هو العلیم

استصحاب عدم ازلی و صفات جدانشدنی از ذات

نقد دیدگاه نائینی با مثال تذکیه و انتساب فرزند

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ باب عام و خاص ـ

جلسه شصت‌ویکم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

حدود اجرای اصل عملی و اعتبار اصل مثبت

عرض شد که کلام مرحوم نائینی در اجرای اصول عملیه به مفاد کان و لیس تامّه، اجرای آن اصول است، صرف‌نظر از آن محل، درصورتی‌که موجب یک اثر و یک موضوع مثبِتی نشود. و عرض شد که اصل مثبت در کجا می‌تواند باطل باشد و در کجا اشکالی به هم نمی‌رساند.

اثبات ضمان با روایت منع تصرف بدون رضایت مالک

بله، مطلبی که ما می‌توانیم در اینجا مطرح کنیم، صرف‌نظر از تمسک به عام در این شبهۀ مصداقیه، این روایتی است که اهل تسنن هم این روایت را بیان کردند:

«لا یحل مال امرِءٍ مسلمٍ إلّا بطیب نفسه.»[1]

---

۱ نهج الحق و کشف الصدق، ص ۴۹۳.

این روایت دلالت می‌کند بر احراز طیب نفس در تصرف مال؛ پس درصورتی‌که طیب نفس احراز نشود، تصرف مال حرام می‌شود؛ یعنی به عکس نقیض این قضیه، عدم جواز تصرف مال عند عدم احراز طیب نفس مالک، ثابت می‌شود.

بر عدم جواز تصرف و مساوق با عدم جواز تصرف که همان حرمت تصرف است، عنوان عدوانیت ید مسلِّط مترتب است و بر عدوانیت ید، ضمان بار می‌شود؛ لهذا دیگر ما نیازی به اصل نداریم و نیازی به قاعدهٔ **«علی الید ما أخذت»** هم نخواهیم داشت؛ یعنی به دلالت عکس نقیض قضیهٔ **«لا یحل مال امرِءٍ مسلم»**، ما اثبات عدوانیت می‌کنیم و مترتب بر آن هم ضمان است. این مطلب تمام شد.

استصحاب در موضوع مرکب از ذات و صفت

کلام مرحوم نائینی در اجرای اصول عملیه به اینجا رسید که حالا اگر آن موضوع ما مرکب بشود از یک محل و یک عرَضی: درصورت اوّل یا آن عرَض، لاحق بر موضوع است، مانند عدالت، فسق، علم، کتابت، خیاطت و امثال‌ذلک. اینها عناوین و

اوصافی هستند که عارض بر محل هستند و محل بالنسبة به این اعراض حالت سابقه را دارد؛ یعنی می‌شود محل را بدون عدالت تصور کرد، می‌شود محل را بدون فسق تصور کرد، می‌شود محل را بدون کتابت تصور کرد و امثال‌ذلک.

اجرای اصل در وجود و عدم صفات عارضی

در این‌صورت اجرای اصل می‌شود؛ چه به مفاد کان ناقصه باشد که خود ثبوتِ آن وصف را ما استصحاب می‌کنیم، مانند اینکه شک در عدالت داشته باشیم در وقتی که عدالت فی وقتٍما برای زید متیقن‌الثبوت بود. اثبات عدالت به مفاد کان ناقصه است دیگر: «کان زید عادلا». آن‌وقت این عدالت، درصورتی‌که اثباتش موجب حکمی باشد، ذی‌اثر شرعی خواهد بود و چه به مفاد لیس ناقصه باشد که ما عدم العدالة را (که در یک وقت برای زید متیقن‌الثبوت بود) اثبات می‌کنیم و آن هم ذی‌اثر شرعی است. و در این مسئله هم مطلبی نیست.

دشواری استصحاب صفات جدانشدنی از ذات

درصورت دوم، حالا اگر این عرَض ما

دائم‌الثبوت و همیشه ملازم با موضوع باشد، در اینجا چه باید کرد؟ یعنی موضوع ما مرکب است از محل و آن وصفی که آن وصف، وصف ملازم است، مانند قُرشیّت و نِبطیت، عجمیت و عربیت یا آن وصفی که این هم می‌تواند به یک عنوان در اینجا بگنجد، مانند اسلام و کفری که این اسلام و کفر ملازم با تولد بچه هستند، درصورتی‌که اگر پدر و مادر هردو مسلمان باشند یا «الولد یلحق بأشرف أبویه» (که داریم که پدر یا مادر، هرکدام اگر مسلمان باشند، بچه ملحق به آنها می‌شود)، این اتصاف از حین ولادت با این بچه ملازم است و نمی‌شود محل باشد و خالی از این اتصاف باشد.[1]

آثار شرعی قرشی بودن و مسئله حالت سابقه

به‌طورکلی در این‌گونه موارد، آیا ما می‌توانیم اصل عملی جاری کنیم یا نمی‌توانیم؟ یعنی من‌باب‌مثال، اگر در یک زن شک داشتیم که آیا قرشی است یا نه، می‌توانیم عدم القرشیة را بر این زن حمل کنیم؟ (که آن عدم القرشیة ذی‌اثر شرعی است؛ مثلاً

---

۱ رجوع شود به ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۱۶، ص ۲۷۷.

خمس به او تعلق نمی‌گیرد، فرض کنید که در مورد حمل و عدم حمل، در مورد یائسه، یأس و عدم یأس، در این‌گونه مسائل.) آیا می‌توانیم عدم القرشیة بودن را اثبات کنیم؟

تلمیذ: نتیجه همان تکوینی است و نمی‌توان تحصیلش کرد؛ یعنی ترتّب حکمی بر آن نیست دیگر!

استاد: نه، فرق می‌کند دیگر! بین پنجاه سال و بین شصت سال، در مورد قرشی بودن و غیر قرشیه بودن تفاوت پیدا می‌کند دیگر! یا در مورد سیادت و عدم سیادت که اینها از اوصاف ملازم است، از نظر تعلق خمس یا از نظر غیر تعلق خمس و زکات و امثال‌ذلک، اینها همه ذی‌اثر شرعی هستند.

این اوصاف چه اوصافی هستند؟ آیا اینها اوصافی هستند که ما می‌توانیم به مفاد لیس ناقصه یا لیس تامّه اینها را اثبات کنیم؟ لاشک و لاشبهه که در اینجا لیس یا کان نمی‌تواند ناقصه باشد؛ چون برای این وصف نمی‌توان محلی را فرض کرد که آن محل، بالنسبة به تعلق این وصف و اتصاف به این وصف، در مرحلهٔ امکان ذاتی باشد که بتواند آنٌماای،

از این وصف مُعراء باشد و بعد به این نعت و وصف متصف شده باشد یا به نقیض آن متصف شده باشد؛ بلکه این محل اولاً بلااوّل یا با این وصف است یا با نقیضش است؛ یعنی خالی از این دو نخواهد بود.

من‌باب‌مثال، اتصاف اموری به عدد: ما نمی‌توانیم بگوییم که در عالم ثبوت، یک وقت بر این مجموعه ممکن است عدد ده عارض نشده بوده، اما بعد از مدتی، این عدد ده بر آن عارض شده است. این مجموعه از اوّل یا ده‌تا بوده است یا ده‌تا نبوده است. اینکه این مجموعه باشد و بعد عدد بر آن عارض بشود، این محال است.

این وحدت و کثرت اعداد و کیفیت و کمّیت اعداد و همین‌طور این اوصافی که عارض بر محل هستند و ملازم و ملاصق با محل هستند، اینها این‌طور نیست که بتوان آنها را با مفاد کان ناقصه یا لیس ناقصه استصحاب کرد؛ چون کان و لیس ناقصه در جایی مورد اجرای اصل عملی واقع می‌شوند که آن محل بتواند در آنٌماای، عاری از آن وصف بوده باشد. زید عالم نیست، زید عادل نیست، زید فاسق

نیست، زید ماشی و راکب نیست، زید خطاط و شاعر نیست، بعداً متصف می‌شود؛ لذا ما می‌توانیم اینها را استصحاب کنیم؛ اما در این موارد چه باید کرد؟

تفکیک عدم نعتی و عدم ازلی در دیدگاه نائینی

کلام مرحوم نائینی در اینجا این است که ما یا اصل عدم نعتی را در اینجا می‌خواهیم استصحاب کنیم یا اصل عدم ازلی را در اینجا استصحاب می‌کنیم. در مورد اصل عدم نعتی، کلام ایشان صحیح و متقن است؛ به‌جهت اینکه نعتی که الآن شما می‌خواهید عدم آن را استصحاب کنید، این نعت مگر منعوتی را نمی‌خواهد؟! چگونه ممکن است شما نعت را استصحاب کنید بدون آن منعوت؟! چون آن منعوت و یا آن ناعت تابه‌حال وجودی نداشته است تا اینکه این نعت عارض بر او شده باشد. چون اگر آن ناعت در هر زمانی وجود داشته باشد، این وصف و این نعت هم ملازم و ملاصق با آن است؛ بنابراین اصلاً معنا ندارد که شما این نعت را بدون آن ناعت و آن موصوف و ذات خودش، استصحاب کنید.

استدلال به نبود قرشیت پیش از آفرینش

اگر شخصی بگوید که ما در اینجا اصل عدم ازلی که داریم؛ یعنی مفاد لیس تامّه فقط اختصاص به عدم نعتی که ندارد، به عدم ازلی هم ارتباط دارد؛ یعنی می‌گوییم که: «آیا قرشیت در ازل بوده است یا نبوده است؟» می‌گوییم که: «نه، اصلاً قرشیت در ازل نبوده است؛ خداوند متعال آدم و حوا را خلق کرده است، قبل از اینکه حوا و آدم خلق بشوند، اصلاً نه قرشیتی بوده و نه نبطیتی بوده است، هیچ چیز در اینجا نبوده است؛ پس ما به مفاد لیس تامّه، همان عدم ازلی را استصحاب می‌کنیم؛ یعنی عدم القرشیة من نفس الامر و عند الازل را استصحاب می‌کنیم.»

اصل مثبت در اثبات عدم قرشیت

بنابراین این زن که الآن متولد شده است، آن استصحاب عدم ازلی (یعنی آن عدم القرشیة) ثابت می‌کند که بر این، قرشیت عارض نشده است و الآن این دیگر در تحت آن قرشیت داخل نیست؛ یعنی آن عدم القرشیة را می‌آوریم، می‌آوریم، می‌آوریم تا زمان ولادت هذه المرأة و اینجا بر این مرأة بار

می‌کنیم. پس این مرأة با قرشیت نیامده است و با عدم القرشیة بوده است. روی این حساب، ایشان می‌فرمایند که این عدم القرشیة اثبات می‌شود؛ اما این خودش می‌شود اصل مثبت. وقتی که شما عدم القرشیة را استصحاب می‌کنید، این عدم القرشیة مساوقٌ لِنَقیض و مُضاد القرشیة [است] که آن عبارت است از نبطیت و امثال‌ذلک؛ پس این می‌شود اصل مثبت.[1]

نقد استصحاب عدم ازلی در صفات ملازم ذات

این بیان ایشان خالی از تأمل نیست؛ به‌جهت اینکه همان‌طوری که عرض شد، استصحاب عدم ازلی گرچه جاری است؛ ولی این استصحاب عدم ازلی و اصل عدم ازلی، آیا موضوع می‌خواهد یا موضوع نمی‌خواهد؟! یعنی عرض من این است که استصحاب عدم ازلی، با استصحاب عدم نعتی که شما آن را محال دانستید، هردو یکسان است.

شما وقتی که می‌خواهید یک عدم ازلی را

---

[1] ۱ فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۳۲.

استصحاب کنید، می‌خواهید عدم القرشیة را استصحاب کنید، این عدم القرشیة می‌آید، می‌آید، می‌آید... تا وقتی که این مرأة می‌خواهد به دنیا بیاید. خب، این مرأه‌ای که به دنیا می‌آید و فرض ما بر این است که این مرأه‌ای که در اینجا به دنیا آمده است، این مرأة یا در تحت قرشیت داخل است یا در تحت نبطیت داخل است یا در تحت یک وصف دیگر داخل است؛ بنابراین این عدم القرشیة را که می‌خواهید بر این حمل کنید، این عدم القرشیة مساوی با نفی ذات از خود این مرأة است؛ به‌جهت اینکه این ذاتی که بدون قرشیه و امثال‌ذلک باشد، وجود ندارد.

مثال جسم و ناممکن بودن نفی همه رنگ‌ها

خب، این هم یکی از آن کلیات طبیعی در خارج است؛ آیا شما ممکن است برای زید اثبات جسمانیت کنید، اما نه سیاهی، نه سفیدی، نه زردی، نه قرمزی، هیچ‌کدام از رنگ‌ها را بر این بار نکنید و بگویید که: «این شخص به دنیا آمده است، اما سیاه نیست»؟! یعنی بر این شخص استصحاب عدم سواد

ازلی را می‌کنیم. عدم البیاض ازلی را هم بر این استصحاب می‌کنیم، استصحاب عدم الحمره را هم بر این می‌کشانیم، اصل عدم صفراویت را هم بر این حمل می‌کنیم؛ بنابراین این جسم کدام‌یک از اینهاست؟!

شرط تحقق اصل مثبت و تعارض اصول عدمی

اصلاً نوبت به اصل مثبت نمی‌رسد. اصل مثبت این است که شما وقتی که می‌خواهید یکی از اینها را از این شخص نفی کنید، طرف دیگر آن اثبات بشود؛ ولی طرف دیگر آن، باز به اصل، خودش منتفی است؛ یعنی شما درصورتی می‌توانید اصل مثبت را بر این بار کنید که بگویید: «این شخص یا باید سیاه باشد یا باید سفید باشد و در مورد بیاض، ما یک اصل عدم ازلی نداریم؛ اما در مورد سواد، اصل عدم ازلی داریم.» آن‌وقت در اینجا این بحث پیش می‌آید که وقتی که شما آن عدم السواد را بر این حمل می‌کنید، آیا اثبات بیاض می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر بگویید می‌شود، خب می‌گوییم که اصل مثبت است. حالا نقل کلام در آن می‌کنیم که آیا در اینجا اصل مثبت جایز است یا اصل مثبت باطل است؟ ولی بالاخره

جا برای یک اصل مثبتی هست که با عدم السواد، این بیاض اثبات شود.

امّا اگر همین اصل عدم در خود بیاض هم جاری است، یعنی همان‌طوری که شما عدم السواد را بر این شخص حمل می‌کنید، عدم البیاض هم عین همین حمل است، پس بر این شخص چه چیزی حمل می‌شود؟! خب، در اینجا اصلاً ما اصل مثبتی نداریم. پس اینکه شما می‌فرمایید که در اینجا با استصحاب عدم ازلی به مفاد لیس تامّه، می‌شود عدم القرشیة را بر این مرأة حمل کرد، ولی این ملازم با اصل مثبت است؛ ما می‌گوییم که: «نه‌خیر، اصلاً ملازم با اصل مثبت نیست؛ به‌جهت اینکه طرف نقیض همین نفی، باز با عدم ازلی از این، نفی می‌شود.» پس قضیه هیچ شد! و این شد شیر بی‌یال و دم و اُشکُم که نه دم دارد، نه شکم دارد، نه پا دارد و نه سر. پس باز در اینجا اصل مثبت ثابت نشد.

تلمیذ: پس در این‌صورت، این استصحاب عدم ازلی دو اشکال دارد: یکی اینکه نفی ذات می‌کند، یکی اینکه معارض می‌شود با اصل.

تطبیق بحث بر قابلیت ذاتی تذکیه حیوان

استاد: با نقیض خودش معارض می‌شود. تمام اوصاف و تمام نعوتی که اینها ملازم ذات هستند، همین حکم را دارند. من‌باب‌مثال، در مورد اصل عدم تذکیه این بحث پیش آمد، حالا نمی‌دانم این مطلب را در آنجا عرض کردم یا نه. اگر حیوانی مشکوک‌التذکیة است و خصوصیت ذاتیهٔ حیوان موردِ مشکوک ماست، نه فری اوداج و امثال‌ذلک، در اینجا ما چه اصلی می‌توانیم جاری کنیم؟ آیا اصل عدم تذکیه در اینجا می‌توانیم جاری کنیم یا نمی‌توانیم؟ اصلاً اصل عدم تذکیه نمی‌توانیم جاری کنیم؛ چون این حیوان من نفس الامر و اولاً بلااوّل، یا مجبول بر تذکیه است یا مجبول بر عدم تذکیه است؛ کدام‌یک از این دوتا را می‌خواهیم جاری کنیم؟! هردو را که نمی‌توانیم جاری کنیم.

یا این حیوان اولاً بلااوّل قابل تذکیه است یا غیر قابل تذکیه؛ نمی‌شود که این حیوان لا بشرط متولد بشود و بگوییم که: «خدا حیوانات را خلق کرده است، یک حیوان هم لا بشرط خلق کرده است، در تحت این شرایط می‌شود مذکیٰ، در تحت این

شرایط می‌شود غیر مذکیٰ»؛ یا این قابلیت از اوّل در کمون و ذات این حیوان قرار داده شده است یا قرار داده نشده است.

تعارض اصل عدم تذکیه و رجوع به حلیت

آن‌وقت اگر شما در اینجا بگویید که اصل عدم تذکیهٔ ازلی را ما برای این حیوان استصحاب می‌کنیم و می‌گوییم: «این حیوان وقتی متولد شده است، با خودش عدم التذکیة را می‌کشد»، این معارض می‌شود با اصل عدمِ عدمِ تذکیهٔ ازلی؛ معارضه به این است که همان‌طوری که تذکیه نبوده، عدم تذکیه هم نبوده است؛ چون ما تذکیه را یک حالت و جهت نفسانی می‌گیریم دیگر! یعنی عدم در این حیوان یک جهت فعلی دارد که به‌واسطهٔ آن جهت فعلی، نمی‌گذارد این مذکیٰ باشد. اگر این‌طور است، اصل عدم فعلیت ازلی عدم تذکیه باز در این جاری است؛ بنابراین ما اصلاً نمی‌توانیم در این حیوان مشکوک، اصل جاری کنیم. وقتی نتوانستیم اصل جاری کنیم، پس تمسک می‌کنیم به:

«کل شیء لک حلال حتی تعلم انّه حرام

بعینه»[1]؛

بناءً بر اینکه بگوییم که این روایت در ظرف مباح نیامده است.

بررسی محدود کردن قاعده حلیت به حلال ذاتی

بعضی از آقایان این‌طور مطرح کرده‌اند که: **«کل شیء لک حلال»** یعنی اگر شیئی حلال بود که آن شیء می‌توانست دو صورت داشته باشد، یک صورت حلال داشته باشد، یک صورت حرام داشته باشد، اگر برای شما مشکوک بود، در این ظرف گفته شده است که: **«کل شیء لک حلال.»** من‌باب‌مثال، غنمی که حلال است، ابتدائاً و اولاً بلااوّل و به‌عنوان اوّلی و به حکم ابتدایی، این حلّیت بر این غنم عارض است، بگو: **«کل شیء لک حلال»**؛ این غنم حلال، اگر شما شاک هستی که این در تحت حرام داخل شده است به‌واسطهٔ فری اوداج و یا به‌واسطهٔ اینکه حیوانی مثل گرگی آن را دریده است و امثال‌ذلک، بگو: «حلال است»؛ شاید شخصی سر

---

۱ الکافی، ج ۵، ص ۳۱۳.

این را بریده است و آن‌وقت در بیابان گذاشته و رفته است.

این مورد را می‌گوییم باید گفت: **«کل شیء لک حلال»**؛ نه‌اینکه **«کل شیء لک حلال»** بر همه اشیاء عمومیت دارد و من حیث المجموع کل الأشیاء إذا اشتبه حالُها و لم نعلم، هل أنّه داخلٌ فی تحت عنوان الحرام أو داخلٌ فی تحت عنوان الحلال، فهذا الشیء لک حلال حتی تعلم انّه حرامٌ بعینه.

حکم ماهی مشکوک به داشتن فلس

و لذا اگر ما سمکی را صید کنیم که از نقطه‌نظر شرایط تذکیه، محرز شده باشد و شک در فلس و عدم فلس آن بکنیم که آیا این سمک داخل است در تحت انواعی که فلس دارند، اما الآن فلسشان را از دست دادند یا اینکه این سمک از اوّل داخل در تحت سمک غیر فلس‌دار بوده است، خلافاً للقوم که در اینجا بسیاری حکم به حرمت کرده‌اند، چون ما اصل اوّلیه در اینجا نداریم، در اینجا حکم به حلّیت می‌کنیم.

اشکال احراز نشدن موضوع حلیت

لایقال بر اینکه آن عنوانی که حکم حلّیت بر آن بار شده است، آن عنوان فلس‌دار است؛ خب، ما فلس را احراز نکردیم و حکم روی سمک فلس‌دار آمده است: «ألسّمک إذا کان ذا فلس فهو حلال[1].» خب، وقتی که احراز نکنیم، پس حکم حلّیت نمی‌آید.

تفاوت حکم معلوم با مورد مشکوک

فإنّنا نقول به اینکه حکم دائر مدار موضوع خودش است؛ در هر جایی که موضوع بود، به‌همان اندازه حکم هم در آنجا هست. حکم حلّیت روی سمک فلس‌دار آمده است؛ حکم حرمت روی سمک غیر فلس‌دار آمده است. بنابراین در وقتی که ما علم به فلس داشته باشیم، حکم حلّیت می‌آید و در وقتی که علم به غیر فلس داشته باشیم، حکم حرمت می‌آید و در جایی که شک در فلس داشته باشیم، مشکوک الحلّیة می‌آید؛ دیگر نه‌اینکه حرمت بیاید؛ مشکوک الفلسیة، مشکوک الحلّیة را به دنبال دارد،

---

۱ وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص ۱۲۹:
قال الصادق علیه السلام:
«کُل منَ السَّمکِ ما کان له فلوسٌ و لا تأکل منه ما لیس له فلسٌ.»

نه اینکه حرمت را به دنبال داشته باشد.

حکم دائر مدار موضوعش است: موضوع اگر فلس‌دار باشد، حکم حلّیت است، غیر فلس‌دار باشد، حکم حرمت است؛ در آنجایی که مشکوک الفلسیة است، آیا در آنجا حکم حرمت دارد؟! آنجا مشکوک الحلّیة است. وقتی که مشکوک الحلّیة شد، ما سراغ اصل می‌رویم که در اینجا چه حکمی جاری کنیم؟ آیا در اینجا به دلیل «السمک إذا کان ذا فلسٍ» تمسک کنیم؟ خب، این دلیل، دلیل ابتدایی است و مانحن‌فیه که مشکوک است را شامل نمی‌شود. آیا به دلیل «السمک إذا کان غیر ذا فلسٍ» تمسک کنیم؟ این دلیل هم دلیل ابتدایی است و باز شامل مانحن‌فیه که مشکوک است نمی‌شود؛ ما در اینجا نیاز به اصل داریم.

رجوع به قاعده حلیت در نبود اصل سببی

وقتی که اصل اوّلی که اصل عدم است، نداشتیم که آن اصل، اصل محکَّم و اصل سببی باشد، آن اصل که بیاید و در اینجا عدم تذکیه را ثابت بکند که عدم تذکیه، عدم فلس‌دار بودن هست، وقتی که نبود،

حکم «**کل شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام بعینه**»[1] می‌آید.

مثال انتساب فرزند به پدر و مادر

درست مثل این می‌ماند که بچه‌ای به دنیا آمده است، حالا می‌خواهید ببینید که آیا ما می‌توانیم انتساب به ابوین را با اصل عدم ازلی از این بچه بگیریم یا نمی‌توانیم بگیریم؟ این بچه‌ای که به دنیا آمده است، این بچه ابتدائاً و اولاً بلااوّل، انتساب به ابوین را با خودش آورده است؛ بخواهیم یا نخواهیم، این انتساب به ابوین آمده است؛ پس ما نمی‌توانیم با عدم ازلی، عدم انتساب این بچه به این ابوین را ثابت کنیم؛ چون حالت سابقه ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم که اصل، عدم انتساب این بچه به این فرد است.

اثر تردید در انتساب بر حکم ارث

بنابراین اگر این ابوین فوت کرده باشند، در جایی که ما شک بکنیم ارث به این بچه تعلق می‌گیرد، باید سراغ غیر عدم ازلی برویم؛ چون انتساب به ابوین، اصل عدم ازلی نیست که به مفاد

---

۱ الکافی، ج ۵، ص ۳۱۳.

لیس تامّه بشود از این طفل متولَّد، با اصل، سلب کرد و بعد به‌واسطهٔ عدم انتساب، بگوییم که ارث و امثال‌ذلک به این بچه تعلق نمی‌گیرد. بله، انتسابش را هم نمی‌توانیم ثابت کنیم و چون عدم انتسابش را هم ما نمی‌توانیم ثابت کنیم، آن‌وقت باید سراغ چیزهای دیگر برویم.

نتیجه بحث در اثبات و نفی صفات ذاتی

بنابراین ما صفاتی که ملازم با ذات هستند و هیچ‌گاه مِن بَدو نشئهٔ ذات از این ذات جدا نمی‌شوند را با اصل و مفاد چه کان تامّه، چه لیس تامّه، نه می‌توانیم اثبات کنیم و نه می‌توانیم نفی کنیم.

بازگشت به روایت رضایت مالک و قاعده علی الید

این ماحصل بحث در مورد جریان اصول عملیه به مفاد کان تامّه بود که روی این حساب، کلام مرحوم نائینی هم در اینجا خالی از تأمل نبود و ما در اینجا یا تمسک به **«لا یحل مال امرِءٍ مسلم إلّا بطیب نفسه»**[1] می‌کنیم یا تمسک به همان عام

---

۱ نهج الحق و کشف الصدق، ص ۴۹۳.

می‌کنیم بر طبق همان قاعدهٔ خودمان در شبههٔ مصداقیه که: **«علی الید ما أخذت حتی تُؤدّی.»**[1]

این مقدار به افادهٔ مطلب کافی و وافی به‌نظر می‌رسد.

اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد

---

۱ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص ۸۸.