بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری

جلسه 116: یک‌شنبه ۲5/۳/۱۳۹۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

و به نستعین انه خیر ناصر و معین الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین من الآن الی قیام یوم الدین

بحث سر این بود که یک سری مواردی را ما از تحت شمول لا ضرر به هر وجهی خارج دانستیم. آیا خروج این موارد به اجمال دلیل می‌انجامد یا به اجمال دلیل نمی‌انجامد. یک تقریب این بود که بگوییم ما می‌دانیم اینجا یک قیدی دلیل خورده که این موارد ثابت الخروج را شامل می‌شود. ولی این قید شاید یک قید عام‌تری باشد که موارد مشکوک الخروج را هم در بر بگیرد. بنابراین با اجمال قید متصل که ما نمی‌دانیم، با تردد قید که به ما نرسیده، قید مفقود عرض کنیم، ترددش بین اقل و اکثر ما نمی‌توانیم به عام تمسک کنیم. در واقع در حکم اجمال می‌شود. این اشکالی بود که آقای داماد مطرح فرموده بودند و ما هم در عرائضمان بود. آقای داماد در مقام پاسخ این اشکال بر آمدند و فرمودند که، با توضیحاتی که ما دادیم، اینجوری عرض کردیم که نسبت به مواردی که قطعاً از تحت دلیل خارج شده. ما یک اصالة عدم القرینة داریم که این اصالة عدم قرینة نسبت به قیدی که موارد قطعی الخروج را شامل می‌شود جاری نمی‌شود. نسبت به قیدی که موارد قطعی الخروج و موارد غیر قطعی الخروج را هم شامل می‌شود آن را اصالة عدم القرینه در آن جاری می‌شود و وقتی اصالة عدم القرینة در آن جاری شد نسبت به موارد مشکوک می‌توانیم به آن دلیل تمسک کنیم. و تنزیل کردیم این بحث را به بحث تنجیز علم اجمالی در جایی که دو تا اصل در اطراف علم اجمالی باشد که یک اصلش اجرایش فایده‌دار باشد، یک اصلش اجرایش فایده‌دار نباشد. اینجا با اجرای اصل در یک طرف این جلوی تنجیز علم اجمالی گرفته می‌شود و می‌توانیم اصالة البرائة را در این موارد جاری کنیم. این چکیدة عرض دیروز ما بود.

به نظر می‌رسد اساساً این تنظیری که ما کردیم، تنظیر صحیح نیست، این دو تا بحث، دو تا بحث جدا هست به این شکل اصلاً بحث را نباید مطرح بکنیم. من وارد تفصیل بحث‌های تنجیز علم اجمالی نمی‌شوم، فقط به اجمال به یک سری از مبانی اشاره می‌کنم و فرقش را با ما نحن فیه اشاره می‌کنم.

در بحث علم اجمالی یک مبنا، مبنای مرحوم نایینی هست. مرحوم نایینی می‌گویند علم اجمالی در مواردی که علم اجمالی به تکلیف الزامی، در واقع علم اجمالی به جامع است. و چون به جامع است، تنجیز نسبت به اطراف نیازمند این هست که اصل در اطراف جاری نشود. تنجیز علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه متوقف بر سقوط اصل در اطراف هست. و سقوط اصل در اطراف هم متوقف بر این است که اصل بخواهد در هر دو طرف جاری بشود. با مقدمة ترجیح بلا مرجّح، عدم اجرای اصل در هیچ یک از دو طرف را نتیجه می‌گیریم. نتیجه که چنین شد آن وقت علم اجمالی اصل که ساقط، سقوط اصل باعث می‌شود که علم اجمالی منجز بشود. منجز بودن به معنای عدم جریان اصل در طرفین است. این مبنای مرحوم نایینی.

یکی مبنای مرحوم آقا ضیاء هست که ایشان می‌گویند علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد، علم اجمالی به جامع تعلق نمی‌گیرد. بنابراین نفس علم اجمالی مستقیماً باعث می‌شود که تنجیز واقع را بکند. این تنجیز باعث می‌شود که اصل جاری نشود. عدم اجرای اصل معلول تعلیل تنجیز علم اجمالی هست. نه تنجیز علم اجمالی معلول عدم اجرای اصل. این هم دو مبنا.

مبنای سوم، مبنایی بود که حاج آقا داشتند و ما توضیح می‌دادیم، این است که اساساً، ذاتاً اجرای اصل در هر دو طرف اجمالی مشکل عقلی ندارد. یا مشکل عقلایی دارد یا مشکل اثباتی دارد. و در موارد علم اجمالی در بیشتر موارد علم اجمالی این مشکل عقلایی‌اش این هست که عقلا در همة اطراف علم اجمالی، اصل را جاری نمی‌دانند و یک نوع تنافی بین وجود تکلیف معلوم بالاجمال و اجرای اصل در کلا الطرفین می‌بینند. یک نوع ارتکاز مخالفت وجود دارد. و این ارتکاز مخالفت مانع اجرای اصل در کلا الطرفین هست. یا این‌که به دلیل ادلة خاصه‌ای که حکم کرده که علم اجمالی منجز هست در موارد خاصه، بعد از القای خصوصیت از موارد خاصه حکم تنجیز در اطراف علم اجمالی نتیجه گرفته می‌شود و این تنجیز علم اجمالی معلول اینجور نکات هست. این نکات توجه دارید هیچ یک از این نکات در جایی که اصلی که ما می‌خواهیم جاری کنیم، اصل لفظی هست، جاری نمی‌شود. یک موقع اصالة البرائة می‌خواهیم جاری کنیم، می‌گوییم اصالة بخواهد در کلا الطرفین جاری بشود، این اصالة البرائة در کلا الطرفین ترخیص در مخالفت قطعیه است و اشکال دارد. اجرای اصالة عدم القرینة در کلا الطرفین و اینها مشکل تلخیص در مخالفت قطعیه و این بحث‌ها در آن ندارد. و این‌که اصالة عدم القرینة آیا می‌توانیم جاری کنیم یا نمی‌توانیم جاری کنیم در مقابل یک عام و اطلاقی که وجود دارد، آن عام و اطلاق تنجیز علم اجمالی به معنایی که آقا ضیاء تعبیر می‌کند که علم اجمالی به تکلیف الزامی به واقع تعلق گرفته و بنابراین آن واقع را منجز می‌کند. علم اجمالی به وجود قرینه واقع را منجز می‌کند. بحث تنجیز اصلاً مطرح نیست و بحث‌هایش اصلاً با آن مدل بحث‌هایی که در آنجا هست تفاوت دارد. نباید این دو بحث را با همدیگر مقایسه کرد. بلکه بحث‌ها اجازه بدهید یک مقداری اصالة عدم القرینة را بشکافیم ببینیم اصالة عدم القرینة چه کار می‌خواهد بکند. ما در واقع یک عامی اگر داشته باشیم، این عام اگر فرض این است که نمی‌دانیم که آیا یک قرینة متصله‌ای به کلام وجود داشته که آن قرینة متصله به ما نرسیده. فرض کنید که قرینة متصله یک قرینة حالیه‌ای که وجود داشته و آن قرینة حالیه به ما نرسیده باشد.

در جایی که ما شک می‌کنیم که یک قرینه‌ای به ما رسیده یا نرسیده، اصالة عدم القرینة به یک معنا بازگشت می‌کند به شهادت سلبیة راوی. صحبت این است که اگر یک قرینة حالیه‌ای وجود داشت. حالا چه قرینة لفظیه. راوی که این روایت را نقل می‌کرد این قرینه را برای ما منتقل می‌کرد و نقل می‌کرد. بنابراین ما در واقع راوی با عدم نقل آن قرینة خاصه یک شهادت سلبیه دارد برای این‌که قرینة متصله‌ای وجود نداشته. این یک نکتة دیگر.

یک نکتة دیگر این هست که شهادت سلبیه نگوییم. بگوییم نه این‌که راوی الآن شهادت می‌دهد قرینة سلبیه وجود دارد. یک نوع اطلاق مقامی این دلیل اقتضاء می‌کند که قرینة منفصله نباشد. چون در واقع اگر قرینة متصله‌ای وجود داشت، راوی توجه می‌کرد و آن قرینة متصله را ذکر می‌کرد. نه این‌که الآن توجه دارد که اینجا قرینة متصله‌ای نبوده است، می‌خواهد شهادت بدهد. شهادت متوقف بر قصد متکلم است. قصد متکلم هم متوقف بر این است که توجه داشته باشد که آیا قرینة متصله بوده یا نبوده. بحث سر این هست که بعضی چیزها هست که اگر وجود داشت متکلم متوجهش بود و او را ذکر می‌کرد. بنابراین عدم ذکرش امارة عقلائیه هست بر عدم وجود یک چنین قرینه‌ای. اطلاقات مقامی هم اینجور است. مثلاً مثال می‌زدم که شما وقتی دارید گزارش می‌کنید امروز زید را دیدم. امروز زید را دیدم در مقام بیان این نیستید که زید یک پوشش نامناسبی پوشیده بود. ولی اگر پوشش زید نامناسب بود توجه شما را جلب می‌کرد و آن را ذکر می‌کردید. بنابراین عدم ذکر نامناسب بودن پوشش یک امارة عقلاییه هست بر این‌که شما او را با پوشش نامناسب ندیده‌اید. در واقع اصلش هم این هست که اگر پوشش نامناسب بود، این‌که شما متوجه نشده باشید و یا نخواهید نقل کنید، خلاف متعارف هست. متعارف این هست که متوجه می‌شوید، هم آنها را نقل می‌کنید. اینها باعث می‌شود که یک اصل عقلایی بر یک اماریت عقلاییه بر عدم نامناسب نبودن پوشش طرف شکل بگیرد. این هم یک مورد.

هر دوی این موارد در جایی هست که آن قرینة متصله بر فرض بودن توجه متکلم و راوی را جلب می‌کند. توجه راوی به آن قرینة متصله جلب می‌شود. حالا بحث سر این است نه اگر در جایی یک قرائن متصله‌ای وجود دارد، قرائن عامه‌ای که با وجود تأثیرشان در شکل‌گیری کلام، راوی به آن توجه نمی‌کند. حتی بر فرض وجود توجه‌اش هم نمی‌کند. بنابراین نه اطلاق مقامی شکل می‌گیرد و نه شهادت سلبیه شکل می‌گیرد. اینجا بحث اصالة عدم القرینة ممکن است بگوییم اینجا می‌آید. یک اصل عقلایی هست که در جایی که ما نمی‌دانیم یک قرینة عامه‌ای وجود داشته یا قرینة عامه‌ای وجود نداشته باشد اینجا باید حکم کنیم که باید قرینه‌ای وجود نداشته باشد، همچنان که عبارتی که در نزد ما هست مشتمل بر قرینه نیست، در زمان صدور هم مشتمل بر قرینه نبوده است.

این سه شکل تقریب بر اصالة عدم القرینه هست که شکل اوّل و دومش بازگشت می‌کند به شهادت سلبیه یا اماریة عقلائیه بر نبود قرینة متصله که این دو تایش یک نوع از سنخ اماره هست. اما آن قسم سومی که عقلا اینجا حکم می‌کنند قرینه بوده حالا آن قسم آیا اماره است یا اصل عملیه هست آن یک مقداری باید تأمل کرد. اصلاً در اصل وجودش هم مرحوم آقای صدر قبول ندارند. به نظر ما البته می‌رسد که بنای عقلا قطعاً بر یک چنین اصلی هست و اگر چنین اصلی را نخواهیم جاری کنیم سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. ولی این‌که حالا اماره هست یا اصل عملیه هست آن را خیلی رویش اصرار ندارم و این‌که بگویم حتماً اماره هست یا اصل عملیه است. ولی در این‌که یک اصل عقلایی در این موارد وجود دارد، به نظر می‌رسد نباید تردید کرد. حالا این بحث‌هایش در جای خودش باید بحث بشود. غرض من این هست که در جایی که ما علم اجمالی داریم به این‌که یک قرینه‌ای وجود دارد. نمی‌دانیم این قرینه آیا محدوده‌اش اقل است یا محدوده‌اش وسیع‌تر است. مضیق است یا موسع هست. آیا اینجا ما می‌توانیم با اصلی اثبات کنیم که قرینه‌ای که محدودة موسع دارد آن موجود نیست. آیا یک چنین اصلی ما داریم یا نداریم؟ به نظر می‌رسد که نتوانیم یک چنین مطلبی را اثبات کنیم. اما بنابر این‌که اصالة عدم القرینة به شهادت سلبیه برگردد، ما در واقع می‌دانیم که اینجا شهادت سلبیة راوی درست نیست. راوی شهادت سلبیه داده که هیچ قرینة منفصله‌ای وجود ندارد. در حالی که ما می‌دانیم یک قرینة منفصله‌ای وجود دارد. اینجور نیست. هم شهادت می‌دهد قرینة متصلة مضیق وجود ندارد، هم قرینة متصلة، یعنی دو تا شهادت دارد. ممکن است شما بگویید اینجا دو تا شهادت دارد. نسبت به شهادت سلبیه نسبت به قرینة مضیق، و نسبت به شهادت سلبیه به قرینة موسع. اینجا با توجه به این‌که علم اجمالی داریم به این‌که یکی از این شهادت‌ها خلاف واقع هست، دو تا شهادت‌ها با هم تعارض می‌کنند. لازم نیست که این شهادت‌ها ثمره داشته باشد، فایده‌ای داشته باشد. ما می‌دانیم این شهادت‌ها یکی‌شان خلاف واقع هست. جایی که شهادت‌ها خلاف واقع هست اینها معتبر نیست. به خصوص در شهادت ممکن است بحث مثبتات را هم بگوییم عقلا حجت می‌دانند، شهادت به این‌که اوّلی نیست، لازمه‌اش این است که دومی هست. شهادت به این‌که دومی نیست این هست که اوّلی هست و این‌که اصلاً به نفی و اثبات برمی‌گردد. یکی می‌گوید که، یعنی شهادت سلبیه بالملازمه شهادت اثباتیه هست. هم شهادت اثباتی به وجود اعم هست و بنابر این نمی‌شود اینجاها اصل را جاری کرد. شبیه همین بیان هم در جایی که امارة عقلایی وجود داشت می‌خواهیم بگوییم هست. امارة عقلایی به اعتبار این هست که می‌گوییم اگر قرینه‌ای بود متکلم حتماً متوجه می‌شد و آن را ذکر می‌کرد. این را قطعاً می‌دانیم که این خلاف چیزی هست که متکلم متوجه نشده و ذکر نکرده. پس بنابراین خود همین قرینه هست بر وجود یک خطایی از ناحیة متکلم، یک عدم متعارف بودن متکلم. یک امر خلاف متعارف اینجا رخ داده. همین باعث می‌شود که آن امارة عقلاییه اعتبار نداشته باشد. البته فکر می‌کنم عمدتاً بحث‌های ما در اینجور موارد نیست. بحث ما در مورد قسم سوم هست. آن امارة عقلاییه‌ای که اینجا اشخاص مدعی هستند، اماره‌ای نیست که براساس این باشد که آن قرینة متصله اگر وجود داشته باشد متکلمین نقل می‌کنند. نه، بحث قضیه این هست که آن قرینة متصله ممکن است قرینة حالیة عامه‌ای باشد که متعارف افراد از تأثیرش در شکل‌گیری ظهور غفلت دارند. بنابراین به خاطر همین. آن قرینة عامه مثل فضای صدور و امثال اینها، آنها چون بعداً نقل نشده، اصل عقلایی این هست بگوییم یک چنین قرینه‌ای نبوده. البته من این نکته را ضمیمه بکنم که به نظر ما یک اصل عقلایی وجود دارد، ولی این اصل عقلایی بعد از فحص جاری می‌شود، نه اینکه قبل از فحص. یعنی ما باید تحقیق کنیم در فضای صدور. و نکاتی که ممکن است به ما آن قرینه را برساند که ما فحص کردیم، ما بررسی کردیم و بعد از فحص و بررسی به یک چنین قرینه‌ای برخورد نکردیم، عقلا در اینجا می‌گویند چنین قرینه‌ای وجود نداشته. در واقع باز هم ممکن است یک امارة عقلاییه در نظر بگیریم که اگر یک چنین قرینه‌ای وجود داشت ما با فحص به آن می‌رسیدیم ولی حالا که بررسی کردیم به آن نرسیدیم. اگر به این بیان هم باشد، اینجا اصالة عدم القرینة جاری نمی‌شود. به دلیل این‌که ما بعد از فحص به این نتیجه رسیدیم که آن قرینه بوده. اصالة عدم القرینة نکته‌اش این بود که اگر ما فحص می‌کردیم به آن قرینه می‌رسیدیم. حالا اینجا ما فحص کردیم، فهمیدیم یک قرینه‌ای هست ولو تشخیص ندادیم که آن قرینه، قرینة مضیّق هست یا قرینة موسّع هست. ولی به اصل وجود قرینه رسیدیم. با علم اجمالی به این‌که یک قرینه‌ای وجود دارد، اینجا مشکل هست که ما اصالة عدم القرینة را اجرا کنیم. اصالة عدم القرینة بر این مبنا بود که لو کان لبان، اگر بود اینجا آشکار می‌شد. ممکن است شما بگویید که این اصالة عدم القرینة بر این پایه استوار نیست که لو کان لبان. بلکه بر این پایه استوار هست که اگر قرار باشد به این احتمالات ترتیب اثر داده بشود، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. بنابراین هر جا ما می‌گوییم شاید در زمان صدور یک فضایی بوده، این ظهور کلام را از این معنایی که الآن ما می‌فهمیم منصرف کرده. بنابراین به خاطر همین اصالة الثبات فی الظهور یا اصالة عدم النقل، همة اینها بر پایة یک نکتة مشترک هستند که ما الآن کلام را که ظهور در یک معنا برایش بیابیم، در زمان صدور هم می‌گوییم به همین معنا ظهور داشته. به این بیان بخواهیم اصالة عدم القرینة را بازگردد. اصالة الثبات فی الظهورات بخواهیم برگردانیم. یک اصل عملی بدانیم. به نظر می‌رسد که این اصل عملی در جایی اگر قرار باشد که در همة مواردی که ما صرفاً احتمال وجود قرینه را بدهیم، بخواهیم مانع تمسک به الفاظ بشود، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود، اصلاً نظام استنباط و اجتهاد و دریافت مطالب از نصوص ائمه معصومین، حالا نصوص کهن تعبیر بکنم، از هم می‌پاشد. چه در نظام دینی، چه در نظام غیر دینی. اگر یک نظام قانونگذاری بر مبنای نصوص کهنی باشد، این نصوص کهن اگر قرار باشد احتمال این‌که در این نصوص کهن قرائنی بوده که آن قرائن به ما نرسیده. مثلاً فرض کنید یک وقفنامة قدیمی وجود دارد، این وقفنامة قدیمی ما الآن احتمال می‌دهیم شاید این وقفنامه یک نکاتی در کنارش بوده که ظهور این کلام را از آن ظهوری که ما الآن می‌فهمیم به شکل دیگری تبدیل می‌کند.

به اینها اعتنا نمی‌کنند و به همان گونه‌ای که الآن کلام فهمیده می‌شود آن کلام قدیمی را هم به همان معنا می‌شود، مگر اصلاً زبان تغییر کرده باشد. نظام تغییر کرده باشد. به‌طوری که آن وقفنامه زبانش یک زبانی غیر از زبان ما تلقی بشود. یک وقفنامه‌ای به زبان پهلوی وارد شده باشد، آن دیگر زبان فارسی نیست، زبان دیگری است. اسمش را ممکن است زبان فارسی بگذاریم، ولی اسم فارسی گذاشتن آن باعث نمی‌شود که یک وحدت زبانی ایجاد بشود. در جایی که یک وحدت زبانی هست آن وقفنامه را به همین معنایی هست که ما می‌فهمیم. آنی که هست این‌که معمولاً الآن شعرهایی که در فارسی کهن هست، متعارفاً به همین معنایی الآن ما می‌فهمیم معنا می‌کنیم. البته بعد از فحص و تفحص. البته فحص لازم است. ولی بعد از فحص و بررسی در مشابهاتش به چیزی برنخوردیم و یک مشکل ناهنجاری ساختاری هم در کلام دیده نشد، به همان معنا، معنا می‌شود.

این مطلب در بیان اصالة عدم القرینة، اصالة الثبات در ظهورات در جایی هست که ما علم اجمالی نداشته باشیم. اینجا یک تغییری در این ظهور کرده. علم اجمالی به وجود قرینه مانع تمسک به اصالة الثبات در قرینه می‌شود. به نظر می‌رسد که در اینجا. این بحث‌ها اصلاً وابسته به این نیست که آیا فایده‌ای بر این اصالة الثبات از جهت عملی مترتب بشود یا مترتب نشود. بحث سر این هست که در جایی که علم اجمالی داریم که یک قرینه‌ای بوده و این قرینه به ما نرسیده دیگر نمی‌توانیم به آن اصل تمسک کنیم. این یک نکتة کلی در این بحث.

به یک نگاه دیگری به این بحث نگاه کنیم، این‌که اصالة عدم القرینة ما می‌خواهیم بگوییم، در واقع اصالة عدم قرینه می‌خواهد اثبات کند که لفظ ظهور در معنایی دارد که اگر این قرینه نبود، ظهور در این معنا دارد. بحث این هست که ما یقین داریم اینجا یک قرینه نبوده است. شما می‌گویید که اصالة عدم القرینة نسبت به آن مضیّق جاری نمی‌شود چون ما قطع داریم که آن موارد مضیّق از تحت این دلیل خارج است. اصالة عدم القرینة نسبت به آن مفهوم موسّع جاری می‌شود. بنابراین سؤال این هست که اصالة عدم القرینة چه فایده‌ای دارد؟ آیا این اصالة عدم القرینة می‌تواند ظهور دلیل در ما ادای موارد خارج قطعی را درست کند؟ فرض کنید یک اکرم العلمایی هست. ما می‌دانیم این اکرم العلماء یک تخصیصی خورده. یا به مطلق فسّاق تخصیص خورده، یا به مرتکبین کبیره تخصیص خورده. آیا شما می‌توانید بگویید که این دلیل ظهور دارد در وجوب اکرام علما غیر مرتکبین للکبیرة؟ یعنی آن عنوان مخصص ما می‌دانیم یک مقیدی اینجا وجود دارد. شما باید اثبات کنید که این دلیل ظهور دارد بر وجوب اکرام علماء غیر مرتکبین للکبائر. فرض این هست که شما در مرتکبین اصالة عدم القرینة را نتوانید جاری کنید. حالا که نتوانستید جاری کنید، توانستید نسبت به مطلق فسّاق اصالة عدم القرینة را جاری کنید. معنایش این است که این دلیل مقید نسبت به فساق قید نخورده است. آیا این کافی هست بر این‌که شما اثبات کنید که موضوع دلیل و مسبّ ظهور علمای غیر مرتکبین کبیره هست؟ به نظر می‌رسد که چنین چیزی را نتوانید اثبات کنید. باید بتوانید شما اثبات کنید که آن قیدی که این دلیل خورده است، به غیر مرتکبین کبیره مقید شده باشد تا ظهور دلیل استوار بشود و اثبات بشود. ما برای اثبات ظهور این دلیل در وجوب اکرام علمای غیر مرتکب کبیره، باید اصالة عدم القرینة را بتوانیم جاری کنیم به گونه‌ای که بتوانیم اثبات کنیم که آن قید مشکوک ما غیر مرتکبین کبیره هست. تا این را اثبات نکردیم، شما نمی‌توانید به. چون دلیل دیگر ظهور ندارد. ما می‌دانیم که اینجا دلیل یا ظهور دارد در علمای غیر فساق، یا ظهور دارد در علمای غیر مرتکبین کبیره. یعنی در واقع عام مقید به قید موسّع. اینجوری تعبیر بکنم، ما می‌دانیم اینجا دلیل ظهور در یکی از این دو معنا دارد. یا عام مقیّد به قید مضیّق، یا عام مقیّد به قید موسّع. شما چطوری می‌توانید اثبات کنید که مسبّ ظهور عام مقیّد به قید مضیّق است؟ تا در موارد امتیاز قید موسّع از قید مضیّق بتوانید به ظهور تمسک کنید؟ به نظر می‌رسد نتوانید به ظهور اینجا تمسک کنید. بنابراین به نظر می‌رسد که این کلام مرحوم آقای داماد را نتوانیم موافقت کنیم.

این است که به نظر می‌رسد که این کلماتی که آقایان دارند در حل مشکلة تخصیص اکثر، اینها ناتمام هست و مانع اجمال دلیل نمی‌شود. می‌توانیم همین‌ها را قرینه قرار بدهیم برای این‌که، این دلیل به آن معنای موسعی که آقایان قایل هستند نیست، مثلاً مربوط به صرفاً نهی از اضرار به غیر هست. یا در دایرة خصوص حقوق مردم نسبت به همدیگر هست. و در حق بین مردم و خدا و آنها را شامل نمی‌شود. به نظرم مشکل تخصیص اکثر مشکل جدی هست، به این راحتی پاسخش در این کلمات داده نشده. یعنی پاسخش به گونه‌ای نیست که دلیل را از اجمال خارج کند و بتوانیم به دلیل لا ضرر در غیر مواردی که، متیقن هست که مشمول دلیل لا ضرر هست به لا ضرر تمسک بکنیم. این چکیدة عرض ما در این مسئله.

البته یک نکته‌ای را هم اینجا ضمیمه بکنم، بعد از این بحث بگذریم.

اگر ما دلیل لا ضرر را مثلاً اختصاص هم بدهیم به حقوق مردم، یک مشکلی هم اینجا هست که بعضی موارد لا ضرر حتی در مورد حقوق مردم هست که اینها گاهی اوقات بعضی رفتارهایی انسان بکند، این باعث می‌شود که دیگران متضرر بشوند ولی حتماً حرمت شرعی ندارد. مثلاً یک مغازه‌دار با مشتری‌هایش خوب رفتار می‌کند. این خوب رفتار کردن باعث می‌شود مغازة بغلی‌اش مشتری‌هایش بپرند. آیا این خوب رفتار کردن حرام هست؟ مشتری‌های من را جلب توجه می‌کند. در کلاس یک دانش آموز خوب درس می‌خواند. این درس خواندن باعث می‌شود که معلم سخت‌گیری کند و بچه‌های دیگر متضرر بشوند. این آیا باعث می‌شود که من گناهی مرتکب شده باشم، حرام مرتکب شده باشم. اینجور مثال‌ها. مثال‌هایی که قطعاً ولو دیگران از فعل من متضرر بشوند، من حرمت شرعی مرتکب نشده‌ام. حتی به نظر می‌رسد در جایی که من به قصد این‌که به دیگری ضرر بزنم این کار را مرتکب بشوم. شخصی برای این‌که یک مغازه‌دار دیگر را به ضرر بکشاند، رفتار خوب بکند، منصفانه برخورد می‌کند. به قصد این‌که از آن مغازه‌دار خوشش نمی‌آید، این کار را انجام می‌دهد. این ممکن است از جهت اخلاقی اشکال داشته باشد. ولی از جهت شرعی فکر نمی‌کنم این را کسی اشکال بکند، از نظر فقهی و حقوقی اینها اشکال داشته باشد. به خصوص بعضی موارد از نظر اخلاقی هم اشکال ندارد. این‌که من به دیگری می‌خواهم ضرر بزنم گاهی اوقات به خاطر این است که به دیگران می‌خواهم نفعی برسانم. مغازه‌داری هست گران می‌فروشد. مغازه‌داری هست با مشتری‌ها بد رفتار می‌کند. مشتری‌ها از دستش در عذاب هستند. من می‌خواهم به آن مغازه‌دار صدمه بزنم به این انگیزه ولو تصمیم دارم به او صدمه بزنم، ولی صدمه بزنم به نفع دیگران، به سود دیگران. این از جهت اخلاقی هم اشکال داشته باشد اینجور نیست که اشکال داشته باشد. به نظر می‌رسد که خیلی وقت‌ها لا ضرر همراهش یک نکات عقلایی باید ضمیمه کرد. یعنی یک نوع حق عقلایی، یعنی فارق بین مواردی که می‌شود ضرر زد و مواردی که نمی‌توان ضرر زد، یک وجود حق عقلایی هست در اینجور موارد. حالا این حق عقلایی گاهی اوقات به جهت اقل ضرراً هست. مثلاً در بحث سمره که مورد روشن قاعدة لا ضرر هست، اگر متکلّم، آن در واقع به یک معنا تعارض ضررین هست. من اگر بخواهم در هنگامی که می‌خواهم از ملکم استفاده کنم، ملزم باشم به اجازه گرفتن. خب یک حقی از حقوق من آزادی در استفاده از ملک من سلب شده. ملزم شدم که حتماً اجازه بگیرم. و این ملزم شدن و اجازه گرفتن خیلی وقت‌ها باعث می‌شود که آن صاحبخانه متوجه بشود من آمده باشم. ممکن است من گاهی اوقات نخواهم صاحبخانه متوجه بشود که من کجا هستم. کسی مثل سمره، حتی بحث اجازه هم نباشد. ما در جلسات قبل عرض کردیم، بحث اجازه صرفاً نیست. بحث استیذان به معنای آگاه کردن، ایذان هست. آگاه کردن آن انصاری هست. حتی این هم ممکن است من نخواهم ورود و خروج خودم را دیگران بدانند. این یک نوع سلب حق آزادی من هست. این‌که من خودم به گونه‌ای باشد که دیگران بدانند من الآن کجا بودم، نه ممکن است نخواهم افراد بدانند من الآن اینجا بودم. یک محذوراتی داشته باشم. این یک نوع سلب آزادی از سمره هست. ولی بحث سر این هست که عقلا این مقدار تضرری که امثال سمره می‌گویند با تضرری که آن صاحب بستان می‌بیند آن را یکسان نمی‌بینند. حق را به صاحب بستان می‌دهند. یعنی ضرر اهم را که باید منفی دانست، ضرر صاحب بستان می‌دانند. در مقابل ضرر صاحب بستان، ضرر اقلی که صاحب نخله، یعنی سمره را می‌بیند ملاحظه نمی‌کنند. خیلی وقت‌ها این شکلی هست. یک مثال‌هایی در دعائم الاسلام هست. دعائم الاسلام یک سری چیزهایی را به عنوان روایت به امام صادق نسبت می‌دهد. این را جلسة بعد ان‌شاءالله در موردش صحبت می‌کنم.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد

پایان