بالنفس وتثبت حرمه الإضرار بالنفس. هنا لا مجال لأن يقال أنّ المراد بالضرر هو الضرر المتوجّه إلى الغير، مفاد لا ضرر هو كل حكم يلزم منه الضرر وهو أعم من الضرر المتوجّه إلى النفس والضرر المتوجّه إلى الغير؛ ولذا يستدل بهذا الحديث على نفى وجوب الوضوء مع أنّ الضرر هنا يتوجه إلى النفس لا إلى الغير، هنا في لا ضرر لا مجال لأن يقال أنّ المراد بلا ضرر هو الضرر المتوجّه إلى الغير لا المتوجه إلى النفس؛ بل المراد بالضرر بمقتضى إطلاقه هو الأعم من الضرر المتوجّه إلى الغير كما طُبّق على جواز حفر البالوعه وكذلك الضرر المتوجه إلى النفس كما في وجوب الوضوء ووجوب الغسل عندما يكون ضرريّاً، فلا- مجال لدعوى أنّ الحديث ليس شاملاً للضرر على النفس؛ لأنّ الاستدلال ليس بفقره لا ضرر، وإنّما هو بفقره لا ضرر.

ص: ٣١٥

ومن هنا يظهر أنّ الصحيح في الجواب عن الاستدلال بحديث لا ضرر لإثبات حرمه الإضرار بالنفس هو ما ذكر في الوجه الأول، ومن هنا يظهر أنّه لا دليل على حرمه الإضرار بالنفس بشكلٍ مطلق. نعم لا إشكال عندهم في حرمه الإضرار بالنفس عندما يكون الإضرار بالنفس ضرراً يُعبّر عنه بـ (البليغ) ففرّقوا بين الضرر البليغ وبين الضرر غير البليغ ولم يلتزموا بحرمه الإضرار بالنفس مطلقاً، وإنّما التزموا بها في خصوص ما إذا كان الضرر بليغاً، وقد يُستدل لذلك بالآيه الشريفه: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه) (١) هذه الآيه الشريفه تنهى عن أن يلقوا بأيديهم إلى التهلكه، ما هو المقصود بالتهلكه؟ وما هو المقصود بأيديكم؟ وماذا يُستفاد من الآيه الشريفه؟ هذه الآيه باعتبار أنّ لها ارتباطاً بمحل الكلام، ويُستفاد منها حرمه الإضرار بالنفس الواصل إلى حد التهلكه على ما قيل، واستدلوا بها أيضاً على ذلك من العامه والخاصه، استدلوها بها على حرمه الإقدام على ما يُخاف منه على النفس كما صرح بذلك صاحب (مجمع البيان). (٢) قال: استُدلّ بها على تحريم الإقدام على ما يُخاف منه على النفس وعلى

جواز ترك الأمر بالمعروف عند الخوف؛ لأنَّ في ذلك إلقاء النفس في التهلكه. من العامه أيضاً صرّحوا أنّها استدل بها على تحريم الإقدام على ما يخاف منه على النفس كما في (روح المعاني) ينقله أيضاً عن غيره. هذه الآية مُفسِّره بعدّه وجوه، والآيه التي قبلها مرتبطه بالإنفاق، وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديهم إلى التهلكه.

الاحتمال الأول: أنّ الآية تنهى عن الإفراط في الإنفاق. بعد أنّ أمرت بالإنفاق (وانفقوا في سبيل الله) كأنها تريد أن تقول أنّ هذا الإنفاق الذي أمرنا به لا يجوز أن يبلغ حدّ الإفراط بأن يُنفق الإنسان كل ما عنده ويبقى صفر اليدين، هذا منهي عنه، فكأنّ الآية تأمر بالحدّ الوسط، لا إفراط ولا تفريط، لا بخل وعدم إنفاق بالمزّه ولا إنفاق كل ما عنده من المال حتى إذا كان في سبيل الله، لا بدّ من الالتزام بالحدّ الوسط، فهي تأمر بالإنفاق وتنهى عن الإفراط فيه.

ص: ٣١٦

١- البقره/السوره ٢، الآية ١٩٥.

٢- مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الطبرسي، ج ٢، ص ٥١٦.

هذا التفسير له مؤيدات من الروايات الواردة من طرفنا، في الكافي وغيره هناك روايات وإن كانت غير واضحة سنداً هي تُفسّر التهلكة في هذه الآيه بإنفاق ما في يديه في سبيل الله، لكن طرق هذه الروايات ليست تامه.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود بالتهلكة ليس هو الإفراط في الإنفاق، وإنما بالعكس، المراد به عدم الإنفاق، وكأن الآيه بعد أن أمرت بالإنفاق في سبيل الله، هي في مقام بيان عاقبه عدم الإنفاق، فهي مرتبطه بالآيه الأولى وتأكيد للإنفاق وليس شيئاً آخر، لكن صيغت بعبارة أخرى، انفقوا في سبيل الله، كأنها تقول أنّ عدم إنفاقكم في سبيل الله يؤدي بكم إلى التهلكة، فهي حث آخر على الإنفاق في سبيل الله وبيان ما يترتب على ترك الإنفاق في سبيل الله.

الاحتمال الثالث: أنّ الآيه مرتبطه بما قبلها؛ لأنّ هذه الآيه واقعه في سياق آيات كلها تتحدث عن قتال المشركين وتحدث عن الجهاد والقتال، وفي هذه الآيات أمر بقتال المشركين، ثم انفقوا في سبيل الله، صحيح أنّ سبيل الله هو كل طريق يؤدي إلى ثواب الله ورحمته ورضوانه، لكن الشائع والمعروف إطلاق سبيل الله على الجهاد، وآيه انفقوا في سبيل معطوفه على آيه وقاتلوا في سبيل الله، فكأنه أمرهم بالقتال في سبيل الله، وأمرهم بالإنفاق في سبيل الله، ثم قال ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، بمعنى أن ترككم للقتال في سبيل الله والإنفاق في سبيل الله يؤدي بكم إلى التهلكة.

لعلّ هذا التفسير بقريته السياق وظاهر الآيه بدواً لا يبعد أن يكون هذا التفسير أقرب من التفسير الأول، بمعنى أن يكون المراد من التهلكة ليس هو الإفراط في الإنفاق. نعم، لو صحّت الروايات التي تفسره بذلك تعين الالتزام بها، لكن بقطع النظر عن الروايات، لأول وهله يبدو أنّ هذا التفسير هو الأقرب، بأن يكون المقصود بالتهلكة هو ترك الإنفاق، وكأنّ الآيه تحذّر من عدم امتثال ما أمروا به من الإنفاق، وبيان ماذا يترتب على ترك الإنفاق، ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة. هذا هو الأنسب للتهلكة؛ لأنّ الإفراط في الإنفاق عادة لا يؤدي إلى التهلكة بمعناها الحقيقي، بمعنى الهلاك والموت والتلف وأمثال هذه الأمور. نعم، يؤدي به إلى الحرج والضيق والمشقه، لكن لا يؤدي إلى الهلاك، بخلاف ما إذا أخذنا بالتفسير الثاني خصوصاً مع إضافه ترك القتال وليس فقط ترك الإنفاق بأن جعلنا آيه (وأنفقوا في سبيل الله) معطوفه على (قاتلوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) يعني أنّ ترككم للقتال والإنفاق في سبيل الله يؤدي بكم إلى التهلكة، هنا التهلكة تكون بمعناها الحقيقي، بمعنى الهلاك والتلف؛ لأنّه لا إشكال أنّ ترك الجهاد وقاتل العدو، وترك الإنفاق في سبيل الله على المجاهدين والجيوش التي تخرج لقتال العدو، ترك هذين الأمرين لا إشكال أنه سيؤدي إلى قوه العدو وتسلّطه على المسلمين وإهلاكهم، فلا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة يمكن الحفاظ على معناها الحقيقي، وهذا يكون مؤيداً لتفسير الآيه بهذا التفسير الثاني، يعني أن يقال أنّ المقصود بالهلكة هو ترك الإنفاق، وهذا يتأكد إذا ضمنا إلى ذلك ترك القتال؛ لأنّ الجيش بحاجة إلى تمويل ولا يكفي أن يذهب المقاتلون وحدهم إلى القتال، فلا بدّ من الإنفاق على هؤلاء حتى لا يضعفوا أمام العدو لقله ذات يدهم وقله عدتهم ويكون ذلك موجبا لهلاكهم، فيمكن المحافظه على الهلاك بمعناه الحقيقي إذا قلنا أنّ المقصود هو ترك الإنفاق في سبيل الله على أن يكون المقصود بسبيل الله هو الجهاد كما هو الشائع، وحسب سياق الآيات لا يبعد أن يكون المقصود به ذلك .

بالنسبة إلى (لا- تلقوا بأيديكم) المفسرون قالوا بضررٍ قاطعٍ أنّ المقصود بالأيدى هي النفس، يعني لا- تلقوا بنفوسكم إلى التهلكة، وهذا التعبير موجود في لغة العرب، وعللوا ذلك باعتبار أنّ اليد هي التي يظهر فيها ما في النفس، يعني ما في النفس يظهر وتكون حركات اليد هي التي تعبر عمّا في نفس الإنسان، بهذه العلاقة صحّ استخدام هذا اللفظ في النفس مجازاً باعتبار هذه العلاقة القائمة بينهما. بناءً على هذا يكون المقصود هو لا توقعوا أنفسكم في التهلكة. على التفسير الأول للآية، الإفراط في الإنفاق لا يؤدي عادة إلى الهلاك ولا ملازمه بينه وبين الهلاك، وإنما يؤدي إلى الضيق والضرر الشديد وأمثلة هذه الأمور. بناءً على هذا التفسير حينئذٍ يمكن أن يُستفاد من هذه الآية حرمة إلقاء النفس في ما فيه ضرر شديد كالضرر الذي يلحق الإنسان عندما ينفق كل أمواله، أمّا إذا فسّرناها بالتفسير الآخر تكون الآية مقصوره على إتلاف النفس، تكون ناظره إلى إتلاف النفس والهلاك بمعناه الحقيقي، بمعنى عدم جواز إيقاع النفس في ما فيه هلاكها وتلفها، فيستفاد منه حرمة الإضرار بالنفس البالغ إلى مستوى إهلاك النفس وإتلافها، على كلا التقديرين لا يمكن أن نستفيد من الآية حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً_ إمّا أن نستفيد منها حرمة الإضرار بالنفس الواصل إلى حد الهلاك والتلف، وأمّا أن نستفيد منها حرمة الإضرار بالنفس الواصل إلى الضرر الشديد الذي يحصل نتيجة إنفاق الإنسان كل ما عنده من أموال ويبقى صفر اليدين. هذا ما يرتبط بهذا البحث وتبين أنه كما ذكر الفقهاء لا دليل على حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً .

إلى هنا يتم الكلام عن هذا التنبيه الأخير، وبهذا يتم الكلام عن قاعده لا ضرر . بعد تمام هذه القاعده ندخل في البحث الآخر الذي هو الاستصحاب .

فى بحث الاستصحاب ذُكرت مقدّمه بحثوا فيها فى جملة من الأمور، ثم دخلوا فى اصل البحث، فى هذه المقدمة بحثوا عن تعريف الاستصحاب، وأنّ البحث عن الاستصحاب هل هو من المسائل الأصولية أو هو من المسائل الفقهية؟ وهل أنّ الاستصحاب أماره، أو هو أصل عملي؟

الأمر الأول: تعريف الاستصحاب

ذكروا أنّ الاستصحاب له تعريفات عديدة:

التعريف الأول: ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) من أنه عبارته عن (إبقاء ما كان) (١) كان هناك شيء فى الزمان السابق، إبقاؤه على حاله يُعبّر عن بالاستصحاب. وذكر الشيخ (قدّس سرّه) أنّ هذا اسدّ التعريفات وأكثرها اختصاراً، ولا يريد الشيخ (قدّس سرّه) بالإبقاء الإبقاء التكويني كما توهمه بعض، وإنّما يريد به حكم الشارع بالبقاء، إبقاء ما كان شرعاً، يعنى حكم الشارع ببقاء ما كان، الشارع عندما يحكم ببقاء ما كان هذا الحكم الشرعى ببقاء ما كان يُعبّر عنه بالاستصحاب.

التعريف الثانى: ما ذكره فى الكفايه، وهو شيء لا يخرج عمّا ذكره الشيخ (قدّس سرّه) وإنّما هو توضيح لبعض الأمور المفترضة فى التعريف الأول، قال: (هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شكّ فى بقاءه). (٢). وهذا التعريف هو نفس التعريف السابق وليس شيئاً آخر، وكل منهما يعرّف الاستصحاب بحكم الشارع بإبقاء ما كان، مردّهما إلى شيء واحد.

التعريف الثالث: هو عبارته عن (الإبقاء العملي)، أى الإبقاء فى مقام العمل.

التعريف الرابع: ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) حيث عرفه بأنّه (الحكم الشرعى ببقاء الإحراز السابق من حيث الجرى العملي). (٣) كأنّ ما يحكم به الشارع هو بقاء اليقين السابق، لكن يحكم ببقائه فقط من حيث الجرى العملي، ما يقتضى اليقين السابق من الجرى العملي يحكم الشارع ببقائه، مع الشك بالبقاء يُحكم بالبقاء على اليقين السابق. وهذا التعريف ناظر إلى الأخبار، يعنى ناظر إلى صحاح زواره الداله على الاستصحاب، ويعرّفه بمضمونها كما هو يفهم أنه عبارته عن أنّ الشارع يحكم ببقاء اليقين (لا تنقض اليقين بالشك) يقول: هذا معناه أنّ اليقين باقٍ، أنا أحكم ببقاء اليقين، لكن من حيث الجرى العملي فقط. وهناك تعاريف أخرى كثيره ذُكرت فى كلماتهم.

ص: ٣١٩

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٣، ص ٩.

٢- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٨٤.

٣- فوائد الأصول، تقرير بحث النائيني للشيخ الكاظمي الخراسانى، ج ٤، ص ٣٠٦.

المحقق الخراساني (قدّس سرّه) ذكر في الكفايه بأنّ عبارات الأصحاب في تعريف الاستصحاب مختلفه وكثيره، لكنّه يقول أنّها كلها ترجع إلى معنى واحد، وهذا المعنى الواحد هو ما ذكره من أنّ الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم، أو موضوع ذى حكم عند الشك في بقاءه. فكأنه يفترض أنّ كل تعريفات الاستصحاب ترجع إلى تعريف الاستصحاب بأنه حكم شرعى ببقاء ما كان، وإن كانت عباراتهم مختلفه، لكن الجوهر والمعنى واحد، وهو الحكم ببقاء ما كان.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) اعترض على هذا بأنّ الأمر ليس هكذا، (1) لا يمكن أن نقول أنّ كل عبارات الأصحاب المختلفه في تعريف الاستصحاب ترجع إلى أمرٍ واحد، والسر في ذلك هو أنّ هناك اختلافاً في المباني وكيفية الاستدلال على الاستصحاب، فبعضهم يعتبر الاستصحاب أماره، وبعضهم يعتبر الاستصحاب أصلاً عملياً. إذن: هناك خلاف في المباني وما هي حقيقه الاستصحاب، هل هو أماره، أو هو اصل عملي؟ يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه) بأنّه إذا كان أماره يكون له تعريف، وإذا كان أصلاً عملياً يكون له تعريف آخر، ولا- يمكن أن نقول أنّ كل التعاريف ترجع إلى معنى واحد، الاستصحاب إذا كان أماره، فينبغي تعريفه كأماره، يعنى ينبغى البحث عن نكته الاماريه الموجوده في الاستصحاب وذكر هذه النكته في مقام تعريفه، إذا كانت النكته في كون الاستصحاب أماره هي الحدوث، فينبغى تعريفه بالحدوث- وإذا كانت النكته هي كما عرفه الشيخ بهذا التعريف وهي كون الحكم متيقناً في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، فينبغى تعريفه بهذا؛ لأنّ نكته الاماريه هي أن يكون الشئ متيقناً سابقاً ومشكوك لاحقاً، كون الشئ متيقناً سابقاً هي نكته الاماريه، بدعوى أنّ الشئ إذا كان متيقناً في الزمان السابق وشكك في بقاءه؛ فحينئذٍ كون الشئ متيقناً أماره على البقاء، باعتبار أنّ أغلب الأشياء المتيقنه التي تحدث في السابق هي توجد فيكون أماره على بقاء هذا الشئ عند ما نشك في بقاءه، أو لشئ آخر، المهم أن يكون الشئ متيقناً، فلا بدّ كما أماره أن نعرفه بنكته الاماريه، إذا قلنا أنّ نكته الاماريه هي حدوث الشئ بدعوى أنّ الغالب في ما يحدث أنّه يبقى لا أنّ ما يحدث يزول، كونه يزول ويفنى هذه حاله نادره والغالب أنّ ما يحدث يبقى، فيكون الحدوث هو نكته الاماريه في أن يبني الإنسان على بقاء ما كان حادثاً؛ لأنّ الحدوث أماره على بقاءه؛ لأنّ الغالب في ما يحدث أنه يبقى ولا يزول، إذا كانت هذه نكته الاماريه فلا بدّ من تعريفه بالحدوث، فعند ما نبني على أنه أماره، فلا بدّ من تعريفه بالنكته التي صار لأجله أماره ولا معنى حينئذٍ لتعريفه بأنه عباره عن الحكم الشرعى بالبقاء؛ لأنّ الحكم الشرعى بالبقاء ليس أماره، وليس كاشفاً، حكم شرعى تعبدي بقاء ما كان، فتعريف الاستصحاب بناءً على الاماريه بأنه الحكم الشرعى ببقاء ما كان ليس صحيحاً، وإتّما لا بدّ من تعريفه بما يُشعر بكونه أماره وأن تُذكر نكته الاماريه في تعريفه، وإذا بنينا على أنه أصل عملي كسائر الأصول العمليه الأخرى وليس أماره؛ حينئذٍ يصح تعريفه بأنه حكم شرعى ببقاء ما كان، الشارع حكم تعبدياً ببقاء ما كان، كما حكم بالبراءه، وكما حكم بالاحتياط في بعض الموارد، كذلك حكم بأنّ الإنسان إذا على يقين من شئ وشك فيه لاحقاً حكم تعبدياً بإبقاء الحال السابقه، فيصح تعريفه بأنه حكم الشارع بإبقاء ما كان، أو ببقاء ما كان على اختلاف هذه التعابير .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ذكرنا بعض التعليقات في الاستصحاب، ونقلنا كلام صاحب الكفاية المحقق الخراساني (قدّس سرّه) حيث ذكر أنّ هذه التعريفات المتعدده المختلفه الصادره من الأصحاب، كلّها تشير إلى معنى واحد وهو ما ذكره من أنّ الاستصحاب هو عباره عن الحكم ببقاء حكم، أو موضوع ذي حكم يُشكّك في بقاءه، وقلنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) اعترض عليه بأنّه لا معنى لتعريف الاستصحاب بشيءٍ واحد وذلك لأنّ المباني في الاستصحاب مختلفه، وأي تعريف يُفرض يتفق مع بعض المباني ولا يتفق مع البعض الآخر، فلا بدّ حينئذٍ من التفصيل بأن نعزّف الاستصحاب بناءً على كونه أماره له تعريف خاص به كما أنّ الاستصحاب بناءً على كونه أصلاً عملياً لا بدّ من تعريفه بتعريفٍ آخر، ولا يمكن أن نفترض تعريفاً واحداً للاستصحاب ينسجم مع كونه أماره وينسجم مع كونه أصلاً عملياً، فإن قلنا أنّ الاستصحاب أماره بناءً على هذا المبني لا بدّ من تعريفه كأماره، يعني لا بدّ من الإشارة في تعريفه إلى نكته الأماريه وسبب كونه أماره؛ وحينئذٍ يصح تعريفه بما تقدّم من أنه كون الشيء متيقناً سابقاً مشكوك لاحقاً، باعتبار أنّ اليقين السابق هو نكته الأماريه، وهو الكاشف عن البقاء، فلا بدّ من تعريفه باليقين السابق، فنقول أنّ الاستصحاب بناءً على أنه أماره، أي أنّ الاستصحاب هو اليقين السابق والشكّ اللاحق، ولا معنى لأن نقول بأنّ الاستصحاب هو الحكم بالبقاء؛ لأنّ هذا لا يشير إلى كونه أماره، بخلاف تعريفه باليقين السابق؛ لأنّ اليقين السابق هو الأماره على البقاء، كما أنه بناءً على كونه أصلاً عملياً؛ حينئذٍ يصح ما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية (قدّس سرهما) من التعريف بأنّه عباره عن الحكم ببقاء ما كان. هذا شيء ينسجم مع كونه أصلاً عملياً وعدم كونه أماره.

ص: ٣٢١

هذا المطلب الذي ذكره، من جهه فقط ملاحظه صغيره على أنه بناءً على الأماريه تكون الأماره هي اليقين السابق، الظاهره أنّ هذا ليس تامّاً؛ لأنّ الأماره ليست هي اليقين السابق، وإنما اليقين هو طريق مثبت للأماره والأماره هي شيء آخر، الأماره هي الحدوث، أصل الحدوث هو الأماره عند من يقول بذلك، بدعوى أنّ الغالب في ما يحدث أنه يبقى، فيكون الحدوث أماره ظنيّه على البقاء؛ لأنّ أغلب الأشياء التي تحدث هي باقيه، نسبه ما يبقى ممّا يحدث إلى ما يزول بعد الحدوث نسبه كبيره جداً؛ حينئذٍ يكون الحدوث أماره وموجباً للظن بالبقاء، عندما نشكّك في حادث حدث سابقاً ونشكّك في بقاءه فالحدوث أماره على البقاء، باعتبار غلبه أنّ ما يحدث يبقى، فالأماره هي نفس الحدوث واليقين بها كاليقين بخبر الواحد لا معنى لأن نقول أنّ اليقين بخبر الواحد هو الأماره، الأماره هو خبر الواحد واليقين محرز له وطريق إليه، كذلك اليقين بالحدوث، اليقين ليس هو الأماره، وإنما الأماره هي عباره عن نفس الحدوث واليقين هو مجرد طريق إلى هذا الحدوث الذي يكون هو الملازم للبقاء، بين ذات الحدوث وليس اليقين بالحدوث، بينه وبين البقاء توجد ملازمه ظنيّه، يعني الغالب في ما يحدث أنه يبقى، فالملازمه قائمه بين الحدوث وبين البقاء لا بين اليقين بالحدوث وبين البقاء. هذه ملاحظه جانبيه .

أمّا أصل المطلب الذي ذكره: هو أنّه بناءً على كون الاستصحاب أماره، ما الضير في أن نعرفه بأن يكون الاستصحاب عباره عن

الحكم بالبقاء الثابت بهذه الأماره، يعنى نجعل الأماره هى اليقين كما ذكر _____ بناء على أنّ الأماره هى اليقين _____ لكن لا نسمّى هذه الأماره بالاستصحاب، وإنّما نسمّى الحكم بالبقاء الثابت ببركه هذا اليقين بالاستصحاب، فبناءً على الأماريه لا- يتعيّن أن نسمّى الاستصحاب باليقين، بحيث نقو أنّه لا بدّ من تعريف الاستصحاب بناءً على أنه أماره باليقين السابق، بناءً على أنه أماره ونعترف بأنّ اليقين السابق هو الأماره على البقاء ما ينتجه هذا اليقين السابق، وما يثبت بهذه الأماره هو الحكم بالبقاء، نسمّى الحكم بالبقاء استصحاباً ثابتاً بهذه الأماره، فى التسميه لا ضير فى أن نسمّى الحكم بالبقاء استصحاباً مع الاعتراف بأنّ اليقين السابق أماره على البقاء، لكن لا نسمّى هذا اليقين استصحاباً، وإنّما نسمّى الحكم بالبقاء، أو بعبارة أخرى: ما يثبت بهذا اليقين السابق نسميه استصحاباً. لعل السيد الخوئى (قدّس سرّه) ناظر إلى مجرد أنّ هذا هو المستظهر من كلام الاصحاب، يعنى يريد أن يقول أنّ المستظهر من كلام الأصحاب الذين يقولون بالأماريه أنهم يريدون بالاستصحاب هو اليقين السابق، ولا يريد أن يقول بوجود ملازمه بين كونه أماره وبين ضروره تعريفه باليقين السابق، نبني على كونه أماره لكن لا نسميه استصحاباً، وإنّما نسمّى الحكم الثابت به استصحاباً. لعلّه ناظر إلى شىء آخر وهو المستظهر من كلمات الاصحاب الذين يقولون بالأماريه أنهم يريدون بالاستصحاب اليقين السابق، وكأنّ الاستصحاب بناءً على الأماريه المراد به فى كلمات الأصحاب هو اليقين السابق؛ لأنّهم قالوا أنّ الاستصحاب أماره، ومن الواضح أنّ الأماره هى اليقين السابق وليس الحكم بالبقاء، فعندما يقولون أنّ الاستصحاب أماره مرادهم بالاستصحاب قطعاً هو اليقين السابق؛ لأنّ اليقين السابق هو الأماره بناءً على الأماريه وبناءً على غض النظر عن الملاحظه السابقه وليس الأماره هى الحكم بالبقاء، الحكم بالبقاء ليس أماره، وإنّما هو شىء يثبت بالبقاء، لعلّه ناظر إلى هذا .

هذا أيضاً لا يثبت ضروره تعريفه باليقين السابق بناءً على الأمايه وعدم تعريفه به، وإنما لابد من تعريفه بتعريف آخر بناءً على عدم كونه أماره؛ لأنه حتى المنكرين للأمايه أيضاً يمكن أن يُستظهر من تعبيرهم أن المقصود بالاستصحاب هو اليقين السابق، يعنى الذين ينكرون الأمايه ويقولون أن الاستصحاب ليس أماره، مقصودهم بالاستصحاب لابد أن يكون مقصودهم اليقين السابق؛ لأنهم لا ينفون الأمايه عن الحكم بالبقاء، الحكم بالبقاء من الأمور البديهيه أنه ليس أماره ولا داعى للتصدى لنفى الأمايه عن الحكم بالبقاء، الذى يُتوهم كونه أماره هو اليقين السابق، هم يقولون أن الاستصحاب ليس أماره مقصودهم بالاستصحاب هو اليقين السابق، اليقين السابق ليس أماره، فمرادهم بأن الاستصحاب ليس أماره يعنى اليقين السابق؛ لأن ما يمكن نفيه ويُتوهم كونه أماره هو اليقين السابق لا الحكم بالبقاء، فإذن: القائلون بالأمايه والمنكرون لها من تعبيراتهم نستظهر أن مرادهم بالاستصحاب هو اليقين السابق، فلنعرف الاستصحاب باليقين السابق على كل المباني ولا داعى لهذا التفصيل .

الصحيح فى المقام أن يقال: نحن فى محل الكلام عندما نريد أن نعرف الاستصحاب لابد أن نعرفه بتعريف يصلح أن يكون محوراً لكل هذه الآراء الموجوده فى باب الاستصحاب، بمعنى أنه يكون محلاً للنفى والاثبات على جميع المباني، المبنى الذى يقول أنه أماره، والمبنى الذى ينكر كونه أماره، المبنى الذى يستدل عليه بالأخبار يجعل الدليل عليه هى الأخبار، والمبنى الذى يستدل عليه ببناء العقلاء والآخر الذى يستدل عليه بالعقل، أحد الأدله كما قيل هو العقل، حكم العقل، أو إدراك العقل للبقاء ظناً. عندما نريد أن نعرف الاستصحاب كمحور للبحث القادم، فى البحوث القادمه عندما نقول استصحاب نشير إلى شىء معين يكون محوراً للنفى والاثبات وعلى جميع المباني لابد من تعريفه تعريفاً يصلح أن يكون كذلك، يعنى منسجماً مع كل المباني ومع كل الأدله التى يمكن أن يُستدل بها على الاستصحاب، إذا كان هذا هو الغرض، يعنى لابد من تعريفه بهذا الشكل بحيث يكون محوراً لكل المباني؛ حينئذٍ يظهر من هذا أنه لا يصح تعريفه بجملة من التعريفات السابقه، ما أشار إليه الشيخ (قدس سره) من أنه عباره عن إبقاء ما كان، لكن الشيخ لم يكتف بهذا، ففسّر إبقاء ما كان بأنه عباره عن الحكم بالبقاء، يقول: والمقصود ليس إبقاؤه تكويناً، وإنما فسّره بالحكم، لو كان أبقى (ما كان) على حاله كان أفضل، وإنما هو فسّره ب_____ (الحكم بالبقاء). المحقق الخراسانى (قدس سره) أيضاً فسّره بالحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شرعى... الخ. أيضاً فسّره بالحكم. المحقق النائينى (قدس سره) أيضاً نقلنا عنه سابقاً أنه فسّره بالحكم، كل هذه التعريفات للاستصحاب بأنه حكم ينبغى إبعادها، هذه لا يمكن أن تكون محوراً لجميع المباني ويُستدل عليها بالأدله المختلفه؛ لأنه عندما نفترض أن الاستصحاب حكم بالبقاء، هذا لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل وبناء العقلاء؛ لأنه ليس من شأن العقل أن يحكم، وإنما من شأن العقل الإدراك، عندما نستدل على الاستصحاب بالأخبار نستطيع أن نعرفه بأنه عباره عن حكم بالبقاء الذى يُستفاد من قوله (عليه السلام) فى روايات زاراه: (لا تنقض اليقين بالشك). هذا حكم شرعى بالبقاء، فينسجم مع الاستدلال عليه بالأخبار، أما عندما نفترض أن الدليل عليه هو العقل، فالعقل لا يحكم بالبقاء، وإنما العقل يدرك البقاء، متعلق الحكم العقلى هو ذات البقاء لا الحكم بالبقاء؛ لأن الحكم ليس من شأن العقل، والعقل لا يحكم بشىء، وإنما العقل يدرك الأشياء، فإذا كان الشىء حادثاً سابقاً وشك فى بقاءه، العقل يدرك بقاء الشىء بعد حدوثه ظناً وليس يقيناً لا أنه يحكم بالبقاء، ونفس الكلام يقال لو كان الدليل عليه هو بناء العقلاء، العقلاء لا يحكمون، وإنما لهم بناء عملى على الأخذ بحاله السابقه، هذا ليس حكماً بالبقاء، الحكم بالبقاء إنما يصح فيما إذا كان مدرك ودليل الاستصحاب هو الأخبار يصح تعريفه بأنه الحكم بالبقاء، أما بناءً على أن دليل الاستصحاب هو العقل أو بناء العقلاء، فلا يصح تعريفه بأنه عباره عن الحكم بالبقاء؛ لذلك لابد من استبعاد هذه التعريفات.

ومن هنا يقال: أنّ أحسن ما يمكن أن يعرّف به الاستصحاب، هو أن يقال بأنّ الاستصحاب عبارته عن بقاء المتيقّن السابق عند الشكّ في بقائه، يعنى ثبوت المتيقّن سابقاً حتى نخلص من مشكلته (الحكم بالبقاء) فالتعبير بالحكم يوكد لنا مشكلته؛ لأنه لا يكون محوراً لكل المباني في محل الكلام، أمّا إذا قلنا بأنّ الاستصحاب هو عبارته عن بقاء الحكم السابق عند الشكّ في بقائه، هذا البقاء ينسجم مع كل المباني، نستطيع أن نستدل عليه بالأخبار ونقول أنّ الشارع حكم بالاستصحاب، يعنى حكم بثبوت المتيقّن السابق عند الشكّ في بقائه، ونستدل عليه بالعقل، أيضاً نقول أنّ العقل أدرك بقاء المتيقّن السابق عند الشكّ في بقائه؛ لأننا قلنا أنّ وظيفة العقل الإدراك ومتعلّق الإدراك هو البقاء، فنقول أدرك الاستصحاب، يعنى أدرك بقاء المتيقّن السابق عند الشكّ في بقائه. وهكذا بناء العقلاء، لهم بناء عملي على بقاء المتيقّن السابق عند الشكّ في بقائه، فتعريف الاستصحاب بهذا التعريف يسلم من الإشكالات السابقة ويمكن أن يكون محوراً لكل هذه المباني. وهكذا ما عرّفه بعض من أنّه مرجعيه الحاله السابقه، هذه أيضاً الملحوظ فيها التخلص من الإشكالات السابقة، مرجعيه الحاله السابقه هي أشبه شيء بما قلناه من أنه عبارته عن بقاء المتيقّن السابق عند الشكّ في بقائه، مرجعيه الحاله السابقه يمكن أن نستدل عليها بالأخبار، فتقول أنّ الأخبار دلّت على مرجعيه الحاله السابقه عند الشكّ في بقائها، العقل أيضاً أدرك ذلك، والعقلاء أيضاً لهم بناء عملي على مرجعيه الحاله السابقه عند الشكّ في بقائها، هذا التعريف يكون أبعد عن الإشكال كما تقدّم. كما أنّ هذا التعريف أيضاً يصلح لأن يكون محوراً لمبني الأماريه وللمبني الآخر الذي ينكر كون الاستصحاب أماره، كل منهما ينسجم مع هذا التعريف، باعتبار أنّ بقاء المتيقّن سابقاً، أو ثبوت المتيقّن، أو مرجعيه الحاله السابقه التي كلّها تشير إلى معنى واحد يمكن أن يكون ثابتاً على أساس أماريه الحدوث على البقاء، نكته الاستصحاب هذه الملازمه الظنيّه بين الحدوث والبقاء، أنّ الغالب فيما يحدث أنه يبقى على أساس أماريه الحدوث على البقاء؛ حينئذٍ الشارع حكم بالبقاء على أساس هذه الأماريه، والعقلاء بنوا على البقاء عملاً على أساس هذه الأماريه، والعقل أيضاً أدرك البقاء عند الشكّ في البقاء على أساس هذه الأماريه.

فإذن: هذا التعريف ينسجم مع كل هذه المباني جميعاً. المنكر للأماريه يمكن أن يكون بقاء المتيقن سابقاً عند الشك في بقاءه قائماً على اساس إنكار الأماريه والبناء على أنه وظيفه عمليه تعطى للشاك بقطع النظر عن إحراز الواقع، ليس فيها كشف، وليس فيها أماريه، وإنما بقاء ما كان هو وظيفه عمليه يحكم بها الشارع عندما يُفترض أن الاستصحاب أصل عملي. بناء العقلاء، يقولون بأن العقلاء يبنون على بقاء الحاله السابقه وبقاء المتيقن سابقاً ليس من باب الأماره، وليس من باب أن الحدوث كشف عن البقاء، وإنما باعتبار أن المكلف حتى لا يبقى متحيراً ومترددًا، فيعطى له وظيفه عمليه حتى يخرج من هذه الحاله من دون أن يكون له نظر إلى الواقع، أصل عملي، فيبنون على بقاء الحاله السابقه، وبقاء المتيقن السابق عند الشك في بقاءه، فيمكن أن يكون هذا التعريف محوراً لكل المباني من حيث كون الاستصحاب أماره، أو اصلاً عملياً، ومن حيث أن الدليل عليه هو الأخبار، أو هو بناء العقلاء، أو هو العقل.

ومن هنا يظهر أيضاً أن بعض التعريفات التي عُرّف بها الاستصحاب من قبيل ما عُرّف بأنه عباره عن الأخذ بمقتضى المتيقن السابق، أو بأنه عباره عن إبقاء ما كان الذي هو تعريف الشيخ (قدس سرّه) الذي ذكره في الرسائل وقلنا أنه فسّره بأن المقصود به هو الحكم بالبقاء، كلا- هذا التفسير نزعله، إبقاء ما كان، الأخذ بمقتضى المتيقن السابق بعد عروض الشك في بقاءه، تعريف الاستصحاب بالأخذ وتعريفه بإبقاء ما كان ناظر إلى أن الاستصحاب ليس من مقوله الأحكام، وإنما هو عمل يمارسه المكلف، فإذا كان الاستصحاب عملاً يمارسه المكلف ويحتاج ثبوته وجوازه إلى دليل؛ حينئذٍ ينبغي تعريفه بأنه الأخذ بالحاله السابقه؛ لأنّ المكلف يأخذ بالحاله السابقه، يأخذ بمقتضى المتيقن السابق، أو يبقى ما كان، فلا بدّ من تعريفه بالإبقاء أو بالأخذ بالحاله السابقه.

أقول: هذا التعريف هو سنخ آخر من التعاريف، السنخ الأول كان يُعرّف الاستصحاب بأنه حكم بالبقاء، الثاني المقترح الذى ذكرناه يُعرّف الاستصحاب بأنه عبارة عن بقاء الحاله السابقه، ثبوت الحاله السابقه، مرجعيه الحاله السابقه، هذا السنخ يعبر عنه بفعل المكلف، الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما كان، والمكلف هو الذى يبقى ما كان، كأنه ينظر إليه ويجعله من سنخ الأعمال، يفترض هذا ويعرّفه بذلك، هذا التعريف أيضاً فيه مشكله وترد عليه نفس المشكله السابقه وهى أنّ العقل الذى هو أحد الأدله التى يستدل بها على الاستصحاب لا يُدرك الأخذ والإبقاء، وقلنا أنّ العقل ليس من شأنه الحكم، وإنما من شأنه الإدراك، وما يدركه العقل هو بقاء الحاله السابقه ظناً، العقل لا يدرك الأخذ بالحاله السابقه، أو إبقاء ما كان سابقاً، هذه كلها أمور لا يدركها العقل؛ لأنه ليس من شأنه الحكم، وإنما ما يدركه العقل هو بقاء الحاله السابقه ظناً لا على نحو الجزم واليقين، فيواجه نفس المشكله السابقه. هذا كله إذا كان لا بدّ من تعريف الاستصحاب تعريفاً يكون محوراً لكل هذه الفروض، فأحسن شىء تعريفه بما ذكرناه قبل قليل . هذا البحث لا تترتب عليه ثمره عمليه واضحه .

الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب

الأمر الثانى: هل أنّ الاستصحاب من الأصول العمليه، أو هو من الأمارات ؟ ليس الغرض من هذه المقدمه أن يُبحث بحثاً إثباتياً عن أنّ الاستصحاب هل هو أماره أو اصل؛ لأنّ هذا يتوقف على اختيار الدليل على الاستصحاب وماذا نستظهر من الدليل، وأنه هل جعل الاستصحاب فغى ذاك الدليل أماره، أو جعل كأصل عملي، وإنما البحث هنا يقع فى عالم الثبوت، أى أنّ البحث ثبوتى، بمعنى أنّ الاستصحاب هل هو كأصالة الإباحه _____ مثلاً _____ أصل عملي صرف ليس له نظر إلى الأحكام الواقعيه وملاكاتهما، أو هو ناظر إلى الواقع ويعتبر أماره عليه ؟ كخبر الثقه _____ مثلاً _____ أو أنّه لا هذا ولا ذاك، لا هو أصل عملي صرف ليس له نظر إلى الواقع، ولا- هو أماره على الواقع، وإنما هو كأصالة الاحتياط، له نظر إلى الواقع لغرض التحفظ عليه، لكن من دون أن يُعتبر أماره وكاشفاً عن الواقع، هناك فرق بين أصالة الإباحه وبين أصالة الاحتياط، أصالة الإباحه أصل عملي صرف ليس له نظر إلى الواقع إطلاقاً، بينما أصالة الاحتياط لها نظر إلى الواقع، بمعنى أنّ الغرض منها التحفظ على الواقع والوصول إلى الواقع على كل حال، لكنها ليست أماره على الواقع وليست كاشفه عنه كما هو الحال فى خبر الثقه، هل يمكن أن يكون الاستصحاب من هذا القبيل ؟ الغرض من هذا البحث كما قلنا ليس هو البحث الإثباتى، وإنما هو بحث ثبوتى فى ما هى الوجوه الممكنه لجعل الاستصحاب ؟

ص: ٣٢٦

هذا البحث كما هو واضح يرتبط ببحث الأحكام الظاهريه وما هى حقيقه الأحكام الظاهريه ؟ بناءً على أنّ الأحكام الظاهريه هى أحكام يجعلها الشارع ويُراعى فيها الغرض الأهم عندما يقع التراحم فى موارد الاشتباه والشك بين الأغراض أنفسها؛ لأنّ كلاً منهما يتطلّب موقفاً معيّناً يختلف عمّا يتطلبه الآخر، فيقع التراحم فى عالم المحركيه بين هذه الأغراض المتزاحمه عندما تختلط على المكلف، فى مثل هذا التراحم الشارع يجعل الحكم الظاهري رعايه لما هو الأهم من هذه الأغراض المتزاحمه؛ لأنّ القانون

الحاكم فى باب التراحم هو تقديم الأهم، فإذا فرضنا أن الأغراض اللزوميه كانت عند المولى هى الأهم؛ فحينئذ يجعل الاحتياط كحكم ظاهرى راعى فيه كون الأغراض اللزوميه هى الأهم عندما تتراحم مع الأغراض الترخيصيه ويتطلب كل منها موقفاً يختلف عمياً يتطلبه الآخر، الأغراض اللزوميه فى مقام المحركيه تتطلب من المولى أن يجعل الاحتياط، يعنى عندما تشتهب الأغراض على المكلف، فيقع فى شبهه وشك لا يعلم أن هذا حرام أو مباح _____ مثلاً _____ معنى ذلك أنه يحتمل أن هناك غرضاً لزومياً فى مورد الشك، وأن هناك غرضاً ترخيصياً، فعندما تختلط الأغراض الترخيصيه بالأغراض اللزوميه، فى حاله من هذا القبيل ماذا يعمل الشارع؟ المكلف لا يستطيع أن يصل إلى تحديد الغرض الموجود فى ذاك المورد؛ لأنه اختلطت عليه الأمور، هو فى شك وشبهه، فى هذه حاله أى الغرضين أهم فى نظر الشارع، فيجعل الحكم الظاهرى المناسب لذلك الغرض الأهم. فإذا فرضنا أن الأهم عند الشارع هى الأغراض اللزوميه ويريد للمكلف أن يصل إلى هذه الأغراض اللزوميه، فيجعل الاحتياط؛ لأن المكلف عن طريق الاحتياط يصل إلى الأغراض اللزوميه قهراً، وأما إذا فرضنا أن إطلاق العنان للمكلف أهم عند الشارع من إلزام المكلف بالغرض اللزومى، فإذا كانت الأغراض الترخيصيه هى الأهم، قهراً يجعل الشارع الإباحه ويطلق العنان للمكلف. صحيح أنه عندما يجعل الاحتياط فى حاله أهميه الأغراض اللزوميه سوف تفوت على المكلف الأغراض الترخيصيه؛ لأنه جعل له الاحتياط وقد يكون فى هذا المورد غرض ترخيصى، لكن الشارع رعايه للغرض اللزومى يجعل له الاحتياط وإن فاتته الأغراض الترخيصيه، كما أنه عندما تكون الأغراض الترخيصيه هى الأهم فى نظر المولى ويجعل الإباحه أيضاً قد تفوت على المكلف بعض الأغراض اللزوميه، يعنى يطلق له العنان فى كل الشبهات، أو فى شبهه معينه من الشبهات كالشبهه التحريميه _____ مثلاً- _____ فقد يرتكب فى بعض الأحيان ما هو حرام واقعاً، وبذلك يفوته الغرض اللزومى، لكن لأن الغرض الترخيصى أهم فى نظر الشارع؛ حينئذ يقدم ذلك الغرض الترخيصى ويجعل الحكم الظاهرى طبقاً لذلك، وإن فات على المكلف بعض الأغراض اللزوميه. هذا هو القانون الحاكم فى باب التراحم بين الأغراض الواقعيه عندما تختلط على المكلف فى موارد الشك والاشتباه، القانون الحاكم هو رعايه ما هو أهم، لكن الأهميه التى تراعى فى باب التراحم بين الأغراض تختلف، وهذه الأهميه لها ثلاث حالات:

الحاله الأولى: أن تكون الأهميه التي تراعى هي بملاك أقوائيه المحتمل ونوع الحكم المحتمل كما فرضنا الآن، أن الأغراض اللزوميه أهم في نظر الشارع من الأغراض الترخيصيه، الأحكام اللزوميه بما لها من أغراض وملاكات لزوميه هي أهم في نظر الشارع من الأحكام الترخيصيه بما لها من ملاكات وأغراض، هنا نوع الحكم هو الملاك في الأهميه وبالتالي في التقديم، كون هذا حكماً لزومياً هو أهم في نظر الشارع من الحكم الترخيصي، كون أن هنا غرض لزومي هو أهم في نظر الشارع من الغرض الترخيصي، فيكون التقديم في هذه الحاله على أساس نوع المحتمل، على اساس أقوائيه المحتمل، الحكم الإلزامي أهم في نظر الشارع من الحكم الترخيصي، أو بالعكس الحكم الترخيصي يكون أهم في نظر الشارع من الحكم اللزومي؛ فحينئذٍ هذا وجه للتقديم قائم على اساس أهميه المحتمل، نفس المحتمل يكون أهم في نظر الشارع من المحتمل الآخر، فيقدمه ويجعل الحكم الظاهري على اساس ذلك كما قلنا إذا كانت الأغراض اللزوميه أهم يجعل الاحتياط، وإذا كانت الأغراض الترخيصيه أهم يجعل الإباحه....وهكذا .

الحاله الثانيه: أن تكون الأهميه التي تراعى في هذا الباب ثابته بملاك أقوائيه الاحتمال، المحتمل ليس له دخل في الأهميه والتقديم، لنفترض أن المحتملين متساويان في الواقع من حيث الأهميه، هذا كغرض لزومي وغرض ترخيصي لا يوجد تفاوت بينهما في نظر المولى، ليس أحدهما أكثر أهميه من الآخر، لكن التقديم يكون قائماً على اساس أقوائيه الاحتمال، يقدم الشارع هذا المحتمل لأن احتمالته أقوى من احتمال المحتمل الآخر، لا يُراعى في هذا التقديم نوع المحتمل كما في الحاله الأولى، وإنما الذى يُراعى هو قوه الاحتمال، أن احتمال هذا أقوى من احتمال هذا، فيقدم على اساس قوه الاحتمال؛ وحينئذٍ يجعل الحكم الظاهري المناسب لذلك.

الحاله الثالثه: أنّ التقديم ثابت بملاك قوه المحتمل، لكن (قوه المحتمل كمّاً) لا كما فى الحاله الأولى (قوه المحتمل كيفاً)، بمعنى أنّ الشارع يقدّم الغرض اللزومى على الغرض الترخيصى لا- باعتبار أنّه يلاحظ نوع الغرض الترخيصى، وأنّ هذا غرض تريخيصى يقدّمه على الغرض اللزومى كما فى الحاله الأولى، وإنّما باعتبار أنّ الشارع يجد _____ مثلاً _____ أنّ الأ-غراض اللزوميه أكثر من حيث الكم من الأ-غراض الترخيصيه، وعندما يُفترض أنّ الأ-غراض اللزوميه أكثر عدداً من الأ-غراض الترخيصيه ونأتى إلى هذه الشبهه الخاصه ويختلط الغرض اللزومى بالغرض الترخيصى، هنا يقدّم الغرض اللزومى ويجعل الشارع الاحتياط، لكن لا لكون هذا غرضاً لزومياً يقدّم على ذاك لكونه غرضاً تريخيصياً، وإنّما لأنّ هذا المحتمل أكثر عدداً.

بعباره أخرى أكثر وضوحاً: يُقدّم هنا لأقوائيه الاحتمال فى الواقع؛ لأنّه عندما تكون الأ-غراض اللزوميه أكثر بطبيعته الحال أنّ احتمالّه يكون أكبر من احتمال الغرض الترخيصى، هذه حاله أخرى يُلاحظ فيها مجموع الأحكام، ويقال أنّ الأحكام اللزوميه أكثر من الأحكام الترخيصيه، أو بالعكس أنّ الأحكام الترخيصيه أكثر من الأحكام اللزوميه، فيقدّم الغرض الترخيصى على اساس هذه الكثره لا على اساس ملاحظه نوع المحتمل، وإنّما على اساس هذه الكثره التى ترجع فى الحقيقه إلى أقوائيه الاحتمال، لكن أقوائيه الاحتمال بالنظر المجموعى، يعنى عندما يُنظر إلى جميع الأحكام يكون احتمال أن يكون الغرض هنا هو غرضاً لزومياً أكبر من كون الغرض هنا هو غرضاً تريخيصياً. هذه احتمالات ثلاثه يمكن فرض أن يُجعل الحكم الظاهرى على أساسها .

هنا احتمال لا بدّ من ذكره كاحتمالٍ ثبوتى: فى حاله ما إذا فرضنا تساوى هذه الأ-غراض المتزاحمه وعدم وجود مرجحٍ إطلاقاً لأى واحدٍ منها على الآخر، لا- مرجح على اساس قوه المحتمل ولا- مرجح على اساس قوه الاحتمال ولا مرجح على اساس قوه المحتمل بحسب النظر المجموعى، فى هذه الحاله يمكن للمولى أن يريّج على اساس مرجحات ذاتيه ليس لها علاقه بواقع المطلب _____ وكلامنا فى الإمكان وعدم الإمكان _____ يمكن أن يريّج هذا الغرض لا على اساس ما تقدّم من ملاكات، وإنّما يقدّمه على اساس وجود مرجح ذاتى موجود فيه، ولو كان هذا المرجح موافقاً لطبع العقلاء ومنسجم مع ميل الإنسان بفطرته إلى هذا المحتمل، فيريّج الشارع هذا المحتمل على الآخر لهذه النكته؛ لأنّه بعد فرض التساوى بينهما، إذن: كل منهما لا يطلب من المولى موقفاً محدداً؛ لأنّهما متساويان، يعنى المولى فى هذه الحاله بعد فرض التساوى وأنه يكون مخيراً فى تقديم هذا على هذا، أو هذا على هذا لتساويهما بإمكانه أن يُعمل مرجحات أخرى، نسميها (مرجحات ذاتيه) ولو كانت هى من قبيل أن يقدّم هذا المحتمل كونه موافقاً لطبع الإنسان وللرغبه الشخصيه لنفس المكلف.

الكلام يقع في أن الاستصحاب كحكم ظاهري هل يمكن جعله على أساس قوه المحتمل؟ هل يمكن جعله على أساس قوه الاحتمال؟ هل يمكن جعل الاستصحاب على أساس قوه المحتمل بالنظر المجموعى؟ الكلام ثبوتى، أى فى الإمكان. فى المقام لا إشكال فى أنه لا- يمكن جعل الاستصحاب على أساس أن يكون الملاك فى جعل الاستصحاب هو قوه المحتمل ونوع المحتمل؛ لأن هذا لا يصح فى الاستصحاب، يصح فى الاحتياط وفى الإباحه، لكنه لا يصح فى الاستصحاب، والسر واضح، وذلك باعتبار أن نوع الحكم المحتمل فى باب الاحتياط معين، فيمكن أن يُنظر إليه ويقدم على أساس نوع الحكم المحتمل. فى باب الاستصحاب نوع الحكم المحتمل ليس معيناً هو يختلف باختلاف الموارد، قد يكون الحكم المستصحب حكماً إلزامياً وجوبياً، وقد يكون حكماً إلزامياً تحريمياً، وقد يكون الحكم المستصحب المحتمل حكماً ترخيصياً، وقد يكون لا هذا ولا ذاك، وإنما قد يكون حكماً وضعياً، إذن: يختلف، فالاستصحاب ليس له نوع حكم محدد حتى يقال هنا يوجد عندنا احتمالان، هذا محتمل يُمثل نوعاً محدداً من الحكم، وهذا أيضاً محتمل يُمثل نوعاً محدداً من الحكم، فيلاحظ المولى أيهما أهم؟ فيقدم هذا على ذاك، أو بالعكس. فى باب الاستصحاب المحتملات تختلف، قد تكون المحتملات فى موردٍ هى عبارته عن الحرمة والإباحه وفى موردٍ آخر عبارته عن الوجوب والإباحه، وفى موردٍ آخر عبارته عن الحكم الوضعى وعدمه، وقد يكون حكماً ترخيصياً وعدمه.... وهكذا تختلف الموارد، الاستصحاب يجرى فى جميع هذه الموارد، فلا يمكن أن نقول أن الشارع جعل الاستصحاب لأجل أهميه نوع الحكم المحتمل، نوع الحكم المحتمل فى باب الاستصحاب ليس له تميز حتى يكون الرجحان قائماً على أساسه، بخلاف أصله الاحتياط وأصله الإباحه، هناك تميز لنوع الحكم المحتمل، يوجد حكم إلزامى فى قبالة حكم غير إلزامى، فالشارع يقول أن الحكم الإلزامى أهم عندى من الحكم الترخيصى، الغرض اللزومى أهم عندى من الغرض الترخيصى، فيقدم على أساس نوع المحتمل، بينما فى باب الاستصحاب هذا الشيء متعذر وغير معقول؛ ولذا لا يمكن جعل الاستصحاب على أساس نوع الحكم المحتمل، يعنى على أساس أقوائيه المحتمل وهو النحو الأول الذى ذكرناه، لكن لا مانع ويمكن جعل الاستصحاب على أساس قوه الاحتمال، وليس هناك محذور ثبوتى فى أن يُجعل الاستصحاب على أساس قوه الاحتمال، بمعنى أن يقال فى باب الاستصحاب يوجد احتمالان، أحدهما بقاء الحاله السابقه، أى شىء كانت هى الحاله السابقه، سواء كانت حكماً إلزامياً، أو حكماً ترخيصياً، أو حكماً وضعياً، هناك فى كل استصحاب احتمالان، أحدهما بقاء الحاله السابقه، والثانى هو زوالها، هنا الشارع فى هذه الحاله يُقدم على أساس قوه الاحتمال، أن يقول أن احتمال بقاء الحاله السابقه أكبر من احتمال زوالها، فيقدم على أساس قوه الاحتمال استناداً إلى أن اليقين السابق أماره على البقاء، أو الحدوث أماره على البقاء، باعتبار أن الغالب فى ما يحدث أنه يبقى، يمكن افتراض أن الحدوث أماره على البقاء، أو اليقين السابق أماره على البقاء، وإذا كان هذا أماره على البقاء يعنى أن احتمال البقاء يكون أكبر من الارتفاع، فيكون التقديم قائماً على أساس ذلك، يكون جعل الاستصحاب قائم على أساس قوه الاحتمال، فيجعل الشارع الاستصحاب، يعنى يقول للمكلف: أبق ما كان على ما كان؛ لأن احتمال أكبر من احتمال الزوال، كما أن الفرض فى الحاله الثالثه أيضاً ممكن وهو أن يقال أن الترجيح يكون بلحاظ قوه المحتمل، لكن بلحاظ النظر المجموعى، أو قوه الاحتمال كميّاً، وذلك بأن يقال: أن الشارع لاحظ أن الحالات التى تحدث فى زمانٍ الغالب فيها أن الكثير منها يحدث ويبقى، وهذا لا- يعتبر اليقين أماره، ولكنه يرى أن الغالب فى ما يحدث أنه يبقى، كما قلنا سابقاً أنه يلاحظ أن الأغراض اللزوميه أكثر من الأغراض الترخيصيه، هنا يلاحظ أن ما يبقى أكثر ممّا يزول؛ وحينئذٍ يجعل الاستصحاب، يعنى يأمر المكلف بأن يبقى ما كان على ما كان؛ لأن الغالب فى ما يحدث أنه يبقى، ولا يجعل الحدوث أو اليقين السابق أماره، وإنما رعايه للكثيره العدديه، فيجعل الاستصحاب رعايهً لهذه الكثيره فقط .

كما أنّ من الممكن ثبوتاً افتراضاً أنّ الشارع تكافأت عنده الأغراض المتزاحمه من دون مرجح لبعضها على البعض الآخر، وقد يكون أعمل مرجحاً ذاتياً في باب الاستصحاب؛ إذ لا إشكال أنّ إبقاء ما كان على ما كان يوافق الطبع العقلاني ويوافق الرغبة الشخصيه للمكلف في أن يبقى ما كان على ما كان، فقد يقال أنّ هذا يوجب جعل الاستصحاب على أساس ذلك. هذه كلّها احتمالات ثبوتيه ليس في افتراضها محذور عقلي، هذا هو الغرض، ولا يلزم من ذلك التناقض ولا عدم المعقوليه ولا أمثال هذه الأمور.

وبهذا نصل إلى هذه النتيجة: أنّ الوجوه الممكنه هي هذه الوجوه المتعارفه باستثناء أن يكون التقديم قائماً على اساس نوع الحكم المحتمل، هذا غير معقول في باب الاستصحاب للسبب الذي ذكرناه.

الأمر الثالث: هناك مطلب ذكره الشيخ (قدّس سرّه) في الرسائل، (1) ذكر أمراً تعرّض له نقله عن السيد بحر العلوم (قدّس سرّه)، يقول أنّ السيد بحر العلوم (قدّس سرّه) في فوائده جعل الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورد جريان الاستصحاب وجعل قولهم (عليهم السلام) لا تنقضوا اليقين بالشك دليلاً على الاستصحاب، فالدليل على الحكم الشرعي الجزئي في مورد معيّن إذا شككنا _____ فرضاً _____ في نجاسه الماء المتغيّر بالنجاسه، الدليل على النجاسه بقاء الحاله السابقه، أو على نجاسه هذا الماء المتغيّر إذا زالت منه بعض الأوصاف، الدليل على هذا الحكم الجزئي في هذا المورد الخاص وهو نجاسه هذا الماء هو الاستصحاب، ولا تنقضوا اليقين بالشك هو دليل على الدليل، لكن الدليل على الحكم الخاص هو الاستصحاب، وعلى هذا الأساس ذكر أنّ استصحاب الحكم المخالف للأصل يكون رافعاً للأصل، ومخصصاً لعمومات الحل، وأنّ قولهم (عليهم السلام) لا تنقض اليقين بالشك هو بالضبط مثل آيه النبأ في خبر الثقة، فخبر الثقة يكون دليلاً لإثبات هذا الحكم الشرعي، وآيه النبأ تكون دليلاً على الدليل، أي تكون دليلاً على حجّيه خبر الثقة، لكن الدليل على الحكم في المورد الخاص هو خبر الثقة، السيد بحر العلوم (قدّس سرّه) يجعل الاستصحاب بهذه المثابه. الشيخ (قدّس سرّه) تعرّض لذلك ونقل عنه هذا الكلام وأجاب عنه بأنّ الاستصحاب الجزئي في المورد الجزئي، في المورد الخاص هو عبارته عن الحكم الشرعي، استصحاب نجاسه الماء المتغيّر بعد زوال بعض الأوصاف عنه هو عبارته عن الحكم الشرعي، أي الحكم بثبوت النجاسه في هذا المورد، فالاستصحاب هو عبارته عن الحكم، فلا يمكن أن يكون دليلاً على الحكم؛ لأنّه هو عبارته عن الحكم، هو ليس شيئاً آخر غير الحكم، فلا معنى لأن نجعله دليلاً على الحكم ونجعل (لا تنقض) دليلاً على الدليل، هو بنفسه هو الحكم ويحتاج إلى دليل ودليله هو (لا تنقض اليقين بالشك) وبهذا يختلف عن خبر الثقة، فخبر الثقة ليس حكماً، الاستصحاب هو عبارته عن الحكم بنجاسه هذا الماء المتغيّر بالنجاسه، أمّا خبر الثقة فليس حكماً، فنجعل خبر الثقة دليلاً على الحكم في المورد الخاص، لكن لا يمكن أن نجعل الاستصحاب دليلاً على الحكم في المورد الخاص؛ لأنّ الاستصحاب هو عبارته عن الحكم الشرعي؛ لأنّ استصحاب نجاسه الماء المتغيّر هو عبارته عن الحكم بنجاسه هذا الماء المتغيّر بالنجاسه، فإذا كان الاستصحاب هو عبارته عن الحكم الشرعي، فلا معنى لأن نقول أنّ الاستصحاب دليل على الحكم الشرعي، ففرّق بينهما على هذا الأساس، وبالنتيجه لم يقبل كلام السيد بحر العلوم (قدّس سرّه). هذا البحث معناه أنّ هناك كلاماً فيما بينهم، وهناك رأيان في المسأله.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

كان الكلام في أنّ البحث عن الاستصحاب هل هو بحث عن مسأله أصوليه، أو هو بحث عن مسأله فقهيه؟ وذكرنا في الدرس السابق أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يرى أنّه بحث عن مسأله أصوليه، وهكذا كثير غيره، إمّا بناءً _____ كما قال _____ على أنه من الأحكام العقلية، أو غير العقلية، أو من الأحكام العقلية، بأن كان الدليل عليه هو العقل أو كان الدليل عليه هو بناء العقلاء، فكون المسأله مسأله أصوليه واضح؛ لأنّ البحث يقع عن حجّيه هذا الظن الذي يُدعى أنّ العقل يدركه، أي يدرك بقاء الحاله السابقه ولو ظناً، فيقع البحث عن حجّيته، وهكذا في بناء العقلاء، والبحث عن الحجّيه بحث أصولي كما هو واضح؛ بل هكذا الحال إذا قلنا بأنّ الاستصحاب هو عباره عن حكم بقاء ما كان، حتى إذا قلنا أنّه هو عباره عن الحكم ببقاء ما كان هو أيضاً مسأله أصوليه، وإن كان يقول: نحن ننتهي في الاستصحاب بناءً على ذلك إلى إثبات الحكم الشرعي الجزئي الفرعي، لكن ننتهي إليه بالواسطه لا بلا واسطه كما هو الحال في القواعد الفقيهيه، قاعده الطهاره نُطبّقها على هذا المورد الذي نشك في طهارته ونجاسته، فنقول هو طاهر استناداً إلى قاعده الطهاره، قاعده الطهاره قاعده فقهيه تُطبّق على هذا المورد، فننتهي إلى حكم هذا الشيء المشكوك الطهاره والنجاسه من باب التطبيق وبلا- واسطه، بينما في المسأله أصوليه يُنتهي إلى الحكم الشرعي الجزئي الفرعي، لكن بتوسّط شيء، نثبت حجّيه خبر الثقة وبتوسط حجّيه خبر الثقة نثبت الحكم الشرعي الجزئي الثابت بخبر الثقة..... وهكذا في سائر الموارد، فيقول: حتى إذا قلنا بأنّ الاستصحاب عباره عن الحكم ببقاء ما كان هو أيضاً يكون مسأله أصوليه.

ص: ٣٣٢

ثمّ استدلل على عدم كونه مسأله فقهيه بأنّه كيف تكون مسأله فقهيه والحال أن مجرى قاعده الاستصحاب قد يكون حكماً أصولياً، (١) يعني أنّ الاستصحاب قد يجري في مسأله أصوليه، فكيف يكون هو مسأله فقهيه ويجرى في مسأله أصوليه من قبيل الحجّيه؟! لا- مشكله في أن نستصحب الحجّيه إذا كنّا على يقين منها وشككنا في بقائها أو ارتفاعها، فنستصحب الحجّيه، والحجّيه مسأله أصوليه، وكأنّه يرى أنّ المسأله الفقيهيه لا تجرى في المسائل الأصوليه، فإذا جرى الاستصحاب في مسأله أصوليه نستكشف من ذلك أنه ليس مسأله فقهيه، وإنّما هو مسأله أصوليه.

هذا الكلام من صاحب الكفايه (قدّس سرّه) صار مورد تعجّب، فقيل: ليكن الاستصحاب مسأله فقهيه، لكنّه يجري في مسأله أصوليه كالحجّيه، وهذا ليس غريباً، وله نظائر، قاعده لا حرج مسأله فقهيه بلا إشكال، لكنّها تجرى في المسائل الأصوليه حيث أجروها في دليل الانسداد، فبنتهي إلى إثبات حجّيه الظن في دليل الانسداد بنفي جمله من الأمور، باب العلم منسد، وباب الظنون المعبره منسد، والاحتياط أيضاً لا يكون لازماً؛ لأنّ لزومه يستلزم العسر والحرج، فأجروا قاعده العسر والحرج وهي قاعده فقهيه بلا- إشكال في مسأله أصوليه. كذلك في بحث الفحص اللازم عن المعارض، إذا ورد لدينا دليل واحتملنا وجود معارض لا يجوز العمل بهذا الدليل إلا بعد الفحص عن معارضه، وقالوا بأنّ مقدار الفحص اللازم لا يُشترط فيه الفحص حتى يصل إلى حدّ

القطع بالعدم؛ لأنّ فيه عسر وحرّج، فيكتفى بالفحص المتعارف الذي لا يورث القطع بالعدم؛ لأنّ إزام المكلف بتحصيل القطع بعدم المعارض كشرطٍ للعمل بالدليل فيه عسر وحرّج، وهو منفي بقاعده العسر والحرّج، فهنا أيضاً أجروا قاعده فقهيّه في مسأله أصوليه.

ص: ٣٣٣

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٨٥.

إذن: ليس من العجيب أن تجرى قاعده فقهيه فى مسأله أصوليه، فجرى ان الاستصحاب فى الحجّيه هو من هذا القبيل ولا يكشف ذلك عن عدم كونه مسأله فقهيه؛ لأنّه ليس من لوازم المسأله الفقهيه أن لا تجرى فى المسائل الأصوليه، والشيخ (قدّس سرّه) أشار فى الرسائل إلى أنّ القاعده الفقهيه قد تجرى فى المسائل الأصوليه.

الصحيح فى محل الكلام هو أن يقال: إنّ تحديد أنّ الاستصحاب مسأله أصوليه، أو فقهيه، يرتبط بتحديد علم الأصول وتعريفه، فما هو تعريف علم الأصول؛ لأنّه إذا عرّفنا علم الأصول بتعريف خاص؛ حينئذٍ يمكن أن نرى هل أنّ التعريف ينطبق على الاستصحاب، أم لا؟ فإذا انطبق التعريف على الاستصحاب؛ فحينئذٍ يدخل فى علم الأصول ويكون مسأله أصوليه، وإذا لم ينطبق عليه التعريف لا- يكون مسأله أصوليه، فإذا: هذا البحث يرتبط بتعريف علم الأصول. والظاهر أنه على كل التعاريف المعروفه والمشهوره لعلم الأصول يدخل الاستصحاب فى مسائل علم الأصول ويكون مسأله أصوليه، والمقصود بالاستصحاب هو الاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكميه ولا- نتكلّم عن الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعيه، هذا الاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكميه من قبيل _____ مثلاً _____ إذا شككنا فى حرمة وطئ الحائض التى انقطع عنها الدم بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، يُستصحب الحكم السابق الذى هو حرمة الوطئ، هذا استصحاب جارٍ فى الشبهه الحكميه. هذا الاستصحاب على التعاريف المعروفه والمشهوره لعلم الأصول هو مسأله أصوليه، مثلاً: بناءً على تعريف المسأله الأصوليه بأنها المسأله التى تقع كبرى فى قياس استنباط الحكم الشرعى، هذا هو المعيار والميزان فى كون المسأله أصوليه. إذا آمننا بهذا، الاستصحاب أيضاً يقع كبرى فى قياس استنباط الحكم الشرعى، فىكون بذلك مسأله أصوليه، فتقول _____ مثلاً _____ فى غير الاستصحاب: هذا خبر ثقه، وكل خبر ثقه حجّه، فنثبت الحجّيه. أو تقول: هذا ظاهر، وكل ظاهر حجّه، إذن: ظهور هذا فى هذا الحكم الخاص يكون حجّه. فحجيه الظواهر تقع كبرى فى قياس الاستنباط، فتكون مسأله أصوليه، وكذلك حجيه خبر الثقه، أيضاً تقع كبرى فى قياس الاستنباط، فتكون مسأله أصوليه. الاستصحاب أيضاً هكذا يمكن جعله كبرى فى قياس الاستنباط، فىقال _____ مثلاً _____ فى محل الكلام بأن: هذا متيقن الحكم ونشك فى بقاء حكمه، وكل ما كان متيقن الحكم ويُشك فى بقاء حكمه يبقى على حكمه السابق. هذا هو عبارته عن الاستصحاب. هذه المرأه كان يُعلم بحرمة وطئها عندما كانت حائضاً قبل الانقطاع، الآن بعد الانقطاع وقبل الاغتسال يُشك فى بقاء الحرمة، الكبرى تقول كل ما كان كذلك يحكم ببقاء الحكم السابق الذى كنت على يقين منه، والحكم السابق هو حرمة الوطئ، النتيجة هي أنّ هذه المرأه يُحرم وطئها، فوق الاستصحاب كبرى فى قياس استنباط الحكم الشرعى، فىنطبق عليه التعريف ويكون مسأله أصوليه.

وهكذا الحال لو عرّفنا الاستصحاب وقلنا بأنّ الميزان في كون المسألة أصوليه هو أن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بلا حاجه إلى مسأله أخرى كما يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه) (١) حيث أنه يُعرّف المسألة الأ-صوليه بأنها المسألة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بلا- حاجه إلى مسأله أخرى، ومقصوده هو أنّ المسألة الأ-صوليه هي التي تقع نتیجتها كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي بلا حاجه إلى شيءٍ آخر. بقطع النظر عن أنّ هذا التعريف صحيح، أم لا، وماذا يرد عليه، هذا ليس محل كلامنا، بالنتیجه إذا آمنّا بهذا التعريف يكون الاستصحاب أيضاً مسأله أصوليه وينطبق عليه هذا التعريف؛ لأنّ الاستصحاب يقع أيضاً كبرى في قياس الاستنباط بلا- حاجه إلى مسأله أخرى، فيقال في المثال السابق: أنّ المرأه إذا انقطع عنها الدم وقبل الاغتسال يُحكم عليها بحرمة الوطئ استناداً إلى ثبوت هذا الحكم سابقاً، فيقع كبرى في قياس الاستنباط بلا حاجه إلى شيءٍ آخر، فينطبق عليها هذا التعريف وتكون مسأله أصوليه.

وهكذا الحال فيما إذا قلنا بما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) من أنه عباره عن العلم بالعناصر المشتركة في عمليه الاستنباط. (٢) يشترط في المسألة الأ-صوليه أن تكون عنصراً مشتركاً، بمعنى أنّها لا تختص ببابٍ معيّن من أبواب الفقه، وإنّما هي موجوده في معظم أبواب الفقه، وتشكّل عنصراً مشتركاً في عمليه الاستنباط، والاستصحاب بلا- إشكال يُشكّل عنصراً مشتركاً في عمليه الاستنباط، ولا- يختص ببابٍ معيّن من أبواب الفقه دون الأبواب الأ-خرى من قبيل قاعده الطهاره، فهي تختص ببابٍ معيّن ولا تجرى في بقيه الأبواب، بينما الاستصحاب ليس هكذا، وإنّما الاستصحاب من قبيل حجّيه الظواهر وحجّيه خبر الثقة، هو يمتد إلى كل الأبواب الفقهيّه ويمكن الاستدلال به في جميع الأبواب الفقهيّه ولا- يختص ببابٍ دون بابٍ آخر، هنا أيضاً يكون الاستصحاب بناءً على هذا التعريف من المسائل الأ-صوليه.

ص: ٣٣٥

-
- ١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٣، ص ٧.
 - ٢- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٣، ص ٥١.

نعم، هنا لابد من الانتباه إلى أنّ الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعيه لا يكون مسأله أصوليه، وغنما بناءً على تعريف الاستصحاب بالتعريفات السابقه، أو غيرها، الاستصحاب الجارى _____ إذا قلنا بجريانه _____ فى الشبهات الموضوعيه لا- يكون مسأله أصوليه؛ لأنه لا- يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى؛ لأنه لا يجرى _____ بحسب الفرض _____ فى الأحكام الشرعيه الكليه، وإنما يجرى فى الموضوعات، فهو لا يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى. فرضاً إذا استصحبنا عداله زيد التى كُنّا على يقينٍ منها سابقاً، عندما نشك فى بقاء العداله، بناءً على جريان الاستصحاب؛ حينئذٍ لا يثبت بهذا الاستصحاب حكم شرعى كلى، وإنما يثبت به عداله زيد، هذا زيد الذى كُنّا على يقين من عدالته سابقاً وشككنا فى بقاء عدالته، ما يثبت بالاستصحاب هو عداله زيد وما يترتب على عدالته من الأحكام الجزئيه، هناك فرق بين أنّ المرأه التى انقطع عنها الدم وقبل الاغتسال يحرم وطؤها، هذا حكم شرعى كلى نثبته بالاستصحاب، الماء المتغير بالنجاسه إذا زال عنه التغير نحكم عليه بالنجاسه استناداً إلى الاستصحاب، وهذا حكم شرعى كلى، وبين أن نحكم على زيد بأنه يجوز الصلاه خلفه استناداً إلى استصحاب عدالته، هذا الحكم الشرعى وإن كُنّا نثبته بالاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعيه، لكن هذا حكم شرعى جزئى، التعاريف كلها ناظره إلى الأحكام الشرعيه الإلهيه الكليه، هذا هو المقصود بالشبهات الحكميه، فالاستصحاب الذى يجرى فى الشبهات الموضوعيه لا- يكون مسأله أصوليه، وإنما يكون حاله حال قاعده الطهاره، حاله حال قاعده الفراغ، حاله حال قاعده التجاوز، هذه كلها مسائل فقهيه وقواعد فقهيه تجرى فى الموضوعات، وتثبت الفراغ وتثبت التجاوز، وتثبت الطهاره، هذه كلها تعتبر من الموضوعات الشرعيه وليست من الأحكام الشرعيه الكليه. الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعيه يكون من قبيل قاعده الطهاره الجاريه فى الشبهات الموضوعيه، وهى قاعده فقهيه وليست مسأله أصوليه؛ ولأجل هذا السيد الخوئى (قدّس سرّه) ذكر بأنه على رأينا الاستصحاب هو قاعده فقهيه لا غير ولا يكون قاعده أصوليه، ورأيه فى باب الاستصحاب _____ كما سيأتى إن شاء الله تعالى _____ هو أنه يمنع من جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، ويقول أنّ الاستصحاب لا يجرى فى الأحكام، وإنما يجرى فقط فى الموضوعات والأحكام الجزئيه وليس فى الأحكام الشرعيه الكليه، يقول: بناءً على رأينا الاستصحاب لا يكون من مسائل علم الأصول، وإنما يكون مسأله فقهيه؛ لأنه لا يجرى فى الأحكام، فلا يكون كبرى فى قياس استنباط الحكم الشرعى الكلى الإلهى، وإنما يكون كبرى فى قياس استنباط الحكم الشرعى الجزئى، الذى هو الموضوعات؛ فلذا لا- يكون مسأله أصوليه، وإنما يكون مسأله فقهيه، وبناءً على كلامه (قدّس سرّه) لابد أن يلتزم بأن ذكر الاستصحاب فى علم الأصول يكون من باب الاستطراد ليس إلّا، وإلا هو أجنبى عن علم الأصول. هذا إذا قلنا باختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعيه كما هو يقول، فيكون الاستصحاب مسأله فقهيه لا علاقته لها بعلم الأصول. وأمّا إذا قلنا باختصاص الاستصحاب بالشبهات الحكميه، وجريانه فى الأحكام، فإنه يكون مسأله أصوليه، ينطبق عليه تعريف علم الأصول.

وهكذا الحال لو قلنا بأن الاستصحاب يجرى في كلتا الشبهتين ولا داعى لتخصيصه بأحدهما دون الأخرى، هو كما يجرى في الأحكام يجرى في الموضوعات، كما يجرى في الشبهات الحكمية يجرى في الشبهات الموضوعية، يجرى في كلٍ منهما؛ لأن دليله فيه إطلاق يمكن التمسك به لإثبات جريانه في كلٍ منهما، اليقين والشك في قوله (عليه السلام) في الرواية: (لا تنقض اليقين بالشك) كما يشمل اليقين والشك في باب الأحكام، كذلك يشمل اليقين والشك في باب الموضوعات؛ لأنه مطلق وليس هناك مخصص له في خصوص باب الأحكام، اليقين لا يُنقض بالشك، يمكن أن يقال بإطلاقه وشموله لكلتا الشبهتين كما هو الحال في حجّيه خبر الثقة بناءً على شموله للأحكام وللموضوعات، بناءً على أنّ حجّيه خبر الثقة لا تختص بخصوص نقل الأحكام الشرعية الكلّية، وإنّما خبر الثقة إذا نقل لنا موضوع من الموضوعات أيضاً تشمله أدله حجّيه خبر الثقة، فيكون دليل حجّيه خبر الثقة فيه إطلاق يشمل الأحكام والموضوعات، دليل الاستصحاب أيضاً فيه إطلاق يشمل الأحكام والموضوعات، الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية. هذا من حيث دليل الاستصحاب .

عملاً بالنتيجة لا بدّ أن نلتزم بأن الاستصحاب من جهه أنه يشمل الأحكام ويجرى في الشبهات الحكمية يكون مسأله أصوليه. ومن جهه أنه يجرى في الموضوعات وفي الأحكام الجزئية الفرعية يكون مسأله فقهيه. صرّحوا بأن السيد الخوئي (قدّس سرّه) صرّح بأنّه لا مانع من الالتزام بذلك الشىء، أن يكون في الاستصحاب جهتان، بلحاظ إحدى الجهتين يكون البحث فيه بحثاً عن مسأله أصوليه، وبلحاظ الجهه الأخرى لا يكون بحثاً عن مسأله أصوليه. يقول لا مانع من أن تجتمع فيه الجهتان؛ وحينئذٍ يمكن أن يقال بذلك، وفي حجّيه خبر الثقة ليس هناك مانع من أن يكون شاملاً للأحكام وللموضوعات. عندما نبحث عن حجّيه خبر الثقة في الموضوعات هذا ليس بحثاً أصولياً؛ لأنّ حجّيه خبر الثقة في الموضوعات لا تقع كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعى الكلّى، وإنّما نخبرنا بأنّ هذا ثقة، وهذا عادل، وأنّ هذا لاقي النجاسه، هذه أحكام جزئيه وليست أحكاماً شرعية كليّه، فالبحث عن حجّيه خبر الثقة لإثبات الموضوعات لا يكون بحثاً عن مسأله أصوليه، لكن البحث عن حجّيه خبر الثقة لإثبات الأحكام الشرعية الكلّيه، عندما يخبرنا الثقة عن حكم شرعى كلّى، هذا البحث يكون بحثاً عن مسأله أصوليه ولا مانع من ذلك. الاستصحاب هو من هذا القبيل.

يترتب على هذا الفرق الذي ذكر بين الاستصحاب كمسأله أصوليه، وبين الاستصحاب كمسأله فقهيه جارى فى الشبهات الموضوعيه، يترتب على ذلك أنه على رأى السيد الخوئى (قدس سرّه) الذى يقول أنّ الاستصحاب مسأله فقهيه دائماً وليس مسأله أصوليه، يعنى لابدّ أن نسلم بأنّ ذكره فى المقام من باب الاستطراد، هنا لابدّ أن يلتزم بأنّ الاستصحاب إنّما يكون حجّه فيما إذا فرض حصول اليقين والشكّ لنفس المقلّد ولا يُكتفى بحصول اليقين والشكّ للمجتهد؛ بل لابدّ من افتراض حصول اليقين والشكّ لنفس المقلّد، فإذا حصل للمقلّد اليقين بنجاسه ثوبه _____ مثلاً _____ وحصل له الشكّ فى بقاء هذه النجاسه، قهراً هو يرجع إلى المجتهد، المجتهد فى هذه الحاله يفتيه بالقاعده الأصوليه، يفتيه بالاستصحاب، أى بقاء النجاسه عملاً، وقد يكون المجتهد قاطع بزوال الحاله السابقه، لكن ما دام المقلّد هو نفسه لديه يقين بالحاله السابقه، وشكّ فى بقائها، يفتيه بالاستصحاب، أى بقاء الحاله السابقه، ولا يفتيه بالحكم الشرعى الجزئى الفرعى؛ لأنّ المجتهد قد يكون عالماً بانتقاض الحاله السابقه، وإنّما يجب عليه أن يفتيه بالمسأله الأصوليه لا بالحكم الشرعى الجزئى الفرعى؛ وإنّما يقول: أنت على يقين سابق من نجاسه ثوبك، وشكّ لاحق ببقاء النجاسه، حكمك أن تجرى الاستصحاب، أى تستصح بالحاله السابقه. فى الشبهات الموضوعيه لابدّ أن تكون أركان الاستصحاب متوفره بالنسبه إلى نفس المقلّد، لا يكفى أن تتوفر أركان الاستصحاب عند المجتهد. نعم، هذا يكفى بالنسبه إلى تكاليف نفسه، يقين نفس المجتهد وشكّه يحقق الاستصحاب، فيجرى فى حقّه الاستصحاب كإى مكلف آخر عندما يتلى بشبهه موضوعيه، لابدّ أن يحصل له هو فى تكاليف نفسه، يعنى هو عندما يتنجس ثوبه ويكون على يقين من النجاسه ويشكّ فى بقائها لابدّ أن يستصحب النجاسه ويُعتبر وجود اليقين والشكّ عنده، لكن بالنسبه إلى أحكام المقلّد لابدّ من افتراض توفر اليقين والشكّ عند المقلّد، فإذا توفرت يرجع إلى المجتهد، والمجتهد يفتيه بالاستصحاب، أى يفتيه بإبقاء الحاله السابقه. هذا فى الشبهات الموضوعيه، وهكذا فى سائر الشبهات الموضوعيه. وأمّا فى الشبهات الحكميه فالأمر يختلف، فى الشبهات الحكميه اليقين والشكّ المعتبر فى الاستصحاب لابدّ من توفره فى حق المجتهد نفسه، لابدّ من حصولهما عند المجتهد، المجتهد لابدّ أن يكون على يقين من حرمة وطئ هذه المرأه قبل انقطاع الدم وشكّ فى بقاء هذه الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، لابدّ أن يكون هو على يقين وشكّ من هذا الشىء، وإلاّ المقلّد لا علاقه له بهذا الشىء، أصلاً المقلّد ليس فى وادى أن يحصل له يقين بالحكم الشرعى والشكّ فى بقاء الحكم الشرعى، ليس وظيفته ذلك، المجتهد هو الذى يحصل له اليقين بنجاسه الماء المتغيّر بالنجاسه، وهذا اليقين يحصل لديه من الأدله، فمسأله أنّ الماء إذا تغيّر بالنجاسه تنجس يأخذها من الأدله، وهذه وظيفه المجتهد وليست وظيفه المقلّد، فإذن: هو الذى يحصل له اليقين، فإذا شكّ هذا المجتهد فى بقاء ما تيقن به على ضوء الأدله؛ حينئذٍ هو يجرى الاستصحاب، فيستصحب بقاء الحرمة السابقه، يستصحب بقاء النجاسه فى الماء المتغيّر بالنجاسه إذا زال عنه التغيّر، ويُفتى المقلّد بالحكم الشرعى الفرعى، ويقول له فى الرساله يحرم وطئ المرأه الحائض بعد الانقطاع وقبل الاغتسال، ويحكم بنجاسه الماء إذا زال عنه التغيّر، فلا يفتيه بكبرى الاستصحاب، وإنّما يفتيه بالمسأله الفرعيه، فيقول يحرم عليك وطئ هذه المرأه، هذا الماء الذى تغيّر بالنجاسه وزال عنه التغيّر هذا نجس؛ لأنّه أجرى الاستصحاب وانتهى إلى هذه النتيجة فُتيتى المكلف بهذه النتيجة.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

الأمر الرابع في مقدمه: تعرّضوا في هذا الأمر لبيان الفرق بين الاستصحاب من جهة وبين بعض القواعد الأخرى من قبيل قاعده اليقين، وقاعده المقتضى والمانع، وأيضاً تعرّض السيد الخوئي (قدّس سرّه) إلى الفرق بين الاستصحاب المبحوث عنه في المقام الذي يعبر عنه بالاستصحاب المتعارف وبين الاستصحاب القهقرائي. الكلام في هذه المقدمه لا يقع في شمول دليل الاستصحاب لهذه القواعد، أو عدم شموله لها، هذا كلام آخر لعلّه يأتي التعرّض له، وإنّما الكلام في المقام فقط ينصب فقط على بيان الفارق بين الاستصحاب من جهة وبين هذه القواعد.

بالنسبه إلى قاعده اليقين التي يُعبر عنها بالشك الساري، هذه القاعده تختلف عن الاستصحاب في موضوعها، وتختلف عن الاستصحاب أيضاً في ملاك الحجّيه فيها على تقدير القول بحجّيتها.

أمّا في الموضوع فهي تختلف عن الاستصحاب باعتبار أنّ موضوعها هو (أن يتعلّق اليقين بشيء في زمان، ثمّ في زمان متأخّر يُشكّ في نفس ذلك الذي تعلّق به اليقين بحيث أنّ الشك يسرى إلى ذلك المتيقّن، يُشكّ في نفس ما تيقّنه سابقاً وبلحاظ ذلك الزمان، فيكون الشك سارياً إلى اليقين السابق، ومن هنا يظهر أنّ متعلّق الشك واليقين في قاعده اليقين هو شيء واحد، أي متعلّق الشك واليقين في قاعده اليقين متحدان ذاتاً وزماناً، نفس الشيء الذي تعلّق به اليقين، نفسه وبلحاظ نفس الفتره الزمانيه يتعلّق به الشك، فلا فرق ذاتي بينهما ولا فرق بلحاظ الزمان، وإنّما فقط يختلفان في أنّ في قاعده اليقين هناك اختلاف في زمان اليقين والشك لا في زمان المتيقّن والمشكوك، زمان المتيقّن والمشكوك واحد، زمان اليقين يتقدّم على زمان الشك، كان على يقين من حياه زيد في يوم السبت، ثمّ في يوم الأحد سرى الشكّ إلى يقينه السابق، يعني شكّ في حياه زيد وبلحاظ نفس الفتره الزمانيه، ومتعلّق الشك واليقين في قاعده اليقين متحدان ذاتاً وزماناً، وإنّما الاختلاف فقط في زمان اليقين وزمان الشك، زمان اليقين يكون متقدّماً على زمان الشك. وهذا بخلاف الاستصحاب، حيث أنّ موضوع الاستصحاب هو أن يكون على يقين من شيء، ثمّ يتعلّق الشك ببقاء ذلك الشيء، اليقين يتعلّق بحدوث الشيء، بينما الشك يتعلّق ببقائه، وهذا معناه أنّ متعلّق اليقين ومتعلّق الشك في باب الاستصحاب متحدان ذاتاً، فنفس الشيء الذي يتعلّق به اليقين يتعلّق به الشك، لكنّهما مختلفان زماناً، اختلاف الزمان بلحاظ زمان المتعلّق وزمان المشكوك، هو على يقين من طهاره ثوبه في يوم السبت ويشكّ في طهاره ثوبه في يوم الأحد، فمتعلّق الشكّ هو طهاره الثوب يوم الأحد، ومتعلّق اليقين هو طهاره الثوب في يوم السبت، فمتعلّق اليقين والشك في باب الاستصحاب وإن اتحدا ذاتاً، يتعلّق الشك بنفس الشيء الذي تعلق به اليقين، لكن بلحاظ فتره البقاء لا بلحاظ فتره الحدوث، فهما وإن اتحدا ذاتاً، لكنهما يختلفان زماناً. في باب الاستصحاب لا يعتبر تقدّم زمان اليقين على زمان الشك، فيمكن أن يكون زمان الشك هو نفس زمان اليقين، في هذه اللحظه هو على يقين من طهاره ثوبه يوم السبت، ويشكّ في طهارته ثوبه يوم الأحد، ولا إشكال في ذلك؛ لأنه عندما نشترط في باب الاستصحاب اختلاف المتعلقين زماناً، هذا يُبرر أن يجتمع اليقين بالحدوث والشك في البقاء في آن واحد، فلا يعتبر في باب الاستصحاب تقدّم زمان اليقين على زمان الشك .

ومن هنا قالوا: أنّ الاستصحاب يتميّز بأنه يتقوم باليقين بالحدوث والشك في البقاء، يعنى بعبارة أخرى: يتميّز باختلاف متعلّق اليقين والشك زماناً، فاليقين يتعلّق بالحدوث، والشك يتعلّق بالبقاء. هناك كلام في أنّ المقوم للاستصحاب هل هو الشك في البقاء؟ أو أنّ المقوم له هو الشك الذى يؤخذ فيه الفراغ عن الحدوث ولا- يُشترط أن يكون الشك في البقاء، قد لا يكون الشك في البقاء بهذا المعنى، لكنّه شكٌ أخذ فيه الفراغ عن الحدوث، وتظهر الثمره فيما إذا فرضنا أنّ الإنسان كان على يقينٍ من حدوث شيءٍ، لكنّ هذا الحدوث كان مردداً بين الساعه الأولى وبين الساعه الثانيه، وعلى تقدير أن يكون هذا الحدوث حاصلًا فى الساعه الأولى فيحتمل بقاءه إلى الساعه الثانيه. هو على يقين من طهاره الثوب، لكن لا يدرى أنّ طهاره الثوب هل حدثت يوم السبت، أو يوم الأحد، وعلى تقدير أن تكون الطهاره حاصله يوم السبت، فيحتمل بقاء هذه الطهاره إلى يوم الأحد، هنا هل يمكن إجراء استصحاب الطهاره؟ مع أنه لا يوجد شكٌ فى البقاء الفعلى؛ لأنّ البقاء فى المقام ليس فعلياً، وإنّما البقاء فى المثال تقديري، البقاء إلى يوم الأحد على تقدير الحدوث فى يوم السبت، هو بقاء تقديري وليس بقاءً فعلياً، فإذا اشترطنا فى جريان الاستصحاب أن يكون الشك فى البقاء الفعلى لا فى البقاء التقديري؛ حينئذٍ يمنع من جريان الاستصحاب؛ لأنّ الشك فى المقام ليس فى البقاء الفعلى، وإنّما البقاء فى المقام تقديري، أشكّ فى بقاء الطهاره فى يوم الأحد على تقدير حدوثها يوم السبت، هذا شكٌ فى البقاء التقديري، فإذا منعنا من جريان الاستصحاب فى الشك فى البقاء التقديري، ينبغى منع جريان الاستصحاب فى المقام بأن يقال: فى المقام لا يوجد الركن الثانى من أركان الاستصحاب الذى هو الشك فى البقاء الفعلى، لكن إذا قلنا بأنّ المقوم للاستصحاب ليس هو الشك فى البقاء بعنوانه، وإنّما المقوم هو أن يكون هناك شكٌ أخذ فيه الفراغ عن الحدوث، كل شكٌ أخذ فيه الفراغ عن الحدوث هو الذى يكون مقوماً للاستصحاب. بناءً على هذا؛ حينئذٍ يجرى الاستصحاب فى المقام؛ لأنّ الشك فى المقام فرغ فيه عن الحدوث؛ لأنّ الحدوث لا إشكال فيه، ومفروغ عنه، وإن كان مردداً بين الساعه الأولى والساعه الثانيه، لكنّه مفروغ عنه، الشك فى الطهاره فى يوم الأحد فى هذا المثال هو شكٌ أخذ فيه الفراغ عن الحدوث؛ فحينئذٍ بناءً على هذا يجرى فيه الاستصحاب. هذا كلام يأتى فى محله، وإنّما يُشار إليه هنا. هذا هو الفرق بين قاعده اليقين والاستصحاب. إذن: هما يفترقان فى أنّه فى كل منهما متعلّق اليقين ومتعلّق الشك متّحد ذاتاً، ويختلفان فى أنّه فى الاستصحاب يختلف متعلّق اليقين عن متعلّق الشك زماناً، أى يختلفان زماناً، فى قاعده اليقين حتى زماناً لا يوجد اختلاف، هما متّحدان ذاتاً وزماناً فى قاعده اليقين؛ لأنّ الشك يتعلّق بما تعلّق به اليقين وبلحاظ نفس الفتره الزمنيه؛ ولذا يُسمّى ب_____ (الشك السارى). هذا هو الفرق بينهما بلحاظ الموضوع.

هناك أيضاً فرق آخر بينهما _____ بناءً على كون الاستصحاب وقاعده اليقين من الإمارات _____ وهو فرق في ملاك الأماريه، في باب الاستصحاب _____ بناءً على أنه أماره _____ ملاك الأماريه هو مسأله أن هناك ملازمه غالبه بين حدوث الشئ وبين بقائه، الغالب في ما يحدث أنه يبقى، هذه هي نكته الأماريه، نكته الحجّيه إذا قلنا بالحجّيه بنحو الأماريه هي أن الغالب في ما يحدث أنه يبقى. وأمّا نكته الأماريه ونكته الحجّيه في قاعده اليقين، فهي ليست هذه، وإنما على تقدير أنها أماره وأنها حجّه تكون نكته الأماريه فيها هي دعوى غلبه مطابقه اليقين للواقع، أي أن اليقين غالباً ما يكون مطابقاً للواقع، هذا يشك في يقينه السابق، سرى الشك إلى يقينه السابق، فشك أن يقينه مطابق للواقع، أو غير مطابق للواقع، الغلبه تقول أن اليقين ما دام حصل، فالغالب فيه أنه يكون مصيباً، أنت ليس لديك علم بأن يقينك ليس مطابقاً للواقع، وإنما أنت تشك؛ فحينئذ يلحق هذا اليقين بالأعم الأغلب ويبنى على أن هذا اليقين مطابق للواقع والذي هو مفاد قاعده اليقين، قاعده اليقين تقول أنت يقينك باقٍ، أعمل بمقتضاه وإن سرى إليه الشك، وإن زال اليقين وتبدل إلى شك في أن اليقين السابق مطابق للواقع، أو غير مطابق للواقع؟ عندما كنت على يقين من طهاره الثوب سابقاً، الآن صار لدى شك في أن يقيني هذا في الزمان السابق هل هو مطابق للواقع، أو لا؟ قاعده اليقين تقول أن الغالب في اليقين أنه يكون مطابقاً للواقع، فينبغي البناء على أنه مطابق للواقع، والعمل بمقتضى اليقين السابق، إذا تمت القاعده. فنكته الأماريه فيهما تختلف بناءً على أنهما من الإمارات.

وأما بالنسبه إلى الفرق بين الاستصحاب من جهه وبين قاعده المقتضى والمانع، الفرق بلحاظ الموضوع واضح، في الاستصحاب كما قلنا متعلق اليقين ومتعلق الشك متحدان ذاتاً، نفس ما يتعلق به اليقين يتعلق به الشك، وإن كانا مختلفين زماناً؛ لأن اليقين يتعلق بالحدوث والشك يتعلق بالبقاء، لكن في قاعده المقتضى والمانع متعلق اليقين ومتعلق الشك مختلفان ذاتاً؛ لأن اليقين يتعلق بالمقتضى والشك يتعلق بالمانع، يعنى عندما يكون على يقين من وجود المقتضى لحكم من الأحكام وشك، لكنه لم يشك في المقتضى وفي نفس ما تعلق به اليقين، وإنما شك في وجود مانع يمنع من تأثير هذا المقتضى في الحكم الشرعى. قاعده المقتضى والمانع تقول في مثل هذه الحاله يُبنى على عدم المانع وترتيب الأثر على يقينك بوجود المقتضى وكأنه لا مانع له، فَيبنى على ثبوت المقتضى، فإذا كان المقتضى هو الحكم؛ فحينئذ يُبنى على ثبوت الحكم، وإن شككت في وجود ما يمنع من تأثير المقتضى في الحكم الشرعى. لنفترض أن ملاقاه النجاسه مقتضى للنجاسه بحسب الأدله، لكن الكريه تعتبر مانعاً من تأثير هذا المقتضى في المقتضى (النجاسه) فإذا كان على يقين من ملاقاه الشئ للنجاسه وشك في الكريه، أي، شك في كزيه هذا الماء الذى لاقى النجاسه، قاعده المقتضى والمانع تقول: في هذه الحاله يُبنى على عدم وجود المانع، يعين يُبنى على عدم كزيه الماء ويُحكم بالنجاسه، فيُحكم بانفعال الماء لوجود المقتضى للانفعال وهو ملاقاته للنجاسه. فيكون الموضوع فيهما مختلفاً.

وأيضاً يفترقان بلحاظ ملاك الحجية على تقدير القول بحجيتهما وأنهما من باب الأمارات، وقد عرفنا ملاك الحجية في باب الاستصحاب، وهو عبارته عن الملازمة المُدَّعاه غالباً بين الحدوث والبقاء. أما ملاك الأمارية في قاعده المقتضى والمانع هو دعوى أن الغالب في المقتضى ليس له مانع، والمقتضيات التي تقترن بالمواع هي حاله قليلة، فهذا المقتضى الذي أنا على يقين منه أيضاً يلحق بالغالب، فبينى على عدم المانع منه.

قاعده المقتضى والمانع والاستصحاب _____ والمقصود بالاستصحاب هو استصحاب عدم المانع _____ يتفقان في النتيجة، ولا مشكله في إجراء استصحاب عدم المانع، باعتبار أن المانع هو أمر حادث مسبق بالعدم، فإذا شككنا فيه كما هو المفروض، يُستصحب عدمه، فاستصحاب عدم المانع والقاعده يتوافقان في النتيجة، كل منهما ينفي المانع، الاستصحاب ينفي وجود المانع عند الشك فيه، وقاعده المقتضى والمانع أيضاً تنفي وجود المانع، فإذا كان لديك يقين بالمقتضى وشككت في المانع، أبن على عدم وجود المانع، فيتفقان في النتيجة، وإن كانا يختلفان في ملاك الحجية، ملاك الحجية في الاستصحاب هو الملازمة بين الحدوث والبقاء، بينما ملاك الحجية في قاعده المقتضى والمانع هو أن المقتضيات لا تقترن بالمواع، لكن في النتيجة هما متفقان ونتيجتهما واحده وهي البناء على عدم وجود المانع.

وهكذا القاعده مع استصحاب بقاء المُقتضى، فيما إذا أحرزنا وجود المقتضى، ولنفرض أن المُقتضى كان ثابتاً، ثم بعد ذلك شككنا في وجود ما يكون مانعاً منه وموجباً لارتفاعه، فيجرب استصحاب بقاء المُقتضى، يعنى بقاء الممنوع الذي يمنع منه المانع؛ لأننا كنا على يقين منه _____ فرضاً _____ فيستصحب بقاءه، استصحاب بقاء المُقتضى، أو الممنوع أيضاً يتحد بحسب النتيجة مع قاعده المقتضى والمانع، فقاعده المقتضى والمانع تقول أبن على بقاء المُقتضى، ما دام لديك يقين بالمقتضى وشك في المانع أبن على عدم المانع، وسوف يثبت بذلك تأثير المقتضى في المُقتضى، فيثبت المُقتضى. استصحاب بقاء المُقتضى أيضاً يثبت نفس النتيجة، وبهذا يتحدان أيضاً بحسب النتيجة بهذا الشكل. هذا بالنسبة إلى القاعده مع استصحاب عدم المانع، أو استصحاب بقاء المُقتضى، أو استصحاب بقاء الممنوع.

وأما بالنسبة إلى استصحاب عدم الممنوع، في بعض الأحيان قد يُلتفت إلى الحالة السابقة للممنوع أو الحالة السابقة للمقتضى، لا إشكال في أنّ الحالة السابقة للممنوع هي العدم، فيستصحب عدم المقتضى، يعنى بعبارة أخرى: هو تيقن بوجود المقتضى، وهو ملاقاه النار في المثال المعروف، الذى هو المقتضى للاحتراق، لكن شك في وجود المانع وهى الرطوبة، على تقدير وجود المانع لا يوجد احتراق، وعلى تقدير عدم وجود المانع يكون الاحتراق موجوداً، إذن: هو بالنتيجة شك في وجود الاحتراق نتيجة شكّه في وجود المانع، وإن كان على يقين من وجود المقتضى، فيستصحب عدم الاحتراق، باعتبار أنّ الاحتراق أمر حادث مسبق بالعدم، وهو ليس لديه يقين بتحقيقه، نعم، لديه يقين بوجود المقتضى له، لكن اليقين بالمقتضى لا يعنى اليقين بوجود المقتضى مع الشك في وجود المانع، فيقول أنا أشك في تحقق الاحتراق، فاستصحب عدمه المتيقن سابقاً، فيستصحب عدم الاحتراق. هذا الاستصحاب إذا تمّت أركانه ولاحظنا قاعده المقتضى والمانع بالنسبة إليه سنجد أنهما يختلفان بحسب النتيجة؛ لأنّ قاعده المقتضى والمانع تثبت المقتضى، تقول ابن على عدم المانع، أى عدم وجود الرطوبة، وبالتالي يرتب الأثر على وجود المقتضى مع عدم المانع الذى يثبت به الاحتراق، بينما استصحب عدم المقتضى باعتباره شىء مسبق بالعدم، فيستصحب عدمه ويثبت نتيجة معاكسه تماماً لذلك، فيختلفان في هذه الجهة. هذا بالنسبة إلى الفرق بين الاستصحاب من جهة وبين قاعده اليقين وبين قاعده المقتضى والمانع.

السيد الخوئى (قدّس سرّه) ذكر بأنّ الاستصحاب المتعارف يختلف عن قاعده أخرى هى عبارة عن (الاستصحاب القهقرائى) (1) ويّين أنّ الفرق بينهما هو كما بيّنا فى باب الاستصحاب، الاستصحاب يكون فيه متعلّق اليقين ومتعلّق الشك متحد ذاتاً ومختلف زماناً، وهذا معناه أنّ زمان المتيقن فى باب الاستصحاب يكون متقدماً على زمان المشكوك؛ ولذا نقول يحصل يقين بالحدوث وشك في البقاء، فمتعلّق اليقين هو الحدوث، ومتعلّق الشك هو البقاء. وهذا هو الاستصحاب المتعارف. يقول: قد ينعكس الأمر، فيكون متعلّق اليقين متأخر زماناً عن متعلّق الشك، عكس الاستصحاب، وهذا هو مورد الاستصحاب القهقرائى، ثمّ ذكر بأنه لا دليل على هذا الاستصحاب، لا من الأخبار ولا من سيره العقلاء، باستثناء باب الظواهر الذى من أوضح مصاديقه أصاله عدم النقل، هذا لا إشكال فى حجّيته، وهو استصحاب قهقرائى فى واقعه يرجع إلى أنّ الإنسان على يقين من ظهور هذا اللفظ فى هذا المعنى الآن، فرضاً لفظ الصعيد ظاهر فى التراب الخالص _____ مثلاً _____ لكن لا نعلم أنّ هذا الظهور كان موجوداً فى زمان صدور النص، أو لم يكن موجوداً؟ فمتعلّق اليقين ومتعلّق الشك واحد ذاتاً ومختلف زماناً كما فى الاستصحاب المتعارف، لكن خصوصيه الاستصحاب القهقرائى أنّ زمان المشكوك متقدّم على زمان المتيقن، ما يتيقن به المكلف هو الظهور الفعلى الآن، وما يشك فيه هو الظهور فى زمان سابق، فهل يمكن إجراء الاستصحاب القهقرائى، أو ما يُعبر عنه بأصاله عدم النقل، أو أصاله الثبات فى اللغه لإثبات أنّ هذا الظهور الموجود الآن هو بنفسه كان موجوداً فى زمان النص؟ حتى نستطيع أن نستنبط الحكم الشرعى على أساس هذا الظهور من الدليل، وإلا يتوقف التمسك بباب الظهورات لو لم نبني على حجّيه أصاله عدم النقل، أو أصاله الثبات فى اللغه، وإلا لا نستطيع أن نثبت أنّ الصعيد عندما صدر الخطاب قبل ألف سنه كان الصعيد ظاهراً فى ما هو ظاهر فيه فعلاً حتى نثبته، وبالتالي يتعدّر الأخذ بالدليل، فلا بدّ من البناء على حجّيه الاستصحاب القهقرائى فى باب الظهورات، وأما فى ما عدا ذلك، فلا دليل على حجّيته لا من الأخبار ولا من السير العقلائيّه.

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد على الهاشمى، ج ٤، ص ١٠.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

ذكرنا في الدرس السابق أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر أنّ هناك استصحاباً يُسمّى بـ (الاستصحاب القهقرائي) (1). الذي يجري في الأوضاع اللغويه وفي الظهورات اللغويه، وذكر بأنّ هذا الاستصحاب هو عكس الاستصحاب المتعارف من ناحيه تقدّم المتيقن زماناً على المشكوك زماناً حيث أنّ هذا هو المعتبر في الاستصحاب المتعارف، ينما في الاستصحاب القهقرائي يكون الأمر معكوساً، بمعنى أنّ المشكوك هو الذي يتقدّم زماناً على المتيقن، فنحن الآن نتيقن بالوضع اللغوي والظهور اللغوي، هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى الآن، وظاهر في هذا المعنى الآن، ونشك في كونه كذلك في الزمان السابق، فنستصحب هذا الشيء المتيقن إلى الزمان السابق، لكنّه ذكر بأنّه لا دليل على هذا الاستصحاب، لا من الأخبار ولا من السيره إلا في باب الأوضاع اللغويه فأنه في باب الأوضاع اللغويه ثبت هذا وكأنه _____ والله العالم _____ يستدل على ذلك بأنه يلزم من ذلك عدم إمكان التمسّك بالظهورات في الأدله؛ لأنّ أيّ ظهور في الدليل إنّما غايه ما نستطيع أن نثبته هو أنّ هذا اللفظ في هذا الدليل الآن هو ظاهر في هذا المعنى بحسب ما نفهمه، فما نفهمه وما يمكن إثباته هو ظهور اللفظ الوارد في الآيه الكريمه أو في الروايات هو ظهوره في هذا المعنى، لكن من قال أنّه ظاهر في هذا المعنى في زمان صدور النص؟ فنحتاج إلى الاستصحاب لإثبات أنّ هذا المعنى الذي نفهمه من اللفظ الآن والذي نرى أنّ اللفظ ظاهر فيه الآن هو كان كذلك في الزمان السابق، وعليه: يمكن الاستدلال بهذه الأخبار وهذه الأدله. يقول: هذا هو الذي يجبرنا على أنّ نلتزم بحجّيه هذا الاستصحاب في الأوضاع اللغويه.

ص: ٣٤٤

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد علي الهاشمي، ج ٤، ص ١٠.

السيد الشهيد (قدّس سرّه) ذكر شيئاً آخر، ذكر بأنّ هذا الاستصحاب في الحقيقة ليس استصحاباً مستقلاً عن الاستصحاب المتعارف وليس هو شيئاً آخر غيره. غايه الأمر أنه يثبت باعتبار اللازم، (1) وذكر في توضيح هذا المعنى ما معناه أنّ هذا الاستصحاب القهقرائي داخل في باب الظهورات، والظهورات بشكل عام هي تستند إلى الارتكازات العقلانيه، وبشكل عام الارتكازات والبناءات العقلانيه ليست قائمه على أساس التعيّد الصرف، هذا بعيد جداً فيها، وإنّما دائماً الارتكازات والبناءات العقلانيه في باب الظهور تستند على أساس الكاشفيه والأماريه لا على أساس تعيّد صّرف، العقلاء ليس عندهم تعيّد، وإنّما يعملون بشيءٍ باعتبار أنه يورث الظن، ولو كان هذا الظن ظناً نوعياً، فعلى اساس الكشف والأماريه لا على أساس التعيّد الصّرف. هذا الارتكاز العقلاني الذي هو مدرّك الاستصحاب القهقرائي، أو ما يُسمّى بأصالة عدم النقل الذي هو المدرّك لهذا الأصل، هذا الارتكاز في الحقيقة مبني على اساس أنّ التغيّر والتبدّل في اللغات هو أمر عاده؛ بل دائماً لا يحصل في زمان واحد بحيث يلتفت إليه الإنسان ويدركه الذي يعيش في ذلك الزمان، التغيّر في اللغه بطيء جداً ولا يحصل إلا في أزمنه متطاوله؛ ولذلك لا يكون محسوساً لدى الإنسان العادي، التغيّر في اللغه ثابت بلا إشكال، لكنّه ليس أمراً محسوساً للإنسان؛ لأنّه يستمر في زمان

طويل ويحصل ببطء شديد جداً بحيث لا يكون محسوساً للإنسان الذي يعيش في ذلك الزمان، وعلى أساس عدم الاحساس به كأن الإنسان يفترض الثبات في اللغة؛ لأنَّه لا يحس بهذا التغيّر ولا يدركه، وبناءً على هذا، وبحسب النظر المسامحى للإنسان يكون هناك نوع من الثبات للغة وأنها لا تتغير ومن هنا إذا فُرض أن لفظاً ما كان ظاهراً في معنى ما، أو كان موضوعاً لمعنى معين يُلتزم ببقاء هذا الظهور وهذا الوضع وعدم تغيّره، وكأنَّ حدوث هذا الوضع وحدوث الظهور مستلزماً لبقائه؛ فحينئذٍ بعد البناء على ذلك، وارتكز في أذهان العقلاء أن اللّغة ثابتة لا تتغير وأنه إذا ثبت الحدوث، فإنه يكون ملازماً للبقاء؛ حينئذٍ إذا ثبت عند العقلاء وضع لفظٍ لمعنى معين، أو ظهور لفظٍ في معنى، ثم شكّوا بعد ذلك في بقاء هذا الوضع، وفي بقاء هذا الظهور يجرى استصحاب بقاء ذلك الظهور استناداً إلى الارتكاز العقلائي، ويبنون على بقاء هذا الظهور وبقاء هذا الوضع وينفون الشك في البقاء، ويفترضون البقاء استناداً إلى هذا الارتكاز العقلائي باعتبار أن هناك ملازمه بين حدوث هذا الوضع والظهور اللّغوى وبين بقاءه، ولو ملازمه غالبية، فيبنون على ذلك، وهذا هو الاستصحاب المتعارف، يعنى عندما نعلم بوضع لفظٍ لمعنى معين، أو ظهور لفظٍ في معنى معين، ثم شككنا في تغيّره؛ فحينئذٍ يقول: مادام الحدوث كان حاصلاً، فهو مستلزم للبقاء، فيبنون على بقاء ذلك الظهور وذلك الوضع ولا يعتنون باحتمال التغيّر والتبديل، وهذا هو الاستصحاب المتعارف.

ص: ٣٤٥

١- مباحث الأصول القسم الثانى، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد الحائرى، ج ٥، ص ٢٦.

يقول: إذا فرضنا العكس، كما هو في محل الكلام، يعنى إذا فرضنا أن الوضع المتيقن، أو الظهور المتيقن كان الآن في زماننا، وشككنا في كونه كذلك في زمان سابق، يمكننا أن نثبت أنه كذلك في الزمان السابق، أى أنه موجود في الزمان السابق استناداً إلى نفس هذا الاستصحاب المتعارف، وذلك باعتبار أن هذا الاستصحاب المتعارف المُسمّى بأصالة الثبات في اللّغه، أو أصاله عدم النقل، أو الاستصحاب القهقرائى هو من الأمارات؛ لأنه مبنى على غلبه الثبات في اللّغه وصعوبه تغير اللّغه، فإذن: هو أماره، فإذا كان أماره تكون مثبتات الأماره حجّه، وتكون مثبتات الاستصحاب القهقرائى حجّه، فإذا كانت مثبتاته حجّه يثبت في محل كلامنا أن اللفظ الظاهر في المعنى الكذائى الآن هو لابدّ أيضاً أن يكون ظاهراً فيه في زمان سابق، وإلا لزم التغير وعدم الثبات في اللّغه، والمفروض أن الأصل هو الثبات وعدم التغير في اللّغه، فأصاله الثبات في اللّغه، الاستصحاب القهقرائى، أصاله عدم النقل، عبر ما شأت بهذه التعابير، هذا له لازم هو أنك إذا تيقنت بوضع اللفظ لمعنى معيّن أو ظهور اللفظ في معنى معيّن الآن وشككت في كونه كذلك في زمان سابق لازم ذلك الأصل أن يكون ذلك المعنى موجوداً أيضاً في الزمان السابق، وإلا يلزم التبدّل والتغيير وعدم الثبات؛ لأنه لو كان هناك ثبات لكان هذا المعنى بنفسه موجوداً في الزمان السابق. افتراض أن هذا المعنى غير موجود في الزمان السابق يعنى التبدّل والتغيير، والمفروض أن لدينا أصل يقول أن الأصل هو الثبات وعدم النقل وعدم التغيير، وهذا الأصل ليس أصلاً عملياً حتى يقال أن هذا الأصل ليس حجّه في مثبتاته، وإنما هو أماره مبنى على الكاشفيه وعلى حصول الظن ولو نوعاً، فإذن هو أماره، وإذا كان أماره يكون حجّه في مثبتاته، يعنى يكون حجّه في لوازمه، ولازم الاستصحاب القهقرائى الذى يجرى في الحالات المتعارفه هو أنه في محل الكلام يستلزم أن يكون المعنى الظاهر فيه اللفظ الآن أيضاً يكون اللفظ ظاهراً فيه في الزمان السابق، وإلا يلزم عدم الثبات وحصول التغير والنقل، فمن هنا يكون الثبات في المقام هو أصاله الثبات في اللّغه، أو أصاله عدم النقل فقط، هذا الأصل هو عباره عن الاستصحاب المتعارف وليس شيئاً غيره.

بعبارة أخرى: عندما تكون هناك حاله سابقه للظهور اللغوي يُبنى على بقائها، باعتبار أنّ حدوث الوضع اللغوي ملازم لبقائه لحسب الارتكازات العقلانيه أنّ الوضع اللغوي إذا ثبت، فهناك ملازمه بين ثبوته وبين بقائه؛ لأنّ اللغه غالباً لا تتغير ولا تتبدل، فالمدعى في المقام هو: أنّ الثابت بحسب الارتكاز العقلاني أنّ هناك ملازمه بين حدوث الوضع اللغوي والظهور اللغوي وبين بقائه، وهذا لازمه أنه في محل الكلام يثبت أنّ المعنى الذى يكون اللفظ ظاهراً فيه الآن هو أيضاً ظاهر فيه فى الزمان السابق، وإلا يلزم النقل والتغيير وعدم الثبات والمرتكز فى أذهان العقلاء هو عدم النقل وعدم التغيير، فيثبت ظهور اللفظ فى الزمان السابق فى نفس المعنى الذى هو ظاهر فيه الآن بلا حجه لأن نستدل عليه باستصحاب آخر فى قبيل الاستصحاب المتعارف نسّميه الاستصحاب القهقرائى، وإنما نشبته باعتباره لازم للاستصحاب المتعارف.

إلى هنا يتم الكلام عن المقدمه التى اشتملت على جملة من المطالب . وبعد الفراغ عن هذه المقدمه يقع الكلام فى مباحث:

المبحث الأول: أدله الاستصحاب. ما هو الدليل على حجّيه الاستصحاب وإمكان الاستناد إليه والاعتماد عليه لإثبات الأحكام الشرعيه؟ ذكروا أنّ الأدله التى ادعى دلالتها على حجّيه الاستصحاب هى عبارة عن:

الدليل الأول: الظن بالبقاء بدعوى أنّ الثبوت فى الزمان السابق يلازم الثبوت فى الزمان بدعوى أنّ الثبوت فى الزمان السابق يوجب الظن بالثبوت فى الزمان اللاحق.

الدليل الثانى: السيره العقلانيه.

الدليل الثالث: الإجماع.

الدليل الرابع: الأخبار .

لابدّ من الكلام عن هذه الأدله كل دليل على حده:

الدليل الأول: الظن بالبقاء يقال فى تقريب دليله هذا الدليل: بأنّ الحدوث، أو الثبوت فى الزمان السابق يقتضى الظن بالبقاء، فيحصل من الثبوت فى زمان سابق الظن بالبقاء، فإذا شككنا فى بقاء الشىء الثابت سابقاً، هناك ظنّ بالبقاء؛ وحينئذ يقال: لابدّ من العمل بهذا الظن؛ لأنه حجّه، ولا إشكال فى أنّه إذا تمّت هاتان المقدمتان الصغرى والكبرى تثبت حجّيه الاستصحاب؛ لأنّ الحدوث يلازم الظنّ بالبقاء، هذه الصغرى، وهذا الظنّ بالبقاء الذى يحصل من الحدوث يجب العمل به؛ لأنه حجّه، من دون فرق بين أن يكون المراد بهذا الظنّ الحاصل من الحدوث هو الظنّ الشخصى، أو هو الظنّ النوعى، يُدعى فى هذا الدليل بأنه حجّه، الظنّ الشخصى بحيث تدور الحجّيه مدار وجوده، فإذا انتفى لا تثبت له الحجّيه، فإذا حصل الظن عند شخص يكون الاستصحاب حجه بالنسبه إلى هذا الشخص، وإذا حصل عند شخص آخر لا يكون حجه، أو يكون المناط فيه هو الظنّ النوعى الذى يكون حجّه حتى فى المورد الذى لا يحصل فيه ظنّ شخصى لوجود مانع _____ مثلاً _____ مع ذلك هو يكون حجّه كما هو الحال فى الظنون النوعيه، على كلا التقديرين يُدعى فى هذا الدليل أنه يكون حجّه، فلا بدّ من العمل به.

هذا هو الدليل الأول، وهو كما هو واضح مؤلف من صغرى وكبرى، فلا بد لإتمام هذا الدليل من تسليم الصغرى والكبرى، وكل منهما هو محل مناقشه حيث نوقش في هذا الدليل صغرى وكبرى. أما بالنسبة إلى المناقشه الصغريه، فقيل: أننا نمنع من أن يكون مجرد الحدوث مستلزماً للظن بالبقاء من دون الأخذ بنظر الاعتبار الأشخاص الذين يريدون أن يجروا الاستصحاب، الموارد مختلفه، وفي الأشخاص أيضاً يوجد اختلاف، وهناك اختلاف في زمان البقاء، فلا نستطيع القول بشكل عام بأن مجرد الحدوث يكون موجباً لحصول الظن بالبقاء. والظاهر أن هذه المناقشه الصغريه تامه، بمعنى أن مجرد الحدوث لا يكون مستلزماً للظن بالبقاء، وذلك باعتبار ما أشرنا إليه من أن حصول الظن وعدم حصوله يختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأشخاص واختلاف الموارد واختلاف مدّه البقاء، واختلاف المقتضى للحدوث في الزمان السابق ومقدار استعداد ما يحدث بذاك المقتضى للبقاء يختلف، الحيوانات عمرها يختلف، وبقاء الأشياء أيضاً يختلف، فليس هناك شيئاً محدداً يقتضى أن نقول أن مجرد حدوث شيء يكون مستلزماً للظن ببقائه، هذا أمر لا دليل عليه، ويمكن التعبير عن هذا بعبارة أخرى وهي أن يقال: عندما نتيقن بحدوث شيء ثم نشك في بقاءه، الشك في البقاء لا بد أن يكون إما من جهة الشك في اقتضاء المقتضى للحدوث، وقابليه الحادث للبقاء على أساس وجود ذلك المقتضى، من هذه الجبهه نحن نشك في البقاء؛ لأننا لا نعلم أن المقتضى لحدوث ذلك الشيء بأي مقدار هو يقتضى حدوثه وبقائه، هو يقتضى حدوثه، لكن هذا الاقتضاء له أمد محدد، المقتضى لبقاء حيوانٍ كالفيل غير المقتضى لبقاء حيوانٍ كالحشره _____ مثلاً. _____ فالمقتضى لبقاء الفيل يقتضى الاستعداد للبقاء لفترة طويله، بينما هذا يقتضى استعداد البقاء لفترة قصيره، فنحن نشك في البقاء من جهة شكنا وعدم علمنا بمقدار اقتضاء المقتضى، هذا ليس واضحاً لدينا وقابليه الشيء للبقاء على أساس وجود المقتضى أيضاً ليس واضحاً لدينا، فنشك أن هذا الشيء يقيناً حدث، نشك في بقاءه؛ لأننا لا نعلم أن مقتضى بقاءه ما هو مقدار اقتضائه لبقاء هذا، نشك في هذا، فيحصل عندنا شك في البقاء. وإما أن يكون الشك في البقاء ينشأ ليس من جهة الشك في المقتضى، المقتضى محرز، واستعداد البقاء أيضاً محرز حتى في هذا الزمان، أى أن المقتضى يقتضى بقاء هذا الشيء إلى الآن، لكن الشك في البقاء ينشأ من جهة الشك في وجود الرفع، قد يحصل شيء يوجب رفع ذلك الشيء وأزالته ومحوه، فيكون الشك في البقاء مستنداً إلى الشك في وجود الرفع. إذا كان الشك في استعداد المقتضى أو في مقدار المقتضى، أو في قابليه ما يقتضيه للبقاء، وكيف يؤثر عليه، ولأى زمان يؤثر عليه، ومده البقاء، إذا كان من هذه الجبهه، فهذا هو الذى قلنا أنه يختلف باختلاف الموارد، بمعنى أننا عندما نفترض أننا تيقننا بحدوث شيء وشككنا في بقاءه من جهة الشك في المقتضى ومقدار قابليته لإبقاء ما يقتضيه لفترة معينه، نقول بأن حدوث ذلك الشيء يوجب الظن ببقاء هذا الشيء؛ لأنه يدعى بأن هناك غلبه في أن الشيء الذى له مقتضى للبقاء الغالب فيه أنه يبقى، هذا لا يمكن الاستدلال به على البقاء في هذا المثال الذى نشك في أصل المقتضى فيه _____ بحسب الفرض _____ يعنى ما يمكن أن نقوله هو أن الشيء الذى يقتضى البقاء لفترة إذا شككنا في بقاءه نقول أن الغالب في ما يقتضى البقاء إلى عشرين سنه خلال هذه العشرين سنه الغالب هو بقاءه، لكن هذا عندما نعلم المقتضى ونعلم مقدار الاقتضاء، هذا كيف يمكن تطبيقه في محل الكلام الذى لدينا شك فيه في أصل اقتضاء المقتضى؟! لا نستطيع أن نقول أن الأشياء التى تقتضى البقاء لفترة الغالب فيها هو البقاء لتلك الفترة، وهذا لا يمكن الاستدلال به في محل الكلام؛ لأنه في محل الكلام المفروض أننا نشك في أصل اقتضاء المقتضى، تطبيقه هذا على محل الكلام غير صحيح، نستطيع أن نقول _____ مثلاً _____ بأن المقتضى لبقاء الحيوان الكذائى يقتضى بقاءه لفترة خمسين سنه، هذا الحيوان نفسه الذى أحرزنا فيه المقتضى ومقدار الاقتضاء، إذا شككنا في بقاءه خلال هذه الفترة نستطيع أن نقول فيه هذا باقٍ، لكن إذا شككنا في حيوان من جهة الشك في استعداد البقاء، نحن نعلم بأن للفيل استعداد للبقاء لفترة خمسين سنه، ونعلم بأن الحشره لها استعداد للبقاء إلى شهر _____ مثلاً _____ أما في حيوانٍ آخر لا نعلم مقدار

استعداده للبقاء، لا نستطيع أن نقول هذا يحصل هناك ظنً ببقائه؛ لأنَّ الغالب في مثل الفيل أنه يبقى لمثل تلك الفترة، أمَّا في ذلك الشيء وما يُشكُّ في أصل الاقتضاء وفي مقداره شيء آخر، وهنا لا يحصل الظن بالبقاء في مثل هذا عندما يكون الشك في أصل الاقتضاء.

ص: ٣٤٨

أمّا إذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في الرفع مع إحراز المقتضى وإحراز قابلية الشيء للبقاء ومقدار الاقتضاء، الشمعه لها قابلية البقاء وهي مشتعله وفيها نار بمقدار ساعه، أنا لا أشك في استعدادها للبقاء، وإنما أشك في وجود ریح تطفئ هذه الشمعه؛ حينئذٍ الشك في البقاء يتعيّن وينحصر في الشك من جهة وجود الرفع، ومع الشك في وجود الرفع ما معنى أن نقول أن هذا الشيء يبقى؟ لا بد أن يكون من جهة البناء على عدم الرفع، يعني عندما تشك في وجود ما يرفع شيئاً موجوداً ثابتاً، فهل لدينا أصل من قبيل أصله عدم الرفع يمكن البناء عليه، أن الأصل في الموجودات هو عدم وجود ما يرفعها؟ لا يوجد عندنا هكذا أصل، هذا أصل لا أساس له أصلاً، لا يوجد أصل مرتكز في أذهان العقلاء يُسمّى بعدم الرفع، أن الأصل في الأشياء الموجوده أنها لا يكون لها ما يرفعها، مثل هذا الأصل لا وجه له، ودعوى إثبات البقاء في هذا الفرض مبنية على أصله عدم الرفع بناءً على أن الشك في البقاء ينشأ من الشك في وجود الرفع.

ومن هنا يظهر أن دعوى أن مجرد الحدوث يوجب الظن ويستلزم الظن بالبقاء هذا أمر غير صحيح صغرياً.

الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

تبيّن من الدرس السابق أنه لا مجال لدعوى أن مجرد الحدوث يوجب الظن بالبقاء، وذلك باعتبار أن هذه الدعوى تبني على افتراض الغلبه، وأن منشأ حدوث الظن هو دعوى أن الغالب في ما يحدث أنه يبقى، فإذا شككنا في مورد أنه هل يبقى بعد الحدوث، أو لا؟ كان مقتضى إلحاقه بالأعم الأغلب هو حصول الظن ببقائه. وقد تبيّن أن هذه الدعوى غير تامه؛ لأنه لا يمكن أن نقول أن الغالب في ما يحدث أنه يبقى، هذا يختلف باختلاف الموارد وباختلاف الأشخاص، وباختلاف الاستعداد للبقاء، ولا يمكن أن نستنتج قاعده كليّه؛ لأن كل الأمور التي تحدث هناك ظنّ بالبقاء، ظنّ بالبقاء إلى أيّ زمانٍ؟ الشيء الذي يمكن أن يقال هو: أن الأمور التي لها استعداد للبقاء إلى فتره معلومه كعشر سنين _____ مثلاً _____ هذه الأمور يمكن أن يُدعى أن الغالب فيها هو البقاء إلى عشر سنين، فرضاً الفيل له استعداد للبقاء إلى عشر سنين، فإذا شككنا في بقاء واحد منها؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أن مقتضى إلحاقه بالأعم الأغلب أن يحصل ظنّ ببقائه؛ لأن الغالب في الفيل أنه يبقى إلى عشر سنين، لكن هذا لا يمكن تعميمه على كل الأمور التي تحدث، كل ما يحدث، سواء كان فيل، أو حشره، أو حكم شرعي، أو موضوع لحكم شرعي، أو أيّ شيءٍ آخر، لا بد أن يقال أن الغالب فيه أنه يبقى. هذا التعميم غير صحيح لأنه لا توجد غلبه تبرر لنا مثل هذا التعميم، وبالتالي لا يمكن دعوى حصول الظن من مجرد الحدوث. هذا كلّ إذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في استعداد الشيء للبقاء بعد وجود مقتضيه، من جهة الشك في مقدار اقتضاء المقتضى لبقاء هذا الشيء الذي يؤثر فيه.

ص: ٣٤٩

وأما إذا فرضنا أن الشك كان من جهة الرفع، يعني نحزر المقتضى ونحزر استعداد البقاء، وإنما نشك في البقاء من جهة الشك في وجود الرفع. هنا دعوى الظن بالبقاء لا بد أن تستند إلى دعوى الظن بعدم الرفع، أن الموجودات يحصل ظنّ بعدم وجود ما يرفعها، باعتبار أن الغالب في الموجودات عدم وجود ما يرفعها، فإذا شككنا في موردٍ يحصل ظنّ بعدم الرفع، وحيث أن الشك

فى البقاء منحصرٌ فى الشك من جهة الرفع، فىحصل ظنٌ بعدم الرفع. هذه الدعوى أيضاً عهدتها على مدّعيها ولا يوجد لدينا شىء من هذا القبيل، أى أنّ الموجودات هناك ظنٌ بعدم وجود ما يرفعها، أو أنّ الغالب عدم وجود ما يرفع هذه الأمور الموجودة. هذه كلها دعاوى ليس لها ما يثبتها.

وبهذا يتم الكلام عن المناقشة فى صغرى الدليل وتبين أننا لا يمكن أن نقول بأنّ مجرد الحدوث يوجب الظن بالبقاء؛ لأنّه لا منشأ لهذا الظن إلاّ دعوى الغلبه، وقد عرفت أنّ دعوى الغلبه فى المقام غير ثابتة.

وأما الكبرى، فقد نوقش فيها بأنّه لا دليل على حجّيه الظن لو سلّمنا حصول مثل هذا الظن فى محل الكلام، ليس هناك دليل خاص يدل على حجّيه هذا الظن ولا دليل عام يدل على حجّيته كدليل الانسداد _____ مثلاً _____ لأننا نقول بعدم الانسداد، فمقتضى القواعد العامه عدم حجّيه مثل هذا الظن، فلو سلّمنا الكبرى، فلا دليل على حجّيه مثل هذا الظن حتى يثبت به حجّيه الاستصحاب. وهذه المناقشه واضحه وتامه؛ لأننا لا نملك دليلاً واضحاً على حجّيه الظن الحاصل _____ على تقدير حصوله _____ من حدوث الشىء، باعتبار أنه يورث الظن بالبقاء، ويقال أنّ هذا الظن حجه. لا نملك دليلاً على حجّيه مثل هذا الظن.

الدليل الثاني: السيره العقلانيه، بتقريب أنّ العقلاء لهم بناء على الأخذ بحاله السابقه اعتماداً على اليقين السابق، فعندما يشكون فى بقاء الحاله السابقه ويكون لهم يقين بها سابقاً، هناك بناء عملي من قبل العقلاء على الأخذ بحاله السابقه استناداً واعتماداً على اليقين بها؛ بل قالوا أنّ هذا ليس ثابتاً عند العقلاء فقط؛ بل هو ثابت حتى عند بعض الحيوانات، فإذا ضممننا إلى ذلك انعقاد السيره ووجود هذا البناء العقلاني على الأخذ بحاله السابقه ومرجعيه الحاله السابقه، إذا ضممننا إلى ذلك عدم الردع من قبل الشارع؛ حينئذ يثبت الإمضاء، وبالتالي تثبت حججه الاستصحاب، وهذا هو المطلوب فى المقام.

نوقش فى هذا الدليل كما فى الكفايه (1) وغيرها بمناقشتين:

المناقشه الأولى: وترجع هذه المناقشه إلى المناقشه فى الصغرى، يقول: أنّ هذا الذى نراه من الأخذ بحاله السابقه من قبل العقلاء، فى الحقيقه ليس قائماً على أساس مرجعيه الحاله السابقه، وإنّما هو قائم على اسس أخرى تختلف باختلاف الموارد، قد يكون الأخذ بحاله السابقه من قبل العقلاء ليس من باب مرجعيه الحاله السابقه واستناداً إلى اليقين السابق، وإنّما من باب الاحتياط والتحرز. السيد الخوئى (قدس سرّه) يمثّل لذلك بالولد، (2) يقول: يرسل الأموال إلى ولده المسافر الغائب احتياطاً، هذا الاحتياط ليس على أنه يبنى على البقاء ومرجعيه الحاله السابقه؛ لأنه كان يتيقن بحياته، والآن يشكك بها، وإنّما يرسل إليه باعتبار أنه يحتاج إلى المال، فيرسل إليه الأموال من باب الاحتياط. كما يمكن أن يكون بناء العقلاء على الأخذ بحاله السابقه من باب الاطمئنان بالبقاء، فى بعض الأحيان يحصل اطمئنان بالبقاء، فالأخذ بحاله السابقه من باب الاطمئنان وليس من باب مرجعيه الحاله السابقه الذى هو الاستصحاب، يطمئنون بالبقاء، فيعملون بالبقاء طبقاً لاطمئنانهم، فيكون عملاً بالاطمئنان فى الحقيقه لا بالاستصحاب. ويقول صاحب الكفايه (قدس سرّه): يمكن أن يكون من باب الغفله عن زوال الحاله السابقه، ويمثّلون لذلك بالحيوانات التى ترجع إلى أوكارها والإنسان فى بعض الأحيان أيضاً يرجع إلى داره غفله عن زوال الحاله السابقه أو عدم زوالها، الغافل عن احتمال الزوال وعدم الزوال لا يمكن أن نقول أنه يعمل بحاله السابقه ويبنى على عدم زوالها، فإذن: بناء العقلاء يمكن أن يكون قائماً على هذه الأسس، احتياطاً، أو من باب الأخذ بالاطمئنان بالبقاء، أو من باب الغفله، ومن الواضح أنّ بناء العقلاء إذا كان قائماً على هذه الأسس، فهذا لا ينفعنا فى محل الكلام؛ لأنّ ما نريد إثباته فى المقام هو حججه الاستصحاب تعبداً، سواء حصل الاطمئنان ببقاء الحاله السابقه أو لم يحصل، وسواء كان موافقاً للاحتياط، أو كان على خلاف الاحتياط، وحتى فى حاله عدم الغفله نريد أن نثبت أن الاستصحاب حججه، وهذا لا يثبت ببناءات العقلاء المذكوره القائمه على هذه الأسس، يقول: فى ما عدا ذلك لا وضوح فى وجود سيره من قبل العقلاء على الأخذ بحاله السابقه، كل الموارد التى يبنى العقلاء فيها على الأخذ بحاله السابقه لا بدّ أنها تدخل فى إحدى هذه الحالات، إمّا من باب الاحتياط، أو من باب الاطمئنان ببقاء الحاله السابقه، أو لأجل الغفله، فى ما عدا هذه الموارد كما إذا فرضنا أنّ الأخذ بحاله السابقه لا اطمئنان به، وكان مخالفاً للاحتياط، ومع الالتفات لا مع الغفله، لا وضوح فى انعقاد سيره من قبل العقلاء على الأخذ بحاله السابقه.

ص: ٣٥١

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٨٧.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٣، ص ١١.

وبعبارة أخرى: هو يمنع من انعقاد سيره عقلائيّه على الأخذ بالحاله السابقه لأجل مرجعيه الحاله السابقه استناداً إلى اليقين بالحاله السابقه، هذا ليس ثابتاً، وإنما ما نراه من الرجوع إلى الحاله السابقه عندما يبنى عليه العقلاء لا يبدّ أن يكون على أساس إحدى الحالات الثلاثه المتقدمه. بناءً على هذا حينئذٍ مثل هذه السيره، أو البناء من قبل العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه إذا كانت مسلّمه بهذا الشكل، فهذه لا تنفع في إثبات حجّيه الاستصحاب، نحن نريد أن نثبت حجّيه الاستصحاب، يعنى الحجّيه التعبدية للاستصحاب، هذا لا- يثبت إلا- إذا أثبتنا انعقاد السيره على الأخذ بالحاله السابقه استناداً إلى اليقين السابق وليس استناداً إلى الاطمئنان، ولا- من باب الاحتياط، أو الغفله عن زوال الحاله السابقه؛ بل نفترض أنّ المكلف التفت إلى زوال الحاله السابقه، والأخذ بالحاله السابقه لا- يوافق الاحتياط وليس هناك اطمئنانٌ ولا- وثوقٌ ببقاء بالحاله السابقه، كلامنا في هذا، هل أنّ الاستصحاب حجّيه، أو ليس بحجّيه؟ انعقاد سيره من قبل العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه مبنيّه على إحدى هذه الأسس لا ينفع في مقام إثبات حجّيه الاستصحاب تعبداً. هذه هي المناقشه الأولى التي تُستفاد من عباره الكفايه.

المناقشه الثانيه: لو سلّمنا انعقاد السيره على الأخذ بالحاله السابقه استناداً إلى اليقين السابق، وأنّ هذا هو الذي يثبت حجّيه الاستصحاب تعبداً، لكنّه مع ذلك من الواضح أنّ إثبات حجّيه الاستصحاب يحتاج إلى إمضاء هذه السيره من قبل الشارع، وإلاّ مجرد انعقاد سيره على الأخذ بالحاله السابقه حتى من باب التعبد، لكن من قبل العقلاء هذا وحده لا يكفي لإثبات الحجّيه الشرعيه المطلوبه في المقام، وإنما هذا يتوقف على إمضاء الشارع لهذه السيره، وإمضاء الشارع لهذه السيره يتوقف على عدم الردع، والحال أنّ الشارع ردع عنها، ويكفي في إثبات الردع عن هذه السيره الأدله العامه من الآيات القرآنيه والروايات الناهيه عن العمل بالظن، هذه الأدله تكفي لإثبات الردع عن هذه السيره؛ لأنّ هذه السيره لا تخرج عن كونها عملاً بالظن، في أفضل تقاديرها هي عمل بالظن، والشارع نهى عن العمل بغير العلم، هذه الأدله بإطلاقها، بعمومها تشمل محل الكلام فتصلح للردع، فكيف يمكن استكشاف الإمضاء الشرعي لمثل هذه السيره لو سلّمنا انعقادها؟!

بالنسبة للمناقشه الأولى: الكلام يقع فى أنه هل يمكن لنا أن ننكر وجود سيره وبناء من قبل العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه؟
يقطع النظر عن أسباب هذا الأخذ. الظاهر أنه من الصعب جداً إنكار وجود سيره من هذا القبيل، لا إشكال فى وجود سيره على
الأخذ بالحاله السابقه بقطع النظر عن مناشئ جرى العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه، فى الجملة لا إشكال أن العقلاء يأخذون
بحاله السابقه، كثير من الأمور تتوقف على الأخذ بالحاله السابقه، كثير من الأمور الإنسان فى معاملاته مع الآخرين، فى الأمور
المرتبطة بنفسه، أصلاً الإنسان بشكلٍ عام، معاشه ووضعه ونظامه يسير اعتماداً على هذا الاستصحاب، على البناء على الحاله
السابقه، وإلا إذا صار البناء ندقق فى كل ما نشك فى بقاءه لا نبني على بقاءه إلا بعلم أو اطمئنان، أو دليلٍ معتبر؛ فحينئذٍ تتوقف
أمور الإنسان، إنسان لديه صديق غائب عنه منذ مدّه وهو يعلم أنه كذا، أو له الصفه الكذائيه وبعد ذلك يشك فى هذا، يبني
على بقاء هذه الصفه، ويرتب الأثر على بقاء هذه الصفه، ولا نستطيع أن نقول له لا ترتب الأثر على البقاء، إلا إذا علمت ببقاء
الحاله السابقه، أو حصل لك اطمئنان ببقاء الحاله السابقه؛ بل يرتب الأثر على الحاله السابقه. أو لديه ولد غائب ويشك فى بقاء
حياته، ليس دائماً يحصل اطمئنان ببقاءه، وليس دائماً يكون موافقاً للاحتياط، لكن هناك ميل ذاتي، أو نفسى عند الإنسان إلى
البناء على بقاء الحاله السابقه، وهذه القضايا لا تختص بالقضايا المرتبطه بالإنسان نفسه فى تعامله مع الآخرين وفى ترتيب الآثار
على بعض الأشياء، هو يحتاج إلى إحراز البقاء، ويبني العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه وعلى بقاءه ويرتبون الأثر على بقاء
الحاله السابقه، فى التجار والكسبه والقضايا الماليه بشكلٍ عام لا بدّ من افتراض البناء على بقاء الحاله السابقه، فالتاجر يرسل حواله
_____ مثلاً _____ إلى تاجر غائب عنه عدّه سنوات، عملاً يرسل إليه الحواله مع أنه لا يحرز بقاءه. وفى موارد خرى
أيضاً من هذا القبيل، فى معاش الإنسان بشكلٍ عام الظاهر أنه يتوقف على الأخذ بالحاله السابقه، وإلا يتوقف معاش الإنسان إذا
صار البناء على التدقيق فى هذه المسأله، بحيث أن الإنسان لا يرتب الأثر على بقاء الحاله السابقه إلا إذا ثبت البقاء بدليلٍ معتبر
بعلمٍ أو علميٍّ؛ حينئذٍ يتوقف معاش الإنسان؛ لأنّ الإنسان بالنتيجه مرتبط بغيره ولديه تعامل مع الغير، وهذا يتوقف على الحياه
والصّحه والقدرة والبقاء على الوضع المالى الذى كان يعهده به، كل هذه الأمور تثبت بالاستصحاب، حياته تثبت بالاستصحاب،
وقدرته كذلك تثبت بالاستصحاب، وبقاءه على وضعه المالى أيضاً تثبت بالاستصحاب، عدم سيطره الدوله على أمواله يثبت
بالاستصحاب، فإذا صار البناء على أنه لا يرتب أثراً على هذا، فهذا يعنى أنه سوف لن يرسل الحواله؛ لأنّ إقامه العلم، أو العلمى
على بقاءه على حياته ليس أمراً سهلاً، فيختل هذا الجانب. وهكذا بقيه الأمور. وقد ترتبط الأمور بحياه الإنسان، شخص يعتقد بأنّ
هذا الطيب كان ماهراً ضليع فى علم الطب قبل فتره، بعد ذلك لا يحرز بقاءه على هذه الحاله، لعلّه نسى علمه، أو لعلّه
جُنّ.....الخ، لكن مع ذلك هو يبني على بقاء الحاله السابقه، حتى لا يكلف نفسه عناء السؤال عنه هل أنه باقٍ على حالته
السابقه، أو تغيّرت؟ وإنما يبني على بقاءه على الحاله السابقه ويرتب الأثر على ذلك.

على كل حال، إنكار وجود بناء من قبل العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه بقطع النظر عن مناشئه، هو أمر غير ممكن وغير صحيح . ويؤكد هذا ما ادعى في كلماتهم من دعوى اختلال النظام إذا لم يُبين على الأخذ بالحاله السابقه، نظام الإنسان ومعاشه يختل إذا لم يُبين على بقاء الحاله السابقه.

فإذن: توجد سيره من قبل العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه، لكن لابد من البحث في أنّ هذه السيره بهذا المقدار هل يكون عدم ردع الشارع عنها كافياً لإمضاءها؟ نفترض عدم الردع _____ الذى نبخته فى المقدمه الثانيه _____ عدم الردع عن سيره من هذا القبيل هل يكفى لإثبات الإمضاء، أو لا؟ قد يقال: أنّ مثل هذه السيره حتى لو فرضنا أنّ الشارع لم يردع عنها، لكنّ عدم الردع لا- يكفى لإثبات الإمضاء، هل ردع الشارع عن هذه السيره، أو لم يردع، هذا أمر سنبحثه لاحقاً، لكن نفترض الآن أنّ الشارع لم يردع، نحن فى هذه المقدمه نريد أن نثبت أنّ عدم ردع الشارع عن سيره منعده يكفى فى إمضاءها، فيطرح هذا السؤال: أنّ السيره التى ادعى أنّها موجوده وثابته عند العقلاء، هل يكفى عدم ردع الشارع عنها لإمضاءها؟ وبالتالي تثبت حججه الاستصحاب، أو لا يكفى؟

هنا لابد من أن يُبين أنه: تاره دعوى وجود السيره وانعقادها على الأخذ بالحاله السابقه يُراد بها دعوى انعقاد سيره على الأخذ بالحاله السابقه فى المجال التشريعى، أى فى مجال الأغراض التشريعيه للعقلاء فيما بينهم، يعنى الأحكام المولويه فيما بين العقلاء، باعتبار أنّ العقلاء عندهم مولى وعندهم عبد، أمر ومأمور، أعلى منزله وأقل منزله، فيُدعى وجود سيره على الأخذ بالحاله السابقه فى المجال التشريعى. وبعبارة أوضح: ينون على الاستصحاب باعتباره منجزاً ومعدراً ومؤمناً من العقاب، لكن فيما بينهم، الأب مع أبنه، والسيد مع عبده....وهكذا . هذا معناه قيام سيره على الأخذ بالاستصحاب فى المجال التشريعى. المُدعى سابقاً ليس هو دعوى وجود سيره على الأخذ بالاستصحاب، يعنى ليس دعوى وجود سيره وبناء فيما بينهم على أنّ الاستصحاب منجز ومعدر فى أغراضهم التشريعيه؛ لأنّ هذه الدعوى غير واضحه، وإنما الذى يُدعى هو أنّ العقلاء بانون على الأخذ بالحاله السابقه فى مجال الأغراض التكوينيّه لهم كما فى الأمثله التى ذكرنا من قبيل مثال التاجر مع صديقه.....وهكذا.

هذه السيره على الأخذ بالحاله السابقه فى مجال الأغراض التكوينيّه للعقلاء فيما بينهم يمكن إثبات أنّ عدم الردع عنها يكفى لإمضاءها ويكون دليلاً على إمضاءها بأحد تقريبين:

التقريب الأول: أن يُدعى أنّ هذه السيره للعقلاء فى مجال الأغراض التكوينيّه امتدّت إلى مجال الأغراض التشريعيّه، بمعنى أنّ العاقل كما يأخذ بالحاله السابقه فى مجال الأغراض التكوينيّه بعد أن ابتلى بالأغراض التشريعيّه سرت هذه السيره إلى مجال الأحكام الشرعيّه، فأصبح العاقل عندما يثبت عنده حكم ويشكّ فى بقاءه يستصحب بقاء ذلك الحكم، فامتدت السيره إلى الأحكام الشرعيّه، فإذا كان الأمر كذلك، فلا إشكال فى أنّ سكوت الشارع وعدم ردعه عن هذه السيره يكشف عن إمضاءها؛ لأنّها امتدت إلى المجال الشرعى، ولو لم يرضَ بها لردع عنها، فإذا لم يردع كما هو المفروض، نستكشف من عدم الردع الإمضاء.

لكن هذا التقريب يحتاج إلى إثبات امتداد هذه السيره إلى مجال الأحكام الشرعيّه، يعنى عمل العقلاء بالسيره حتى فى المجال الشرعى، إثبات هذا الامتداد إلى الأحكام الشرعيّه يحتاج إلى دليل، ومن الصعب جداً إقامة دليل على هذا الامتداد؛ ولذا لابدّ من افتراض التقريب الثانى.

التقريب الثانى: يقول لا- نفترض الامتداد الفعلى، وإنّما نفترض أنّ السيره العقلايّه فى مجال الأغراض التكوينيّه هى فى معرض الامتداد، ولا نحتاج إلى إثبات أنها امتدت فعلاً، إذا ثبت أنها امتدت فعلاً، فيها ونعمت، لكن حتى إذا لم يثبت عندنا أنها امتدت فعلاً إلى الأحكام الشرعيّه للشارع المقدّس، لكنها فى معرض الامتداد، باعتبار أنّ الإنسان يميل إلى الأخذ بالحاله السابقه، أى يوجد عنده ميل نفسى إلى الأخذ بالحاله السابقه، وهذا الميل النفسى إلى الأخذ بالحاله السابقه هو فى معرض أن يمتد إلى الأحكام الشرعيّه؛ لأنّ العاقل حينئذٍ لا يُفرّق بين أغراضه التكوينيّه وبين الأغراض التشريعيّه، فالشئ الذى كان على يقين منه سابقاً هو يبنى على بقاءه على حاله وعدم تغيّره، فتكون هذه السيره فى معرض الامتداد إلى الأحكام الشرعيّه، وإذا كانت فى معرض الامتداد، فإنّها تشكّل خطراً على أغراض الشارع، وفى هذه الحاله، لو لم يرضَ الشارع بها لردع عنها تحرزاً من تفويت اغراضه التشريعيّه، إذا لم يكن هو يرضى بإثبات أحكامه الشرعيّه بالاستصحاب، فهو يتحرّز عن تعريض اغراضه التشريعيّه إلى الخطر بالردع عنها، فإذا سكت ولم يردع عنها يُستكشف من ذلك الإمضاء. بأحد هذين التقريبين يمكن إثبات أنّ سكوت الشارع وعدم ردعه عنها يكفى لإثبات الإمضاء .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

في الاستدلال بالسيره على حجّيه الاستصحاب ذكرنا أنّ الشيخ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) ناقش في ذلك بمناقشتين تقدّم الكلام عن المناقشه الأولى منهما .

المناقشه الثانيه: هذه المناقشه ترجع إلى أنّ إثبات الحجّيه للاستصحاب، لو سلّمنا وجود السيره تتوقف على إثبات الإمضاء الشرعي لهذه السيره وهو غير ثابت في المقام باعتبار وجود ما يقتضى الردع عنها وهو عباره عن الأدله الناهيه عن العمل بغير العلم، فإنها شامله بإطلاقها، بعمومها لمثل هذه السيره، لأنها لا تخرج على أفضل تقاديرها عن العمل بالظن، فتكون الآيات ناهيه عن العمل بالظن والروايات تكون رادعه عن العمل بهذه السيره، فلا يثبت الإمضاء.

اشار الأصحاب إلى أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) نفسه أقرّ في باب خبر الثقة بعدم صلاحيه الآيات الناهيه عن العمل بالظن للردع عن السيره المنعقده على العمل بخبر الثقة، وكأنه فرق بيت فرق بين المقامين، هناك سيره منعقده على العمل بخبر الثقة، يقول أنّ الآيات ليست صالحه للردع عنها، بينما هنا أيضاً افترض وجود سيره منعقده على العمل بالاستصحاب، يقول: أنّ الآيات رادعه عنها، ففرّق بين المقامين، فوقع بحث في أنه ما هو الفرق بينهما؟ هل هناك تفرقه حقيقيه بينهما، أم أنّ هذا التفريق بلا وجه؟ قيل: بأنه بلا-وجه، كما في كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) لأنّ الآيات القرآنيه إن كانت صالحه للردع عن العمل، السيره المبنيه على الأخذ بالظن، فلا بدّ أن تكون رادعه في المقامين، في خبر الثقة وفي محل الكلام، وإن لم تكن صالحه للردع، فهي غير صالحه للردع فيهما، فلماذا نفرّق بين المقامين، ظاهر صاحب الكفايه (قدّس سرّه) التفريق بينهما. لبيان الفرق بينهما لا بدّ أن نستذكر كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في خبر الثقة، حيث طرح القضية هناك بهذا الشكل: بعد أن ذكر أدله على حجّيه خبر الثقة طرح السيره كدليل من جمله الأدله التي يُستدل بها على حجّيه خبر الثقة، وهناك طرح إشكالاً على التمسك بالسيره لإثبات حجّيه خبر الثقة، وأنّ هناك ردعاً عن هذه السيره بالآيات الناهيه عن العمل بالظن وغير العلم.

ص: ٣٥٦

وأجاب عنه: بأنّ هذا الردع غير صحيح، أصلاً هذا الردع محال؛ لأنّ ردع الآيات الناهيه عن العمل بالظن عن السيره القائمه على العمل بخبر الثقة يلزم منه الدور؛ وحينئذ يكون محالاً، ثمّ ذكر أنه ليس فقط الردع يكون محالاً لأنه يستلزم الدور، وإنّما عدم الردع أيضاً يكون محالاً؛ لأنه يستلزم الدور، على كلام تقدّم في محله لا نريد أن ندخل في تفاصيل، وبالتالي أنتهى إلى أن الردع محال، وعدم الردع أيضاً محال، هو يقول أنّ هذا المقدار يكفي لإثبات الإمضاء، وذلك باعتبار الدور في المقام وإن تحقّق من الطرفين، الردع دورى، وعدم الردع أيضاً دورى. تخصيص العمومات بالسيره دورى وعدم تخصيص العمومات بالسيره أيضاً دورى، كل منهما يكون دورياً، الدور وإن تحقّق من الطرفين، لكنّه يكفي في إثبات الإمضاء؛ لأنّ الإمضاء يكفي فيه عدم ثبوت الردع ولا يتوقف على إثبات عدم الردع، لو كان الإمضاء يتوقف على إثبات عدم الردع، لا نستطيع إثبات عدم الردع بهذا الشكل، لكنّ الإمضاء يكفي فيه عدم ثبوت الردع، هذان كلّ منهما دورى، إذن: لم يثبت الردع، الردع دورى وعدم الردع أيضاً

دورى، وبالتالى، نستطيع أن نقول لم يثبت الردع، عدم ثبوت الردع يكفى فى إثبات الإمضاء، وبهذا أجاب عن الإشكال، وقال: بالرغم من أن الدور يلزم فى الطرفين، لكن يصح لنا أن نقول هذه السيره منعقده على العمل بخير الثقة لم يثبت ردع الشارع عنها، وعدم ثبوت الردع يكفى فى ثبوت الإمضاء.

فى حاشيه له فى الكفايه ذكر وجهاً آخر لإثبات حجيه خبر الثقة استناداً إلى السيره، وحاصل هذا الوجه هو التمسك بالاستصحاب باعتبار أن العمل بخبر الثقة ثابت قبل نزول الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم، وكان هذا العمل قبل نزول الآيات مورداً للإمضاء؛ لأن الردع المحتمل يأتى من الآيات الناهيه عن العمل بالظن، وقبل نزول هذه الآيات لم يكن ما يصلح أن يكون رادعاً عن هذه السيره. إذن: هى سيره منعقده على العمل بخبر الثقة ولا يوجد ما يصلح أن يكون رادعاً عنها، فيثبت بها الإمضاء، وإذا ثبت فيها الإمضاء حينئذٍ تثبت الحجيه لخبر الثقة، بعد نزول الآيات نحتمل أن تكون هذه الآيات رادعه عن هذا العمل، أو ليست رادعه، فيقول مع الشك يمكن إجراء استصحاب الحجيه الثابت قبل نزول هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن، فنستصحب الحجيه الثابته سابقاً قبل نزول الآيات.

ما ذكره في الحاشية _____ مسأله الاستدلال بالاستصحاب على حجيه خبر الثقة في باب خبر الثقة _____ واضح أنه لا- يجرى في محل الكلام؛ لأنه لا يمكن أن نستدل بالاستصحاب على حجيه الاستصحاب؛ لأنه بالتالي الاستصحاب هو محل الكلام، هو موضوع النفي والإثبات، في صورته الشك في رادعيه الآيات عن العمل بخبر الثقة في ذاك الباب نستطيع الرجوع إلى استصحاب الحجيه الثابت سابقاً؛ لأنه في باب خبر الثقة نحن فارغون عن حجيه الاستصحاب، فلا- يلزم من الرجوع إلى الاستصحاب لإثبات حجيه خبر الثقة أى مصادره، لكننا لا يمكن أن نثبت حجيه الاستصحاب اعتماداً على الاستصحاب؛ لأنه هو محل الكلام والنفي والإثبات، فيكون مصادره؛ ولذا الاستدلال بالاستصحاب لإثبات الحجيه في باب خبر الثقة ليس مصادره، بينما الاستدلال بالاستصحاب في محل الكلام لإثبات حجيه الاستصحاب فيه مصادره؛ ولذا هذا الكلام الذى ذكره في الحاشيه هناك لا يجرى في محل الكلام. لكن بالرغم من هذا يمكن أن يقال لصاحب الكفايه (قدّس سرّه) بأنه في محل الكلام لا يمكن الاستدلال بالاستصحاب لإثبات حجيه الاستصحاب، يعنى لدينا سيره منعقدّه على العمل بالاستصحاب، ونشك في أنّ الآيات رادعه عنها أو لا-؟ لا- نستطيع أن نقول بأننا نتمسك باستصحاب الحجيه التى كانت ثابتة قبل نزول الآيات؛ لأنّ الكلام هو في حجيه الاستصحاب، فيلزم المصادره، هذا الكلام صحيح، لكن إلا يمكن إسراء هذا إلى التمسك بالاستصحاب في باب خبر الثقة؟ باعتبار أنّ الاستصحاب هناك هو ثابت بأخبار الثقات، أو بناء على أنّ الاستصحاب ثابت بأخبار الثقات، هناك أيضاً يكون الاستدلال على حجيه خبر الثقة استدلالاً بأخبار الثقات بالنتيجه، وهذا أيضاً مصادره، يعنى هناك يريد أن يستدل على حجيه خبر الثقة عند الشك في كون الآيات رادعه عن هذا العمل بخبر الثقة، أو لا-؟ يريد أن يستدل على حجيه خبر الثقة باستصحاب الحجيه الثابتة قبل نزول الآيات. هذا الاستصحاب إذا كان دليله أخبار الثقات بالنتيجه تحصل مصادره؛ لأننا بالنتيجه نستدل بأخبار الثقات على حجيه خبر الثقة، أيضاً يكون مصادره، كما أنّ الاستدلال في المقام على حجيه الاستصحاب بالاستصحاب، هناك أيضاً يكون الاستدلال على حجيه خبر الثقة بخبر الثقة، غايه الأمر أنه بتوسط الاستصحاب الثابت بأخبار الثقات، لكنه لا- يخرج عن كونه استدلالاً بأخبار الثقات على حجيه خبر الثقة، أو بعبارة أكثر وضوحاً: استدلال على حجيه خبر الثقة بالاستصحاب الذى لم تثبت حجيته إلا بخبر الثقة.

نعم، لو كان المدرک للاستصحاب شيئاً آخر ليس خبر الثقة. أو نفترض فرضاً أنّ الأخبار الداله على الاستصحاب كانت قطعيه
مثلاً _____ أو نستدل عليه بشيء آخر، يمكن تجاوز هذا الإشكال في باب أخبار الثقات مع بقائه في محل
الكلام.

الكلام يقع في هذا: لنفترض كما هو الظاهر، أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظن لا تصلح أن تكون رادعه عن السير المنعقده
على العمل بخبر الثقة هناك، هي ليست رادعه كما يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، نفترض أنّ الآيات لا تصلح للردع عن
السيره القائمه على العمل بخبر الثقة، فإذا لم تصلح أن تكون رادعه، فإذن: يمكن أن يُستدل بهذه السيره على حجيه خبر الثقة،
ويثبت إضاءها بعدم الردع؛ فحينئذٍ تثبت حجيه خبر الثقة. الكلام في أنّ الآيات التي لا تصلح للردع هناك هل تصلح للردع هنا
في المقام؟ هل هناك فارق بين ما تقدم وبين محل الكلام، أو لا؟ هل هناك وجه يستطيع أن يفرّق بين المقامين ويقول بأنّ
هذه الآيات لا تصلح للردع هناك؛ ولذا يمكن التمسك بالسيره لإثبات حجيه خبر الثقة، وتصلح للردع في محل الكلام كما
يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، فلا يمكن التمسك بالسيره لإثبات حجيه الاستصحاب؟

بعبارة أخرى: هل يمكن توجيه الفرق الذي ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بين المقامين، أو لا؟

يمكن توجيه الفرق بوجه:

الوجه الأول: أن يقال أنّ سيره العقلاء تختلف من مورد إلى آخر، نجد أنّ بعض السير مستحكمه وراسخه ولها جذور عقلائيّه
قويه جداً في نفوس العقلاء، ومنتشره وشائعه في مختلف المجالات، سير واصله إلى درجه الرسوخ والاستحكام في نفوس
العقلاء بحيث لا- يكفي في الردع عنها ونهي العقلاء عن العمل بها مجرد أن يكون هناك إطلاق دليل يشملها بإطلاقه، أو دليل
يشملها بعمومه، مثل هذه السير المستحكمه والراسخه بقوه والمنتشره تحتاج إلى تصريح بالردع، ونص على الردع، وليس مجرد
إطلاق دليل مطلق، أو عموم عام يشملها ويشمل غيرها أيضاً كما هو الحال في القياس نجد أنّ الشارع عندما كان لا يرضى
بالعمل بالقياس، أكثر من تصريح، نصوص كثيره تدل على النهي عن العمل بالقياس، صرح بذلك وبشكل واضح جداً وصدر
هذا النهي من معظم الأئمه (عليهم السلام) وأمتد فتره زمنيّه طويله إلى أن أمكن ردع على الأقل من يتبعون تعاليم أهل
البيت (عليهم السلام) من العمل بالقياس. استحكام العمل بخبر الثقة في نفوس العقلاء أكثر من استحكام العمل بالقياس في
نفوس العقلاء، فإذن: الردع عنه لا- يكفي إطلاق دليل، أو عموم دليل يشملها بإطلاقه وبعمومه ويشمل غيره أيضاً، لا يكفي فيه
ذلك، وهذا بخلاف الاستصحاب، في الاستصحاب إذا سلّمنا وجود سيره فهي سيره ليست واصله إلى تلك الدرجه من
الاستحكام بحيث لا يكفي في النهي عنها عموم العام، أو إطلاق المطلق؛ بل تصلح الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم في الردع
عنها بإطلاقها وبعمومها تكفي في الردع عنها. ولعلّ هذا هو الفارق الذي جعل صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يفرّق بين المقامين،
هناك الآيات لا تصلح للردع، بينما في محل الكلام الآيات تصلح للردع، يمكن أن يكون نظر صاحب الكفايه (قدّس سرّه) إلى
هذا الوجه .

الوجه الثاني: أن يُدعى أن السيره القائم على العمل بخبر الثقة ثبت أنها ممتدة فعلاً إلى الأحكام الشرعية، وليس فقط في مجال الأغراض التكوينية، أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا يعملون بخبر الثقة، إذا أثبتنا هذا الشيء وآمنا به، هذا هو بنفسه يثبت أن هذه السيره ليس مردوعاً عنها، وإلا- يُعقل أن تكون هذه السيره ردع عنها الشارع، ومع ذلك أصحاب الأئمة (عليهم السلام) يصرون على العمل بخبر الثقة في باب الأحكام الشرعية، لو كان ردع عنها لارتدعوا، لا- أنه تنعقد سيره من قبل أصحاب الأئمة (عليهم السلام) وكلهم يعملون بأخبار الثقات في مجال الأحكام الشرعية، هذا بنفسه يثبت أن هذه السيره غير مردوع عنها، وأن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تصلح للردع عنها، وإلا لو كانت الآيات الناهية عن العمل بغير العلم صالحه للردع عن هذه السيره وهي موجوده في القرآن الكريم وبمرأى ومسمع منهم لارتدعوا عن العمل بأخبار الثقات في الأحكام الشرعية، فمن استمرار عملهم بأخبار الثقات في هذا المجال نستكشف أن الآيات الناهية لا تصلح للردع عن مثل هذه السيره. هذا الشيء غير موجود في الاستصحاب، ليس لدينا دليل على امتداد السيره على الأخذ بحاله السابقه إلى المجال الشرعي، إثبات هذا الامتداد لا يخلو من صعوبه؛ إذ لا دليل على أن السيره على الأخذ بحاله السابقه امتدت إلى المجال الشرعي، إذن: لا نستطيع أن نقول أن هذه السيره غير مردوع عنها، وأن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تصلح للردع عنها، هذا هو الفارق. في تلك السيره كنا نقول أن هذه الآيات لا تصلح للردع؛ لأن أصحاب عملوا بخبر الثقة في مجال الأحكام الشرعية، وهذا دليل على أنها غير مردوع عنها وأن الآيات لا تصلح للردع، في الاستصحاب ليس لدينا هكذا شيء، فلا نستطيع القول أن السيره على العمل بالاستصحاب غير مردوع عنها، أو أن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تصلح للردع عنها، فيكون هذا فارقاً بين المقامين.

الوجه الثالث: قد يقال أنّ الفارق شيء آخر يرتبط بمبنى جعل الطريقيه وجعل العلميه، يعنى فى الأمارات فى باب خبر الثقة بناء على أنّ المجعول فى باب خبر الثقة هو الطريقيه والعلميه، بناءً على هذا كما هو رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه)؛ حينئذٍ الحجيه المجعوله لخبر الثقة من دون فرق بين أن تكون حجيه مجعوله من قبل الشارع، أو مجعوله من قبل العقلاء، حجيه خبر الثقة يعنى جعله علماً، اعتباره طريقاً كاشفاً عن الواقع، وبهذا يكون خبر الثقة حاكماً على الآيات الناهيه عن العمل بالظن، والحكومته واضحه؛ لأن دليل حجيه خبر الثقة يقول هذا علم تعبداً، موضوع الآيات الناهيه عن العمل بالظن هو عدم العلم، ودليل حجيه خبر الثقة يقول أنّ خبر الثقة علم، فيكون رافعاً لموضوع الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم تعبداً، فيكون حاكماً عليها، السيريه المنعقده على العمل بخبر الثقة تكون حاكمه على الآيات الناهيه، فلا يُعقل أن تكون الآيات الناهيه رادعه عنها، كيف يُعقل أن تكون رادعه عنها والحال أنها محكومته لهذه السيريه؟! هذا الشيء غير موجود فى باب الاستصحاب، لا أحد يقول بأن المجعول فى باب الاستصحاب هو الطريقيه والعلميه، وإّما المجعول فى باب الاستصحاب هو المنجزيه والمعذريه لا-غير، إذن: ليس هناك حكومه، وليس هناك رفع لموضوع الآيات الناهيه عن العمل بالظن، فإذا لم تكن حكومه، فيمكن للآيات أن تكون رادعه عن العمل بالسيريه المنعقده على العمل بالاستصحاب.

الأصول العمليّه / الأصول العلميه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الأصول العلميه / الاستصحاب

تبيّن ممّا ذكرناه أنّ الصحيح هو انعقاد السيريه على العمل بالاستصحاب، العقلاء يعملون بحاله السابقه، إنّ هذا الشيء فى الجمله مما لا يمكن إنكاره ولا يصح إنكاره. وأيضاً تقدّم أنّ عدم الردع عن هذه السيريه يكون دليلاً على الإمضاء للنكته السابقه وهى أنّ هذه السيريه وإن كُنّا لا نملك دليلاً على امتدادها إلى المجال الشرعى، لكن هى فى معرض الامتداد، وبذلك لو لم يرضّ الشارع بها لكانت تتعرض أغراضه الشرعيه إلى الخطر والفوات، ومن هنا لو لم يرضّ الشارع بهذه السيريه العقلانيه لردع عنها، والمفروض أنه يتمكن من الردع، وتقدم الكلام أيضاً عن أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظن وغير العلم هل تصلح أن تكون رادعه، أو لا تصلح؟ وذكرنا أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) (1) يرى بأنها تصلح للرادعيه فى محل الكلام وإن كانت لا تصلح للرادعيه فى خبر الثقة، وذلك هو تتم الاستدلال بالسيريه على حجيه خبر الثقة بأنّ الآيات لا تصلح للرادعيه، بينما هنا ذكر أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظن تصلح للرادعيه عن هذا العمل العقلاني، وبهذا لا يمكن تتميم الاستدلال بالسيريه على حجيه الاستصحاب.

ص: ٣٤١

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٨٧.

ذكرنا فى الدرس السابق بعض الوجوه للفرقه بين المقامين، لماذا الآيات لا تصلح للردع هناك وتصلح للردع فى محل الكلام. الذى يمكن أن يقال فى المقام تعليقاً على ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى الحاشيه من التمسك بالاستصحاب لإثبات

الحجيه عند الشك في الرادعيه وعدمها، قال: نتمسك باستصحاب الحجيه الثابت قبل نزول هذه الآيات باعتبار أنّ خبر الثقة كانت هناك سيره على العمل به، وهذه السيره ممضاه شرعاً قبل نزول الآيات التي نشك في أنها رادعه، أو ليست رادعه، فإذا شككنا في أنها رادعه أو ليست رادعه، بإمكاننا أن نستصحب الحجيه الثابته قبل نزول هذه الآيات، باعتبار فرض انعقاد السيره وعدم الردع عنها؛ لأنّ الردع إنّما يكون بهذه الآيات، وعدم الردع عنها، ونستكشف من عدم الردع عنها الإمضاء، فتكون حججه، فنستصحب هذه الحجيه.

أشرنا في الدرس السابق إلى أنّ هذا الاستدلال بالاستصحاب غير تام، لا هناك ولا في محل الكلام، الاستدلال بالاستصحاب لإثبات حجيه خبر الثقة، أو لإثبات حجيه الاستصحاب هو غير تام. أما عدم تماميته في المقام، فواضح؛ لأنه مصدره، فهو أول الكلام، فنحن نتكلم في الاستصحاب، فكيف نستدل بالاستصحاب عندما نشك في رادعيه الآيات عن العمل بالحاله السابقه الذي فرضنا أنه استقر عليه عمل العقلاء، إذا شككنا في رادعيه هذه الآيات عن هذا العمل أو عدم رادعيته لا يمكننا أن نستدل على حجيه الاستصحاب بالاستصحاب؛ لأنّ الكلام هو في حجيه الاستصحاب، فعدم تماميه هذا الكلام في مقامنا واضح؛ ولذا هو لم يجر الاستصحاب في محل الكلام، وإنّما تمسك به هناك.

وأما عدم صحه الاستدلال بالاستصحاب بالنسبه إلى الاستدلال على حجيه خبر الثقة، باعتبار أنّ العمده في الاستدلال على حجيه الاستصحاب هي عبارته عن أخبار الثقات، صحاح زواره؛ فحينئذٍ كيف يمكننا أن نستدل بالاستصحاب على حجيه خبر الثقة، والحال أنّ الاستصحاب لم تثبت حجيته، إلاّ بأخبار الثقات، هذا في الحقيقه هو استدلال على حجيه خبر الثقة بأخبار الثقات، وهذا أيضاً مصدره، كالأستدلال على حجيه الاستصحاب بالاستصحاب، هناك نستدل على حجيه خبر الثقة بالاستصحاب الذي لم يثبت إلاّ بأخبار الثقات، هذا معناه أننا نستدل على حجيه خبر الثقة بخبر الثقة. بقطع النظر عن هذه الملاحظه التي أشرنا إليها سابقاً يمكن أن يقال: في المقام أساساً الاستدلال بالاستصحاب هو غير تام؛ وذلك لأننا لا نحرز الإمضاء في فتره ما قبل نزول الآيات، كيف يمكن أن نحرز الإمضاء في فتره ما قبل نزول الآيات، هذا يبتنى على دعوى أنّ سكوت الشارع وعدم ردعه مطلقاً مهما كان وفي أي ظرفٍ كان يكون كاشفاً عن الإمضاء، كلما سكت الشارع ولم يردع، فهذا يكون كاشفاً عن الإمضاء. هذا من الصعب جداً أن نقوله في محل الكلام، وذلك باعتبار أننا نتكلم عن فتره زمنيّه محدوده، يعنى فتره زمنيّه تبدأ من بدايه الدعوه ونزول الشريعه إلى نزول الآيات القرآنيه النهايه عن العمل بالظن التي نشك في أنها رادعه، أو ليست رادعه. في هذه الفتره الزمنيّه المحدوده ومع الالتفات إلى أنّ الشارع يلاحظ مسأله تدريجيّه بيان مراداته وآرائه وأحكامه، مع الالتفات إلى ذلك؛ حينئذٍ من الصعب جداً أن نقول أنّ سكوت الشارع في تلك الفتره عن هذه السيره المنعقده على العمل بخبر الثقة، أو الاستصحاب يكون كاشفاً عن الإمضاء والرضا، عندما يكون البناء على التدرّج في بيان آراء الشارع؛ لأنّه هناك ظروف معينه كانت موجوده في بدايه الدعوه تمنع من أن يبين تمام آرائه وتمام أحكامه دفعه واحده، فهو يبينها تدريجاً. جاءت الدعوه ولنفترض أنّه كانت هناك سيره على العمل بخبر الثقة، وسيره على العمل بالاستصحاب، في هذه الفتره الزمنيّه المحدوده ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ بناء الشارع على التدرّج في بيان أحكامه لا يمكننا أن نقول أنّ سكوت الشارع عن هذه السيره في تلك الفتره يكون كاشفاً كاشفاً واضحاً جزمياً عن الإمضاء، صعب جداً أن نثبت أنّ عدم الردع عن السيره في تلك الفتره يكون كاشفاً عن الإمضاء، لا يوجد عندنا جزم بأنّ الشارع أمضى تلك السيره بحيث تثبت الحجيه لخبر الثقة تلك الفتره ولعد ذلك نزلت الآيات، نشك في أنها رادعه أو لا؛ فحينئذٍ بإمكاننا أن نستصحب الحجيه الثابته في ذلك الزمان وقبل نزول الآيات، هذ صعب

جداً إثباته، ومن هنا لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأنه يفقد الركن الأساسي للاستصحاب وهو اليقين السابق؛ إذ لا يقين بالحجيه في فتره ما قبل نزول هذه الآيات، خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّ هذه السيره لا دليل على امتدادها إلى المجال الشرعي، وإنّما كنّا نقول أنّها تعرّض أغراض الشارع للخطر باعتبار أنّها في معرض الامتداد، عندما تكون الفتره الزمنيه قصيره والسيره غير ممتده إلى المجال الشرعي في تلك الفتره في بدايه الدعوه، لا يمكن أن نثبت أنّ الشارع إذا سكت، فلا بدّ أنه يرضى عن هذه السيره، هذا أمر صعب جداً، وإثبات الحجيه على هذا الأساس في فتره ما قبل نزول الآيات هذا أيضاً ليس واضحاً. هذا بالنسبه إلى ما ذكره في الاستصحاب.

ص: ٣٦٢

الصحيح هو أنّ الآيات لا تصلح للردع عن هذه السيره ليس فقط لا تصلح للردع عن هذه السيره في باب الاستصحاب؛ بل لا تصلح للردع أيضاً حتى في باب خبر الثقة، والسّر في ذلك هو ما أُشير إليه سابقاً من أنّ الردع لكي يكون مؤثراً وموجباً للارتداد ولو في الجملة، لا بدّ أن يتناسب طرداً مع حجم السيره ومدى رسوخ هذه السيره في نفوس الناس وامتدادها، لكي يكون الردع مؤثراً لا بدّ أن يتناسب مع حجم السيره ومدى رسوخها، وكلّما كانت السيره راسخه كلما كانت بحاجة إلى ردع مناسب لها حتى يتحقق الغرض، وإلاّ سيره راسخه في نفوس الناس وممتده ولها جذور عقلائيّه لا يتحقق الغرض من الردع بمجرد إطلاق دليل أو عموم دليل؛ بل لا بدّ من التنصيص والتصريح حتى يتحقق الغرض، وإلاّ لا فائده في الردع بمثل إطلاق دليل أو عموم دليل، وهذا هو الذي يثبت في حجه خبر الثقة، حبق السيره هناك راسخه وممتده ولها جذور عقلائيّه وحجمها كبير جداً؛ فلذلك هناك ذُكر بأنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظن الشامله بإطلاقها وعمومها لمثل هذه السيره لا تصلح للردع عن هذه السيره؛ لأنّها لا تناسب رسوخ تلك السيره وامتدادها واستحكامها. هل يمكن أن يقال هذا الكلام في المقام؟ يعني أيضاً نقول أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظن لا تصلح للردع عن السيره المنعده على العمل بالحاله السابقه بالاستصحاب، أيضاً هي لا تصلح للردع، أو لا؟ الظاهر أنه يمكن أن يقال بذلك، بالرغم من وجود فرق بين السيرتين في مدى الرسوخ وحجم السيره، لا إشكال أنّ السيره على العمل بخبر الثقة غير السيره على العمل بالاستصحاب، بعد الفراغ عن أنه هناك بناء وسيره من قبل العقلاء على العمل بكلّ منهما، لكن رسوخ تلك السيره أوضح من رسوخ السيره على العمل بالحاله السابقه، والدليل على ذلك هو أننا نجد أنهم اختلفوا في وجود السيره وعدم وجودها في المقام ولم يختلفوا في وجود السيره وعدمه في العمل بخبر الثقة، لا يوجد هناك خلاف في أنه انعقدت السيره على العمل بخبر الثقة، بينما هنا يوجد جماعه أنكروا وجود سيره على العمل بالاستصحاب، السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول لا يوجد عمل بالاستصحاب وغيره أيضاً يقول بذلك، هناك جماعه أنكروا السيره في محل الكلام، هذا بالرغم من إيماننا بوجود سيره، لكن يكشف عن أنّ رسوخ السيره في محل الكلام ليس كرسوخ تلك السيره، هناك فرق بينهما، لكن الظاهر أنّ هذا الفرق بينهما لا يبرر أن نقول أنّ الآيات تصلح للردع في محل الكلام، وإن كانت لا تصلح للردع في باب خبر الثقة؛ بل الظاهر أنّ الآيات حتى في محل الكلام أيضاً لا تصلح للردع؛ لأنّ المفروض في محل الكلام أننا فرغنا عن انعقاد سيره، فرغنا عن بناء العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه، وعدم الاعتناء بالشك لأسباب متعدده، إذن: العقلاء يعملون بالحاله السابقه ولا يعتنون بالشك فيها ويرتبون الأثر على الحاله السابقه، وتقدّم أيضاً أنه لولا ذلك لكان هناك اختلال بشكل ما في نظام معاشهم، وهذا معناه أنّ هناك رسوخاً في الأخذ بالحاله السابقه، صحيح هي لا تصل إلى درجه الرسوخ الموجود في العمل بخبر الثقة، لكن هي سيره عقلائيّه وبناء من قبل العقلاء وسيره مستحكمه وراسخه، ومثل هذه السيره يمكن تطبيق نفس ما ذكرناه في حجه خبر الثقة، مثل هذه السيره لكي يحافظ الشارع على أغراضه التشريعيه، لا يُكتفى بالردع عنها بإطلاق دليل أو عموم دليل يكون شاملاً لها بإطلاقه وبعمومه، وبمثل هذه الآيات التي هي محل كلام في أنه هل هي تشمل المقام أساساً أو لا تشملها، هل هي وارده في أصول الدين أو تشمل حتى فروع الدين، يوجد كلام في ذلك، مثل هذه الآيات لا تصلح للردع عن مثل هذه السيره المستحكمه والتي بنا عليها العقلاء، كما هو الحال في خبر الثقة يمكن أن قال بأنّ هذه الآيات بقطع النظر عن أنها وارده في أصول الدين، حتى لو كانت وارده في فروع إطلاق دليل وعمومه يشمل المقام بإطلاقه، أو بعمومه لا يصلح للردع؛ لأنّ الغرض من الردع هو الارتداد ووقف هذه العمليه، أن يرتدع الناس عن العمل بهذا الشيء لو لم يرض به الشارع ويردع عنه، لكي يكون مؤثراً هذا الردع، إطلاق آيه، أو عمومها كما لا- يحقق الغرض ولا- يكون مؤثراً في خبر الثقة أيضاً لا يحقق الغرض ولا يكون مؤثراً في محل الكلام، والذي يوضح هذا المطلب أكثر إذا لاحظنا ما فعله الشارع في باب القياس مع أنّ القياس لا- يمكن أن يقارن لا- بالسيره المنعده على العمل بخبر الثقة ولا بالسيره المنعده على العمل بالاستصحاب والأخذ

بالحاله السابقه. مع ذلك الشارع عندما كان لا يرضى به ويرى أنه يعرض أغراضه التشريعيه للخطر، صرح في روايات كثيره ومرار عديده، صرح بشكل واضح وصريح في النهى عن العمل بالقياس ولم يكتف بالآيات الناهيه عن العمل بالظن مع أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها بعمومها تشمل القياس، لم يكتف بذلك وإنما هو يرى بأنه عندما يريد أن يردع حقيقه لا يكتفى بإطلاق الآيات وعموم الآيات؛ بل لابد من الردع الصريح الذى يعتبر نصاً فى الردع حتى يحقق الغرض فى الجملة، هذا إذا لاحظنا ما فعله الشارع فى باب القياس هذا الأمر الذى ذكرناه يكون واضحاً.

مضافاً إلى أنّ هناك كلام في أنه أساساً هذه الآيات هل تشمل محل الكلام ، أو لا ؟ هذه الآيات كُنّا نقول على تقدير شمولها لمحل الكلام هي لا تصلح للردع، لكن هناك كلام في أصل شمول هذه الآيات لمحل الكلام، يعنى شمولها لسيره منعقده من قبل العقلاء وسيره بهذا الشكل الذى بيناه، أصل شمول الآيات الناهيه عن العمل بالظن لمحل الكلام هو محل كلام، هناك رأى يرى أنّ الآيات أساساً هي إرشاد إلى عدم إمكان التعويل على الظن؛ لأنه يترتب عليه احتمال الوقوع فى المخالفه واحتمال الوقوع فى العقاب وأمثال هذه الأمور، مثل هذه الآيات التى هي وارده فى مقام الإرشاد لا تشمل ظناً قامت سيره العقلائيّه على العمل به؛ لأنّ قيام السيره على العمل به معناه أنّ العقلاء يعتبرونه مؤمناً، عندما يسلكون هذا الطريق يرون أنّ هذا مؤمن لهم من احتمال العقاب، فإذن: فى هذا المورد لا يوجد احتمال العقاب فى نظر العقلاء، الآيات لا تكون ناظره له، الآيات ترشد إلى عدم العمل بالظن الذى لا يكون مؤمناً من ناحيه العقاب، والظن الذى عمل به العقلاء واستقرت سيرتهم على الأخذ به يكون مؤمناً من ناحيه العقاب فى نظرهم، مثل هذه الآيات لا تكون شامله له أساساً، هذا الكلام موجود، السيد الخوئى (قدّس سرّه) يقوله.

وهناك رأى آخر يقول أنّ الآيات لا- تشمل محل الكلام؛ لأنّ شمولها لمحل الكلام مبنى على تخيل أنّ المراد بالظن فيها هو الظن المنطقى فى قبال الشك والعلم والوهم، بينما ليس المراد بالظن فى الآيات القرآنيه هو ذلك، وإتّما المراد بالظن هو كناية عن العمل غير المتزن، العمل الذى لا يكون له أسس مقبوله وعقلائيّه، فى مقابل العمل بالعلم والذى هو العمل الذى له مبررات معقوله وعقلائيّه، فيكون هذا هو المقصود من الظن الذى تنهى عنه الآيات الشريفه، هي تنهى عن العمل الذى لا يكون مبنياً على أسس منطقيه وعقلائيّه، ومن الواضح أنّ مثل هذه الآيات لا- تكون شامله لمحل الكلام؛ لأنّ المفروض انعقاد السيره، يعنى المفروض أنّ العمل بالظن فى مورد الاستصحاب هو عمل منطقى بنظر العقلاء وهو عمل متزن وله أسس عقلائيّه، فلا تكون الآيه شامله له.

بالنسبة إلى ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ذكر مطلباً مهماً جداً وهو مسأله أنّ عملهم بالاستصحاب ليس قائماً على أساس التعبد، وإنما هو قائم على أساس الاطمئنان تاره، وعلى أساس الاحتياط تاره أخرى، أو على أساس الغفله وأمثالها، (1) ومعنى هذا الكلام هو إنكار أن يكون العقلاء يعملون بالاستصحاب في غير هذه الموارد، يعنى إذا كان المورد ليس فيه اطمئنان ببقاء الحاله السابقه وليس موافقاً للاحتياط، وليس فيه غفله، في هذه الحاله العقلاء لا يعملون بالاستصحاب تعييداً، وإنما يعملون به عندما يكون هناك اطمئنان ببقاء الحاله السابقه، يعملون به عندما يوافق الاحتياط، إذن: عملهم بالاطمئنان وبالاحتياط وليس بالاستصحاب، وهذا لا ينفعنا، نحن لا بدّ أن نفترض أنّ العقلاء يعملون بالاستصحاب لأجل أنه استصحاب للحاله السابقه، سواء حصل اطمئنان أو لم يحصل اطمئنان، وسواء وافق الاحتياط، أو لم يوافق الاحتياط، حتى مع افتراض الالتفات وعدم الغفله، هذا هو الذى ينفعنا، هل نستطيع أن نثبت انعقاد سيره على العمل بالاستصحاب بهذا الشكل؟ قال (قدّس سرّه) لا يمكننا إثبات ذلك؛ وذلك لا يصح الاستدلال بهذه السيره على حجيه الاستصحاب. هذه المناقشه الصغريه المتقدمه.

ويلاحظ على هذا الكلام:

الملاحظه الأولى: لماذا لم تجرّ يا صاحب الكفايه هذا الكلام فى باب حجيه خبر الثقة؟ وبالإمكان أن يقال هناك؛ بل قيل بأن سيره العقلاء المنعقد على العمل بخبر الثقة، ليست لكونه خبر ثقة، ليس من باب التعبد، وإنما هم يعملون بخبر الثقة عندما يحصل لهم الاطمئنان بمضمونه، ويعملون بخبر الثقة عندما يوافق الاحتياط، أو عندما لا يكون الأمر الذى يتضمّنه خبر الثقة ذا بال بالنسبه إليهم، فى هذه الحالات يعملون بخبر الثقة، وأمّا حيث لا اطمئنان ولا وثوق ولا موافقه للاحتياط، من قال أنهم يعملون بخبر الثقة؟ نفس الكلام الذى ذكره فى باب الاستصحاب يمكن أن يقال فى حجيه خبر الثقة، أو لماذا هناك هو بنا على حجيه خبر الثقة ولم يعنّ بهذه الاحتمالات وافترض هناك أنّ عمل العقلاء بخبر الثقة عمل تعبدى حتى يستتج من هذا أنّ هذا حجه استناداً إلى هذه السيره ويثبت الحجيه التعبيديه لخبر الثقة، وأنّ خبر الثقة يكون حجه حتى لو لم يحصل اطمئنان بمضمونه، وحتى إذا كان مخالفاً للاحتياط؛ بل حتى لو لم يحصل ظن بالموافقه؛ بل صرحوا بأنه حتى إذا حصل ظن بالخلاف هو يكون حجه، فأثبتوا له الحجيه التعبيديه مع أنّ هذه الاحتمالات موجوده فى العمل بخبر الثقة كما هى موجوده فى العمل بالاستصحاب.

ص: ٣٦٥

الملاحظه الثانيه: مسأله أن العمل بالاستصحاب وحتى فى خبر الثقة فى بعض الأحيان العقلاء يعملون بهما من باب حصول الاطمئنان، هذا لا يمكن إنكاره، أو بعض الأحيان يعملون بهما من باب الاحتياط، لكن الكلام فى أنه هل ينحصر عمل العقلاء بخبر الثقة، أو بالاستصحاب بهذه الموارد؟ يظهر منهم أنهم يرون انحصار عمل العقلاء بالاستصحاب بهذه الموارد، بينما الظاهر أنه لا ينحصر بهذه الموارد، يعنى فى غير هذه الموارد لا يوجد اطمئنان ولا يوجد موافقه للاحتياط، وهناك شك فى بقاء الحاله السابقه مع ذلك هم يعملون بالحاله السابقه بالرغم من وجود الشك فيها وعدم الاطمئنان ومخالفتها للاحتياط، نحن ندعى أن هناك بناءً من قبل العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه، ولو من باب الأنس الذهنى، ولو من باب الحاله النفسيه الموجوده عند العقلاء، وباعتبار آخر ذكرناه سابقاً وهو مسأله اختلال النظام؛ لأنه لولاه لأختل النظام فى الجمله، بشكل ما يختل نظام معاشهم ونظام تصريف أمورهم، وعلاقاتهم مع الآخرين، عندما لا- يعملون ولا- يرتبون الأثر إلا- إذا ثبت بالطرق العلميه، أو بالطرق المعترفه، يختل نظامهم؛ فلذا يعملون بالحاله السابقه حتى فى غير موارد الاطمئنان، وفى غير موارد موافقتهم للاحتياط، فإذن: لا مشكله فى عملهم به بعض الأحيان من باب الاطمئنان، وعملهم به أحياناً من باب الاحتياط أيضاً لا مشكله فيه، لكن هم أيضاً يعملون به فى غير هذه الموارد، وهذا معناه فى الحقيقه أن هذا المقدار يكفى لإثبات الإمضاء؛ لأن الطريقه التى ذكرناها لإثبات الإمضاء يكفى فيها أن العقلاء يعملون بالحاله السابقه، مناشئ هذا الاحتمال لا أثر لها فى استكشاف الإمضاء، مناشئها فى بعض الأحيان يكون الاطمئنان، وفى بعض الأحيان يكون الاحتياط، وفى بعض الأحيان يكون الغفله، وفى بعض الأحيان يكون ليس هذه الأمور، هناك شئ آخر أيضاً يمكن أن يُذكر فى عرض هذه الأمور، المهم هو أنهم يعملون بالحاله السابقه مهما كانت مناشئها، هذا الذى نقول يمكن أن نستكشف الإمضاء منه؛ لأن الأساس الذى استكشفنا الإمضاء منه هو مسأله أن عمل العقلاء بالحاله السابقه يعرض أغراض الشارع للخطر وفى معرض الامتداد، ولو من باب الغفله، ولو من باب التسامح، أو من باب انطلاق العقلاء على طبق سجيتهم وطبعهم وميلهم النفسى، هذا فى معرض الامتداد إلى المجال الشرعى، وهذا يعرض أغراض الشارع إلى الخطر، هذا المقدار فى استكشاف الإمضاء على أساس هذه النكته لا يؤثر فيه أنهم فى بعض الأحيان يعملون بالاستصحاب من باب الاطمئنان وبعض الأحيان يعملون به من باب الاحتياط وبعض الأحيان يعملون به لا من هذا الباب ولا من هذا الباب، بالنتيجه هناك عمل على الأخذ بالحاله السابقه، وهذا فى معرض الامتداد للمجال الشرعى، وإذا كان فى معرض الامتداد للمجال الشرعى، هذا يعرض أغراض الشارع للخطر، فلو لم يرض الشارع بذلك لكان عليه الردع، فإذا لم يردع يمكن أن نستكشف الإمضاء، فهذا لا- يتوقف على أن يقال أنه لا بدّ من إثبات أن عمل العقلاء بخبر الثقة هو عمل تعبدى صرف بحيث هم لا يعملون بخبر الثقة إلا من باب التعبد حتى إذا قلنا أن الشارع أمضى ذلك، فثبت حجيّه خبر الثقة تعديداً عند الشارع وهذا هو المطلوب، لا يتوقف على إثبات ذلك؛ لأن الطريق الذى سلكناه يقول كل شئ يعرض أغراض الشارع للخطر لا بدّ أن ينهى عنه ويبيّن رأيه بشكل واضح وصريح يتناسب مع حجم العمل ورسوخه فى أذهان العقلاء.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

الدليل الثالث الذي استدل به على حجيه الاستصحاب: الإجماع.

نُقل عن العلامة (قدّس سرّه) في كتابه (مبادئ الأصول) دعوى أنّ الاستصحاب حجّه (لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثمّ وقع شك في أنه طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكم على ما كان أولاً). ثمّ قال: (ولولا القول بالاستصحاب لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح). (1)

لا- يُبعد أن يكون مقصوده بإجماع الفقهاء في عبارته هو أنّ الفقهاء في المسائل الفرعيّة الشرعيّة يثبتون الحكم استناداً إلى الاستصحاب، يعني يستندون إلى الاستصحاب لإثبات الحكم الشرعي، فهو وجد الفقهاء يستندون إلى الاستصحاب، فيستكشف من هذا أنهم يرون حجّيه الاستصحاب، وإلا- بعيد أن يكون المقصود هو الإجماع القولي، هذا مستبعد، يعني أنه يصرّح بأنّ الإجماع حجّه عندما يتعرّض لمسألة الاستصحاب أنه يرى حجّيته، الفقيه الآخر أيضاً يصرّح بكونه حجّه... وهكذا، هذا مستبعد جداً؛ لأنّه ليس هناك تعرّض للاستصحاب بهذا الشكل بحيث نستفيد إجماع الفقهاء على القول بحجّيه الاستصحاب. مضافاً إلى أنه يبدو أنّ المسألة خلافية، يعني ليس أمراً متفقاً عليه، هناك من القدماء من يخالف في حجّيه الاستصحاب. المحكي عن السيد المرتضى (قدّس سرّه) والمعروف عنه أنه لا يرى حجّيه الاستصحاب، الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) أيضاً نسب إليه القول بعدم حجّيه الاستصحاب، الكثير ذهبوا إلى عدم حجّيه الاستصحاب. يُضاف إلى هذا كلّ أنه ليس واضحاً أنّ المقصود بالاستصحاب في كلمات هؤلاء ما هو المقصود به، لو فرضنا أننا عثرنا على جملة من الفقهاء يصرّحون بحجّيه الاستصحاب، ليس أنهم يستندون إليه في مقام العمل، وإنما يصرّحون بأنّ الاستصحاب حجّه، ليس واضحاً جداً ما هو المقصود بهذا الاستصحاب في كلمات القدماء، الاستصحاب كما ذكروا يُطلق على عدّه معاني، منها: استصحاب حال العقل، والمراد به قاعده قبح العقاب بلا بيان. ومنها: أنّ عدم الدليل دليل عدم أيضاً يُسمى بالاستصحاب، وهي قاعده اجتهاديه لا علاقة لها بالاستصحاب الذي نبحت عنه، وإنما هي قاعده اجتهاديه قد تفيد الوثوق بالعدم. وهناك استصحاب آخر وهو الذي يُطلق عليه استصحاب إطلاق النص الذي يرجع إلى قاعده المقتضى والمانع، بمعنى التعويل على المقتضى عندما يكون هناك اقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال المانع، هذا أيضاً يُطلق عليه استصحاب. ومنها: الاستصحاب الذي نتحدث عنه والذي يُسمى باستصحاب الحال في كلماتهم، أو استصحاب حال الشارع وأمثال هذه العبارات. الذي أريد أن أقوله هو: ليس واضحاً في كلمات من صرّح بحجّيه الاستصحاب من القدماء أنّ مقصودهم بالاستصحاب هو الاستصحاب بالمعنى الذي نتكلم عنه، لعله يقصد استصحاب حال العقل، أو استصحاب إطلاق النص، أو أنّ عدم الدليل دليل عدم، أو قاعده المقتضى والمانع، فلا يمكن أن نفهم من ذلك الإجماع على حجّيه الاستصحاب بالمعنى الذي نتكلم عنه والذي تنطبق عليه التعاريف السابقة للاستصحاب.

مضافاً إلى ذلك: على تقدير وجود الإجماع، احتمال المدرّك في هذا الإجماع وارد، أن يستندون في هذا الإجماع إلى الأخبار، أو إلى بناء العقلاء، فيكون إجماعاً مدرّكياً ولا اعتبار بالإجماع المدرّك. وإلا من المستبعد أن يكون الإجماع المُدعى في كلام العلامة (قدس سرّه) أو كلام غيره هو الإجماع القولي، والظاهر أنّ المقصود به هو الاستناد إلى الاستصحاب في المسائل الشرعية، أي إجماع الفقهاء على أنّه إذا كان حكم وشك في ما يزيله يحكمون ببقائه، الظاهر أنه يريد بذلك الاستناد إلى الاستصحاب في المسائل الشرعية، فهو إجماع عملي وليس قولي، هذا ممكن أن يكون المقصود به ذلك. لكن الكلام يبقى في أنّ هذا لا يخرج عن كونه عملاً والعمل مجمل من حيث الوجه الذي يقع عليه كما هو الحال في كل عمل، ما نجده هو أنّ الفقهاء في المسائل الشرعية يحكمون ببقاء الحالة السابقة، لكن ما هو الوجه في حكمهم بالحالة السابقة؟ هل يستندون في ذلك إلى الاستصحاب بالمعنى الذي نتكلم عنه؟ أي مرجعيه الحالة السابقة؟ أو يستندون إلى قاعده المقتضى والمانع؟ يوجد احتمال أنهم يستندون إلى هذه القاعده، فيقول أنّ هذا حكم ثبت بإطلاق دليل، احتمال ما يزيله لا يُعتنى به، فيوجد يقين في المقتضى وشك في المانع، فينون على بقاء الحكم استناداً إلى قاعده المقتضى والمانع، وليس إلى الاستصحاب بحيث أنه مجرد حكم ببقاء ما كان ولا يُعلم وجه هذا الحكم، هل مستنده الاستصحاب حتى يكون إجماعاً عملياً على حجيه الاستصحاب، أو مستنده شيء آخر كقاعده المقتضى والمانع؟ واحتمال أن يكون مستند بعضهم على الأقل هو قاعده المقتضى والمانع ليس بعيداً؛ بل يظهر من بعض المحققين أنّ الشيء الثابت في المقام هو قاعده المقتضى والمانع لا الاستصحاب بالمعنى المتنازع فيه فعلاً، فيبقى هذا مجملاً من هذه الناحية؛ ولذا لا يمكن الاعتماد عليه لإثبات حجيه الاستصحاب إذا سلّمنا أنّ الفقهاء يعتمدون على الاستصحاب في المسائل الشرعية حتى يكون إجماعاً عملياً.

إلى هنا يتم الكلام عن ثلاثه من الأدله التي استدلت بها على حجيه الاستصحاب، وهي الغلبه والظن، وبناء العقلاء، والإجماع، وتبين أنّ الاستدلال ببناء العقلاء لا بأس به في الجملة.

الدليل الرابع: الأخبار، وهي العمده، وهي عدّه صحاح لزراره وأخبار أخرى أيضاً:

الروايه الأولى: صحيحه زراره الأولى، الشيخ صاحب الوسائل(قدّس سرّه) يروى الروايه عن التهذيب، يقول: محمد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره، قال: (قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟) _____ هنا يوجد خلاف في أنّ السؤال عن شبهه موضوعيه، أو عن شبهه مفهوميّه؟ هو شاك في تحقق الخفقه والخفقتين، يعلم بأنّ الخفقه والخفقتين توجب نقض الوضوء، لكن يشك في تحققها بذلك، فيه كلام يأتي التعرّض إليه _____ قال: يا زراره قد تنام العين ولا- ينام القلب والأذن، فإن نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء، قلت: وإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر يبين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا- تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر). (1) فقره الأخيره هي فقره الاستدلال على حجيه الاستصحاب في الروايه. هذه الروايه فيها كلام طويل، فيها كلام في السند وفيها كلام في الدلاله:

أمّا في السند، فالروايه كما قالوا صحيحه بلا إشكال، ويُعبّر عنها بصحيحه زراره، لكن ظاهر الوسائل عندما ينقل الروايه عن التهذيب كأنّ الشيخ في التهذيب ينقلها عن كتاب الحسين بن سعيد كما هي عادته إذا بدأ السند بالشخص فإنه ينقل الروايه من كتاب الشخص الذي يبدأ السند به، والروايه بحسب الوسائل يقول: محمد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد. العاده في هكذا عباره أنّ الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) في هذه الروايه عندما ذكرها في التهذيب بدأ السند بالحسين بن سعيد، وحيث أنّ طريق الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) إلى الحسين بن سعيد صحيح بلا إشكال، والحسين بن سعيد صحيح، وحمّاد، عن حريز، عن زراره، فتكون الروايه صحيحه ومعتبره بلا إشكال.

ص: ٣٦٩

١- وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حر العاملي، ج ١، ص ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، باب ١، ح ١، ط آل البيت.

لكن يظهر من التهذيب شيء آخر، في التهذيب لا يبدأ السند بالحسين بن سعيد، وإنما يقول: (وبهذا الإسناد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره). (١) هذا السند المقصود به السند الذي ذكره قبل ذلك في الرواية السابقة، وإذا رجعنا إلى الحديث رقم ١٠ الذي هو قبل هذا الحديث، يقول: (وبهذا السند، عن الحسين بن سعيد). إذن: يوجد سند قبله، وإذا رجعنا إلى الحديث رقم ٩ أيضاً يقول: (وبهذا الإسناد، عن الحسين بن سعيد)، لكن عندما نصل إلى الحديث رقم ٨ يقول: (ما أخبرني به الشيخ "أيده الله" عن احمد بن محمد بن الحسن، عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن احمد بن محمد بن عيسى، وعن الحسين بن الحسن بن أبان، جميعاً عن الحسين بن سعيد.... إلى آخر السند المذكور في تلك الرواية). فعندما يقول في الحديث التاسع عن الحسين بن سعيد، معناه نفس السند السابق المذكور في الرواية رقم ٨ الذي ينتهي إلى الحسين بن سعيد، ما بعد الحسين بن سعيد يختلف الحديث الثامن عن الحديث التاسع، في الحديث الثامن: الحسين بن سعيد، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الصباح الكناني. وفي الحديث التاسع: الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن أبي أذينة، عن ابن بكير. وفي حديثنا: الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره. ما قبل الحسين بن سعيد هو هذا السند المذكور في الحديث الثامن الذي هو: الشيخ المفيد، عن احمد بن محمد بن الحسن، عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن احمد بن محمد بن عيسى، وعن الحسين بن الحسن بن أبان، جميعاً عن الحسين بن سعيد. وبهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره. المقصود به هذا السند، ومن هنا لا بدّ من ملاحظه هذا السند حتى نجد أنّ صحيحه زراره الأولى، هل هي صحيحه سنداً، أو لا؟ لا أن نلاحظ طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد، ومن هنا على بعض المباني قد يُتأمل في صحة الرواية؛ لأنّ المذكور في هذا السند: (الشيخ المفيد)، لا إشكال فيه. (احمد بن محمد بن الحسن)، المقصود به هو احمد بن محمد، بن الحسن بن الوليد، (عن أبيه)، المقصود به هو محمد بن الحسن بن الوليد. واحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، واحمد بن محمد بن يحيى العطار هذان شخصان لم يوثقا في الكتب الرجالية، لم يُنص على وثاقتهما، لكنهما من شيوخ الإجازة؛ ولأنّهما لم يُنص على وثاقتهما ذهب جماعه إلى عدم ثبوت وثاقتهما بدليل ك السيد الخوئي (قدّس سرّه) حيث قال في احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد: بالرغم من الوجوه التي ذُكرت لإثبات وثاقته، لكنه لم تثبت وثاقته، وكان ينبغي على السيد الخوئي (قدّس سرّه) أن لا يصف الرواية بالصحة بناءً على هذا؛ لأنّ احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عنده لم تثبت وثاقته. وباقي السند ليس فيه مشكله: (الشيخ المفيد)، (احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد) هو محل الكلام. (عن ابيه محمد بن الحسن بن الوليد) من أجلاء الأصحاب. (محمد بن الحسن الصفّار) لا إشكال في وثاقته. (احمد بن محمد بن عيسى) لا إشكال في وثاقته. (الحسين بن الحسن بن أبان) هذا حتى إذا لم تثبت وثاقته لا مشكله في ذلك؛ لأنه عطفه على احمد بن محمد بن عيسى، فلا تضر عدم وثاقته في صحة السند. جميعاً عن (الحسين بن سعيد) فليس في هذا السند من يتوقف في السند لأجله إلا احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد. وقلنا ليس هناك نص على وثاقته في كتب الرجال؛ بل لم يُعنون في كتب الرجال؛ لأنه ليس من أصحاب الكتب، وإنّما هو من شيوخ الإجازة؛ ولذا لم يُعنون؛ بل حتى الشيخ لم يذكره في رجاله، فضلاً عن الفهرست، لكنّ الظاهر أنّ وثاقته واضحة عند أصحاب الفن حتى أنّ أحدهم يقول: لم أسمع أحداً طعن في احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد. يُنقل عن الشهيد الأول (قدّس سرّه) أنه يقول ما مضمونه أنّ هذا الرجل ثقة ولا أعرف وجه وثاقته. الشهيد الثاني (قدّس سرّه) اعتبره من الثقات، وقال عنه في الدراية: ولا أعرف مأخذه. فالقضية واضحة ومشهوره لديهم؛ بل هي مسلمة. على كل حال، الذي يمكن أن يُطرح للبحث هو: هل يمكن تصحيح سند الرواية بالرغم من وجود احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد إذا لم نبنِ على ثبوت وثاقته؟

١- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٨، ح ١١.

ذكر بعض الأعلام (السيد المرجع حفظه الله تعالى) وجهاً فنياً لتصحيح هذه الرواية بالرغم من عدم ثبوت وثاقه احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد. حاصل هذا الوجه هو: أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) ذكر في المشيخه أنّي في كتاب التهذيب في البدايه كنت أذكر الروايات بأسانيدها، في الجزء الأول والجزء الثاني، بعد ذلك من باب الاختصار عدلت عن هذه الطريقه إلى طريقه أخرى، وهي أن أبدأ السند بصاحب الكتاب الذي أخذت الروايه منه اختصاراً، فجرت عاده في باقي أجزاء التهذيب على ذلك. يقول: بضمّ هذا الكلام بعضه إلى بعض يُفهم من هذا أنّ في الروايات التي يسندها وليس الروايات التي يبدأ فيها بصاحب الكتاب، هو أيضاً يأخذ هذه الروايه المسنده من كتابٍ لأحد من وقع في ذلك السند؛ ولذا عندما عدل عن هذه الطريقه حذف الإسناد وذكر الشخص الذي أخذ الروايه من كتابه، يُفهم من هذا أنّه في الروايات المسنده هو أيضاً أخذ الروايه من كتاب لأحد من ذكر في ذلك السند. إذا تمّ هذا، نأتى إلى هذه الروايه وهي روايه مسنده حسب ما ذكرنا؛ فحينئذٍ بناءً على هذا الكلام نقول لا بدّ أنه أخذ الروايه من كتاب أحد من ذكر في هذا السند، وعندما نلاحظ هذا السند لا بدّ أن نعزل جماعه ليس لهم كتب حتى نقول أنه أخذ الروايه من كتابه، وأول ما يواجها هو الشيخ المفيد (قدّس سرّه) الذي ليس له كتاب أخبار يجمع فيه الأحاديث، وهكذا الحال بالنسبه إلى احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، ليس له كتاب؛ ولذا لم يُذكر في الكتب المصنّفه لإحصاء أسماء أصحاب الكتب، فهذا أيضاً نستبعده، فيبقى محمد بن الحسن بن الوليد، ومحمد بن الحسن بن الصّفّار، واحمد بن محمد بن عيسى، والحسين بن سعيد، وحمّاد، وحرّيز، وزراره. هؤلاء كلّهم أصحاب كتب، بناءً على النكته السابقه لا بدّ أن يكون الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) قد أخذ الروايه من كتاب أحد هؤلاء، فإذا أثبتنا وراجعنا طريق الشيخ إلى هؤلاء وثبت بأنّ طريقه إليهم صحيح كما هو كذلك، فالشيخ الطوسي (قدّس سرّه) يملك طريقاً صحيحاً إلى محمد بن الحسن بن الوليد، ويملك طريقاً صحيحاً إلى احمد بن محمد بن عيسى، ويملك طريقاً صحيحاً إلى الحسين بن سعيد، ويملك طريقاً صحيحاً إلى حرّيز، وإلى حمّاد، وإلى زراره. نحن لا نريد أن نقول أنه أخذ الروايه من كتاب الحسين بن سعيد ونشخصه كما فعل صاحب الوسائل حيث افترض أنه أخذ الروايه من كتاب الحسين بن سعيد، أما نحن فنفترض أنه أخذ الروايه من كتاب واحدٍ منهم على الإجمال، وذلك لا يؤثر في صحّه الروايه؛ لأنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) يملك طريقاً صحيحاً إلى كتاب كل واحدٍ من هؤلاء، فإذا أخذ الروايه من الصّفّار، فله طريق صحيح إليه، وكذلك إذا أخذها من كتاب الحسين بن سعيد، أو كتاب زراره، أو حمّاد... الخ، وبهذا يمكن إثبات صحه هذه الروايه. وهذا طريق فني جيد ولا بأس به.

هناك جهة أخرى في الرواية أيضاً مذكورة في كلماتهم، وهي أنّ الرواية مضمرة حيث يقول: (قلت له) وليس فيها تصريح باسم الإمام (عليه السلام) فيدخل في بحث الإضمار، وأنّ الإضمار هل يضر، أو لا يضر؟ خصوصاً من مثل زواره، فهل يكون الإضمار هنا مانعاً من الاعتماد على الرواية، أو لا؟

الصحيح هو: أنه لا- يضر ممن هو أدنى مستوى من زواره، فكيف بمن مثل زواره؟! الظاهر أنّ الإضمار ليس بضائر ولا وجه للتوقف في الرواية من جهة كونها مضمرة. ويأتي الكلام في الدلالة إن شاء الله تعالى.

الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

كان الكلام في سند الرواية الأولى التي استدلت بها على حجيه الاستصحاب، وبقطع النظر عن الوجه الذي ذكرناه في الدرس السابق أساساً أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الظاهر أنه ليس من المستبعد إمكان الاعتماد عليه وذلك باعتبار تجميع القرائن، منها أنّ هناك أجله روى عنه واعتبر من شيوخهم من قبيل الشيخ المفيد، ومن قبيل الحسين ابن عبد الله الغضائري، وأحمد بن عبدون، وغيرهم من الأجلاء الذين روى عنه، وروايه الإجلاء عن شخص مع افتراض عدم وجود تضعيف في حقه إطلاقاً، وافتراض أنه من المعاريف حسب تعبيرهم، أي ليس شخصيه نكره، وإنما شخصيه معروفه، لا يخلو من كونه مؤشراً على إمكان الاعتماد عليه، فإذا أضفنا إلى ذلك ما نقلناه عن أهل الفن المختصين به، كأنه يبدو منهم أنّ وثاقه هذا الرجل من الأمور الواضحة لديهم، وإن كانوا لا يملكون دليلاً واضحاً على ذلك، لكن أصل أنّ هذا مورد اعتماد ومورد وثاقه كأنه أمر مسلم عندهم. ويضاف إلى ذلك كونه من شيوخ الإجازة. من مجموع هذا لا يُستبعد كون الرجل ثقة، بالإضافة إلى الوجه السابق إذا تمّت استفادته أنّ ظاهر عبارته الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) في المشيخه عندما يقول: أنا في الجزء الأول والثاني كنت أذكر الأسانيد، لكن لأجل الاختصار بعد هذين الجزئين سوف أحذف السند وأبدأ السند بصاحب الكتاب الذي أخذت الرواية منه. إذا استفدنا من هذه العبارة أنّ أسانيداً أيضاً مأخوذة من كتب، إذا استفدنا هذا؛ حينئذٍ يكون الوجه لا بأس به.

ص: ٣٧٢

يبقى الإضمار، وقد أشرنا إلى أنه من مثل زواره لا يضر، والإضمار بشكل عام في مثل هذه الحالات، تصدّى العلماء لتدوين الرواية في كتبهم ومجاميعهم الحديثية، واهتمام الأصحاب بهذه الرواية، من البعيد جداً أن تكون الرواية مروية عن غير المعصوم (عليه السلام) ويهتم الأصحاب بتدوينها في كتبهم الحديثية، هذا جداً بعيد. علماء العامّة وحتى علماء الخاصّة أيضاً إذا كانت الرواية منقولة عن غير المعصوم (عليه السلام). نعم، لا إشكال في أنّه توجد في كتبهم الحديثية بعض الفتاوى ليونس بن عبد الرحمن وأمثاله، ومنقولة أيضاً في الكافي وغيره، لكن هذه الفتاوى نادرة وواضح أنّ هذه الفتوى لفلان، مثل قال يونس..... الخ في باب الميراث. أمّا أن تكون رواية غير مروية عن المعصوم (عليه السلام) وتروى بهذا الشكل، بعيد جداً أن يهتم العلماء بتدوينها في كتبهم ما لم يُحرزوا أنها رواية مروية عن الإمام (عليه السلام). على كل حال، بحث الإضمار في الروايات هو بحث سيّال ونحن تكلمنا عنه في مناسبة سابقة بشكل مفصّل.

الكلام يقع أولاً في متن الروايه. وثانياً يقع الكلام في كيفية الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب. وثالثاً يقع في إمكان التعدي من مورد الروايه إلى سائر الموارد، يعنى في إمكان استفاده حجيه الاستصحاب كقاعده كليّه يمكن تطبيقها في جميع الموارد ولا تختص بباب الموضوع الذى هو مورد الروايه.

بالنسبه إلى متن الروايه، متنها واضح، الروايه تشتمل على سؤالين من زواره طرحهما على الإمام (عليه السلام)، والإمام (عليه السلام) أجاب عنهما. السؤال الأول الذى أشير إليه بقوله: (أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الموضوع؟) هذا السؤال واضح أنه عن شبهه مفهوميّه، ويمكن أن يكون عن شبهه حكميه، وبتعبير أدق: هو سؤال عن شبهه حكميه، إمّا من جهه اشتباه المفهوم، وإمّا من جهه احتمال أن تكون الخفقه والخفقتان ناقض مستقل للموضوع، فهى على كل حال شبهه حكميه إمّا من جهه اشتباه المفهوم، بمعنى أنه ليس واضحاً عنده أنّ مفهوم النوم الناقض شرعاً ما هى حدوده، هل النوم الناقض شرعاً يشمل الخفقه والخفقتين، أو أنه لا يشملهما، فكأنّ الأمر عنده يدور بين الأقل والأكثر من جهه اشتباه المفهوم، أنّ مفهوم النوم ما هى حدوده؟ هل يشمل الخفقه والخفقتين، هل هذا أيضاً نوم؟ فيكون مفهومه وسيعاً بحيث يشملهما، أو أنّ مفهومه أضيق من ذلك بحيث لا يشمل الخفقه والخفقتين؟ هذه شبهه مفهوميّه، وبالتالي أيضاً تكون شبهه حكميه. الاحتمال الآخر فى نفس هذا السؤال أن يكون السؤال عن شبهه حكميه، لكن ليس من جهه اشتباه المفهوم، مفهوم النوم الناقض عنده واضح، وهو يعلم أنّ النوم الناقض لا يشمل الخفقه والخفقتين، لكنه يحتمل أن تكون الخفقه والخفقتان ناقض مستقل فى قبال النوم، وهذه شبهه حكميه، هو لا يعلم أنّ الخفقه والخفقتين ناقض للموضوع، أو لا؟

الإمام (عليه السلام) في جوابه بين ما هو الميزان في النوم الناقض، فقال (عليه السلام): (يا زرار، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والقلب والأذن وجب الوضوء). الميزان ليس هو فقط نوم، وإنما نوم العين والقلب والأذن. وهذا الجواب يناسب أن تكون الشبهه مفهوميه؛ لأنه من الجواب يظهر أنّ الإمام (عليه السلام) في مقام تحديد مفهوم النوم الناقض، وأنّ النوم الناقض هو ما تنام فيه العين والقلب والأذن، ولا يكفى في تحقق النوم الناقض نوم العين فقط؛ بل لابد أن تنام العين والقلب والأذن، بمعنى أن يستولى النوم على الإنسان؛ وعندئذٍ يتحقق النوم الناقض. هذا يناسب الاحتمال الأول في تفسير السؤال الأول وهو أن يكون السؤال عن شبهه حكميه من جهة اشتباه المفهوم، أى أنّ المفهوم ليس واضحاً عند زرار، لا أنّ مفهوم النوم واضح عنده ويسأل عن الخفقه والخفقتين لاحتمال أن تكونا ناقض مستقل في قبالة النوم، هذا الجواب لا ينسجم مع هذا؛ لأنّ ظاهر الجواب أنه في مقام تحديد النوم الناقض. على كل حال، مورد الاستدلال ليس هو هذه الفقره وهذا السؤال وهذا الجواب .

السؤال الثانى فى الروايه هو الذى أشير إليه بقول زرار: (فإن حُرِّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به). ذكروا أنّ هذا السؤال هو سؤال عن شبهه موضوعيه مصداقيه، يعنى كان عنده شك فى تحقق النوم، وهذا الشك فى أنه نام أو لم ينم ناشئ من أنه حُرِّك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، باعتبار أنّ تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم به هل هو من جهة النوم، وإنما من جهة مقدمات النوم، باعتبار أنّ الإنسان قد تمر به هذه الحاله فى مقدمات النوم؛ لذلك هو يشك فى تحقق النوم، وعدم تحققه حتى تكون شبهه موضوعيه، أو مصداقيه، هذا ما ذكروه، لكن هناك احتمال أنّه حتى هذا السؤال هو سؤال عن شبهه مفهوميه وليس سؤالاً عن شبهه مصداقيه، بمعنى أنه لا يعلم أنّ مفهوم النوم يشمل هذا، أو لا يشمل. هل يكفى فى تحقق مفهوم النوم الناقض أن يُحْرَك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم به، أو لا يكفى؟ وتحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم به ليس مشروطاً بأن يكون النوم قد سيطر على جميع حواسه، وإنما قد يكون النوم سيطر على بعض حواسه ومع ذلك هو يُحرَك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم به. يريد أن يقول: أنّ النوم هل مفهوم وسيع يشمل هذا الفرض، أو لا يشمل؟ ممكن أن يكون السؤال عن شبهه مفهوميه وليس سؤالاً عن شبهه موضوعيه، يعنى افترض أنّ هذا سؤال عن شبهه موضوعيه فيه تكلف؛ لأنّ السؤال عن شبهه موضوعيه معناه أنه حُرِّك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم به وشك فى أنه نام، أو لم ينم؟ عدم شعوره بالحركه التى وقعت إلى جنبه هل هو من جهة أنه نام؟ أو أنه لم ينم، لكن بالرغم من هذا هو لم يلتفت إلى هذه الحركه؟ هذا لا يخلو من تكلف، بينما الشبهه المفهوميه نقول أنه شاك فى مفهوم النوم، أنه هل يشمل هذا، أو لا يشمل؟ لنفترض أنّ النوم تاره يسيطر على حواس الإنسان جميعاً، وتاره يسيطر عليه بمقدار أنه لا يلتفت إلى الحركه التى تحدث إلى جنبه، هل للنوم مفهوم واسع يشمل هذا الفرض، أو لا؟ هذا يكون شكاً بين الأقل والأكثر فى تحديد مفهوم النوم. لكن الذى يُبَعَد احتمال أن يكون السؤال عن شبهه مفهوميه هو جواب الإمام (عليه السلام)؛ لأنّ الشبهه المفهوميه هى شبهه حكميه، ومن الواضح أنّ من وظائف الإمام (عليه السلام) أن يجيب عن الشبهه الحكميه ببيان الحكم الواقعي، أمّا أن يجيب عن هذه الشبهه الحكميه ببيان وظيفه ظاهريه كالاستصحاب كما سيأتى فى جواب الإمام (عليه السلام)، فهذا خلاف افتراض أنّ الشبهه حكميه. شبهه مفهوميه بمعنى أنه يسأل عن المفهوم، وهو سؤال بالنتيجه عن شبهه حكميه، ومن وظائف الإمام (عليه السلام) أن يبين، إذا كان المفهوم غير واضح، فلا بد أن يحدد المفهوم مره أخرى تحديداً واضحاً حتى يرتفع هذا اللبس والإجمال الموجود عند السائل كما صنع فى السؤال الأول لَمَّا كان السؤال عن شبهه مفهوميه أجاب عن ذلك بتحديد المفهوم، وأنّ النوم الناقض هو الذى يسيطر على العين والقلب والأذن، فلو كان السؤال الثانى أيضاً عن الشبهه المفهوميه، فلا بد من بيان آخر لتحديد المفهوم، بينما الإمام (عليه السلام) لم يفعل ذلك، وإنما أحاله على الاستصحاب، والاستصحاب لا يحل الشبهه المفهوميه،

فالظاهر أنّ السؤال بمقتضى الجواب ليس عن شبهه مفهوميّه، وإنّما عن شبهه موضوعيه؛ ولذا كان هذا مناسباً للجواب بتعيين الوظيفة الظاهريه. يقول له: مفهوم النوم عندك واضح كما هو المفروض؛ لأنّه (عليه السلام) أجابه عن الشبهه المفهوميّه فى السؤال الأول، فصار مفهوم النوم عنده واضحاً، لكنّه يشك فى أنه تحقق منه النوم، أو لا؟ وهذا الذى يشك فى أنه نام، أو لم ينم، يرجع إلى الاستصحاب، يرجع إلى القواعد الظاهريه التى تعيّن وظيفته فى حاله الشك فى تحقق النوم، أو عدم تحققه. فالظاهر أنّ السؤال الثانى هو سؤال عن شبهه موضوعيه، وتفسيره هو أنه حُرّك شىء إلى جنبه وهو لا يعلم به، ويشك فى أنه نام، أو لم ينم؟ هل كان عدم الالتفات نتيجة نوم، أو نتيجة مقدّمات النوم، فشك فى تحقق النوم وعدمه، فتكون الشبهه موضوعيه. جواب الإمام (عليه السلام) عن السؤال الثانى كان بقوله: (فإن حُرّك شىء إلى جنبه ولم يعلم به؟ فقال "عليه السلام": لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجىء من ذلك أمر بيّن). لا- ينقض وضوئه السابق ولا- يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام، الشك فى النوم لا يكفى، وإنّما يرفع اليد عن وضوئه السابق إذا تيقن أنه نام؛ عندئذٍ يجب عليه الوضوء، لكن ما دام لم يحصل على يقين بالنوم ولم يجىء أمر بيّن هو لا يجب عليه الوضوء.

ثم قال (عليه السلام): (وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، وإنما ينقضه بيقين آخر). هذه الفقرة هي فقره الاستدلال. المستفاد من كلماتهم أنّ دلالة هذه الفقرة على الاستصحاب واضحة ولا شك فيها، وإنما يقع الكلام في إمكان التعدي عن مورد الرواية إلى غيره، يعني هل نستفيد من هذه العبارة الاستصحاب كقاعده عامه تجري في جميع الموارد، أو لا يستفاد منها إلا الاستصحاب في مورد الرواية، يعني في باب الوضوء عندما يشك في بقاء الوضوء وعدم بقائه؛ حينئذ يجري الاستصحاب. على كل حال لا بد من التعرض إلى كيفية دلالة هذه الرواية على الاستصحاب.

طُرحت في كلمات الشيخ (قدّس سرّه) وفي الكفايه وفي غيرها أيضاً احتمالات في تعيين جزاء الجملة الشرطيه الوارده في الروايه، بعد وضوح أنّ في الروايه جملة شرطيه تشتمل على أداء شرط وهي (إن)، وتشتمل على شرط يفهم من قوله: (وإلا فإنه على يقين من وضوئه)، و(إلا-) تعنى وإن لم يستيقن أنه قد نام. وهذا هو الشرط، فالجملة شرطيه. والكلام في ما هو جزاء هذه الجملة الشرطيه؟ وقد ذكروا عدّه احتمالات في تعيين جزاء هذه الجملة الشرطيه:

الاحتمال الأول: ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه)، واختاره وتبعه غيره أيضاً، وهو أن يكون الجزاء محذوف، هذا الجزاء يفهم من قوله: (لا حتى يستيقن أنه قد نام) يعني لا يجب عليه الوضوء، جواب الشرط (جزاء الجزاء) هو عبارته عن قوله: (فلا يجب عليه الوضوء) الذي يفهم من الكلمه المتقدمه قبل ذلك، وهي قوله: (لا-) فتكون العبارة هكذا (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا- يجب عليه الوضوء)، غايه الأمر أنّ الإمام (عليه السلام) حذف الجزاء وأقام العله مقامه، قال: (وإلا، فإنه على يقين من وضوئه) هذه في الحقيقه عله الجزاء وليست هي الجزاء، الجزاء محذوف، ويقول الشيخ (قدّس سرّه) بأنّ إقامة العله مقام الجزاء أمر شائع ومتعارف في النصوص، وذكر أمثله من القرآن الكريم على ذلك. فتكون المحصله النهائيه لهذا الاحتمال هي أنّ الجملة هكذا تكون (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك). هذا هو الاحتمال الأول بـ أن يكون الجزاء محذوف وأقيمت العله مقامه؛ ولذا دخلت الفاء على العله؛ لأنّ هذه العله أقيمت مقام الجزاء المحذوف.

الاحتمال الثاني: ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) واختاره، وقال: لا إشكال في أنّ الجزء هو نفس الجملة التي دخلت عليها الفاء وهي قوله: (فأنه على يقين من وضوئه)، وقوله: (والإلا-) يعني وإن لم يستيقن أنه قد نام، فإنه على يقين من وضوئه. فهذه الجملة بنفسها هي الجزء، غايه الأمر أنّ هذه جملة خبريه يُراد بها الإنشاء كسائر الجمل الخبريه التي يراد بها الإنشاء من قبيل قوله (يعيد)، أو (يقضى) جمل خبريه، لكن المراد بها جداً هو إنشاء وجوب الإعادة، فجملة (فأنه على يقين من وضوئه) هي جملة خبريه، يُخبر أنّه كان على يقين من وضوئه، ويُراد بها جداً إنشاء وجوب العمل على طبق اليقين السابق، واستعمال الجمل الخبريه في مقام الإنشاء والطلب أمر متعارف، فتكون نفس الجملة هي الجزء، والفاء داخله على الجزء، فتكون المحصلة النهائيه لهذا الاحتمال هي أنّ معنى الجملة يكون هو (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فيجب عليه العمل على طبق اليقين السابق).

الاحتمال الثالث: ما ادّعى من أنّ الجزء هو جملة (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك)، وقوله (فإنه على يقين من وضوئه) هي أشبه بالتمهيد والتوطئة لهذا الجزء الذي يُذكر بعدها، فكأنّ العبارة تكون هكذا (وإن لم يستيقن أنه قد نام، وحيث أنه كان على يقين من وضوئه، فلا ينقض اليقين أبداً بالشك).

الأصول العمليّة / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليه / الاستصحاب

تنبيه يرتبط بسند صحيحه زراره، قلنا أنّ من جملة الإشكالات في هذه الروايه أنها مضمرة، وذكرنا أنّ الإضمار لا يضر من مثل زراره، لكن هذا مبني على أن يكون الإضمار من زراره، فيقال أنّ الإضمار من زراره لا- يكون مضمراً، لكن قد يقال كون الإضمار من زراره غير واضح؛ لأنّ هذا التعبير ليس متعارفاً، يعني في الروايه هكذا: (عن زراره، قال: قلت له) يعني لا معنى لأن يقال أنّ زراره يُحدّث شخصاً ويقول: قلت له من دون تعيين من هو المسئول، بعيد جداً أن يكون زراره قال هكذا من دون أن يبين من هو المقصود بالضمير، فكون المضمّر هو زراره هذا غير واضح، فلا بدّ أن نفترض أن المقصود بالضمير واضح عند المخاطب، والمخاطب بعد ذلك عطف عليه هذه الجملة (قال: قلت له) بأن يكون هو _____ مثلاً _____ (قلت لفلان، سألته كذا، ثمّ وقلت له) فيأتي هذا الناقل وينقل الحديث الأخير، فتكون جملة (قلت له) منقوله عن هذا الشخص الذي ينقل عن زراره (قال زراره: قلت له) بأن نفترض أنّ زراره يتحدث عن شخصٍ معيّن ويسأل شخصاً معيّنًا ويكون الذي ينقل عن زراره هو الذي يقول: (قال زراره: قلت له) والإضمار يكون ممّن يتحدث عن زراره.

ص: ٣٧٦

أقول: أنّ هذه الملاحظه قد تكون تامّه، لكنها لا تؤثر بالنتيجه؛ لأنّ الإضمار لا يضر بصحة الروايه، سواء كان من زراره، أو كان من شخصٍ قبل زراره؛ لأنّ الموجود قبل زراره حاله حال زراره في أنّ إضماره للروايه لا يكون مضمراً في صحتها، فليس لزواره خصوصيه من هذه الجهه.

في محل الكلام قلنا أنّ هناك احتمالات في تفسير الروايه، وبالضبط في تحديد ما هو جزء الجملة الشرطيه، وذكرنا ثلاثه

احتمالات. الآن ندخل في تفاصيل هذه الاحتمالات:

أما الاحتمال الأول: وهو الذى اختاره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، وصاحب الكفايه (قدّس سرّه) أيضاً، وحاصله: أنّ الجزء محذوف فى هذه الجملة الشرطيه، ويُفهم هذا الجزء من صدر الروايه عندما قالت: (لا، حتى يستيقن أنه قد نام، وإلاّ) يعنى إن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء. هذا هو الجزء، واستُغنى عن ذكره لتقدمه فى الجملة السابقه، وجملة (فإنه على يقين من وضوئه) تعليل للجزء المحذوف أقيم مقامه؛ ولذا دخلت عليه الفاء.

هناك اعتراضات على هذا الاحتمال:

الاعتراض الأول: ما أشار إليه المحقق النائينى (قدّس سرّه) (1) من أنّ هذا الكلام يلزم منه التكرار، وهو مستهجن وفيه حزازه؛ لأنّه فى الجملة التى قبل الجملة الشرطيه ورد (فإن حُرِّك شىء إلى جنبه ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، وإلاّ فهو على يقين من وضوئه) يعنى وإن لم يستيقن أنه قد نام، لا- يجب عليه الوضوء، فإذا كان هذا هو الجزء يلزم التكرار؛ لأنّه قبلها بقليل قال: (لا- يجب عليه الوضوء)، ثم يقول: (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا- يجب عليه الوضوء). وهذا تكرار فى الجواب من دون افتراض تكرار السؤال، وهذا شىء لا- يخلو من حزازه؛ لأنّ معنى العبارة سوف يكون (قال له: فإن حُرِّك شىء إلى جنبه وهو لا يعلم به؟ الإمام "عليه السلام" يقول فى الجواب: لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام، وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء) هذا تكرار، وفيه شىء من الحزازه).

ص: ٣٧٧

١- فوائد الأصول، تقرير يحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ٣٣٧.

قد يُدفع هذا الاعتراض بأنّ الحزازه في مثل التكرار في محل الكلام، وإنّما الحزازه موجوده في مثل التكرار الفعلي للفظ، أمّا في المقام فالتكرار تقديري، بمعنى أنه في العبارة السابقه قال: (لا) وفسّرناها بأنّ معناها هو (لا يجب عليه الوضوء)، لكن بعد ذلك في جزاء هذه الجملة لم تُذكر هذه العبارة لفظاً، لم يقل (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء)، لو صوّح بذلك يكون هذا تكرار فعلي للفظ وهو لا- يخلو من حزازه، لكنّه محذوف ولم يُصرّح به، وهكذا تكرار لا- استهجان فيه، وإنّما الاستهجان في التكرار الفعلي للفظ، بأن يكرر اللفظ في العبارة مرتين، يقول: (لا يجب عليه الوضوء)، ثم يقول: (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء)، أمّا أن يذكر (لا يجب عليه الوضوء) أولاً، ثم يحذفها ثانياً، هذا ليس تكراراً فيه حزازه، وإنّما التكرار الذي فيه حزازه هو التكرار الفعلي للفظ، وما نحن فيه ليس هكذا.

قد يلاحظ على هذا الجواب بأنّ المحذوف في قوه المذكور، والحزازه لا- تتوقف على التكرار الفعلي للفظ؛ بل الحزازه ثابتة حتى في ما إذا كان أحد الأمرين مذكوراً والآخر محذوفاً، يعنى حتى إذا كان التكرار بمعنى أن يكون المقدر تكراراً لشيءٍ مذكور، هذا ليس فيه حزازه. ما يقال في المقام هو أنّ هذا حاله حال التكرار الفعلي في اللفظ، كلّ منهما فيه حزازه، أن يقول: (لا- يجب عليه الوضوء، وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء) من الواضح أنّ هذا فيه حزازه، وأن يقول: (لا يجب عليه الوضوء، وإن لم يستيقن أنه قد نام، فأنه على يقين من وضوئه، بتقدير فلا- يجب عليه الوضوء). هذا أيضاً فيه حزازه؛ لأنّ الملحوظ في الحزازه وفي الاستهجان هو تكرار المطلب لا- تكرار الألفاظ، ليس ذلك متوقف على تكرار الألفاظ، حتى إذا لم تكن الألفاظ مكرره بأنّ كان في أحدهما مقدرًا، كما هو الموجود في محل الكلام، لكن تكرار المطلب موجود، بالنتيجه المطلب مكرّر، وعبارة (فلا يجب عليه الوضوء) كترت مرتين، هذا أيضاً فيه حزازه.

الظاهر أنّ الحزازه في المقام ليست بذاك الوضوح في التكرار الفعلي للفظ، ولا مشكله في أن يقول: لا، فلا يجب عليه الوضوء، وإن لم يستيقن أنه قد نام، فيُقدّر فلا يجب عليه الوضوء. قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، وإن لم يستيقن أنه قد نام، يُقدّر عدم وجوب الوضوء عليه، ويقيم العله مقام الشيء المقدّر؛ لأنه على يقين من وضوئه.

الاعتراض الثاني: هذا الاحتمال أيضاً فيه خلاف الظاهر من جهه أنه لا بدّ فيه من تقدير كلمه (فشكّ) وهذا التقدير بالنتيجه خلاف الظاهر؛ باعتبار أنه يدعى أنّ الجملة الموجوده هي عله الجزاء وليست بنفسها هي الجزاء (فأنه على يقين من وضوئه) هذا ليس هو الجزاء في الاحتمال الأول، وإتّما هو على الجزاء المحذوف، أقيم مقام الجزاء المحذوف؛ فحينئذٍ كأنه هكذا قال: وإلا، يعني وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا- يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه. يقول هذه وحدها لا- تكفي، فلا بدّ أن نضيف إليها (فشكّ) أي؛ لأنّه على يقين من وضوئه فشكّ، ولا ينقض اليقين بالشك، فلا بدّ من تقدير (فشكّ) حتى يستقيم المعنى، وهذا خلاف الظاهر .

يمكن دفع هذا الاعتراض: بأنّ الشكّ مفروض في هذه الروايه؛ لأنّه في الجملة التي قبلها قال له: لا حتى يستيقن أنه قد نام. ثمّ قال: وإلا- وقلنا أنّ معناها وإن لم يستيقن أنه قد نام، يعني أنه شكّ في أنه نام أو لا، والشكّ في أنه نام يعني الشكّ في بقاء الوضوء وعدم بقائه، فالشكّ مفروض في محل الكلام. وافترض (فشكّ) أيضاً في (وإلا فإنه على يقين من وضوئه)؛ لأنه في شرط الجملة الشرطيه فرض الشكّ وعدم اليقين بالنوم الذي يعني عدم اليقين ببقاء الوضوء، فقوله: (فأنه على يقين من وضوئه) يعني في ظرف الشكّ به، على يقين من وضوئه السابق، وحصل له شكّ به؛ لأنه شكّ في أنه نام، أو لا، فإذا كان قد نام، ارتفع وضوئه، وإذا لم يكن قد نام، فوضوئه باقٍ. إذن: هو عنده شكّ في بقاء الوضوء، وهذا مفروض في نفس الروايه، ولا يلزم منه محذور. فالظاهر أنّ هذا الاعتراض غير وارد.

الاعتراض الثالث: أن الاحتمال الأول في حدّ نفسه خلاف الظاهر؛ لأنه افتُرض فيه التقدير، والتقدير يحتاج إلى دليل، الأصل عدم التقدير، لَمّا كان هذا الاحتمال فيه افتراض حذف الجزاء وتقديره، وهو خلاف الأصل، فلا يُصار إليه إلا إذا لم يمكن الالتزام بتصحيح الجملة الشرطية بلا حاجة إلى التقدير والحذف، بمعنى أنه لا يصار إلى الاحتمال الأول، إلا إذا أثبتنا بطلان الاحتمال الثاني والثالث؛ لأنه لا يوجد تقدير، أو حذف في الاحتمالين الثاني والثالث، الاحتمال الثاني يقول أنّ الجزاء موجود وهو جملة (فهو على يقين من وضوئه) كما سيأتي. والاحتمال الثالث يقول أنّ الجزاء هو جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) وعلى كلٍ منهما الجزاء يكون مذكوراً وليس محذوفاً، فإذاً لا يُصار إلى الاحتمال الأول الذي فيه هذه المخالفة للأصل، إلا إذا لم يتم أحد الاحتمالين الثاني والثالث، وسيأتي أنّ هناك محاولة لتصحيح الاحتمال الثاني على الأقل في تفسير الرواية وتعيين أنّ الجزاء هو جملة (فأنه على يقين من وضوئه).

إذن: الاحتمال الأول بقطع النظر عن الاعتراضات التي ذُكرت فيه لا يجوز المصير إلا إذا لم يمكننا افتراض أنّ الجزاء مذكور. أمّا إذا أمكن افتراض أنّ الجزاء مذكور وتكون الجملة صحيحة؛ حينئذٍ لا يُصار إلى هذا الاحتمال الأول.

الاحتمال الثاني: دعوى أنّ الجزاء هو جملة (فأنه على يقين من وضوئه) التي هي جملة خبرية بلا- إشكال. وقد أشرنا إلى أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) التزم بهذا الاحتمال، لكن هذه الجملة الخبرية يقع كلام في أنها هل تبقى على حالها جملة خبرية وتكون جزاءً، أو نقول أنها جملة خبرية لكن يُراد بها الإنشاء جدّاً، فتخرج عن كونها جملة خبرية عندما تكون جزاءً في هذه الجملة الشرطية. هنا يوجد احتمالين:

الاحتمال الأول: أنها تبقى جملة خبرية وتكون جزاءً.

الاحتمال الثاني: أنها تخرج عن كونها جملة خبرية وتحوّل إلى إنشائية بأن يكون المقصود بها الإنشاء. الذى يظهر من كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) فى فوائد الأصول ويظهر من السيد الخوئي (قدّس سرّه) أيضاً كما صرّح به فى مصباح الأصول هو أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) يريد الثانى، يعنى أنّ الجملة الخبرية هى الجزاء فى الجملة، لكن يراد بها الإنشاء جداً، لا أنها تبقى جملة خبرية وتقع جزاء فى الجملة الشرطية، وإنّما تتحول إلى جملة إنشائية. هذا صريح عبارته فى (فوائد الأصول) بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الإنشائية. ظاهره الأولى هو الاحتمال الثانى. والمقصود بالاحتمال الثانى هو وجوب العمل على وفق اليقين السابق. (وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه) يعنى (وإلاّ فيجب عليه العمل على وفق اليقين السابق). جزاء معقول وليس فيه أى محذور. يقول: وهذا الشخص إن لم يستيقن أنه قد نام، فيجب عليه العمل على وفق اليقين السابق، غايه الأمر أنه لم يأت بها جملة إنشائية، وإنّما أتى بها جملة خبرية، لكن المراد بها جداً هو وجوب العمل على طبق اليقين السابق، ودخول الفاء على هذه الجملة على القاعده ولا داعى للحذف والتقدير، فيكون هذا هو المقصود.

وأما الاحتمال الأول، وهو أنها تبقى جملة خبرية وتقع جزاء فى الجملة الشرطية، ولا يُراد بها الإنشاء، وإنما يُراد بها الإخبار، هل يمكن أن تقع جزاء فى الجملة الشرطية بهذا الشكل. ليس بعيداً أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يريد هذا الاحتمال، ظاهر عبارته كما قلنا هو الاحتمال الثانى، يعنى أن تكون جملة خبرية يُراد بها الإنشاء جداً، لكن قد يقال: أنّ الاحتمال الأول وهو أن تبقى جملة خبرية على حالها وتكون جزاء فى الجملة الشرطية، سوف يكون احتمالاً باطلاً لا يمكن تصحيحه، وذلك بأن يقال: إنّ معنى الجملة الخبرية (وإلاّ فهو على يقين من وضوئه) هو إخبار بكونه على يقين من وضوئه، الكلام يقع فى أنّ هذا اليقين الذى يخبر عنه فى الروايه بأنه (على يقين من وضوئه) هل يراد به اليقين السابق، أو اليقين الفعلى؟ إذا كان المراد به هو اليقين السابق، أى (وإلاّ فهو على يقين سابق من وضوئه) فالإشكال فيه هو أنّ هذا كيف يترتب على شرط الجملة الشرطية؟ ونحن نعلم أنّ الجملة الشرطية فيها ترتب بين الجزاء والشرط، الجزاء يترتب على الشرط، ومن الواضح أنّ كون الإنسان على يقين من وضوئه سابقاً لا يترتب على عدم علمه بالنوم، هو على كل حال على يقين من وضوئه سابقاً، سواء لم يستيقن بالنوم الآن، أو استيقن بالنوم الآن، حتى إذا استيقن بالنوم الآن، هذا لا يرفع يقينه السابق بالوضوء، فإذا: بالنتيجه، كونه على يقين سابق من وضوئه لا يترتب على الشرط، وبالتالي، هذا الجزاء لا يترتب على الشرط. إذن: لا معنى لأن يكون المقصود باليقين فى هذه الجملة الخبرية التى فرض أنها وقعت جزاء فى الجملة الشرطية، أنّ المراد به هو اليقين السابق؛ لأنّ اليقين السابق بالوضوء لا يترتب على عدم اليقين بالنوم الذى هو شرط الجملة الشرطية. فلا يصح هذا الاحتمال. أو يكون المقصود به هو اليقين الفعلى وليس اليقين السابق. أى أنه يخبر عن أنه على يقين فعلى من الوضوء. فإذا كان هذا المقصود، فهو كذب، هو فعلاً ليس على يقين من وضوئه، المفروض أنه شاك فى وضوئه؛ لأنه شاك فى أنه نام، أو لم ينم، فلا معنى لأن يكون الجواب هو (فأنه على يقين من وضوئه) ويكون المقصود هو اليقين الفعلى بالوضوء؛ لأنّ هذا خلاف الواقع وخلاف المفروض.

ومن هنا كأنَّ صاحب هذا الاعتراض يريد أن يقول: لا مجال للاحتمال الأول، يعنى لا مجال لأن نقول أنَّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) التى هى جملة خبريه هى تقع جزء فى الجملة الشرطيه مع بقائها على كونها جملة خبريه ؛ بل لا بدَّ أن نقول يراد بها الإنشاء جداً.

لكن هناك احتمال مطروح فى المقام يصحح كون هذه الجملة بالرغم من كونها خبريه تقع جزءاً فى الجملة الشرطيه، ولا يرد عليه هذا الاعتراض الذى ذُكر، وذلك بأن يكون المقصود باليقين لا اليقين السابق بالوضوء حتى يرد عليه إشكال عدم الترتب بين الجزء والشرط، ولا- اليقين الفعلى بالوضوء حتى يقال أنه كذب وخلاف المفروض، وإنما يكون المقصود باليقين فى هذه العبارة هو اليقين التبعيدى، (وإلا- فإنه على يقين من وضوئه) إخبار صّرف عن اليقين التبعيدى بالوضوء، جملة خبريه يُراد بها الإخبار عن اليقين، لكن ليس المراد اليقين السابق، والمراد اليقين الوجدانى الفعلى؛ لأنَّ هذا كذب، وإنما يُراد بها الإخبار عن اليقين التبعيدى الذى هو بحسب الروح والمعنى يرجع إلى إنشاء التبعيد بقاء الحاله السابقه، بالضبط كأنه إنشاء، حيث قلنا هناك أنَّ هذه الجملة الخبريه يُراد بها الإنشاء جداً، والمُنشأ هو وجوب العمل على طبق اليقين السابق الذى هو تبعيد بقاء اليقين السابق والعمل على وفقه. هذا مرّه نحول الجملة الخبريه إلى جملة إنشائيه ونقول أنَّ المقصود بها جداً هو الإنشاء، ومرّه نبقئها جملة خبريه لكن نفترض أنَّ اليقين فى هذه العبارة هو اليقين التبعيدى بقاء الحاله السابقه. فيمكن تصحيح أن تكون هذه الجملة جزء فى الجملة الشرطيه مع بقائها على حالها من أنها إخبار محض، ولا يُراد بها الإنشاء جداً.

الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

كان الكلام في الاحتمال الثاني: لبيان ما هو المراد بالجزء في هذه الجملة الشرطية، وهو الاحتمال الذي اختاره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وهو أن يكون الجزء هو جملة (فأنه على يقين من وضوئه).

هذا الاحتمال نوقش أيضاً فيه بوجوه:

الوجه الأول: هو ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) أشكل على استاذه بما حاصله (1) أنّ الجملة الخبرية إنّما يصح استعمالها في مقام الطلب إذا كانت فعلية مثل (أعاد)، (يعيد) وأمثالها، وأمّا إذا كانت الجملة الخبرية أسمية، فلم نعر على استعمالها في مقام الطلب، ولا يصح أن يقال (زيد قائم) ويراد أنه يجب عليه القيام، (أعاد) يمكن أن يراد بها تجب عليه الإعادة، بينما (زيد معيد) أو (زيد قائم) لا يراد به إنشاء طلب الإعادة أو طلب القيام. وحيث أنّ قوله (فأنه على يقين من وضوئه) هي جملة خبرية أسمية وليست جملة خبرية فعلية، فلا يصح أن تستعمل في مقام الطلب بأن يكون المراد بها جداً هو إنشاء طلب العمل على وفق اليقين السابق كما هو مقتضى كون الجملة إنشائية.

من الواضح أنّ هذا الوجه يفهم من كلام استاذه أنّه يجعل هذه الجملة جزءاً في الجملة الشرطية (فأنه على يقين من وضوئه)، بأن يكون المراد بها هو الإنشاء جداً، لا أنها تبقى جملة خبرية محضه وتجعل جزءاً في الجملة الشرطية، هو لم يفهم هذا من كلام استاذه، وإنّما يفهم أنها جملة أسمية، لكن يراد بها الإنشاء جداً وتكون جزءاً في الجملة الشرطية؛ ولذا أشكل عليه بهذا الإشكال.

إذا كان هذا هو المراد بالإشكال، فالجواب عنه هو: ليس المقصود بهذه الجملة (فأنه على يقين من وضوئه) مستعمله في مقام الإنشاء ويراد بها الإنشاء جداً، ليس المقصود بذلك أنها مستعمله في مقام إنشاء الطلب والبعث والتحريك حتى يقال أنّ الجملة الاسمية لا يصح استعمالها في هذا المقام، وإنّما الذي يصح استعماله في هذا المقام هي الجملة الخبرية الفعلية، (أعاد) في مقام طلب الإعادة، والبعث نحو الإعادة، أمّا الجملة الأسمية لا يصح فيها ذلك. ليس المقصود بكون هذه الجملة في مقام الإنشاء وكون المراد بها جداً هو الإنشاء هو إنشاء الطلب والبعث حتى يأتي فيها هذا الكلام، وإنّما المقصود بها إنشاء التعبد باليقين السابق، بمعنى إنشاء اعتبار المكلف على يقين من وضوئه فعلاً تعبداً، هذا هو المقصود بالإنشاء في محل الكلام؛ وحينئذٍ تكون نظير (أنت طالق) هذه جملة خبرية أسمية، لكن يراد بها إنشاء الطلاق، ويُعبّر عنه بـ (إنشاء المحمول)، في محل كلامنا يُراد بذلك إنشاء اليقين تعبداً، هذا هو المقصود بالإنشاء، وبأنها جملة خبرية تستعمل في مقام الإنشاء، إنشاء التعبد باليقين استعملت فيه الجملة الخبرية، وهو المقصود جداً بهذه الجملة الخبرية، ولا ضير في أن تكون الجملة أسمية ويقصد بها إنشاء المحمول كما في (أنت طالق) و(أنت حرّ لوجه الله) وأمثال هذه العبائر، (فأنه على يقين من وضوئه) جملة خبرية أسمية لا يُراد بها إنشاء الطلب والبعث حتى يقال أنّ هذا مختص بالجملة الخبرية الفعلية، وإنّما يراد بها إنشاء اليقين تعبداً واعتبار المكلف متيقناً فعلاً من باب التعبد. هذا هو المراد بالإنشاء، وهذا يمكن أن يتحقق في الجملة الخبرية الأسمية كما هو الحال في (أنت طالق) و (أنت حرّ لوجه الله) وأمثالهما. فلا يرد عليه حينئذٍ هذا الإشكال؛ لأنّ المقصود ليس هو إنشاء الطلب كما ذكرنا. وحينئذٍ يكون معنى الجملة هو (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فهو متيقن تعبداً بالوضوء) حتى تكون جزءاً الجملة الشرطية.

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٣، ص ١٧.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني (قدّس سرّه) (١) من أنّ الجزء لابدّ أن يكون مرتبطاً بالشرط، وكونه على يقين من وضوئه لا يترتب على عدم اليقين بالنوم الذي هو الشرط، لا يوجد ارتباط بينهما.

وبعبارة أخرى: يشترط في الجملة الشرطية أن يكون الجزء مترتباً على المقدم ومرتباً بالشرط. المحقق النائيني (قدّس سرّه) فرض أنّ الجزء هو (فأنه على يقين من وضوئه)، صاحب الكفاية (قدّس سرّه) يقول: (فأنه على يقين من وضوئه) ليس مترتباً على عدم اليقين بالنوم الذي هو الشرط؛ لأنّ المكلف على يقين من وضوئه، سواء علم بنومه، أو علم بعدم نومه، أو شك في نومه وعدمه، على كل التقادير هو على يقين من وضوئه السابق، لا يترتب كونه على يقين من وضوئه السابق على عدم يقينه بالنوم، لو كان متيقناً بالنوم هو يبقى على يقين من وضوئه السابق، فلا يوجد بينهما ارتباط، ولا ترتب، فلا يصح جعل هذه الجملة جزءاً في الجملة الشرطية.

هذا الاعتراض يفترض أمرين في كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) في الاحتمال الثاني:

الأمر الأول: يفترض أنّ الجملة أسميه، جملة خبريه محضه، يعنى لا يراد بها الإنشاء.

الأمر الثاني: يفترض أنّ المقصود باليقين هو اليقين بالحدوث، فتكون جملة خبريه، اليقين فيها هو اليقين بالحدوث، فيكون معناها: هذا إخبار عن أنه على يقين من الوضوء سابقاً؛ حينئذٍ يرد الإشكال بأنه لا يوجد ارتباط بين الجزء وبين الشرط، كونه على يقين من وضوئه سابقاً لا يترتب على عدم يقينه بالنوم؛ بل هو موجود حتى إذا كان على يقين من النوم، أو شك من النوم.

لكن، هل هذا هو مقصود المحقق النائيني (قدّس سرّه)؟ إذا قلنا أنّ المقصود ليس هذا، وإنما المقصود أنّ الجملة وإن كانت جملة خبريه، لكنها يراد بها الإنشاء، وليست جملة خبريه محضه وتكون جزءاً في الجملة الشرطية، أو قلنا أنها خبريه، لكن المراد بها هو الإخبار عن اليقين التبعدي كما ذكرنا سابقاً. إذا قلنا أنها جملة خبريه مستعملة في مقام الإنشاء كما هو ظاهر كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) والمقصود بالإنشاء هو إنشاء التعيّد باليقين بحيث أنّ التعيّد باليقين يحصل بهذه الجملة، أو قلنا بأنها خبريه في مقام الإخبار عن اليقين التبعدي الحاصل بغيرها، هذا هو الفرق بينهما، أنّ اليقين التبعدي على الأول يحصل بنفس الجملة؛ لأنها هي في مقام إنشاء اليقين التبعدي، وعلى الثاني يكون حاصلها بغيرها وهي مجرد إخبار عن هذا اليقين، إذا قلنا بذلك يكون الترتب واضحاً، والارتباط بين الشرط والجزء يكون واضحاً؛ لأنّ التعيّد مهما كان وبأى صيغته كان مترتب على عدم اليقين بالنوم، متى يكون هناك تعيّد ببقاء اليقين؟ عندما يشك المكلف بأنه نام، أو لم ينم، وأمّا إذا تيقن بالنوم وتيقن بانتقاض وضوئه؛ حينئذٍ لا معنى للتعديد ببقاء اليقين، التعيّد ببقاء اليقين إنّما يكون معقولاً عند عدم اليقين بالنوم، فيكون مترتباً على عدم اليقين بالنوم مرتبطاً به، فيصح جعله جزءاً في هذه الجملة الشرطية التي يكون شرطها هو عدم اليقين، وإن لم يستيقن أنه قد نام، ما دام هو شاك في النوم وليس لديه يقين به أنا اعتبره على يقين من وضوئه، يُنشأ اليقين التبعدي بهذه الجملة، أو يخبر عن اليقين التبعدي، على كلا التقديرين هذا متفرّع على عدم اليقين بالنوم، يعنى على الشك في أنه نام، أو لا؟ انتقض وضوؤه، أو لا

؟ وإلا لو كان متيقناً بانتقاض الوضوء لا معنى لهذا التعبد، والترتب يكون واضحاً. نعم، إذا قلنا أنّ الجملة خبريه محضه وليست إخباراً عن اليقين التعبدى، وإنما هي إخبار عن اليقين السابق بالوضوء، بهذا لا يترتب على الشرط؛ لأنه على يقين من وضوئه على كل حال، سواء تيقن بالنوم، أو لم يتيقن به.

ص: ٣٨٤

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٨٩.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) أيضاً، (١) وحاصله أنه يقول: لو سلّمنا أنّ الجملة في مقام الطلب، يعني إنشائه _____ نحن قلنا ليس المقصود بكونها إنشائية أن تكون في مقام إنشاء الطلب، وإنما المقصود هو أن تكون في مقام إنشاء التعيّد باليقين _____ هو يُنكر كون الجملة في مقام الطلب، ويقول هي جملة خبرية اسميه لا- يصح استعمالها في مقام الطلب، لكن يقول: لو سلّمنا أنها في مقام الطلب لا يُستفاد منها وجوب المضى والعمل على طبق اليقين؛ بل تكون طلباً للمادّه، أى اليقين بالوضوء كما أنّ الجملة الفعلية في مقام الطلب تكون طلباً للمادّه في قوله: (أعاد)، أو (يعيد)، هذه جملة خبرية فعلية مستعمله في مقام الطلب تكون طلباً للمادّه، يعني طلباً للإعاده، فيقول: هذه الجملة (فأنه على يقين من وضوئه) إذا كانت مستعمله في مقام الطلب، فلا بدّ أن تكون في مقام طلب المادّه التي هي (اليقين) على غرار (أعاد) و (يعيد) لا- أنه في مقام طلب العمل والمضى على طبق اليقين السابق، فيكون قوله: (فأنه على يقين من وضوئه) طلباً لليقين بالوضوء ولا معنى لأن يطلب الشارع من المكلف اليقين بالوضوء؛ لأنه متيقن بحدوث الوضوء _____ بحسب الفرض _____ فلا- معنى لأن يُطلب منه اليقين بالوضوء .

ويمكن الجواب عن هذا الوجه: أولاً: الجملة أسميه مستعمله في مقام الإنشاء، وما يُنشأ بها ليس هو الطلب، وإنما ما يُنشأ بها هو اليقين تعبداً، أى اعتبار الشاك متيقناً تعبداً، تنزلنا وقلنا أنها في مقام الطلب، لكن من قال أنّ الطلب متعلق باليقين حتى نقول لازمه أن يُطلب منه اليقين ولا- معنى لذلك؟! الطلب يتعلّق بالبناء على الحاله السابقه وليس باليقين، ما يُطلب من المكلف هو الجرى العملى على طبق الحاله السابقه، أو هو البناء على الحاله السابقه، المطلوب هو البناء على الحاله السابقه وليس المطلوب منه اليقين حتى يقال أنّ لازمه طلب اليقين ولا- معنى لطلب اليقين، وإنما يُطلب منه البناء على يقينه السابق، أن يجرى عملاً على وفق يقينه السابق، وهذا ليس فيه محذور. هذا إذا سلّمنا أنها في مقام إنشاء الطلب، فنقول أنّ المطلوب ما هو؟ هو يقول: المطلوب هو اليقين ولا معنى له. ونحن نقول: أنّ المطلوب هو الجرى العملى على وفق اليقين السابق، أو البناء على اليقين السابق. أمّا إذا قلنا أنّ الجملة أساساً هي ليست في مقام إنشاء الطلب، وإنما هي في مقام إنشاء اليقين التعيّد واعتبار المكلف الشاك متيقناً تعبداً، هذا ما يُنشأ بهذه الجملة؛ حينئذٍ لا يرد هذا الإشكال إطلاقاً.

ص: ٣٨٥

الوجه الرابع: أن يقال يلزم من ذلك التكرار على غرار ما قيل في الاعتراض على الاحتمال الأول بتقريب أنه قبل هذه الجملة الشرطية عندما سأله (إذا حُرِّك شيء إلى جنبه ولم يعلم به، قال: لا) (١) أى، لا يجب عليه الوضوء (حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين)، ثم قال: (والإلّا) أى وإن لم يستيقن أنه قد نام، فإذا جعلنا الجزء على الاحتمال الأول (فلا يجب عليه الوضوء) يلزم التكرار؛ لأنه قبل قليل قال: (لا) أى لا يجب عليه الوضوء وصرّح بذلك، هذا كان الإشكال على الاحتمال الأول. قد يقال: أنّ هذا الإشكال بنفسه يرد على الاحتمال الثاني؛ لأنه مهما فسّرنا جملة (فأنه على يقين من وضوئه) بناءً على أنها ليست خبريه محضه، وإنما يُراد بها الإنشاء كما هو ظاهر كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه)، إنشاء الطلب، أو إنشاء اليقين التعدي واعتبار المكلف متيقناً. على كل حال، هذا يساوق عدم وجوب الوضوء عليه، يعنى عندما يقال للمكلف: ما دمت غير متيقن من النوم فيجب عليك العمل على طبق يقينك السابق، يعنى لا يجب عليك الوضوء، أو أنّ ما ينشأه هو اليقين التعدي بالوضوء، فيقال له: أنت متيقن من وضوئك تعدياً ولو كنت شاكاً به حقيقه، لكن أنا اعتبرك متيقن به تعدياً، وهذا يعنى أنه لا يجب عليه الوضوء، يعنى كون الجزء هو هذه الجملة لا يعفيها من التكرار، سابقاً قال: لا يجب عليه الوضوء (وإن لم يستيقن أنه قد نام) (٢) بعبارة أخرى تؤدي أيضاً إلى أنه لا يجب عليه الوضوء، فيلزم التكرار.

ص: ٣٨٦

-
- ١- وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٢، ص ٣٥٦، أبواب الحيض، باب ٤٤، ح ٢، ط آل البيت.
 - ٢- وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٢، ص ٣٥٦، أبواب الحيض، باب ٤٤، ح ٢، ط آل البيت.

الجواب عن هذا الاعتراض هو نفس جواب الاعتراض الأول الوارد على الاحتمال الأول، هناك طرحنا هذه المسألة: أن التكرار يكون بتقدير ما هو مذکور، قيل بأن المقدر والمحذوف في قوة المذكور، وكأنه يحصل تكرر، ويُلاحظ في التكرار المطالب لا- تكرر الألفاظ. وفي المقابل قلنا يوجد احتمال أن هذا لا- يعتبر تكراراً مستهجناً ومعيباً أن يُقدر ما هو مذکور، والتسلسل الطبيعي للجمله أيضاً يقتضى هذا، غاية الأمر هو حذفه؛ لأنه كان قد ذكره سابقاً، والمقصود بالتسلسل الطبيعي للجمله هو أنه في البدايه قال له: إذا حُرِّك شيء إلى جنبه وهو لم يعلم، قال: لا _____ لا يجب عليه الوضوء _____ حتى يستيقن أنه قد نام، يعنى قد جعل للحكم بعدم وجوب الوضوء غايه وهى اليقين بالنوم، ثم فرض الإمام(عليه السلام) عدم تحقق الغايه بالجمله الشرطيه(وإلا) أى وإن لم يستيقن أنه قد نام، يعنى فرض فى الجمله الشرطيه عدم تحقق الغايه التى ذكرها للحكم بعدم وجوب الوضوء، جداً مقتضى طبع القضية هو أن يحكم بنفس الحكم السابق؛ لأنه قال سابقاً لا يجب عليه الوضوء إلى أن يستيقن أنه قد نام، هذه غايه، ومعناه أن الحكم يكون ثابتاً قبل تحقق هذه الغايه، وفى الجمله الشرطيه فرض عدم تحقق الغايه(وإن لم يستيقن أنه قد نام) يعنى لم تتحقق الغايه، بطبيعته الحال يكون الحكم المُعَيَّن هو الثابت، لكنّه لما ذكره قبل ذلك، حذفه، فقال(وإن لم يستيقن أنه قد نام) ولم يقل فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّ الكلام السابق يدل عليه، وأقام العله مقامه.

إذن: هذا ليس تكراراً مستهجناً، وإنما التسلسل الطبيعي يقتضى هذا، هنا القضية تختلف، لا يوجد تقدير ولا حذف، وإنما هنا جاء بجمله أخرى. نعم، لازم هذه الجمله عدم وجوب الوضوء، لازم التعبد باليقين السابق واعتبار الشاك متيقناً أنه لا يجب عليه الوضوء، وهذا ليس تكراراً مستهجناً، هناك قال لا يجب عليه الوضوء(وإن لم يستيقن أنه قد نام) يقول أنا اعتبره على يقين من وضوئه، هذا لعله للإشارة إلى عله الحكم السابق، يعنى لماذا لا يجب عليه الوضوء سابقاً إذا حُرِّك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم؟ يقول لأننى اعتبره على يقين من وضوئه السابق، فلا- مشكله فى أن يقول لا يجب عليه الوضوء ثم يبين ما هو وجه هذا الحكم، وإن لم يستيقن أنه قد نام، فهو على يقين تعبدى من وضوئه السابق، فيكون وجهاً لبيان الحكم السابق، وهذا لا يلزم منه التكرار المستهجن.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

ذكرنا الاحتمالات المطروحة في تعيين الجزاء في الجملة الشرطية المستدل بها على الاستصحاب، ذكرنا الاحتمال الأول الذي هو أن يكون الجواب مقدّر محذوف وتقديره فلا- يجب عليه الوضوء، وأن جملة (فإنه على يقين من وضوئه) (1) مسوقه مساق التعليل، هذه العلة أقيمت مقام الجزاء المحذوف؛ ولذا دخلت عليها الفاء. الاحتمال الثاني أن يكون الجزاء هو نفس جملة (فإنه على يقين من وضوئه) ولا داعي لافتراض أن الجزاء مقدّر. الاحتمال الثالث الذي انتهى إليه الكلام وهو الاحتمال الذي يقول أن الجزاء هو جملة (ولا- يُنقض اليقين بالشك). وذكرنا الإشكالات التي ترد على الاحتمال الأول وعلى الاحتمال الثاني، وأمّا الاحتمال الثالث الذي استبعد أساساً، وقيل بأنه بعيد جداً ولم يُعرف من هو القائل بهذا الاحتمال، وإنما نُقل وذكر كاحتمال. يُبعد هذا الاحتمال أن التركيب ليس صحيحاً، وأن دخول الواو على جملة (لا يُنقض اليقين بالشك)، أو (لا يُنقض اليقين بالشك) لا- يناسب ما هو المتعارف من دخول الفاء على الجزاء، هذا هو الذي يُبعد هذا الاحتمال، فلو كانت هذه الجملة هي الجزاء، فالمناسب أن يقال (فلا يُنقض اليقين بالشك) استبعاد هذا الاحتمال من دون فرق بين أن نجعل جملة (ولا يُنقض اليقين بالشك) هي الجزاء، فتكون جملة (فإنه على يقين من وضوئه) تتمه للشرط، فكأنه قال: (وإن لم يستيقن أنه قد نام) وهو على يقين من وضوئه تتمه للشرط، فيكون الجزاء (ولا- يُنقض اليقين بالشك). أو نجعل هذه الجملة (فإنه على يقين من وضوئه) تمهيداً للجزاء وليست تتمه للشرط، فكأنه قال: (وإن لم يستيقن أنه قد نام)، فحيث أنه على يقين من وضوئه (ولا يُنقض اليقين بالشك) فتكون تمهيداً للجزاء لا- أنها تتمه للشرط. نقول: على كلا- التقديرين، سواء كانت جملة (فإنه على يقين من وضوئه) تتمه للشرط، أو تمهيداً للجزاء، جعل الجزاء جملة (ولا يُنقض اليقين بالشك) هو خلاف الظاهر؛ لأنّ اللازم والمتعارف في هذه الحالة أن تدخل الفاء على جزاء الشرط لا أن تدخل الواو على جزاء الشرط. مضافاً إلى أن كونه تميمياً للشرط فيه مشكلة أخرى وهي دخول الفاء على تتمه الشرط، فجملة (فإنه على يقين من وضوئه) إذا جعلناها تتمه للشرط، فهذا أيضاً فيه مخالفه؛ لأنّ الفاء لا تدخل على الشرط ولا- على متمماته، فدخول الفاء على جملة (فإنه على يقين من وضوئه) مع اعتبار أنها تتمه للشرط، هذا أيضاً فيه مخالفه أخرى.

ص: ٣٨٨

١- وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ١، ص ٢٤٥، ابواب نواقض الوضوء، باب ١، ح ١، ط آل البيت.

على كل حال، هذه الاحتمالات الثلاثة في جزاء الجملة الشرطية. بعد استبعاد الاحتمال الثالث، باعتبار ما قلناه، يدور الاحتمال بين الاحتمال الأول الذي تبناه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) وصاحب الكفاية (قدّس سرّه) وبين الاحتمال الثاني الذي تبناه المحقق النائيني (قدّس سرّه) وتبعه جماعه. عمده ما يرد على الاحتمال الأول هو أنّ فيه افتراض الحذف والتقدير وهو على خلاف الأصل الأولى في باب الاستعمال ولا يُصار إليه إذا أمكن تصحيح الجملة وافتراض أنّ الجزاء المذكور في نفس الجملة وغير محذوف وغير مقدّر، وإنما نلتجئ إلى الحذف والتقدير حينما لا يمكن افتراض أنّ الجزاء المذكور، أمّا إذا افترضنا أنّ

الجزء المذكور كما في الاحتمال الثاني؛ لأنّ الاحتمال الثاني يقول بأنّ الجزء هو نفس جملة (فأنه على يقين من وضوئه) فلا مجال إلى المصير إلى الاحتمال الأول.

وأما مسأله إشكال التكرار الذي تقدّم على الاحتمال الأول، حيث أشكل عليه بأنه يلزم منه التكرار، عدم وجوب الوضوء مصرّح به قبل هذه الجملة بقوله (لا حتى يستيقن أنه قد نام) يعنى لا يجب عليه الوضوء. ثم يقول (وإلا) يعنى وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء، بأن نجعل الجزء محذوفاً وتقديره (فلا يجب عليه الوضوء) يلزم من هذا التكرار، وكأنه قد قال: لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام، وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا- يجب عليه الوضوء، فيلزم التكرار في الجواب من دون افتراض تعدد السؤال، وإنّما هو سؤال واحد ولزم التكرار في الجواب حسب تعبير المحقق النائيني (قدّس سرّه).

أقول: هذا الإشكال من جهه هو ليس تكراراً في الجواب من دون افتراض تكرار السؤال، الجواب هو الأول، وهو جواب عن السؤال هل يجب عليه الوضوء، أو لا يجب عليه الوضوء؟ فأجاب بأنه لا يجب عليه الوضوء. هذا الذي ذكر في الجملة الشرطيه (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء) ليس جواباً عن السؤال حتى يقال يلزم تكرار الجواب من دون افتراض تكرار السؤال، هو ليس كذلك، في قوله: (وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء) في الحقيقة لا يريد الإمام (عليه السلام) _____ على تقدير صحه هذا الاحتمال _____ أن يجيب عن هذا السؤال، وإنّما الغرض من ذلك هو الاستدلال على هذا الحكم، (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا- يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه) فليس المقصود بالتكرار هو الإجابة مرتين عن السؤال حتى يرد هذا المحذور، وإنّما المقصود كما قلنا الاستدلال على الجواب، افتراض في الاحتمال الأول أنّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) هي وارده مورده التعليل (فلا- يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه. مضافاً إلى ذلك ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الاستهجان في التكرار والحزاه المشار إليها موجوده في التكرار اللفظي، حينما تتكرر الجملة مرتين (فلا- يجب عليه الوضوء) ويصّرّح في الثانيه أيضاً (فلا يجب عليه الوضوء) قد يكون هناك استهجان وحزاه، وأما التكرار التقديري الذي هو محل الكلام، في المقام لا يوجد تكرر لفظي، لم يقل (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء) وإنّما في المقام يوجد تكرر تقديري، بمعنى أن يكون الشيء تكررراً لشيء محذوف، يعنى أن يكون المقدر تكررراً لشيء المذكور، هذا هو محل الكلام، المقدر في محل كلامنا بناءً على الاحتمال الأول هو تكرر لشيءٍ المذكور. هذا التكرار التقديري ليس واضحاً الاستهجان به وكونه يشتمل على حزاه بحيث يكون خلاف الظاهر.

ويعباره أخرى: كما عبّر بعض المحققين أنّ المقدّر في الجملة الشرطية وهو (فلا- يجب عليه الوضوء)، هو غير (لا- يجب عليه الوضوء) في الجملة الأولى المصرّح به بقوله (لا) الذي معناه لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام، هناك (لا يجب عليه الوضوء) يكون مقصوداً بنفسه باعتبار أنه جواب عن السؤال؛ لأنّ السؤال وقع عن أنه يجب عليه الوضوء، أو لا- يجب عليه الوضوء؟ الإمام (عليه السلام) أجاب بأنه (لا يجب عليه الوضوء) فيكون قاصداً لعدم وجوب الوضوء عليه بنفسه. وزأماً بالنسبة إلى التكرار، وبالنسبة إلى المقدّر في محل الكلام بناءً على الاحتمال الأول، في محل الكلام يقول: (وإن لم يستيقن أنه قد نام) المقدّر هو (فلا- يجب عليه الوضوء) هذا ليس هو المقصود، بمعنى أنه لا- يريد به الجواب عن السؤال، وإنما المقصود به هو التمهيد لبيان علّة الحكم وسبب عدم وجوب الوضوء عليه وهو أنه على يقين من وضوئه، فإذا: هو ليس مقصود بنفسه بحيث يكون هو جواباً آخر عن السؤال حتى يلزم التكرار، وإنّما هو ذكر في الجملة الشرطية (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه) هذا في الحقيقة تمهيد لبيان علّة الحكم، ومثل هذا لا يكون مستهجناً. يعني يعباره أخرى: لا يكون هذا تكراراً بلا فائده، المستهجن هو التكرار بلا فائده، أمّا عندما يكون التكرار فيه فائده، ولو كانت هذه الفائدة هي أن يكون هذا تمهيداً لبيان علّة الحكم _____ بناءً على الاحتمال الأول _____ هذا يخرج عن كونه فيه حزازه كما عبّر المحقق النائيني (قدّس سرّه) في مقام الإشكال على الاحتمال الأول، أو فيه استهجان. على أن يضاف إلى هذا أنّ هذا الإشكال لو كان يرد على الاحتمال الأول، فهو أيضاً يرد على الاحتمال الثاني؛ لأنّ الاحتمال الثاني مرجعه في الحقيقة إلى عدم وجوب الوضوء عليه، يعني عندما يقول: (لا-) يعني لا- يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام، وإن لم يستيقن أنه قد نام. الاحتمال الثاني يقول: الجواب هو الجزاء وهو جملة (فأنه على يقين من وضوئه) جعلناها جملة خبرية في مقام الإنشاء، يعني هذا يقين تعبدي ببقاء اليقين السابق، يعني لا يجب عليه الوضوء، ما دام هو على يقين من وضوئه السابق ولم يستيقن أنه قد نام، فهو محكوم بأنه على يقينٍ تعبديٍّ بوضوئه السابق، ومرجعه إلى أنه لا يجب عليه الوضوء. أيضاً يلزم التكرار، يعني التكرار في المعنى موجود على كل حال، هناك قال: لا يجب عليه الوضوء، هنا أيضاً ذكر عبارته مرجعها إلى عدم وجوب الوضوء عليه؛ لأنّ من يكون على يقين تعبدي من وضوئه يكون حكمه هو عدم وجوب الوضوء عليه، فلو كان التكرار ولو بهذا المعنى خللاً في العبارة وخلاف الظهور ومستهجناً، هذا الإشكال نفسه يرد على الاحتمال الثاني.

من هنا قد يقال: إنَّ ما يرد على الاحتمال الأول هو أنَّ هذا الاحتمال فيه حذف وتقدير والحذف والتقدير خلاف الأصل الأولى في باب الاستعمال لا- يُصار إليه إلا عند الضرورة، أمَّا حيث يمكن جعل الجزاء مذكوراً في الجملة، فهذا هو المتعين. من هنا يمكن أن يقال: أنَّ الاحتمال الثاني هو المتعين في قِبال الاحتمال الأول؛ لأنه ليس فيه افتراض الحذف والتقدير .

أمَّا الاحتمال الثاني، فيمكن تصوّره بنحوين على ما تقدّم:

النحو الأول: أن نفترض أنَّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) بنفسها جزاء للشرط، وهذه الجملة هي جملة خبريه، لكن تاره نقول أنَّها جملة خبريه يُراد بها الإنشاء جداً، وبيّنا أنَّ المُنشأ على هذا الاحتمال هو التعبد باليقين السابق.

النحو الثاني: أنَّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) هي جملة خبريه وتبقى على ظهورها الأولى ويُراد بها الإخبار، لكن لا يُراد بها الإخبار عن اليقين التعيدي الحاصل بدليلٍ آخر؛ لأنه خلاف الظاهر، وإتّما الجملة خبريه ويُراد بها الإخبار جداً يُراد بها الإخبار عن اليقين السابق، وجملة (فأنه على يقين من وضوئه) يعنى على يقين من وضوئه السابق، فالمقصود هو الإخبار عن اليقين السابق لا عن اليقين التعيدي، فيكون المقصود بهذا الإخبار _____ أى أنَّ الإمام (عليه السلام) يُخبر أنَّ هذا على يقين سابق من وضوئه _____ هو بيان وجه الحكم بعدم وجوب الوضوء الذى ذكره أولاً، لماذا لا يجب عليه الوضوء؟ يقول الإمام (عليه السلام): باعتبار أنه كان على يقين من وضوئه سابقاً، فشكّ ولا يُنقض اليقين بالشك، هو يريد أن يُخبر عن حال هذا المكلف الذى لم يستيقن بالنوم ولم يحصل له يقين بارتفاع وضوئه. فليس المقصود بهذه الجملة الإنشاء، وإتّما المقصود بها الإخبار وليس المقصود بها الإخبار عن اليقين التعيدي ولا على اليقين الفعلى للوضوء؛ لأنَّ هذا كذب بلا إشكال، وقلنا أنَّ الأول خلاف الظاهر وبعيد جداً، وإتّما المقصود بذلك هو الإخبار عن اليقين السابق، وهذه جملة خبريه صحيحة ومطابقه للواقع ليس فيها كذب وليس فيها خلاف الظاهر.

وبعبارة أخرى: جملة (فأنه على يقين من وضوئه) هي جملة خبرية يُراد بها الإخبار عن اليقين السابق بالوضوء الذى ليس لديه يقين بارتفاعه، وإنما هناك شك في ارتفاعه، أو بقاءه، وأنه لا ينبغي نقض اليقين بالشك، فلا محذور في إبقاء الجملة كجزءٍ للجملة الشرطية.

إذن: الاحتمال الثانى الذى ذهب إليه المحقق النائينى (قدس سرّه) يمكن تصوره بنحوين: تاره كما قال هو بأن هذه جملة خبرية يُراد بها الإنشاء. وتاره نبقى الجملة الخبرية على حالها كجملة خبرية لا يُراد بها الإنشاء، لكن ندعى أنّ المقصود ليس هو الإخبار عن اليقين التبعدى أو اليقين الفعلى بالوضوء، وإنما الإخبار عن اليقين السابق بالوضوء، والذى يرجح هذا التصور للاحتمال الثانى فى مقابل التصور الأول للاحتمال الثانى هو أنّ التصور الأول الذى هو ظاهر كلامه فى (فوائد الأصول) (1) يلزم منه التكرار، إذا جعلنا الجملة خبرية يُراد بها الإنشاء جداً يلزم أن يكون قوله (عليه السلام): (ولا ينقض اليقين بالشك) تكراراً لنفس مفاد (فأنه على يقين من وضوئه)؛ لأنّ كلاهما يراد به التعبد باليقين. إذا جعلنا جملة (فأنه على يقين من وضوئه) جملة خبرية يُراد بها الإنشاء _____ إنشاء التعبد بالبقاء _____ يعتبره الشارع متيقناً بوضوئه، وإن لم يكن كذلك حقيقة، لكن الشارع يعتبره على يقين من وضوئه، وجملة (ولا ينقض اليقين بالشك) أيضاً يُراد بها التعبد ببقاء اليقين، أنّ اليقين لا يُنقض بالشك؛ بل هو باقٍ تعبداً؛ لأنّ اليقين ارتفع بالشك حقيقة وواقعاً، وإنما يُراد أنّ اليقين السابق بالرغم من عروض الشك بعد ذلك ولا ينبغي نقضه بالشك، هو باقٍ، وهذا تعبد باليقين، وهذا تكرر لنفس المفاد الأول وليس شيئاً آخر، الجملة الثانية هي نفس مفاد الجملة الأولى، هذا بغض النظر عن أنّ الجملة الثانية قد تُعطى نفس المفاد، لكن فى دائره أوسع ممّا تعطيه الجملة الأولى، الجملة الأولى (فأنه على يقين من وضوئه) بناءً على أنّ المقصود بها الإنشاء جداً قد تعطى عدم نقض اليقين فى خصوص موردها، فى باب الوضوء عند الشك فى النوم، لكن جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) _____ بناءً على قراءتها بصيغته المبنى للمجهول _____ مفادها التعبد باليقين، لكن فى دائره أوسع من باب الوضوء، ومن كون الشك فى النوم، هذا ممكن، لكن قد تُقرأ هذه الروايه بقراءه أخرى (ولا ينقض اليقين بالشك) هذا سوف يؤثر على الاستدلال فى البحث الآتى بالصحيحه على حجيّه الاستصحاب فى دائره أوسع من موردها _____ باب الوضوء _____ إذا قرأناها (ولا ينقض اليقين بالشك) حينئذٍ قد يقال أنها لا تتسع لغير باب الوضوء الذى هو موردها. على كل حال هذا الافتراض غير موجود إذا قلنا بالتصوّر الثانى، يعنى إذا قلنا أنّ الجملة خبرية يُراد بها الإخبار عن اليقين السابق لا يلزم التكرار، الجملة خبرية تقول هذا كان على يقين من وضوئه، ثم يأتى التعبد باليقين فى جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) التعبد باليقين لا نستفيدة بناءً على هذا التصور من جملة (فأنه على يقين من وضوئه) حتى يلزم التكرار، وإنما نستفيدة من جملة النهى عن نقض اليقين بالشك؛ لأنّ هذا مرجعه إلى التعبد ببقاء اليقين السابق. ونقول أكثر من هذا، فجملة (فأنه على يقين من وضوئه) إذا فرضنا أنها جملة خبرية فى مقام الإنشاء، ومرجعها إلى التعبد باليقين السابق، نفس التعبد باليقين هو فى حدّ نفسه يستبطن عدم نقضه بالشك، فنقول: جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) هي تكرر بناءً على هذا التصور، جملة (فأنه على يقين من وضوئه) إذا كان المقصود به اليقين التبعدى هي تستبطن عدم نقضه بالشك، باعتبار أنّ اليقين التبعدى لا ينتقض بالشك، هو وارد فى مورد الشك، اليقين التبعدى إنما يصح عندما يشك المكلف، هو موضوعه الشك، وهذا معناه أنه فى حدّ نفسه يستبطن أنه لا ينتقض بالشك، فهو يستبطن افتراض أنه لا ينتقض بالشك إذا كان المقصود بالجملة هو اليقين التبعدى، فتكون جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) تكراراً وإعادة لنفس المفاد، بينما بناءً على التصور الثانى لا يلزم التكرار؛ لأنّ الجملة خبرية ويراد بها الإخبار جداً.

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٣٣٦.

نعم، الذي يُلاحظ على التصور الثاني هو الإشكال الذي أورده المحقق الخراساني (قدّس سرّه) على الاحتمال الثاني، حيث كان يقول: أنّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) هي الجزء؛ وحينئذٍ لا يكون هناك ارتباط ولا ترتب بين الجزء والشرط، بينما الجملة الشرطية مفادها الارتباط وترتب الجزء على الشرط. لماذا لا يكون هناك ترتب؟ الشرط هو (وإن لم يستيقن أنه قد نام) والجزء هو (فأنه على يقين من وضوئه) بناءً على الاحتمال الثاني، هو يقول: (فأنه على يقين من وضوئه) لا يترتب على عدم اليقين بالنوم؛ لأنّ المكلف على يقين من وضوئه، سواء استيقن أنه لم ينم، أو استيقن أنه قد نام، أو شك في أنه نام، أو لم ينم، على كل الاحتمالات هو على يقين من وضوئه. فإذن: كونه على يقين من وضوئه لا يترتب على عدم يقينه بالنوم. هذا الإشكال دفعناه سابقاً حيث قلنا أنّ هذا الإشكال مبني على افتراض أنّ المقصود باليقين هو اليقين السابق، بينما سابقاً كنا نقول في مقام تفسير كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ المقصود باليقين هو اليقين التعبدى؛ لأنه هو يقول: جملة خبريه مستعمله في مقام الإنشاء، وقلنا أنّ المقصود بالإنشاء هو إنشاء التعبد باليقين. (فأنه على يقين من وضوئه) تعبداً باليقين السابق، وهذا يترتب على عدم يقينه بالنوم، اليقين التعبدى يترتب على عدم يقينه بالنوم، اليقين السابق لا يترتب على عدم يقينه بالنوم، لكن اليقين التعبدى ببقاء الوضوء يترتب على عدم يقينه بالنوم، وإلا فلا يصح التعبد ببقاء اليقين وبقاء الوضوء، إنّما يصح التعبد ببقاء الوضوء إن لم يستيقن أنه قد نام، أمّا إذا استيقن أنه قد نام يعني استيقن بارتفاع وضوئه، وصار عنده يقين بأنه محدث؛ حينئذٍ لا معنى للتعبد بكونه متوضئاً، هكذا دفعنا هذا الإشكال سابقاً، لكن هذا الإشكال الآن يرد؛ لأننا نقول بناءً على التصور الثاني من الاحتمال الثاني، نقول أنّ الجملة الخبرية يُراد بها الإخبار عن اليقين السابق، فيرد هذا الإشكال، كون هذا على يقين من وضوئه سابقاً كيف يترتب على عدم يقينه بالنوم؟! هو على كل حال على يقين سابقٍ من وضوئه، سواء لم يستيقن أنه قد نام، أو استيقن أنه قد نام. هذا الإشكال يرد على التصور الثاني من الاحتمال الثاني.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

كان الكلام فى الاحتمال الذى طرحناه فى الدرس السابق وهو أن يقال: أن جزء الجملة الشرطية هو نفس هذه الجملة الخبرية وهى قوله (عليه السلام): (وهو على يقين من وضوئه) وقلنا بأن هذا الاحتمال يبدو أنه لا تتوجه إليه الإشكالات السابقة التى قد تتوجه على غيره، وعمدتها هو أنه ليس فيه تقدير ولا حذف، وإنما يفترض أن المذكور هو نفسه جزء الجملة الشرطية. نعم ذكرنا فى آخر الدرس بأنه قد يرد عليه محذور عدم الارتباط بين الشرط وبين الجزء، باعتبار أن الجملة الخبرية إذا أبقيناها كجملة خبرية لازمها أن يكون المقصود باليقين فيها هو اليقين السابق، أى فإنه على يقين سابق من وضوئه، أو كان على يقين من وضوئه، ومن الواضح أنه لا ارتباط ولا ترتب بين كونه على يقين من وضوئه وبين عدم يقينه بالنوم، فلا يصح أن يقال: (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فإنه على يقين من وضوئه) لا ترتب بينهما كما أوضحنا مراراً، فإذا فرضنا أن هذه الجملة إخباريه وأريد بها الإخبار جداً كما هو المفروض فى هذا الاحتمال؛ حينئذٍ لزم إشكال عدم الارتباط والجملة الشرطية ظاهره فى الارتباط والترتب بين الجزء والشرط.

أجيب عن هذا الإشكال بأن الجملة الشرطية فى المقام لا يترتب فيها الجزء على الشرط بالمعنى المقصود فى سائر الجمل الشرطية، بأن يكون هناك ترتب ثبوتى واقعى بين الجزء وبين الشرط، هذه الجملة الشرطية ليست كذلك، وإنما الترتب فيها بلحاظ مقام الإثبات وليس بلحاظ مقام الثبوت بناءً على أن هذه العبارة يُراد بها الإخبار وليس الإنشاء، كأنه هكذا يقال: أن هذا المكلف إن لم يستيقن أنه قد نام؛ حينئذٍ يجرى فى حقه هذا الدليل المؤلف من صغرى وكبرى، الصغرى تقول: كان على يقين من وضوئه، والكبرى تقول: لا ينقض اليقين بالشك، يجرى هذا الدليل فى حقه، ترتب فى مقام الإثبات وليس ترتباً ثبوتياً، إذا استيقن أنه قد نام، فهذا يجب عليه الوضوء بلا إشكال؛ لأنه يتيقن بالناقض، لكن إن لم يستيقن أنه قد نام، فلا مشكله؛ لأنه على يقين من وضوئه، ومن كان على يقين من وضوئه لا يجوز له أن ينقض اليقين بالشك. هذا الترتب ليس ترتباً ثبوتياً واقعياً حتى يقال بأنه لا ترتب بين الجزء والشرط بناءً على هذا الاحتمال، وإنما هو ترتب فى مقام الإثبات؛ إذ لا إشكال فى حدّ نفسه يصح أن نقول أن هذا الشخص كان على يقين من وضوئه، ويُراد باليقين السابق، لكن ليس هذا مترتباً على الشرط، على عدم يقينه بالوضوء، وإنما هو مترتب عليه باعتباره دليلاً إثباتياً على عدم وجوب الوضوء على هذا المكلف الذى لم يتيقن بالنوم، فكأنه يقال له: إن لم تستيقن أنك قد نمت، فينبغى عليك الالتفات إلى أنك كنت على يقين من وضوئك ولا تنقض اليقين بالشك. هذا النوع من الترتب يمكن افتراضه فى المقام، بمعنى أن الترتب ليس ترتباً ثبوتياً، وإنما ترتب بلحاظ مقام الإثبات وبلحاظ جريان الدليل، هذا الترتب موجود، الشخص الذى يتيقن أنه قد نام لا يجرى فى حقه هذا الدليل، أمّا الشخص الذى لا يوجد عنده يقين بالنوم يجرى فى حقه هذا الدليل، هذا بالنتيجة ترتب فى مقام الإثبات وليس ترتباً فى مقام الثبوت، فلا بأس أن يقال: (فإنه على يقين من وضوئه) ويراد بها الإخبار جداً، تخبر عن أن هذا كان على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك، الدليل هو مجموع (فإنه على يقين من وضوئه) ولا ينقض اليقين بالشك) هذا شىء يترتب على عدم اليقين بالنوم، لكن كدليل فى مرحله الإثبات لا فى مقام الثبوت، وبهذا يمكن دفع حتى هذا الإشكال عن هذا الاحتمال الذى هو أحد

الاحتمالات في الاحتمال الثاني وهو أن يكون المقصود بجملة (فأنه على يقين من وضوئه) هو الإخبار جداً، هي جملة خبريه مستعمله في مقام الإخبار لا في مقام الإنشاء كما يُنسب إلى المحقق النائيني (قدس سرّه).

ص: ٣٩٤

الكلام يقع في شيء مهم في المقام، وهو أنهم ذكروا أنه لا إشكال في أنّ الصحيحه تدل على الاستصحاب بلا إشكال، والمتيقن من ذلك أنها تدل على الاستصحاب كقاعده في موردها، وإنما الكلام في أنه هل يمكن أن يُستفاد من الصحيحه الاستصحاب كقاعده في غير موردها، أو لا يمكن أن يستفاد ذلك؟ التعدّي من مورد الصحيحه تاره نتعدى من مورد الصحيحه إلى باب الوضوء، لكن نخرج من مورد الصحيحه؛ لأنّ موردها هو الوضوء، عندما يكون موردها هو الشك في النوم، أي يشك في بقاء وضوئه من جهة الشك في النوم. هذا مورد الصحيحه. هل يمكن أن نتعدى من مورد الصحيحه إلى باب الوضوء ولو كان الشك في بقاءه من جهة الشك في ناقض آخر للوضوء غير النوم، أو لا يمكن التعدّي إلى ذلك؟ هذا مقام.

وأخرى نفترض أنّ الكلام في إمكان التعدّي من مورد الروايه إلى سائر الموارد وضوء، أو غيره؟ كل شيء يكون هناك يقين سابق وشك لاحق، فيقال: (لا يُنقض اليقين بالشك) سواء كان هذا المتيقن السابق وضوء، أو غُسلًا، أو تيممًا، أو حكمًا شرعيًا، أو حكمًا وضعيًا، أو طهاره..... الخ؟ كل هذه الأمور تكون مشموله للصحيحه، وتكون الصحيحه دليلًا على تأسيس قاعده كليّه تُسمّى بالاستصحاب وتجري في جميع الموارد. والكلام في هذا المقام يبتنى على ما نختار من الاحتمالات السابقه في تعيين الجزاء في الجملة الشرطيه؛ لأنه على بعض الاحتمالات يكون التعدّي إلى جميع الموارد وإثبات الاستصحاب كقاعده كليّه في جميع الموارد ممكن، ولكنّه غير ممكن على بعض الاحتمالات الأخرى كما سيأتي. إذن: هذا البحث في الحقيقه يعتمد على ما نختاره في البحث السابق وأنّ الصحيح ما هو في مقام تعيين الجزاء في هذه الجملة الشرطيه.

ص: ٣٩٥

ذكروا: أنه بناءً على الاحتمال الأول _____ الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) وصاحب الكفايه (قدّس سرّه) من أنّ الجزاء محذوف ومقدّر وأنّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) هى تعليل أقيم مقام الجزاء المحذوف المقدّر _____ تكون الصحيحه ظاهره فى اختصاص الاستصحاب واختصاص مفادها بباب الوضوء ولا يمكن التعدى من باب الوضوء إلى سائر الموارد؛ فى مقام تعليل ذلك ذكروا أنّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) فُرض فى هذا الاحتمال أنها تعليل للحكم بعدم وجوب الوضوء، أنّ جواب الجزاء محذوف تقديره فلا يجب الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه فهو تعليل للحكم المقدّر. والظاهر أنّ الشيخ (قدّس سرّه) عندما ذكر هذا الاحتمال لم يكن يقصد أنّ العله هى جملة (فأنه على يقين من وضوئه) فقط، وإلا لا تصحّ وحدها لتعليل عدم وجوب الوضوء (لا يجب الوضوء، وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه) هذا ليس عله لعدم وجوب الوضوء، وإنما مقصوده هو أنّ هذه الجملة مع الجملة التى وقعت بعدها، أى مجموع الجملتين (فأنه على يقين من وضوئه) و(لا- ينقض اليقين بالشك) هو الذى يكون عله للجزاء المحذوف. هذا سوف يكون دليلاً على عدم وجوب الوضوء على هذا الشخص الذى لم يستيقن أنه قد نام.

هذا فى الحقيقة أشبه بالقياس؛ بل هو قياس، صغراه هى قوله: (فأنه على يقين من وضوئه)، وكبراه هى (ولا- ينقض اليقين بالشك). هذا القياس فيه حدّ أوسط تكرر فى الصغرى والكبرى وهو اليقين. قالوا: أنّ الحد الأوسط فى القياس لا بدّ أن يكون متحداً بلحاظ جميع الخصوصيات والقيود، إذا أخذت قيود فى الحد الأوسط فى الصغرى لا بدّ أن تكون هذه القيود مأخوذة أيضاً فى الحد الأوسط فى الكبرى، أى شىء فُرض فى الصغرى للحد الأوسط لا بدّ أن يُفرض نفسه وبلا فارقٍ فى الحد الأوسط فى الكبرى، والسّرّ فى ذلك هو أنّ المقصود فى القياس فى الحقيقة هو إثبات الأكبر للأصغر، لكن بتوسط الحد الأوسط، فالحد الأوسط يُحمل على الأصغر فى الصغرى وفى الكبرى يُحمل الأ-كبر على الحد الأوسط، وبتوسط الحد الأوسط يثبت الأكبر للأصغر، تقول: (هذا إنسان) و (كل إنسانٍ ناطق) بتوسط الإنسانية تثبت الناطقيه لهذا؛ لأننا حملنا الإنسان على هذا، وحملنا الناطقيه على الإنسان، فبتوسط الإنسان يثبت الأكبر للأصغر. بناءً على هذا لكى تكون هذه الواسطه طريقاً لإثبات الأكبر للأصغر لا بدّ أن تتكرر الواسطه فى كلتا المقدمتين فى الصغرى وفى الكبرى لا- أن تكون مطلقه فى إحدى المقدمتين ومقيده فى الأخرى؛ لأنّ هذا لا ينتج المطلوب، وإنما الذى ينتج المطلوب هو تكرر الحد الأوسط بنفسه فى كلتا المقدمتين، فإذا فرضنا أنّ الحد الأوسط فى الصغرى أخذ فيه قيد، فلا بدّ أن يكون هذا القيد مأخوذاً أيضاً فى الحد الأوسط فى الكبرى. هذه القاعده الكليه التى ذُكرت طُبقت فى محل الكلام، فقبل أنّ العله فى محل الكلام هى مجموع قوله: (فأنه على يقين من وضوئه) و (ولا ينقض اليقين بالشك)، الحد الأوسط المتكرر فى هذا القياس هو اليقين، لكننا نرى أنّ اليقين فى الحد الأوسط فى الصغرى ذكر فيه قيد وهو (من وضوئه) ليس الحد الأوسط فى الصغرى هو مطلق اليقين، وإنما هو اليقين بالوضوء، فى الكبرى ذكر اليقين، واليقين لا يُنقض بالشك، لكن بناءً على هذه القاعده لا بدّ من افتراض أنّ القيد أيضاً مأخوذ فى اليقين المذكور فى الكبرى؛ لأنه أخذ قيداً فى الحد الأوسط فى الصغرى، حيث لم يقل (فإنه على يقين) وإنما قال: (على يقين من وضوئه) فجملة (ولا- ينقض اليقين بالشك) يكون المقصود بها هو (لا- ينقض اليقين بالوضوء بالشك) فما استفاد منها قاعده مختصه بباب الوضوء ولا يمكن التعدى منها إلى غيرها.

لا بديه أن يكون القيد المأخوذ في الحد الأوسط في الصغرى مأخوذاً في الحد الأوسط في الكبرى قد يُعترض عليها بأنه ليس هناك دليل واضح على هذه اللا بديه .

وبعبارة أخرى يقال: أن مجرد تقييد الحد الأوسط في الصغرى ليس دليلاً على تقييد الحد الأوسط في الكبرى؛ ولذلك تكرر الحد الأوسط في القياس الذي ينتج النتيجة المطلوبة لا يتوقف على ذلك؛ بل هو أعم من أن يكون القيد المأخوذ في الصغرى مأخوذاً في الكبرى، أو لا- يكون القيد مأخوذاً في الكبرى بأن تكون الكبرى أعم من هذا المورد ومن غيره، هذا أيضاً ينتج النتيجة المطلوبة، يعنى عندما نفترض أن القيد لم يؤخذ في الكبرى، هذا أيضاً يمكن أن ينتج النتيجة المطلوبة، فعندما نقول _____ مثلاً _____ أن زيدا عالم بالبحر، والعالم يجب إكرامه، هل هذا لا ينتج أن زيدا يجب إكرامه؟ لا يتوقف إنتاج القياس للنتيجة على افتراض أن القيد المأخوذ في الحد الأوسط في الصغرى لا بد أن يؤخذ في الحد الأوسط في الكبرى، وإنما القياس ينتج النتيجة حتى على هذا الافتراض ويثبت أن زيدا يجب إكرامه، لكن نستفيد من الكبرى قاعده كليه وهى أن كل عالم يجب إكرامه سواء كان عالماً بالفقه، أم كان عالماً بالبحر، ولا يتوقف في عموم الكبرى ويكون القياس قياساً منتجاً وتكون الكبرى كبرى عامه؛ بل هذا هو الأنسب لكبرويه الكبرى ولكونها قاعده كبرويه يُراد تطبيقها على هذا المورد، من ناحيه برهانيه، من ناحيه استحاله وعدم استحاله هذا الشيء غير موجود، يعنى لا- دليل ولا يلزم أى محذور من افتراض أن القيد مأخوذ في الصغرى وغير مأخوذ في الكبرى، الانتاج على حاله، والشرط في انتاج القضييه موجود، سواء كان مأخوذاً في الكبرى، أو لم يكن مأخوذاً فيها، تقول _____ مثلاً- _____ أن هذا البرنامج نافع للطلاب والمتعلمين، وكل ما هو نافع يجب إشاعته ونشره، والكبرى لا تختص بخصوص هذا البرنامج الذى هو مفيد للطلاب المبتدئين، وإن كانت الصغرى مختصه بذلك، لكن الكبرى تقول إن كل ما كان نافعاً ومفيداً يجب نشره، والقضييه منتجه مع الحفاظ على كليه الكبرى. إذن: ليس بالضروره أن القيد المأخوذ في الصغرى لا بد أن يكون مأخوذاً في الكبرى. نعم، هناك شىء ولعله هو المقصود بهذا البيان الذى تقدم، وهو أن السؤال يكون عن فائده أخذ القيد في الصغرى، ما هى الفائده من أخذ القيد في الصغرى، وكأنه يلزم من ذلك لغويه أخذ القيد في الصغرى، يعنى فى المثال السابق عندما نقول (هذا عالم بالبحر) و (كل عالم يجب إكرامه) لا داعى لذكر (بالبحر) ويمكن الاستغناء عنه، فنقول: (هذا عالم) و (كل عالم يجب إكرامه) فقد يقال: أن ذكر القيد فى الصغرى بلا فائده ويلزم منه اللغويه وعدم الفائده؛ لأنه لا يترتب عليه الأثر، يعنى لا الانتاج يتوقف على افتراضه؛ بل الانتاج تام ويثبت وجوب إكرام هذا من دون أن يذكر فى الصغرى أنه عالم بالبحر، فلو اكتفى بأنه عالم أيضاً الانتاج يكون ثابتاً، ما هى الفائده من ذكر القيد فى الصغرى، قد يقال: أن المحذور ليس محذوراً عقلياً، أن القياس لا- يكون قياساً منتجاً إذا كانت الكبرى أوسع من الصغرى، أو كان القيد مأخوذاً فى الصغرى وغير مأخوذ فى الكبرى. الإشكال هو إشكال اللغويه، فإذا استطعنا أن نتجاوز إشكال اللغويه بتصور فائده لذكر القيد كأن يكون بيان واقع الحال، أو قد تكون هناك أمور أخرى تقتضى ذكر هذا القيد فى الصغرى، لكن من دون أن يتوقف الانتاج والاستدلال على افتراضه، يمكن تصور فوائد أخرى لذكر هذا القيد فى الصغرى من دون أن يتوقف الانتاج على افتراضه. المحذور ليس محذوراً عقلياً، وإنما المحذور هو محذور اللغويه، ومحذور اللغويه يكفى أن تصور فائده لذكر هذا القيد، ولا برهان على أن هذا القيد المذكور فى الصغرى لا بد أن يكون مأخوذاً فى الكبرى.

إذن: بناءً على هذا الكلام لا يصح أن نقول _____ إلى هنا، الكلام له تتمه _____ أن الاحتمال الأول الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) لا ينتج إلاّ حجيه الاستصحاب فى خصوص باب الوضوء؛ بل يمكن للشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) أن يقول أنّ الكبرى كليّه، وأنّ اليقين المذكور فى الكبرى مطلق، فيتمسك بإطلاق عبارته لإثبات أنّ كل يقين لا يُنقض بالشك، وهذه قاعده عامه تشمل الوضوء وتشمل غير باب الوضوء.

فمن هنا قد يقال: عكس ما ذكر، بأنّ مقتضى الاحتمال الأول هو ثبوت حجيه الاستصحاب استناداً إلى الصحيحه فى جميع الموارد ولا يختص بباب الوضوء، فضلاً عن مورد الروايه الذى هو الشك فى الوضوء من جهة الشك فى النوم، وذلك تمسكاً بإطلاق اليقين فى جملة (ولا ينقض اليقين بالشك).

ذكروا فى مقام إثبات التعميم بهذه الصحيحه وأنّ الذى يثبت بها هو حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد، ذكروا بعض الوجوه غير ما ذكرناه لإثبات التعميم واستفاده القاعده الكليه من هذه الصحيحه، هذه الأمور نذكرها بشكل مختصر، ثم نعلّق عليها بعد ذلك ونربطها بالبحث السابق.

الأمر الأول الذى ذكر لإثبات التعميم: ما ذكره أكثر من واحد ومنهم صاحب الكفايه (قدّس سرّه) (1) من أنّ التعليل _____ بناءً على الاحتمال الأول _____ له ظهور فى أنه تعليل بأمر ارتكازى لا بأمر تعبدى. وكأنه توجد قاعده لديهم هى أنّ كل تعليل فى الأدله والنصوص لا بدّ أن يكون تعليلاً بأمر ارتكازى وليس تعليلاً بأمر تعبدى صرف، والسرّ فى ذلك هو أنّ الشارع المقدّس عندما يحكم بحكم هو لا يحتاج إلى تعليله وإقامه الدليل عليه، بإمكانه أن يذكر الحكم ويسكت، ويجب على العبد إطاعه المولى فى ذلك الحكم، لكن عندما يتصدّى الشارع المقدّس للتعليل، فهذا معناه أنها محاوله منه لإقناع المخاطبين، ومن الواضح أنّ هذا الإقناع لا يكون إلاّ إذا كان تعليلاً بأمر يفهمه المخاطب ويدركه، فلا بدّ أن يكون التعليل بأمر ارتكازى، يعنى بأمر مفهوم ومرتكز فى ذهن المخاطبين، أما أن يكون بأمر تعبدى صرف لا يدركه المخاطب ولا يستوعبه، فهذا خلاف ظهور التعليل. التعليل ظاهر فى أنه بأمر ارتكازى لا بأمر تعبدى. هذه القاعده الكليه طبقت فى المقام؛ فحينئذ قيل فى محل الكلام بأنّ الشارع إن كان فى هذه العباره يريد تعليل الحكم بعدم وجوب الوضوء باستصحاب جارٍ فى خصوص باب الوضوء، أو باستصحاب جارٍ فى خصوص مورد الروايه، هذا تعليل تعبدى والعرف لا يفهم هذا الشىء، العرف لا يُفترق بين الوضوء وبين الغسل، أو بين الوضوء وبين سائر الأمور التى يكون هناك يقين بها ثم يحصل الشك، الأمر الارتكازى فى ذهن العرف هو الاستصحاب كقاعده عامه لا يختص بباب دون باب، اختصاص الاستصحاب بباب الوضوء أمر تعبدى، تعليل عدم وجوب الوضوء باستصحاب خاص بباب الوضوء أو بخصوص مورد الروايه أمر تعبدى صرف، العرف لا يفهمه، ولا يساعد عليه الارتكاز العرفى، فنحن بين أمرين: إمّا أن نقول أنّ التعليل يختص بباب الوضوء، والروايه تدل على حجيه الاستصحاب فى باب الوضوء فقط، هذا يلزمه أن يكون التعليل بأمر تعبدى وهو خلاف الظاهر؛ لأنهم ذكروا أنّ التعليل بشكل عام لا بدّ أن يكون بأمر ارتكازى لا بأمر تعبدى، فإنّ: للمحافظه على هذا الظهور لا بدّ أن نقول أنّ التعليل بأمر ارتكازى، المرتكز فى أذهان العقلاء هو الاستصحاب كقاعده عامه تجرى فى جميع الموارد من دون فرق بين الوضوء وبين غيره؛ لأنّ تمام النكته فى الاستصحاب الذى يفهمه العرف والمركز فى ذهنه على ما تقدم هو مسأله الشك السابق واليقين اللاحق، ليس هناك خصوصيه للمشكوك والمتيقن بقطع النظر عن مسأله الشك فى المقتضى والشك فى الرفع، لكن ليس هناك خصوصيه لأن يكون متيقناً بالوضوء، أو يكون متيقناً بالغسل. العرف لا يفهم هذه الخصوصيه؛ ولذا لا بدّ من الالتزام أنّ التعليل بأمر ارتكازى، وهذا يعنى أنّ التعليل

حدث بكبرى الاستصحاب التي لا تختص ببابٍ دون باب، فيمكن التعميم على هذا الأساس.

ص: ٣٩٨

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٨٩.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

الذي نقوله هو: ليس مجرّد أن يكون هناك قيد في الصغرى لا بدّ أن يكون مأخوذاً في الكبرى، وإنّما ما يُذكر في الصغرى كقيدٍ يختلف، تارةً يكون دخيلاً في الحكم، وأخرى لا- يكون دخيلاً في الحكم، يكون مجرّد موردٍ، ذكر هذا القيد باعتباره مورداً، فالمسألة ينبغي أن تنصب على هذه الجهة: أنّ القيد المذكور في محل الكلام وهو قوله: (فأنه على يقين من وضوئه) هذا هل هو قيد دخيل في الحكم، أو هو مجرّد مورد؟ مورد الرواية هو اليقين بالوضوء والشك في بقاء الوضوء، فعندما يقول: (فأنه على يقين من وضوئه) فإنّ (من وضوئه) ليست قيداً دخيلاً، وإنما هي مجرّد مورد، الكلام ينبغي أن ينصب على أنّ القيد أخذ على نحو القيدية، أو أخذ على نحو الموردية؟ وهذا ما سيتضح في هذا البحث الذي دخلنا فيه في الدرس السابق.

في الدرس السابق قلنا: أنّ هناك وجوهاً ذكرت لإثبات التعميم وإلغاء الخصوصية في هذه الصحيحة. الوجه الأول ذكرناه في الدرس السابق.

الوجه الثاني: هو دعوى أنّ احتمال الاختصاص في هذه الرواية ينشأ من احتمال أن تكون اللام الداخلة على اليقين للعهد (ولا ينقض اليقين بالشك) الألف واللام عهديه، أي اليقين المذكور قبلها، واليقين المذكور قبلها هو اليقين بالوضوء، فكأنّ الجملة تقول: (لا- ينقض اليقين بالوضوء بالشك) فتختص بالوضوء. هذا الوجه يقول أنّ احتمال الاختصاص ينشأ من احتمال أن تكون اللام عهديه، فإذا نفينا هذا الاحتمال، وقلنا أنّ الألف واللام ليست عهديه، وإنّما هي للجنس؛ حينئذٍ يثبت التعميم، ويُدعى بأنّ الأصل في الألف واللام أن تكون للجنس لا- للعهد، كونها للعهد يحتاج إلى مثبت وقرينه، فمع عدم القرينه على أنها عهديه الأصل في الألف واللام أن تكون للجنس، فإذا كانت للجنس، فكأنه قال: أن مطلق اليقين، طبيعي اليقين لا ينقض بالشك، لا خصوص اليقين بباب الوضوء، فثبت التعميم.

ص: ٣٩٩

الوجه الثالث: إنكار التقييد في الصغرى. اليقين ورد في الصغرى مطلقاً لا- مقيداً بباب الوضوء، وإن كان الوارد في الصغرى هو (فإنه على يقين من وضوئه)، لكنه بالرغم من هذا يقال: (من وضوئه) ليست قيداً لليقين؛ لأنها ليست متعلقة باليقين، وإنّما هي متعلقة بالظرف، فكأنه قال: (فأنه من وضوئه على يقين) فإذا قلنا أنّ (من وضوئه) ليست متعلقة باليقين، وإنّما هي متعلقة بالظرف؛ حينئذٍ تنتهي المشكّلة، يكون اليقين المذكور في الصغرى مطلقاً وليس مقيداً بهذا القيد، فبطبيعته الحال يكون اليقين في الكبرى (لا- تنقض اليقين بالشك) يراد به مطلق اليقين. ومن هنا يثبت التعميم ولا- تكون الصحيحة مختصة بباب الوضوء. هذه وجوه ثلاثة ذكرت في كلماتهم لإلغاء الخصوصية، لا بدّ من ملاحظتها والتأمّل فيها.

أمّا بالنسبة إلى الوجه الأول: الذي هو أنّ التعليل _____ كل كلامنا هو بناءً على الاحتمال الأول الذي يفترض أنّ قوله عليه السلام: (فأنه على يقين من وضوئه) علّه أقيمت مقام الجزاء المحذوف _____ له ظهور أولى في أن يكون بأمر

ارتكازى لا بأمرٍ تعيّدَى الذى هو خلاف الظاهر، وحيث أنّ الجملة تعليله بحسب الفرض، فلا بدّ أن يكون التعليل بأمر ارتكازى، ومن الواضح أنّ المرتكز فى الأذهان ليس هو الاستصحاب فى باب الوضوء، العرف والعقلاء لا- يفهمون خصوصيه للوضوء، المرتكز فى أذهان الناس هو الاستصحاب بشكلٍ مطلق وفى جميع الموارد من دون فرقٍ بين باب الوضوء وغيره وحيث أنّ هذا هو المركوز فى الأذهان لا- الاستصحاب فى باب الوضوء فقط، وحيث أنّ الروايه ورد فيها التعليل والتعليل لا بدّ أن يكون بأمرٍ مركوز، إذن: بالنتيجه لا بدّ أن يكون التعليل بالاستصحاب فى جميع الموارد لا بخصوص الاستصحاب فى باب الوضوء. هذا كان حاصل الوجه الأول.

والظاهر أنه لا ينبغى الإشكال فى تماميه هذا الوجه على تقدير ثبوت أنّ التعليل فى الروايه بأمر ارتكازى. لكن الكلام فى أنه من قال أنّ التعليل فى الروايه هو بأمر ارتكازى؟! وبعبارة أخرى: هل هناك ملازمه واضحه بين التعليل وبين كونه بأمر ارتكازى؟ إلا يمكن أن نتصوّر أنّ التعليل لا يكون بأمر ارتكازى، وإنّما يكون بأمر تعيّدَى؟ أنّ التعليل فى محل الكلام فى الصحيحه، هل هو بأمر ارتكازى، أو لا؟ فقد يقال: لا دليل على أنّ كل تعليل لا بدّ أن يكون بأمر ارتكازى، قد يكون بأمر ارتكازى وقد يكون بأمر غير ارتكازى. قد يكون بأمر مرتكز فى أذهان المخاطبين والإمام (عليه السلام) يريد أن يشير إلى ذلك الأمر الارتكازى فى أذهانهم لتقريب المطلب ولإقناعهم، وقد يُعلل بأمر تعيّدَى صرفٍ ليس مرتكزاً فى أذهان المخاطبين، المخاطبون يجهلونّه وليسوا على علم به، ومع ذلك الإمام (عليه السلام) يعلل بهذا الأمر التعيّدَى؛ ولذا يوجد فرق بالوجدان بين أن يقال: (لا تضرب اليتيم لأنه ظلم) وبين أن يقال: (أكرم زيدا لأنه عالم) فى المثال الأول تعليل بأمر ارتكازى؛ لأنّ حرمة الظلم وقبحه أمر مرتكز فى أذهان المخاطبين باعتبارهم عقلاء، فهو أمر مرتكز فى أذهانهم، التعليل يشير إلى هذا الأمر المرتكز فى أذهانهم وهو حرمة الظلم وقبحه، بينما فى المثال الثانى وجوب إكرام العالم ليس أمراً مرتكزاً فى أذهان العقلاء بحيث هم يعلمونه قبل الخطاب وبقطع النظر عنه، العقلاء والعرف لا يفهمون وجوب إكرام العالم بشكل عام إلا من خلال هذا الخطاب لا أنه شىء ثابت فى أذهانهم قبل الخطاب، بخلاف حرمة الظلم وقبحه، فأنه شىء مرتكز فى أذهانهم بقطع النظر عن الخطاب. أمّا وجوب إكرام العالم، فهذا شىء ليس مرتكزاً فى أذهان العقلاء. نعم يعلمون بوجوب إكرام العالم من خلال هذا الخطاب مع أنه تعليل، لكنّه ليس تعليلاً بأمر ارتكازى، وإنّما بأمر تعيّدَى، والتعليل بالأمر التعيّدَى وارد فى كثير من الأحاديث، أحاديث كثيره فى الأبواب المختلفه يرد فيها التعليل ليس بأمر ارتكازى، وإنّما بأمر تعيّدَى لا يفهم إلا من خلال الخطاب، مع هذا الشارع يُعلل بهذا الشىء مع عدم افتراض أنّ العقلاء يعلمون به واستقر فى أذهانهم بقطع النظر عن الخطاب، هذا الشىء له شواهد كثيره، ومن هنا قد يقال: أنّ مجرد التعليل لا يقتضى أن يكون بأمر ارتكازى؛ بل قد يكون بأمر ارتكازى وقد يكون بأمر تعيّدَى.

إذن: هذا الدليل لا- يتم؛ لأننا في الرواية _____ بناءً على الاحتمال الأول _____ نواجه تعليلاً، كأنه قال: (لا يجب عليه الوضوء، وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا- يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقينٍ من وضوئه). هذا تعليل، أما من قال بأنه تعليل بأمر ارتكازي؟ لعله تعليل بأمرٍ تعبدي على غرار قوله (أكرم زيدا لأنه عالم).

لكن قد يجاب عن هذه الملاحظة كما ذكر في بعض الكلمات: بأن هذا الكلام صحيح، أن التعليل قد يكون بأمر ارتكازي وقد يكون بأمرٍ تعبدي وهذا ممّا لا- يمكن إنكاره، لكن في خصوص المقام قد يُدعى وجود ما يقتضى أن يكون التعليل بأمر ارتكازي لا- بأمرٍ تعبدي، ويدل على ذلك قوله: (ولا ينقض اليقين بالشك) بأن يقال: أن جملة (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه) هي من قبيل أن يقول: (أكرم زيدا لأنه عالم) هذه الجملة بهذا المقدار يتم فيها الكلام السابق، يعنى لا- نعلم أن التعليل هل هو بأمر ارتكازي أو هو بأمرٍ تعبدي؟ قد يكون بأمر ارتكازي من قبيل (لا تضرب اليتيم لأنه ظلم) وقد يكون بأمرٍ تعبدي من قبيل (أكرم زيدا لأنه عالم). لكن إذا ضممنا إلى ذلك ذيل الرواية، الجملة الثانية التي هي قوله: (ولا- ينقض اليقين بالشك) يرد هذا السؤال: لماذا أضيفت هذه الجملة؟ ولنطبقه على جملة (أكرم زيدا لأنه عالم) لتكون أوضح، إذا قال: (أكرم زيدا لأنه عالم، والعالم يجب إكرامه) فتكون من قبيل ما نحن فيه، لدينا حكم (أكرم زيدا) وهذا الحكم معلل (لأنه عالم) وتوجد إضافته (والعالم يجب إكرامه) ما نحن فيه من هذا القبيل. يوجد لدينا حكم وهو (لا يجب الوضوء) معلل بأنه (لأنه على يقين من وضوئه) وتوجد إضافته وهي (لا- ينقض اليقين بالشك) إذا نظرنا إلى مثال (أكرم زيدا لأنه عالم، والعالم يجب إكرامه) السؤال هو أن التعليل وحده ليس دليلاً على أن التعليل بأمر ارتكازي، لكن هذه الإضافة (والعالم يجب إكرامه) لماذا أضافها؟ هل أضيفت لإثبات أن مطلق العالم يجب إكرامه؟ الجواب لا؛ لأن هذا شيء يفهم من قوله: (لأنه عالم) ثبوت الحكم لمطلق العالم يفهم من قوله: (أكرم زيدا لأنه عالم). إذن: لماذا هذه الإضافة؟ لا بد أن يكون لجملة (والعالم يجب إكرامه) فائده، ويُدعى بأن فائده هذه الجملة هو بيان مناسبه الحكم (وجوب الإكرام) للموضوع (مطلق العالم)، فكأنه قال: (والعالم ينبغي إكرامه) يناسب هذا الموضوع أن يثبت له وجوب الإكرام، بيان هذه المناسبه. إذا صار البناء تفسير هذه الجملة على أنها جىء بها لإفاده التناسب بين الحكم والموضوع وأن مطلق العالم يناسبه أن يثبت له وجوب الإكرام، وأن وجوب الإكرام المناسب أن يثبت لمطلق العالم لا- لخصوص عالم معين؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أن هذا أمر ارتكازي إشاره إلى ما هو مرتكز في أذهان الناس من هذه المناسبه، أن المناسب لمطلق العالم أنه يجب إكرامه في مقابل أن يثبت وجوب الإ-كرام لبعض أفراد العالم، المناسب بين الحكم والموضوع هو الذى جىء بهذه الجملة لإفاده ذلك، فإذا كان كذلك؛ حينئذٍ هذا إشاره إلى أمر ارتكازي، هذا أمر مرتكز في أذهان الناس، ليس ثبوت الحكم للعالم؛ بل أن هناك مناسبه بين وجوب الإكرام وبين مطلق العالم، هذه المناسبه أمر يفهمه العرف والعقلاء بقطع النظر عن الخطاب، ومن هنا يقال بأن التعليل في هذه العبارة هو بأمر ارتكازي، من هنا يفهم هذا الشيء، لو قال: (أكرم زيدا لأنه عالم) وسكت، يتم فيها الكلام السابق، لا نفهم أنه تعليل بأمر ارتكازي، لكن عندما يُضيف (أكرم زيدا لأنه عالم والعالم يجب إكرامه) كأنه يقول: أن المناسب لمطلق العالم أن يثبت له هذا الحكم. هذا يمكن أن يقال أنه إشاره إلى أمر ارتكازي، ومن هنا يقال أن هذا هو مقصود من يقول أن التعليل في هذه العبارة هو تعليل بأمر ارتكازي. هذا يُراد تطبيقه على الصحيحه في محل الكلام، باعتبار أن الصحيحه فيها حكم، وهو (لا- يجب عليه الوضوء) وفيها تعليل، وهو (لأنه على يقين من وضوئه) وفيها إضافه، وهي (ولا ينقض اليقين بالشك)، وجىء بهذه الإضافة ليس لإفاده أن كل يقين لا ينقض بالشك؛ لأن هذا يفهم من التعليل (فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه) وإنما جىء بها لإثبات مناسبه أن اليقين لا- ينبغى نقضه بالشك، إثبات التناسب بين اليقين وبين عدم النقض، باعتبار أن اليقين فيه جهه استحكام وجهه إبرام،

بعكس الشك الذى لا إبرام ولا استحكام فيه. هذا إلفات نظر للعاقل إلى مرتكزاته، أنّ اليقين فيه جهة استحكام وإبرام، ومثل هذا الشيء الذى فيه جهة استحكام وإبرام لا ينبغى نقضه بشيء لا استحكام فيه ولا إبرام، فتكون العبارة تعليلاً بأمر ارتكازى.

ص: ٤٠١

لكن يبدو أنّ هذا الجواب قابل للتأمل، باعتبار أنّ الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) عندما قال بالاحتمال الأول، الظاهر أنه لا يقصد بأنّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) هي وحدها العله، وإنما الظاهر أنه يقصد أنّ العله هي وما بعدها، أنّ العله هي (فأنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك)، ليس مقصوده أنّ العله هي جملة (فأنه على يقين من وضوئه) وإلاّ فإنّ هذه الجملة قد لا تصلح للتعليل أصلاً، وهي إشارة إلى اليقين السابق، الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) لا يقول بأنّ اليقين هو اليقين التعبدى، وإنما يقينه هو اليقين السابق، كيف تصلح جملة (فأنه على يقين من وضوئه) لتعليل الحكم بعدم وجوب الوضوء مالم نضم إليها جملة (وأنّ اليقين لا ينقض بالشك)؟! التي يفهم منها لزوم الجرى العملى على طبق اليقين السابق، وبالتالي لا يجب عليه الوضوء.

إذن: العله بنظر الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) على الظاهر هي مجموع الجملتين لا- خصوص الجملة الأولى. (1) إذا ثبت هذا؛ حينئذٍ لا- يمكن أن نقيس ما نحن فيه بجملة (أكرم زيداً لأنه عالم والعالم يجب إكرامه) لأنّ هناك كانت إضافه بعد التعليل، التعليل (لأنه عالم) انتهى، فهمنا من ذلك أنّ كل عالم يجب إكرامه، جاءت هذه الإضافه، فنقول أنّ هذه الإضافه ما هي فائدتها؟ هل فائدتها إثبات وجوب الإ-كرام لمطلق العالم؟ نقول: لا-؛ لأنّ هذا يثبت بنفس التعليل، فلا بدّ أن تكون لها فائده أخرى، وفائدتها إشاره إلى المناسبه وما هو مرتكز في أهان الناس، فيكون المجموع بأمر ارتكازى. وهذا غير ما نحن فيه، ما نحن فيه الجملة الثانيه هي جزء من العله، هي تمام التعليل وليست إضافه حتى نقول ما هي فائدتها، أصلاً التعليل لا يصح بافتراض الجملة الأولى فقط، وإنما التعليل لعدم وجوب الوضوء إنما يصح لمجموع الجملتين، الصغرى تقول: (فأنه على يقين سابق من وضوئه)، والكبرى تقول: (أنّ هذا اليقين السابق لا- ينبغى نقضه بالشك) فيكون تعليلاً- لعدم وجوب الوضوء عليه ما دام أنه لم يستيقن بالنوم، فليس هناك إضافه حتى نقول أنّ هذه الإضافه إشاره إلى المناسبه فيكون التعليل بأمر ارتكازى، وإنما ذكر حكم وذكّرت عله _____ بقطع النظر عمّا سيأتى _____ الحكم عدم وجوب الوضوء، وعلته الاستصحاب. فليس هناك شىء إضافى حتى نقول لماذا جىء بهذا الأمر الإضافى، فنبحث عن مناسبه، عن أمر ارتكازى حتى يكون هذا هو الوجه فى كون التعليل فى الروايه تعليلاً بأمر ارتكازى.

ص: ٤٠٢

الشيء الذي يمكن أن يقال هو: بناءً على ما تقدّم سابقاً من بعضهم من أنّ الاستصحاب أمر مركوز في أذهان الناس، وبناءً على قيام السيره عليه، وقد تقدّم سابقاً قيام السيره عليه، وأنه لولا الاستصحاب تختل كثير من الأمور. بناءً على أنّ الاستصحاب أمر مركوز في أذهان الناس، هذا يمكن أن يساعد على أنّ التعليل في الروايه بأمر ارتكازي؛ لأنه علله بالاستصحاب، فالتعليل بأنه على يقين من وضوئه ولا- ينقض اليقين بالشك، هذا تعليل بالاستصحاب، والاستصحاب أمر مركوز في أذهان الناس، وقامت عليه السيره، هذا يساعد على أنّ التعليل في الروايه بأمر ارتكازي. وأما إذا أنكرنا ذلك، وقلنا أنّ الاستصحاب ليس أمراً مركوزاً في أذهان الناس، ولم تقم عليه السيره أصلاً كما ذهب إلى ذلك بعضهم، بناءً على هذا؛ حينئذٍ إثبات أنّ التعليل في الروايه بأمر ارتكازي يكون مشكلاً. والغريب أنّ بعض من أنكر ارتكازيه الاستصحاب على ما تقدّم سابقاً، وادّعى أنّ عمل العقلاء بالاستصحاب إنما هو من باب الاطمئنان أو من باب الاحتياط، أو من باب الغفله، هو بنفسه يقول هنا أنّ التعليل في الروايه هو بأمر ارتكازي، السيد الخوئي (قدّس سرّه) ملتفت إلى هذه الجهه؛ لأنه ممن أنكر ارتكازيه الاستصحاب، ولكنه في المقام ادّعى بأنّ التعليل بأمر ارتكازي؛ ولذلك التفت وأورد على نفسه بأنه قد يقال بأنّ ما تقدّم منّا من انكار ارتكازيه الاستصحاب ينافي دعوى أنّ التعليل في الروايه بأمر ارتكازي، هناك منافاه بينهما، إذا لم يكن الاستصحاب أمراً مركوزاً في أذهان الناس، فالتعليل به لا يكون بأمر ارتكازي وإنما لا بدّ أن يكون بأمر تعبدي. (1)

الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

ص: ٤٠٣

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٣، ص ١٩.

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

كان الكلام في الوجه الأول الذي ذكر لإثبات إمكان استفادة قاعده كليته تجري في جميع الموارد والتي هي الاستصحاب، المستفاد من الصحيحه هو الاستصحاب كقاعده كليته لا تختص بمورد الصحيحه. الوجه الأول هو دعوى أنّ التعليل في الروايه هو بأمر ارتكازي. قلنا: إذا ثبت أنّ التعليل بأمر ارتكازي تكون هذه الدعوى تامه وصحيحه؛ لأنه عندما يقال أنّ التعليل بأمر ارتكازي، فواضح أنّ الأمر الارتكازي ليس هو الاستصحاب في خصوص باب الموضوع، يعني عندما تعلق الروايه عدم وجوب الموضوع بالاستصحاب مع افتراض أنّ الاستصحاب أمر ارتكازي، واضح أنّ الاستصحاب في خصوص باب الموضوع ليس أمراً مرتكزاً في أذهان الناس، وإنّما على تقدير أن يكون أمراً ارتكازياً فالمرتكز هو الاستصحاب بشكل عام، بمعنى أنّ مطلق اليقين وطبيعي اليقين لا ينبغي نقضه بالشك لا خصوص اليقين في باب الموضوع، لكن الكلام في أصل إثبات أنّ التعليل في الروايه بأمر ارتكازي.

في الدرس السابق ذكرنا بأنه لا- يمكن إثبات ذلك بمجرد أنّ الروايه مسوقه مساق التعليل بناءً على الاحتمال الأول، وأنّ قوله (عليه السلام): (فأنه على يقين من وضوئه) تعليل للحكم المقدر المحذوف الذي هو عبارته عن عدم وجوب الموضوع، مجرد هذا لا يعني أنّ التعليل بأمر ارتكازي؛ لأننا قلنا أنّ التعليل أعم، قد يكون بأمر ارتكازي، وقد يكون بأمر تعبدي وليس بأمر مرتكز في أذهان المخاطبين، وهذا موجود في كثير من الروايات. نعم، قلنا بأنه لو آمننا بارتكازيه الاستصحاب، وأنّ الاستصحاب أمر مركوز في أذهان الناس؛ بل قد يقال أنّ السيره العمليه جاريه عليه، وأنه لولاه لاختل النظام، أمكن الاستعانه بذلك لإثبات أنّ التعليل في الروايه هو بأمر ارتكازي، وإذا ثبت أنه تعليل بأمر ارتكازي؛ حينئذ يكون المستفاد من الروايه كبرى كليته لا تختص بخصوص المورد؛ لأنّ المركوز في الأذهان ليس هو الاستصحاب في باب الموضوع، ليس هو عدم نقض اليقين في باب الموضوع بالشك، وإنّما المرتكز في الأذهان هو عدم نقض اليقين بما هو يقين بالشك. لكن قلنا من لا يؤمن بارتكازيه الاستصحاب ومن لا يؤمن بوجود سيره عقلائيّه على العمل بالاستصحاب كالسيد الخوئي (قدّس سرّه) حينئذ من الصعب أن يثبت أنّ التعليل في الروايه بأمر ارتكازي، السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول أنّ التعليل في الروايه بأمر ارتكازي ومع ذلك هو ينكر ارتكازيه الاستصحاب، فالكلام في أنه كيف يجمع بين الأمرين؟ إذا كان الاستصحاب ليس أمراً ارتكازياً؛ فحينئذ لا- ينبغي أن يكون التعليل بأمر ارتكازي؛ لأنّ عدم وجوب الموضوع في الروايه علّل بالاستصحاب، والمفروض أنّ الاستصحاب ليس أمراً ارتكازياً، فلا معنى لأن نقول بأنّ التعليل في الروايه بأمر ارتكازي، كيف يمكن الجمع بينهما؟

ص: ٤٠٤

السيد الخوئي (قدّس سرّه) حاول الإجابة عن هذا التساؤل، وذكر ما حاصله: (أن قاعده _____ عدم جواز نقض اليقين بالشك _____ قاعده ارتكازيه مسلمه، فان اليقين والشك بمنزله طريقتين يكون أحدهما مأموناً من الضرر والاخر محتمل الضرر، فإذا دار الامر بينهما، لا إشكال في أن المرتكز هو اختيار الطريق المأمون). (١) في بعض العبارات ذكر: بأنّ السر في ارتكازيه قاعده عدم نقض اليقين بالشك هو أنّ اليقين أمر مبرم، فيه جهه استحكام، بينما الشك ليس فيه جهه استحكام؛ وحينئذ لا يُنقض اليقين بالشك. هذا هو الذي تؤمن بأنه أمر ارتكازي، عدم نقض اليقين بالشك هو أمر ارتكازي وقاعده مسلمه، يقول:

(وما أنكرناه سابقاً إنما هو تطبيق هذه الكبرى الكليه على الاستصحاب). يعنى ما أنكرناه سابقاً هو صحه تطبيق هذه الكبرى على الاستصحاب؛ لأنه فى باب الاستصحاب لا- يصدق نقض اليقين بالشك، وذلك باعتبار أن اليقين فى باب الاستصحاب يتعلّق بالحدوث والشك يتعلّق بالبقاء، اختلاف زمانى المتيقن والمشكوك يمنع من صدق نقض اليقين بالشك، الشك فى البقاء ليس ناقضاً لليقين بالحدوث؛ ولذا يجتمع معه؛ لأنه ليس ناقضاً له، إنّما يكون الشك ناقضاً لليقين عندما يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين، وهذا الشك ليس موجوداً فى باب الاستصحاب، إذا تعلّق الشك بنفس ما تعلق به اليقين وبلحاظ نفس الزمان؛ عندئذٍ يكون هذا الشك ناقضاً لليقين، أمّا عندما يتعلّق بنفس ما تعلق به اليقين ذاتاً، لكن يختلفان زماناً، هذا يقين بالحدوث وهذا شك بالبقاء، الشك فى البقاء ليس ناقضاً لليقين، فقاعده لا- تنقض اليقين بالشك التى يقول أنها أمر ارتكازى وأمر مسلم لا- تنطبق على الاستصحاب، يستنتج من هذا أن تطبيق القاعده على الاستصحاب فى الصحيحه لا بد أن يكون تطبيقاً تعدياً وليس تطبيقاً واقعياً، واقعياً لا- تنطبق قاعده (لا- تنقض اليقين بالشك) على الاستصحاب لاختلاف زمان المتيقن عن زمان المشكوك، وإنّما الروايه طبقت هذه الكبرى المسلمه (لا- تنقض اليقين بالشك) على الاستصحاب تطبيقاً تعدياً. يقول: هذا هو الذى أنكرناه سابقاً، كُنّا نقول أن تطبيق (لا- تنقض اليقين بالشك) على الاستصحاب ليس أمراً ارتكازياً، وإنّما هو أمر تعدي. أمّا أصل القاعده (لا- تنقض اليقين بالشك) أن اليقين لا- يُنقض بالشك، اليقين فيه جهه استحكام وإبرام، أو كما عبّر مأمون الضرر، بينما الشك محتمل الضرر، فلا تُرفع اليد عن اليقين بالشك. يقول: هذا أمر مطابق للارتكاز وقاعده ارتكازيه، تطبيقها على الاستصحاب ليس أمراً ارتكازياً؛ بل هو أمر تعدي. يقول: لا- منافاه بين أن نقول أن التعليل فى الروايه بأمر ارتكازى؛ لأنّ التعليل بعدم نقض اليقين بالشك، وهذا أمر ارتكازى، وفى نفس الوقت نقول بأنّ الاستصحاب ليس أمراً ارتكازياً، فلا منافاه بين الأمرين.

ص: ٤٠٥

يُلاحظ على هذا الكلام: أنّ اليقين والشك لا- يمكن افتراض اجتماعهما أصلاً حتى نفترض دوران الأمر بينهما ونقول أنّ المكلف لا بدّ أن يختار هذا الطريق كما ذكر؛ لأنه مأمون الضرر دون هذا الطريق؛ لأنه محتمل الضرر، اليقين والشك لا يجتمعان، عند حصول اليقين يرتفع الشك، وإذا فُرض وجود الشك، فمعناه عدم وجود يقين، فهما لا يجتمعان في أيّ حالٍ من الأحوال حتى يقال عندما يدور الأمر بينهما، الارتكاز يساعد على اختيار هذا الطريق دون ذاك الطريق؛ لأنه مأمون الضرر دون الطريق الآخر. هذا إذا كان المقصود باليقين اليقين الوجداني والشك الوجداني، ليس في باب الاستصحاب، وإنّما اليقين والشك الذي هو نظر لها وقال هذه قاعده مسلّمه وارتكازيه، لكن تطبيقها على الاستصحاب ليس ارتكازياً، وإنّما هو أمر تعبدى، فالمقصود بذلك هو اليقين الوجداني والشك الوجداني، هذان أمران لا يجتمعان مع افتراض وحده المتعلق لهما ذاتاً وزماناً، الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين وبلحاظ نفس الفتره الزمنيه، إذا جاء الشك يرتفع اليقين، لا يُعقل أن يكون الإنسان متيقناً بشيء في زمانٍ وشاكاً في ذلك الشيء في نفس ذلك الزمان، فلا معنى لأنّ يقال إذا دار الأمر بينهما فالارتكاز يساعد على اختيار هذا الطريق دون ذاك الطريق؛ لأنّ اليقين الوجداني لا يجتمع مع الشك إطلاقاً، وفي أيّ حالٍ من الأحوال. نعم، اليقين التعبدى يمكن أن يجتمع مع الشك، هنا يمكن أن يقال بدوران الأمر بينهما، لكن اليقين التعبدى مع الشك هو عباره أخرى عن الاستصحاب الذي نتكلم عنه، اليقين التعبدى مع الشك، فيقول له: (لا تنقض اليقين بالشك) يعنى ابنِ علي هذا اليقين السابق فعلاً، فيكون يقيناً تعدياً، وهو يجتمع مع الشك، لكنّ هذا هو عباره أخرى عن الاستصحاب، بخلاف اليقين الوجداني فإنه لا يجتمع مع الشك إطلاقاً، ولا- معنى لأنّ يقال أنّ الأمر يدور بينهما، وأنّ الارتكاز يساعد على اختيار هذا الطريق دون الطريق الآخر.

مضافاً إلى أنّ هذا الشيء الذى ذكره لا ينتج ما يريد الوصول إليه، هو بادعائه أنّ التعليل فى الصحيحه هو بأمر ارتكازى يريد أن يثبت أنّ المستفاد من الصحيحه هو قاعده كليّه تجرى فى جميع الموارد وليست مختصه باب الوضوء، هو يريد الوصول إلى هذه النتيجة، لكنّ هذا الذى ذكره لا يثبت هذه النتيجة، إذا كانت القاعده (عدم نقض اليقين بالشك) ارتكازيه، لكنّ تطبيقها على الاستصحاب تطبيقاً تعدياً؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشك عرفاً فى مورد الاستصحاب مع اختلاف المتعلق بلحاظ الزمان، فإذا كانت القاعده ارتكازيه، وتطبيقها على الاستصحاب تطبيقاً تعدياً، كيف يمكن أن نتعدى من مورد الروايه إلى سائر الموارد مع أنّ التطبيق تعديّ، قاعده ارتكازيه لا تنطبق على المورد حقيقه، وإنما تطبيقها تعديّ على مورد الروايه؛ حينئذٍ من قال أنّ هذا التعديّ يشمل غير مورد الروايه؟ هذا تعديّ، الشارع قال بأنّ هذه القاعده الارتكازيه المسلّمه أنا أطبقها على مورد الروايه تعدياً، هذا التعديّ فى التطبيق يقتضى عدم التعديّ فى التطبيق إلى غير ذلك المورد؛ لأننا لا نعلم بثبوت التعديّ فى التطبيق حتى فى ذلك المورد، لعلّ التعديّ فى التطبيق يقتصر على خصوص مورد الروايه، أى على خصوص باب الوضوء _____ مثلاً _____ أما على سائر الأبواب لا نملك دليلاً على أنّ الشارع أعمل التعديّ فطبق هذه القاعده تعدياً على ذلك المورد، هذا يحتاج إلى دليل، ما يثبت بما ذكره هو جريان الاستصحاب فى مورد الروايه، أى باب الوضوء، وأما ثبوت الاستصحاب فى غير مورد الروايه، فيحتاج إلى إثبات التعديّ فى التطبيق حتى نجرى الاستصحاب فى سائر الموارد.

بهذا الكلام يتضح: أنّ النتيجة هى: بناءً على أنّ الاستصحاب أمر مركوز فى أذهان العقلاء، وهذا ما تقدّم سابقاً، وأنهم يعملون به فى أمورهم، بناءً على هذا يصح دعوى أنّ التعليل فى الروايه يكون بأمر ارتكازى، الوجه الأول يكون تاماً إذا قلنا بارتكازيه قاعده الاستصحاب، تعليل بالاستصحاب فى الروايه بشكل واضح هو يعلل بالاستصحاب، وهو تعليل بأمر ارتكازى؛ لأنّ الاستصحاب أمر مركوز فى أذهان العقلاء؛ وحينئذٍ يقال: أنّ الأمر المركوز هو عدم نقض اليقين بما هو يقين بالشك وليس المركوز فى أذهان العقلاء هو عدم نقض اليقين بالوضوء بالخصوص بالشك؛ ولذا بناءً على ذلك العقلاء يعملون بالاستصحاب فى كل الموارد لا يفرقون بين باب الوضوء وبين الأبواب الأخرى، فيتم حينئذٍ هذا الوجه الأول لإثبات التعميم بناءً على الاحتمال الأول الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه). هذا بالنسبه إلى الوجه الأول لإثبات التعميم.

الوجه الثانى: أنّ احتمال اختصاص الروايه بباب الوضوء ليس له منشأ إلا كون اللام للعهد، وهذا خلاف الأصل ويحتاج إلى دليل، ومع عدم الدليل على كون اللام للعهد الأصل فى اللام أن تكون للجنس، وحيث لا دليل على أنّ اللام الداخلة على اليقين فى الكبرى التى هى قوله: (ولا- ينقض اليقين بالشك) للعهد، فلا بدّ من العمل بمقتضى الأصل والالتزام بأنها للجنس؛ وحيث تشمل كل أقسام اليقين، سواء كان يقيناً فى باب الوضوء، أو كان يقيناً فى شىء آخر. وبهذا يثبت التعميم.

اعترضوا على الوجه الثانى: بأنّ كون اللام للعهد، أو كونها للجنس لا يؤثر على النتيجة، وذلك باعتبار أنّ قيد (من وضوئه) فى الروايه إن كان قيداً لليقين ودخيلاً فى ثبوت الحكم لليقين وهو أنّ اليقين لا يُنقض بالشك بحيث أنّ عدم النقض بالشك شىءٌ مختص باليقين بالوضوء بحيث يكون (من وضوئه) قيداً لليقين الذى أمر بعدم نقضه بالشك؛ حيث لا يمكن استفادة التعميم واستفاده قاعده كليه تجرى فى جميع الموارد حتى إذا قلنا بأنّ اللام فى اليقين للجنس، كونها للجنس لا ينفع لإثبات التعميم؛ لما تقدّم من أنّ القيد الذى يؤخذ فى الصغرى إذا كان قيداً ودخيلاً فى الحكم ودخيلاً فى الانتاج، فلا بدّ أن يؤخذ قيداً فى الكبرى، وإذا أخذ قيداً فى الكبرى؛ حيث لا ينفع كون اللام للجنس، الكبرى (لا يُنقض اليقين بالوضوء بالشك) فتكون الكبرى مختصه بباب الوضوء، فلا يمكن التعميم؛ لأنّ القيد المذكور فى الصغرى دخيل فى الحكم، أخذ على نحو القيدية فى اليقين، بمعنى أنّ اليقين الذى لا يُنقض بالشك هو خصوص اليقين بالوضوء. هذا نظير الأمثله المتقدمه عندما يقول فى المثال السابق: (زيدٌ عالمٌ بالنحو والعالم يجب إكرامه) مع افتراض أنّ (بالنحو) أخذ على نحو القيدية بحيث كون الشخص عالمًا بالنحو دخيل فى ثبوت وجوب الإكرام، بمعنى أنّ وجوب الإكرام لا يثبت بدونه؛ حيث لا بدّ أن يؤخذ قيداً فى الكبرى، ولا يجوز أن يقول فى الكبرى مطلق العالم يجب إكرامه؛ لأنّ هذا خلف افتراض أنّ كونه عالمًا بالنحو دخيل فى ثبوت الحكم، إذا أخذ القيد على نحو القيدية لا بدّ أن يؤخذ فى الكبرى، ليس هذا ما ذكرناه فى الدرس السابق، فى الدرس السابق قلنا أنّ مجرد ذكر شىء فى الصغرى لا يعنى أنه أخذ على نحو القيدية، لا يعنى أنه لا بدّ من افتراض ثبوته فى الكبرى، قد يكون ثابتاً فى الكبرى وقد لا يكون ثابتاً فى الكبرى، مجرد هذا لا- يعنى ثبوته فى الكبرى، وإتّما لا بدّ من البحث عن أنه أخذ على نحو القيدية، أو هو مجرد مورد وليس دخيلاً- فى ثبوت الحكم؛ حيث لا- يؤخذ قيداً فى الكبرى، فتبقى الكبرى على كبرويتها وعلى عموميتها، فيمكن التمسك بها لإثبات التعميم، لكن عندما يؤخذ قيداً ودخيلاً فى الحكم الذى يعنى أنّ الحكم لا يثبت بدونه وأنّ الحكم مقيدٌ به بالنتيجه، فى الكبرى لا- يمكن أن يثبت وجوب الإكرام لمطلق العالم؛ لأنّ المفروض أنّ العلم بالنحو دخيل فى وجوب الإكرام ولو كان عالمًا بالفيزياء، وإتّما يثبت لخصوص العالم بالنحو، فلا بدّ من أخذه قيداً فى الكبرى، إذا أخذ قيداً فى الكبرى؛ حيث لا يمكن التعميم حتى إذا كانت اللام للجنس، وأما إذا لم يؤخذ (من وضوئه) قيداً، وإتّما هو مجرد مورد ليس إلا، ذكر باعتبار السؤال عن الشك فى الوضوء؛ حيث يمكن استفادة التعميم واستفاده قاعده كبرى كليه لا تختص بموردها حتى إذا قلنا أنّ اللام فى اليقين للعهد؛ لأنه بناءً على أنّ القيد مجرد مورد، المعهود يكون كلى اليقين، ليس المعهود حيث هو اليقين بالوضوء، وإتّما يكون المعهود هو كلى اليقين، لا تنقض اليقين يعنى كلى اليقين؛ لأنّ (من وضوئه) فى الصغرى هى مجرد مورد، فكأنه فى الصغرى قال: (فأنه على يقين) بدون إضافه (من وضوئه)، وجمله (ولا- ينقض اليقين) حتى إذا كانت للعهد هى ترجع إلى كلى اليقين، فيمكن استفادة التعميم حتى إذا كانت اللام للعهد، وهذا هو معنى قولهم بأنّ كون اللام للعهد أو كونها للجنس ليس له أثر فى محل الكلام.

ومن هنا يظهر أنّ المهم في المقام هو تحقيق أنّ القيد هل هو مأخوذ على نحو القيدية بحيث يكون دخليلاً؟ أو هو مأخوذ على نحو الموردية؟ المهم تحقيق هذه الجهة وليس تحقيق أنّ اللام للجنس أو أنها للعهد؟

يُضاف إلى ذلك ما ذكر في كلماتهم، حيث ذكر صاحب الكفاية (قدّس سرّه) (1) أنّ الأصل في اللام أن تكون للجنس، وأنّ الظاهر أنها للجنس وأنّ حملها على العهد خلاف الظاهر وخلاف الأصل ولا يصار إليه إلا بدليل، ومع عدم الدليل تُحمل على الجنس. هذا المطلب غير واضح إذا كان مقصوده بأنّ اللام ظاهره في الجنس وأنّ الأصل فيها أن تكون للجنس بمعنى أنها موضوعه للعموم وللإستغراق. هذا ممنوع، اللام ليست موضوعه للعموم وليست من أدوات العموم والاستغراق، الألف واللام للتعريف، إذا كان مقصوده أن يثبت أنها للجنس، إذن: هي يستفاد منها العموم والشمول والاستغراق، وأنها موضوعه لذلك، إذا كان هذا مقصوده، فهذا ممنوع؛ لأنّ اللام لا تدل على الإستغراق وليست موضوعه للإستغراق وللعموم أصلاً، هي ليست من أدوات العموم، وإنّما هي موضوعه للجامع بين التعيّن الجنسي وبين التعيّن العهدي، قد تكون في بعض الموارد لتعريف الجنس، وقد تكون في بعض الموارد للتعيّن العهدي؛ وحينئذٍ تكون استفاده أحد الأمرين، خصوصيه العهد، أو خصوصيه الجنس، استفاده أحد الأمرين لا بدّ من إقامه دليلٍ آخر، نفس اللام لا يمكن أن نستفيد منها أنها للجنس، أو هي للعهد حتى نقول مع عدم قيام قرينه على أنها للعهد هي تكون للجنس، كلّ منهما يحتاج إلى قرينه، ولا يمكن أن يقال لدينا قرينه في المقام لإثبات أنّ التعيّن تعيّن جنسي وأنّ اللام في محل الكلام للجنس بدعوى أنه بالإمكان إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه في مدخول اللام، قد يقال: أننا نثبت أنّ الألف واللام في المقام للجنس، وذلك بإجراء مقدمات الحكمه في مدخول اللام الذي هو اليقين، وبالتالي نثبت الإطلاق وعدم اختصاص اليقين بخصوص باب الوضوء، وهذا يثبت بالتالي أنّ اللام للجنس وليست للعهد، هذا الكلام ليس تاماً، وذلك باعتبار أنّ احد المحتملين في اللام هو أن تكون للعهد، كما يحتمل أنها للجنس يُحتمل أن تكون للعهد، يعنى موضوعه للجامع بينهما، وعلى تقدير أن تكون للعهد؛ حينئذٍ لا يمكن إجراء مقدمات الحكمه، وهذا معناه أنّ هذا الكلام محتف بشيءٍ يصلح أن يكون قرينه على خلاف الإطلاق، احتف هذا الكلام بما يصلح أن يكون قرينه على خلاف الإطلاق، ومع احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينه لا تجرى مقدمات الحكمه ولا يثبت الإطلاق ومن هنا لا يمكن الاستعانه بمقدمات الحكمه لإثبات أنّ اللام للجنس بمجرد أن لا تكون هناك قرينه أو دليل على أنها للعهد كما ذكر، ومن هنا يتبين أنّ هذا الأمر الثانى وهو مسأله أنّ اللام للجنس وليست للعهد لا يصلح أن يكون وجهاً لإثبات التعميم وإنّما المهم التركيز على مسأله أنّ القيد هل أخذ على نحو القيدية، أو على نحو الموردية.

ص: ٤٠٩

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

الوجه الثالث الذي ذكر لإثبات التعميم واستفاده الكبرى الكليه من الصحيحه، حاصله: أنّ جملة (من وضوئه) الجار والمجرور ليس متعلقاً باليقين في جملة (فأنه على يقين من وضوئه) بل بالظرف المقدّر ويكون معنى الجملة هو (فأنه كان من وضوئه على يقين) وبناءً عليه يكون اليقين في الصغرى مطلقاً وغير مقيد بشيء، فضلاً عن اليقين في الكبرى وعلى هذا يمكن استنباط واستفاده الكبرى الكليه من الصحيحه؛ لأنّ الوضوء في الصغرى غير مقيد؛ بل هو مطلق، وكذلك الحال في الكبرى، بخلاف ما إذا قلنا أنّ (من وضوئه) متعلقه باليقين، فإنه يكون اليقين في الصغرى على الأقل _____ مقيداً بالوضوء ويكون المراد به هو اليقين بالوضوء فقط لا مطلق اليقين. واستدل لذلك بأنّ اليقين إنّما يتعدى إلى متعلقه ب_____ (الباء) ولا يتعدى إليه ب_____ (من) فيقال: (تيقنت بالوضوء) أو (تيقنت بالطهاره) أو (تيقنت بالحدث) ولا يقال: (تيقنت من الحدث) أو (فلان متيقن بالوضوء) ولا يقال: (فلان متيقن من الحدث)؛ لأنّ اليقين يتعدى إلى متعلقه بالباء لا بمن، وحيث أنّ المذكور بالروايه هو (من) (فأنه على يقين من وضوئه) يفهم من ذلك أنّ (من وضوئه) ليس متعلقاً باليقين؛ لأنّ اليقين يتعدى إلى متعلقه ب_____ (من) فلا بدّ أن يكون (من وضوئه) متعلقاً بنفس ما تعلق به (على يقين) الذي هو الظرف المقدّر وهو (كون) أو (كان) وليس متعلقاً باليقين، فيبقى اليقين على إطلاقه.

هذا الذي ذكره، هناك كلامان، الأول يرتبط بأصل هذا الوجه، والثاني يرتبط بالدليل الذي ذكر عليه.

أمّا الكلام الأول الذي يرتبط بأصل هذا الوجه، فإنه قد يقال أنّ هذا الوجه ظاهر في أنه يفترض وجود فرق بين أن يكون (من وضوئه) متعلقاً باليقين، وبين أن يكون (من وضوئه) غير متعلق باليقين، وأنه إذا كان متعلقاً باليقين يكون الحد الأوسط في الصغرى هو اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، بخلاف ما إذا كان (من وضوئه) غير متعلق باليقين، وإنّما متعلق بالظرف المقدّر، فإنّ اليقين والحدّ الأوسط في الصغرى يكون على إطلاقه وغير مقيد، وحيث أنّ (من وضوئه) ليس متعلقاً باليقين، فيبقى اليقين على إطلاقه ويمكن أن يُستفاد منه الكبرى الكليه .

ص: ٤١٠

لكن يقال: أنّ هذا غير واضح، وذلك باعتبار أنّ المراد باليقين في الصغرى على كل حال وعلى كل تقدير هو اليقين الخاص، يعنى اليقين بالوضوء لا مطلق اليقين؛ لأنّ المقصود باليقين في الصغرى هو اليقين بالوضوء، سواءً افترضنا أنّ (من وضوئه) متعلق باليقين، أو افترضنا أنه متعلق بالظرف وليس باليقين، بحسب مقام الواقع والثبوت المراد هو اليقين بالوضوء، والسرّ في ذلك هو أنّ ما هو حاصل عند المكلف والتي تريد هذه العبارة أن تشير إليه هو اليقين بالوضوء، والروايه هي في مقام الإخبار عن هذا اليقين (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه) هي تريد أن تخبر عن هذا اليقين الحاصل عند المكلف، واليقين الحاصل عند المكلف هو اليقين بالوضوء بلا إشكال وليس مطلق اليقين، المفروض في الروايه هو كون الشاك في النوم متيقن من وضوئه سابقاً، الروايه تقول: هذا لا- يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه، سواء جعلنا (من

وضوئه) متعلقه باليقين، أو جعلناها متعلقه بالظرف المحدود، ما يريد المتكلم هو اليقين الخاص، أى اليقين بالوضوء؛ بل حتى إذا فرضنا أنّ (من وضوئه) لم تكن موجوده فى الروايه مع افتراض أنّ جملة (فأنه على يقين) يراد بها الإخبار، وقال: (فأنه على يقين، واليقين لا ينقض بالشك) لا بدّ أن نقول أنّ المراد باليقين فى الصغرى هو اليقين بالوضوء؛ لأنّ هذا هو المفروض وجوده عند المكلف، المفروض أنّ المكلف متيقن بالوضوء، الروايه تريد أن تشير إلى هذا اليقين، تقول: حيث أنّ هذا المكلف على يقين من وضوئه، فلا- ينبغى نقض اليقين بالشك، فى الصغرى المراد باليقين على كل التقادير، المراد الحقيقى للمتكلم هو الإشاره إلى اليقين الموجود عند المكلف واليقين الموجود عنده هو اليقين الخاص، فما هو أثر البحث عن أنّ (من وضوئه) متعلق باليقين أو ليس متعلقاً بالوضوء؛ بل كما قلنا لو فرضنا أنّ (من وضوئه) لم تكن موجوده، بأن كان يقول أنّ هذا كان على يقين ولا- ينقض اليقين بالشك، لا بدّ من افتراضه أنّ ما يريد جداً باليقين هو اليقين بالوضوء وليس مطلق اليقين، فسواء كانت جملة (من وضوئه) متعلقه باليقين، أو غير متعلقه باليقين، على كلا- التقديرين المراد باليقين فى الصغرى هو اليقين الخاص، أى اليقين بالوضوء. نعم، هناك بحث فى اليقين فى الكبرى أنه هل يمكن أن نبقى اليقين فى الكبرى على إطلاقه، ونقول أنّ الكبرى تشير مطلق اليقين وطبيعى اليقين وأنه ينبغى أن لا- ينقض بالشك حتى نستفيد منها كبرى كليته، أو هى تشير إلى اليقين الخاص، فيختص الاستصحاب بباب الوضوء ولا- يشمل غيره؟ هذا فى الكبرى، لكن فى الصغرى بناءً على هذا المسار فى كلماتهم، ينبغى أن نقول أنّ المراد الجدّى للمتكلم باليقين على كل التقادير هو الإشاره إلى اليقين الموجود عند هذا المكلف المفروض فى الروايه والموجود عنده بحسب فرض الروايه هو اليقين بالوضوء، هو كان على يقين من جهه الوضوء، الروايه تريد أن تشير إلى ذلك، فإذا: مسأله أنّ هناك فرق، وينبغى أن يكون هذا الفرق مؤثراً بالنتيجه بين أن يكون الجار والمجرور (من وضوئه) متعلقاً باليقين أو غير متعلق باليقين، وإنما بالظرف المحذوف، هناك فرق بينهما، وهذا الفرق يؤثّر بالنتيجه، الظاهر أنّه حسب مسار كلماتهم ينبغى أن لا يكون مؤثراً، الذى يؤثّر هو البحث عن أنّ اليقين فى الكبرى ماذا يُراد به؟ هل يراد به طبيعى اليقين، أو يُراد به خصوص اليقين فى باب الوضوء؟ وأمّا اليقين فى الصغرى، فالمراد منه حقيقةً وواقعاً هو خصوص اليقين بالوضوء. هذه ملاحظه على أصل الوجه .

وأما بالنسبة للاستدلال عليه بما ذكر من أن اليقين لا يتعدى إلى متعلقه ب_____ (من) وإنما يتعدى إليه ب_____ (الباء)، هنا أيضاً قد يقال: أن تعدى اليقين ب_____ (من) أمر موجود ومستعمل ولا- يمكن إنكاره، تقول: (أنا على يقين من أمرى) لا إشكال في صحه هذا الاستعمال، و(فلان على يقين من الأمر الفلاني) مسأله أن اليقين لا يتعدى إلا بالباء ولا يتعدى بمن، هذا خلاف ما نشعر به من صحه أمثله واستعمالات عرفيه كثيره يُفترض فيها وجود من لا- الباء، (أنا على يقين من أمرى) تعبير متعارف جداً ومستعمل، صحه هذا التعبير تكشف عن شىء وهو أن ما نحن فيه هو من هذا القبيل، ما نحن فيه هو بالضبط من قبيل (أنا على يقين من أمرى) أو (فلان على يقين من زيد) وليس (فلان على يقين بزيد) ولا- يُراد بذلك الإخبار عن كون الشخص على يقين بزيد، وإنما يراد بها الإخبار عن اليقين من ناحيه زيد، وفرق بينهما، فمره تقول: أنا على يقين من وجود الهلال _____ مثلاً _____ أو أنا على يقين من مجيء زيد. أنا على يقين بكذا، استعمل الباء أنا على يقين بالطهاره، فى جملة أنا على يقين من زيد لا- يُراد به اليقين بزيد وإنما يراد بها اليقين من ناحيه زيد هذا هو المراد بها، ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنه على يقين من الموضوع وليس بالموضوع، يعنى فإنه على يقين من ناحيه الموضوع لا- أنه على يقين بالموضوع، لا- يريد الإخبار عن ذلك، وإنما يريد مفاد الجملة وهو أنه على يقين من ناحيه الموضوع، فإذا فرضنا أن هذا التعبير كان كافياً لإثبات إطلاق اليقين وعدم تقييده بشىء، وبالتالي استفاده الكبرى الكليه منه، فيمكن استفادته حتى إذا فرضنا أن الجملة بهذا الشكل، بمعنى أن الجملة هى على كل حال ولا داعى لإتعايب النفس فى هذا المطلب، هى على كل حال مفادها أن هذا على يقين من ناحيه الموضوع، وهذا استعمال متعارف وصحيح وليس عليه أى غبار، أنه على يقين من ناحيه الموضوع، فيكون من قبيل (أنا على يقين من أمرى) فإذا فرضنا أن هذا المعنى كان كافياً لإثبات إطلاق اليقين وعدم تقييده؛ فحينئذ يثبت هذا، أى شىء كانت الجملة؛ لأن مفاد الجملة هو هذا، وهذا تعبير صحيح ولا داعى لأن يستدل على ذلك بأن اليقين لا يتعدى إلا بالباء، فلا بد أن (من وضوئه) ليست متعلق باليقين؛ بل هى متعلقه بالظرف المحذوف. كلا- هى متعلقه باليقين، لكن المقصود بذلك ليس هو اليقين بالشىء، وإنما اليقين من ناحيه الشىء، وهذا غير اليقين بالشىء، اليقين بالشىء اليقين لا يتعدى له إلا بالباء، أما إذا كان المقصود به الثانى فهو يتعدى بمن، فيقال: (هو على يقين من أمر كذا) ظاهر الروايه هو (فأنه على يقين من وضوئه) يعنى من ناحيه وضوئه هو على يقين، فإذا فرضنا أن هذا الترتيب وهذا المفاد كان يكفى لإثبات أن اليقين فى الروايه مطلق ولا يُراد به اليقين الخاص، وبالتالي يمكن استفاده الكبرى الكليه من الروايه؛ فحينئذ يمكن استفاده الكبرى الكليه من الروايه، أى شىء كان التعبير من دون افتراض أن (على يقين من وضوئه) يتعلق بالظرف، فيمكن استفاده الكبرى الكليه، لكن الكلام فى أنه هل يكفى هذا المقدار فى إثبات إطلاق اليقين؟ يعنى هل يكفى أن يكون المراد ب_____ (من وضوئه) هو (من ناحيه الموضوع)؟ بناءً على ما نفهمه من عبارته بلا- تغير فيها، أو بناءً على ما ذكره من أن (من وضوئه) متعلقه بالظرف التى بالنتيجه أيضاً تؤدى إلى نفس هذا المعنى؛ لأن التقدير يكون كما ذكر (لأنه كان من وضوئه على يقين). على كل حال المعنى واحد، هو أن هذا على يقين من ناحيه وضوئه، هذا هل يكفى فى كون اليقين مطلق وغير مقيد؟ بحيث يمكن أن نستفيد منه الكبرى الكليه، أو لا يكفى؟ الظاهر أنه لا- يكفى؛ لأنه بالنتيجه يكون اليقين مقيداً بأن يكون من ناحيه الموضوع؛ لأن عبارته تقول أنه على يقين من ناحيه الموضوع، سواء قدمنا (من وضوئه) على اليقين، أو أخرناها عنه، هذا لا- يؤثر، النتيجة واحده وهى أن هذا المكلف على يقين من ناحيه الموضوع، كونه على يقين من ناحيه الموضوع، هل يعنى أن اليقين فى الصغرى يكون مطلقاً، أو لا-؟ الظاهر أنه يكون مقيداً بأن يكون من ناحيه الموضوع، هذا هو اليقين المذكور فى هذه الصغرى، اليقين من ناحيه الموضوع، وهذا هو المفترض فى الروايه اليقين من ناحيه الموضوع، فاليقين فى الصغرى يكون يقيناً خاصاً وليس مطلقاً بناءً على هذا الوجه _____ نتكلم فى حدود هذا الوجه _____ هذا الوجه لا- يستطيع أن يثبت أن اليقين فى الروايه هو يقين مطلق وليس مقيداً؛ بل الظاهر أنه يقين

مقيّد، من دون فرقٍ بين أن نقَدّم (من وضوئه) على اليقين أو تكون متأخره عنه كما هو في الرواية؛ لأنّ الذي يُفهم من الرواية إفاده هذا المعنى والإخبار عنه (أنّ هذا المكلف على يقين من ناحيه وضوئه)، أو قل حسب تعبيرهم من ناحيه وضوئه على يقين، هذا لا يعنى أنّ اليقين يكون يقيناً مطلقاً؛ بل الواقع والموجود عند المكلف هو اليقين من ناحيه الضوء، فيكون مقيداً بأن يكون من ناحيه الضوء، هذا هو اليقين المشار إليه والمخبر عنه وهو اليقين من ناحيه الضوء، فيكون مقيداً وليس فيه إطلاق. نعم إذا كان هناك إطلاق في اليقين، فهو في الكبرى، بأن نقول أنّ الكبرى كليّه والمراد باليقين فيها هو مطلق اليقين ويُستفاد منها الكبرى الكليه لا- في الصغرى، وهذا الوجه يريد إثبات أنّ اليقين في الصغرى مطلق، باعتبار أنّ القيد الجار والمجرور متعلق بالظرف المحذوف، وكأنه يبقى اليقين على إطلاقه، وهذا خلاف الظاهر ولا يمكن الالتزام به.

ويَتَّبِعُ مِمَّا تَقَدَّمَ: أَنَّ الْوَجْهَ التَّامَّ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ هُوَ الْوَجْهَ الْأَوَّلُ وَهُوَ مَسْأَلَةُ ارْتِكَازِيهِ الْاِسْتِصْحَابِ، فَأَنَّ كَوْنَ الْاِسْتِصْحَابِ ارْتِكَازِي إِذَا آمَنَّا بِذَلِكَ؛ حَيْثُ يَكُونُ التَّعْلِيلُ بِأَمْرِ ارْتِكَازِي؛ لِأَنَّ التَّعْلِيلَ فِي الرَّوَايَةِ بِالْاِسْتِصْحَابِ، فَيَكُونُ تَعْلِيلًا بِأَمْرٍ مَرْتَكِزٍ فِي أَذْهَانِ النَّاسِ وَمَا هُوَ الْمَرْتَكِزُ فِي أَذْهَانِ النَّاسِ عَلَيَّ مَا تَقَدَّمَ هُوَ كِبَرِي الْاِسْتِصْحَابِ الْخَاصِّ بِبَابِ الْوُضُوءِ، يَعْنِي كِبَرِي أَنَّ الْيَقِينَ بِمَا هُوَ يَقِينُ لَا يَنْقُضُ بِالشَّكِّ لَا الْيَقِينَ الْخَاصِّ بِبَابِ الْوُضُوءِ.

هَذِهِ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةُ ذُكِرَتْ فِي الْكِفَايَةِ، (١) هُنَاكَ وَجْهٌ أُخْرَى أَيْضًا ذُكِرَتْ يَسْتَفَادُ مِنْهَا التَّعْمِيمُ، نَتَّعَرِّضُ إِلَى بَعْضِهَا:

مِنْهَا: مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ النَّائِبِيُّ (قَدَّسَ سِرَّهُ) وَالسَّيِّدُ الْخَوْئِيُّ (قَدَّسَ سِرَّهُ) وَحَاصِلُهَا (٢) (٣): أَنَّ الْيَقِينَ لَمَّا كَانَ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتِ الْإِضَافَةِ الَّتِي تَتَّقَوْمُ بِالْمُضَافِ إِلَيْهِ وَالْمَتَعَلِّقُ بِحَيْثُ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَنْفَكَّ عَنِ الْمَتَعَلِّقِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ، وَلَمَّا كَانَ الْيَقِينَ فِي هَذِهِ الْخِصُوصِيَّةِ وَهِيَ كَوْنُهُ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتِ الْإِضَافَةِ الَّتِي تَتَّقَوْمُ بِالْمُضَافِ إِلَيْهِ وَالْمَتَعَلِّقُ وَيَسْتَحِيلُ أَنْ تَنْفَكَّ عَنْهُ، قَالُوا: أَنَّ ذِكْرَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ وَالْمَتَعَلِّقِ فِي الرَّوَايَةِ (مِنْ وَضُوئِهِ)، (فَأَنَّهُ عَلَيَّ يَقِينُ مِنْ وَضُوئِهِ) قَالُوا: ذِكْرَ الْوُضُوءِ الَّذِي هُوَ الْمَتَعَلِّقُ فِي الرَّوَايَةِ لَا يُعَدُّ قَرِينَهُ عَلَيَّ التَّقْيِيدِ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ بَابِ لَا بَدِيَّةَ ذِكْرِ الْمَتَعَلِّقِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْيَقِينَ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتِ الْإِضَافَةِ الَّتِي تَتَّقَوْمُ بِالْمُضَافِ إِلَيْهِ وَالْمَتَعَلِّقِ الَّتِي يَسْتَحِيلُ أَنْ تَنْفَكَّ عَنِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ، فَذُكِرَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ، قَالَ (فَأَنَّهُ عَلَيَّ يَقِينُ مِنْ وَضُوئِهِ) لَكِنْ (مِنْ وَضُوئِهِ) لَيْسَ لِلتَّقْيِيدِ، وَإِنَّمَا هِيَ مِنْ بَابِ أَنَّ الْوُضُوءَ لَا بَدَّ مِنْ ذِكْرِهِ؛ لِأَنَّ الْيَقِينَ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتِ الْإِضَافَةِ الَّتِي يَسْتَحِيلُ أَنْ تَنْفَكَّ عَنِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ، لَا بَدِيَّةَ ذِكْرِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ وَاسْتِحَالَةَ الْاِنْفِكَاحِ هُوَ الَّذِي أَوْجَبَ ذِكْرَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ فِي الرَّوَايَةِ وَلَيْسَ الدَّاعِي إِلَى ذِكْرِهِ هُوَ التَّقْيِيدُ، يَعْنِي تَقْيِيدَ الْيَقِينِ بِأَنْ يَكُونَ بِالْوُضُوءِ، أَوْ مِنْ نَاحِيَةِ الْوُضُوءِ، فَيَبْقَى الْيَقِينُ حَيْثُ عَلَيَّ إِطْلَاقَهُ.

ص: ٤١٣

١- كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٩٠.

٢- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٣٣٧.

٣- ومصباح الأصول، تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي، السيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٣، ص ١٨.

الملاحظه التي ترد عليه لأول وهله هي: أنّ هذا مطلب صحيح، لكنه بالتالى لا- ينفى احتمال التقييد؛ لأنّ ذكر المضاف إليه والمتعلق الذى هو(من وضوئه) فى الجملة كما يمكن أن يكون لأجل مراعاة كون اليقين من الصفات ذات الإضافة التي يستحيل أن تنفك عن المضاف إليه، فذكر من باب اللابديه أيضاً يمكن أن يكون من باب التقييد، كلّ منهما محتمل، مجرد أنّ اليقين من الصفات ذات الإضافة، هذا وحده لا يكفى لنفى احتمال التقييد، ويبقى احتمال أنه ذكر المتعلق لكى يقيد اليقين بمتعلقه قائماً.

وبعبارة أكثر وضوحاً: أنّ من يريد تقييد اليقين بالمتعلق ماذا يقول؟ لنفترض أنّ المتكلم كان يريد تقييد اليقين بالمتعلق يقول: (على يقين من وضوئه)، فلا يمكننا أن ننفى احتمال التقييد بمجرد كون اليقين من الصفات ذات الإضافة التي يستحيل أن تنفك عن المضاف إليه، هذا صحيح، لكنه وحده لا ينفى احتمال التقييد؛ بل يبقى احتمال التقييد قائماً؛ وحينئذ لا يمكن إثبات أنّ ذكر المضاف إليه فى الرواية اقتضته اللابديه المذكوره وليس له دخل فى اليقين، إثباته بهذا الوجه مشكل. لكن هناك وجه آخر لتعديل ما ذكر ودفع الإشكال عنه نتعرض له إن شاء الله تعالى.

الأصول العمليّة / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليه / الاستصحاب

الوجه التي ذكرت لإثبات التعميم فى صحيحه زواره وإثبات أنها ناظره إلى قاعده كليّه لا تختص بباب الموضوع :

الوجه الأول: أنّ اليقين لما كان من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن وجود متعلق ومضاف إليه بحيث لا يمكن التفكيك بينهما؛ حينئذ عندما يُذكر اليقين لا بدّ أن يُذكر متعلق له، وهذا هو المقصود بأنّه من الصفات ذات الإضافة، وهذا معنى أنّه من الصفات التي لا تنفك عن المضاف إليه، فعندما يُذكر اليقين لا بدّ من ذكر المتعلق، ومن هنا يقال: أنّ ذكر المتعلق فى عبارته(فأنه على يقين من وضوئه) لا يُعدّ قرينه على التقييد، وإنّما هو من باب اللابديه، باعتبار أنّ هذا ذكره لأجل مراعاة ما ذكر من أنّ اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق، فذكر المتعلق، ذكر المضاف إليه وهو(من وضوئه) فى جملة(فأنه على يقين من وضوئه) ليس قرينه على التقييد، وإنّما هو لأجل مراعاة كون اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق، فيذكر المتعلق، وهذا ليس فيه دلالة على تقييد اليقين وأن اليقين فى الصغرى مقيد حتى إذا كانت اللام للعهد يكون فى الكبرى أيضاً مقيد بالموضوع، يعنى إشاره إلى اليقين الخاص لا- مطلق اليقين، وإنّما ذكره من باب اللابديه فيبقى اليقين على إطلاقه، ويتم الاستدلال بالروايه على كبرى الاستصحاب.

ص: ٤١٤

يلاحظ على هذا الوجه: الأمر الذى ذكر صحيح، لكنّ هذا لا ينفى احتمال التقييد، صحيح أنّ اليقين لا بدّ له من متعلق، لكنّ هذا وحده لا- ينفى احتمال التقييد؛ لأنّه كما يُحتمل أن يكون ذكر(من وضوئه) فى الجملة مراعاة لكون اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق كذلك يُحتمل ويمكن أن يكون لأجل التقييد، فمجرد أنّ اليقين من الصفات ذات الإضافة

التي لا بدّ فيها من ذكر المضاف إليه، هذا وحده لا ينفي احتمال التقييد في هذه العبارة في الصحيحه.

وبعبارة أخرى: لو فرضنا أنّ المتكلم كان يريد التقييد جداً، واضح أنه يبرز هذا بعبارة من هذا القبيل، فيقول: (فأنه على يقين من وضوئه) مع الحفاظ على اللا بدّيّة المذكوره وهي أنّ اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق، هذا الاحتمال لا يمكن نفيه بمجرد أنّ اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق، لعلّه يُحافظ على ذلك ويريد التقييد جداً، فيقول: (فأنه على يقين من وضوئه). هذا وحده لا يكفي لدفع هذا الاحتمال.

لكن هناك مطلب يمكن أن يُذكر، ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) في هذا الباب، (1) قال ما حاصله: أنّ الذي يثبت بهذه الملاحظه هو أنّ قوله: (فأنه على يقين من وضوئه) ليس له ظهور في القيدية؛ لاحتمال أن يكون ذكر القيد (من وضوئه) مراعاة لكون اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق. يعني غايه ما يثبت هو الإجمال في الروايه في عبارة (فأنه على يقين من وضوئه)؛ لأنّه كما نحتمل أنّ هذا قيد كذلك نحتمل أنّ هذا ذكر مراعاة لكون اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق وليس هو قيداً، كلّ منهما محتمل. أنّ كون اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق لا ينفي احتمال أن يكون (من وضوئه) قيداً في اليقين. السيد الشهيد (قدّس سرّه) كأنه يريد أن يقول هنا أنّ غايه ما يثبت بهذا الكلام هو الإجمال وأنّ الأمر مردّد بين أن يكون (من وضوئه) مأخوذاً على نحو القيدية وبين أن يكون لمجرد مراعاة أنّ اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق، فيثبت الإجمال، لكنّه يقول أنّ هذا الإجمال لا يمنع من الاستدلال بالروايه على كبرى الاستصحاب، وذلك باعتبار أنّ التمسك بإطلاق قوله (عليه السلام): (ولا يُنقض اليقين بالشك) لإثبات كبرى الاستصحاب كان المانع منه هو ظهور الجمله الثانيه (فأنه على يقين من وضوئه) ظهوراً فعلياً في التقييد، إذا كانت جملته (فأنه على يقين من وضوئه) ظاهره ظهوراً فعلياً في التقييد، وأنّ (من وضوئه) قيدٌ لليقين، هذا يمنع من التمسك بإطلاق (ولا يُنقض اليقين بالشك) لاحتمال أن يكون اليقين في هذه الجمله للعهد والإشاره إلى اليقين الخاص المذكور في جملته (فأنه على يقين من وضوئه). إذا ارتفع هذا المانع لا يبقى مانع من التمسك بإطلاق الجمله الثانيه لإثبات كبرى الاستصحاب. الإجمال الذي ذكر والتردد في أنّ قوله (من وضوئه) هل هو على نحو القيدية، أو هو ذكر لمجرد مراعاة كون اليقين من الصفات ذات الإضافة التي لا تنفك عن المتعلق، يمنع من الظهور الفعلي لجمله (من وضوئه) في القيدية؛ لأنه يكون مجملاً ومردداً، ولا ندرى أنه قيد أو ليس قيداً، كما يحتمل أنه قيد كذلك يُحتمل أن لا يكون مأخوذاً على نحو القيدية. إذن: جملته (فأنه على يقين من وضوئه) لا ظهور لها فعلي في القيدية، فإذا لم يكن لها ظهور فعلي في القيدية يرتفع المانع من التمسك بالإطلاق في الجمله الثانيه، فيصح التمسك بالإطلاق فيها؛ لأنّ المانع من التمسك بالإطلاق فيها هو ظهور الجمله الأولى (فأنه على يقين من وضوئه) فعلاً في القيدية؛ لأنّ ظهور جملته (فأنه على يقين من وضوئه) في القيدية تصلح أن تكون قرينه على إرادته العهد والإشاره إلى اليقين الخاص في قوله (ولا يُنقض اليقين بالشك) لا إلى مطلق اليقين، فلا يصح التمسك بإطلاقها لإثبات كبرى الاستصحاب. بهذا الشيء الذي ثبت، وهو التردد في جملته (فأنه على يقين من وضوئه) والإجمال، هذا يرفع الظهور الفعلي في القيدية. إذن: جملته (فأنه على يقين من وضوئه) ليس لها ظهور فعلي في أنّ جملته (من وضوئه) قيد، فإذا لم يكن لها ظهور فعلي في القيدية يرتفع المانع عن التمسك بإطلاق (ولا يُنقض اليقين بالشك)؛ لأنّ الذي يمنع منه هو ظهور هذه الجمله في القيدية، والتردد يمنع من هذا الظهور فلا يكون هناك ظهور فعلي، وهذا مرتبط بما ذكرناه من أنّ الظهور الفعلي في القيدية لا يُعتبر قرينه على أنّ المراد باليقين هو اليقين الخاص، وإنّما يصلح أن يكون قرينه، ظهور فعلي في القيدية في جملته (فأنه على يقين من وضوئه) لا- يعتبر

قرينه، حتى لو فرضنا أنّ هذا مقيد، والوضوء في الصغرى يراد به اليقين الخاص، لكن يُحتمل أن تكون الألف واللام في اليقين للجنس، فيراد به مطلق اليقين لا- خصوص هذا اليقين، هذا احتمال، وهذا معنى أنّ الظهور الفعلي لجمله (فأنه على يقين من وضوئه) في القيد هو ليس قرينه بالفعل على إرادته اليقين الخاص من الكبرى، وإنّما هو يصلح أن يكون قرينه، فيمنع من التمسك بالإطلاق، فإذا لم يكن له ظهور فعلي باعتبار الإجمال والتردد المذكور؛ فحينئذٍ كأنه يرتفع المانع من التمسك بإطلاق الجمله الثانيه لإثبات كبرى الاستصحاب.

ص: ٤١٥

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٦، ص ٣٠.

نعم، الشيء الذى يبقى هو أنّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) على أحد التقديرين المحتملين الذين أوجبا الإجمال يصلح أن يكون قرينه، وعلى التقدير الآخر لا يصلح أن يكون قرينه، التردد بين كون (فأنه على يقين من وضوئه) يصلح للقرينه، أو لا يصلح؟ على أحد التقديرين يصلح للقرينه، وهو أن يكون هذا قيده، أى أن تكون جملة (من وضوئه) ذكرت كقيده لليقين، فتصلح أن تكون قرينه على إرادته اليقين الخاص من الكبرى، فلا يصح الاستدلال على كبرى الاستصحاب بهذه الجملة، وعلى التقدير الآخر لا يصلح أن يكون قرينه على أن يكون المراد باليقين فى الكبرى هو اليقين الخاص، وهو أن يكون ذكر (من وضوئه) لأجل مراعاة اليقين من حيث كونه من الصفات ذات الإضافة. إذن: الأمر يدور بين أن يكون (من وضوئه) يصلح للقرينه، أو لا يصلح للقرينه؟ فى هذه الحالة؛ حينئذ نقول: لم يثبت أنّ هذا يصلح أن يكون قرينه؛ لأنه لدينا احتمال بالمقابل أنّ هذا لا يصلح أن يكون قرينه أصلاً، ما يمنعنا من التمسك بالإطلاق هو أن يكون هناك شيء يصلح أن يكون قرينه، صلاحية الجملة الأولى لأن تكون قرينه على إرادته اليقين الخاص من الكبرى مبيته على تقدير، وهو أن يكون (من وضوئه) قيده لليقين، وهذا التقدير غير ثابت؛ لأننا نحتمل أنه ليس قيده أصلاً، وإنما ذكر مراعاة لحال اليقين.

إذن: هو يدور بين أن يكون صالحاً للقرينه وبين أن لا يكون صالحاً للقرينه، وفى مثل هذه الحالة؛ حينئذ لا يثبت وجود ما يمنع من التمسك بالإطلاق فى الجملة الثانية، ومن هنا يقال: أنّ هذا لا يمنع من التمسك بالإطلاق والاستدلال بالرواية على كبرى الاستصحاب. نعم، لو كان الأمر يدور فى الجملة الأولى بين أن تكون قرينه بالفعل وبين أن لا تكون قرينه فعلية، وإنما هى تصلح أن تكون قرينه؟ هنا نقول: هذا يثبت لنا الصلاحية؛ لأنّ الشك فى كونها قرينه بالفعل أو ليست قرينه بالفعل، هذا يثبت لنا الصلاحية، والصلاحية تمنع من التمسك بالإطلاق، لكن الأمر فى المقام ليس هكذا، الجملة الأولى لا يدور أمرها بين أن تكون قرينه بالفعل أو لا تكون قرينه بالفعل، وإنما يدور أمرها بين أن تكون صالحه للقرينه وبين أن لا تكون صالحه للقرينه، على أحد التقديرين تكون صالحه للقرينه وليس أن تكون قرينه بالفعل، وهذا التقدير هو أن تكون (من وضوئه) قيده وأخذ على نحو القيد لليقين كما لو صرح بأنّ هذا قيده لليقين، هذا لا يعنى أنها قرينه بالفعل على أنّ المراد باليقين فى الكبرى هو اليقين الخاص، وإنما تصلح أن تكون قرينه، وعلى التقدير الآخر لا تصلح أن تكون قرينه، فإذن: الأمر يدور بين صلاحيتها وعدم صلاحيتها، مثل هذا لا يكون مانعاً من التمسك بالإطلاق، ما يمنع من التمسك بالإطلاق هو أن يكون هناك كلام يصلح أن يكون قرينه، أمّا الشيء المردد بين أنه يصلح أن يكون قرينه وأن لا يصلح أن يكون قرينه، فهذا لا يمنع من التمسك بالإطلاق. ومن هنا هذه الملاحظة التى ذكرت لا تمنع من الاستدلال بالرواية بهذا الاعتبار.

الوجه الثاني: دعوى استفادة التعميم من كلمه (أبدأ) الواردة فى الصحيحه (ولا يُنقض اليقين بالشك أبدأ)، فيقال: أن كلمه (أبدأ) الداله على التأيد إشاره إلى عدم جواز نقض اليقين بالشك فى جميع الموارد كقاعده كليّه وفى جميع الموارد ولا تختص بموردٍ دون آخر؛ حينئذٍ لا يؤثر أن يكون اليقين فى الصغرى مقيد بالوضوء، أو ليس مقيداً؛ لأنّ الكبرى تعممه لكل يقين، أن اليقين لا ينقض بالشك فى جميع الموارد.

وجوابه واضح، وهو أنّ (أبدأ) لا تدل على شمول الحكم لجميع الموارد، وإنما تدل على التأيد، يعنى تدل على أنّ الحكم ثابت مؤبداً، أما ماهى حدود الحكم، وما هى مواردّه، وهل يشمل جميع الموارد أو لا يشمل جميع الموارد؟ (أبدأ) ليس فيها دلالة على ذلك، وإنما هى تعنى أنّ الحكم مؤبد وثابت دائماً، قد يكون الحكم شامل لكل الموارد وهو حكم مؤبد ودائى، وقد يكون شاملاً لبعض الموارد وهو أيضاً حكم دائى، فالتأيد وحده لا يُستفاد منه الشمول والتوسعه، وإنما الذى يستفاد منه هو دوام الحكم وتأييده، وهذا غير مسأله الشمول لكل الموارد واستفاده قاعده كليّه.

الوجه الثالث: دعوى أنّ جملته (ولا يُنقض اليقين بالشك) تعليل للجزاء المحذوف، والتعليل بطبعه يقتضى التعميم وعدم الاختصاص بالمورد؛ فحينئذٍ يمكن استفادة التعميم وعدم الاختصاص بالمورد وأن يكون الحكم بعدم النقض ثابتاً لكل يقين لا لخصوص اليقين بالوضوء من نفس التعليل.

هذا الكلام أيضاً جوابه واضح، وهو أنّ التعليل لوحده ليس ملازماً للتعدى والشمول وعدم الاختصاص بالمورد؛ لأنّ التعليل يصح حتى مع افتراض عدم الشمول وعدم التعدى، لو فرضنا أنّ اللام فى (اليقين) فى الكبرى للعهد والإشاره إلى اليقين الخاص، التعليل يصح ولا مشكله فيه، يقول (فأنه على يقين من وضوئه) ونفترض أنّ (من وضوئه) قيد (ولا يُنقض اليقين بالوضوء بالشك) ويأتى به بمشابه التعليل، (وإلا) يعنى وإن لم يستيقن أنه قد نام، والحكم هو (فلا يجب عليه الوضوء) وتعليله هو (لأنه على يقين من وضوئه) ولو صرح بهذا فقال (واليقين بالوضوء لا يُنقض بالشك) هذا لا يخرج عن كونه تعليلاً لكن تعليل للحكم فى المورد الخاص، فنفس التعليل ليس فيه اقتضاء التعميم والشمول والتعدى وعدم الاختصاص بالمورد، وإنما التعليل كما يصح مع الشمول والتعدى كذلك يصح مع فرض الاختصاص، بدليل أننا إذا فرضنا اختصاص الحكم بباب الوضوء، فالتعليل أيضاً يكون صحيحاً، فليس فى التعليل قرينه على التعميم.

الوجه الرابع: دعوى أنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضى التعميم وعدم الاختصاص، والمقصود بمناسبات الحكم والموضوع هو إسناد النقص إلى اليقين (لا ينقض اليقين بالشك) أو (لا يُنقض اليقين بالشك). فى الحقيقة هذا الإسناد إنما صح باعتبار ما لليقين من جهة إحكام وإبرام، اليقين أمر محكم ومبرم؛ ولذا صح إسناد النقص إليه؛ لأنّ النقص لا يصح إسناده واستعماله إلاّ فى الأمور المحكمه والمبرمه كما بيّنه الشيخ فى الرسائل، أمّا الأمر غير المحكم، فلا معنى لإسناد النقص إليه، فالنقص إنّما صح إسناده إلى اليقين فى الروايه واستعماله فى هذا المورد باعتبار أنّ اليقين فيه جهة إحكام وإبرام واستحكام، هذه المناسبه التى صححت إسناد النقص إلى اليقين واضح أنّها موجوده فى كل يقينٍ وليست مختصه بخصوص اليقين فى باب الوضوء، لا يمكن للإنسان أن يقول أنّ اليقين فى باب الوضوء فيه جهة إحكام وإبرام، وأيّ فرقٍ بين اليقين فى باب الوضوء وبين اليقين فى باب الغسل، أو اليقين بأىّ شىءٍ آخر، هذه الجبهه موجوده فى ذات اليقين بقطع النظر عن متعلقه، أىّ شىءٍ كان المتعلق، اليقين أمر محكم ومبرم؛ ولذا صح إسناد النقص إليه، فصحة إسناد النقص إلى اليقين إنّما هى باعتبار وجود جهة الاستحكام والإبرام فى اليقين، وهذه المناسبه التى صححت إسناد النقص إلى اليقين موجوده فى ذات اليقين وفى طبيعه اليقين لا فى اليقين بالوضوء . ومن هنا لابدّ من التعدّى؛ لأنّ طرف هذه المناسبه ليس هو اليقين بالوضوء، وإنّما طرف هذه المناسبه هو ذات اليقين، وطبيعى اليقين؛ وحينئذٍ لابدّ من التعدّى إلى اليقين فى سائر الموارد وعدم الاختصاص بخصوص اليقين بالوضوء .

الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب

ص: ٤١٨

كان الكلام فى بعض الوجوه التى ذكرت لإثبات التعميم فى صحيحه زواره. وذكرنا أحد الوجوه الذى كان هو مسأله استدلال أنّ ذكر القيد(من وضوئه) ليس لغرض التقييد، وإنّما لأجل أنّ اليقين من الصفات ذات الإضافه التى لابدّ لها من متعلق ومضاف إليه، فذكر الوضوء لأجل ذلك، وبالتالى لا يكون قرينه على التقييد، وبالتالى يكون اليقين فى الصغرى مطلقاً وغير مقيد، فيثبت المطلوب.

كانت هناك ملاحظه عليه: بالنتيجه كما يُحتمل أن يكون هذا لأجل مراعاة اليقين وكونه من الصفات ذات الإضافه، يُحتمل أن يكون لأجل التقييد، كلّ منهما محتمل، فلا- يمكن أن نثبت عدم التقييد وأن(من وضوئه) ليست قيداً بمجرد أنّ اليقين من الصفات ذات الإضافه؛ لأنّ بالتالى كما قلنا الذى يريد أن يذكر اليقين مقيداً بالوضوء يقول هذه الجملة(كان على يقين من وضوئه) فكون اليقين من الصفات ذات الإضافه ليس قرينه على عدم التقييد، وإنّما محتمل أن يكون ليس قيداً ذكر باعتباره مراعاة لحال اليقين، ولكن فى قبالة أن يكون ذكر لأجل التقييد.

نقلنا كلاماً للسيد الشهيد(قدّس سرّه) بأنّ هذا بهذا المقدار لا يضر بالاستدلال بهذه الروايه، يمكن الاستدلال بالروايه على التعميم بالرغم من أجل هذا الإجمال والتردد فى(من وضوئه) فى أنه هل هو لأجل القيديه، أو مراعاة لحال اليقين، بالرغم من هذا التردد يمكن الاستدلال بالروايه، وبيّن فى الدرر السابق أنّ الظاهر أنّ مقصوده هو أنّ مجرد أن يكون هناك كلام قبل

الجملة التي نتكلم عنها على أحد التقديرين يكون صالحاً للقرينه وعلى التقدير الآخر ليس صالحاً للقرينه، هذا لا يمنع من التمسك بإطلاق اليقين في الكبرى الروايه، وإنما الذى يمنع من ذلك هو أن يحتف هذا بما يصلح للقرينه، ليس لدينا دليله على القرينه، ولو كنا نقطع بالقرينه لقيّدنا الإطلاق بلا- إشكال، لكن ليس هناك وضوح فى أنه قرينه، لكنّه يصلح أن يكون قرينه، فيدخل فى باب احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينه وهذا يمنع من جريان مقدمات الحكمه والتمسك بالإطلاق، لكن هذا يحصل عندما يتردد الأمر بين أن يكون هذا قرينه بالفعل وبين أن لا يكون قرينه بالفعل، هنا نقول: بالرغم من أنه لم يثبت كونه قرينه بالفعل، لكنه صالح للقرينه، فإذا احتف الكلام به، فهو يمنع من التمسك بالإطلاق. وأما حيث يكون التردد بين الصلاحيه وعدمها، حيث يكون التردد بين أن يكون هذا على تقدير يصلح أن يكون قرينه، أما على التقدير الآخر هو لا يصلح أن يكون قرينه، هذا لا يمنع من التمسك بالإطلاق؛ لأنّ الصلاحيه غير ثابتة، فلا يدخل فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينه، لا نحرز أنّ هذا الكلام (لا ينقض اليقين بالشك) احتف بما يصلح أن يكون قرينه؛ لأنّ (فأنه على يقين من وضوئه) على أحد التقديرين لا يصلح أن يكون قرينه، وهو على تقدير أن يكون ذكر لمراعاة اليقين، وأنّ اليقين لا بدّ له من متعلق، هو لا يصلح أن يكون قرينه على تقييد الإطلاق فى الجملة الثانيه، ولا يصلح أن يكون قرينه على العهد فى الجملة الثانيه والإشاره إلى اليقين الخاص، إنّما يصلح أن يكون قرينه على أنّ اليقين للعهد والإشاره إلى اليقين الخاص فى الجملة الثانيه عندما نفترض أنه جىء له للقيديه، ولماذا قلنا أنه يصلح وليس قرينه فعليه على هذا التقدير؟ لأنه فى الجملة الثانيه يُحتمل أن تكون الألف واللام للجنس وليس للعهد، فإذاً: هو مجرّد صلاحيه أن يكون قرينه، وعلى التقدير الآخر لا يصلح، فالدوران يكون بين الصلاحيه وعدم الصلاحيه، فالصلاحيه لا- تكون محرزّه، فلا- يدخل فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينه حتى يمنع من جريان مقدمات الحكمه والإطلاق. نعم، يدخل فى كبرى أخرى، وهى كبرى احتفاف الكلام بما يُحتمل أن يكون صالحاً للقرينه، لكن هكذا كبرى ليست ثابتة لدينا، وليس هناك سيره من قبل العقلاء على العمل بها، أنّ الشىء إذا احتف الكلام بشىء على أحد تقديره يصلح للقرينه وعلى التقدير الآخر لا- يصلح. إذن: هذا الكلام احتف بما يُحتمل أن يكون صالحاً للقرينه، وهذا لا- يمنع من التمسك بالإطلاق وجريان مقدمات الحكمه. الكبرى تقول: احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينه، فلا بدّ من إحراز الصلاحيه، ومع عدم إحراز الصلاحيه هذا لا يمنع من التمسك بالإطلاق.

قد يُعترض على هذا الكلام، ويقال: تقدّم سابقاً في أحد الوجوه المتقدّمه دعوى أنّ الألف واللام للجنس في اليقين وليست للعهد، في هذا الوجه تقدّم سابقاً أنّه قد يُقال: لماذا لا نجرى مقدّمات الحكمه في مدخول اللام، يعنى في اليقين؟ تقدّم أنّ هذا غير صحيح، والسيد الشهيد (قدّس سرّه) أيضاً ذكر هذا، أنّه لا يجوز إجراء مقدمات الحكمه في مدخول اللام الذى هو اليقين؛ لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه، وكان المقصود به الألف واللام، فأنها على أحد معنيها وهو العهد تصلح أن تكون قرينه على أنّ المراد باليقين هو اليقين الخاص، وهذا على خلاف الإطلاق. إذن: هناك شيء يصلح أن يكون قرينه على خلاف الإطلاق، هذا يمنع من الإطلاق ومن جريان مقدمات الحكمه. (1)

هذا الكلام لا ينافى ما ذكره هنا؛ لأنّ التردد هناك كان بين ما يكون قرينه بالفعل وبين ما لا يكون قرينه بالفعل، بمعنى أنّ مقدمات الحكمه في مدخول اللام (اليقين) احتف باللام، اللام على تقدير العهد هي قرينه فعلية على عدم الإطلاق وعدم جريان مقدمات الحكمه في اليقين، هي قرينه بالفعل وليس مجرّد صلاحية، وعلى التقدير الآخر لا تكون قرينه، فالدوران يكون بين ما يكون قرينه بالفعل وبين ما لا يكون قرينه بالفعل، هذا يمنع من التمسك بالإطلاق؛ لأنّ عدم ثبوت القرينه الفعلية لا يمنع من الصلاحيه، إذن: احتف الكلام بما يصلح أن يكون قرينه، وهذا يمنع من التمسك بالإطلاق، ليس الشك والتردد في الصلاحيه وعدم الصلاحيه؛ بل في أنّ اللام هل هي قرينه بالفعل إذا كانت عهديه على عدم الإطلاق، أو ليست قرينه بالفعل إن لم تكن عهديه، وهذا بخلاف المقام، في محل الكلام نتكلم عن الجملة السابقه، يعنى عن جملة (فأنه على يقين من وضوئه) هذه الجملة على أحد التقديرين تصلح أن تكون قرينه وليست قرينه بالفعل على تقدير أن يكون (من وضوئه) قيدا هي تصلح أن تكون قرينه على إرادته اليقين الخاص في جملة (ولا ينقض اليقين بالشك)، فالأمر يدور بين الصلاحيه وعدم الصلاحيه وقلنا ليس هناك وضوح في أنه إذا دار الأمر بين الصلاحيه، يعنى احتمال أن يكون الشيء صالحاً لا أننا نحرز أنه صالح للقرينيه، ولكننا لا نعلم به هل هو قرينه أو لا، وإنما احتمال أن يكون الشيء الذى احتف بالكلام صالحاً للقرينيه، ليس لدينا هكذا كبرى كليه تقول بأنّ احتفاف الكلام باحتمال الصلاحيه للقرينيه يكون مانعاً من التمسك بالإطلاق، وإنما الكبرى المسلّمه عندهم هي احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه يمنع من التمسك بالإطلاق.

لدى السيد الشهيد (قدّس سرّه) مطلب آخر تقدّم فى بحث الظهور وهو أنه خلافاً للمعروف والمشهور يبنى على أنّ احتمال وجود القرينه وليس احتمال قرينه الموجود ، وإنّما احتمال وجود القرينه المتصله مانع من التمسك بالظهور وموجب للإجمال، هذا يذكره فيما إذا فرضنا جاءنا كلام وقد حُذِف منه شيء لا نعلم ما هو، أو يُحتمل وجود شيء يكون قرينه على تقدير وجوده، هو يرى أنّ هذا يكون موجِباً لعدم إمكان التمسك بالظهور. الظاهر أنّ هذا الكلام أيضاً لا ينافى هذا، وهذا مطلب آخر، هو يعمم هذا الحكم لاحتمال وجود القرينه، فإذا احتملنا وجود قرينه، لكن هى قرينه بالفعل على تقدير وجودها، هذا يمنع من التمسك بالظهور، هذا مطلب، وهذا الذى ذكره هنا مطلب آخر، هذا يقول أنّ الكبرى المسلمه هى أنّ الكلام الذى يحتف بما يصلح أن يكون قرينه يمنع من الإطلاق، أما احتفاف الكلام بما يحتمل أن يكون صالحاً للقرينه، هذا لا دليل على أنه يمنع من الإطلاق والظهور.

أحد الوجوه التى ذكرناها فى الدرس السابق ولم نعلق عليه هو دعوى أنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى عدم الاختصاص، والمقصود بها أنّ النقض أسند إلى اليقين فى الجملة (ولا- ينقض اليقين بالشك) وهذا الإسناد مصححه هو وجود جهه الإبرام والاستحكام فى اليقين؛ لأنّ ما لا إبرام ولا استحكام فيه لا يصح إسناد النقض إليه، الحبل عندما يكون مبرماً تقول: (نقضت الحبل) أمّا إذا كان هو مفكك بالأساس، فلا معنى لأن تقول نقضت الحبل، هذه المناسبه التى صححت إسناد النقض إلى اليقين لا دخل لتعلّق اليقين بالوضوء بها، هذه المناسبه موجوده فى ذات اليقين بقطع النظر عن متعلقه، نفس اليقين فيه جهه استحكام، سواء تعلّق بالوضوء، أو بالنوم أو بالطهاره.....الخ، ومن هنا يقال أنّ مقتضى مناسبه الحكم والموضوع هو أن نتعدّى من المورد إلى مطلق موارد اليقين، سواء كانت يقيناً بالوضوء، أو يقيناً بأى شيءٍ آخر، وهذا يثبت كبرى الاستصحاب وعدم الاختصاص بباب الوضوء.

نسلم ما قاله الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) من أنّ مصحح إسناد النقض إلى اليقين هو ما فى اليقين من جهه إبرام واستحكام، لكن هذا لا يستلزم أن يكون المراد من اليقين فى الروايه هو مطلق اليقين وذلك باعتبار أنّ جهه الاحكام والاستحكام والإبرام موجوده فى اليقين سواء أريد به طبيعى اليقين، أو أريد به اليقين الخاص، حتى اليقين الخاص فيه جهه إبرام واستحكام، وهذه هى الجبهه المصححه لإسناد النقض إليه. لماذا نقول جهه الإبرام والاستحكام موجوده فقط فى طبيعى اليقين؟ هى إذا كانت موجوده فى طبيعى اليقين فهى موجوده فى كل مصاديقه وأفراده، اليقين بالوضوء أيضاً فيه جهه إبرام واستحكام، فكما يصح إسناد النقض إلى طبيعى اليقين، فيقال: (لا- يُنقض اليقين بالشك) كذلك يمكن إسناد النقض إلى اليقين الخاص، فيقال: (لا- تنقض اليقين بالوضوء بالشك) استعمال صحيح ولا غبار عليه ومصحح هذا الإسناد موجود؛ لأنّ جهه الإبرام موجوده فى اليقين بالوضوء، فيصح أن يُسند النقض إليها، فيقال: (لا- تنقض اليقين بالوضوء بالشك) يصح هذا الاستعمال مع كون المقصود هو اليقين بالوضوء لا مطلق اليقين، فمجرد أنّ هذا يصحح الإسناد هذا لا يعنى أنّ اليقين الذى أسند إليه النقض لا بدّ أن يكون مطلقاً وعاماً، كل منهما يجوز فيه الإسناد ويمكن فيه تصحيح النسبه.

هذه عمدته الوجوه لإثبات التعميم على الاحتمال الأول الذى اختاره الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) وهو أنّ الجزء المحذوف وتقديره فلا- يجب عليه الوضوء وأنّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) عله أقيمت مقام الجزء المحذوف. وتبين أنّ عمدته هذه الوجوه هو الوجه الأول الذى ذكره الشيخ صاحب الكفايه (قدس سرّه) وهو مسأله الارتكازيه، بمعنى أنّ التعليل كان بأمر ارتكازى وليس هو إلاّ كبرى الاستصحاب لا الاستصحاب فى باب الوضوء. وعليه: يمكن التعدى وإثبات الكبرى الكليه فى باب الاستصحاب . هذا كلّ بناءً على الاحتمال الأول.

وأما بناءً على الاحتمال الثالث: الاحتمال الثالث كان يقول أنّ الجزء هو جملة (لا ينقض اليقين بالشك) ، فكأنه قال: (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا ينقض اليقين بالشك) وأما جملة (فأنه على يقين من وضوئه) فهي تمهيد وتوطئه للجزء غير المحذوف. بناءً على هذا الاحتمال الظاهر أنه من الصعب جداً أن نستفيد الكبرى الكليه من هذه الروايه؛ وذلك لأنّ مفاد الجملة هو هذا الذى ذكرناه، وهذه الجملة لا تتحمل أكثر من إثبات الحكم فى باب الوضوء ولا تتعدى إلى غيره؛ لأنّ الجملة شرطيه، وشرطها هو (غن لم يستيقن أنه قد نام) يعنى إذا شك بالنوم (فلا ينقض اليقين بالشك) الشك فى هذه الجملة لا بدّ أن نفسره بالشك فى الموضوع الذى هو النوم، يعنى أنّ هذا الشك فى النوم الذى فرض فى هذه القضية هو المراد بالشك الذى نُهى عن نقض اليقين به، وأيضاً اليقين المراد به هو اليقين الحاصل لديه وهو اليقين بالوضوء، يقول (فلا ينقض اليقين بالشك). إذا فككنا العبارة، فكأنه قال: (إذا كان متيقناً بالوضوء وشكّ بالنوم، فلا ينقض اليقين بالشك) أى الشك بالنوم الذى هو موضوع الجملة الشرطيه، فلا يمكن أن نثبت الاستصحاب ككبرى كليه فى جميع الموارد. نعم، يمكن أن لا تقتصر على خصوص موارد الشك بالنوم، يمكن أن نعممها إلى غير الشك بالنوم مما يكون ناقضاً للوضوء، مثل الشك بالريح، أو الإغماء إذا كان ناقضاً للوضوء، ويمكن التعدى إلى بقيه النواقض، وهذا التعدى لا نستفيدة من جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) لأنّ هذه الجملة جعلناها جزءاً على الاحتمال الثالث، الجزء مرتبط بالشرط، الشكّ فى الجزء يُراد به الشك فى النوم الذى فرض فى موضوع القضية الشرطيه، اليقين هو نفس اليقين الذى أيضاً فرض فى القضية، فكأنه قال: (وإنّ شكّ بالنوم، فلا ينقض يقينه المفروض _____ الذى هو اليقين بالوضوء _____ بالشك فى النوم) وهذه العبارة لا تتحمل أنّ نعممها لغيرها، لكن يمكن استفادته الاستصحاب فى غير موارد الشكّ فى النوم ممّا يكون ناقضاً للوضوء من جملة (فأنه على يقين من وضوئه) لأنّ هذه الجملة ذُكرت كتمهيد وتوطئه لجملة الجزء التى هى (فلا ينقض اليقين بالشك)، جملة (فأنه على يقين من وضوئه) كأنّها مسوقه مساق التعليل، والتعليل فيها باليقين بالوضوء، وهذا يمكن أن نعمّمه لكل يقين بالوضوء عندما يُشك فى انتقاضه، سواء شك فى انتقاضه بالنوم، أو شك فى انتقاضه بالحدث، فكأنّ اليقين بالوضوء هو السبب فى النهى عن نقض اليقين بالوضوء بالشك فى النوم، وهذا يمكن على اساسه توسعه المورد وجعله شاملاً لغير موارد الشك فى النوم مما يكون ناقضاً للوضوء، لكن لا نستطيع أن نتوسّع أكثر من هذا ونثبته لكل موارد الشك فى انتقاض الحاله السابقه، أى شىء كانت هى الحاله السابقه. استفاده الكبرى الكليه من الروايه بناءً على الاحتمال الثالث مشكل جداً.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

كان الكلام في أنه هل يمكن أن يُستفاد من الصحيحه القاعده الكليّه، حجيه الاستصحاب بشكل عام في جميع الموارد من دون اختصاص له بباب الموضوع أو لا؟ تبيّن بناءً على الاحتمال الأول الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) أنه يمكن ببعض الوجوه المتقدّمه استفاده التعميم وأهمها كان هو مسأله ظهور التعليل في كونه بأمر ارتكازي، هذا يوجب التعميم ويعطى ظهور للصحيحه في التعميم.

بناءً على الاحتمال الثالث قلنا: يمكن التعميم، لكن لا إلى جميع الموارد، وإنما يمكن إثبات حجيه الاستصحاب في جميع موارد الشك في انتقاض الموضوع، سواء كان من جهه الشك في النوم، أو كان من جهه الشك في ناقض آخر .

وأما بناءً على الاحتمال الثاني الذي هو العمده: وبالأخص بناءً على ما هو موجود في تقارير المحقق النائيني (قدّس سرّه) (1) وهو أنّ الجزاء هو جمله (فأنه على يقين من وضوئه). وهذه الجملة وإن كانت جمله خبريه، لكن يُراد بها الإنشاء جداً، ومقصوده من الإنشاء يعني التعبد ببقاء اليقين، فكأنه قيل: (وإن لم يستيقن أنه قد نام، فيبنى على بقاء اليقين، ويعمل تعبدًا على بقاء اليقين).

بناءً على هذا الاحتمال من الصعوبه أيضاً أن نتعدى عن مورد الروايه ونستفيد من الروايه حجيه الاستصحاب في غير مورد الروايه الذي هو الشك في النوم، فضلاً عن أن نستفيد منها حجيه الاستصحاب في سائر الموارد غير باب الموضوع، وذلك باعتبار أنّ الجملة بناءً على هذا الاحتمال يكون معناها (إن لم يستيقن أنه قد نام، يجب عليه العمل وفق اليقين)؛ لأنّ الشارع يحكم عليه ببقاء اليقين تعبدًا ويجب عليه البناء على بقاء اليقين والعمل على طبقه، ومن الواضح أنّ هذا المفاد لا يستفاد منه التعميم، وإنّما يكون العمل على طبق اليقين مختص بصوره الشك في النوم؛ لأنه متفرّع على الشرط (إن لم يستيقن أنه قد نام، فإنه على يقين من وضوئه) يبنى على بقاء اليقين، فلا يمكن أن نستفيد منها التعميم حتى لغير النوم من نواقض الموضوع؛ لأنّ موضوع الجملة الشرطيه هو (إن لم يستيقن أنه قد نام) كيف نعمم اليقين لغير اليقين المفروض في المقام وهو اليقين بالموضوع، والشك لغير الشك المفروض في المقام وهو الشك في النوم، هذا الذي يشك في نقض الموضوع بالنوم يجب عليه أن يبنى على طبق يقينه، من هذه الجملة لا يمكن التعدي لغير مورد الروايه.

ص: ٤٢٤

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٣٣٦.

نعم، بلحاظ الجملة الثانيه قد يقال يمكن التعدي وهي جمله (ولا ينقض اليقين بالشك) من مورد الروايه إلى غير موردها، لكن هذه الجملة بناءً على ما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) هذه الجملة ليست جمله مستقله حتى نقول بإمكان استفاده التعميم منها، بناءً على ما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) هي جمله مؤكده لما قبلها فقط، أو مفسّره لما قبلها؛ لأنّ مضمونها هو نفس

مضمون جملة (فأنه على يقين من وضوئه)، بناءً على ما يقوله هو حكم ببقاء اليقين وأنه يجب عليه العمل على طبق يقينه، وأنّ الشك لا- يعنى به، هذا الشك الحاصل له في الوضوء، باعتبار أنه شك في النوم الناقض له، كأنّ العبارة الأولى (فأنه على يقين من وضوئه) هي تقول لا- تعنى بهذا الشك، ويجب عليك أن تبني على بقاء اليقين، فجملة (ولا ينقض اليقين بالشك) بناءً على هذا التفسير هي جملة مؤكده لما قبلها ومفسره لها؛ وحينئذٍ لا يمكن أن تثبت في ما هو أوسع ممّا يثبت في الجملة التي هي مؤكده ومفسره لها، وإنما هي تنقيد بها، فإذا قلنا كما هو الصحيح أنّ جملة (فأنه على يقين من وضوئه) مختصه بموردها ولا يمكن تعميمها لغير موردها. إذن: جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) باعتبار أنها مؤكده أو مفسره هي تنقيد بهذا الحد ولا يمكن تعميمها لغير هذا المورد. نعم، إذا قلنا أنّها جملة مستقلة كما على بعض الاحتمالات الأخرى يمكن حينئذٍ أن يفتح المجال للاستدلال بها على التعميم، وإلا- بناءً على ما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) ليست جملة مستقلة، وإنما هي مؤكده لما قبلها، مضمونها موجود في ما قبلها وهي تأتي للتأكيد أو التفسير (ولا ينقض اليقين بالشك) هو عبارة أخرى عن لزوم البناء على اليقين السابق وأنه لا يعنى بالشك، وأنّ هذا الشك لا ينقض اليقين الذي اعتبره الشارع.

فإذن: المسألة مسأله أنه لا يمكن أن نستفيد من الجملة الأولى التعميم، والجملة الثانية لا تنفع؛ لأنها جملة مفسره ومؤكده بناءً على هذا الاحتمال الثاني.

نعم، المحقق النائيني (قدّس سرّه) حاول أن يثبت التعميم، ومسأله أنّ قيد (من وضوئه) ليس دخيلاً في الحكم، وأنّ المسأله هي مسأله عامه، وأكّد على أنه ليس هناك احتمال أن يكون الوضوء قيداً في الحكم، الحكم ثابت لمطلق اليقين لا لخصوص اليقين بالوضوء، وذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) بعض القرائن لإثبات التعميم وعدم دخل القيد في الحكم وأنّ الحكم ثابت لمطلق اليقين وليس لخصوص اليقين بالوضوء، ومقصوده بالحكم هو عدم النقض، القرائن التي ذكرها هي التي تقدمت من قبيل كون اليقين من الصفات ذات الإضافة التي تحتاج إلى متعلق، فذكر المتعلق في المقام ليس قرينه على التقييد أصلاً، وإنما هو لإشباع كون اليقين من الصفات ذات الإضافة، وذكر أيضاً مناسبه الحكم والموضوع، وأنّ إسناد النقض إلى اليقين أيضاً يُستفاد منه أنّ القيد ليس له دخل؛ لأنّ خصوصيه كونه في الوضوء ليس له دخل في إبرام واستحكام اليقين الذي على أساسه يصح إسناد النقض إليه. هذه الوجوه تقدمت وتحدثنا عنها سابقاً.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) عندما تبنّى رأى أستاذه أضاف إلى هذه القرائن أموراً أخرى، فذكر مسأله (أبداً) أيضاً جعلها قرينه على التعميم وعدم دخل الخصوصيه في الحكم. هذه أيضاً تقدمت سابقاً وأجبنا عنها، وذكر شيئاً جديداً وهو ما سمّاه بـ (القرينه الخارجيه) (1) لإثبات التعميم في الروايه، وكأنه يعترف أنّ الجملة وحدها من دون هذه القرائن لا يمكن أن يستفاد منها التعميم. هو ذكر قرائن خارجيه وداخليه، القرائن الداخليه هي التي تقدّم نقلها، والقرينه الخارجيه هي عبارته عن ذكر هذه العبارة أو ما يشابهها وهي (ولا ينقض اليقين بالشك) يقول: هذه العبارة تكرر ذكرها في روايات عديده وارده في موارد مختلفه في غير باب الوضوء ومسأله الشك في النوم الناقض للوضوء على ما سيأتي في هذه الروايات، يقول: هذه تدل على أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشك هي قاعده كليه وليست قضيه مختصه بباب الوضوء، وإنما المقصود باليقين فيها هو اليقين بما هو يقين لا لخصوص اليقين في باب الوضوء؛ ولذا ذكرت نفس العبارة في أبواب أخرى، فنهى عن نقض اليقين بالشك، أو تعبيرات من هذا القبيل (لا ينبغي نقض اليقين بالشك) وأمثال هذه التعبيرات، فهذا كلّه يشير إلى أنها قاعده كليه ولا اختصاص لها بباب الوضوء، وهذه قرينه خارجيه تفيد التعميم.

ص: ٤٢٦

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي، السيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٣، ص ١٨.

هذا المطلوب في الجملة لا بأس به صحيح، هذا بلا إشكال يشكّل قرينه على التعميم باستخدام نفس الألفاظ ونفس التعبير (عدم نقض اليقين بالشك) استُخدم في باب الوضوء وفي باب الحج وفي باب الصلاة، وهذا لا إشكال في أنه يشكّل قرينه على أنّ اليقين في هذه الصحيحه لا يُراد به خصوص اليقين بالوضوء، وإنما عدم النقض مسند إلى اليقين بما هو يقين، فيمكن استفادته التعميم، لكن الكلام في أنّ القرينه هل تورث الجزم واليقين بأنّ عدم النقض في الصحيحه محل الكلام مسند إلى ذات اليقين لا إلى اليقين الخاص في باب الوضوء، أو أنها غايه ما تورث الظن؟ الظاهر أنّ إيراثها للجزم واليقين مشكل، وإذا ادّعا السيد الخوئي (قدّس سرّه) فعهدته عليه، بالنتيجه جزمه لا يكون حجّه علينا. نعم، هذه قرينه، وهذا مطلب لا بأس به، لكنّه لا يورث إلاّ الظن، وهذا الظن من الصعب جداً إقامة الدليل على حجّيته؛ لأنه ليس ظناً حاصلاً من دليل لفظي يحصل منه الظن حتى ندخله في باب الظواهر ونقول أنّ الأدله دلت على حجّيه الظواهر، هذا أشبه بالظن الذي يحصل من الاستقراء الناقص، فهو ظنّ غير حاصل من دليل لفظي حتى يدخل في باب الظواهر ونلتزم بأنه حجّه؛ لأنّ الدليل دلّ على حجّيه الظواهر، فهو ظنّ لا دليل عليه والاستناد إليه في التعميم لا - يخلو من شيء. نعم، هو يعطى درجه احتمال بضم هذه القرينه إلى بقية القرائن، ممكن أن يورث المجموع القطع بالتعدّي، ولعلّه هو ينظر إلى هذا، يعنى يعتبر هذه قرينه تعطى درجه من الاحتماليه لصالح المطلوب، غيرها أيضاً قرينه تؤدي إلى ذلك.... وهكذا بضم بعضها إلى بعض قد يحصل الاطمئنان على الأقل بالتعدّي أو بعدم دخل الخصوصيه بالحكم بعدم نقض اليقين. هذا بناءً على الاحتمال الثاني.

الآن نأتى إلى الاحتمال الذى ذكرناه سابقاً وقلنا لا- بأس به وهو أن يكون الجواب والجزاء فى الجملة الشرطيه هو مجموع الجملتين لا- خصوص جملة (فأنه على يقين من وضوئه) مع المحافظه على أن جملة (فأنه على يقين من وضوئه) جملة خبريه ويراد بها الإخبار جداً عن اليقين الوجدانى لا- الإخبار عن اليقين التعبدى؛ لأنه كانت هناك احتمالات فى هذه الجملة، أنه هل هى جملة خبريه يُراد بها الإنشاء كما يقول المحقق النائنى (قدس سرّه)؟ أو جملة خبريه يراد بها الإخبار جداً؛ حينئذٍ يرد احتمالان، أنه يُراد بها الإخبار عن ماذا؟ هل يُراد بها الإخبار عن اليقين التعبدى، أو يراد بها الإخبار عن اليقين الوجدانى؟ بناءً على أنها يُراد بها الإخبار جداً عن اليقين الوجدانى الحقيقى لا عن اليقين التعبدى، يعنى إشاره إلى اليقين السابق، يعنى كان على يقين من ناحيه الموضوع، ولكن الجزاء يكون هو مجموع هذه الجملة والجملة التى تليها، يعنى هذه الجملة وجملة (ولا- ينقض اليقين بالشك) ويكون جزاءً بلحاظ عالم الإثبات والدلاله لا بلحاظ عالم الثبوت، وكأنه قيل: وإن لم يستيقن أنه قد نام، فيجرى فى حقه هذا الدليل، وهو عباره عن صغرى وكبرى، الصغرى تقول: (أنه كان على يقين من وضوئه)، فهو إخبار عن اليقين السابق بالوضوء، وهو يقين وجدانى وليس يقيناً تعبدياً، (فأنه كان على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك) قياس من الشكل الأول مؤلف من صغرى وكبرى، (هذا على يقين من وضوئه)، (واليقين لا يُنقض بالشك)، (هذا لا يُنقض بالشك) هذا معنى الجملة بناءً على هذا الاحتمال، فالغرض منه فى الحقيقه هو الاستدلال على الحكم الذى هو عدم وجوب الوضوء عليه، ما دام لم يستيقن أنه قد نام، الدليل هذا يجرى فى حقه، أنه كان على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك، فلا يجب عليه الوضوء، باعتبار أن يقينه بالوضوء الذى كان سابقاً لا- ينبغى نقضه بالشك. بينما إذا استيقن أنه قد نام لا يجرى فى حقه هذا الدليل، الشرطيه تكون واضحه، الجزاء أيضاً يكون واضحاً، لكن بلحاظ عالم الإثبات لا بلحاظ عالم الثبوت؛ وحينئذٍ استفاده القاعده الكليه يكون إمّا بأن يقال: أن نفس صحه الاستدلال تتوقف على افتراض أن هذا قياس من الشكل الأول، وعموم الكبرى فيه لا بدّ من فرضه بأن يقال: (ولا ينقض اليقين بالشك) هذا شىء لا يختص بخصوص اليقين فى باب الوضوء؛ لأنّ هذه هى طبيعه القياس من الشكل الأول أن تكون الكبرى كليه ويُستفاد عموم الكبرى، ومن عموم الكبرى ثبت التعميم وعدم الاختصاص بباب الوضوء، إمّا بهذا البيان، إن كان هذا مقنع فهو، وإلاّ فحينئذٍ نضطر للاستعانه بما تقدّم من أن هذا الاستدلال الذى هو تعليل للحكم واستدلال عليه مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الإمام (عليه السلام) ليس بحاجة إلى تكلف الاستدلال فى بيان الحكم الشرعى، فعندما هو يتكلف الاستدلال، هذا معناه أن غرضه هو إقناع الطرف المقابل وتوضيح الفكره له لغرض إقناعه بالحكم، وهذا عادة لا- يكون إلاّ إذا كان التعليل والاستدلال بأمر ارتكازى؛ وحينئذٍ لا بدّ أن نفترض أن الكبرى إشاره إلى أمر ارتكازى الإمام (عليه السلام) ينبه عليه لغرض إقناع الطرف المقابل وإقناع المخاطب، فنرجع إلى مسأله الارتكازيه المتقدمه، ومن الواضح أن الأمر الارتكازى هو كبرى الاستصحاب وليس الأمر الارتكازى هو الاستصحاب المختص بخصوص باب الوضوء، فضلاً عن الاستصحاب المختص بباب الوضوء فيما إذا كان الشك فى خصوص النوم. الارتكازيه أمر مهم جداً لإثبات التعميم إذا بنينا على هذا الاحتمال.

بعض القرائن السابقه أيضاً يمكن الاستفاده منها إذا تم بعضها، أو نجعلها قرائن مؤيده لإثبات التعميم، التام من هذه القرائن أيضاً يمكن الاستفاده منها لإثبات التعميم.

ومن هنا يظهر إمكان إثبات التعميم فى الروايه، واستفاده القاعده الكليه وكبرى الاستصحاب فى جميع الموارد بناءً على الاحتمال الأول، وكذلك بناءً على الاحتمال الثانى بالمعنى الذى ذكرناه وهو أن يكون الجواب مجموع الجملتين.

هناك مطلب آخر وهو: أثبتت شبهه وهى أنه من قال أن الروايه ناظره إلى الاستصحاب؟ يعنى كيف يمكن أن نثبت أن مفاد الروايه هو حجيه الاستصحاب؟ وهذه المناقشه أثبتت باعتبار أنه ادعى أنه من الممكن أن تكون الصحيحه ناظره إلى قاعدهٍ أخرى غير الاستصحاب وهى قاعده المقتضى والمانع، وسابقاً فرّقنا بين قاعده الاستصحاب وبين قاعده المقتضى والمانع. هذه المناقشه تُبين بهذا الشكل: اليقين فى الروايه بحسب قوله: (فأنه على يقينٍ من وضوئه) أُسند إلى الوضوء، والوضوء هو أمر يحدث ويتصرّم وينتهى، الوضوء ليس له حاله بقاء حتى يقال هذا على يقينٍ من وضوئه ويشك فى بقاءه وعدم بقاءه، كأن مفاد الروايه هكذا بالنتيجه: هو على يقينٍ من وضوئه، فشك فى بقاءه. هذا لا يمكن أن نفترضه فى الوضوء بالمعنى الذى نفهمه من الوضوء، عبارته عن الغسلات والمسحات، لا معنى لأن يقال أنه كان على يقينٍ من وضوئه، ثم شك فى بقاء هذا الوضوء؛ لأنّه حاله ليس لها بقاء، حاله متصرّمه تحدث وتنتهى. إذن: لابد أن نفترض أن المقصود فى المقام هو أثر الوضوء وهو الطهاره، وهى حاله الخاصه التى تحدث نتيجه الوضوء والغسل وأمثالهما، هذه حاله الخاصه لها حدوث وبقاء ويمكن افتراض أن الإنسان يكون على يقينٍ منها ويشك فى بقاءها من جهه الشك فى حدوث ما يرفعها وهو فى المقام النوم. ومن هنا يقال أن موضوع الصحيحه هو اليقين بأثر الوضوء، يعنى بالطهاره كحكم شرعى، أو اليقين بمقتضى الحكم الشرعى (الطهاره) الذى هو الوضوء، فما هو على يقينٍ منه هو مقتضى الطهاره والشك إنما هو فى النوم الذى هو رافع لهذا المقتضى ومانع من تأثيره، فيكون اليقين بالمقتضى والشك فى الرفع، فتدخل فى قاعده المقتضى والرافع وليست فيها إشاره إلى الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: الفارق بين القاعدتين هو كان ما تقدم من أنّ في باب الاستصحاب المتيقن هو نفس المشكوك، لكن ليس نفسه ذاتاً، وإنّما نفسه زماناً، كما يشك فيه هو نفس ما يتيقنه، لكن بلحاظ فتره زمنيه أخرى .

الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

فرغنا من الصحيحه الأولى التي استُدلّ بها على الاستصحاب وتبين من خلال البحث السابق أنّ دلالتها تامّة على الاستصحاب كقاعده كليّه من دون أن تختص بموردها الذي هو باب الموضوع .

الآن ننتقل إلى الصحيحه الثانيه لزراره، وهذه الصحيحه أيضاً استُدلّ بموضعين منها على الاستصحاب كقاعده كليّه، وهي تتضمن عدّه أسئله يسألها زراره عن الإمام(عليه السلام) والاستدلال بها يكون بالسؤال الثالث مع جوابه، والسؤال السادس مع جوابه. هذه الروايه رواها الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) في التهذيب (1) ورواها الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) في العلل (2) ، الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) رواها في التهذيب غير مسنده إلى الإمام(عليه السلام) وإنّما قال: (عن زراره، قال: قلت له) من دون أن يذكر اسم الإمام الذي سأله، فتكون مضمرة بحسب ما في التهذيب، لكن الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) رواها في العلل بسند صحيح عن زراره، عن أبي جعفر(عليه السلام) فتكون مسنده في روايه العلل، والطريق الذي ذكره للروايه في العلل طريق صحيح بلا إشكال، فتكون الروايه معتبره بطريق الصدوق ومسنده، وبطريق الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) تكون مضمرة، لكنّها أيضاً معتبره بناءً على ما تقدّم من أنّ الإضمار في هذه الروايات خصوصاً إذا كان من قبل زراره غير ضائر في سند الروايه وفي صحتها. الروايه معتبره بكلا الطريقين.

ص: ٤٣٠

١- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٤٢١.

٢- علل الشرائع، الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٣٦٠، باب ٨٠.

نقرأ الروايه كما هي في التهذيب، هناك اختلافات بين ما نقله الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) في التهذيب وبين ما نقله الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) في العلل، اختلافات قد تكون مؤثره في بعض الموارد على ما سيأتي، نقرأ ما في التهذيب، (قال: قلت له اصاب ثوبي دم رعا، أو غيره، أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له من الماء، فأصبت وحضرت الصلاه ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ أتيت بعد ذلك. قال: تعيد الصلاه وتغسله. قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه، فطلبتّه، فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته، قال: تغسله وتعيد). في هذا السؤال الثاني الذي ليس هو موضع الاستدلال بالروايه واضح أنّ السؤال عن صورته العلم الإجمالي، إذا علم إجمالاً- بنجاسه الثوب، لكن لم يقدر على تعيين موضع هذه النجاسه، وسؤاله هو أنّ هذا الفحص وعدم العثور على النجاسه مع فرض العلم الإجمالي هل يكفي أو لا- يكفي؟ الإمام(عليه السلام) أجابه بأنّ هذا لا يكفي؛ بل يجب إعادته الصلاه كما يجب غسل الثوب.

بعبارة أخرى: كأنَّ الإمام (عليه السلام) يريد أن يقول له لا فرق بين العلم التفصيلي بالنجاسة وبين العلم الإجمالي بالنجاسة، كلُّ منهما يمنع من صحة الصلاة، كما أنه في كل منهما يجب غسل الثوب، بالنتيجة هو يعلم بأنه صَلَّى في ثوب نجس، غاية الأمر مرّه يعلم تفصيلاً بالموضع الذي أصابته النجاسة كما في السؤال الأول، لكن عرض له النسيان، وأخرى يعلم إجمالاً بأنَّ الثوب أصابته النجاسة ولم يستطع تحديد موضعه، فحسه وعدم عثوره على النجاسة لا يؤثر؛ لأنه صَلَّى في ثوب نجس، فيحكم بوجود إعادته الصلاة، وبوجود غسل الثوب. ولا ينبغي أن يُفهم من قوله: (فطلبته فلم أقدر عليه) أنه تبدلَ علمه الإجمالي إلى الشك، وإنما يُفهم منها أنه فارغ عن أصل إصابه النجاسة للثوب، وإنما فحص عن موضعه، فلم يقدر على تشخيصه، مع العلم بإصابه الدم لهذا الثوب، وليس المقصود بذلك تبدل العلم الإجمالي إلى الشك؛ وحينئذٍ يكون الجواب في الرواية واضح؛ لأنه على القاعده، علمٌ بإصابه النجاسة للثوب وهو صَلَّى بثوبٍ نجس.

السؤال الثالث: (قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت، فلم أرى شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه، قال الإمام(عليه السلام): تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: ولم ذلك _____ واضح أن زواره لا يسأل أسئلته يريد فيها فقط صدور فتوى من الإمام(عليه السلام)، وإنما يريد أن يعرف مدارك هذا الحكم _____ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً). علل الإمام(عليه السلام) عدم وجوب إعادة الصلاة بأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

هذه فقره هي موضع الاستدلال الأول على الاستصحاب في هذه الصحيحه. هنا طرحت احتمالات في تفسير هذا السؤال وجوابه، أنه ما هو المقصود بهذا السؤال؟ وهذه الاحتمالات تؤثر في الاستدلال بالروايه:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود بالسؤال هو أن هذا المكلف الذي ظنَّ بإصابه النجاسه للثوب والذي قال: ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أرى شيئاً، أن تُفسّر هذه العبارة بأنه علم بعدم النجاسه عند النظر والفحص، بأن حصل له العلم بطهاره الثوب وعدم نجاسته عند الفحص وعدم العثور على النجاسه، ثم وجد نجاسه بعد الفراغ من الصلاة، وهذه النجاسه فيها احتمالان: الأول: احتمال أنها نفس النجاسه التي فحص عنها قبل ذلك ولم يعثر عليها، الآن هذه النجاسه التي عشر عليها بعد الصلاة هي نفس تلك النجاسه. الثاني: احتمال أنها نجاسه أخرى طارئة بعد الصلاة. في هذه الحاله، بناءً على الاحتمال الأول في تفسير العبارة؛ حينئذٍ يمكن تطبيق الاستصحاب على مورد الروايه في هذا السؤال الثالث، لكن الاستصحاب هنا ينطبق بلحاظ حال ما بعد الصلاة لا بلحاظ حال الصلاة، والسر في ذلك هو أن هذا المكلف لديه يقين بطهاره الثوب قبل عروض هذه النجاسه، هذا الركن الأول من أركان الاستصحاب(اليقين بطهاره الثوب سابقاً) بعد الصلاة يشك في ارتفاع هذه الطهاره أو بقائها؛ لأن هذه النجاسه التي وجدها بعد الصلاة إن كانت هي نفس النجاسه التي فحص عنها قبل الصلاة، فهذا معناه أن الطهاره ارتفعت حال الصلاة، أمّا إذا كانت هي طارئة حال الصلاة، إذن: عنده يقين بطهاره الثوب وشك حال الصلاة في ارتفاع الطهاره أو بقائها، فتتحقق أركان الاستصحاب، فيمكن تطبيق الاستصحاب عليه. الإمام(عليه السلام) يقول له: لا يجب عليك إعادة الصلاة؛ لأنك على يقين من طهاره الثوب وتشك في ارتفاع هذه الطهاره حال الصلاة. صحيح هو بعد الصلاة يعلم أن ثوبه أصابته نجاسه، لكن يحتمل أنها نجاسه طارئة ليست موجوده حال الصلاة. إذن: حال الصلاة لا يقين عنده بنجاسه الثوب، وإنما عنده شك فيه. فبلحاظ حال الصلاة يقين سابق بطهاره الثوب وشك في بقاء هذه الطهاره أو ارتفاعها؛ فحينئذٍ يقول له لا ينبغي لك أن تخلط اليقين بالشك. ويعلّل صحه الصلاة وعدم وجوب إعادتها بذلك.

أيضاً يمكن تطبيق قاعده اليقين على مورد الروايه، بافترض حصول اليقين بطهاره الثوب بعد الفحص، لا- نلتفت إلى اليقين الموجود قبل عروض النجاسه، هذا الذى طبّقنا عليه الاستصحاب، وإنما نفترض حصول يقين بطهاره الثوب بعد الفحص وعدم العثور على النجاسه؛ لأنّ هذا بعد أن فحص ولم يعثر على النجاسه حصل له يقين حال الصلاه بطهاره الثوب، هذا اليقين الحاصل بعد الفحص لا إشكال أنه يزول بوجدان نجاسه بعد الصلاه يُحتمل أن تكون هي نفس النجاسه التى فحص عنها حال الصلاه، فيكون الشك شكاً سارياً إلى ذلك اليقين وموجباً لتزلزله وتبدله وهو مورد قاعده اليقين. يقين بطهاره الثوب حاصل نتيجة الفحص وعدم العثور، بعد ذلك وجد نجاسه، صحيح هو ليس لديه يقين بأنها نفس النجاسه التى فحص عنها، لكنّه يحتمل أنها نفس النجاسه التى فحص عنها ولم يعثر عليها، وهذا يوجب تزلزل ذلك اليقين، هذا الشك السارى، الشك الحاصل بعد الصلاه يسرى إلى اليقين، لكن ليس اليقين بطهاره الثوب قبل عروض النجاسه، هذا اليقين لا يتزلزل بهذا الشك، هو يبقى على يقين من طهاره الثوب قبل عروض النجاسه، اليقين الذى يتزلزل بهذا الشك هو اليقين الذى يفرض حصوله بعد الفحص وعدم العثور على النجاسه حال الصلاه، هذا اليقين لا إشكال أنه يتزلزل ويزول بهذا الشك السارى، يزول بوجدان نجاسه فى الثوب بعد الصلاه يحتمل أن تكون هي نفس النجاسه السابقه، فيمكن تطبيق قاعده اليقين على هذا المورد كما يمكن تطبيق قاعده الاستصحاب.

وبعباره أخرى: مرّه نلتفت إلى اليقين الموجود قبل عروض النجاسه؛ حينئذٍ تنطبق قاعده الاستصحاب، يقين سابق بطهاره الثوب وشكّ حال الصلاه فى أنّ طهاره الثوب التى كان على يقين منها هل هي باقيه أو مرتفعه؟ وقلنا أنّ سبب هذا التردد هو؛ لأنّ هذه النجاسه التى عثر عليها بعد الصلاه إن كانت هي نفس النجاسه التى فحص عنها، هذا معناه أنّ يقينه السابق بالطهاره زال، وأمّا على تقدير أن تكون هذه النجاسه طارئه، بالنتيجه هو يشك، لا يقين عنده بنجاسه الثوب حال الصلاه. يقين سابق بطهاره الثوب ولا- يقين حال الصلاه بنجاسه الثوب، شكّ فى بقاء الطهاره وعدمه، فيستصحب بقاء الطهاره. ومرّه نلتفت إلى اليقين الحاصل بأن نفترض أنه بعد النظر والفحص وعدم العثور تيقن بعدم نجاسه الثوب، هذا اليقين بطهاره الثوب وعدم نجاسته بلحاظ الشك الذى يحصل بعد الصلاه يكون مورداً لقاعده اليقين؛ لأنّ هذا الشك يسرى قهراً إلى هذا اليقين لا إلى ذاك اليقين الحاصل قبل عروض النجاسه.

فإذن: حسب التفسير الذى نفسّر به الروايه يمكن تطبيق قاعده اليقين ويمكن تطبيق قاعده الاستصحاب. إذا لاحظنا اليقين قبل عروض النجاسه تنطبق قاعده الاستصحاب؛ لأنّ هذا الشك لا يسرى إلى ذاك اليقين ولا يوجب زواله، بينما إذا لاحظنا اليقين الحاصل بعد الفحص وعدم العثور على فرض حصوله؛ حينئذٍ تكون الروايه مورداً لقاعده اليقين، هذا إمكان احتمال _____ نحن نتكلم عن مجرّد احتمالات ثبوتيه _____ أن تكون الروايه مورداً لقاعده اليقين واحتمال أن تكون مورداً لقاعده الاستصحاب. أمّا فى مقام الإثبات فيأتى البحث فيه إن شاء الله.

الاحتمال الثانى: فى تفسير العبارة. أن نفترض أنه بعد الفحص نظر فلم يرى شيئاً، نفترض أنه لم يحصل له العلم بالطهاره حال الصلاة، بعد الصلاة وجد نجاسه فى الثوب وحصل له العلم _____ نفترض عكس الصورة السابقه _____ بأنّ ما وجده هو نفس ما فحص عنه.

إذن: هو حال الصلاة لم يحصل له العلم بنجاسه الثوب، لكن بعد أن وجد النجاسه بعد الصلاة حصل له العلم بأنّ هذه النجاسه التى وجدها هى نفس ما فحص عنه سابقاً، وأنّ هذه النجاسه التى وجدها كانت سابقاً موجوده من البدايه. قوله: (فنظر فلم يرى شيئاً) لا- نفسّرهما بحصول العلم له بطهاره الثوب حال الصلاة كما فى الاحتمال الأول، وقوله: (فرأيت فيه) يعنى فرأيتها فيه، كما هو الموجود فى العلل، يعنى رأيت النجاسه فيها قبل ذلك. نفسّر هذه العبارة بنفس ما موجود فى العلل، يعنى رأيت النجاسه التى كنت فحصت عنها قبل ذلك.

إذن: حال الصلاة لا- يوجد علم بطهاره الثوب، بعد ذلك يوجد علم بأنّ هذه النجاسه هى نفس النجاسه التى كانت موجوده سابقاً. فى هذه الحاله لا مجال لقاعده اليقين بناءً على هذا الاحتمال؛ لأننا لم نفترض حصول يقين بعد الفحص والنظر وعدم العثور على النجاسه، لم نفترض حصول يقين حتى نقول أنّ هذا الشك المتأخر يكون شكاً سارياً ويوجب زوال هذا اليقين، كلا ليس مورداً لقاعده اليقين إطلاقاً، وإنما يكون هذا مورداً لقاعده الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة؛ لأنه كان على يقين من طهاره الثوب قبل عروض النجاسه، قبل الصلاة كان على يقين من طهاره ثوبه، ثم بعد ذلك شك فى بقاء هذه الطهاره أو زوالها حين الصلاة، هو حين الصلاة كان شاكاً فى أنّ طهاره ثوبه المتيقن منها هل كانت باقيه، أو زالت؟ فيكون مورداً لاستصحاب طهاره الثوب المتيقنه سابقاً، وإن انكشف خلاف ذلك بعد الصلاة، أى أنّ النجاسه التى رآها بعد الصلاة هى نفس النجاسه التى كانت موجوده سابقاً. الاستصحاب الذى نجره نجره بلحاظ حال الصلاة لا بلحاظ حال السؤال، ولا بلحاظ حال ما بعد الصلاة، وإنما بلحاظ حال الصلاة، نقول: هذا مكلف كان على يقين من طهاره ثوبه سابقاً وحينما صلّى هو على شك من طهاره ثوبه ونجاسته، فحكمه هو استصحاب حال الطهاره المتيقنه سابقاً ويحكم على أساس ذلك بصحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها. نعم، كما قلنا قاعده اليقين لا- مجال لها؛ لأننا لم نفترض كما فى الاحتمال الأول حصول اليقين بطهاره الثوب بعد الفحص وعدم العثور حتى يكون الشك المتأخر سارياً، لا مجال لذلك إطلاقاً.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

كان الكلام في صحيحه زرارته الثانيه، وقلنا أنها تتضمن أسئله وانتهى الكلام إلى السؤال الثالث، وطُرحت عدّه احتمالات ذكرنا الاحتمال الأول منها وكذلك الاحتمال الثاني. الاحتمال الأول كان يفترض أنّ هناك علم بالطهاره بعد الفحص حال الصلاه، هو ظن إصابه النجاسه لثوبه وفحص عنها ولم يعثر على شيء، فحصل له العلم بعدم إصابه النجاسه لثوبه، يعنى حصل له العلم بطهاره ثوبه، بعد الصلاه وجد النجاسه واحتمل أنها نفس النجاسه التي فحص عنها سابقاً.

الاحتمال الثاني: عكس هذا، بأن نفترض أنه فحص أثناء الصلاه ولم يعثر على النجاسه، لم يحصل له العلم بالطهاره، بخلاف الصوره السابقه كان يفترض حصول العلم بالطهاره في أثناء الصلاه. أمّا هنا، فلم يحصل، وإنما بقي شاكاً في الطهاره والنجاسه، لكن بعد الصلاه عندما وجد النجاسه علم أنّ النجاسه التي وجدها هي نفس النجاسه التي فحص عنها سابقاً، فهي عكس الاحتمال الأول، في الاحتمال الأول يفترض أنّ هناك يقيناً في أثناء الصلاه وشك بعد الصلاه، أمّا الاحتمال الثاني فيفترض أنّ يكون هناك شك في أثناء الصلاه ويقين بأن ما وجده من النجاسه بعد الصلاه هو نفس ما فحص عنه سابقاً.

الفرض الثاني، أن يكون هناك شك في أثناء الصلاه ويقين بعد الصلاه، قلنا أنه ينطبق عليه الاستصحاب بلحاظ حال الصلاه وبلحاظ حال السؤال أيضاً، بلحاظ حال الصلاه باعتبار أنه كان على يقين من طهاره الثوب سابقاً ويشك في بقاء هذه الطهاره أو ارتفاعها، باعتبار أنه ظن إصابه النجاسه لثوبه في أثناء الصلاه، فنظر، فلم يرى شيئاً، والمفروض أنّ نظره وعدم وجدانه لشيء لم تورث له العلم بالطهاره، وإنما بقي شاكاً في أنّ الثوب هل أصابته النجاسه، أو لا، فإذا: هو شاك في بقاء الطهاره المتيقنه سابقاً، فتمم أركان الاستصحاب حينئذٍ، فيقال: هذا على يقين من طهاره ثوبه سابقاً والآن في أثناء الصلاه هو يشك في بقاء هذه الطهاره أو ارتفاعها، فيجرى في حقه الاستصحاب بناءً على ذلك. هذا بلحاظ حال الصلاه. غايه الأمر أنه بلحاظ حال الصلاه أنكشف له الخلاف بعد ذلك؛ لأنه تبيّن أنّ النجاسه التي رآها بعد الصلاه هي نفس النجاسه التي فحص عنها، يقولون حتى إذا أنكشف الخلاف مع ذلك يجرى الاستصحاب في حقه؛ لأنّ أركان الاستصحاب متوفره من يقين سابق وشك لاحق، فيجرى في حقه الاستصحاب حتى إذا أنكشف خلاف ذلك بعد الصلاه.

ص: ٤٣٥

نعم، في الفرض الثاني لا تنطبق قاعده اليقين؛ لأنّ قاعده اليقين يعتبر فيها أن يكون على يقين من طهاره الثوب في أثناء الصلاه، ثم يشك بعد الصلاه ويسرى هذا الشك إلى اليقين السابق، فما دما لا نفترض يقيناً في أثناء الصلاه لا مورد لقاعده اليقين، وفي الفرض الثاني افترضنا أنه في أثناء الصلاه هو شاك وليس على يقين من طهاره ثوبه، فلا مورد لقاعده اليقين.

الاحتمال الثالث: أن يقال أنه لم يحصل له العلم لا أثناء الصلاه ولا بعدها، لا في أثناء الصلاه عندما ظن الإصابه ونظر فلم يرى شيئاً، حصل له العلم بالطهاره، ولا بعد الصلاه عندما وجد نجاسه علم بأنها هي النجاسه التي فحص عنها، وإنما هو شك في كلّ

منهما، في أثناء الصلاة هو شك في بقاء طهاره ثوبه أو ارتفاعها، بعد الصلاة هو أيضاً شك في أن النجاسه التي رآها هي نفس النجاسه التي فحص عنها، أو لعلها نجاسه طارئه حدثت بعد الصلاة، شك في كل منهما، في هذه الحاله قاعده الاستصحاب تنطبق بشكل واضح بلحاظ حال الصلاة وأيضاً بلحاظ حال السؤال، أمّا بلحاظ حال الصلاة، فلأن أركان الاستصحاب متوفره هنا يوجد شك في أثناء الصلاة بحسب الفرض ويقين سابق قبل عروض النجاسه، فيجری في حقّه الاستصحاب، أمّا بلحاظ حال السؤال أيضاً فرض وجود شك بعد الصلاة وفي حال السؤال؛ لأنه وإن وجد نجاسه، لكنّه لا يعلم بأنّ هذه النجاسه هي نفس النجاسه التي فحص عنها، لعلها شيء جديد آخر، فإذن: هذا أيضاً يوجب له الشك، فيمكن إجراء الاستصحاب أيضاً بلحاظ حال السؤال كما يمكن إجرائه بلحاظ حال الصلاة. نعم، قاعده اليقين لا تنطبق في المقام، باعتبار أنه لا يقين بطهاره الثوب حال الصلاة حتى يقال أنّ الشك المتأخر يكون شكاً سارياً وموجباً لزوال هذا اليقين. إلى هنا فرغنا من السؤال الثالث.

السؤال الرابع: قال: (قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك) (١). واضح أن هذا السؤال عن علم إجمالي بإصابه النجاسة للثوب من دون تحديد موضع النجاسة، لكن يعلم بأن النجاسة أصابت ثوبه قطعاً، لكنه لم يستطع تحديد الموضع، والجواب كما هو واضح أنه يجب عليه أن يغسل تمام أطراف الشبهه، يعني محتملات هذا العلم الإجمالي حتى يكون على يقين من طهاره ثوبه .

السؤال الخامس: قال: (قلت: فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك) (٢) فحُص في الشبهه الموضوعيه، هل يجب الفحص أو لا-؟ فقال: لا، إذا كنت تريد أن تزيل الشك، فأفحص، وإلا لا يجب عليك الفحص ابتداءً.

السؤال السادس: قال: (إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد إن شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك، ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعلّ شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) (٣). السؤال هو أنه رأى نجاسة في أثناء الصلاة، فما هو حكمه؟ الإمام (عليه السلام) يُفصل بين فرضين:

ص: ٤٣٧

-
- ١- وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٣، ص ٤٠٢، أبواب النجاسات والأواني والجلود، باب ٧، ح ٣، ط آل البيت.
 - ٢- وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٣، ص ٤٦٦، أبواب النجاسات والأواني والجلود، باب ٣٧، ح ١، ط آل البيت.
 - ٣- وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٣، ص ٤٨٣، أبواب النجاسات والأواني والجلود، باب ٤٤، ح ١، ط آل البيت.

الفرض الأول: ما إذا شك في موضع منه _____ حسب الرواية _____ (ثم رأيت)، هنا حكم بأن الصلاة تقع باطله ويجب عليه إعادة الصلاة.

الفرض الثاني: فيما إذا لم تشك (ثم رأيت رطباً) هنا يحكم بصحة الصلاة، قطعت الصلاة وتغسله، ثم تبنى على الصلاة، يعنى الأجزاء السابقة يُبنى على صحتها ويبنى عليها، لكن يجب عليه أن يغسل ثوبه لإتمام باقى الصلاة، وهذا حكم بالصحة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

هذه الفقره من السؤال والجواب فيها احتمالان من حيث الشك (إن شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك) يعنى الشك في الفرض الأول والشك المنفى في الفرض الثاني، ما هو المقصود بهذا الشك؟ الاحتمال الأول أن يكون المقصود به هو الشك البدوى في كلٍ منهما، يعنى الشك المفروض في الفرض الأول هو الشك البدوى، والمنفى في الفرض الثاني (وإن لم تشك) أيضاً المراد به هو الشك البدوى. كأنه يقول له: إذا شككت شكاً بدوياً غير مقرون بالعلم الإجمالى في موضع منه، شككت في البدايه ثم رأيت النجاسه في هذا الموضع، في هذه الحاله يُحكم ببطلان الصلاة ووجوب الإعادة. وأمّا إذا لم تشك، المفروض أنّ الشك المنفى هو نفس الشك الثابت في الفرض الأول، يعنى إذا لم تشك أصلاً، ثم رأيت النجاسه على ثوبك من دون أن يكون ذلك مسبقاً بالشك، هو يحتمل أن تكون النجاسه قد وقعت الآن لا أنها موجوده من حين شروعه بالصلاه، وإنما لعلها وقعت الآن، هذا يُحكم بصحة صلاته إذا لم يكن عنده شك سابق، وإنما هو الآن رأى النجاسه، يقول في هذه الحاله يُحكم بصحة الصلاة. هذا لأول وهله الحكم بالبطلان في الفرض الأول على القاعده؛ لأنه هو يقول إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، يعنى رأيت النجاسه التى كانت موجوده سابقاً عندما شككت في ذلك، يعنى شك في النجاسه وصلّى، ثم رأى تلك النجاسه التى شك فيها، وهذا يكون موجباً لبطلان الصلاة بدون إشكال، فيُحكم ببطلان الصلاة.

وأما إذا لم تشك، لم يكن عندك شك سابق وفجأه رأيت هذه النجاسة على ثوبك ويوجد احتمال أنها نجاسة وقعت الآن، في هذه الحالة لا داعي للحكم ببطلان ما تقدّم من الصلاة، وإنما يُحكم بصحته وبينى عليه، لكن بعد تطهير الثوب. وعلل هذا الفرض الثاني بالاستصحاب، أى علله بـ (لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك).

الاحتمال الثانى فى الروايه أن يُراد بالشك الشك المقرون بالعلم الإجمالى وليس الشك البدوى، إذا شككت فى موضع منه، ثم رأيت، يعنى حصل لديك علم إجمالى بأنّ النجاسة أصابت الثوب، ثم بعد ذلك شخّصت موضع النجاسة وانحل العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بأنّ النجاسة وقعت فى هذا الموضع، فى هذه الحالة يقول الصلاة محكوم به بالبطلان ويجب عليك الإعادة. (وإن لم تشك)، قلنا أنّ الشك المنفى هو نفس الشك الثابت فى الفرض الأول، (وإن لم تشك) يعنى لم تكن تعلم بوقوع النجاسة علماً إجمالياً، وإنما كان لديك شكٌ بدوى، فى هذه الحالة عندما ترى النجاسة، يوجد احتمال أنّ هذه النجاسة وقعت الآن؛ لأنه لم يكن هناك علم بها سابقاً على نحو العلم الإجمالى، لعلها وقعت الآن، هنا يُحكم بصحة الصلاة، فإذا غسل ثوبه وطهره يجوز له أن يبنى على ما تقدّم من الصلاة. هذا ما يفهم من هذا السؤال.

الاستدلال بالروايه على الاستصحاب يكون بالفقره الثالثه والفقره السادسه؛ لأنّ باقى الفقرات لا علاقته لها بالاستصحاب، فلذلك لابدّ من ذكر هاتين الفقرتين وكيفيه الاستدلال بهما على الاستصحاب، وهل تدلان على الاستصحاب أو لا ؟

بالنسبه للفقره الثالثه، فى الفقره الثالثه يقول: (ظننت أنّ ثوبى أصابته نجاسه، فنظرت، فلم أرى شيئاً، ثمّ صليت، فرأيت فيه، قال: تغسله ولا- تعيد الصلاة، قلت ولم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً). فى هذا السؤال طرحنا ثلاثه احتمالات، الآن نرى هذه الاحتمالات، هل يمكن الاستدلال بالروايه على الاستصحاب ككبرى كليه بناءً على كل واحدٍ من هذه الاحتمالات، فى كيفيه الاستدلال بهذه الفقره على الاحتمالات الثلاثه.

بناءً على الاحتمال الأول، هذا الاحتمال كان يقول هناك يقين حال الصلاة وشك بعدها. في حال الصلاة حصل له العلم واليقين بطهاره ثوبه، ظنَّ إصابه النجاسه له، نظر فلم يرى شيئاً، كأن هذا الفحص والنظر عن النجاسه وعدم العثور عليها أوردت له اليقين بطهاره الثوب، فصار في حال الصلاة على يقين من طهاره ثوبه، بعد الصلاة وجد نجاسه (فرأيت فيه) هنا نقول ليس لديه يقين بأن ما رآه هو نفس ما فحص عنه، وإنما يحتمل أن يكون هو نفس ما فحص عنه ويحتمل أن يكون نجاسه عارضه ولم تكن موجوده حال الصلاة. هذا الاحتمال الأول مبنى على أن يكون المستفاد من قوله (فنظرت، فلم أرى شيئاً) هو حصول العلم واليقين بعدم الإصابه، يعنى الإنسان عندما يظن إصابه نجاسه في ثوبه ويفحص وينظر في هذه النجاسه ولا يعثر عليها يحصل له اليقين بعدم الإصابه وبطهاره الثوب . وثانياً: أن يُستفاد من قوله في ذيل الروايه (ثم صليت، ثم رأيت فيه) ليس بالضروره أن يكون رأيت هو نفس ما فحص عنه سابقاً، وإنما (رأيت فيه نجاسه) قد تكون هي نفس ما فحص عنه سابقاً وقد تكون غيرها، كلُّ منهما محتمل؛ فلذلك يُستفاد من هذه العبارة خصوصاً أنه لم يقل (فرأيت فيه) كما في نسخه الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، لو قال (فرأيت فيه) واضح أنه حصل له اليقين بأن ما وجده بعد الصلاة هو نفس ما فحص عنه، لكن عندما يقول: (فرأيت فيه) كل منهما محتمل بأن يكون ما رآه هو نفس ما فحص عنه ويحتمل أن يكون ما رآه هو غيره؛ فلذلك بعد الصلاة لديه شك، وهذا الشك نستفيده من قوله (فرأيت فيه) وفي حال الصلاة لديه يقين بطهاره الثوب، وهذا يُستفاد من قوله: (فنظرت، فلم أرى شيئاً). بناءً على الاحتمال الأول قلنا أنه يمكن تطبيق قاعده اليقين، لكن بلحاظ اليقين الذى حصل بعد الفحص لا- بلحاظ اليقين الموجود قبل عروض النجاسه. هذا يقين حصل بعد الفحص بطهاره الثوب وعدم إصابه النجاسه له، بعد الصلاة وجد نجاسه يحتمل أنها هي نفس النجاسه التى فحص عنها، لا إشكال أنّ هذا الشك يكون شكّاً سارياً ويوجب تزلزل اليقين بطهاره الثوب حال الصلاة وزواله، فأركان قاعده اليقين متوفره فى المقام، وفى نفس الوقت يمكن تطبيق الاستصحاب بلحاظ حال السؤال بأن يقال: هذا بلحاظ حال السؤال، يعنى بعد الصلاة هو على يقينٍ من طهاره ثوبه والمراد باليقين هو اليقين السابق قبل عروض النجاسه ولا إشكال أنه فى وقت ما كان على يقينٍ من طهاره ثوبه، ثم شك باعتبار أنه ظنَّ إصابه النجاسه ثوبه، وإلا قبل هذا هو كان على يقينٍ بطهاره ثوبه، والآن بعد الصلاة فى حال- السؤال هو ليس لديه يقين بأن الثوب كان نجساً حين الصلاة؛ لأنّ النجاسه التى رآها فى ثوبه يحتمل أنها لم تكن موجوده حال الصلاة وإنما لعلّ شىء أوقع عليه. فلا يقين بنجاسه الثوب حال الصلاة، وإنما هنا يوجد شك.

إذن: هنا مكلف هو على يقين من طهاره ثوبه ويشك في زوال هذه الطهاره وارتفاعها في حال الصلاه، فيجرب في حقه الاستصحاب. فإذا: كلتا القاعدتين يمكن تطبيقهما على مورد الروايه في هذا السؤال، ومن هنا قد يقال: لا يمكن أن نستفيد من هذه الفقره من الروايه الاستصحاب، لعل الإمام(عليه السلام) إلى قاعده اليقين التي تقول أنّ هذا اليقين الذي يحصل بعد الفحص حتى إذا تزلزل وزال بالشك السارى يجب عليك أن تبنى عليه، هذا هو مفاد قاعده اليقين، أنّ اليقين إذا حصل يكون حجّه ويجب العمل به حتى إذا زال بعد ذلك، وما يدرينا أنّ الإمام(عليه السلام) يكون ناظرًا إلى الاستصحاب؟ فلا يمكن الاستدلال بهذه الفقره على الاستصحاب. هذا هو الاحتمال الأول في السؤال الثالث.

ما يلاحظ على هذا السؤال هو أنّ استفاده حصول اليقين بطهاره الثوب وعدم إصابه النجاسه له من جمله(فنظرت، فلم أرى شيئاً) ليس واضحاً، هذه الجملة لا يستفاد منها حصول اليقين بطهاره الثوب، وإنّما ما يستفاد منها هو عدم حصول العلم بالنجاسه؛ لأنه هو ظن إصابه النجاسه لثوبه، فحصر، نظر ولم يعثر. هذا غايه ما يورث له هو عدم العلم بنجاسه الثوب، لكن هل معنى ذلك هو أنه يكون عالمًا بطهارته؟ هذا لا يمكن أن يُستفاد من هذه الفقره، غايه ما يستفاد منها هو أنه نظر، فلم يرى النجاسه، هذا معناه أنه ليس لديه علم بالنجاسه، وعدم العلم بالنجاسه غير العلم بالطهاره، عدم العلم بالنجاسه أعمّ من حصول العلم بالطهاره ومن الشك في الطهاره، في كل منهما يصدق أنّ هذا ليس عالمًا بالنجاسه، إذا كان عالمًا بطهاره الثوب يصدق عليه ذلك وينسجم معه، وإذا كان شاكًا في طهاره الثوب ونجاسته يصح أن يقال أنّ هذا ليس عالمًا بالنجاسه. إذن: عدم العلم بالنجاسه الشيء الذي يمكن أن يستفاد من قوله(فنظرت فلم أرى شيئاً) أن هذا أعمّ من حصول العلم بالطهاره ومن الشك في الطهاره والنجاسه، هو ينسجم مع كل منهما، هذا المكلف لا يوجد عنده علم بالنجاسه، قد يكون في بعض الأحيان له علم بالطهاره وقد لا يكون له علم بالطهاره، وإنّما هو يشك في الطهاره والنجاسه، والسر في ذلك هو أنّ الفحص والنظر ليس بالضرورة يورث العلم بالعدم، عندما يحتمل الإنسان حدوث شيء ويفحص عنه ولا يجده هو ليس ملازمًا للعلم بالعدم، قد يوجب ذلك الفحص وعدم العثور العلم بالعدم وقد في بعض الأحيان لا تحصل له حاله العلم والقطع واليقين بالعدم، وإنّما يبقى شاكًا، كلّ منهما ممكن ومحتمل في هذه الروايه، ليس لدينا دليل على أنّ الفحص هو دائماً يورث العلم بالعدم، ظن إصابه النجاسه للثوب، فحصر ولم يعثر ليس بالضرورة أن يحصل له العلم بالطهاره وعدم الإصابه، قد يحصل له العلم بعدم الإصابه وقد لا يحصل له العلم بعدم الإصابه. فإذا: من أين نستفيد حصول العلم بالطهاره واليقين بالطهاره بعد الفحص وعدم العثور من جمله(فنظرت، فلم أرى شيئاً) استفاده هذا المعنى من هذه العبارة غير ممكن. نحن نتكلم في حدود ما يستفاد من سؤال السائل، السائل في قوله: (فنظرت، فلم أرى شيئاً) هذه العبارة ليس معناها أنه افترض بعد الفحص حصول العلم بطهاره الثوب حتى نقول أنّ الإمام(عليه السلام) طبق قاعده اليقين بناءً على هذا الفرض؛ لأنه يعد الفحص حصل يقين وبعد ذلك يوجد شك، فيكون الشك ساريًا إلى هذا اليقين. هذا لا يمكن أن يفهم من قول السائل(فنظرت، فلم أرى شيئاً). بناءً على هذا الكلام؛ حينئذ لا يمكن تطبيق قاعده اليقين على مورد الروايه؛ لأنه في سؤال السائل لم يفرض حصول اليقين بعد الفحص عن النجاسه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

ذكرنا في الدرس السابق أنّ الاحتمال الأول في الرواية وهو افتراض حصول العلم بعد الفحص في أثناء العمل، واستفاده ذلك من قوله (فنظرت، فلم أرى شيئاً) أنّ هذا لا مجال، باعتبار أنّ هذه العبارة لا يُستفاد منها حصول العلم بعدم النجاسة، وإنما غابه ما يثبت بها عدم العلم بالنجاسة لا- العلم بعدم النجاسة، فما يُستفاد منها أعم من حصول اليقين بعدم النجاسة وحصول اليقين بالطهارة، ومن هنا يصعب جداً تطبيق هذه الفقرة من الرواية على قاعدة اليقين؛ لأنّ قاعدة اليقين يُعتبر فيها أن يكون هناك يقين بطهارة الثوب في أثناء العمل، ثم بعد ذلك يكون هناك شك بعد العمل كى يكون هذا الشك سارياً إلى ذلك اليقين ويوجب زواله، فتنتطبق قاعدة اليقين، أمّا إذا منعنا من حصول اليقين، بمعنى أنّ سؤال السائل عندما يقول: (فنظرت، فلم أرى شيئاً) لا- يُستفاد منه أنه حصل له اليقين بطهارة الثوب وعدم النجاسة، إذا قلنا لا- يُستفاد ذلك؛ حينئذٍ لا بدّ أن نقول أنّ جواب الإمام (عليه السلام) لا يكون ناظراً إلى قاعدة اليقين؛ لأنه لم يُفرض في سؤال السائل حصول اليقين بعدم النجاسة بعد الفحص وعدم العثور عليها. وعليه: يشكل تطبيق الفقرة المذكورة على قاعدة اليقين. وهذا بخلاف الاستصحاب، الاستصحاب كل أركانه متوفرة في محل الكلام؛ لأنّ المقصود بالاستصحاب هو الاستصحاب بلحاظ حال السؤال، سواء حصل اليقين بالطهارة بعد الفحص وعدم العثور، أو لم يحصل اليقين بالطهارة، الاستصحاب المقصود لا- علاقه له بهذا اليقين، وإنما أركانه متوفرة وهي عبارة عن اليقين السابق الموجود قبل عروض النجاسة والشك اللاحق الموجود بعد الصلاة، فاليقين موجود ومفروض في محل الكلام، هو عندما يقول: (فظننت أنه قد أصابه) معناه أنه كان على يقين من عدم الإصابه، يعني كان على يقين من طهارة الثوب، فإذا: يمكن أن يُفهم من سؤال السائل أنه كان على يقين من طهارة ثوبه سابقاً وعلى شكٍ منها بعد الصلاة حين السؤال، وهذا نفهمه من الفقرة الثانيه من العبارة، من قوله: (فرأيت فيه) كما في نسخه التهذيب، وهذه العبارة غير (فرأيت فيه) كما عرّب بهذه العبارة في فقرات أخرى من الرواية، وعدوله من قوله: (فرأيت فيه) إلى قوله: (فرأيت فيه) يكون ظاهراً في أنه لم يحصل له يقين بأن ما وجدته هو نفس ما فحص عنه سابقاً، وإنما هو وجد نجاسة يحتمل أنها نفس ما فحص عنه وفي نفس الوقت يحتمل أنها نجاسة طارئة كما أشار الإمام (عليه السلام) إلى ذلك بقوله: (لعله شيء أوقع عليك). ومن هنا يمكن أن يقال: أنّ التطبيق كان لقاعده الاستصحاب؛ لأنّ سؤال السائل يستبطن افتراض كلاً- الركنين للاستصحاب من اليقين السابق ومن الشك، لكن هذا الشك بعد الصلاة حين السؤال؛ لأنّ قوله: (فرأيت فيه) يُستفاد منه عدم حصول اليقين؛ لأنّ ما وجدته هو نفس ما فحص عنه، وإنما هو يشك هل هو نفسه، أو هو غيره؟ فإذا: يوجد شك، شك في صحه الصلاة، شك في طهارة الثوب أثناء الصلاة؛ لأنّه إن كان ما وجدته هو نفس ما فحص عنه، فهذا يعني أنه صلّى بثوب نجس، وأمّا إذا كان ما وجد شيء أوقع عليه طارئ غير ما فحص عنه، فهو صلّى في الثوب الطاهر؛ لأنّه لديه يقين سابق بطهارة الثوب وشكّ لاحق في طهارة الثوب حين الصلاة، فيستصحب اليقين السابق ويكون هذا مصححاً للصلاه.

الاستصحاب، لكن الاستصحاب الذي تنطبق عليه هذه الفقرة ليس هو الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، وإنما هو الاستصحاب بلحاظ حال السؤال.

وأما الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، فواضح أنّ هذا الاستصحاب يستلزم افتراض الشك في حال الصلاة، يعنى يستلزم أن نفترض أنّ هذا عندما فحص في أثناء العمل ولم يعثر على النجاسة لم يحصل له اليقين، وإنما حصل له الشك؛ عندئذ يمكن أن نجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، لليقين السابق قبل عروض النجاسة لطهاره الثوب، والشك في طهاره الثوب في أثناء الصلاة؛ لأنه عندما ظنّ الإصابه وفحص ولم يعثر حصل له الشك في طهاره الثوب ونجاسته، فيستصحب الحاله السابقه (المتيقنه وهى طهاره الثوب. هذا هل يمكن إتمامه؟ في ما تقدم قلنا أنّ قوله: (فنظرت فيه، فلم أرى شيئاً) لا يفهم منه ولا يُستفاد منه حصول اليقين بعدم النجاسة، وإنما الذى يُفهم منه هو عدم العلم بالنجاسة، وهو أعم من اليقين بعدم النجاسة ومن الشك في النجاسة والطهاره. بناءً على هذا الكلام نحن منعنا من إمكان تطبيق الفقرة على قاعده اليقين؛ لأنّه لا يفهم من سؤال السائل افتراض حصول اليقين في أثناء العمل بطهاره الثوب بعد الفحص وعدم العثور، نفس الشيء نقوله إذا أردنا إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، وهو أنّ عباره السائل (فنظرت، فلم أرى شيئاً) كما لا يُستفاد منها حصول اليقين بعدم النجاسة، كذلك لا يفهم منها حصول الشك، لا نستطيع أن نعيّن أنه افتراض حصول الشك، لعلّه افتراض حصول اليقين، كما لم نستطع أن نعيّن أنه افتراض حصول اليقين، وقلنا أنه على هذا الأساس منعنا من تطبيق الروايه على قاعده اليقين؛ لأننا لا نحرز حصول اليقين له بعد الفحص وعدم العثور، كذلك نحن لا- نحرز حصول الشك له بعد الفحص وعدم العثور؛ لأنّ كلاً منهما محتمل؛ لأنّ عباره (فنظرت، فلم أرى شيئاً) لا- يُستفاد منها أكثر من أنه لا علم له بالنجاسة، وهو أعم من أنه لديه علم بالطهاره، أو عنده شك في الطهاره والنجاسة، فكل منهما لا يُحرز ولا يُستفاد بشكلٍ قاطع من قول السائل: (فنظرت، فلم أرى شيئاً)، فكما منعنا من تطبيق الفقرة على قاعده اليقين؛ لعدم إحراز حصول اليقين بعد الفحص وعدم العثور، كذلك نمنع من تطبيق الفقرة على الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة؛ لأنّ الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة يتوقف على افتراض حصول الشك في أثناء حصول الصلاة وهذا أيضاً غير محرز. وهذا بخلاف إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال، فهو لا مشكله فيه؛ لأنّ اليقين السابق مفروض والشك اللاحق بعد الصلاة أيضاً مفروض، واستفيد من قوله: (فرأيت فيه) وليس (فرأيت فيه)، يُدعى أنّ هذا العدول من قوله: (رأيت فيه) إلى (رأيت فيه) معناه أنه لا- يريد أن يقول رأيت نفس النجاسة السابقه، وإلا لو كان يريد ذلك لقال: (رأيت فيه)، فمعناه أنه رأى نجاسة يحتمل أنها نفس النجاسة السابقه ويحتمل أنها غيرها، وهذا معناه أنه يفهم من هذه العبارة افتراض حاله شك بعد الصلاة، فأركان الاستصحاب تكون متوفره من اليقين السابق والشك اللاحق بعد الصلاة، فتنتطبق قاعده الاستصحاب على هذه الفقرة.

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ يقال: يمكن أن يستفاد من هذه الفقرة في السؤال الثالث حججه الاستصحاب كقاعده كليه لا تختص بمورد الروايه، باعتبار أنّ ظاهر الكبرى في القياس الموجود في الروايه الذي يقول فيه وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، مقتضى كبرويه هذه الكبرى هو عدم اختصاصها بمورد الروايه، فيُدعى استفاده الاستصحاب كقاعده كليه لا تختص بخصوص مورد الروايه؛ لأنه قال له: (فإن ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك، فنظرت، فلم أرى شيئاً، ثم صليت، فرأيت فيه، قال (عليه السلام): تغسله ولا تعيد. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك _____ هذه الصغرى _____ كنت على يقينٍ من طهارتك، فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) (١). هذا الاستدلال بقياس صغرى وكبرى، مقتضى الكبرى هو عمومها لغير مورد الصحيحه، فيستفاد قاعده الاستصحاب ككبرى كليه.

هناك ملاحظات على هذا الكلام:

الملاحظه الأولى: أنّ هذا الكلام إنما يتم بناءً على نسخه الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) في التهذيب الموجود فيها (فرأيت فيه) حينئذٍ يقال: فرض الشك بعد الصلاه، فأركان الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاه تكون متوفره من اليقين السابق والشك بعد الصلاه؛ لأنه قال: (فرأيت فيه) ولم يقل: (فرأيته فيه). وأما بناءً على نسخه الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) في العلل، فالموجود فيها (فرأيته فيه) وهى صريحه فى أنّ ما رآه هو نفس ما فحص عنه سابقاً؛ وحينئذٍ لا يوجد شك، وإنما يوجد يقين بأنه صلى فى الثوب النجس، فلم يفرض الشك بعد الصلاه فى طهاره الثوب حال الصلاه؛ بل فرض اليقين بعد الصلاه عندما وجد النجاسه التى فحص عنها أثناء الصلاه ولم يعثر عليها، وجدها بعد الصلاه وعرف أنها هى نفس النجاسه التى فحص عنها، فإذن: هو بعد الصلاه حصل له اليقين بأنّ الثوب عندما صلى به كان نجساً، فإذن: كيف تتوفر أركان الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاه؟! لا يفهم الشك من قوله: (فرأيته فيه) وإنما يفهم حصول اليقين بأنّ الثوب كان نجساً عندما صلى به.

ص: ٤٤٤

١- وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملى، ج ٣، ص ٤٦٦، أبواب النجاسات والأواني والجلود، باب ٣٧، ح ١، ط آل البيت.

إذن: هذا الكلام إنما يتم حتى نقول نستطيع أن نطبق قاعده الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاه نستفيدها من هذه الفقره، إنما يتم بناءً على نسخه الشيخ الطوسي (قدس سرّه) في التهذيب ولا يتم بناءً على ما في (علل الشرائع) كما رواه الشيخ الصدوق (قدس سرّه).

لو فرضنا أنه بناءً على نسخه الشيخ الطوسي (قدس سرّه) في التهذيب يوجد فيها (فرايت فيه). هنا أيضاً يوجد مجال لدعوى أنه ليس المقصود بذلك هو حصول حاله الشك، كيف نفهم حصول حاله الشك من هذه العبارة؟ لا أقل من التشكيك في أنّ هذه العبارة ظاهره في حصول الشك في أنّ ما رآه هو نفس ما فحص عنه، أو أنه غيره؟ نشكك في ظهورها في هذا، باعتبار أنّ حذف المتعلق مع ذكره سابقاً هو أمر متعارف، يعنى أن المتكلم عندما يحذف المتعلق، مفعولاً كان، أو غيره، فإنه يعتمد على ذكره سابقاً، ليكن ما نحن فيه من هذا القبيل، عندما يقول: (فرايت فيه) هي النجاسه التي افترضها سابقاً وظنّها سابقاً وفحص عنها ولم يعثر عليها (فرايت فيه) هي بمشابه قوله: (فرايته فيه) لأنه حذف للمتعلق مع ذكره سابقاً وهذا أمر جائز ومتعارف، ولعلّ منه قوله تعالى: (ويأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون). (1) بالنتيجه حذف شيء يتعلّق بالكلام، على الأقل هذا يجعلنا نشكك في ظهور _____ كما ذكر في أصل الاستدلال _____ قول السائل: (فرايت فيه) في عدم حصول حاله اليقين له، وحصول حاله الشك له حتى نقول أركان الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاه متوفره من اليقين السابق والشك اللاحق.

شيء آخر يمكن أن يُضاف إلى ذلك ويؤيد هذا المعنى أيضاً وهو أنّ هذه العبارة لا يُفهم منها حصول الشك؛ بل لعلّه يُفهم منها حصول اليقين بأنّ ما وجده هو نفس ما فحص عنه سابقاً حتى بناءً على نسخه الشيخ الطوسي (قدس سرّه) وإلا على نسخه العلل المسأله واضحه، هذه القرينه هي أنّ الذى يظهر من الروايه أنّ زراره سأل سؤلين قبل هذا السؤال الثالث وفي هذين السؤالين كان جواب الإمام (عليه السلام) هو الحكم بوجوب الإعادة، في السؤال الأول عندما ذكر (أصاب ثوبى دم رعا ف أو كذا، فعلمت اثره إلى أن أصيب له من الماء، فأصبت وحضرت الصلاه ونسيت أنّ بثوبى شيئاً، وصليت، ثمّ أنّى ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلاه وتغسله) (2). هذا السؤال الأول حكم فيه الإمام (عليه السلام) بوجوب الإعادة. السؤال الثانى، قال: (ثمّ أنّى لم أكن قد رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته فلم أعثر عليه، فلما صلّيت وجدته، قال: تغسله وتعيد). أيضاً حكمه هو وجوب الإعادة. فى السؤال الثالث عندما قال له لا- تعيد، زراره سأل ما هو الفرق بينهما؟ لماذا تجب الإعادة فى الفرضين السابقين ولا تجب فى هذا الفرض الثالث الذى هو محل الكلام؟ الظاهر أنّ هذا الفرض يشترك مع الفرضين السابقين فى مسأله أنّ الصلاه كانت واقعته مع الثوب النجس، يشترك فيها فى العلم بوقوع الصلاه فى الثوب النجس، فى الفرض الأول يوجد علم بوقوع الصلاه فى الثوب النجس، غايه الأمر هناك نسيان. فى الفرض الثانى يوجد علم بوقوع الصلاه فى الثوب النجس، هو يعلم إجمالاً- بأنه أصاب ثوبه كذا، هو يقول: طلبته ولم أعثر عليه، ثم وجدته. إذن: هو يعلم أنه صلّى فى الثوب النجس. الظاهر من هذا السؤال أنّ الفرض الثالث أيضاً يشترك مع الفرضين السابقين فى العلم بوقوع الصلاه فى الثوب النجس؛ ولذا تعجب زراره فى أنه ما هو الفرق بينهم، فى الفرضين السابقين كان هناك علم بوقوع الصلاه فى الثوب النجس، قال: تجب الإعادة، هنا أيضاً يوجد علم بوقوع الصلاه فى الثوب النجس، تقول لا تجب الإعادة، لماذا؟ ما هو الوجه فى ذلك؟

١- المؤمنون/السوره ٢٣، الآيه ٣٣.

٢- وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٣، ص ٤٧٩، أبواب النجاسات والأواني والجلود، باب ٣٧، ح ١، ط آل البيت.

يظهر من سؤال زرارته عن علمه وعدم وجوب الإعادة في محل الكلام هو أنّ هذا الفرض يشترك مع الفرضين السابقين بوقوع الصلاة في الثوب النجس، وإلاّ لماذا يسأل زرارته (لم ذلك؟) إذا لم يكن هناك يقين بوقوع الصلاة في الثوب النجس، لماذا يسأل زرارته: (لماذا لا تجب الإعادة؟) فهو ليس لديه يقين بالنجاسة، غاية الأمر يوجد لديه شك في أنّ ثوبه نجس، أو هو طاهر؛ لأنه ظن الإصابه، وفحص عنه ولم يعثر عليه، فبقى شاكاً، لا- تعجب من حكم الإمام (عليه السلام) بوجوب الإعادة؛ لأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة على القاعدة، لم يحرز نجاسة الثوب، كان عنده يقين سابقاً بطهاره الثوب، ثم صار لديه شك في أنّ ثوبه تنجس، أو لا- ليس هناك تعجب من عدم وجوب الإعادة، ولا- موجب لأن يسأل ما هو الفرق بينهما، بين هذا الفرض وبين الفرضين الأول والثاني. هذا السؤال عن الفرق بينهما، والسؤال لمّ لم تجب الإعادة في الفرض الثالث يُشعر بأنّ الفرض الثالث يشترك مع الفرضين السابقين باليقين بوقوع الصلاة في الثوب النجس؛ لذا زرارته يسأل الإمام (عليه السلام) عن الفرق بينهما، هناك يوجد علم وهنا أيضاً يوجد علم؛ لماذا تجب الإعادة في الفرضين السابقين ولا تجب الإعادة في هذا الفرض؛ ولذا يسأل، وإلا لو كان لدى زرارته مجرد شك في أنّ الثوب الذي صلّى فيه هل كان نجساً أو لا، مع سبق اليقين بكونه طاهراً لا موجب لهذا التعجب، إنّما يكون هناك نوع من السؤال عن علمه ذلك لماذا لا يجب عليه الإعادة؟ كأنه يسأل عن الفرق بين هذه الفروض، هذا السؤال واضح في أنه في ذهن زرارته أنّ هذا الفرض لا يختلف عن الفرضين السابقين، هناك علم بوقوع الصلاة مع النجاسة؛ فلذا سأله عن أنه لماذا لا تجب عليه الإعادة؟ هذا أيضاً قرينه تُضاف إلى ما تقدّم لما نريد أن نقول والذي هو قوله: (فرأيت فيه) المراد به هو نفس ما في العلل، يعني (رأيت فيه) يعني أنّ المقصود به هو العلم واليقين بوقوع الصلاة في الثوب النجس.

الظاهر من هذه الفقرة هو حصول العلم بعد الصلاة بوقوعها في النجاسة لهذه القرائن التي ذكرناها. قلنا أنه لا مانع من حذف المتعلق في (رأيته فيه) اعتماداً على ذكره سابقاً، وهذه القرينة الأخيرة التي ذكرناها لا أقل من التشكيك في ظهورها في صورة الشك حتى يمكن تطبيق الاستصحاب على الفقرة بلحاظ ما بعد الصلاة، أي بلحاظ حال السؤال. يُضاف إلى هذا أيضاً أنّ ما ورد في نسخه العلل كيف نتعامل معها وهي روايه واحده، الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) ينقلها (فأيت فيه). والشيخ الصدوق (قدّس سرّه) ينقلها في العلل (فأيته فيه) كيف نتعامل معها؟ هل نتعامل معهما معاملة المتعارضين؟ يبدو أنه لا نتعامل معهما معاملة المتعارضين، مع وضوح أنّ النقل بالمعنى جائز، في الحقيقة يمكننا أن نفترض حصول نقل بالمعنى، بمعنى أنه لدينا روايه مجمله ولدينا روايه مبيّنه، المجمله هي الروايه التي نقلها الشيخ الطوسي (قدّس سرّه)، وما نقله الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) هي بينت أنّ المقصود هو (فأيته فيه) يعني رأيت نفس مت فحصت عنه ولا- نتعامل معهما معاملة المتعارضين؛ لأنّه لا تعارض في الحقيقة بينهما، الروايه الأولى تقول: (فأيت فيه) والروايه الثانيه توضح لنا أنّ المقصود به هو نفس ما فحصت عنه سابقاً، والمفروض أنّ طريق الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) إلى هذه الروايه طريق صحيح ولا غبار عليه؛ فحينئذٍ كأنّ هذا توضح لما أجمله الشيخ الطوسي (قدّس سرّه).

على كل حال، لهذه الأمور ولغيرها مما لم نذكره الظاهر أنّ قوله (فأيت فيه) بعد الصلاة لا ظهور له في حصول الشك؛ بل له ظهور في حصول اليقين بأنّ ما رآه هو نفس ما فحص عنه سابقاً، وهذا يمنع من تطبيق الاستصحاب على هذه الفقرة بلحاظ مرحله ما بعد الصلاة.

الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

نتيجة ما ذكرناه في الدرس السابق هو أنّ يُبنى على أنّ مفاد هذه الفقرة في السؤال الثالث هو حصول العلم واليقين بعد الصلاة بأنّ ما وجدته هو نفس ما فحص عنه سابقاً، يعني حصول العلم بسبق النجاسة ووقوع الصلاة مع النجاسة، لما ذكرناه من قرائن التي هي بمجموعها تجعل قوله (ثمّ صلّيت فرأيت فيه) المقصود بها هو رؤيته ما كان فحص عنه سابقاً. هذا كلّ بلحاظ مرحله ما بعد الصلاة.

وأما بلحاظ حال الصلاة وقبل الفراغ منها: تقدّم سابقاً أنّ قوله: (فنظرت، فلم أرى شيئاً) الذي كان يتحدّث به قبل الفراغ من الصلاة، قلنا أنه لا يُستفاد منها إلاّ عدم العلم بالنجاسة، وهو أعم من عدم النجاسة ومن الشك فيها؛ وحينئذٍ كما لا يُستفاد حصول العلم بعدم النجاسة واليقين بالطهارة، كذلك لا يُستفاد حصول الشك، بمعنى أن يكون كلّ منهما محتمل في الرواية، فلا يمكن إثبات أحد الأمرين والتعويل عليه لترتيب الآثار؛ لأننا قلنا لا- يمكن أن نثبت أنه حصل له اليقين بالطهارة، فإذا فرضنا حصول الشك بعد الصلاة؛ حينئذٍ تكون مورداً لقاعد اليقين؛ لأنّ هذا الشك الحاصل بعد الصلاة مع افتراض اليقين الحاصل بعد الفحص يكون شكاً سارياً إلى ذلك اليقين، فتتطبق عليها قاعده قاعد اليقين، قلنا أنّ هذا غير ممكن الالتزام به؛ لأنّ قوله (فنظرت، فلم أرى شيئاً) ليس واضح الدلالة على حصول اليقين بالطهارة، كما نقوله في هذا الجانب في الجانب الآخر أيضاً نقول بأنه ليس واضح الدلالة على حصول الشك، ومن هنا كما لا- يمكن إحراز اليقين قبل الفراغ من الصلاة، كذلك لا- يمكن إجراء الاستصحاب بلحاظ حال بعد الصلاة؛ لأنه لا- نحز حصول الشك بلحاظ حال الصلاة؛ لأنّ إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة يحتاج إلى افتراض الشك في هذا الحال حتى بضّمه إلى اليقين السابق على ظنّ الإصابه تتوفر أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق، لكن هذا لا- نحزّه؛ لأنّ العبارة (فنظرت، فلم أرى شيئاً) يحتمل فيها كلا الأمرين. هذا ما قلناه سابقاً.

ص: ٤٤٨

لكن هناك قرينه ذكرها بعض الأعلام لإثبات أنّ الرواية يُستفاد منها الشك بعد الفحص وعدم العثور على ما فحص عنه حصلت له حاله الشك لا اليقين بالعدم، والنكته هي: أنه في صدر الرواية هو يقول: (أصاب ثوبي دمّ رعا ف أو غيره أو شيء من منى، فعلمت أثره) (١) من هذه العبارة (علمت أثره) يُستفاد أنّ النجاسة التي أصابته ليست نجاسة كثيرة؛ ولذا احتاج إلى جعل علامه على أثرها، وإلاّ- لو كانت نجاسة ظاهره وكثيره لا- يحتاج حتى لا ينساها أن يجعل عليها علامه، خصوصاً بعد أن عبّر (فعلمت أثره)، فمنه يُفهم أنّ النجاسة قليلة التي أصابته بحيث يحتاج لمعرفة وعدم نسيانها إلى أن يجعل علامه على أثرها؛ وحينئذٍ يقال: أنّ مثل هذه النجاسة القليلة التي لا تُعرف إلاّ بجعل علامه على أثرها عادة الفحص عنها وعدم العثور عليها يكون موجباً للشك لا لحصول اليقين بالعدم، النجاسة الكثيره الفحص عنها وعدم العثور عليها يوجب حصول اليقين بطهاره الثوب، لكن عندما تكون النجاسة قليلة الفحص عنها وعدم العثور عليها عادة لا يكون موجباً لحصول اليقين بالعدم، وإنّما يكون موجباً لحصول الشك بالنجاسة والطهارة لا حصول اليقين بعدم النجاسة. هذه قرينه على أنّ المقصود في المقام هو حصول حاله الشك وهذه التفاته جميله لا بأس بها ويلتزم بها، وتكون الرواية حينئذٍ تفترض حصول الشك حال الصلاة، أو قبل الفراغ من الصلاة. بناءً على هذا؛

حينئذٍ كأنه المختار في تفسير الرواية هو الاحتمال الثاني المتقدم من الاحتمالات الثلاثة التي طرحناها سابقاً في تفسير هذه الفقرة من الرواية.

وبناءً على هذا يكون المقصود باليقين في العبارة (لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) (٢) المقصود باليقين بناءً على هذا الاحتمال هو اليقين قبل ظن الإصابه؛ لأنه لا يوجد يقين آخر، لم يفرض وجود اليقين قبل الفراغ من الصلاة حتى يكون المراد باليقين هنا هو اليقين في حال الصلاة، فالاستصحاب يجرى بناءً على هذا الاحتمال بلحاظ حال الصلاة لا بلحاظ حال ما بعد الصلاة؛ لأنه بلحاظ حال ما بعد الصلاة لديه يقين بأنه صلى في الثوب النجس، فلا يجرى الاستصحاب بلحاظ حال ما بعد الصلاة؛ لأنه لا يوجد لديه بعد الصلاة شك حتى يجرى الاستصحاب بلحاظ هذا الحال، وإنما الاستصحاب يجرى بلحاظ حال الصلاة، حال الصلاة هو كان شاكاً بناءً على هذا الاحتمال، كان شاكاً وعنده يقين سابق، فيجرى في حقه الاستصحاب ويوجب صحة الصلاة حتى مع فرض العلم بالخلاف، يعنى وإن انكشف الخلاف بعد ذلك كما هو المفروض؛ لأنّ المفروض أنه بعد الصلاة رأى نجاسه وعلم بأنها هي التي فحص عنها سابقاً ولم يجدها، وهذا معناه أنه علم بسبق النجاسه، أو علم بوقوع الصلاة مع النجاسه، وإن علم ذلك بعد الصلاة، لكن هذه قاعده ظاهريه يمكن الاستناد إليها ثبات صحة الصلاة، الاستصحاب يجرى في حقه بلحاظ ما بعد الصلاة، أركان الاستصحاب تامه؛ فحينئذٍ يكون هذا موجباً لتجوز الدخول في الصلاة، وأيضاً يقال بأنه يكون موجباً لتصحيح الصلاة، فتقع الصلاة تامه وصحيحه وإن انكشف الخلاف. أو بعبارة أخرى: الاستصحاب يجرى وإن انكشف الخلاف بعد ذلك، كانت القاعده الجاربه في حق هذا المكلف قبل الفراغ من الصلاة هي الاستصحاب؛ لأنّ أركان الاستصحاب متوفره عنده. إذن: بناءً على الاحتمال الثاني هذه هي النتيجة التي نصل إليها. إلى الآن الكلام ليس تاماً.

ص: ٤٤٩

-
- ١- وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٣، ص ٤٧٩، أبواب النجاسات والأواني والجلود، ب ٤٢، ح ٢، ط آل البيت.
 - ٢- وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٣، ص ٤٦٦، أبواب النجاسات والأواني والجلود، ب ٣٧، ح ١، ط آل البيت.

هناك إشكال معروف بناءً على تفسير الرواية بالاحتمال الثاني أشار إليه الشيخ (قدّس سرّه) في الرسائل وغيره أيضاً، (1) وخلاصته: أنّ عدم نقض اليقين بالشك لا يصلح بناءً على الاحتمال الثاني _____ لتعليل عدم وجوب الإعادة واقعاً كما هو ظاهر الرواية (قال: لم، قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). يقول: هذا لا يصلح لتعليل عدم وجوب الإعادة بعد فرض انكشاف الخلاف؛ لأنّ المفروض في الاحتمال الثاني هو حصول اليقين بوقوع الصلاة مع النجاسة مع فرض انكشاف الخلاف كيف يُعلل عدم وجوب الإعادة واقعاً بعدم نقض اليقين بالصلاة؟ لأنّ الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك، وإنما هي نقض لليقين باليقين، هذا المكلف لو أعاد صلاته لا يكون قد نقض اليقين بالشك، وإنما يكون قد نقض اليقين باليقين، يقينه السابق بطهاره الثوب الموجود قبل ظن الإصابه ينقضه باليقين بأنه صلى بثوب نجس، عندما يعيد اعتماداً على هذا اليقين؛ حينئذ لا يكون قد نقض اليقين بالشك حتى يُنهى عن نقض اليقين بالشك ويُعلل به عدم وجوب الإعادة؛ لأنّ الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك؛ بل هي نقض لليقين باليقين، فإذن: كيف يمكن أن نوجه هذا التعليل، بناءً على الاحتمال الثاني؟

نعم، عدم نقض اليقين بالشك يصلح لتعليل جواز الدخول في الصلاة؛ لأنّ المفروض أنه يشك حال الصلاة بأنّ الثوب الذي صلى فيه طاهر أو لا-؟ فيقال له يجوز لك الدخول في الصلاة؛ لأنك لديك يقين سابق، ولا تنقض اليقين بالشك؛ لأنّ عدم دخوله في الصلاة يعتبر نقضاً لليقين بالشك؛ لأنه اعتنى بالشك ولم يبين على اليقين، فامتنع عن الدخول في الصلاة، فيقال له: عدم دخولك في الصلاة هو نقض لليقين بالشك، ولا يجوز لك أن تنقض اليقين بالشك، فيكون تعليلاً لجواز الدخول في الصلاة ظاهراً، هذا يصلح لتعليل ذلك، لكنّه لا يصلح لتعليل عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف. هذا هو الإشكال المعروف المطروح في كلماتهم.

ص: ٤٥٠

واضح أنّ هذا الإشكال يختص بالاحتمال الثاني، لا يجرى في الاحتمال الأول ولا يجرى في الاحتمال الثالث؛ لأنه في كلٍ منهما لم يُفرض حصول العلم بعد الصلاة بوقوع الصلاة مع النجاسة، في الاحتمال الأول فُرض العلم حال الصلاة لا بعدها، وإنّما بعد الصلاة فُرض الشك، فبعد الصلاة هو لا يقين عنده بوقوع الصلاة مع النجاسة حتى يقال أنه نقض لليقين باليقين، هو بعد الصلاة رأى نجاسة يحتمل أنها نفس النجاسة التي فحص عنها ويحتمل أنها نجاسة طارئة وليست هي النجاسة التي وقعت بعد الصلاة. إذن: ليس لدينا يقين بوقوع الصلاة مع النجاسة، فالإعادة تكون نقضاً لليقين بالشك. كما أنه في الاحتمال الثالث أيضاً كذلك حيث فُرض الشك في كلٍ منهما، في حال الصلاة هناك شك، وبعد الصلاة أيضاً يوجد شك. إذن: هذا الإشكال يختص بالاحتمال الثاني الذي يُفرض فيه حصول العلم واليقين بوقوع الصلاة مع النجاسة.

قبل الدخول في كيفية الجواب عن هذا الإشكال والوجوه التي ذُكرت لدفعه، واضح أنّ هذا الإشكال قد اهتموا به باعتبار أنّ المشهور يذهب إلى الاحتمال الثاني، قبل الدخول في الجواب عن الإشكال والأجوبة التي ذُكرت لابتداءً من الكلام عن مسأله طرحها صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وهي أننا لو فرضنا أننا عاجزون عن الإجابة على هذا الإشكال، فهل بقاؤه غير مدفوع يؤثر على الاستدلال بالرواية على الاستصحاب، أو ليس له أثر؟ بل يمكن الاستدلال بالرواية على الاستصحاب، وإن لم تتمكن من دفع هذا الإشكال.

صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يرى أنّ الإشكال لا يمنع من الاستدلال بالرواية حتى لو لم تتمكن من دفع هذا الإشكال، هذا لا يمنع من الاستدلال بالرواية على الاستصحاب. وعلل هذا في عبارته في الكفايه بأن هذا الإشكال لازم على كل حال، سواء كان مفاد الرواية الاستصحاب، أو كان مفادها قاعده اليقين، مع وضوح أنّ الرواية لا تخرج عن أحدهما، فهي إما تنظر إلى الاستصحاب، وإما إلى قاعده اليقين، فإذا كان الإشكال لازماً على كلا التقديرين؛ لذا لا يكون مانعاً من الاستدلال بالرواية بعد استظهار الاستصحاب منها، كأنه يريد أن يقول إذا لم ندفع هذا الإشكال، غايه ما هناك أن يقال حينئذٍ لا يمكن حمل الرواية على الاستصحاب؛ وحينئذٍ لا بدّ من حملها على قاعده اليقين؛ لأنّ الرواية لا تخرج عن أحدهما، فإذا لم تتمكن من دفع الإشكال نضطر حينئذٍ إلى حمل الرواية على قاعده اليقين، صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يقول سوف يرد نفس الإشكال، الإشكال ليس مختصاً بما إذا حملنا الرواية على الاستصحاب، فالإشكال لازم على كل حال ولا معنى لجعل عدم إمكان دفع هذا الإشكال قرينه على حمل الرواية على قاعده اليقين وعدم الاستدلال بها على الاستصحاب. (1)

ص: ٤٥١

اعتُرض على جواب صاحب الكفایه (قدّس سرّه) بأنّ حمل الروایه على قاعده اليقين لا یصح ولا یكون إلاّ بافتراض حصول الشك بعد الصلاه عندما رأى النجاسه وقال (فصلیت فرأیت فیہ) لا بدّ أن نفترض أنه حصل له شك في أنّ ما رآه هو نفس ما فحص عنه سابقاً أو لا؟ هذا لا بدّ منه في قاعده اليقين؛ لأنه حتى يكون هذا الشك سارياً إلى اليقين الذي يُفرض حصوله بعد الفحص والنظر قبل الصلاه عندما ظن الإصابه. إذن: لا بدّ أن نفترض أنه بعد اليقين شك في طهاره ثوبه ونجاسته، شك في أنّ النجاسه التي رآها بعد الصلاه هي نفس ما فحص عنه أو غيره؟ لا بدّ من فرض هذا الشك حتى تصح قاعده اليقين، وحتى يكون هذا الشك سارياً إلى اليقين السابق ويوجب زواله؛ فحينئذٍ تتم أركان قاعده اليقين. إذن: افتراض قاعده اليقين في محل الكلام وحمل الروایه عليها مستلزم لافتراض حصول الشك بعد الصلاه. بناءً على هذا لا يرد الإشكال، باعتبار أنّ النقص حينئذٍ يكون نقضاً لليقين باليقين؛ لأننا افترضنا أنّ القاعده مبنیه على افتراض حصول شك بعد الصلاه، فيصح تعليل عدم وجوب الإعادة بلا- تنقض اليقين بالشك، إنما لا- یصح هذا التعليل إذا قلنا أنّ هناك يقيناً بعد الصلاه، فإذا كان هناك يقين بوقوع الصلاه مع النجاسه كيف يقول لا تنقض اليقين بالشك تعليلاً لعدم الإعادة؟! أمّا إذا فرضنا حصول شك بعد الصلاه، فيأمكنه أن یعلل عدم وجوب الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك؛ لأننا فرضنا حصول شك، قاعده اليقين مبنیه على افتراض وجود شك بعد الصلاه في أنّ ما رآه من نجاسه هل هو نفس النجاسه التي فحص عنها أو لا؟ فهو شاك، فيصح أن یقال: لا تعيد الصلاه؛ لأنك كنت على يقين من طهارتك ولا تنقض اليقين بالشك، لو أعاد الصلاه يكون قد نقض اليقين بالشك لا أنه نقض اليقين باليقين، فالتعليل يكون صحيحاً، بناءً على هذا حمل الروایه على قاعده اليقين يستلزم ارتفاع الإشكال أساساً، فكيف یقال أنّ الإشكال مشترك الورد وهو لازم على كل حال؟!!

هناك توجيه لكلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وخلاصته: أنّ مقصود صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في كلامه هو أنه يريد أن يقول أنّ المشكله في الحقيقه ليست في حمل الروايه على الاستصحاب، الإشكال يريد أن يقول أنّ قوله بعد الصلاه (فصليت فرأيت فيه) _____ بناءً على نسخه التهذيب _____ إمّا أن يكون ظاهراً في رؤيه نفس ما كان فحص عنه سابقاً، يعني حصل له اليقين بوقوع الصلاه مع النجاسه، في هذه الحاله الإعاده لا تكون نقضاً لليقين بالشك، وإنّما هي نقض لليقين باليقين، على كل حال، حتى ولو من باب فرض المحال ليس بمحال حملناها على قاعده اليقين، أى شىء تفعل بالروايه، تحملها على الاستصحاب أو على قاعده اليقين، ولو من باب الفرض والاحتمال نواجه هذه المشكله، وهى أنه لا يصح تعليل عدم وجوب الإعاده بالنهي عن نقض اليقين بالشك؛ لأنه مع افتراض حصول اليقين تكون الإعاده نقضاً لليقين باليقين، سواء حملناها على الاستصحاب، أو حملناها على قاعده اليقين، هو ليس ناظراً إلى إمكان تصحيح وحمل الروايه على قاعده اليقين، يريد أن يقول على أى شىء، مهما كان معنى الروايه نواجه هذه المشكله إذا قلنا يوجد علم، الإشكال هذا أساساً، إذا قلنا ليس لها ظهور في ذلك، فلا إشكال حينئذٍ، سواء حملنا الروايه على الاستصحاب، أو على قاعده اليقين. هذا خلاصه الجواب، وسيأتى إيضاحه إن شاء الله تعالى.

الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب

كان الكلام في أنه بناءً على ما هو الصحيح في تفسير الروايه من حصول اليقين بعد الصلاه بسبق النجاسه ووقوع الصلاه مع النجاسه وعدم حصول هذا اليقين قبل الصلاه، قبل الصلاه كان عنده شك وبعد الصلاه حصل له اليقين بسبق النجاسه ووقوع الصلاه مع النجاسه، بناءً على هذا الاحتمال، وبناءً على أنّ الاستصحاب؛ حينئذٍ يجرى بلحاظ حال الصلاه لا بلحاظ ما بعد الصلاه، كان هناك إشكال يجرى. بناءً على هذا يرد إشكال أنه لا وجه لتعليل عدم الإعاده بحرمه نقض اليقين بالشك؛ لأنه عندما يحصل اليقين بعد الصلاه بوقوع الصلاه مع النجاسه، الإعاده لا تكون نقضاً لليقين بالشك، وإنّما هي نقض لليقين باليقين.

ص: ٤٥٣

قلنا أنه في الكفايه ذكر بأنّه _____ سيأتى حل هذا الإشكال في البحث الآتى _____ لو فرضنا أننا عجزنا عن حل هذا الإشكال فهل يمنع هذا من الاستدلال بالروايه على الاستصحاب، أو لا-؟ قال بأنه لا يمنع من ذلك؛ لأنّ الإشكال مشترك الورود، هو كما يرد إذا حملنا الروايه على الاستصحاب يرد إذا حملنا الروايه على اليقين. فيأذن: هذا الإشكال ليس مختصاً بما إذا حملنا الروايه على الاستصحاب؛ بل إذا حملنا الروايه على قاعده اليقين أيضاً يرد هذا الإشكال.

هذا الكلام من صاحب الكفايه (قدّس سرّه) صار مورد اعتراض، والاعتراض ينشأ من أنّ هذا الإشكال إنّما يرد إذا فرضنا حصول اليقين بعد الصلاه بوقوع الصلاه مع النجاسه. بناءً على هذا لا مجال لقاعده اليقين؛ لأنها متقومه بحصول اليقين قبل الصلاه بعد الفحص والنظر وحصول الشك عند رؤيه هذا الشىء واحتمال أنه هو نفس النجاسه السابقه أو أنها نجاسه طارئه؛ حينئذٍ تتحقق أركان قاعده اليقين. فإذا افترضنا حصول اليقين بعد الصلاه؛ حينئذٍ لا مجال لقاعده اليقين، فالإشكال إنّما يرد إذا قلنا بحصول

اليقين بعد الصلاة، ومع القول بحصول اليقين بعد الصلاة لا مجال لقاعده اليقين، لكن هناك مجال لقاعده الاستصحاب، فما معنى أنّ الإشكال مشترك الورد؟ هذا المعترض يقول إذن: الإشكال يختص بحمل الروايه على الاستصحاب، فإذا عجزنا عن حل الإشكال، يمكن حمل الروايه على قاعده اليقين، فلا يصح الاستدلال بالروايه على الاستصحاب، بمعنى أنّ عدم دفع هذا الإشكال يضر بالاستدلال بالروايه.

في الدرس السابق قلنا: يمكن حمل كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وتصحيح كلامه بأنّ عدم التمكن من حل الإشكال لا يضر بالاستدلال بالروايه بأن يكون مقصوده هو أنّ الإشكال لم ينشأ من حمل الروايه على الاستصحاب حتى نقول إن لم يمكن حل الإشكال، فلا نحمل الروايه على الاستصحاب ونحملها على قاعده اليقين، الإشكال لم ينشأ من حمل الروايه على الاستصحاب، وإنما الإشكال نشأ من أنّ قول السائل في الروايه (ثمّ صلّيت، فرأيت فيه) على نسخه التهذيب، أو (رأيته فيه) على نسخه العلل، هذا ظاهر في حصول اليقين بأنّ ما رآه هو نفس ما فحص عنه سابقاً، الإشكال ينشأ من ظهور العبارة في حصول اليقين بسبق النجاسه، فيرد الإشكال بأنه إذا كان سؤال السائل ظاهر في حصول اليقين، فكيف يعلل الإمام (عليه السلام) عدم الإعادة بحرمه نقض اليقين بالشك؟! وكأنه يفترض أنّ الإعادة نقض لليقين بالشك، فينهي عنها، بينما الإعادة بناءً على حصول اليقين بعد الصلاة ليست نقضاً لليقين بالشك، وإنما هي نقض لليقين باليقين، فكيف يمكن إيجاد الانسجام بين أنّ السائل فرض حصول اليقين بسبق النجاسه وبين صحه التعليل؟ صحه التعليل لا تنسجم مع فرض حصول اليقين بعد الصلاة. الإشكال ينشأ من هذا، على أي شيءٍ حُملت الروايه، سواء حُملت الروايه على الاستصحاب، أو حُملت على قاعده اليقين لا- فرق بينهما. وإذا لم نقبل بهذا الظهور، وقلنا أنّ العبارة ليست ظاهره في حصول اليقين، وإنما هي ظاهره في حصول الشك في أنّ ما رآه هل هو نفس ما فحص عنه أو لا؛ حينئذٍ يصح التعليل على كلا- التقديرين؛ ولذا هو يريد أن يقول أنّ هذا الإشكال يرد على كل حال؛ لأنّ الإشكال ينشأ من ظهور هذه العبارة في حصول اليقين بعد الصلاة، ومعه لا يصح تعليل عدم الإعادة بحرمه نقض اليقين بالشك، فيرد الإشكال. فالإشكال حينئذٍ يرد على كل حال. هذا مقصود صاحب الكفايه (قدّس سرّه).

قد يقال: الصحيح خلافًا لصاحب الكفاية (قدّس سرّه) أنّ هذا الإشكال إذا لم يتمكن من حلّه، فهو يضر بالاستدلال بالرواية، وذلك باعتبار أنّ مصب الإشكال هو نفس الظهور الذي يُستند إليه لاستفاده الاستصحاب من الرواية، وهو ظهور (فصليت، فرأيت فيه) في حصول اليقين بعد الصلاة بسبق النجاسة، وهذا الظهور إنما يكون هو المنشأ لاستفاده الاستصحاب من الرواية باعتبار أنّه مع اليقين بسبق النجاسة ووقوع الصلاة مع النجاسة يستحيل انطباق الرواية على قاعده اليقين؛ لأنّ المقوم لقاعده اليقين هو أن يكون هناك شك، حتى يسرى الشك إلى اليقين السابق، فإذا: يستحيل انطباق الرواية على قاعده اليقين بعد فرض هذا الظهور، لكن لا يستحيل انطباقها على الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، بلحاظ حال الصلاة يمكن تطبيق الرواية باعتبار أنه في حال الصلاة عنده يقين سابق قبل ظن الإصابه بطهاره الثوب، وبعد ظن الإصابه شكك وفحص ونظر، فلم يرى شيئاً، فصار عنده شك في أنه تنجس الثوب، أو لا، فأركان الاستصحاب حال الصلاة تكون متوفره، فيمكن انطباق الرواية على الاستصحاب ولا يمكن انطباقها على قاعده اليقين. من هنا يُستفاد من الرواية أنها ناظره إلى الاستصحاب وتطيق على الاستصحاب. إذن: استفاده الاستصحاب من الرواية ناشئ من ظهور قوله (فصليت، فرأيت فيه) في حصول اليقين بسبق النجاسة بعد الصلاة، هذا الظهور الذي هو منشأ استفاده الظهور من الرواية هو بنفسه محل الإشكال.

فإذن: منشأ ظهور الرواية واستفاده الاستصحاب من الرواية هو نفسه مصب الإشكال، وإلا إذا رفعنا اليد عن هذا الظهور ولم نقل أنّ هذه العبارة ظاهره في حصول اليقين، قلنا فرضاً أنّ العبارة ظاهره في حصول الشك؛ حينئذ لا يرد الإشكال؛ لأنّ الإعادة حينئذ مع الشك تكون نقضاً لليقين بالشك وليست نقضاً لليقين باليقين، فلا يرد الإشكال حينئذ، وبناءً على هذا؛ حينئذ إذا رفعنا اليد عن هذا الظهور يرتفع الإشكال ولا يمكن تعيين الاستصحاب في مقابل قاعده اليقين؛ بل تكون نسبه الرواية إلى كل من قاعده اليقين والاستصحاب نسبه واحده كما يمكن تطبيق الرواية على الاستصحاب يمكن تطبيقها على قاعده اليقين؛ لأنه شك متأخر عن الصلاة ويقين سابق، فيمكن تطبيق الرواية على كل منهما، وبالتالي هذا الإشكال سوف يضر بالرواية؛ لأنّ استفاده الاستصحاب من الرواية يكون مبني على هذا الظهور؛ لأنّ هذا الظهور إذا تمّ يستحيل تطبيق الرواية على قاعده اليقين ولا بدّ من تطبيقها حينئذ على الاستصحاب، فيستفاد الاستصحاب من الرواية بهذا الاعتبار، ولكن هذا الظهور هو نفسه مصب الإشكال، فإذا عجزنا عن حل الإشكال، فلا يمكن أن نستفيد الاستصحاب من الرواية، فيضر في الاستدلال بالرواية على الاستصحاب؛ لأنّ استفاده الاستصحاب تكون على أساس هذا الظهور، وهذا الظهور هو مصب الإشكال.

أقول: هذا الكلام مبني على أنه في حالة رفع اليد عن هذا الظهور لا- يمكن أن نستفيد الاستصحاب؛ لأنه فُرض أن استفادته الاستصحاب من الروايه على أساس هذا الظهور، وبعد رفع اليد عن هذا الظهور تكون نسبه الروايه إلى كلتا القاعدتين على حدٍ سواء هذا الكلام يمكن التأمل فيه، باعتبار أننا حتى إذا رفعنا اليد عن هذا الظهور وقلنا أن عبارته (فصليت، فرأيت فيه) ظاهره في الشك، هذا وحده لا- يكفي لأن نقول أن الروايه تكون نسبتها إلى كلتا القاعدتين على حدٍ سواء؛ لأن تطبيق قاعده اليقين لا يكفي فيه مجرد حصول الشك بعد الصلاه؛ بل لابد من افتراض حصول يقين قبل الصلاه بعد الفحص والنظر بطهاره الثوب، لابد من فرض هذا حتى يكون لدينا يقين بطهاره الثوب قبل الصلاه وشك في طهارته ونجاسته حال الصلاه حصل بعد الصلاه، فيكون هذا شكاً سارياً إلى اليقين السابق وموجباً لزواله. قاعده اليقين متقومه ليست فقط بالشك بعد الصلاه، وإنما هي متقومه بالشك بعد الصلاه واليقين بعد الفحص والنظر وعدم العثور بطهاره الثوب وعدم نجاسته، تتقوم بكلٍ منهما، وحصول اليقين بعد الفحص والنظر نستفيده من قول السائل في الروايه: (فنظرت، فلم أرى شيئاً) بعد ظن الإصابه قبل الصلاه، ونحن قلنا أنه لا يمكن أن نستفيد منه اليقين بطهاره الثوب؛ لأنّ عبارته لا تتحمل ذلك وليس مفادها ذلك، العبارة تقول: (فنظرت، فلم أرى شيئاً) ما ينفيه هو رؤيه شيء بعد الفحص، أمّا أنه حصل له اليقين بالطهاره بعدم وجود النجاسه في الثوب لا يمكن أن يُستفاد من العبارة، ومن هنا يكون رفع اليد عن ظهور قوله بعد الصلاه (فصليت، فرأيت فيه) في حصول اليقين، هذا لا يجعل نسبه الروايه إلى كلٍ من القاعدتين على حدٍ سواء؛ بل يمكن أن نقول أنه بالرغم من رفع اليد عن حصول حاله اليقين بعد الصلاه، نقول أن الروايه ظاهره في الاستصحاب؛ لأنّ قوله قبل الصلاه (فنظرت، فلم أرى شيئاً) لا يُستفاد منها أكثر من الشك الذي كان مفروضاً وجوده قبل الفحص والنظر (فظننت أنه أصابه.... فنظرت فلم أرى شيئاً) فيبقى هذا شك نفسه على حاله، فإذا كان هناك شك كما نستفيده من العبارة؛ حينئذٍ يمكن تطبيق الروايه على الاستصحاب، لكن بلحاظ اليقين الموجود قبل ظن الإصابه.

إذن: لا نستطيع أن نقول منشأ استفادة الاستصحاب من الرواية هو ظهور قوله بعد الصلاة (فصلية، فرأيت فيه) في حصول اليقين، حتى نقول أنّ هذا هو مصب الإشكال، فإذا لم نستطع حل الإشكال، فلا نستفيد الاستصحاب من هذه الرواية، فيكون عدم حل الإشكال مانعاً من الاستدلال بالرواية على الاستصحاب؛ بل نقول حتى مع غض النظر عن هذا الظهور بعد الصلاة، حتى مع افتراض حصول الشك بعد الصلاة، مع ذلك يمكن أن نقول باستفادة الاستصحاب من الرواية على أساس أنه لدينا يقين سابق قبل ظن الإصابه بطهاره الثوب، ولدينا شكٌ لاحقٌ بعد الفحص والنظر، هذا الشك اللاحق نستفيدة من قوله: (فنظرت، فلم أرى شيئاً)؛ إذ لا يُستفاد منه حصول اليقين، فتبقى الحالة التي كانت موجوده قبل الفحص هي موجوده أيضاً بعد الفحص، المنفى هو رؤيه شيء، وهذا لا يعنى حصول اليقين، فيمكن أن يُستفاد الاستصحاب منها على هذا الأساس، وليس مبنياً على هذا الظهور حتى يقال أنّ الاستدلال بالرواية على الاستصحاب غير ممكن؛ لأنّ منشأ استفادة الاستصحاب هو محل الإشكال، محل الإشكال هو الظهور بلا إشكال، لكن يمكن تطبيق الاستصحاب على الرواية ويبقى الإشكال وهو أنّ كيف يصح تعليل عدم الإعادة بحرمه نقض اليقين بالشك، فلا بدّ من افتراض أنّ الرواية تحمل شيئاً آخر كما سيأتى فى الحلول الآتية ويكون لازم ذلك هو صحة هذا التعليل، يعنى هناك شيء مفترض فى الرواية على أساسه يصح التعليل بالاستصحاب، لكن بضم هذا الشيء يكون تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب وبحرمه نقض اليقين بالشك تكون صحيحه.

الذى أريد أن أقوله هو: أنّ ظهور قوله (فصلية، فرأيت فيه) فى حصول اليقين، وإن كان هو منشأ الإشكال، لكنّه لا ينحصر به استفادة الاستصحاب؛ بل يمكن استفادة الاستصحاب من شيءٍ آخر، وإن فرضنا عدم حصول هذا الظهور؛ لأنّ فرض الشك بعد الصلاة لا يمنع من استفادة الاستصحاب، يمكن أن نستفيد الاستصحاب، ليس مصب الإشكال هو نفس الشيء الذى نستفيد منه الاستصحاب، وإتّما ما نستفيد منه الاستصحاب هو شيءٍ آخر ومصب الإشكال شيءٍ آخر. إذن: بالإمكان أن نقول أنّ هذا لا يؤثر على استفادة الاستصحاب من الرواية والاستدلال بالرواية على الاستصحاب؛ لأنّ مصب الإشكال هو شيءٍ آخر.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

بيّنا في الدرس السابق أنّ ظهور قوله: (فصليت، فرأيت فيه) في حصول اليقين بسبق النجاسة هو مصب الإشكال، والإشكال أساساً وارد على أساس هذا الظهور، وإلاّ إذا رفعنا اليد عن هذا الظهور لا يرد الإشكال، الإشكال يقول مع فرض حصول اليقين بسبق النجاسة بعد الصلاة، كيف يمكن تعليل عدم وجوب الإعادة بحرمه نقض اليقين بالشك؟! والحال أنه مع اليقين بسبق النجاسة لا تكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك؛ بل نقض لليقين باليقين، ومصب الإشكال هو هذا الظهور، لكنّ استفادة الاستصحاب من الرواية ليس مصبّه هذا الظهور، وإنما استفادة الاستصحاب من الرواية ثابتة بقطع النظر عن هذا الظهور، بمعنى أنه حتى لو أنكرنا هذا الظهور وقلنا بأنّ العبارة لا يُستفاد منها حصول اليقين بسبق النجاسة، مع ذلك يمكن أن يقال أننا نستفيد الاستصحاب في قبالة قاعده اليقين، وذلك لما ذكرناه من أنّ قاعده اليقين لا يكفي فيها مجرد افتراض الشك بعد الصلاة؛ بل لابدّ مع ذلك من افتراض حصول اليقين بطهاره الثوب قبل الصلاة وبعد الفحص وعدم العثور، وبعد الصلاة حصل الشك؛ حينئذٍ يكون الشك سارياً إلى اليقين. فلا بدّ من افتراض يقين قبل الصلاة وشك بعد ذلك، فإذا: الرواية لا تنطبق على قاعده اليقين بمجرد رفع اليد عن ظهور قوله: (فصليت، ثم رأيت فيه) في حصول اليقين، حتى لو رفعنا اليد عن هذا الظهور، وقلنا بأنه لم يحصل اليقين، وإنما حصل له الشك، هذا لا يكفي لإثبات قاعده اليقين، وإنما لابدّ من افتراض حصول اليقين قبل الصلاة، بأن يُستفاد من قوله: (فنظرت فلم أرى شيئاً) يعنى بعد الفحص وعدم العثور على النجاسة حصل له يقين بطهاره الثوب.

ص: ٤٥٨

هذا ما منعناه سابقاً، وقلنا بأنّ (فنظرت فلم أرى شيئاً) لا يُستفاد منها حصول اليقين، وإنما معناها لم أرى النجاسة والعبارة لا تتحمل تفسيرها بحصول اليقين لديه بعدم النجاسة، ولا تدل أصلاً على حصول اليقين بعدم النجاسة؛ بل ظاهر العبارة هو أنه فحص عن النجاسة، فلم يعثر عليها، فبقيت حاله التي كانت موجوده قبل ظن الإصابه، فإذا: بناءً على هذا الفهم؛ حينئذٍ الرواية لا تنطبق على قاعده اليقين، فيقال لابدّ من حملها على الاستصحاب، فيكون الاستدلال بالرواية على الاستصحاب ليس متوقفاً على افتراض ظهور الرواية بعد الصلاة في حصول اليقين؛ بل حتى إذا رفعنا اليد عن هذا الظهور مع ذلك الرواية لا تنطبق إلاّ على الاستصحاب ولا تنطبق على قاعده اليقين.

إذن: مصبّ الإشكال غير النكته التي نعتمد عليها لإثبات دلالة الرواية على الاستصحاب واستفاده الاستصحاب من الرواية. بناءً على هذا؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ غاية ما يقتضيه الإشكال المطروح وعدم إمكان حلّه، هو أن يجبرنا على أن نرفع اليد عن ظهور (فصليت، فرأيت فيه) في حصول اليقين، فنرفع اليد عن هذا الظهور، لكن هذا هل يمنع من استفادة الاستصحاب من الرواية؟ الظاهر أنه لا يمنع، باعتبار ما قلناه من أنّ استفادة الاستصحاب من الرواية ليس مستنداً إلى هذا الظهور حتى نقول إذا رفعنا اليد عن هذا الظهور؛ فحينئذٍ الرواية لا تدل على الاستصحاب. كلا ليس مستنداً إلى هذا الظهور، بدليل أننا لو رفعنا اليد عن هذا الظهور يمكننا الاستدلال بالرواية على الاستصحاب؛ لأنها لا تنطبق على قاعده اليقين، فلا بدّ من حملها على الاستصحاب، باعتبار

أَنَّهَا إِمْأ أَن تَشِير إِلَى الْإِسْتِصْحَابِ، وَإِمْأ أَن تَشِير إِلَى قَاعِدِهِ الْيَقِينِ، هِيَ تُطَبِّقُ قَاعِدَهُ مِنْ قَوَاعِدِ الشُّكِّ، فَإِذَا كَانَ لَا يُمْكِنُ تَطْبِيقَهَا عَلَى قَاعِدِهِ الْيَقِينِ، فَلَا بُدَّ مِنْ حَمَلِهَا عَلَى الْإِسْتِصْحَابِ حَتَّى إِذَا رَفَعْنَا الْيَدَ عَنْ هَذَا الظُّهُورِ.

ص: ٤٥٩

إذن: هذا الظهور يسبب إشكالاً صحيحاً، إذا لم نستطع حلّه نلتجئ إلى رفع اليد عن هذا الظهور، لكن هذا لا يؤثر في إمكان استفادة الاستصحاب من هذه الرواية.

وبعبارة أكثر وضوحاً: نكته استفادة الاستصحاب من هذه الرواية هي ما تقدّم من استظهار حصول الشك قبل الصلاة من عبارة (فنظرت فلم أرى شيئاً) ليست نكته استفادة الاستصحاب هي ظهور قوله: (فصليت، فرأيت فيه) في اليقين، كلا، حتى إذا قلنا أنها ليست ظاهره في اليقين، (فنظرت فلم أرى شيئاً) قبل الصلاة يُستفاد منه حصول الشك ولا- نستفيد منه حصول اليقين، وإنما يُستفاد منه حصول الشك. إذن: المكلف شاك في نجاسه الثوب وطهارته قبل أن يدخل في الصلاة، هذه هي التي نستفيد منها الاستصحاب، المكلف عنده يقين سابق قبل ظن الإصابه بطهاره الثوب، وقع على ثوبه شيء، فحص عنه ولم يعثر عليه، فبقى شاكاً في أنّ ثوبه تنجس أو لم يتنجس، يقين سابق وشك لاحق، فيجری في حقه الاستصحاب. هذا هو الاستصحاب الذي قلنا بأنه يتعين أن يكون الاستصحاب الذي تشير إليه الرواية هو الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، فاستفاده الاستصحاب من الرواية يكون مبنى على ذلك؛ وحيثُ نقول نفس الكلام بأنه لا يمكن حملها على قاعده اليقين، حتى إذا فرضنا الشك بعد الصلاة؛ لأنه بحسب الفرض لا يقين قبل الصلاة بنجاسه الثوب بعد الفحص وعدم العثور، ليس هناك يقين، وإنما لدينا شك، مع هذا الفرض الذي استظهرناه من الرواية لا يمكن تطبيق الرواية على قاعده اليقين، فيتعين حملها على الاستصحاب، لكن على الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة. هذا هو الذي يمكن أن يقال في المقام بأنّ عدم حل الإشكال لا يمنع من استفادة الاستصحاب من الرواية .

الوجه التي ذكرت لحل الإشكال

قبل أن نبين هذه الوجوه نحتاج إلى التذكير بأن الإشكال يبتنى في الحقيقة على افتراض حصول اليقين بعد الصلاة بسبق النجاسه ووقوع الصلاة مع النجاسه؛ وإذا كان لديه يقين بأن الصلاة وقعت مع النجاسه كيف يمكن تعليل عدم الإعادة، أى صحه الصلاة بعدم نقض اليقين بالشك، والحال أن هذا نقض لليقين باليقين وليس نقضاً لليقين بالشك، هو ليس لديه شك بعد الصلاة، وإنما لديه يقين بأن صلاته وقعت مع النجاسه، فإذا أعاد الصلاة؛ فحينئذٍ لا يقال بأن هذه الإعادة نقض لليقين بالشك وهو منهى عنه وحرام؛ لأن الروايه تنهى عن نقض اليقين بالشك، الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك، لا معنى لتعليل عدم الإعادة والنهى عن الإعادة بحرمه نقض اليقين بالشك؛ لأنه من باب نقض اليقين باليقين وليس من باب نقض اليقين بالشك. هذا هو مصب الإشكال .

هذا الإشكال الذى يرتكز على ظهور الجملة بعد الصلاة فى حصول اليقين، لا- يفرّق فيه بين أن يكون الملحوظ فى تطبيق الاستصحاب فى قوله: (ولا- ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك) هو حال ما بعد الصلاة بأن يكون المقصود هو تطبيق الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة، أو يكون الملحوظ هو تطبيق الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة، على كلا التقديرين يرد الإشكال.

توضيح الإشكال: إذا كان المقصود بالعبارة هو تطبيق الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة، يقول له: الآن أنت شاك ولا تنقض اليقين بالشك، فالإشكال فيه يكون واضحاً؛ لأنه بناءً على هذا الظهور هو ليس شاكاً، وإنما هو على يقين من سبق النجاسه ومن وقوع الصلاة مع النجاسه، فلا معنى لأن يقول له إنك كنت على يقين من طهاره الثوب وشككت فى نجاسته وطهارته فى حال الصلاة، فإذن: لا ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك. هو الآن متيقن بأنه صلى بالثوب النجس، فإذن: لا معنى لتعليل عدم الإعادة بحرمه نقض اليقين بالشك، فالإشكال يكون واضحاً حينئذٍ بناءً على أن تكون العبارة ناظره إلى مرحله ما بعد الصلاة. أمّا إذا كان المراد هو إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة، باعتبار أنه قبل الصلاة كان شاكاً بحسب الفرض وعنده يقين سابق قبل ظن الإصابه بطهاره الثوب، وبعد ذلك وقبل الصلاة شكك فى الطهاره والنجاسه، فأر كان الاستصحاب متوفره، فيجرى الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة، باعتباره كان شاكاً قبل دخوله فى الصلاة. الإشكال يقول: الاستصحاب يجرى، لكن لتعليل عدم الإعادة بهذا الاستصحاب الذى يجرى بلحاظ ما قبل الصلاة مع العلم ببطلان هذا الاستصحاب ومع العلم بوقوع الصلاة مع النجاسه؛ لأنه هو تيقن بوقوع الصلاة مع النجاسه، الاستصحاب جرى عندما كان شاكاً، والاستصحاب حكم ظاهرى يثبت فى حال الجهل والشك ويرتفع فى حال العلم بالخلاف، الآن هو علم بالخلاف؛ لأن المفروض أنه حصل له اليقين بوقوع الصلاة مع النجاسه، فلا معنى لأن يقول له لا تجب عليك الإعادة؛ لأن الاستصحاب جرى فى حقك، يعلل عدم الإعادة بلا تنقض اليقين بالشك بلحاظ حال ما قبل الصلاة مع العلم بالخلاف وبتلان هذا الحكم الظاهرى وانكشاف الواقع، الحكم الظاهرى كان يقول له ابن على طهاره الثوب، والآمن تبين أن الثوب كان نجساً، لتعليل عدم الإعادة بالاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة أيضاً فيه إشكال، الإشكال الذى يُطرح لا يختص بخصوص ما إذا كان الاستصحاب المستفاد من الروايه يجرى بلحاظ ما بعد الصلاة؛ بل حتى إذا كان يجرى بلحاظ ما قبل الصلاة أيضاً يمكن أن يصاب الإشكال بهذا الشكل، وهو أنه: صحيح أركان الاستصحاب متوفره بلحاظ ما قبل الصلاة، لكن هذا الاستصحاب إنما يجوز للمكلف الدخول فى الصلاة ويحكم بصحه الصلاة مادام لم يتبين الخلاف، أمّا مع انكشاف الخلاف لا مجال حينئذٍ للاستصحاب، لا مجال للحكم الظاهرى مع انكشاف الخلاف، فإذن: مع العلم بأن الثوب كان نجساً عندما صلى به لا معنى لأن يقول له لا تجب عليك إعادة الصلاة؛ لأن الاستصحاب كان يجرى سابقاً مع

العلم بخلافه، فالتعليل أيضاً يواجه هذا الإشكال. هذا هو الإشكال الذي يقال في المقام ولا بدّ من حلّه .

ص: ٤٦١

ما قلناه سابقاً هو أن ظاهر الرواية هو إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة؛ لأننا استفدنا من الرواية حصول اليقين بعد الصلاة والشك قبل الصلاة، فتكون أركان الاستصحاب متوفرة بلحاظ ما قبل الصلاة، والمقصود باليقين هو اليقين الموجود قبل ظن الإصابه، ثم فُرض الشك بعد الفحص وعدم العثور، فيرد هذا الإشكال: أن الاستصحاب حكم ظاهري، ومع العلم بالخلاف يرتفع، فلا معنى للتعليل. هناك وجوه ذُكرت للجواب عن هذا الإشكال:

الوجه الأول: الذي ذكره صاحب الكفايه (قدس سرّه) وحاصله هو (1): أن الشرط في صحة الصلاة هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، فكما أن الطهاره الواقعيه تحقق ما هو الشرط واقعاً، الطهاره الظاهريه أيضاً تحقق ما هو الشرط واقعاً، الشرط الواقعي لصحة الصلاة ليس هو خصوص الطهاره الواقعيه، وإنما هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، فيكون الشرط موجوداً ومتحققاً واقعاً بالطهاره الواقعيه أو بالطهاره الاستصحابيه، ومن هنا لا مجال لافتراض تبيين الخلاف؛ لأنه تحقق الشرط الواقعي، حتى إذا تيقن بعد الصلاة أنه صلّى في الثوب النجس، هذا لا يعنى انكشاف الخلاف بلحاظ الشرط، الشرط الواقعي متحقق وموجب لتصحيح الصلاة؛ فحينئذٍ يقال: يمكن تعليل عدم وجوب الإعادة بهذا الاستصحاب باعتباره محققاً لما هو الشرط الواقعي في صحة الصلاة، فيمكن تعليله بهذه المناسبه، فيقال: لم لا تجب عليه الإعادة؟ لأنّ الاستصحاب كان يجرى في حقه بلحاظ ما قبل الدخول فغى الصلاة، وهذا الاستصحاب يحقق الشرط الواقعي لصحة الصلاة، فلا تجب عليه الإعادة، ولا معنى أصلاً لوجوب الإعادة، كيف أنه لا تجب عليه إعاده الصلاة إذا أحرز الطهاره الواقعيه كذلك إذا أحرز الطهاره الظاهريه بواسطه الاستصحاب، فالطهاره الظاهريه تحقق ما هو الشرط واقعاً، ومع تصح الصلاة حتى إذا حصل له اليقين بوقوع الصلاة مع الثوب النجس؛ لأنّ هذا اليقين بالصلاة مع الثوب النجس لا يعنى انكشاف الخلاف بالنسبه إلى الشرط؛ لأنّ الشرط ليس هو الطهاره الواقعيه فقط. ويهذا حينئذٍ يمكن المحافظه على كل هذه الأمور، أن نقول: أن الاستصحاب يجرى بلحاظ ما قبل الصلاة لتوفر أركانه والتعليل أيضاً يكون صحيحاً، لماذا لا تجب عليك الإعادة؟ لأنّ الاستصحاب جرى في حقك بلحاظ ما قبل الصلاة، والاستصحاب يحقق ما هو الشرط الواقعي لصحة الصلاة.

ص: ٤٦٢

الوجه الثاني: ما ذكر من التمسك بمسأله الأجزاء، يعنى أجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي، يعنى ما يأتي به بعنوان وظيفه ظاهريه، يكون مجزياً عن الواقع، وحتى لو تبين أنه لم يُصب الواقع يكون مجزياً ويُحكم بصحة الفعل إذا جاء به طبقاً للوظيفة الظاهريه الثابته بالاستصحاب أو غيره. هذا المكلف عمل بالوظيفة الظاهريه، كان عنده استصحاب يجرى بلحاظ ما قبل الصلاه، وهذا الاستصحاب يحرز له طهاره الثوب، وهو دخل فى الصلاه اعتماداً على الاستصحاب، فهو عمل بهذه الوظيفة الظاهريه، فيكون قد جاء بالمأمور به الظاهري، والإتيان بالمأمور به الظاهري يكون مجزياً عن الأمر الواقعي، فحتى لو انكشف الخلاف بعد ذلك وتبين أنه صلى فى الثوب النجس، ما جاء به يكون مجزياً، فيكتفى بما جاء به وتصح الصلاه ولا تجب عليه الإعاده، والإمام (عليه السلام) علل عدم وجوب الإعاده بالاستصحاب باعتباره وظيفه ظاهريه، والمفروض أن هذا المكلف امتثل هذه الوظيفة الظاهريه، وامتنال المأمور به بالأمر الظاهري يكون مجزياً عن الأمر الواقعي، فيصح تعليل عدم وجوب الإعاده بالاستصحاب بهذا اللحاظ .

الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب

ذكرنا الوجوه الثلاثه المتقدمه التى ذكرت فى كلماتهم لحل الإشكال، الوجه الثانى ذكره الشيخ (قدّس سرّه) وهو الذى يقول بأنّ التعليل هو كبرى الأجزاء، أجزاء الأمر الظاهري عن الحكم الواقعي. فى الكفايه لعلّه لم يرتض هذا الجواب، فعدل عنه إلى جواب آخر وهو الوجه الأول الذى ذكرناه وهو أنّ التعليل مبنى على كبرى أنّ الشرط ليس هو الطهاره الواقعيه فقط؛ بل الشرط هو الجامع بين الطهاره الواقعيه وبين الطهاره الظاهريه، وكلّ منهما يحقق ما هو الشرط واقعاً، فتصح الصلاه واقعاً ولا معنى لانكشاف الخلاف . يبدو أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) يريد أن يستشكل فى كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بأنه لا وجه لهذا التفريق بين ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) وبين ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، وذلك باعتبار أنّ التعليل يصح على كلا التقديرين؛ فلماذا هذا العدول؟ كما أنّ تعليل كبرى الاستصحاب فى روايه زراره يصح بناءً على افتراض كبرى تعميم الشرط للطهاره الظاهريه وكون التعليل مبنى على كبرى الأجزاء، كلّ منهما يصحح التعليل؛ فلماذا هذا العدول؟ والوجه فى ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) كأنه يريد أن يقول: أنّ محصل كلا الوجهين شىء واحد، وحاصله هو: أنّ الإمام (عليه السلام) فى مقام تعليل عدم الإعاده علل ذلك بالاستصحاب، (قال: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين، ولا ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك). يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه): هذا التعليل بالاستصحاب كما يصح فرض كبرى أنّ الطهاره التى هى شرط فى الصلاه أعم من الطهاره الظاهريه والطهاره الواقعيه بفرض كبرى محذوفه بأن يقال: أنّ مقصود الإمام (عليه السلام) بـ (لا تعيد الصلاه)؛ لأنك أحرزت الشرط الواقعي؛ لأنّ الشرط الواقعي أعمّ من الطهاره الظاهريه ومن الطهاره الواقعيه؛ لأنك كنت على يقين من وضوئك ولا ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك، وهذا يحرز الطهاره الظاهريه، والطهاره الظاهريه كالتطهاره الواقعيه تحقق ما هو الشرط واقعاً، فإذا التعليل بالاستصحاب كما يصح بفرض كبرى محذوفه هى الكبرى التى ذكرها صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وهى أنّ الشرط أعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول كذلك يصح التعليل بالاستصحاب بضمّ كبرى محذوفه هى عبارته عن كبرى الأجزاء وأنّ امتثال المأمور به الظاهري يجزى عن الواقع، فهو بالنتيجه

امثل الحكم الظاهري الاستصحابي؛ لأن الاستصحاب يثبت حكماً ظاهرياً، فإذا أجرى الاستصحاب، فحينئذٍ هذا يكون مجزياً عن الواقع؛ ولذا لا تجب الإعادة، كأنه يريد أن يقول له: لا تجب عليك الإعادة؛ لأنك كان لديك الاستصحاب والاستصحاب حكم ظاهري والحكم الظاهري يجزى عن الحكم الواقعي، الصلاة مع الطهارة المستصحبه تجزى عن الصلاة مع الطهارة الواقعيه؛ ولذا لا- تجب عليك الإعادة. يقول: إذا صار البناء على تقدير كبرى محذوفه، فلا- فرق بين الوجهين، في كل منهما يمكن تقدير كبرى، في كل منهما يمكن تقدير كبرى وهي تنفع في تصحيح التعليل بالاستصحاب، فإما أن نقبل تقدير كبرى محذوفه، وإما أن لا نقبل ذلك، إذا قلنا ذلك فلا فرق بين الوجهين ولا وجه للعدول عن أحدهما إلى الآخر.

ص: ٤٦٣

وأما إذا لم نقبل وجود كبرى محذوفه؛ فحينئذٍ كلا الوجهين لا يصححان تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب، فالتفصيل والتفريق بينهما لا وجه له. هذا إشكال المحقق النائيني (قدس سرّه) على صاحب الكفايه (قدس سرّه). هو يقول بأن الصحيح أن افتراض كبرى محذوفه أمر مستساغ ومقبول؛ بل متعارف وأمثله كثيره، ويمثل بهذا المثال: إذا قال: (لا تشرب الخمر لأنه مسكر) هنا لا بد من فرض كبرى كليه محذوفه من قبيل (وكل مسكر حرام). فقله: (لا تشرب الخمر لأنه مسكر) لا ينفع شيئاً من دون افتراض هذه الكبرى الكليه (وكل مسكر حرام)، وهذه عبارته صحيحه والتعليل صحيح، لكنّه مبني على افتراض كبرى كليه محذوفه، تقديرها (كل مسكر حرام)، فيصح التعليل بلحاظ هذه الكبرى المحذوفه. في ما نحن فيه يُستساغ حذف الكبرى ويكون أمراً مقبولاً، وإذا كان افتراض كبرى محذوفه أمراً مقبولاً فلا فرق بين الوجهين. الإشكال والتعليل يصح سواء افترضنا أن هذه الكبرى المحذوفه هي الأجزاء، أو افترضنا أن الكبرى المحذوفه هي الكبرى التي يقولها صاحب الكفايه (قدس سرّه) وهي تعميم الطهارة الواقعيه كشرط إلى الطهارة الظاهريه والطهارة الواقعيه. هذا ما يقوله المحقق النائيني (قدس سرّه). (١)

في تقريرات السيد الخوئي (قدس سرّه) (٢) ورد الإشكال على ما ذكره المحقق النائيني (قدس سرّه) وحاصل ما ذكره هو: لا فرق بين الوجهين، أن الوجه الأول والوجه الثاني يرجعان بحسب الحقيقه إلى وجه واحد وجواب واحد، وإنما الاختلاف في التعبير ليس إلاّ عندما نلتزم بالأجزاء وأن الأمر الظاهري يجزى عن الأمر الواقعي، وأن الأمر الظاهري فيه دلالة على الأجزاء، ومعنى الأجزاء هو أن الأمر الظاهري يجزى عن الأمر الواقعي، يقول: أن معنى الأجزاء هو أن الشرط في محل الكلام هو أعم من الطهارة الواقعيه والطهارة الظاهريه والاختلاف بين الأجزاء وبين كون الشرط هو الأعم هو بمجرد التعبير، يقول: إن الأجزاء إنما يكون ثابتاً عندما نفترض الشك وبقائه؛ عندئذٍ يكون هناك أجزاء، وأما بعد زوال الشك وتبين الخلاف؛ حينئذٍ لا معنى للأجزاء؛ الأجزاء إنما يكون عندما يكون هناك ظاهري، ومن الواضح أن الحكم الظاهري مقيد بالشك، فما دام يوجد شك يوجد حكم ظاهري ويوجد أجزاء، أما إذا ارتفع الشك؛ فحينئذٍ لا يوجد أجزاء؛ وذلك لارتفاع الشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري، وارتفاعه يعني ارتفاع الحكم الظاهري، فإذن: لا يكون هناك حكم ظاهري بعد ارتفاع الشك حتى يقال أنه يجزى أو لا يجزى، إنما يقال أن الحكم الظاهري يجزى عن الحكم الواقعي عندما يفترض وجود الشك وبقائه، أما بعد العلم وتبين الخلاف لا معنى للأجزاء لعدم وجود الحكم الظاهري مع ارتفاع الشك؛ لأن الحكم الظاهري متقوم بالشك؛ حينئذٍ إذا قلنا بالأجزاء، معنى الأجزاء في هذه الحالة هو أن الشرط أعم من الطهارة الواقعيه والطهارة الظاهريه؛ لأنه لو فرضنا أننا لم نلتزم بأن الشرط هو الأعم؛ بل قلنا بأن الشرط هو عبارته عن الطهارة الواقعيه؛ حينئذٍ لا- يُعقل الأجزاء؛ لأنه لا وجه للأجزاء إذا قلنا أن الشرط هو الطهارة الواقعيه، ويمثل بهذا المثال: إذا صلّى إلى جهه قامت البيّنه على أنها هي القبلة، ثم انكشف بعد الصلاة أنها ليست القبلة وأن القبلة هي

جهه أخرى لم يصل إليها، الإجزاء هنا معناه أنّ الصلاة إلى غير القبلة تجزى عن الصلاة الواقعيه، أى الصلاة إلى جهه القبلة، وهذا لا يكون معقولاً إلا إذا قلنا بأن القبلة أعم من الجهه الواقعيه ومن الجهه التي تعينها البيئه والتي تسمى (القبلة الظاهريه)، ومن دون أن نقول بأن القبلة هي الأعم؛ فحينئذٍ لا- معنى للإجزاء؛ لأنّ القبلة التي تجب الصلاة إليها _____ بحسب الفرض _____ هي الجهه الواقعيه، وهذا لم يصل إلى القبلة الواقعيه، وإنّما _____ بحسب الفرض _____ صلى إلى غير القبلة، وكون هذه القبلة تجزى عن تلك لا يمكن فرضه وتصحيحه إلا إذا عمّمنا الشرط إلى ما هو أعم من الواقع ومن الظاهر، إلا إذا قلنا أنّ القبلة التي تكون الصلاة إليها مجزيه وكافيه شرط هي الأعم من القبلة الواقعيه والقبلة التي تثبت بالبيئه، إذا قلنا أنّ القبلة تكون هي الأعم؛ حينئذٍ الإجزاء يكون معقول، من دون افتراض هذا التعميم لا يكون هذا الإجزاء معقولاً؛ ولذا كلما ذكرنا الإجزاء والترمنا به بعد تبين الخلاف _____ كما هو المفروض في محل الكلام _____ نقول له: أنّ صلاتك مجزيه. هو صلّاها إلى غير القبلة، وتبين الخلاف وتبين أنه صلى إلى غير القبلة، هذا الإجزاء لا وجه له إلا التعميم. في ما نحن فيه أيضاً كذلك، هو صلى في ثوب مستصح الطهاره، ثم بعد ذلك تبين الخلاف، وحصل له يقين بعد الصلاة بأن هذه النجاسه هي نفس ما فحص عنه سابقاً، يعنى حصل له يقين بأنّ صلاته كانت مع الثوب النجس، فتبين الخلاف، هنا إذا قلنا بالإجزاء لا بدّ من تعميم الشرط في الصلاة إلى الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه حتى يُعقل الإجزاء، وإلا إذا كانوا مصرين على أنّ الشرط في صحّه الصلاة هو الطهاره الواقعيه، كيف نقول أنّ ما صلّاه يكون مجزياً؟ لأنه صلى إلى غير القبلة الواقعيه، فكيف يكون مجزياً؟ إنما يكون مجزياً إذا عمّمنا بأنّ الشرط هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه. ومن هنا يقول لا فرق بين الوجهين، هما يرجعان إلى شيء واحد، وإنما الاختلاف فقط في العبارة، مرّه نعبر عن المطلب الواحد بمسأله الإجزاء ومره نعبر عن نفس هذا المطلب بأنّ الشرط هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، وإلا هما شيء واحد وأحدهما يلزم الآخر، الإجزاء لا- يُصور له معنى معقول إلا- بهذا التعميم. فالشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) عندما يفترض كبرى الإجزاء فكأنه افتراض أيضاً تعميم الشرط إلى الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، يقول: من هنا يتبين أنّه لا كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) صحيح، الذي يقول أنّ التعليل يصح على كلا الوجهين، إذا قلنا بوجود كبرى محذوفه، وإن لم نقبل بوجود كبرى محذوفه، فلا يصح التعليل على كلا- الوجهين، وظاهر هذا الكلام أنه يعترف بوجود وجهين مستقلين، لكن يقول كل منهما يصح التعليل ويدفع الإشكال. السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول له: هذا غير صحيح؛ لأنك عرفت أنهما يرجعان إلى وجه واحد، ولا يوجد لدينا إلا- وجه واحد، فلا- كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) يكون صحيحاً، ولا- عدول صاحب الكفايه (قدّس سرّه) عمّا ذكره الشيخ (قدّس سرّه) وبيان وجه آخر أيضاً يكون صحيحاً، فلا وجه لهذا العدول؛ لأنّ ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) هو في الحقيقه يستبطن ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، فالإشكال على الشيخ (قدّس سرّه) أيضاً لا وجه له. صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لم يأت بشيء جديد، وما ذكره مستبطن في كلام الشيخ (قدّس سرّه). هذا ما يفهم من كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه) في تقرير بحثه.

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ محمّد على الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٣٥٠.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور الواعظ الحسيني، ج ٣، ص ٥٧.

السيد الشهيد (قدّس سرّه) حاول الإشكال على السيد الخوئي (قدّس سرّه) في كلامه هذا، وبالتالي الدفاع عن هؤلاء الذين أشكل عليهم السيد الخوئي (قدّس سرّه) وحاصل جوابه (1): الوجهان لا يرجعان إلى وجه واحد بحيث لا فارق بينهما؛ بل الصحيح أنّ هناك فرقاً واضحاً كبيراً بين الوجهين على نحو لا يسمح لنا بإرجاع الثاني إلى الأول، أو الأول إلى الثاني، ومحصل الفرق الذي يذكره هو أنه يقول: أنّ الوجه الذي ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) مرجعه إلى توسعه دائره الواجب، يعنى عندما يقال أنّ الشرط في صحه الصلاه هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، هذا في الواقع يرجع إلى أنّ الصلاه الواجبه على المكلف هي الأعم من الصلاه مع الطهاره الواقعيه، والصلاه مع الطهاره الظاهريه، كل منهما يحقق الواجب، وكل منهما يكون امتثالاً للأمر، باعتبار توسعه ما هو الشرط في صحه الطهاره إلى الطهاره الظاهريه والطهاره الواقعيه. إذن: ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يرجع إلى توسعه في دائره الواجب. أمّا الوجه الذي ذكره الشيخ (قدّس سرّه) وهو مسأله الأجزاء، يقول: هذا لا يرجع إلى ذلك؛ وذلك لأنّ الوجه الأول يرجع إلى توسعه دائره الواجب، وهو لا بدّ أن يكون على اساس أنّ ما وسّعنا له دائره الواجب ينفي بتمام الملاك والمصلحه الموجوده في الصلاه مع الطهاره الواقعيه، يعنى على أىّ أساس نقول أنّ الواجب هو الأعم من الصلاه مع الطهاره الواقعيه ومن الصلاه مع الطهاره الظاهريه، لا بدّ من افتراض أنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه هي كالصلاه مع الطهاره الواقعيه تكون وافيه بتمام الغرض وبتمام المصلحه الواقعيه؛ ولذا اتّسعت دائره الواجب لتصبح شامله للصلاه مع الطهاره الظاهريه. هذا الوجه الذي ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه).

ص: ٤٦٥

١- مباحث الأصول، القسم الثاني، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، جزء ٥، ص ٧٥.

الوجه الذى ذكره الشيخ (قدّس سرّه) الإجزاء ليس هكذا، يقول: مرجع الإجزاء ليس إلى توسعه فى دائره الواجب، وإنما إلى تضيق فى دائره الوجوب، بمعنى أنّ وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه يكون مقيداً بعدم الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه الطهاره الظاهريه، وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه ليس على إطلاقه؛ بل هو مقيداً بعدم الصلاه مع الطهاره الظاهريه، باعتبار أنّ الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه يكون مفوتاً للملاك الواقعي وموجباً لعدم تمكن المكلف من استيفائه، المكلف إذا صلّى مع الطهاره الظاهريه لا يتمكن من استيفاء مصلحه الصلاه مع الطهاره الواقعيه، مع افتراض أنّ هناك مصلحه قائمه فى الصلاه مع الطهاره الواقعيه وأنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه ليس فيها تلك المصلحه، وإنما هى توجب فوات المصلحه الموجوده فى الصلاه مع الطهاره الواقعيه، توجب عدم تمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحه، وهذا حتماً يوجب تقييد الصلاه مع الطهاره الواقعيه، بمعنى أنّ الشارع لا يوجب الصلاه مع الطهاره الواقعيه مطلقاً، وإنما يوجبها على المكلف إذا لم يأت بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، الإجزاء مبنى على هذه النكته، وليس الإجزاء مبنى على وفاء الصلاه مع الطهاره الظاهريه بتمام مراتب الملاك الموجود فى الصلاه مع الطهاره الواقعيه، وإلاّ هذا يرجع إلى توسعه دائره الواجب، كلا نحن ليس لدينا توسعه دائره الواجب؛ بل يبقى الواجب هو الصلاه مع الطهاره الواقعيه فقط، وإنما يكون الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه مجزياً؛ لأنّ المكلف لا يتمكن من استيفاء مصلحه الواقع إذا جاء بالصلاه مع الطهاره الظاهريه؛ ولذا يُكتفى منه بهذا المقدار، فالإجزاء ليس مبنياً على التوسعه فى دائره الواجب حتى يقال أنه يرجع إلى توسعه الشرطيه إلى الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، وإنما هو فى الحقيقه يرجع إلى تضيق دائره الوجوب، بمعنى أنّ وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه لا يبقى على إطلاقه؛ بل يكون مقيداً بعدم الصلاه مع الطهاره الظاهريه ليس باعتبار أنها تحصيل نفس الملاك القائم بالصلاه مع الطهاره الواقعيه، فتكون مجزيه وكافيه، وإنما بملاك أنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه توجب فوات المصلحه وعدم التمكن من استيفائها، فيكون مجزياً على هذا الأساس، وهذا فرق كبير بين المقامين ولا معنى لإرجاع أحدهما إلى الآخر، هناك فرق بين التوسعه فى دائره الواجب وبين أن يبقى الواجب على حاله وهو الصلاه مع الطهاره الواقعيه وليس فيه توسعه، لكن وجوبه يكون مقيداً بعدم الصلاه مع الطهاره الظاهريه. هذا ما يفهم من كلمات السيد الشهيد (قدّس سرّه) فى تقارير بحثه.

الذى يمكن أن يقال فى المقام هو: أن محل الكلام يمكن تصوّره بأنحاء:

النحو الأول: أن الصلاة مع الطهارة الظاهرية تشتمل على تمام مراتب المصلحة الموجودة فى الصلاة مع الطهارة الواقعية، وهذا واضح جداً أنه يرجع إلى التوسعة فى دائره الواجب، هذا الواجب يحقق الملاك، وهذا الواجب أيضاً يحقق الملاك، فكل منهما يحقق نفس الملاك، فالتوسعة فى دائره الواجب معناه أنه لا يجوز حينئذٍ أن يقتصر فقط على الصلاة مع الطهارة الواقعية؛ بل لابد أن يكون الواجب هو الجامع بين الصلاتين .

النحو الثانى: أن الصلاة مع الطهارة الظاهرية تشتمل على معظم المصلحة الموجودة فى الصلاة مع الطهارة الواقعية، لكن المقدار الباقى من المصلحة مقدار قليل ليس واصلاً إلى حد الإلزام بحيث يقتضى ويتطلب من المولى أن يلتزم المكلف بتحصيله عن طريق إعادة الصلاة مع الطهارة الواقعية، وإن كان الإتيان به أفضل، ولكنّه لا يصل إلى حدّ الإلزام به، هذا أيضاً يرجع إلى التوسعة فى دائره الواجب، بمعنى أن الواجب هو الجامع بين الصلاتين، الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية، غاية الأمر أن الصلاة مع الطهارة الواقعية تكون أفضل، كل منهما يحقق الواجب ويحقق الملاك الملزم .

النحو الثالث: أن الصلاة مع الطهارة الظاهرية تشتمل على معظم مراتب المصلحة الموجودة فى الصلاة مع الطهارة الواقعية، لكن المقدار الباقى من المصلحة لازم ومما لا يرضى المولى بفواته. فى هذه الحالة لا يمكن أن نقول هناك توسعه فى دائره الواجب، يبقى الواجب هو الصلاة مع الطهارة الواقعية ويدرك المكلف بها تمام مصلحه الواقع، فلا يكون الواجب هو الجامع بين الصلاتين؛ بل الواجب هو الصلاة مع الطهارة الواقعية، الصلاة مع الطهارة الظاهرية يحصل بها معظم الملاك، لكن يبقى شىء من الملاك المولى لا يرضى بتفويته. أذن: لا يكون الواجب هو الجامع بين الصلاتين، فلا يرجع إلى توسعه فى دائره الواجب، لكن هنا هل يوجد أجزاء، أو لا يوجد أجزاء؟ واضح أن هنا لا يوجد أجزاء، هو لا يرجع إلى توسعه فى دائره الواجب، لكن فى نفس الوقت لا يوجد أجزاء، بمعنى أن الصلاة مع الطهارة الواقعية إذا تمكن منها المكلف يجب عليه الإتيان بها لكى يدرك تمام المصلحه، فلا يكون وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيداً بعدم الإتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية؛ بل وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مطلق، يعنى يجب عليه الإتيان بالصلاة مع الطهارة الواقعية سواء صلى مع الطهارة الظاهرية أو لم يصل، يعنى يجب عليه استيفاء جميع الملاك اللازم، فلا يكون وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيداً بعدم الصلاة مع الطهارة الظاهرية؛ بل هو وجوب مطلق، فيجب الإتيان به حتى إذا فرضنا أنه صلى مع الطهارة الظاهرية .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

قلنا: أنّ الأنحاء المتصوّره في المسأله اربعه، النحو الأول والثاني ذكرناهما، والنحو الثالث أيضاً تقدّم وهي فرض الصلاه مع الطهاره الظاهريه تشتمل معظم مراتب المصلحه الموجوده في الصلاه مع الطهاره الواقعيه، لكنّ المقدار الباقي من المصلحه يكون لازماً وواجب التدارك ولا- يسوّغ الشارع بتفويته. هنا قلنا لا- توجد توسعه في دائره الواجب، بمعنى أنّ الواجب لا يكون هو الجامع بين الصلاه مع الطهاره الواقعيه والصلاه مع الطهاره الظاهريه؛ لوضوح أنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه لا تدرك تمام المصلحه ولا- معظم المصلحه مع كون الباقي مقداراً غير لازم، وإنّما هي تدرك جزء المصلحه مع كون الباقي مقداراً لازماً، فكيف يخيّر المكلف ابتداءً بين الصلاه مع الطهاره الواقعيه وبين الصلاه مع الطهاره الظاهريه؟! فلا يوجد هنا توسعه في دائره الواجب، وكذلك هنا لا يوجد أجزاء، بمعنى أنّه لا تكون الصلاه مع الطهاره الظاهريه مجزيه عن الصلاه مع الطهاره الواقعيه؛ بل يجب الإتيان بالصلاه مع الطهاره الواقعيه عند التمكن لإدراك المصلحه الواقعيه، ومن هنا لا يكون وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه مقيد بعد الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه؛ بل حتى مع الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه يجب الإتيان بالصلاه مع الطهاره الواقعيه.

النحو الرابع: أنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه غير مشتمله على مصلحه الواقع، يعنى المصلحه الموجوده في الصلاه مع الطهاره الواقعيه، وإنّما تكون الصلاه مع الطهاره الظاهريه مجزيه لتفويت الملا-ك الواقعي على المكلف وموجبه لعدم التمكن من تحصيل الملاك الواقعي بحيث أنّ المكلف إذا جاء بالصلاه مع الطهاره الظاهريه لا يتمكن من تحصيل الواقع. بعبارة أخرى: أنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه تكون موجبه لتعجيز المكلف عن الإتيان بالصلاه مع الطهاره الواقعيه بما لها من الملاك.

ص: ٤٦٨

في هذه الحاله نفترض أنّ وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه يكون مقيداً بعدم الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه؛ لأنه إذا صلّى مع الطهاره الظاهريه لا- يتم امتثال الواقع، لكن هذا هل يعنى الإ-جزاء، مجرد أن نفترض أنّ وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه مقيد بعدم الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه باعتبار أنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه موجبه للتعجيز ولعدم قدره المكلف على امتثال الواجب الواقعي، في هذا النحو هل يكون الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه مجزياً؟

الصحيح هو أنّه لا يكون مجزياً، باعتبار أنّ وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه حتى لو فرضنا أنه يكون مقيداً بعدم الصلاه مع الطهاره الظاهريه، لكن هذا التقييد إنما نشأ باعتبار عدم قدره على الإتيان بالواجب الواقعي، باعتبار أنّ المفروض أنّ الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه يوجب عدم قدره المكلف على الإتيان بالواجب الواقعي، التقييد نشأ من جهه عدم قدره على الإتيان بالواجب الواقعي عند الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، هكذا تقييد في الحقيقه مرجعه إلى التقييد في قدره، بمعنى أن وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه مشروط بالقدره عليها، وحيث أنّه مع الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه لا- يكون المكلف قادراً على الإتيان بالواجب الواقعي بماله من الملاك، سوف يفوته ذلك، فيكون وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه

مقيّداً بعدمه، هذا لا يزيد على التقييد بالقدره، أنه مقيّد بالقدره على هذا، غايه الأمر أننا بدلاً من أن نقول وجوب الواجب الواقعي مقيّد بالقدره عليه، نقول هو مقيّد بعدم الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، باعتبار أنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه موجهه للتعجيز وسلب قدره المكلف على الإتيان بالواجب الواقعي، مثل هذا التقييد الذي يكون موجباً للتعجيز مع افتراض أنه ليس مشتملاً على تمام مصلحه الواقع، هذا هو المفروض في النحو الرابع، أنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه لا تشتمل على تمام مراتب مصلحه الواقع، مثل هذا لا معنى لأن يقال أنه يكون مجزياً عن الصلاه مع الطهاره الواقعيه، كيف يكون مجزياً والحال أننا افترضنا أنه غير مشتمل على مصلحه الواقع، وإنما قيّد وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه بعدمه من أجل عدم القدره، التقييد لا يزيد على التقييد بالقدره، إنما يجب عليك الإتيان بالصلاه مع الطهاره الواقعيه مع القدره عليها، ومع الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه أنت لا تكون قادراً عليها، فإذاً يكون وجوب الواجب الواقعي مقيّداً بعدم الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، مثل هذا، أي الصلاه مع الطهاره الظاهريه التي تكون موجهه للتعجيز المكلف عن الإتيان بالواقع وفوات مصلحه الواقع فقط من دون افتراض أنه يشتمل على مصلحه، مصلحه الواقع ليست موجوده فيه عندما يأتي به المكلف، في مثل هذه الحاله لا يقال لا يكون ما جاء به مجزياً، وإن كان عندما يأتي به يرتفع وجوب الواجب الواقعي؛ لأنه فرضنا _____ مثلاً _____ أن وجوب الواجب الواقعي مقيّد بعدمه، لكن هذا لا يعنى الإجزاء؛ بل الظاهر عدم الإجزاء، بمعنى أنّ المكلف مطالب عند التمكّن بالإتيان بالواجب الواقعي لإدراك هذه المصلحه التي فاتته عندما جاء بالصلاه مع الطهاره الظاهريه.

ومن هنا يتبين أنّ الإجزاء إنّما يكون في الموارد التي يُحكم فيها بتوسعه دائره الواجب وهو النحو الأول والنحو الثاني المتقدمين، في النحو الأول والثاني فرضنا توسعه دائره الواجب الذي يرجع في الحقيقه إلى كون الواجب هو الأعم من الصلاه مع الطهاره الواقعيه والصلاه مع الطهاره الظاهريه، هنا الإجزاء يكون واضحاً، عندما يأتي بالصلاه مع الطهاره الظاهريه يكون مجزياً حتى إذا فرضنا أنه لا يدرك تمام مصلحه الواقع، وإنّما يدرك معظم مصلحه الواقع كما في النحو الثاني، هنا يقال بالإجزاء. أمّا إذا لم نفترض توسعه في دائره الواجب، بمعنى أنه بقي الواجب هو الصلاه مع الطهاره الواقعيه وكانت الصلاه مع الطهاره الظاهريه لا تشتمل على تمام مصلحه الصلاه مع الطهاره الواقعيه، أو لنعبّر تعبيراً يشمل النحو الثالث والرابع، لا تشتمل الصلاه مع الطهاره الظاهريه على ما يكون لازماً من مصلحه الصلاه مع الطهاره الواقعيه، وإن كانت في بعض الحالات توجب سقوط وجوب الصلاه مع الطهاره الواقعيه كما في النحو الرابع، في مثل هذه الحاله لا وجه للإجزاء والظاهر عدم تحقق الإجزاء.

ومنه يظهر أنّ ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) هو الصحيح، بمعنى أنّ مرجع الوجهين إلى وجه واحد وإلى جواب واحد، بمعنى أنّ الإجزاء وهو الوجه الأول يستلزم التوسعه في دائره الواجب، والتوسعه في دائره الواجب تعني الوجه الثاني، أي أنّ الشرط هو الطهاره الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، وكون الواجب هو الأعم من الصلاه مع الطهاره الظاهريه والصلاه مع الطهاره الواقعيه، الإجزاء يستلزم التوسعه في دائره الواجب، كما أنّ توسعه الواجب تستلزم الإجزاء، فهما يرجعان إلى شيء واحد تقريباً، فيصح ما ذكره. على كل الصلاه مع الطهاره الظاهريه كانت وافيّه بملاك الواقع؛ حينئذٍ تثبت التوسعه بشكل واضح ويكون الواجب هو الجامع ويتحقق الإجزاء، وفي هذه الحاله لا مجال لتقييد وجوب الواجب الواقعي بعدم الإتيان بالصلاه مع الطهاره الظاهريه، وإن لم تكن وافيّه بمصلحه الواقع، أو لم تكن وافيّه بالمقدار اللازم بمصلحه الواقع، في هذه الحاله لا توسعه، ويبقى الواجب هو الصلاه مع الطهاره الواقعيه فقط ولا توجد توسعه، وبالتالي لا إجزاء، حسب القواعد الأوليه له بقطع النظر عن الأدله الخاصه؛ لأنّ المفروض أنّ الصلاه مع الطهاره الظاهريه لا تفي باللازم من مصلحه الواقع، فمع التمكن منه يجب الإتيان به، وهذا معناه عدم الإلزام. وعلى كل حال لا بدّ من التكلّم عن هذه الوجوه الثلاثه التي ذكرت لدفع الإشكال المذكور في محل الكلام.

مره أخرى نقول: أن الإشكال أساساً هو مبنى على افتراض حصول اليقين بعد الصلاة بوقوع الصلاة مع النجاسة، وهذا الإشكال يقول: كيف يمكن تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب؟! أصلاً لا يوجد تطابق ولا انسجام بين السؤال وبين الجواب، زواره يسأل: لماذا يجب على إعادة الصلاة في هذا الفرض؟ الإمام (عليه السلام) يجيبه ويعلل عدم وجوب الإعادة بالاستصحاب. الإشكال يقول: أن هذا الاستصحاب، إن كان الملحوظ فيه هو جريانه بلحاظ ما بعد الصلاة، بلحاظ حال السؤال، الآن نريد أن نجرى الاستصحاب، فالإشكال فيه واضح، الآن الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك؛ بل هي نقض لليقين باليقين؛ لأنه عنده يقين بوقوع الصلاة مع الثوب النجس، فلا معنى لأن يقال له لا تعيد الصلاة؛ لأن الإعادة نقض لليقين بالشك، الذي هو معنى الاستصحاب، وهذا لم ينقض اليقين بالشك لو أعاد، وإنما نقض اليقين باليقين، التعليل واضح في أنه يفترض أن الإعادة نقض اليقين بالشك؛ ولذا نهى عنها؛ لأنه يحرم نقض اليقين بالشك. إذن: الرواية افترضت أن الإعادة نقض لليقين بالشك، والحال أن الاستصحاب إذا كان جارياً بلحاظ ما بعد الصلاة لا تكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك؛ بل نقض لليقين، فإذن: لا يوجد ربط بين السؤال والجواب، لا ربط بين الحكم المعلل وبين التعليل. هذا هو الإشكال.

وأما إذا قلنا بأن الاستصحاب جرى بلحاظ ما قبل الصلاة، الإشكال يقول: الآن تبين خطأ الاستصحاب؛ لأنه كان شاكاً لا يعلم، جرى في حقه الاستصحاب الذي هو أصل ظاهري يثبت حكماً ظاهرياً موضوعه الشك، فعندما كان شاكاً كان يجري في حقه الاستصحاب، الآن تبين له يقيناً أن الصلاة وقعت مع الثوب النجس، كيف يؤثر الاستصحاب الجارى في ظرف الشك والمرتفع بارتفاع الشك، كيف يؤثر في إثبات عدم وجوب الإعادة الآن؟ بحيث يقال: أنت الآن لا تجب عليك الإعادة؛ لأن الاستصحاب يجري في حقه بلحاظ ما قبل الصلاة. حينئذ بالإمكان لمعتراض أن يقول كان الاستصحاب يجري في حقه قبل الصلاة، وكان يسوغ لى الدخول في الصلاة، لكن كيف يحكم بعدم الإعادة بعد تبين أن الصلاة وقعت مع النجاسة وأن الاستصحاب كان مشتبهاً، وأن الحكم الظاهري لم يصب الواقع؟! كيف يمكن هذا التعليل؟ هذا هو الإشكال.

الأجوبه التي ذُكرت لحل الإشكال:

بالنسبه للوجه الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) وهى مسأله الإجزاء الذى يقول فيه أنّ التعليل بالاستصحاب إنّما هو باعتبار ضم وبملاحظه حال السؤال، وهذا التعليل يصح باعتبار ملاحظه كبرى كليه هى كبرى اقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء، كبرى الملازمه بين الأمر الظاهرى وبين الإجزاء، بضم كبرى الإجزاء يصح هذا التعليل؛ لأنّ الاستصحاب وإنّ كان لا يصح به التعليل ابتداءً والإشكال يرد بهذا الاعتبار، لكن إذا ضمنا هذه الكبرى يمكن تصحيح التعليل بالاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب ليس اجنبياً بالمرّه، وإنّما له دخله فى وجوب الإعادة، باعتبار أنه يحقق صغرى تلك الكبرى. لدينا كبرى تقول أنّ الأمر الظاهرى يقتضى الإجزاء، هذه الكبرى صغراها أمر ظاهرى حتى تقول يستلزم الإجزاء، الذى يحقق الأمر الظاهرى هو الاستصحاب، فإذن: الاستصحاب ليس أجنبياً عن الحكم بوجوب الإعادة، هو له دخل فى وجوب الإعادة، لكن دخله باعتبار أنه يحقق صغرى لتلك الكبرى، فالإمام (عليه السلام) علل الحكم بعدم الإعادة بالاستصحاب، باعتبار أنه يحقق صغرى الأمر الظاهرى، فكأنه يقول له أنت لا تجب عليك الإعادة؛ لأنّ الاستصحاب كان يجرى فى حقك، والاستصحاب يحقق لك حكماً ظاهرياً، والحكم الظاهرى يقتضى الإجزاء وعدم الإعادة، فيصح تعليل عدم الإعادة بهذا الاعتبار بافتراض كبرى كليه يكون الاستصحاب محققاً لصغراها .

هذا الجواب عن الإشكال فى حد نفسه معقول ومقبول، لكن المشكله هى أنّ هناك استهجناً عرفياً لتعليل عدم الإعادة بالاستصحاب، ليس هناك ربط بين الحكم المعلل وبين الاستصحاب مع افتراض أنّ المقصود بالاستصحاب هو الاستصحاب الجارى حال الصلاه، ما هو الربط بين عدم وجوب الإعادة الآن وبين الاستصحاب الجارى الذى تبين بطلانه قبل الصلاه؟ كيف يمكن تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب؟ يقول: بضمّ هذه الكبرى، هذا الاستهجان العرفى، عدم عرفيه التعليل، عدم الربط الذى يدركه العرف بين الحكم المعلل وبين العلّه، هذا إنما يرتفع ونصح التعليل ويكون التعليل عرفياً وغير مستهجن إذا افترضنا أنّ الكبرى من الأمور المركوزه فى أذهان العرف بحيث أنّ العرف يلتفت إليها بمجرد بيان ما يحقق صغراها، اقتضاء الامر الظاهرى للإجزاء مركوز فى ذهن العرف، الملازمه بين الأمر الظاهرى وبين الإجزاء مركوز فى ذهنه، أمر واضح عنده جداً، الإمام (عليه السلام) لا داعى لأن يتحمّل عناء بيان تلك الكبرى؛ لأنّها مركوزه فى الذهن العرفى، وإنّما يبين الصغرى، فيعلل ويصحّ هذا التعليل (لا تجب عليك الإعادة؛ لأنّ الاستصحاب كان جارياً فى حقك)، والكبرى مركوزه وواضحه لدى العرف؛ حينئذ يكون التعليل مقبولاً عرفاً ولا يكون مستهجنًا؛ لأنّ هذه الكبرى الغير المذكوره والغير المصرّح بها فى الروايه فرض كونها موجوده فى ذهن المخاطب، فهو يلفت نظره إلى أنّه لديك استصحاب يحقق صغرى هذه الكبرى، فكأنّ الاستصحاب هو الذى يكون موجباً لعدم إعاده الصلاه، لكن باعتبار هذه الكبرى المركوزه فى الذهن، فيخرج التعليل عن كونه غير عرفى، وعن كونه مستهجنًا.

ص: ٤٧٢

لكن الواقع ليس هكذا، الواقع أن كبرى الإجزاء ليست مركوزه في ذهن العرف وليست واضحة لدى العرف، ليست غير واضحة لدى العرف العام فقط، وإنما لدى العرف الخاص أيضاً غير واضحة؛ لذا وقع الخلاف في أجزاء الأمر الظاهري عن الواقع، فليست أمراً واضحاً أو مسلماً، وليست من الأمور البديهية، ولم يُشر إليها في الرواية إطلاقاً، لا في سؤال السائل ولا في جواب الإمام (عليه السلام)، فقط الوارد هو التعليل بالاستصحاب من دون افتراض وضوح هذه الكبرى الاستهجان العرفي يبقى على حاله، أنه كيف يمكن تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب؟ مع كون هذه الكبرى التي ذكرت غير واضحة لدى المخاطب، خصوصاً وأن المخاطب هو سؤال عن عله الحكم ولا- يريد أن يأخذ الحكم تعبداً، وإنما هو سؤال: لم ذلك؟ لماذا لم تجب الإعادة في هذا الفرض ووجبت في الفروض السابقة؟ هناك في السؤال الأول والسؤال الثاني هناك قال تجب الإعادة، بينما في هذا الفرض الثالث قال لا- تجب الإعادة، فطرح زراره هذا السؤال مع اشتراك كل هذه الفروض _____ كما نبهنا سابقاً _____ في اليقين بوقوع الصلاة مع النجاسة، في الفرض الأول صورته النسيان، في الفرض الثاني صورته العلم الإجمالي، وفي هذا الفرض هناك يقين بوقوع الصلاة مع النجاسة، كل الفروض يوجد فيها اليقين بوقوع الصلاة مع النجاسة، لماذا تجب الإعادة في تلك الفروض ولا- تجب الإعادة في هذا الفرض؟ زراره يريد أن يعرف سبب الحكم، يريد جواباً يقنعه بعدم وجوب الإعادة هنا، جواب الاستصحاب مع عدم كون تلك الكبرى مركوزه في ذهنه لا يكون مقنعاً لزراره؛ لأن الكبرى غير مركوزه، من دون إشارته إلى تلك الكبرى هذا الجواب غير عرفي؛ بل قد يكون مستهجنًا، فيبقى الإشكال على حاله، وهذا الوجه الأول لا يدفع هذا الإشكال الذي هو عبارته عن عدم عرفية التعليل وكون الجواب لا ربط له بالسؤال.

الوجه الثانى: هو الموجود فى الكفايه والذى هو عبارته عن توسعه دائره الشرطيه إلى ما تعم الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه. حل الإشكال يكون على أساس أنّ الاستصحاب إنما ذكر فى جواب الإمام (عليه السلام) وعلل به عدم وجوب الإعادة يحقق صغرى لكبرى، والكبرى ليست هى الأجزاء، وإنما هى فى المقام هى كبرى هذه التوسعه بأن نفترض هذه التوسعه وأنّ الشرط فى صحه الصلاه ليس هو الطهاره الواقعيه؛ بل الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه. هذا هو الشرط، وتكون الصلاه صحيحه واقعاً فى كل منهما. سأله زواره لماذا أعيد الصلاه، قال أنت كان يجرى فى حقك الاستصحاب، والاستصحاب حكم ظاهرى حقق لك الطهاره الظاهريه، الطهاره المستصحبه، والشرط فى صحه الصلاه ليس هو خصوص الطهاره الواقعيه؛ بل هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، أى الطهاره المستصحبه، فنبهه على الاستصحاب الذى يحقق صغرى هذه الكبرى، إذا فرضنا أنّ التعليل كان بملاحظه هذه الكبرى، فى هذا الجواب يقال؛ حينئذ يكون التعليل مقبولاً ويكون عرفياً؛ وحينئذ يندفع الإشكال.

نفس الملاحظه السابقه على الجواب الأول أيضاً ترد هنا، وهى أنّ هذا إنما يتم عندما تكون الكبرى واضحه عند العرف وعند المخاطبين، عندما تكون الكبرى واضحه يكون هناك مجال لأن نقول أنّ التعليل يكون عرفياً ويخرج عن حاله الاستهجان، لكنه عندما لا تكون واضحه كما هو الظاهر، كون الشرط فى صحه الصلاه هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه هذا ليس واضحاً، صحيح أنّ الاستصحاب مع عدم تبين خلافه يحقق طهاره ظاهريه ويبنى المكلف عليها، لكن ليس معناه أنه إذا تبين خلافه يتحقق ما هو الشرط واقعاً، الحكم الظاهرى يكون حجّه ما دام موجوداً، أمّا إذا تبين خلافه يبقى الواقع على واقعه، نقول: الشارع لم يجعل الشرط فى صحه الصلاه هو خصوص الطهاره الواقعيه، وإنما هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره المستصحبه، هذا إنما يحسن تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب باعتباره يحقق صغرى لتلك الكبرى عندما تكون الكبرى واضحه ومرتكزه فى ذهن المخاطب؛ حينئذ يمكن تصحيح التعليل وإخراجه عن حدّ الاستهجان، وأمّا إذا لم تكن واضحه كما هى كذلك، فهذا لا يدفع هذا الإشكال.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

بقى الإشكال الذى يرد على كلا- الوجهين إلى هنا على حاله، وحاصله: أنه فى كلِّ من الوجهين الأول والثانى افتراض وجود كبرى محذوفه غير مشار إليها فى الدليل والمتكلم اعتمد عليها فى مقام الجواب عن السؤال بأنه لماذا تجب الإعادة فى الفرض الثالث؟ والإشكال يقول: لأنّ هذا لا يصح إلا إذا كانت هذه الكبرى واضحة ومركوزه فى الذهن بحيث يمكن الاعتماد عليها فى مقام التعليل، وإلا يكون التعليل غير واضح ولا تناسب بين السؤال وبين الجواب.

يظهر من المحقق النائيني (قدّس سرّه) دعوى أنّ حذف الكبرى فى مقام التعليل أمر شائع ومتعارف وغير مستهجن، ويُمثّل لذلك بـ (لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر) لا إشكال فى صحّه هذا الكلام وفى عرفيته وعدم استهجانها مع أنّ هنا أيضاً توجد كبرى محذوفه افتترضت فى الكلام وهى (وكل مسكرٍ حرام)، فكأنه قيل: (الخمر مسكر و كل مسكر حرام) فاكْتَفَى فى مقام التعليل بذكر فقط قوله بأنه مسكر، واعتمد على هذه الكبرى المحذوفه التى مفادها أنّ كل مسكرٍ حرام، من دون افتراض هذه الكبرى يصير التعليل غير تام، باعتبار أنّ التعليل بكونه مسكر، ومن دون افتراض أنّ كل مسكر حرام، هذا لا يصح أن يكون تعليلاً لحرمة شرب الخمر؛ لأنه يكون من قبيل تعليل حرمة شرب الخمر لأنّ لونه أصفر _____ مثلاً _____ ومن دون أن نفترض أنّ كل ما لونه أصفر حرام لا يصح هذا التعليل. إذن: لا بدّ من افتراض كبرى محذوفه، فحذف الكبرى فى مقام التعليل ليس نقصاً ولا استهجاناً؛ بل هو أمر شائع ومتعارف، فليكم ما نحن فيه من هذا القبيل. هنا عللّ عدم الإعادة بالاستصحاب، بحرمة نقض اليقين بالشك، هذا أيضاً مبنى على كبرى الإجزاء، أو كبرى كون الطهاره المعبره فى الصلاه هى الأعم من الصلاه مع الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه المستصحبه، هذه الكبرى بضمها إلى الاستصحاب يكون تعليلاً لعدم وجوب الإعادة، فكأنه قيل: لا تجب عليك الإعادة؛ لأنّ الاستصحاب الذى يثبت حكماً ظاهرياً يكون مجزياً عن الأمر الواقعي، أو أنّ الطهاره الظاهريه الثابته بالاستصحاب توجب صحه الصلاه كالطهاره الواقعيه؛ لأنّ ما يعتبر فى الصلاه هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، فهذا يكون من هذا القبيل؛ فحينئذ لا توجد مشكله فى التعليل المذكور فى هذه الروايه؛ بل هو أمر شائع ومتعارف.

ص: ٤٧٥

قياس ما نحن فيه بهذا المثال الذى ذكر قياس مع الفارق، فى هذا المثال (لا تشرب الخمر لأنه مسكر) يُفهم منه؛ بل يُفهم من كل تعليل إلغاء خصوصيه المورد؛ ولذا يكون مثل هذا الكلام موجب للتعميم، بمعنى أنّ التحريم لا يختص بالخمر، وإنما يثبت لكل ما هو مسكر، وهذا استظهار عرفى من هذا الدليل، بمعنى أنّ الذى يُفهم من هذا الدليل هو أنّ علّه التحريم الخمر هو الإسكار لا غير، وأنّ خصوصيه المورد وهى الخمرية غير مأخوذه فى ذلك، فالخمر حرام ليس لكونه خمراً، وإنما لكونه مسكراً. إلغاء خصوصيه المورد وتصدّى المولى لتعليل هذا الحكم بهذا الشكل من التعليل؛ لأنه مسكر، هذا يُفهم منه أنّ المتكلم هو بنفسه يريد إلغاء خصوصيه المورد، يعنى يريد أن يقول بأنّ الخمر لم يحرم لخصوصيته، وإنما حُرّم لكونه مسكراً، إذا قلنا أنّ هذا الذى نفهمه من الكلام عرفاً؛ حينئذ هذا معناه أنّ كل مسكر يكون حراماً. هذه الكبرى (كل مسكر حرام) تكون مستفاده من نفس

التعليل، باعتبار إلغاء خصوصيه المورد، وكون المورد غير دخيل في هذا التحريم، وإنما تمام الدخيل في التحريم إنما هو للإسكار، فالخمر حرام لإسكاره، هذا لا محاله يُفهم منه أن كل مسكر يكون حراماً، سواء كان خمراً، أو لم يكن خمراً، هذه الكبرى مستبطنه في نفس التعليل، تُفهم من نفس التعليل، ليس شيئاً آخر يعتمد عليها لتعليل الحكم بما ذُكر، هذا معناه إلغاء خصوصيه الخمريه وأن تمام العلة في التحريم هو الإسكار، وهذا يُفهم منه أن المسكر حرام، فحرمه كل مسكر تستفاد من نفس الكلام وليست هي شيء آخر غير مستفاد من الكلام يعتمد عليه المتكلم في مقام التعليل بحيث هو يذكر شيئاً ويكون هذا الشيء الذي ذكره ليس هو العلة للحكم، وإنما هناك كبرى كليه محذوفه، بضمها إلى ما ذكره يكون هذا صالحاً لتعليل الحكم. هذا هو الواقع في محل كلامنا. هذا يختلف عن مسأله (لا- تشرب الخمر لأنه مسكر). في محل كلامنا عُلِّمت عدم الإعادة بالاستصحاب، (قال: لم؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهاره ثوبك) فُعلل عدم الإعادة بالاستصحاب. فلنلغ المورد، ونقول هذا المورد لا خصوصيه له، فنعمم الحكم بعدم وجوب الإعادة لكل الموارد التي يجرى فيها الاستصحاب، هذا باعتبار التعليل، والتعليل يكون ظاهراً في إلغاء خصوصيه المورد، هذا صحيح وملتزم به، بمعنى أن نعمم عدم وجوب الإعادة لكل مورد يجرى فيه استصحاب الطهاره، لكن هذا وحده لا يدفع الإشكال السابق؛ لأنه يبقى ربط الاستصحاب بالحكم المعلل ربطاً يتوقف على ضم شيء، هذا الشيء الذي يتوقف عليه إيقاع الانسجام بين السؤال والجواب ومقبوليته التعليل وعرفيته، هذا الشيء لا يُستفاد من نفس الكلام وهو كبرى الأجزاء، وهو كبرى أن الشرط في صحه الصلاه ليس هو خصوص الطهاره الواقعيه؛ بل هو الأعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه، هذه الكبرى التي يتوقف عليها صحه التعليل ليست مستفاده من نفس الحديث؛ فحينئذ يجرى الإشكال السابق، ويقول: أن هذه الكبرى ما لم تكن واضحه جداً ومركزه في ذهن العرف لا- يصح لتعليل عدم الإعادة بالاستصحاب من دون الإشاره إلى تلك الكبرى، فيبقى الإشكال على حاله. قياس ما نحن فيه بمثال (يحرم شرب الخمر لأنه مسكر) يبدو أنه قياس مع الفارق؛ لأن الكبرى هناك تكون مفهومه من نفس الكلام بالشكل الذي ذُكر، بينما في محل الكلام ليست مفهومه من نفس الكلام، فلا بد من افتراض أن يكون الجواب والتعليل مستنداً إلى تلك الكبرى المحذوفه التي لم يُشر إليها في الكلام ولا فُرض أنها مركزه في ذهن السامع وواضحه في ذهنه حتى يُكتفى بها ويُعتمد عليها في مقام الجواب، فهذا الكلام لا يحل المشكله.

من هنا يبدو أنّ هناك اتجاه يقول أنّ هذا الإشكال وارد ولا يمكن التخلّص منه بناءً على الاحتمال المتقدّم في تفسير الرواية والذي يبتنى عليه الإشكال، والذي يقول: (فصليت، فوجدت فيه _____ بناءً على نسخه التهذيب _____) يُراد به حصول اليقين بسبق النجاسة ووقوع الصلاة مع النجاسة، ومن باب أولى هذا يكون أوضح على نسخه (العلل) الذي يقول: (فوجدته فيه) والاحتمال يقول أنّ الملحوظ في الاستصحاب في الرواية هو حال ما قبل الصلاة، باعتبار وجود اليقين السابق قبل ظن الإصابه والشك اللاحق الذي لم يُفرض عدمه في الرواية؛ لأنّ (فنظرت، فلم أر شيئاً) قبل الصلاة لا يُستفاد منها حصول اليقين بالطهاره، وإنّما يبقى الأمر كما كان، كما كان سابقاً لديه ظن وشك بالإصابه، بعد الفحص أيضاً نظر، فلم يجد شيئاً، فبقى الشك والظن على حاله. فإذا: يقين سابق قبل ظن الإصابه، وشك لاحق، فيجری الاستصحاب قبل الصلاة، بمعنى أنّ المقصود والملحوظ في قوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) ولعل (كنت) أيضاً تؤيد هذا الفهم، فهو يريد أن يجرى الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة. بناءً على هذا الاحتمال قيل: لا يمكن التخلص من هذا الإشكال؛ لأنّ المفروض علم المكلف علم النجاسة ووقوع الصلاة مع الثوب النجس؛ حينئذٍ ما معنى تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب الجارى ما قبل الصلاة، الذي هو حكم ظاهري طريقي الذي يبطل مفعوله عندما يُعلم بمخالفته للواقع؟ لا يُراد إجراؤه فعلاً؛ لأنه فعلاً يوجد يقين بحسب هذا الاحتمال، وإنّما يُراد إجراؤه بلحاظ ما قبل الصلاة، والآن علم بطلان هذا الاستصحاب وعدم مطابقته للواقع وهو كسائر الأحكام الظاهرية يبطل مفعوله في حاله العلم بالخلاف، فما معنى التعليل؟ فيكون لا مخلص من هذا الإشكال بناءً على هذا الاحتمال؛ ولذا يمكن جعل هذا قرينه ومؤيداً للبناء على الاحتمال الآخر بأن يقال: (فصليت فوجدت فيه) لا يُستفاد منها حصول اليقين برؤيه نفس ما فحص عنه سابقاً، يعنى وجدت فيه نجاسة ولا أعلم هل أنّها نفس النجاسة التي فحصت عنها سابقاً، أو أنّها نجاسة حادثه طارئة. إذن: هو فعلاً لديه شك في وقوع الصلاة مع النجاسة، فيماكانه إجراء الاستصحاب فعلاً؛ لأنه على يقين سابق من طهاره الثوب، وفعلاً هو يشك واقعاً في أنّ صلاته وقعت مع الثوب النجس، أو وقعت مع الثوب الطاهر؟ فيستصحب اليقين السابق، فيجرى الاستصحاب ويرتفع الإشكال؛ لأننا لا نستطيع أن نقول أنّ هذا ليس نقضاً لليقين بالشك؛ بل هو نقض لليقين باليقين. هذا الإشكال لا يرد حينئذٍ؛ لأنّ الإعادة مع إجراء الاستصحاب فعلاً ولو المقصود به بلحاظ ما قبل الصلاة، لكن فعلاً يجرى الاستصحاب، هذا ليس نقضاً لليقين باليقين؛ بل هو نقض لليقين بالشك، إذا أعاد، فهذا يعنى أنه نقض يقينه السابق بطهاره الثوب بالشك؛ لأنه شاك في وقوع الصلاة مع طهاره الثوب، أو مع كونه نجساً.

فإذن: لا يرد عليه هذا الإشكال ولم يُعلم ببطلان الاستصحاب ومخالفته للواقع، فيصح تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب كما يصح تعليل جواز الدخول في الصلاة بالاستصحاب الجارى قبل الصلاة.

ومن هنا قد يقال: لا بدّ أن نراجع أنفسنا في ما استظهرناه من جملة (فصليت، فرأيت فيه) أنها ليست واضحة في حصول اليقين، فلنحملها على صورته الشك، لكننا لا نقبل هذا الكلام باعتبار أنّ النسخة الأخرى صحيحة السند تقول: (فرأيت فيه) وقد قلنا أنّ الظاهر أنهما ليسا من قبيل المتعارضين، وإنّ/ من قبيل المجمل والمبين، بمعنى أنه أجمل شيئاً في الرواية الأولى، وفي الرواية الثانية أوضح المقصود وقال (فرأيت فيه) ن يعنى رأيت نفس ما فحصت عنه سابقاً. مضافاً إلى القرائن الأخرى التي استظهرنا منها أنّ المقصود هو حصول اليقين بعد الصلاة بعد وجدان هذا الشيء، فحملة على هذا يبدو أنه لا يكون تاماً.

من هنا قد يقال: للتخلص من هذا الإشكال بناءً على الاحتمال المستظهر من الرواية، يكفينا في حُسن التعليل وعرفيته أنّ عدم الإعادة بالنتيجة يبتنى على الاستصحاب، شئنا أم أبينا، صحيح أنّ هناك شيئاً آخر دخيل في الحكم بعدم الإعادة، لكن هذا لا ينافي أنّ عدم الإعادة يبتنى على الاستصحاب، باعتبار ما تقدّم سابقاً من أنه يبدو أنّ زواره تعجّب أو استغرب، أو سأل عن الفرق بين الفرض الثالث وبين الفرضين الأول والثاني، حيث أنّ كل الفروض الثلاثة تشترك في وقوع الصلاة مع الثوب النجس، الإمام (عليه السلام) هناك حكم بوجود الإعادة في الفرض الأول ووجوب الإعادة في الفرض الثاني، وحكم في الفرض الثالث بعدم وجوب إعادته الصلاة، هنا سأل زواره عن الفرق بينهما لمّ ذلك؟ وليس غرضه أن يسأل عن سبب الحكم، وإنّما هو يستفهم عن السر في التفريق بين هذه الفروض الثلاثة، فكأن الإمام (عليه السلام) في مقام بيان الفرق بين الفرض الثالث والفرضين الأول والثاني، وكأنه يريد أن يقول لزواره أنّ الفرق بينهما هو أنّ الاستصحاب يجرى في الفرض الثالث ولا يجرى في الفرضين السابقين، هذا الاستصحاب الذي ينتج الحكم الظاهري والطهاره الظاهريه الاستصحابيه، موجود في هذا الفرض وهو غير موجود في الفرض السابق، فالنتيجة عدم الإعادة في الفرض الثالث يبتنى على الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب غير موجود في الفرضين الأول والثاني حكم بوجود الإعادة، وإنّما حكم بعدم الإعادة في الفرض الثالث للاستصحاب، ولو كان انتاج هذا الاستصحاب لعدم الإعادة يبتنى على كبرى الأجزاء أو على الكبرى الأخرى، لكن يكفي في حسن التعليل بالاستصحاب أن يكون الحكم بعدم وجوب الإعادة يبتنى على الاستصحاب في مقام التفريق بين هذين الفرضين وبين الفرض الثالث، فحينما سأل زواره: لمّ لا- يجب على الإعادة ووجب على الإعادة هناك؟ يقول له: للاستصحاب، لكن ليس للاستصحاب وحده من دون ضميمه كبرى هو ينتج عدم وجوب الإعادة، وإنّما عدم الإعادة في المقام باعتبار وجود الاستصحاب، وهذا الاستصحاب هو الفارق بين هذا الفرض وبين الفرضين السابقين، فلا- يكون التعليل بالاستصحاب مستهجناً وغير عرفي، ولو كان التعليل بضمّ كبرى محذوفه وهي كبرى الاجزاء والكبرى الأخرى.

لكن بالرغم من هذا يبقى الإشكال السابق على حاله، أنّ هذا التعليل بالنتيجة صار تعليلًا بالاستصحاب، صحيح هو بين الفرق بين الفرضين السابقين وبين هذا الفرض، أنّ الاستصحاب يجري هنا ولا يجري هناك، لكن هل يكفي الاستصحاب وحده لتعليل عدم الإعادة؟ هو يعترف بأنه لا يكفي، وإنما الاستصحاب يحتاج إلى ضميمه كبرى؛ وحينئذٍ يرد نفس الإشكال، أنّ الكبرى محذوفه واعتمد عليها المتكلم في مقام تعليل الحكم، وإلا لو لم نفترض هذه الكبرى ولم يكن هناك أجزاء لا يصح التعليل بالاستصحاب؛ إذ لا- أثر للتعليل بالاستصحاب مع العلم بخلافه، هو حكم ظاهري له أثر ما دام الشك وما دام لا يُعلم بالخلاف، ومع العلم بالخلاف كما هو المفروض لا أثر للاستصحاب، فما معنى تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب؟! المعقول تعليل جواز الدخول في الصلاة بالاستصحاب؛ لأنه عندما دخل في الصلاة لم يكن يعلم بالخلاف، كان الحكم الظاهري موجوداً وبرر له الدخول في الصلاة، أمّا عدم الإعادة واقعاً على المكلف من دون افتراض الكبرى لا يشته الاستصحاب، فيبقى هذا السؤال أنّ المتكلم اعتمد في مقام التعليل على كبرى محذوفه غير مشار إليها في الدليل ولا هي مركوزه في ذهن السامع، فكيف ينسجم الجواب مع السؤال؟ هذا في الحقيقة لا يرفع الإشكال.

هناك أمر آخر قد يقال في المقام وهو أنّ أساس الإشكال وهو كون نقض اليقين بالشك في المقام غير متحقق، يعني يفهم من كلام الإمام (عليه السلام) عندما سأله لم لا تجب الإعادة؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك، كأنه يريد أن يقول له لا- ينبغي لك أن تعيد صلاتك؛ لأنّ الإعادة نقض لليقين بالشك، هذا معنى تطبيق الاستصحاب في محل الكلام. الإشكال يقول: هذا نقض لليقين باليقين؛ لأنّ المفروض أنه يحرز وقوع الصلاة مع نجاسه الثوب، فإذا أعاد الصلاة لا يكون قد نقض اليقين بالشك، وإنما نقض اليقين باليقين بأنه صلى بالثوب النجس. هذا الجواب يريد أن يقول: كون الإعادة نقضاً لليقين باليقين في ما إذا فرضنا أنّ العلم واليقين بوقوع الصلاة مع النجاسة يكون سبباً تاماً لإعادة الصلاة؛ فحينئذٍ تكون الإعادة من نقض اليقين باليقين؛ لأنّ اليقين بوقوع الصلاة مع النجاسة يوجب الإعادة. هذا أيضاً يبتنى على شيء آخر وهو أن تكون الطهارة من الخبث دخيله في صحة الصلاة على نحو الإطلاق، بمعنى أنّ الطهارة من الخبث دخيله في صحة الصلاة في جميع الأحوال، سواء كان المكلف معذوراً، أو غير معذور هي دخيله في صحة الصلاة، وسواء أخل بالطهارة سهواً، أو عمداً، هذا كله يكون موجباً للإخلال بما هو معتبر في صحة الصلاة ويكون موجباً للإعادة، حتى إذا أخل بها عن عذر. هذا معنى أنّ الطهارة من الخبث دخيله مطلقاً في صحة الصلاة. وبعبارة أخرى: تكون من الأركان التي يكون الإخلال بها سهواً أو عمداً موجباً للبطلان. إذا كانت الطهارة من الخبث دخيله في صحة الصلاة بهذا النحو هذا الكلام يكون تاماً؛ لأنه حتى لو فرضنا أنه كان معذوراً عندما صلى وأخل بالطهارة المعتبرة في الصلاة، لكن إخلاله بها كان مستنداً إلى الطهارة الظاهرية الثابتة لديه بالاستصحاب، إذن: هو أخل بما هو معتبر في صحة الصلاة عن عذر، باعتبار أنّ الاستصحاب كان يجري في حقه، لكن حتى لو كان إخلاله بالطهارة المعتبرة في صحة الصلاة عن عذر، لكن الطهارة من الخبث من الأركان تبطل الصلاة مع الإخلال بها مطلقاً، حتى لو كان عن عذر، هذا يوجب بطلان الصلاة ووجوب الإعادة؛ فحينئذٍ يصح أن يقال أنّ الإعادة نقض لليقين باليقين؛ لأنّ لديه يقين بوقوع الصلاة مع النجاسة وهذا يوجب الإعادة حتى إذا وقع هذا الإخلال عن عذر واستناداً إلى الاستصحاب هو يكون موجباً لبطلان الصلاة ووجوب الإعادة؛ فحينئذٍ يرد الإشكال ويقول أنّ الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك؛ بل هي نقض لليقين باليقين.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

الروايه الثالثه التي يُستدل بها على الاستصحاب هي أيضاً صحيحه أخرى لزراره، وهي موجوده في الكافي (١) وفي التهذيب (٢) وفي الاستبصار (٣)، وقد نقلها الشيخ صاحب الوسائل (قدّس سرّه) عن الكافي (٤). يقول: ورواه الشيخ بأسناده، عن محمد بن يعقوب أيضاً، فالشيخ الطوسي (قدّس سرّه) يرويها عن الكافي في التهذيبيين .

(عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن اسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن محمد بن عيسى، عن حريز، عن زراره). السند تام، حتى إذا شككنا في محمد بن اسماعيل وقلنا: لم يثبت كونه ثقة، يكفينا الروايه عن علي بن إبراهيم؛ لأنّ الشيخ الكليني يرويها، عن كل من علي بن إبراهيم، ومحمد بن إسماعيل . فالروايه تامه سنداً بلا إشكال. صاحب الوسائل (قدّس سرّه) لا يذكر الحديث بتمامه، لكن في الباب الحادي عشر من أبواب الخلل الواقع في الصلاه يذكر صدر الحديث، قال:

(قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين، وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع ركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحه الكتاب، ويتشهد ولا شيء عليه). هذا مورد سؤال زراره، وكان هو عن الشك بين الأثنين والأربعه، وأجابه الإمام (عليه السلام) بما ذكرناه. بعد ذلك الإمام (عليه السلام) هو يتبرّع بذكر فرع آخر لم يسأل عنه زراره، (قال: وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يُدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ولا يعتد بالشك في حال من الحالات).

ص: ٤٨٠

- ١- الكافي، الشيخ الكليني، ج ٣، ص ٣٥١، باب السهو في الثلاث والأربع، ح ٣.
- ٢- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ١٨٦، باب أحكام السهو في الصلاه، ح ٤١.
- ٣- الاستبصار، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٣٧٣، باب من شك في اثنتين وأربعه، ح ٣.
- ٤- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٨، ص ٢١٦، باب أنّ من شك بين الثلاث والأربع، ح ٣.

بالنسبه إلى مورد سؤال زراره هو الشك بين الأثنين والأربعه، الإمام (عليه السلام) أجابه بـ أنه يضيف ركعتين آخرين، وليس هناك تصريح في الروايه بأن هاتين الركعتين اللتين أمر بهما الإمام (عليه السلام) لعلاج الشك بأنهما مفصولتين كما هو مقتضى الفتوى وكما هو مقتضى البناء على الأكثر في هذا الباب المتفق عليه عندنا أنه يجب البناء على الأكثر، ويأتي بركعتين مفصولتين، وفائده هاتين الركعتين المفصولتين هو ما أشارت إليه الروايات الكثيره من أنّه يأتي بالركعه المفصوله، على تقدير النقصان تكون هذه الركعه متممه، ولا يضر الفصل بالتشهد والتسليم، وإن كان قد جاء بالصلاه تامه؛ فحينئذٍ تحسب هذه نافله، وبذلك يحرز الواقع على كل حال . البناء عند فقهاءنا على ذلك. الإمام (عليه السلام) لم يصرح في الكلام بأنّ الركعتين مفصولتان كما هو مقتضى البناء على الأكثر الذي هو مذهب الإماميه، لكن ذكرت بعض القرائن، ومنها ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) على

أنّ المراد بالركعتين في هذا الفرع هما الركعتان المنفصلتان، وهذه القرينه هي قوله بفاتحه الكتاب، (قام فأضاف إليها ركعتين وأربع سجّادات بفاتحه الكتاب). الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) يقول لا وجه لذلك لو كانت الركعتان متصلتين كما يقول العامّة من أنه يجب عند الشك بين الأثنين والأربع، يجب أن يصلّى ركعتين متصلتين؛ لوضوح أنّه في الركعتين الأخيرتين المتصلتين لا يجب على المكلف عندنا القراءه بفاتحه الكتاب؛ بل هو مخير بين فاتحه الكتاب وبين التسيّحات الأربع، فإيجاب أن يأتي بفاتحه الكتاب في هاتين الركعتين المأمور بهما يكون قرينه على أنّ المراد بهما الركعتان المفصولتان لا الركعتان الموصولتان بما بيده من الصلاه. (1)

هذا في الحقيقه ليس هو محل الاستشهاد بهذه الروايه، وإنّما محل الاستدلال بالروايه هو ما ذكره الإمام (عليه السلام) في جواب الفرع الآخر الذي تبرّع به الإمام (عليه السلام)، حيث ذكر فرع الشك بين الثلاث والأربع، وقد أجاب الإمام (عليه السلام) بهذا الجواب، قال: (قام، فأضاف إليها ركعه أخرى، ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين....). الى آخر العبارات المتعاطفه المتكرره التي لا تخلو من إلفات نظر إلى أنه شيء عجيب أن يُبين هذا الشيء بهذه العبارات المتعاطفه المتكرّره. والاستدلال بالروايه يكون بقوله: (ولا ينقض اليقين بالشك).

ص: ٤٨١

الاستدلال بهذه فقره من الصحيحه على الاستصحاب مبنى فى الحقيقه على أحد محتملات هذه فقره، وإلا على المحتملات الأخرى كما سنبين لا يصح الاستدلال بهذه فقره وهذه الروايه على الاستصحاب، وإنما تكون الروايه ناظره إلى شىء آخر لا علاقه له بالاستصحاب. الاحتمالات فى فقره (لا ينقض اليقين بالشك) وباقي العبارات المعطوفه عليها.

الاحتمالات المهمه فى المقام ثلاثه:

الاحتمال الأول: الذى يقتضى تنزيل هذه فقره على الاستصحاب، وبالتالي صحّحه الاستدلال بهذه الصحيحه على الاستصحاب. هذا الاحتمال يقول: أنّ المراد باليقين الذى نهى الإمام (عليه السلام) المكلف عن نقضه بالشك هو اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه، لا- إشكال أنّ المكلف قبل أن يشك فى أنه هل هى الركعه الرابعه، أو الثالثه؟ كان لديه يقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه، والمراد بالشك فى قوله: (لا- تنقض اليقين بالشك) هو الشك فى الإتيان بالركعه الرابعه. وبناءً على هذا، حيث أنّ المكلف متيقن بعدم الإتيان بالركعه الرابعه ويشك فى ذلك، فى هذه الحال أمره الإمام (عليه السلام) أن لا ينقض اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه بالشك فى الإتيان بها، وإنما عليه أن يبنى على اليقين السابق، ومقتضى البناء على اليقين السابق أن يقوم ويضيف إليها ركعه أخرى. هذا الاحتمال مبنى كما قلنا على أن يكون المقصود باليقين هو اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه الموجود قطعاً والشك هو الشك المفروض أيضاً فى المسأله وهو الشك فى أنه جاء بالركعه الرابعه، أو أنه لم يأت بها. يقول له: يجب عليك البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بهذا الشك، وهو مفاد الاستصحاب.

الاحتمال الثانى: أن يكون المقصود باليقين السابق ليس هو اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه، وإنما يكون المقصود باليقين هو اليقين بالفراغ، ويكون المقصود بالشك هو أيضاً الشك فى الفراغ، كأنّ الإمام (عليه السلام) بناءً على هذا الاحتمال يريد أن يشير إلى قاعده اليقين فى مقام تحصيل الفراغ، المعبر عنه بـ (أصالة الاشتغال) أنّ الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، فلا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ وعدم الاكتفاء باحتمال الفراغ والشك فيه، فهى إشاره إلى ما يحكم به العقل من الاشتغال وأنّ الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، معنى ذلك أنه لا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ ولا يُكتفى باحتمال الفراغ؛ بل لا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ، وهو الذى علّمه الإمام (عليه السلام) يقول: قام، فأضاف إليها ركعه أخرى ولا يرفع يده عن هذا اليقين بأن يكتفى بالشك وباحتمال الفراغ، وبهذا تكون الروايه أجيبه عن الاستصحاب وليست ناظره إليه.

هذا الاحتمال فيه مخالفه لظاهر الروايه من جهات:

الوجه الأولي: أنّ الصحيحه فيها ظهور في وجود يقينٍ وشكٍ بالفعل والروايه تقول: لا يجوز نقض هذا اليقين بالشك، فظاهر الروايه الفراغ عن وجود يقينٍ فعلى وشكٍ فعلى، وإنما هي تريد أن تنهى عن نقض هذا اليقين بالشك، فإذن: لا بدّ من افتراض وجود يقينٍ بالفعل وشكٍ بالفعل عند المكلف والروايه تنهى عن نقض هذا اليقين بهذا الشك. هذا الظهور لا ينسجم مع هذا الاحتمال، باعتبار أنّه إذا كان المراد باليقين هو اليقين بالفراغ، فهذا اليقين ليس موجوداً بالفعل، لم يُفرض في الروايه وجود اليقين بالفراغ، وإنّما يُطلب من المكلف تحصيل هذا اليقين بالفراغ لا- أنه يُفرض وجوده ويُفرض عن وجوده ويُنتهى عن نقضه بالشك المفروض وجوده أيضاً، وإنما يُطلب من المكلف تحصيل هذا اليقين بالفراغ لا أنه يُفرض وجوده ويُفرض عنه ويُنتهى عن نقضه بالشك المفروض وجوده أيضاً، وإنما يُطلب من المكلف أن يسعى لتحصيل اليقين بالفراغ، يُطلب منه أن يقوم ويضيف إليها ركعه أخرى حتى يحصل على اليقين بفراغ الذمّه. هذا خلاف ظاهر الروايه، الروايه ظاهره في وجود يقين ووجود شك والنهي عن أن يكون الشك ناقضاً لهذا اليقين، بينما هذا الاحتمال ظاهره أنّ اليقين ليس مفروض الوجود، لم يُفرض عن وجوده، وإنما يُطلب من المكلف تحصيله، فمن هنا يكون هذا الاحتمال فيه مخالفه لهذا الظاهر.

من جهه أخرى: النقض نفسه لا- يصدق، أو يصعب افتراض صدقه بناءً على الاحتمال الثاني، بخلاف الاحتمال الأول، وذلك باعتبار أنه لو فرضنا أنّ المكلف لم يكن بنائه أن يحصل اليقين بالفراغ، وكان بنائه على الاكتفاء باحتمال الفراغ، في هذه الحاله لا يُعدّ ما يصنعه نقضاً لليقين بتحصيل الفراغ، وإنما هو نقض للقاعده التي تأمره بتحصيل اليقين بالفراغ، هو نقض تلك القاعده وذاك الأمر الذي أمره بتحصيل اليقين بالفراغ ولم يعتن به وصار بناؤه أن يكتفى باحتمال الفراغ، ليس هذا نقضاً لليقين بالفراغ، ليس لليقين بالفراغ وجود حتى يكون له متطلبات ويكون البناء على الاكتفاء باحتمال الفراغ نقضاً له، وهذا بخلاف الاحتمال الأول، النقض صادق بوضوح على الشك، والشك حينئذٍ يعتبر ناقضاً لليقين، فَيُنهى عن نقض اليقين بالشك، اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه ينقضه الشك والاعتناء بالشك وترتيب آثار الشك، فإذا فرضنا أنه رتب آثار الشك وصار بناؤه أن يعتن بالشك ولا يعتن باليقين ويكتفى بما صلّاه ولا يقوم ويضيف إليها أخرى، هذا يعتبر نقضاً ليقينه بعدم الإتيان بالركعه الرابعه، فصدق النقض بناءً على الاحتمال الثاني يكون غير واضح، بخلاف صدقه على الاحتمال الأول.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من اليقين هو المتيقن، يعنى متعلق اليقين، وبعبارة أخرى: المراد به الركعات الثلاث المتيقنه _____ بحسب الفرض _____ لأنه على يقين من الإتيان بثلاث ركعات، وإنما يشك في أنه جاء بالرابعه، أو لم يأت بها، فيكون المقصود باليقين هو المتيقن، ومقتضى ذلك أن يكون المقصود بالشك هو أيضاً المشكوك؛ وحينئذ يكون المراد بالعبارة هو أن هذا الشخص يُنهى عن يبطل المتيقن من صلاته بسبب الشك، فهو نهى عن إبطال ما تيقنه الذى هو صلاه ثلاث ركعات بالشك الذى عرض له بالنسبه إلى الركعه الرابعه، فى قبال من يرى أن هذا الشك يكون موجباً لبطلان ما تقدم، هناك رأى يقول إذا شك بين الثالثه والرابعه فإنه يوجب بطلان ما صلاه، أى بطلان الركعات الثلاث التى هو على يقين من إتيانها. هذه الروايه تقول لا- داعى لأن يبطل ما تيقنه من الركعات بمجرد الشك فى أنه جاء بالرابعه، أو لم يأت بالرابعه، ف_____ (لا تنقض)، بمعنى لا تبطل الركعات الثلاثه المتيقنه بمجرد الشك فى الإتيان بالرابعه.

هذا الاحتمال أيضاً فيه مخالفه للظهور، وذلك من جهات:

الجهه الأولى: أن أصل إرادته المتيقن من اليقين هو خلاف الظاهر، وكذلك أن يكون المقصود بالشك هو متعلق الشك، يعنى المشكوك، هذا بنفسه خلاف الظاهر لا يُصار إليه إلا بقرينه واضحه.

الجهه الثانيه: فى قوله (عليه السلام): (ولا- ينقض اليقين بالشك، ولا- يُدخل الشك فى اليقين.....) فيه ظهور فى أن الإمام (عليه السلام) ساق هذه العبارات فى مقام الاستدلال على الحكم الذى ذكره قبل ذلك؛ لأنه ذكر فرعاً على وجه التبرع وهو الشك بين الثلاث والأربع وبين حكمه وهو (قام فأضاف إليها ركعه أخرى ولا شىء عليه). العبارات التى جاءت بعد ذلك (لا تنقض اليقين بالشك، ولا تدخل الشك فى اليقين..... الخ). ظاهراً أنها مسوقه لغرض الاستدلال على الحكم الذى ذكر فى ما قبلها (قام، فأضاف إليها ركعه أخرى ولا- شىء عليه) إذا كان المقصود بهذه العبارات ما ذكر فى الاحتمال الثالث الذى هو أن المقصود ب_____ (لا- تنقض اليقين بالشك) هو لا- تُبطل الركعات الثلاث المتيقنه بالشك كما ذهب إليه _____ مثلاً _____

بعض العامه، أنه بمجرد الشك، قالوا بطلت الركعات الثلاث المتيقنه. هذا ليس استدلالاً على الحكم المذكور قبلها، فبناءً على الاحتمال الثالث كأنه قال: قام، فأضاف إليها ركعه أخرى ولا شىء عليه، ولا يُبطل الركعات الثلاثه بمجرد الشك. هذا ليس استدلالاً، هذا حكم تعبدي صرف ليس مسوقاً مساق الاستدلال على حكم آخر، وإنما هو حكم فى حد نفسه، أنه لا يجوز إبطال الركعات المتيقنه بمجرد الشك؛ بل يجب البناء على الركعات المتيقنه، هذا حكم شرعى تعبدي لا يناسب ظهور الروايه فى أن هذه الفقرات سيقى لغرض الاستدلال على الحكم الموجود قبلها؛ بل قد يقال: بناءً على الاحتمال الثالث وهو عدم إبطال الركعات الثلاث المتيقنه، هذا يُفهم من نفس الحكم الذى ذكر قبل ذلك. يعنى أن الإمام (عليه السلام) عندما قال قبل ذلك: (قام) يعنى يجب عليه أن يقوم ويضيف إليها ركعه أخرى. هذا معناه أنه أعتد بالركعات الثلاثه المتيقنه وعدم جواز إبطالها، لكن حيث شك فى أنك جئت بالرابعه، أو لا؛ حينئذ عليك أن تقوم فتضيف إليها أخرى، فإذا قلنا أن المراد بالعبارات (لا تنقض اليقين بالشك) هو عدم جواز إبطال الركعات الثلاثه المتيقنه بالشك، هذا كأنه يلزم منه شىء من التكرار، هذا يُفهم من نفس جواب الإمام (عليه السلام) السابق والمخالف لظهور الروايه فى أنه مسوق مساق الاستدلال على الحكم الموجود قبل ذلك.

ومن هنا يمكن أن يقال: أنّ أقرب الوجوه التي ذكرناها وأصحها وما يمكن أن تُنزل عليه الرواية هو الوجه الأول الذي معناه الاستصحاب، أنه يجري استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة؛ لتوفر أركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشك اللاحق، وهذا كلّ مفروض في نفس الرواية.

بالرغم من ذلك اعترض على الاحتمال الأول باعترافات:

الاعتراض الأول: لنفترض أننا استطعنا أن ننزل الرواية على الاستصحاب، لكن هذا لا ينفعنا في الاستدلال بها على الاستصحاب كقاعده كليّه تنطبق على هذا المورد في الرواية وعلى غيره، وذلك باعتبار أنّ الرواية ليس فيها ما يشير إلى كبرويه هذه القاعده، كلّها قضايا مرتبطة بمورد السؤال (قام)، (فأضاف إليها أخرى)، فاعل قام هو الشخص الشاك بين الثلاث والأربع. ومن هنا قد يقال: أنّ الرواية ليس فقط لا يمكن تعميمها إلى غير الشك في الركعات؛ بل لا يمكن تعميمها حتى إلى غير الشك بين الثلاث والأربع، هي مختصه بموردها الذي هو الشك بين الثلاث والأربع، وتعميمها إلى غير ذلك من أفراد الشك في الركعات صعب، فضلاً عن تعميمها إلى غير موارد الشك في الركعات؛ لأنّه ليس هناك عموم تعليل في الرواية كما في الروايات السابقة حتى نستكشف من عموم التعليل كبرويه القاعده، ليس واضحاً أنّ الألف واللام في هذه العبارة للجنس حتى نقول هذا يشير إلى جنس اليقين ويقول جنس اليقين لا- ينقض بجنس الشك حتى يُستفاد منها كبرويه القاعده، هذه كلّها أمور غير موجوده هنا، الضمائر كلّها ترجع إلى الشاك بين الثلاث والأربع، يقول: هذا الشاك بين الثلاث والأربع يقوم فيضيف إليها أخرى ولا ينقض يقينه بالشك ولا يُدخل الشك في اليقين.....الخ. ومن هنا لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية إلا على استصحابٍ مختصٍ بمورد الرواية ولا يجوز التعدي من هذا المورد إلى غيره من الموارد.

تعرّض السيد الخوئي (قدّس سرّه) إلى هذا الاعتراض وأجاب عنه بهذا الجواب: هو في البدايه سلّم الاعتراض وقال: أنّ الاعتراض واردٌ، وليس في الروايه ما يُستفاد منه التعميم، لكن في ذيل الروايه هناك ما يمكن أن يُستفاد منه التعميم، بعد هذه الحمل المتعاطفه في آخرها ذكر هذه العبارة (ولا يعتدّ بالشك في حالٍ من الحالات). يقول: أنّ هذه قرينه على عدم الاختصاص وأنّ الشك لا يجوز نقض اليقين به في حالٍ من الحالات بلا اختصاص بشيءٍ دون شيءٍ، الشك لا يُنقض به اليقين في أيّ حالٍ من الحالات؛ فلا يختص حينئذٍ بشيءٍ دون شيءٍ، لا يختص بالشك بين الركعه الثالثه والرابعه في مقابل الشك بين الاثني والأربعه، أو في مقابل الشك في طهاره الثوب أو نجاسته، في شيءٍ من الأشياء، في حاله من الحالات لا يجوز جعل الشك ناقضاً لليقين، فكأنه يُفهم منها أنّ هذه من صفات ذات الشك وذات اليقين، أنّ ذات الشك لا يمكن أن يكون ناقضاً لليقين، فيستفاد منها كبرويه القاعده من هذه العبارة التي ذكرها. (1)

الأصول العمليّه / الأصول العمليّه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الأصول العمليّه / الاستصحاب

الكلام في الصحيحه الثالثه لزراره، وبناءً على استظهار تنزيلها على الاستصحاب، وأنها ناظره إلى الاستصحاب بحسب ظاهر الروايه الأولى المبدئي؛ حينئذٍ قلنا بأنه اعتُرض على هذا الاحتمال بعده اعتراضات، وكأنه قبل الاعتراض يُراد أن يقال بغد تنزيل الروايه على الاستصحاب، فيصح الاستدلال بها على حجّيه الاستصحاب. هناك اعتراضات على ذلك، ذكرنا الاعتراض الأول في الدرس السابق وكان حاصله أننا لا يمكن أن نستفيد من هذه الروايه حجّيه الاستصحاب كقاعده عامه وكبرى كليّه، وإنّما ما يمكن استفادته منها هو حجّيه الاستصحاب في موردها فقط. وذكرنا بأنه أجب عن هذا الاعتراض بأنه يمكن أن يُستفاد التعميم من قوله (عليه السلام) في ذيل الروايه: (في حالٍ من الحالات) فكأنّ المقصود به هو عدم الاعتناء بالشك في حالٍ من الحالات من دون اختصاص بهذا المورد دون سائر الموارد.

ص: ٤٨٦

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٣، ص ٦٠.

وقد يؤيد ذلك التعميم بأنّ العبارة المستعمله في المقام وهي (لا ينقض اليقين بالشك) هذه العبارة وردت في روايات كثيره وكان المقصود بها هو الإشارة إلى الاستصحاب كقاعده كليّه كما في الصحاح السابقه، فهذه العبارة مستخدمه بنفسها، هي نفس عبارة (لا تنقض اليقين بالشك)، فهذا أيضاً يكون قرينه على عدم الاختصاص. على كل حال هذا المطلب _____ تعميم الروايه وعدم اختصاصها بموردها _____ ليس بالبعيد؛ لأنّ الذي يُفهم من قوله (عليه السلام): (ولا يعتدّ بالشك في حالٍ من الأحوال) هو أنّ طبيعي الشك لا ينبغي الاعتداد به في مقابل اليقين. نعم، عدم الاعتداد بالشك لا يعنى العمل باليقين، لكن واضح أنّ هذه الروايه ذُكرت بعد قوله (عليه السلام) (لا تنقض اليقين بالشك)، عندما يقول: (لا تنقض اليقين بالشك)، ثمّ بعد ذلك يقول: (ولا- تعتدّ بالشك في حالٍ من الأحوال) يُفهم من هذا النهي عن الاعتداد بالشك لزوم العمل باليقين، فما ذكره

السيد الخوئي (قدّس سرّه) من تعميم القاعدة بقريته ذيل العبارة، وقرائن أخرى من قبيل استخدام نفس الألفاظ المستخدمة في روايات الاستصحاب العامه، هذا لا يبعد أن يكون تاماً في محل الكلام.

الاعتراض الثاني: وهو المهم والذي أخذ حيزاً في كلماتهم وهو الاعتراض الذي ذكره الشيخ (قدّس سرّه) والذي يقول ما حاصله: أنّ قوله (عليه السلام) في الروايه (قام، فأضاف إليها ركعه أخرى ولا شيء عليه). ما هو المقصود بهذه الركعه ؟ هناك احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود هي الركعه المنفصله عن الصلاه. وهذا هو الذي يكون موافقاً لمذهب الإماميه، يقول الشيخ (قدّس سرّه): (1) فإذا كان هذا هو المقصود، فهو خلاف الاستصحاب، هذا ليس تطبيقاً للاستصحاب، ولا يفهم من تطبيق الاستصحاب أنه يقوم ويضيف إليها ركعه منفصله، وإنما مقتضى الاستصحاب إذا كانت القاعدة الجاربه في المقام هي الاستصحاب، فلا بدّ من الإتيان بركعه متصله؛ لأنّ المفروض أنّ المستصحب هو عدم الإتيان بالركعه الرابعه، وهذا تعبداً ثبت في أثناء الصلاه أنه لم يأتِ بالركعه الرابعه، فيجب عليه الإتيان بها، يعني يجب عليه الإتيان بالركعه المتصله بالصلاه، مقتضى الاستصحاب هو وجوب الركعه المتصله، أمّا وجوب الركعه المنفصله ليس هو من مقتضى الاستصحاب ولا يمكن أن يكون من صغريات الاستصحاب، فيقول إذا كان المراد بالركعه التي أشار إليها الإمام (عليه السلام) في جوابه، الركعه المنفصله، فهذا على خلاف الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب يقتضى أن تكون الركعه متصله لا منفصله؛ وحينئذٍ لا بدّ من حمل الروايه على أنّها إشاره إلى قاعده أخرى غير الاستصحاب، قاعده أخرى تقتضى الإتيان بالركعه المنفصله، والقاعده المرشحه لذلك هي القاعده التي أشرنا إليها في أحد الاحتمالات في تفسير العبارة وهي قاعده لزوم تحصيل اليقين في مقام تفرغ الذمّه عمّا اشتغلت به، فالمراد باليقين في قوله (عليه السلام) (لا- تنقض اليقين بالشك) ليس اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه الذي هو أحد أركان الاستصحاب، وإنّما المقصود بذلك هو اليقين ببراءه الذمّه، وطريقه الوحيد والمنحصر حتى يقطع بفراغ ذمّته عمّا اشتغلت به هو أن يأتى بركعه منفصله؛ لأنّه إذا جاء بركعه متصله، فهناك احتمال أن يكون قد صلّى صلاه مؤلفه من خمس ركعات، وهذا ليس يقيناً بفراغ الذمّه، وإذا فرضنا أنه لم يبن على الأقل كما يقول العامه، هو بنا على الأكثر، لكنه لم يأتِ بركعه منفصله، وإنّما اكتفى بما جاء به. هذا أيضاً لا يوجد فيه يقين بفراغ الذمّه لاحتمال أن يكون ما جاء به واكتفى به يكون ناقصاً، بأن يكون ثلاث ركعات. إذن: لا يقين بفراغ الذمّه، وإنّما اليقين بفراغ الذمّه منحصر بالإتيان بركعه منفصله كما أشارت إليه الروايات، وفي بعض الأحاديث يقول: (إلا أعلمك شيئاً إذا صنعته، ثم ذكرت أنك أنقصت، أو أتممت لم يكن عليك شيء) (2)؛ لأنّه على تقدير أن تكون صلاتك ناقصه، فهذه الركعه المنفصله التي جئت بها تكون متممه لها، ولا- يضر الفصل بينهما بالتسليم والتشهد والتكبير وأمثاله. وإن كانت صلاتك تامه؛ فحينئذٍ تكون هذه نافله كما نص عليه في الروايات، فطريقه تحصيل اليقين بفراغ الذمّه تكون بأن يقوم ويضيف إليها ركعه منفصله تسمى (صلاه الاحتياط).

ص: ٤٨٧

١- فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ٣، ص ٦٣.

٢- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٣٤٩، ح ١٤٤٨.

لكن هذا معناه أنّ الروايه لا علاقته لها بالاستصحاب، وإّما تكون إشاره إلى قاعده اليقين فى مقام تفرغ الذمه التى مؤداها لزوم تحصيل اليقين بفرغ الذمه عمّا اشتغلت به. هذا إذا كان المراد بالركعه الركعه المنفصله كما هو مطابق لمذهب الإماميه .

وأّمّا إذا كان المراد بها الركعه المتصله، هذا على خلاف مذهب الإماميه، وموافق لمذهب العامّه؛ لأنهم يقولون يجب الإتيان بركعه متصله بالصلاه. هذا وإن كان يوافق الاستصحاب؛ لأننا قلنا أنّ مقتضى الاستصحاب هو الإتيان بركعه متصله، لكن لا يمكن الأخذ به؛ لأنه على خلاف ما هو من ضروريات المذهب، هو على خلاف ما اتفقت عليه الطائفة من أنّ صلاه الاحتياط لا تكون متصله، وإّما تكون منفصله.

إذن: الشيخ (قدّس سرّه) كأنه يريد أن يقول: لا يمكن حمل الركعه على أنها متصله؛ لأنه على خلاف ما اتفقت عليه الإماميه، فلا بدّ من حملها على الركعه المنفصله، وحملها على الركعه المنفصله ليس صغرى من صغريات الاستصحاب وليس تطبيقاً له، فلا بدّ أن يكون المراد بقوله (عليه السلام): (لا تنقض اليقين بالشك) والعبارات الأخرى التى عطفها على هذه الجملة، إشاره إلى قاعده أخرى غير الاستصحاب؛ وحينئذ لا يصح الاستدلال بالروايه على الاستصحاب .

أجيب عن هذا الاعتراض بوجه:

الجواب الأول: أشار إليه الشيخ (قدّس سرّه) فى رسائله، وأيضاً ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) (1)، وكذلك المحقق العراقى (قدّس سرّه) (2). خلاصه هذا الجواب هو أن يقال: نحمل الروايه على التقيه، لكن على التقيه فى تطبيق الكبرى على المورد لا- فى نفس الكبرى، وغرضهم من ذلك هو صحة الاستدلال بالروايه على حجّيه الاستصحاب بأنّ نقول: الكبرى _____ وهى المشار إليها بقوله (عليه السلام): (لا تنقض اليقين بالشك) _____ أنّ هذه الكبرى تبقى ويراد بها الاستصحاب، وهى كبرى جدّيه والمتكلم يريد لها جدّاً، والمشكله تكون فى تطبيق الكبرى على المورد، إذا كان التطبيق جدّياً؛ فحينئذ ينتج وجوب الركعه المتصله، والمفروض أننا لا- نستطيع الالتزام بالركعه المتصله؛ لأنها على خلاف ما هو من ضروريات المذهب، فإذن: الركعه التى يقيم ويضيفها لا بدّ أن نفترض أنّها ركعه منفصله. المحافظه على الجدّيه فى الكبرى وفى التطبيق مع افتراض أنّ الركعه منفصله غير ممكن. كأنهم يريدون أن يقولوا فى الجواب: لماذا نرفع اليد عن الكبرى؟ لتكن الكبرى سالمه وتأمّه وجدّيه، نلتزم بحمل الروايه على التقيه فى التطبيق، وإذا التزمنا بذلك وتم ذلك، فلا مانع من الاستدلال بالصحيحه على حجّيه الاستصحاب؛ لأنّ الإمام (عليه السلام) ذكر قاعده الاستصحاب وهو يريد لها جدّاً، وكان مقتضى التطبيق أن تكون الركعه متصله لكن كانت هناك تقيّه فى التطبيق، فيكون التطبيق غير جدّياً وإن كانت الكبرى جدّيه؛ وذلك لوجود التقيه هنا، فمنع الروايه من الاستدلال بها على الاستصحاب لمجرّد أننا لا يمكننا أن نحمل الروايه على إرادته الركعه المتصله، هذا ليس صحيحاً؛ لأنّه بالإمكان أن نلتزم أنّ هناك تقيّه وإرادته خلاف الواقع، لكن فى مقام التطبيق، التطبيق الجدّى يقتضى أن تكون الركعه متصله، بينما المراد الجدّى هو الركعه المنفصله، فالإمام (عليه السلام) ذكر الاستصحاب كقاعده، لكن تطبيقها لإفراز الركعه المنفصله ليس جدّياً، والتقيه فى التطبيق لا تنافى التمسك بالكبرى وتمايتها وجدّيتها؛ بل ذكروا أنّ هذا أمر متعارف فى الروايات مسأله التفكيك بين الكبرى وبين التطبيق، واستشهدوا ببعض الشواهد، وذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) بعض الشواهد منها قول الإمام (عليه السلام) للخليفه العباسى فى زمانه الذى هو السفاح عندما سأله عن العيد: (ذاك إلى الإمام، إن صام صمنا وإن أفطر افطرننا) (3). وهذه كبرى حقيقه جدّيه ليس فيها أى نوع من التقيه، التطبيق يكون فيه تقيه. (ذاك إلى الإمام) أى

الإمام الحقيقي لا- إشكال في أنه إذا صام صمنا وإذا أفطر أفطرنا، لكن تطبيقه على الخليفة العباسي ليس جدياً، وإنما تقيّه. وهكذا الحال في مسأله الحلف بالطلاق والعتاق عن إكراه سئل الإمام (عليه السلام) عنها. نحن لدينا الحلف بالطلاق أساساً باطل، لكن الإمام (عليه السلام) في مقام بيان رفع الحلف بالطلاق والعتاق في صورته الإ- كراه استدلال بحديث الرفع، واحده من المرفوعات (ما استكروهوا عليه)، فاستدل على رفعه وبطلانه وعدم ترتب الأثر عليه بحديث الرفع. هنا يقال بأن الكبرى (حديث الرفع) جدى وليس فيه تقيّه، وإنما التقيّه في تطبيقه على هذا المورد مع أنه أساساً هذا الحلف في الطلاق والعتاق من أصله باطل، فهذا الشيء متعارف في الروايات، فلتكن هذه الروايه من هذا القبيل، كبرى الاستصحاب جديّه؛ وحينئذ يجوز الاستدلال بالروايه على حجيه الاستصحاب. غايه الأمر أنّ هذه الكبرى إذا كان تطبيقها جدياً يقتضى أن تكون الركعه متصله، لكن لا يمكن الالتزام بالركعه المتصله؛ لأنه على خلاف ضروره المذهب، فلا بد أن تكون الركعه متصله، فتحمّل على التقيّه في هذا التطبيق.

ص: ٤٨٨

-
- ١- فوائد الأصول، تقارير درس الميرزا النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٣٦٠.
 - ٢- مقالات الأصول، الشيخ ضياء الدين العراقي، ج ٢، ص ٣٥٢.
 - ٣- فوائد الأصول، تقارير درس الميرزا النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٣٦١.

الملاحظه الأولى: حمل الروايه على التقيه، إنصافاً خلاف ظاهرها جداً، من جهه باعتبار صدر الروايه واضح أنّ مورد سؤال زواره كان عن الشك بين الأثنين والأربعه، الإمام(عليه السلام) قال يجب عليه أن يأتي بركتين، لكن بفاتحه الكتاب، وقلنا أنّ هذا قرينه على أنّ المقصود بالركعتين هي الركعتين المنفصلتين، وإلا الركعتان المتصلتان لا يتعين فيهما قراءه سورہ الفاتحه، وإنما هو مخير بين قراءه الفاتحه وبين التسيحات، تعين قراءه سورہ الفاتحه في الركعتين قرينه واضحه على أنّ المراد بهما هما الركعتان المفصولتان، باعتبار أنّ كل صلاه لابد فيها من فاتحه الكتاب ولا صلاه إلا بفاتحه الكتاب. هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: في الركعتين المتصلتين لا- تعين قراءه سورہ الفاتحه، وإنما الرأي المشهور هو أنّ المكلف يتخير بين الفاتحه وبين التسيحات. هناك من ذهب إلى تعين التسيحات، ولكن لا- قائل بتعين قراءه الفاتحه في الركعتين الأخيرتين المتصلتين. وهذه قرينه على أنّ المراد بالركعتين هما الركعتان المنفصلتان. هذا في صدر الروايه. يُضاف إلى هذا أنّ الإمام(عليه السلام) في جوابه يقول: (يركع ركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحه الكتاب، ويتشّهّد ولا شيء عليه). هذا في نفسه قرينه واضحه على أنّ المراد الركعتان المنفصلتان، وإلا لو كانت الركعات متصله لم يكن هناك داعٍ لأن يقول يركع ركعتين وأربع سجّادات، هذا إنّما يُذكر إذا كان المراد هو الركعتان المنفصلتان؛ حينئذٍ قد يُتوهم أنه معتبر فيها أن تكون ركعتان، أو أربع سجّادات؟ أو أنّ التشهد معتبر فيها، أو لا؟ وذلك باعتبار أنّها تتمّه وتُسمّى صلاه الاحتياط، فيرد فيها هكذا توهم، فيقال له أنّ هذا أيضاً صلاه، فيعتبر فيها ما يعتبر في باقي الصلوات، فلا بدّ أن يركع ركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحه الكتابي ويتشّهّد. هذه كلّها قرينه على أنّ المقصود الركعات المنفصله لا الركعات المتصله. إذا كان صدر الروايه واضح في إرادته ركعتين منفصلتين؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: هذا يُشكّل قرينه على أنّ المراد بالركعه في محل الكلام وفي فقره الاستدلال(قام، فأضاف إليها أخرى) هو أيضاً الركعه المنفصله. وبعبارة أخرى: أنّ الإمام(عليه السلام) لو فرضنا أنه سكت عن بيان الانفصال، لعله اعتمد في بيان الانفصال على الانفصال الموجود في الفرع الأول الذي أجاب عنه بوجود ركعتين منفصلتين؛ فحينئذٍ يكون للروايه ظهور في انفصال الركعه. بناءً على هذا حينئذٍ كيف تُحمل على التقيه؟! حيث أنه أجاب على خلاف مذهب العامّه وبما يوافق مذهب الخاصّه، فما معنى الحمل على التقيه؟! الروايه ظاهره ظهوراً واضحاً جداً مع هذا التأكيد، ونفس عبارته(قام، فأضاف إليها أخرى) لعلّها تُشعر بأنّ الركعه منفصله.

ومن جهة أخرى ما ينافي الحمل على التقيه الجمل المتكرره المتعاطفه الملفته للنظر، هذا التكرار لغرض التأكيد، كلّها تقريباً تحمل معنى واحداً، هذا يناسب جداً أن يكون الإمام (عليه السلام) بصدد بيان الحكم الواقعي لا بيان الحكم التقيتي، لو كان بصدد بيان الحكم التقيتي لما كان هناك داعٍ للتكرار والتأكيد، فإذا كان مضطراً وفي تقيه لأشار إليه بشكلٍ عابر وتعدّي، أمّا هذا التكرار والتأكيد والحرص على بيان الحكم الشرعي الذي يبيّنه، وبيان هذا المعنى، هذا معناه أنه ليس هو في مقام تقيه، أصلاً جو الروايه ليس جو تقيه، وإنما جوها هو جو بيان الحكم الواقعي الحقيقي الذي من الصعب جداً حملها على التقيه . ما نريد قوله هو أنّ حمل الروايه على التقيه حتى في مقام التطبيق هو خلاف ظاهر الروايه صدرّاً وذيلاً الروايه ظاهره في إرادته الركعات المنفصله، الروايه بصرها وذيها إشارة إلى صلاه الاحتياط المقرره عندنا؛ وحينئذٍ لا مجال لحملها على التقيه. هذه الملاحظه الأولى على الجواب.

الملاحظه الثانيه: هذا الجواب كأنه يفترض الإشكال في كيفية تطبيق الاستصحاب على المورد، وكأننا نريد أن نستفيد الحكم من تطبيق الاستصحاب على المورد، فإذا فرضنا أنّ الكبرى كانت جدّيه، مقتضى التطبيق الجدّي لها على المورد هو وجوب ركعتين متصلتين، وهذا لا يمكن الالتزام به؛ فحينئذٍ نقول: يدور الأمر بين أن نلتزم بالتقيه في الكبرى، وبين أن نلتزم بالتقيه في التطبيق، فنقول: لا- داعي للالتزام بالتقيه في الكبرى، تبقى الكبرى جدّيه، والتقيه تكون في التطبيق، فكأنّ الإشكال ينصب على كيفية تطبيق الكبرى على المورد، وأنّ هذا التطبيق لو كانت الكبرى جدّيه والتطبيق جدّي ينتج شيئاً آخر، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به، وأنّ المراد هي الركعه المنفصله، فلا بدّ أن نلتزم إمّا بالتقيه في الكبرى وبالتقيه في التطبيق، فيقولون لا- داعي للالتزام بالتقيه في الكبرى، تبقى الكبرى جدّيه والتقيه تكون في التطبيق، وهذا أمر متعارف.

الإشكال الذى أثاره الشيخ (قدّس سرّه) ليس ناظراً إلى هذه الجهة، وإنّما هو ناظر إلى أنّ الإمام(عليه السلام) ذكر حكماً، وهو أشار إلى هذا الحكم بقوله(قام، فأضاف إليها ركعه أخرى) هذا حكم شرعى حكم به الإمام(عليه السلام) _____ فإنا أن نذكر أنّ واحده من مؤشرات عدم التقيه هو تبرّع الإمام(عليه السلام) بذكر هذا الفرع _____ الإشكال يريد أن يقول: هذه العبارة(قام، فأضاف إليها أخرى)، هل يُراد بها قام، فأضاف إليها أخرى منفصله، أو متصله؟ لا يمكن الالتزام بأنها متصله؛ لأنه على خلاف المذهب، فلا بدّ أن تكون منفصله، فإذا كانت منفصله، الإشكال يقول: هذا غير ممكن تطبيق الاستصحاب عليه، هذا ليس صغرى من صغريات الاستصحاب، بعد الفراغ عن أنّ المراد بها الركعه المنفصله. إذن: هذا ليس تطبيقاً للاستصحاب وليس من صغريات الاستصحاب، فلا بدّ أن يكون المراد بعبارة(ولا- تنقض اليقين بالشك) إشاره إلى قاعده أخرى غير الاستصحاب الكبرى وهي كما ذكرنا هي قاعده اليقين فى مقام تفرغ الذمه. المشكله ليست فى كيفية تطبيق الكبرى على المورد ونريد أن نستنبط من التطبيق الحكم فى المسأله. الحكم بينه الإمام(عليه السلام)، هذا الحكم(قام، فأضاف) ما هو مقصوده؟ ننتهى إلى نتيجة أنّ مقصوده حتماً هو الركعه المنفصله، الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) يقول: هذا ليس من تطبيقات الاستصحاب، وهذا لا يُعد صغرى من صغريات الاستصحاب. إذن: المقصود بقوله(ولا- ينقض اليقين بالشك) والجمل المتعاطفه إشاره إلى قاعده أخرى غير الاستصحاب، وبهذا لا يمكن الالتزام بدلاله الروايه على الاستصحاب.

قد يُجاب بهذا عن هذا الاعتراض، لكن تبقى المسأله ليست واضحه هكذا، يعنى هذه الملاحظه الأخيره تبقى غير واضحه جداً؛ لأنّ بالنتيجه حتى لو فرضنا أنّ الإشكال يقول لا- يمكن الالتزام بالركعه المتصله. إذن: لا بدّ أن يكون المقصود بها هو الركعه المنفصله، الإشكال يقول: إذا كان المقصود بها الركعه المنفصله، إذن: هذا ليس تطبيقاً للاستصحاب، فلا بدّ ان تكون الروايه ناظره إلى قاعده أخرى غير الاستصحاب. فى مقام الجواب يقولون: هذا كلّ صحيح، لكنّ القضيّه لا تنحصر إمّا أن يكون المراد هو تطبيق الاستصحاب على المورد، أو يكون إشاره إلى قاعده أخرى. هناك حلّ ثالث وهو أن يقال أنّ الروايه ناظره إلى الاستصحاب حقيقه وجرّاء، والإمام(عليه السلام) عندما قال(لا تنقض اليقين بالشك) مراده الإشاره إلى الاستصحاب، لكن التطبيق على المورد كان غير مراد جداً، وإنّما هو تطبيق تقيتى كما ذكروا.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الأصول العمليّة / الاستصحاب

كان الكلام في الاعتراضات على الاستدلال بالرواية على الاستصحاب، انتهى الكلام إلى الاعتراض الثاني الذي ذكره الشيخ (قدّس سرّه). قلنا أنّ هذا الاعتراض له أجوبه. الجواب الأول الذي ذكرناه والذي فيه الكلام هو ما أشرير إليه في كلمات الشيخ (قدّس سرّه) نفسه وغيره، وحاصل الجواب هو أنه لا داعي لحمل اليقين في الرواية على اليقين بتحصيل براهه الذمّه بحيث تكون أجيبه عن الاستصحاب، وبالتالي لا يصح الاستدلال بها على الاستصحاب، وإنّما نلتزم بأنّ المقصود بالعباره هو الاستصحاب، غايه الأمر هناك تقيه في المقام، وهذه التقيه ليس من الضروري أن نفرضها في نفس الكبرى، وإنّما يمكن فرض التقيه في تطبيق الكبرى على مورد الروايه، أي أنّ التطبيق لا يُراد جدّاً، وإنّما فيه تقيه، وأمّا أصل الكبرى فهي جدّيه وليس فيها تقيه، فيصح الاستدلال بهذه الكبرى (ولا ينقض اليقين بالشك) وسائر العبارات التي تكررت على كبرى الاستصحاب، وإن كان تطبيقها على مورد الروايه ليس مراداً جدّاً للمتكلّم؛ لأنّ تطبيقها لو كان جدّاً لانتج وجوب الركعه المتصله، وهذا لا يريدّه المتكلّم جدّاً، فتطبيقها على المورد ليس جدّاً، أمّا أصل الاستصحاب، فهو جدّي ولا داعي للتشكيك في جدّيته، والتقيه ليست فيه وإنّما في التطبيق. هذا ما ذكروه.

الملاحظه الأولى بيّناها وقلنا من البعيد جدّاً حمل الروايه على التقيه للقرائن التي ذكرناها، فحمل الروايه على التقيه بعيد جدّاً لهذه الأمور التي ذكرناها.

الملاحظه الثانيه على هذا الجواب: ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وحاصله أن يقال: أصاله الجبهه في الكبرى معارضه بأصاله الجبهه في التطبيق، لا يمكن أن نجري أصاله الجبهه في كلّ منهما؛ لأنّ جدّيه الكبرى مع جدّيه التطبيق تنتج نتيجه لا يمكن الالتزام بها؛ لأنّها على خلاف ضروره المذهب، فإذن: لا يمكن أن يكون كلّ منهما جدّاً، فلا بدّ أن يكون أحدهما غير جدّي، في الجواب رجحتم أن تكون أصاله الجبهه جاريه في الكبرى دون التطبيق؛ لأنّهم قالوا أنّ التقيه في التطبيق لا في الكبرى، يعني نجري أصاله الجبهه والجد في الكبرى ولا- نجريها في التطبيق؛ بل نحمل التطبيق على التقيه، الملاحظه الثانيه تقول: أصاله الجبهه معارضه بأصاله الجبهه في التطبيق؛ لأنّه كما يمكن إجراء أصاله الجبهه في الكبرى وافترض أنّ التطبيق ليس جدّاً؛ بل للتقيه، كذلك يمكن العكس، بأن نفترض أنّ التطبيق جدّي وليس للتقيه، وإنّما التقيه تكون في الكبرى، فنجري أصاله الجبهه في التطبيق ونحمل الكبرى على أنها للتقيه. فإذن: يقع التعارض بين أصاله الجد في الطرفين، ومعه تسقط أصاله الجبهه من الطرفين، ومع سقوطها من الطرفين لا يمكن الاستدلال بهذه الصحيحه على كبرى الاستصحاب؛ لأنّ الاستدلال بها على كبرى الاستصحاب مبني على الحفاظ على جدّيه الكبرى التي هي قول الإمام (عليه السلام): (ولا ينقض اليقين بالشك). (1)

ص: ٤٩٢

المحقق العراقي (قدّس سرّه) نفسه أجاب عن هذه الملاحظه، قال ما حاصله: أنّ جريان أصاله الجهه فى الطرفين وتحقق المعارضه بين الأصلين فرع ترتب أثر عملى على أصاله الجهه فى التطبيق حتى مع فرض صدور الكبرى تقيه، أمّا إذا فرضنا أنّ ترتب أثر عملى على أصاله الجهه فى التطبيق موقوف على افتراض جدّيه الكبرى، فى هذه الحاله لا تتحقق المعارضه؛ لأنّ هذه الأصاله لا تجرى؛ وحينئذٍ لا- يكون هناك معارض لأصاله الجهه فى الكبرى، فيتم الجواب الذى هو أننا نلتزم بالتفكيك وجدّيه الكبرى وكون التقيه فى التطبيق. هذا لا يرد عليه إشكال المعارضه.

مراد المحقق العراقي (قدّس سرّه) من الجواب عن هذه الملاحظه الثانيه هو أنه يريد أن يقول أنّ أصاله الجهه فى التطبيق متيقنه السقوط على كل حال، يعنى سواء كانت الكبرى جدّيه، أو كانت غير جدّيه (صوريه)، أمّا إذا كانت الكبرى صوريه، فهى ساقطه؛ لأنها لا- يترتب عليها أثر؛ إذ ما فائده جدّيه التطبيق مع كون الكبرى صوريه؟! فلا- يترتب عليها أثر- وأمّا إذا كانت الكبرى جدّيه، فهى أيضاً ساقطه؛ لأنّ المفروض عدم إمكان الالتزام بجدّيه الكبرى وجدّيه التطبيق؛ لأنّ جدّيه الكبرى وجدّيه التطبيق ينتج ما هو مخالف لضروريات المذهب، ينتج وجوب الركعه المتصله، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فإذا فرضنا أنّ الكبرى جدّيه فلا- يجوز أن نقول أنّ التطبيق جدّى، فأصاله الجهه فى التطبيق على فرض جدّيه الكبرى تكون ساقطه، كما أنّها ساقطه على فرض صوريه الكبرى، وعليه: فهى ساقطه على كل حال، متيقنه السقوط، بينما أصاله الجهه فى الكبرى ليست ساقطه على كل حال؛ فحينئذٍ لا- ينبغى أن نقول أنّ أصاله الجهه فى التطبيق معارضه لأصاله الجهه فى الكبرى، فيمكن إجراء أصاله الجهه فى الكبرى والالتزام بأنّ الكبرى جدّيه والتقيه تكون فى التطبيق، فيمكن الاستدلال بالروايه على كبرى الاستصحاب.

لوحظ على هذا الجواب: هذا الكلام، مسأله أن أصاله الجهه فى التطبيق متيقنه السقوط على كل حال، إنما يتم إذا تعاملنا مع أصاله الجهه معامله الأصول العمليه، من الواضح أن الأصول العمليه لا تثبت لوازمها وتعجز عن إثبات مداليلها الالتزاميه، يكون أصلاً مثبتاً، فيقال: أن أصاله الجهه بلحاظ مدلولها المطابقى لا أثر لها أصلاً، سواء قلنا بجده الكبرى، أو قلنا بعدم جديتها، فإذن: هى لا يترتب عليها أثر؛ ولذا تتعين للسقوط. أما إذا قلنا أن أصاله الجهه ليست من قبيل الأصول العمليه، وإنما هى أصل عقلاى استظهارى تثبت به لوازمه ومداليله الالتزاميه كأى أصل استظهارى آخر، إذا تعاملنا مع أصاله الجهه كأصاله الظهور وأمثالها لا كما نتعامل مع الأصول العمليه؛ حينئذ يكون هذا الأصل مما يثبت لوازمه وتثبت به مداليله الالتزاميه، وفى المقام يمكن ادعاء ترتب أثر على إجراء أصاله الجهه فى التطبيق بلحاظ مدلوله الالتزامى، وإن كان لا يترتب عليه أثر بلحاظ مدلوله المطابقى، لكن بلحاظ مدلوله الالتزامى يمكن الالتزام بجريانه وترتب الأثر عليه، فلا يتعين للسقوط، والسرف فى ذلك هو أن المفروض أن الأصلين متنافيان، أصاله الجهه فى الكبرى وأصاله الجهه فى التطبيق بينهما تكاذب، بمعنى أنه إذا جرت أصاله الجهه فى الكبرى لا يمكن أن تجرى أصاله الجهه فى التطبيق، هذا التكاذب بين هذين الأصلين يوجب أن يكون لكل أصل مدلول الترامى مفاده تكذيب الأصل الآخر؛ لأن هذا هو مقتضى التنافى بينهما، أن يكون لأصاله الجهه فى التطبيق مضافاً إلى مدلولها المطابقى، أن يكون لها مدلول الترامى مفاده تكذيب أصاله الجهه فى الكبرى؛ لأنه لا يمكن الجمع بين أصاله الجهه فى الكبرى وأصاله الجهه فى التطبيق. إذن: أصاله الجهه فى التطبيق يثبت بها مدلولها المطابقى، وجدية التطبيق، لكن لها مدلول آخر الترامى آخر وهو أن أصاله الجهه فى الكبرى ساقطه ولا تجرى، فتكون حجة فى هذا المدلول الترامى وتجرى أصاله الجهه فى التطبيق، يعنى يترتب عليها أثر بلحاظ المدلول الترامى وهو تكذيب أصاله الجهه فى الكبرى، فإذا تعقلنا ذلك؛ حينئذ لا موجب للقول بأنها متعينه للسقوط، ليست متعينه للسقوط. صحيح، إذا قصرنا النظر على مدلولها المطابقى وتعاملنا معها كأصل عملى نقول أنها متعينه للسقوط؛ لأنه لا يترتب أى أثر على مدلولها المطابقى، لكن إذا لاحظنا المدلول الترامى لها، لها أثر وهو تكذيب أصاله الجهه فى الكبرى، وعليه يتم التعارض بينهما ولا يتم هذا الجواب الذى ذكره على الملاحظه التى ذكرها هو.

فالصحيح في مقام الجواب عن هذه الملاحظه الثانيه التي ذكرها المحقق العراقي (قدّس سرّه) وهي أنّ أصله الجبهه في الكبرى معارضه بأصله الجبهه في التطبيق، أصل الجواب كان يقول نلتزم بجديّه الكبرى وكون التقيه في التطبيق، الملاحظه الثانيه تقول أنّ أصله الجبد في الكبرى معارضه بأصله الجبهه في التطبيق. الصحيح في الجواب عن هذه الملاحظه هو أنّ هذه الملاحظه اساساً هي مبنيه على حمل الروايه على التقيه، غايه الأمر نختار أين نجعل التقيه، في الكبرى، أو في الصغرى؟ هذه الملاحظه عندما جاءت كجواب تقول: لماذا نفترض التقيه في الكبرى دون التطبيق، أصله الجبهه في الكبرى معارضه بأصله الجبهه في التطبيق، كما يمكن أن نفترض أنّ التقيه في التطبيق ونحافظ على جديّه الكبرى يمكن العكس أيضاً، بأن نفترض أنّ الجديّه في التطبيق والتقيه تكون في الكبرى.

فإن قلت: أنّ أصله الجبهه في التطبيق ليس لها أثر؛ لأنها ساقطه على كل حال.

جوابه: أنّه بلحاظ المدلول الالتزامي يمكن أن يكون لها اثر. والصحيح في الجواب هو الملاحظه الأولى عن الجواب الأول المتقدم والتي تقول بأنّ حمل الروايه على التقيه خلاف الظاهر، كأنّ الجماعه حملوها على التقيه وتكلموا في أنّ التقيه اين تكون؟ هل تكون في الكبرى، أو تكون في التطبيق؟ بينما أساساً حمل الروايه على التقيه خلاف الظاهر للقرائن التي ذكرناها سابقاً. هذا كله الوجه الأول للجواب عن الاعتراض الثاني للشيخ الأنصاري (قدّس سرّه).

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني (قدّس سرّه) وحاصله (1): أنّ لزوم الإتيان بركعه منفصله لا يتنافى مع تطبيق الاستصحاب. يقول أنكم كنتم تتخللون أنّه إذا كان (لا ينقض اليقين بالشك) يُراد بها الاستصحاب ويراد تطبيقه على المورد ينتج وجوب الإتيان بركعه متصله، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به. هو يقول: أنّ تطبيق الاستصحاب على المورد ليس بالضروره ينتج وجوب الإتيان بركعه متصله؛ بل يمكن أن نلتزم أنّ الركعه منفصله كما هو ظاهر الروايه على ما تقدم للقرائن المتقدمه أنّ الركعه منفصله، ومع ذلك الاستصحاب ينطبق عليها، وذلك بنكته أنّ الركعه المنفصله لا تتنافى مع أصل الاستصحاب، وإنما هي تتنافى مع إطلاق دليل الاستصحاب، وذلك باعتبار أنّ الوصل بين الركعه التي يأتي بها وبين الصلاه ليس هو مقتضى الاستصحاب، ليس معناه أننا حينما نريد أن نطبّق الاستصحاب، فهو يقتضى الوصل، هو يقتضى أصل الإتيان بركعه رابعه، جعل الركعه متصله هو مقتضى إطلاق الاستصحاب وليس مقتضى أصل دليل الاستصحاب، مقتضى إطلاق دليل (لا تنقض اليقين بالشك) هو أن تكون الركعه التي يأتي بها المكلف موصوله بالصلاه وليست منفصله، هذا الإطلاق لا مشكله في رفع اليد عنه إذا دلّ الدليل على لزوم أن تكون ركعه الاحتياط منفصله. نعم، لو لم يدل دليل على أنّ الركعه يجب أن تكون منفصله، مقتضى الاستصحاب وإطلاقه _____ على ما يقول _____ كون الركعه متصله بالصلاه، لكن دليل دلّ على أنّ الركعه لا بدّ أن تكون منفصله، يقول: هذا لا ينافي إلاّ إطلاق دليل الاستصحاب، وإلاّ دليل الاستصحاب يقتضى أمرين: يقتضى وجوب الإتيان بركعه رابعه، ويقتضى أن تكون هذه الركعه متصله. يقول: هذا الثاني هو نتيجة إطلاق دليل الاستصحاب، وإلاّ أصل دليل الاستصحاب يقتضى وجوب الإتيان بركعه رابعه، ولزوم الوصل ينشأ من إطلاق الدليل، فنحن نرفع اليد عن إطلاق دليل الاستصحاب، أي إطلاق (ولا تنقض اليقين بالشك) في هذه الصحيحه، ولدينا دليل على رفع اليد عن هذا الإطلاق وهو الأدله الداله على أنّ ركعه الاحتياط يجب أن تكون منفصله.

فإذن: تطبيق الاستصحاب على المقام ليس بالضرورة أن ينتج لزوم الإتيان بركعه متصله، وإنما قد نلتزم أن الركعه منفصله كما هو ظاهر الدليل، ومع ذلك نلتزم أن الذى طبقه الإمام (عليه السلام) على الروايه هو الاستصحاب، فتبقى كبرى الاستصحاب على حالها، ويمكن الاستدلال بالروايه على كبرى الاستصحاب مع التطبيق على المورد والذى ينتج ركعه متصله، لكن بضم دليل الاستصحاب إلى تلك المقيدات الداله على أن الركعه الرابعه يجب أن تكون منفصله.

الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الأصول العمليه / الاستصحاب

الوجه الثالث فى الجواب عن الاعتراض الثانى ذكرنا فى الدرس السابق وكان مبنياً على افتراض تبدل الوظيفه الواقعيه فى حاله الشك فى الإتيان بالركعه الرابعه فى محل الكلام، وأنّ الوظيفه الواقعيه للشاك هى الإتيان بركعه مفصوله لا موصوله؛ وحينئذ يكون موضوع هذا التبدل، أو موضوع وجوب الإتيان بالركعه المفصوله على ما ذكر هو مركب من الشك وعدم الإتيان بالمشكوك، والشك محرز بالوجدان وعدم الإتيان يمكن إحرازه بالاستصحاب، وبضم الاستصحاب إلى الوجدان ينتقح موضوع وجوب الركعه المفصوله، ويكون تطبيق الاستصحاب على هذا الأساس. هذه خلاصه الوجه الثالث للجواب عن الاعتراض الثانى.

هذا الوجه عليه ملاحظتان نذكرهما:

الملاحظه الأولى: باعتبار أن هذا الوجه يتبناه المحقق النائينى (قدّس سرّه) ويتبناه السيد الخوئى (قدّس سرّه) وهؤلاء يبنون على الطريقيه فى باب الاستصحاب، بمعنى أن الاستصحاب يلغى الشك تعبداً ويثبت حصول العلم بالمستصحب المشكوك تعبداً، بناءً على مسلك الطريقيه، بناءً على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى، فضلاً عن قيامه مقام القطع الطريقي، بناءً على هذا المسلك. بناءً على هذا المسلك؛ حينئذ تأتى هذه الملاحظه التى تقول: أن الاستصحاب فى المقام وإن كان يثبت به عدم الإتيان بالركعه الرابعه؛ لأننا نجرى الاستصحاب لإثبات عدم الإتيان بالركعه الرابعه، وهذا الاستصحاب يُضم إلى الشك المحرز بالوجدان، فيتقح موضوع وجوب الركعه المفصوله.

ص: ٤٩٦

الملاحظه تقول: لو سلّمنا أن الاستصحاب يجرى ويثبت به عدم الإتيان بالركعه الرابعه، لكن هذا الاستصحاب فى عين الوقت الذى يثبت عدم الإتيان بالركعه الرابعه هو ينفى الشك الذى هو الجزء الثانى من موضوع وجوب الركعه المفصوله؛ لأن موضوعها حسب الفرض مركب من شيئين، عدم الإتيان بالركعه الرابعه، والشك. الاستصحاب إذا جرى وثبت به عدم الإتيان بالركعه الرابعه تعبداً هو ينفى الشك تعبداً؛ لأن الاستصحاب يقوم مقام العلم، فهو علم تعبداً، فإذا استصحب عدم الإتيان بالركعه الرابعه كأنه علم بعدم الإتيان بالركعه الرابعه، فيكون نافياً للشك تعبداً، وهذا هو معنى الحكومه، أن الاستصحاب يكون حاكماً على أدله الأحكام الواقعيه، فيكون رافعاً للشك تعبداً فى محل الكلام؛ وحينئذ ينتفى الجزء الثانى لموضوع وجوب الركعه

المفصوله؛ لأنّ الجزء الثاني هو عبارته عن الشك، وهذا الاستصحاب بجريانه وإن كان يثبت به عدم الإتيان بالركعه، لكنّ المكلف بذلك يصبح عالماً بعدم الإتيان بالركعه الرابعه، وبهذا ينفى الشك.

أى بعبارته أخرى: ينفى موضوع وجوب الركعه المفصوله، ويثبت موضوع وجوب الركعه المفصوله؛ لأنّ هذا الوجه يفترض أنّ الركعه المفصوله من آثار العلم بعدم الإتيان بالركعه الرابعه، أنّ من يعلم بعدم الإتيان بالركعه الرابعه حكمه وجوب الركعه المفصوله، والركعه المفصوله هو حكم من يشك في الإتيان بالركعه الرابعه وعدم الإتيان بها، وببركه الاستصحاب يصبح المكلف عالماً بعدم الإتيان بالركعه الرابعه، وبهذا ينفى موضوع وجوب الركعه المفصوله ويتنقح موضوع وجوب الركعه المفصوله؛ فحينئذ كيف يمكن إجراء الاستصحاب لإثبات وجوب الركعه المفصوله كما هو المدعى في المقام؟ هم يريدون أن يجرؤا الاستصحاب لإثبات وجوب الركعه المفصوله كما هو الفتوى على ذلك عندنا، وكأنهم يريدون أن يقولوا لا مشكله في تطبيق الاستصحاب على المقام لإنتاج وجوب الركعه المفصوله، هذا البيان يؤدي إلى عدم جريان هذا الاستصحاب لإثبات وجوب الركعه المفصوله؛ لأنّ هذا الاستصحاب ينفى الشك الذى هو الجزء الثانى من موضوع وجوب الركعه المفصوله ويثبت العلم بعدم الإتيان بالركعه الرابعه تعديداً، فيكون حاكماً وناقياً للشك، وهذا هو معنى الحكومه، وبهذا لا يمكن أن يصلوا إلى النتيجة التى أرادوها.

قد يقال في دفع هذه الملاحظة: لا إشكال في باب حكومه دليل على دليل يُشترط في هذه الحكومه وفي كل حكومه حينما يكون الدليل المحكوم أخص من الدليل الحاكم، يُشترط في حكومه الدليل الحاكم على الدليل المحكوم الأخص أن لا تكون هذه الحكومه موجه لبقاء الدليل المحكوم بلا مورد، الحكومه تكون معقوله عندما يكون الدليل الحاكم بعد فرض حكومته على الدليل المحكوم يبقى للدليل المحكوم مورد يخصه لا تشمله الحكومه، أما إذا فرضنا أن تقديم الدليل الحاكم يوجب إلغاء الدليل المحكوم بالمّرّه، باعتبار أنه لا يبقى له مورد. في هذه الحاله يلتزمون بعدم الحكومه؛ بل يلتزمون بأنّ الدليل المحكوم يكون مخصصاً للدليل الحاكم. هذه الفكره تُطبق في محل الكلام، فيقال: نحن في المقام عندنا دليل حاكم وهو الاستصحاب، وعندنا دليل محكوم وهو الدليل الدال على وجوب الركعه المفصوله الذي موضوعه مركّب من شيئين الشك وعدم الإتيان بالركعه الرابعه، ادعى بأنّ الاستصحاب يكون حاكماً على هذا الدليل، في الملاحظه قيل بأنّ الاستصحاب حاكم على هذا الدليل ورافع للشك الذي أخذ في موضوع هذا الدليل. افتراض أنّ الاستصحاب حاكم على هذا الدليل معناه بقاء هذا الدليل بلا مورد؛ لأنّ هذا الدليل يقول أنه في حاله الشك في الإتيان بالركعه المشكوكه يجب الإتيان بركعه مفصوله، ولا إشكال في أنّ هذا اخص من دليل الاستصحاب، فالاستصحاب يجرى فيه وفي موارد كثيره جداً، فإذا كان البناء على تقديم الاستصحاب عليه بالحكومه، إذن: هذا الدليل يبقى بلا مورد؛ لأنه في كل موردٍ يُشكك بالإتيان فيه بركعه يجرى فيه استصحاب عدم الإتيان بتلك الركعه، قطعاً تكون الحاله السابقه هي حاله اليقين بعدم الإتيان بتلك الركعه المشكوكه، فيجرى هذا الاستصحاب، فيبقى هذا الدليل بلا-مورد، ليس هناك مورد يمكن أن نلتزم فيه عند الشك في الركعات بوجوب الركعه المفصوله؛ لأنّ كل موردٍ من هذه الموارد يجرى فيه الاستصحاب، فإذا كان الاستصحاب حاكماً على الدليل ورافعاً لموضوعه ومانعاً من جريانه، إذن: لا يبقى مورد لذلك الدليل.

فى مثل هذه الحالة يلتزم بعدم الحكومه، يلتزم بأن الدليل الخاص يكون مخصصاً لعموم الدليل الحاكم، فترفع اليد عن الاستصحاب فى ذاك المورد من باب التخصيص، بمعنى أن هذا الدليل الخاص يكون موجباً لعدم شمول دليل الاستصحاب لذلك المورد بمقتضى التخصيص، وإلا- لو التزم بالحكومه يلزم إلغاء أحد الدليلين بالمزمه ويكون الدليل الدال على وجوب الركعه المفصوله لغواً؛ لأنه فى كل مورد يجرى الاستصحاب، وإذا جرى الاستصحاب يرفع الشك، وإذا رفع الشك حينئذ لا معنى للالتزام بوجوب الركعه المفصوله؛ لأن موضوع وجوب الركعه المفصوله بحسب الفرض هو مركب من الشك وعدم الإتيان بالركعه الرابعه، والاستصحاب يرفع هذا الموضوع _____ الشك _____ وبالتالي يرفع هذا الحكم، فلا يبقى للدليل الدال على هذا الحكم أى موردٍ من الموارد، وهذا معناه إلغاءه بالمره، فى هذه الحالة لا يلتزم بالحكومه، وإنما يلتزم بتخصيص الدليل العام بهذا الدليل الخاص، وهذا معناه عدم جريان الاستصحاب فى باب الشك فى عدد الركعات؛ بل يعمل بالأدله الخاصه الداله على وجوب الركعه المفصوله.

إذن: يمكن دفع هذه الملاحظه بهذا الجواب .

الملاحظه الثانيه: إن جعل هذا الحكم بوجوب الركعه المفصوله على موضوع مركب من الشك وعدم الإتيان بالركعه الرابعه، يُدعى أن جعل مثل هذا الحكم غير معقول؛ لأن مثل هذا الحكم غير قابل لأن يصل إلى المكلف، ومن الواضح أن الحكم الغير قابل لأن يصل إلى المكلف لا يُعقل جعله؛ إذ ما فائده الحكم إذا كان غير قابل لأن يكون واصلاً إلى المكلف؛ لأن هذا الحكم إذا وصل إلى المكلف بأن علم المكلف بموضوعه؛ الذى هو عدم الإتيان بالركعه الرابعه زائداً الشك، يعنى أن المكلف علم بعدم الإتيان بالركعه الرابعه؛ وحينئذ سوف ينتفى الحكم بوجوب الركعه المفصوله؛ لأن المفروض أن الجزء الثانى من موضوع الحكم بوجوب الركعه المفصوله هو الشك، فإذا علم المكلف بعدم الإتيان بالركعه الرابعه؛ فحينئذ لا يكون حكمه هو وجوب الركعه المفصوله، وإنما يكون حكمه هو الركعه الموصوله.

أى إذا وصل إليه الحكم بوصول موضوعه، أى بالعلم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة انتفى الجزء الثانى من موضوع وجوب الركعة المفصولة الذى هو الشك، فلا يثبت وجوب الركعة المفصولة، وإن لم يصل إليه الموضوع، ففى هذه الحالة معناه أنّ الحكم غير واصل إليه، وبالتالي مثل هذا الحكم لا- يمكن أن يصل إلى المكلف؛ لأنّ المكلف بمجرد أن يعلم بالموضوع ينتفى الحكم، فالأمر يدور بين شيئين: إما أنّ لا يصل إليه الحكم، فغداً لم يصل إليه الحكم لا يُعقل أن يكون له اثر فى المحرّك؛ لأنّه لم يصل إليه الحكم فلا يكون محرّكاً، أو يصل إليه الحكم بوصول موضوعه، يعنى بوصول عدم الإتيان بالركعة الرابعة، والمقصود به هو العلم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة؛ وحينئذٍ ينتفى الشك، وإذا انتفى الشك؛ فحينئذٍ ينتفى الحكم أيضاً لانتفاء موضوعه.

إذن: فى أى حاله يكون هذا الحكم مؤثراً فى تحريك المكلف نحو الامتثال؟ هل فى حاله وصول الموضوع له والعلم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة؟ كلا؛ وذلك لانتفاء الشك حينئذٍ، ومع انتفاء الشك ينتفى الحكم، فلا يكون هذا الحكم مؤثراً فى التحريك. وفى حاله عدم وصوله أصلاً؛ حينئذٍ هو لم يصل، فلا يكون محرّكاً. وجعل مثل هذا الحكم غير معقول؛ لأنّه فى حاله وصوله بوصول موضوعه، أى بالعلم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، لازمه انتفاء الشك الذى هو الجزء الثانى من موضوع هذا الحكم بوجوب الركعة المفصولة، وإن لم يعلم به، ففى هذه الحالة حينئذٍ لا- يكون الحكم واصلًا إليه، ومن هنا لا يكون جعل مثل هذا الحكم معقولاً.

كأنه يُفترض فى هذه الملاحظة أنّ وصول الحكم إنّما يكون بوصول موضوعه إلى المكلف وهو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، ومع وصول موضوعه إلى المكلف ينتفى الشك، ومع انتفاء الشك الذى هو الجزء الآخر؛ حينئذٍ يكون الحكم حينئذٍ منتفياً، فكأنه يفترض أنّ الأثر إنما يترتب على الحكم فى صورته واحده وهى صورته وصوله بوصول موضوعه بالعلم به حتى يكون هذا الفرض نافياً للشك، فيلزم هذا المحذور. وأما إذا قلنا أنّ معقوله الحكم وتحريكه وإمكان جعله ليست موقوفه على أن يصل موضوعه بالعلم وجداناً، كلا هو أعم من هذا، سواء وصل موضوعه إليه بالعلم وجداناً، أو وصل إليه تعبدًا عن طريق الإمارات، أو عن طريق الاستصحاب، أو عن طريق قاعده الاشتغال، كل هذه الأمور تعتبر وصولاً للحكم من دون أن يترتب عليها نفى الشك، نفى الشك يترتب على افتراض الوصول بالعلم الوجدانى، فينتفى الشك، أما إذا لم نفترض العلم الوجدانى، والمفروض أنّ هذا القائل لا يبنى على الطريقيه؛ فحينئذٍ تكون المعقوليه ثابتة، والمحرّك معقوله فغى مثل هذا الحكم ويمكن لهذا الحكم أن يصل إلى المكلف عن طريق الاستصحاب، فالاستصحاب هو أيضاً يكون موجباً لوصول الحكم بوجوب الركعة المفصولة إلى المكلف، المُدعى هو أنّ المكلف إذا استصحب عدم الإتيان بالركعة الرابعة؛

حينئذٍ يكون الحكم بوجود الركعه المفصوله واصلاً إليه، صحيح هو لا يعلم بعدم الإتيان بالركعه الرابعه، لكن هذا تنجز عليه بالاستصحاب، وهذا نحو وصول لموضوع الحكم، وبالتالي وصول للحكم، ويكون هذا الحكم محرّكاً للمكلف الذى يجرى الاستصحاب فى المقام؛ بل يمكن أن يقال أنه يكون محرّكاً للمكلف بمجرد افتراض الشك حتى يقطع النظر عن إجراء الاستصحاب؛ لأنّ هذا الشك هو شكٌ فى الاشتغال، شكٌ فى امتثال ما اشتغلت به الذمّه يقيناً، فتجرى قاعده الاشتغال وهى قاعده منجزه، وهذا نحو من أنحاء وصول الحكم إلى المكلف، فيجب على المكلف عملاً بقاعده الاشتغال أن يأتى بالركعه المفصوله، كل هذه أنحاء لوصول الحكم إلى المكلف، لا نشترط فى معقوله الحكم وكونه محرّكاً للمكلف أن يصل إليه عن طريق العلم الوجدانى فقط كى نقول إذا وصل إليه بالعلم الوجدانى ينتفى الشك؛ بل قد يصل إليه لا عن طريق العلم الوجدانى، وإنما عن طريق الاستصحاب، أو عن طريق الإمارات، نفس الشك وقاعده الاشتغال هو أيضاً نحو من أنحاء وصول الحكم إلى المكلف، فهذه الملاحظه أيضاً لا تكون وارده على ما ذكرنا.

وبناءً عليه؛ حينئذٍ يتبين مما تقدّم أنّ كل هذه الوجوه التى ذكرت للجواب عن الاعتراض الثانى، الظاهر أنها كلها فيها ملاحظات وفيها خدشه ويبدو أنّ الاعتراض الثانى إلى هنا يكون تاماً.

الاعتراض الثالث على الاستدلال بالصحيحه الثالثه: ما قيل من أنّ الاستصحاب فى عدد الركعات لا يجرى فى حدّ نفسه بقطع النظر عن الأدله الخاصه، الاستصحاب فى الشك فى باب الركعات لا يجرى فى حدّ نفسه، إذن: لا يمكن تطبيق الروايه الصحيحه على المقام بلحاظ الاستصحاب كما هو المدعى فى أصل الاستدلال بهذه الصحيحه الذى كان مبنياً على أنّ المقصود باليقين فى المقام (لا- تنقض اليقين بالشك) هو اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه فى مورد الشك بين الثلاث والأربع، وأنّ المقصود من الشك هو الشك فى الإتيان به، فتثبت أركان الاستصحاب، فيجرى الاستصحاب. هذا أصل الاستدلال بالروايه؛ وحينئذٍ يمكن أن تكون الروايه ناظره إلى الاستصحاب وتريد تطبيق الاستصحاب على هذا المورد، وتدل حينئذٍ على حجّيه الاستصحاب وهو المطلوب فى المقام.

الاعتراض الثالث يقول إذا قطعنا النظر عن الأخبار الخاصة الداله على وجوب الاحتياط عند الشك في الركعات، بقطع النظر عنها كما هو المدعى في الاستدلال، الاعتراض يقول لا يمكن جريان الاستصحاب في باب الشك في الركعات، وذلك باعتبار أنه لا إشكال في وجوب التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بحسب الأدله، وهذا من خصوصيات الركعة الرابعة، وفي المقام إذا أجرينا الاستصحاب غايه ما يثبت به هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فإذا قام المكلف وجاء بركعه أخرى، هل يمكن إثبات أن هذه الركعة التي جاء بها هي الركعة الرابعة التي دلت الأدله على أنه يجب فيها التشهد والتسليم، أو لا يمكن إثبات ذلك، الاعتراض يقول لا- يمكن أن نثبت أن ما جاء به بعد الشك (قام، فأضاف إليها أخرى) لا يمكن إثبات أن ما جاء به هي الركعة الرابعة إلا بناءً على القول بحجيه الأصل المثبت، باعتبار أن لازم استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لازمه أن هذه الركعة التي يأتي بها هي الركعة الرابعة، لكن هذا بناءً على الأصل المثبت، فإذا كنا لا نقول بحجيه الأصل المثبت؛

فحينئذ يعجز الاستصحاب عن إثبات أن الركعة التي يأتي بها المكلف هي الركعة الرابعة التي يجب فيها التشهد والتسليم. وبناءً على هذا يعجز الاستصحاب عن إثبات أن هذه الركعة هي الركعة الرابعة. وبعبارة أخرى: أن الأدله دلت على وجوب التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، وأتى لنا بإثبات أن هذه الركعة التي يأتي بها هي الركعة الرابعة حتى نقول له يجب عليك الإتيان بالتشهد والتسليم، هذا التشهد والتسليم الذي يأتي به المكلف لا يُعلم أنه قد جاء به في الركعة الرابعة، لعلّه جاء به في الركعة الخامسة. إذن: كيف نحرز أن هذه هي الركعة الرابعة كي نقول له تشهد وسلّم وتكون صلاتك صحيحة؟ تارة نأخذ الأخبار، وهي تدل على ذلك، لكن المفروض أننا نستدل بالاستصحاب، الاعتراض يقول أن الاستصحاب يعجز عن إثبات أن الركعة التي يأتي بها المكلف من باب الاحتياط، بحسب هذه الروايه أنها هي الركعة الرابعة التي يجب فيها التشهد والتسليم.

أجاب السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول: مناقشه في أصل المبنى والفهم من الأدله. الاعتراض واضح أنه مبنى على افتراض أنّ المستفاد من الأدله أنّ التشهد والتسليم يجب الإتيان بهما في الركعه المتصفه بأنها الركعه الرابعه؛ ولذا استشكل بأنّ الاستصحاب لا يمكنه إثبات أنّ هذه الركعه التي يأتي بها هي الركعه المتصفه بأنها الركعه الرابعه، إلّا بناءً على الاصل المثبت. السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول أنّ الأدله لا يستفاد منها أنّ التشهد والتسليم يجب الإتيان بهما في الركعه بوصف كونها الركعه الرابعه، غايه ما يُستفاد من الأدله هو أنّ الشارع في باب الصلاه جعل هناك ترتيباً بلحاظ أجزاء الصلاه، فلا بد _____ مثلاً _____ أن تقع قراءه سورهِ الفاتحه بعد التكبير، قراءه سورهِ في الصلاه تقع بعد قراءه سورهِ الفاتحه، الركوع يقع بعد قراءه السورهِ، والسجود يقع بعد الركوع..... وهكذا. في باب التشهد والتسليم، المستفاد من الأدله أنّ التشهد والتسليم يجب يقعا بعد الركعه الرابعه، فالمستفاد من الأدله اعتبار الترتيب ليس إلّا، أي أن يكون التشهد والتسليم بعد الركعه الرابعه، والمقصود بالركعه الرابعه أي بعد أن يفرغ من سجوده، يقول (قدّس سرّه) بأنّ هذا موجود في محل الكلام؛

لأنّ هذا المكلف عندما يقوم ويأتي بركعه الاحتياطيه ويتشهد ويسلم قطعاً راعى الترتيب. صحيح هو يحتمل أنّه جاء بالركعه الرابعه ويحتمل أنّها الركعه الخامسه، لكن هذا لا يمنع من صدق أنّ التشهد والتسليم جاء بهما بعد الإتيان بالركعه الرابعه، فإذن: هو حافظ على الترتيب، ولم يخل بالترتيب، هذا هو المستفاد من الأدله، فإذا جاء التشهد والتسليم بعد الركعه التي يقوم ويأتي هو حافظ على هذا الواجب وجاء بالتشهد والتسليم في محلها الذي هو بعد الركعه الرابعه، وهو جاء بالركعه الرابعه قطعاً. نعم، هو لا يعلم أنّ الركعه الرابعه جاء بها قبل دقائق، أو الآن جاء بها، هذا حسب شكّه، إذا كان قد جاء بالركعه الرابعه فهو جاء بها قبل دقائق، وإن لم يكن قد جاء بها، فقد جاء بها الآن، وبالتالي التشهد والتسليم وقعا بعد الركعه الرابعه؛ وحينئذٍ لا موجب للإشكال في الإتيان بالركعه الرابعه، والاستصحاب بإمكانه أن يثبت ذلك، نحن لا نريد بوجوب التشهد والتسليم أن نثبت أنّ الركعه التي يضيفها هي المتصفه بعنوان أنها الركعه الرابعه حتى يقال أنّ هذا مبنى على حجّيه الأصل المثبت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

