أعوذُ بِاللَه مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسمِ اللَه الرَّحمَنِ الرَّحيم

بحثی را که آقایان مطرح کردند در نحوهٔ حکومت این قاعده است بر سایر ادله. بعضی ها قائل به تخصیص شدند، بعضی ها هم قائل به حکومت.

در قضیهٔ تخصیص، خب مسئله روشن است که یک دلیلی به دلالت لفظیه باعث خروج بعضی از افراد آن عام (دلیل دیگر) خواهد شد. وقتی که مولا می گوید اکرم العلماء، لاتکرم الفساق من العلماء- این دیگر من همین طوری مجمل می گویم. دیگر وارد این بحث نمی شوم چون بحث همین حکومت و ورود و تخصیص و تخصص و اینها، خب هم یک چیز مشخصی است، دیگر روشن است، دیگر نیازی به گفتن ندارد، فقط بیان یک مسئله است و تنزیل قضیه است در ما نحن فیه- این لاتکرم الفساق من العلماء به بیان لفظی خودش متعرض حال دلیل دیگر است که همین اکرم العلماء باشد. البته خب این واقعاً و حقیقتاً است نه اعتباراً.

در ورود، دلیل وارد حقیقتاً و وجداناً باعث رفع موضوع از دلیل دیگر است. فرض کنید که اگر ما حجیت اصول عملیه را از باب عدم العلم بواقع بدانیم و منظور ما از عدم العلم بواقع، عدم الحجیه است، در این صورت، ادلّهٔ امارات، که حجیت دلیل در آنها لحاظ شده است، می تواند موضوع این اصول را بردارد. این اصول در موضوع اینها عدم العلم المکلف است بالواقع. یعنی عدم الاحراز حجیت است برای مکلف. و اماره در اینجا احراز حجیت می کند. پس بنابراین دیگر موضوعی برای این اصل محقق نمی شود، این را می گوییم ورود.

در مورد حکومت این است که یک دلیلی نه به دلالت لفظی بلکه به دلالت لبّی متعرض حال دلیل دیگر بشود یا به رفع موضوع آن یا به رفع محمول آن تعبداً و اعتباراً لا وجداناً و حقیقتاً. فرض کنید که شکی نیست که برای شک، شارع احکامی را وضع کرده است. از آن طرف هم یک دلیلی داریم که لاشکّ لکثیر الشک، شک در نماز احکامی دارد، شک بین دو و سه چطور است، بین یک و دو چطور است، شک بعد از فعل چطور

است، بعد از اتیان فعل، بعد از اتمام چطور است. اینها احکامی است که برای شاکّ و شک جعل شده. امّا در دلیل حاکم در اینکه می گوید لا شک لکثیر الشک این متعرض حال آن است نه لفظاً بلکه لبّاً. یعنی اعتباراً و تعبداً می آید نه وجداناً و حقیقتاً، این فرد خاص از شک را، از محدودهٔ تعریف شک می آورد بیرون. می گوید این شخصی که الان شک کرده شک نکرده. شک او لا شک است، فعل او عدم الفعل است، این فعل نفسانی او کانّ واقع نشده است، اعتباراً نه حقیقتاً.

پس بنابراین دلیل حاکم همیشه به دلالت لبیّه متعرض حال دلیل دیگر است اما در تخصیص این طور نیست البته نتیجه اش تخصیص است. نتیجه اش این است که بعضی از افراد آن موضوع از تحت دایرهٔ دلیل بیرون می آید. اگر ما برای شک دلیلی داشته باشیم، احکامی داشته باشیم، بعضی از آن احکام مشمول کثیر الشک نخواهد شد. دایرهٔ نفوذ آن احکام به غیر کثیر الشک است اما به کثیر الشک نیست. چطور این که اگر صد نفر عالم در تحت علماء وجود داشته باشد، لاتکرم الفساق من العلماء می آید یک عده ای را، فرض کنید که بیست نفر را از تحت این محدوده خارج می کند. دلیل حاکم هم همین طور است. البته خب یا توسعه می دهد در مورد حکومت یا اینکه تضییق می کند، خب در اینجا تضییق کرده. اما فرض کنید که در بعضی از جاها ممکن است توسعه بدهد. مثلاً فرض کنید الطواف بالبیت صلاةٌ این می آید توسعه می دهد. صلاة یک حکمی از احکام است، یک فعلی از افعال است که دارای حکم است. یا استحباب است یا وجوب است یا کراهت است. و این صلاة دارای شرایط و مقارنات و اجزایی است. یکی از شرایط صلاة طهارت است، یکی از شرایط صلاة استقبال قبله است و امثال ذلک. این دلیل حاکم می آید در اینجا آن دلیل دیگر را توسعه می دهد، می گوید آن شرایطی که مال صلاة بود آن شرایط مال طواف هم هست. باعث توسعهٔ در دلیل محکوم می شود. پس بنابراین الطواف بالبیت صلاةٌ، شرایط صلاة که استقبال قبله هست آن هم در آنجا در واقع می توانیم بگوییم که البته خب استقبال نیست. آن حضور در مسجد الحرام هم می توانیم بگوییم جنبهٔ استقبالی دارد دیگر، یا فرض کنید که من باب مثال طهارت خبثیه، طهارت حدثیه، اینها که از شرایط صلاة است در طواف هم هست. طهارت در لباس در صلاة است در طواف هم هست. نیت در صلاة است در طواف هم هست. آنچه که موجب بطلان صلاة می شود از فعل اضافی، آن هم موجب بطلان طواف می شود در صورتی که قبل از سه شوط باشد. این شرایط را این دلیل محکوم می آید توسعه می دهد در حکومت. حالا دیگر بیش از این راجع به این مسئله صحبت نمی شود چون در اصول هم بحث شده. حالا فرض کنید که ما هم در اصول به این مسئله می رسیم و نظرات مختلف در حکومت آنجا عرض می شود.

صحبت در این است که این قاعدهٔ لاضرر چه نحوه ارتباط و نسبتی با ادلّهٔ دیگر احکام دارد؟ مثلاً دربارهٔ وضو ارتباطش با وضو چگونه است؟ ارتباطش با غسل ضرری چگونه است؟ ارتباطش با ایذاء چگونه

است؟ ارتباطش با افعال مکلفین و اینها چگونه است؟ بعضی ها قائل به تخصیص شدند. یعنی دلیل وضو عام است هم وجوب وضو غیر ضرری را می گیرد که افراد صحیح هستند و هم وضوی ضرری را می گیرد که فرض کنید که فردِ مریض است، خب این باعث تخصیص می شود. چون آن دو فرد را دارد، این قاعدهٔ لاضرر می آید آن را تخصیص می زند و می گوید آن وجوب وضو مختص به وضوی فرد صحیح است. خب یک قسم را این طور می توانیم بگوییم. البته باید در اینجا بگوییم که مسئله مسئلهٔ عام و خاص من وجه است چون همان طوری که دلیل وضو دو قسم دارد، وضوی غیر ضرری و وضوی ضرری، قاعدهٔ لاضرر هم عام است از این نظر که هم شامل وضوی ضرری می شود هم شامل غیر وضو از احکام دیگر می شود، هان! لاضرر عام است دیگر، عام و خاص من وجه است. نقطهٔ تصادم اینها همان مادهٔ اجتماع آنهاست که در آن مادهٔ اجتماع کدام یک از این دو بر دیگری برتری دارند.

اگر شما یک اکرم العلماء داشتید و یک لاتکرم الفساق اینها می شوند عام و خاص من وجه. آن اکرم العلماء هم شامل عالم غیرفاسق می شود و هم شامل عالم فاسق، لاتکرم الفساق هم شامل فاسق عالم و غیر عالم می شود، در ماده اجتماع اینها با هم تصادم می کنند آن وقت دیگر در آنجا باید دنبال مرجحات برویم.

در مورد لاضرر شکی نیست بر این که قضیه از این قبیل است. حتی افرادی که قائل به حکومت شدند در مسئلهٔ لاضرر، این را از باب عام من وجه می دانند یعنی کسی لاضرر را از باب مخصص فردیه نمی داند بلکه عام من وجه است، در این شکی نیست. صحبت در این است که نحوهٔ حکومت و غلبهٔ این لاضرر بر آن دلیل دیگر، بر دلیل محکوم به چگونه است؟ آیا به نحو مخصص است؟ یعنی چون دلیل لاضرر...،

...دارد چیز دیگر است که مسئله به اظهر و ظاهر یا نص و ظاهر بر نمی گردد.

در اینجا بعضی ها فرمودند که مطلب از باب حکومت است یعنی در اینجا لاضرر آمده است تضییق کرده است دلیل محکوم را، آن وضویی که واجب بود بر صحیح و غیر صحیح، تضییق می کند و محدود می کند به وضویی که برای صحیح است و در تضییقش آقایان مطلبی ندارند. اما آن مسئله ای که در آن مسئله این قضیه هنوز مورد بحث واقع نشده این است که اینها نیامدند دلیل لاضرر را فی حد نفسه و من حیث هو هو نگاه کنند تا ببینند نسبتش با ادلّهٔ احکام چی هست. اینها آمدند دیدند که در مسئلهٔ وضو لاضرر آمده تخصیص زده، در مسئلهٔ غسل آمده تخصیص زده، در بعضی موارد، لاضرر آمده تخصیص زده، بعد از آن طرف آمدند گفتند که خب این بر او حکومت دارد و دایره اش را تضییق کرده. و چون در مسئلهٔ تخصیص ما گفتیم که باید دلیلی به دلالت لفظی خودش متعرض حال آن عام بشود و چون در لاضرر این طور نیست پس بنابراین اینجا باید حکومت باشد. چطور؟ در دلیل مخصص داریم که وقتی که می گوید اکرم العلماء بعد همان می گوید لا تکرم الفساق من العلماء یعنی به همین دلالت لفظی متعرض حال آن عام است ولی در اینجا

که به دلالت لفظی نیست. می گوید لاضرر و لا ضرار فی الاسلام. یک وقتی می گفتش که موضوع واجب است بر صحیح و غیر صحیح، بر مریض، بعد دلیل مخصص می آمد می گفتش که وجوب وضوی بر مریض واجب نیست. این می شود مخصص. اگر وضویی ضرری بود، این وضو واجب نیست. این می شود مخصِّص به دلالت لفظی، متعرض به حال آن مخصَّص و آن عام است. ولی در لاضرر که این طور نیست. لاضرر اصلاً کاری به وضو ندارد. دو دلیل مستقل است برای خود. وضو برای خودش یک دلیلی دارد، لاضرر هم می گوید من اصلاً به وضو کاری ندارم، من می گویم ضرر است، حکم ضرری در اسلام وضع نشده، حکم ضرری در اسلام جعل نشده، ما هستیم و آن دلیل اول. عرف در مقام جمع بین این دو دلیل، بالاخره این دوتا را باید با هم دیگر جمع کرد دیگر، نمی شود آدم همین طور وِل کند. عرف در مقام جمع بین این دو دلیل می آید دلیل لاضر را بر او ترجیح می دهد یعنی می آید نگاه می کند می بیند که آن وضو مال ضرری و غیر ضرری بود. این لاضرر هم مال وضو و غیر وضو است. بعد می آید می گوید چون این بر او ترجیح دارد از این نقطهٔ نظر باید بر او غلبه داشته باشد. این نحوه می شود نحوهٔ حکومت.

ولی صحبت در این است این آقایانی که آمدند به این قسم و به این جمع عرفی، دلیل لاضرر را بر ادلّهٔ دیگر حکومت دادند، به جهت این که مورد را دیدند، و آیا دیدن مورد به تنهایی کفایت می کند بر این که شما یک قاعدهٔ کلی بر لاضرر تحمیل کنید؟ یعنی اگر فرض کنید که من باب مثال ما در مورد وضو دلیل نداشتیم که اگر وضو...، چون روایت داریم بر این که اگر ضرر داشت باید تیمم کنی، آمدیم لاضرر را چسبانیدیم به...، فرض کنید که آمدیم آن را محکومش کردیم، حکومت دادیم به لاضرر، اما اگر ما بودیم و لاضرر و وجوب وضو، آیا باز در این صورت می آمدیم لاضرر را بر وجوب وضو حکومت بدهیم؟ این طوری بود؟ از کجا دیگر این قضیه ثابت می شود؟ شاید لعلّ اینکه یک نفر بیاید در اینجا بگوید نخیر لاضرر در اینجا شامل وضو نمی شود و در مورد تصادم بین وضوی ضرری و بین لاضرر که همان مورد اجتماع است، حکومت با دلیل وجوب وضو است، حکومت دیگر با لاضرر نیست، از کجا شما آمدید و لاضرر را بر این ادله حکومت دادید؟ نکته در اینجا است. شما می آیید نگاه می کنید و می بینید که در این مورد شارع آمده لاضرر را حکومت داده، در آن مورد حکومت داده، پس حکومت لاضرر را یک اصل مفروغ عنه فرض کردید و بعد آمدید گفتید که نسبت بین لاضرر و بین ادلهٔ اولیه، حکومت است. ولی بحث در این است که اگر ما در یک جایی نداشتیم، اگر در یک جایی نبود قضیه و نمی دانستیم آیا لاضرر در آنجا حاکم هست یا نه و نمی دانیم آیا در آنجا می توانیم لاضرر را اعمال بکنیم یا نه، در آنجا چه باید بکنیم؟ این قضیه است.

سوال: ...؟

جواب: بله؟ کدام؟

سوال: قاعدهٔ لاضرر را تعمیم نمی دهند...

جواب: همین دیگر، فرض کنید که افرادی مثل مرحوم شیخ الشریعهٔ اصفهانی بخاطر همین مساله آمدند گفتند که لاضرر دلالت بر حکم تکلیفی می کند، حکم وضعی نمی کند به جهت اینکه اگر قرار بر این باشد تخصیص اکثر لازم می آید، اگر قرار بر این باشد استهجان لازم می آید و اگر قرار بر این باشد که اصلاً مخالفت با اغلب احکام اولیه لازم می آید. از این نقطهٔ نظر اینها آمدند خودشان لاضرر را من حیث هی هی، این قاعده را نظر درش کردند گفتند اگر این قاعده باشد خمس باید برود بیرون، زکات باید برود بیرون، حج باید برود بیرون، جهاد باید برود بیرون، انفاقات باید برود بیرون، تمام کفارات و ضمان و قاعدهٔ ید و فلان، تمام اینها باید بروند بیرون، همهٔ اینها باید برود بیرون.

یعنی اگر ما باشیم و این جهت، ما باشیم و این قاعده بدون استشهاد من باب مثال امام علیه السلام، فرض کنید که امام اصلاً راجع به حرمت وضوی ضرری روایتی بیان نمی کرد، اگر ما بودیم و این قاعده آیا ما می آمدیم این قاعده را حکومت بدهیم بر دلیل وجوب وضوء یا نمی توانستیم؟ این نکته است. و این یک مسئله ای است که در اینجا توجه نشده به این قضیه. خب بله نگاه می کنیم می بینیم که در اینجا مورد استشهاد امام است، در آنجا مورد استشهاد امام است، از آن طرف هم می بینیم آن تعریف و حدّی که راجع به تخصیص می زنیم، در اینجا نیست. مخصص باید به بیان لفظی متعرض حال آن مخصص بشود و در اینجا بیان، بیان لفظی نیست بلکه بیان، بیان لبّی است پس بنابراین این حکومت است و این حکومت هم بر ...، خب آن مقداری که ما می دانیم این امام در شرع آمدند لاضرر را ترجیح دادند. آن مقدار که کاری ندارد خب آن مقدار را هم ما می توانیم. صحبت در آن موارد دیگری است که در شرع نیامده و حکومت لاضرر بر آنها مشکوک است، در اینجا ما چه می کنیم؟ آیا در اینجا قائل به تخصیص باید بشویم؟ قائل به حکومت باید بشویم؟ و یا در اینجا قائل به تعارض و رحجان احد الطرفین باید بشویم؟ برویم باب تعارض، برویم باب تراجیح، در یک جا ممکن است آن ادله بر این لاضرر ترجیح داشته باشد. در یک جا ممکن است که نه، لاضرر بر این ادله ترجیح داشته باشد، این را ما باید روشن کنیم. یعنی آن حدود...، اول نسبت خود این قاعده با ادلهٔ دیگر من حیث هی هی، این نسبت باید سنجیده بشود که آیا اگر...، خب در بعضی از موارد هست همان طور که قبلاً عرض کردیم اصلاً مسئلهٔ ضرر منتفی است. مثلا این مواردی را که من باب مثال مرحوم شیخ شریعه یا شیخ و امثال ذلک و اینها ذکر کردند، اینها اصلاً مسئله ضرری نیست. خمس ضرری نیست، زکات ضرری نیست، ضمان ضرری نیست، جهاد ضرری نیست، اینها هیچ کدام ضرری نیستند.

یک مملکت همان طور که قبلاً خدمتتان عرض کردم بدون این که اصلاً حکم اسلامی باشد، بر افراد آن مملکت واجب است که دفاع کنند، در جنگ هم نان و حلوا خیر نمی کنند، تیر است و زدن و مردن و کشتن و

زخمی شدن است. این را به آن ضرر نمی گویند. یعنی فرض کنید که اگر یک عده رفتند از کیان مملکت خودشان، از آب و خاکشان دفاع کردند نمی گویند اینها متضرر شدند. لازمهٔ بقای اجتماعی و تمدن اجتماعی، حفاظت از آن اجتماع در مقابل بیگانگان است و کسی که برود و از بین برود نه تنها ضرر نیست بلکه خیلی هم مردم تعریف و تمجید و بیا و برو و فلان و بارک اللّه فلان کردی، شهید شدی، از مملکتت دفاع کردی، این قاعدهٔ عقلی است. یعنی هر تمدنی برای بقای خودش نیاز به ایثار دارد، این را که ضرر نمی گویند.

ضرر این است که شما فرض کنید من باب مثال دستتان را ببرید لای چرخ خیاطی انگشتتان قطع بشود، دستتان را ببرید لای چرخ گوشت، انگشتتان برود، چاقو را بردارید دست خودتان را ببرید. اینها همه ضرر است. اما اگر انسان برای یک هدفی، یک هدف عقلایی یک عملی را انجام بدهد که آن عمل نقصانی را وارد می کند، آن نقصان با آن هدف کلی مرتفع و جبران و تدارکات خواهد شد. به این دیگر ضرر نمی گویند. خمس شامل این ما نحن فیه می شود، زکات شامل می شود، ضمان شامل می شود.

خب شما زدید شیشهٔ همسایه را شکستید، وقتی شیشهٔ همسایه را شکستید ضرری را بر او وارد کردید. خب باید جبران کنید. یعنی این عمل شما، نفس این عمل اقتضاء می کند یک تدارکی را. به این مالی که شما به او می پردازید در قبال این عمل، به این ضرر نمی گویند به خاطر این که در قبال فعل شما این بذل مال انجام می گیرد. فعل شما یک عملی بود، این در قبال آن فعل است. بله اگر شما همین جا بنشینید و حسن زده شیشهٔ همسایه را شکسته، بیایند پولش را از شما بگیرند! خب این ضرر است. آن شکسته من چکار کنم؟! شما فعلی انجام ندادید که آن فعل موجب این در قبال آن باشد. شما گرسنه تان می شود بعد پول می دهید غذا می خرید می خورید. می گویند آقا شما ضرر کردید؟ ضرر ندارد چون شما پول را برای رفع گرسنگی و ادامهٔ حیاتتان می دهید. بچه های شما، متعلقین شما، متعلقات شما، تمام اینها نیاز به بذل مال و انفاق و امثال ذلک دارند، کسی که این را ضرر نمی گوید. پس ما می توانیم بگوییم که شاید نود و هشت درصد آن مواردی که این آقایان آمدند آن را ضرر به حساب آوردند این اصلاً ضرر نیست. عقلائیاً این ضرر نیست. نه اینکه این ضرر است و تدارک می شود به بهشت و نعیم و امثال ذلک. اینها اصلاً ضرر بحساب نمی آیند. وقتی که ضرر نشد پس بنابراین این قاعده چه ارتباطی می تواند با ادله و احکام دیگر در اینجا پیدا بکند؟ چگونه ارتباط می تواند پیدا بکند؟

شاید فرض کنید که یک مورد، دو مورد یا چند مورد ما بتوانیم پیدا بکنیم که این بحسب ظاهر ضرر باشد اما خلاصه چون حکم، حکم الهی است در این مورد خاص من باب مثال فرض کنید که در اینجا دلیل خاصی هست. مثلا یکی از مواردی که خب داریم و آن روز هم خدمتتان عرض کردم، فرض کنید که راجع به استذلال است، استذلال برای مریض، خب استذلال برای مریض به قاعدهٔ رفع، باید احکام و تبعاتش برداشته

بشود در حالی که می بینیم کفاره دارد، این را می توانیم بگوییم کفاره در اینجا بخاطر این عناد و به خاطر تخطی و اینها نیست بلکه بخاطر تدارک آن مصلحتی است که از این فوت شده، در هر صورت یک مصلحتی از این فوت شده حالا چه عمدی چه غیر عمدی، کار نداریم بالاخره عمدی اش خب، گناه هم کرده، غیر عمدی اش گناه نکرده ولی بالاخره مصلحت که فوت شده، در فوت شدنش که بحثی نیست، حرفی نیست. برای تدارک آن می گویند کفاره. خب این یکی از آن مواردی است که خود حدیث رفع در اینجا تخصیص خورده به این قضیه. یا فرض کنید که در اینجا خود قاعدهٔ لاضرر می توانیم بگوییم در اینجا تخصیص خورده، چون قاعدهٔ لاضرر می آید کفاره را بر می دارد دیگر، می گوید لاضرر و لاضرار، چون اگر در این صورتی که شما مقصر نباشید و مریض باشید شارع بیاید در اینجا حکم کفاره را برای شما جعل بکند این یک ضرری است بر شما، با وجود این ضرر شارع حکم به وجوب کفاره کرده، این برای چیست؟ می توانیم بگوییم در اینجا باز ضرر نیست چون در اینجا یک مصلحتی...، البته اینها را ما درستش می کنیم ها، چون در اینجا یک مصلحت فائته ای هست، برای تدارک این مصلحت فائته، شارع در اینجا آمده حکم به کفاره کرده. این موارد موارد خیلی خاص و نادر است. گفتم دو درصد اگر این موارد پیدا بشود و الّا تمام این موارد که آقایان ذکر کردند و گفتند که استهجان است و تخصیص اکثر لازم می آید اینها همه اش بیخود است و اصلاً ضرری وجود ندارد.

پس بنابراین وزان این قاعده، ارتباطش با ادلّهٔ اولیه، ما باید اینها را بسنجیم که ادلهٔ اولیه من حیث هی هی چه نحوه ارتباطی با این قاعده دارند؟ آیا به نحو تخصیص است یا به نحو حکومت است یا به نحو دیگر خواهد بود؟

اللَهم صل علی محمد و آل محمد