بسم الله الرحمن الرحیم

چهارشنبه 25/09/94

جلسه 1226

بحث در این بود که آیا اقدام بر ضرر مانع از جریان لاضرر هست یا نه؟

محقق عراقی فرمود اقدام بر ضرر مانع هست از جریان لاضرر، چون سیاق لاضرر سیاق امتنان هست و مقدِم بر ضرر قابل امتنان نیست عرفا، و مراد از اقدام بر ضرر این هست که با قطع نظر از جریان لاضرر صدق کند که این شخص مقدِم بر ضرر هست، ولذا در مثال مریضی که عمدا خودش را جنب می کند با اینکه می داند غسل برای او ضرری است ملتزم شده اند که با قطع نظر از لاضرر بر این مریض غسل واجب است، و چون عالم هست به اینکه مریض هست و عمدا خودش را جنب می کند صدق می کند اقدام بر ضرر، ولذا لاضرر شامل او نمی شود.

بله علت اینکه فقهاء گفته اند بر این مریض تیمم واجب هست چون دلیلشان بر وجوب تیمم و عدم وجوب غسل لاضرر نیست، بلکه دلیل های دیگری دارند مثل حرمت اضرار به نفس.

این فرمایش محقق عراقی در یک بحث دیگری ثمره دارد و آن در بحث اقدام بر حرج است، اگر این شخصی که عمدا خودش را جنب می کند غسل بر او حرجی باشد نه ضرری، به همین بیانی که گفته اند لاحرج هم منصرف هست از کسی که اقدام بکند بر حرج، و اقدام بر حرج با قطع نظر از دلیل لاحرج باید حساب بشود، خوب این شخص که عمدا خودش را جنب می کند با اینکه می داند غسل برای او حرجی است با این إجناب عمدی اقدام کرده بر حرج، پس لاحرج شامل او نمی شود و باید تحمل حرج کند و غسل بکند، و این مفتَی به اصحاب نیست.

**اقول:** ما قبول داریم اگر اقدام بر ضرر یا اقدام بر حرج مانع باشد از جریان قاعده لاضرر و لاحرج ظاهرش همین است که با قطع نظر از لاضرر حساب می کنیم و با قطع نظر از لاحرج حساب می کنیم که این شخص مقدِم بر ضرر یا بر حرج هست یا نیست، چون همانطور که در بحوث فرمود خلاف ظاهر است که لاضرر ناظر باشد به خودش و بگوید اقدام بر ضرر ولو به برکت جریان لاضرر منتفی بشود این کافی هست در جریان لاضرر، که عملا همه جا همین است دیگر، اگر شما گفتید شرط جریان لاضرر عدم الاقدام علی الضرر هست و اقدام بر ضرر مانع هست از جریان لاضرر، و لکن کافی است در انتفاء اقدام بر ضرر که جریان لاضرر منشأ این انتفاء اقدام بر ضرر بشود، اگر اقدام بر ضرر نبود ولو به برکت جریان لاضرر آنوقت لاضرر جاری می شود، که عملا همه جا همینطور است، هر کجا که با قطع نظر از جریان لاضرر اقدام بر ضرر صادق باشد به برکت جریان لاضرر اقدام بر ضرر منتفی می شود دیگر، شما خلاف ظاهر است که بگوئید شرط جریان لاضرر این هست که اقدام بر ضرر منتفی بشود و اقدام بر ضرر صدق نکند ولو انتفاء اقدام بر ضرر به برکت جریان لاضرر باشد، این خلاف ظاهر است چون ظاهر این است که لاضرر اگر مشروط باشد به عدم الاقدام علی الضرر ناظر هست به آن عدم الاقدام علی الضرری که با قطع نظر از جریان لاضرر حساب می شود نه با لحاظ جریان لاضرر که عملا عرض کردم با لحاظ جریان لاضرر هیچ کجا اقدام بر ضرر صادق نخواهد بود، ما این مطلب را قبول داریم.

ولذا اگر شرط جریان لاضرر این باشد که اقدام نکند مکلف بر ضرر انصاف این است که همانطور که محقق عراقی فرمود و در بحوث هم پذیرفت ظاهر این است که این اقدام بر ضرر را با قطع نظر از جریان لاضرر حساب کنیم.

و لکن اشکال در کبرای این شرطیت عدم الاقدام علی الضرر واقع می شود، قبل از اینکه این اشکال کبروی را بررسی کنیم یک نکته ای راجع به فرمایش دیروز بحوث عرض کنم:

در بحوث به منهج علماء در تقریب دور اشکال کردند که این چه منهج اشتباهی است که مشهور هست می گویند اگر الف بر ب متوقف باشد و ب بر الف متوقف باشد وجود الف و ب در خارج محال است، در حالی که باید اصل توقف من کلا الجانبین را بگویند محال هست، نقضی هم کردند به مواردی که تقریب شده بود که اقدام بر ضرر دوری است ایشان گفت عدم الاقدام هم با همین تقریب دروی می شود، و این محال هست که هم وجود یک شئ مستلزم دور باشد و هم عدم یک شئ.

**اقول:** ما این مطلب را نفهمیدیم، چه مشکلی دارد که ما فرض کنیم دو شئ را که هر کدام صلاحیت دارد که علت دیگری باشد، حالا یک مثالی از باب تقریب به ذهن می زنم شما مثال های دقیق تر را خودتان فکر کنید، ضغط دم و غضب، ضغط دم صلاحیت دارد علت غضب باشد یا جزء اخیر علت غضب باشد که زودتر از افراد معمولی عصبانی می شود، و غضب هم صلاحیت دارد که علت ضغط دم باشد، البته ضغط دم یعنی فشار خون علل مختلفه ای دارد یکی از آنها غضب است، و غضب هم علل مختلفه ای دارد یکی از آنها می تواند ضغط دم باشد، حالا اگر فرض کردیم انتفاء علت ثالثه را که علت ثالثه ای در کار نیست، طبیعی است نه فشار خون به وجود می آید نه غضب، چون علت ثالثه ای که ما نداریم بلکه طبق فرض منحصر است امر به همین دو چیز، با این فر ضِ انتفاء علت اخری توقف دارد تحقق غضب بر فشار خون و توقف دارد فشار خون بر تحقق غضب، و چون هر کدام بر دیگری متوقف است هیچکدام موجود نمی شود.

نفرمائید که خوب در این فرض که علت اخرایی نیست عدم غضب و عدم ضغط دم هم همین تقریب در موردش پیاده می شود، عدم ضغط دم هم توقف دارد بر عدم غضب و عدم غضب هم توقف دارد بر عدم ضغط دم، عدم هم دوری شد.

این را نفرمائید، چون عدم وهم محض است، کافی است در انتفاء معلول انتفاء علت آن بایّ سبب کان، در حقیقت عدم المعلول علت ندارد، وجود معلول مستند است به وجود علت، اگر معلول موجود نشد ولو لاجل کونه دوریا این می شود عدم المعلول، اینکه عدم المعلول مستندٌ الی عدم علته این یک بیان مسامحی است، چون عدم وهم محض است لایستند الی شئ و لا یستند الیه شئ، عدم وهم محض است همین که تحقق فشار خون در این فرض دوری شد می شود انتفاء فشار خون، یعنی چه که بگوئید انتفاء فشار خون مستند است به انتفاء غضب، اصلا استناد استناد تکوینی نیست، این یک مسامحه ای است که می گویند عدم المعلول مستند الی عدم علته، ولذا این انکاری که ایشان می کند که توقف من کلا الجانبین اصلا در عالم واقع و نفس الامر محال است نخیر ما نفهمیدیم که چرا محال است.

{سؤال و جواب: اگر این غضب علت اخرایی داشت مثل اینکه حقوق این ماهتان را نداده اند دچار غضب شدید، در این صورت این غضب تولید فشار خون می کند، اینکه مشکلی ندارد، از آن طرف اگر غذای شور خوردید و او موجب فشار خون شد احساس ناآرامی و عصبیت می کنید این هم که می شود، حالا اگر فرض کنید علت اخرایی نبود غذای شوری نبود و بهانه ای هم برای عصبانی شدن نبود همین غضبی که معلول ضغط الدم است موجود نمی شود دیگر، ضغط الدمی هم که معلول دم است موجود نمی شود}.

اگر مرادتان توقف انحصاری است که فقط علت منحصره الف ب باشد و علت منحصره ب الف باشد بله ما حق می دهیم به بحوث که این فرض با اینکه نمی توانیم بگوئیم محال است توقف من کلا الجانبین ولی چون پیدا نمی شود همچنین فرضی ولذا نمی شود نظر داد، اما جاهایی که علت منحصره نیست الف برای ب و ب هم علت منحصره الف نیست، بلکه می تواند هر کدام علت دیگری هم داشته باشد، اما حالا فرض این است که علت دیگری نیست، اگر الف یا جیم هر کدام موجود بشود ب موجود می شود، و اگر ب یا جیم موجود بشود الف موجود می شود، ولی فرض این است که ج موجود نیست، خوب این الف طبعا توقف پیدا می کند وجودش بر وجود ب، چون علت اخرایی نیست، از آن طرف وجود ب هم توقف دارد بر وجود الف چون علت اخرایی در کار نیست، ولذا هیچ کدام موجود نمی شود، پس اینکه شما نقض کردید که الوجود دوریٌّ فالعدم دوریٌّ ایضا من می گویم این درست نیست.

بله ما قبول داریم اکثر مواردی که ما بررسی کردیم در اصول ادعاء دور می کنند مشتمل بر یک مغالطه ای است که آن مغالطه را اگر کشف بکنیم شبهه دور بر طرف می شود، این را ما قبول داریم، ولذا در ما نحن فیه این مطلب را قبول داریم اگر بگوئیم که شرط لاضرر عبارت است از اینکه با قطع نظر از لاضرر اقدام بر ضرر منتفی باشد این دور نیست، و به قول محقق عراقی و بحوث در این مثال مریض و مثال بیع الغبن با قطع نظر از لاضرر اقدام بر ضرر محقق هست، و اگر شرط جریان لاضرر انتفاء اقدام بر ضرر باشد ولو به برکت جریان لاضرر که تعبیر می کرد آقای صدر قضیةٌ شرطیّة که اذا جری لاضرر انتفی الاقدام علی الضرر این قضیه شرطیه اگر شرط جریان لاضرر باشد این هم ممکن است، و صدق قضیه شرطیه توقف بر وجود شرطش یا جزاءش در خارج ندارد، و از ازل این قضیه شرطیه صادق است که اذا جری لاضرر ارتفع الاقدام علی الضرر، اگر لاضرر جاری بشود بگوید غسل واجب نیست بر این مریض دیگر این مریض اقدام بر ضرر نکرده است، منتهی عرض کردیم این احتمال دوم خلاف ظاهر است، علاوه بر اینکه عرض کردیم هیچ فرضی ما نمی توانیم پیدا کنیم که حدیث لاضرر جاری بشود و بعد از او باز هم بگوئیم هنوز هم اقدام بر ضرر صادق است، ما موردی نداریم اینجور.

**بحث کبرای شرطیت عدم الاقدام علی الضرر**

راجع به بحث از کبرای شرطیت عدم الاقدام علی الضرر در جریان لاضرر انصاف این است که ما همچنین شرطی را احراز نکردیم، بلکه لاضرر اطلاق دارد أقدم المکلف علی الضرر ام لم یُقدم.

برای توضیح این مطلب مطالبی را که در بحوث متعرض شده اند عر ض می کنیم:

در بحوث گفته اند که ما یک مطلب را قبول داریم و آن این است که جائی که غرض عقلائی مکلف تعلق بگیرد به خود ضرر و یا معلول ضرر، اینجا جریان لاضرر خلاف امتنان است، جائی که غرض عقلائی مکلف تعلق گرفته به تحقق ضرر و یا تحقق معلول ضرر در این صورت اگر لاضرر جاری بشود معنایش این است که محروم کرده است این مکلف را از رسیدن به غرض عقلائی خودش، و این خلاف امتنان است.

نفرمائید آن مطلبی را که محقق ایروانی فرمود که امتنان به این است که مولا عباد را برساند به مصالح واقعیه شان، خوب این مکلف اقدام کرد بر ضرر اما امتنان در لاضرر اقتضاء می کند که مولا اعتناء نکند بر اقدام او بر ضرر، بلکه حفظ کند مصلحت واقعیه او را، ولذا محقق ایروانی فرمود من می گویم این مشتری که عالم به غبن است ولو اقدام کرد بر ضرر، قبول، اما شارع امتنانا می گوید مبادا یک روز پشیمان بشوی آنروز ببینی بیع الغبن انجام شد و لازم است و در نتیجه محروم شوی از مصلحت واقعیه خودت، فعلا احساساتی هستی می گوئی ولو دوبرابر قیمت من این کالا را می خرم و اقدام می کنی بر ضرر، اما وقتی این کالا را خریدی آمدی و پشیمان شدی لاضرر می گوید من می بینم لزوم بیع الغبن بر تو ضرری است چرا تو را محروم کنم از مصلحت واقعیه خودت.

در بحوث فرموده اند این مطلب درست نیست، اگر غرض واقعیه مکلف تعلق گرفته به ضرر و یا معلول ضرر سیاق امتنان اقتضاء می کند که آن مقاصدی را که مکلف در صدد تحصیل آن هست لحاظ بکنند نه مصالح واقعیه را، مثلا شما وقتی که با فرزندتان با سیاق امتنان صحبت می کنید، دارد گریه می کند می گوید تو به من کم محبتی می کنی، می گوئی پسرم من به تو کم محبتی نمی کنم، یادت می آید آنروز گفتی برویم پارک درسم را تعطیل کردم رفتیم پارک یا فلان شکلات را می خواهم رفتیم برایت شکلات خریدم، اما در مقام تلطیف و امتنان نمی آیی بگوئی پسرم یادت می آید آنروز که تب داشتی رفتیم یک آمپولی زدیم که تا دو روز بدنت درد می کرد، گریه کردی تا صبح گفتی شکلات می خواهم برایت نخریدم چون فلان ویتامین بدنت کم می شد، خوب هر چه بگوئی فائده ندارد، سیاق امتنان این است که مصالحی را که عبد در صدد تحصیلش هست و ملاحظه می کند آنها را مطرح کنیم.

نتیجه این است که ایشان فرموده در مثال بیع الغبن با مثال إجناب عمدی مریض دو تا فرق می شود پیدا کرد تا دیگر کسی نگوید ما الفرق بین المسئلتین:

**فرق اول:** در مثال بیع الغبن غرض عقلائی مغبون تعلق گرفته به خود ضرر، برای اینکه ولو ضرر در این است که این بیع الغبن واقع بشود علی وجه اللزوم، و لکن مغبون حساب می کند می گوید اگر بیع الغبن خیاری باشد که غابن حاضر نیست این بیع را انجام بدهد، غابن اقدام نمی کند بر بیع الغبن خیاری، ولذا مغبون غرضش چون تعلق گرفته به این بیع الغبن می بیند اگر شارع نفی کند لزوم این بیع الغبن را یعنی محروم کرده این مغبون را از وصول به این بیع الغبن، تکوینا محروم کرده، چون تا شارع بگوید البیع الغبنی جائز من طرف المغبون غابن می گوید من دیگر نمی فروشم، من این خانه صد میلیونی را دارم می فروشم به صد و بیست میلیون تا سریع بروم با آن مغازه بخرم، حالا شما خیار داشته باشی بعدش بیائی فسخ کنی معامله را و زندگی ما را به هم بزنی من اصلا نمی فروشم، خوب شارع اگر بیاید به مغبون بگوید من امتنان بر تو گذاشتم و این بیع الغبن را از طرف شمای مغبون خیاری اعلام کردم، مغبون می گوید جناب شارع چرا این کار را کردی و ما را محروم کردی از این بیع؟ بالاخره من یک غرض عقلائی دارم به این بیع الغبن که اقدام می کنم، پس خلاف امتنان است که لاضرر شامل بشود.

اما در مثال اقدام مریض بر إجناب عمدی آنجا غرض این مریض تعلق نگرفته است به خود ضرر و یا به معلول ضرر، بلکه تعلق گرفته است به علة الضرر، (البته علت یعنی مقتضی نه علت تامه)، علة الضرر إجناب است که علت است برای وجوب غسل ضرری، اگر به این مریض بگویند تو غرض عقلائیت این است که إجناب بکنی خودت را عمدا، منتهی چون می بینی این إجناب علت برای وجوب غسل ضرری است بر تو راضی شدی می گوئی می ارزد، اما من شارع منت می گذارم بر تو علیت این إجناب را برای وجوب غسل بر می دارم با لاضرر، خوب این مریض می گوید فدای همچنین شارعی بشویم که اینجور فکر ما را کرده، این امتنان است دیگر، او را که محروم نکرده ایم از غرض عقلائی، پس فرق است بین تعلق غرض عقلائی به خود ضرر یا به معلول ضرر، که با لاضرر محروم می شود این مکلف از آن غرض عقلائی، و بین مثال إجناب مریض که غرض عقلائی مریض تعلق گرفته به علة الضرر، و لاضرر جاری بشود خلاف امتنان بر او نیست، خلاف امتنان در صورتی پیش می آید که لاضرر اگر جاری بشود محروم کند مکلف را از آن غرض عقلائی اش، حالا یا محروم تکوینی بکند مثل همین مثال بیع الغبن، یا محروم تشریعی بکند مثل اینکه کسی غرض عقلائی اش هست که جرحی بر خودش وارد کند و بدن خودش را زخمی کند لغرض عقلائی، شارع بگوید بر تو حرام است این اضرار بر نفس او را محروم کرده تشریعا از این غرض عقلائی خودش، اینجا بله لاضرر خلاف امتنان است جاری بشود.

**فرق دوم:** این است که در مورد إجناب مریض حتی اگر فرض کنیم غرض عقلائی اش تعلق بگیرد به خود غسل نه به علة الضرر که جنابت است، اصلا این مریض عمدا خودش را جنب می کند تا غسل کند غرض عقلائی اش تعلق گرفته به خود غسل، (دیگر از این که بالاتر نیست) ایشان می گوئید باز هم با بیع الغبن فرق می کند، چرا؟ برای اینکه اگر غرض عقلائی مریض تعلق گرفته به غسل تکوینی با قطع نظر از اینکه امتثال امر مولا باشد، خوب او محروم نمی شود با جریان لاضرر از غرض عقلائی خودش، غرض عقلائی اش این بود که بدنش را آب بکشد، خوب بدنش را آب می کشد، شارع که حرام ذاتی نکرد آب کشیدن بدنش را، فقط شارع با لاضرر می گوید امر ندارد، و اگر غرض عقلائی اش غسل کردن مأمور به باشد می گوید شارع اگر وجوب این غسل را از من بردارد من دیگر محروم می شوم از غرض عقلائی، چون غرض عقلائی ام امتثال امر وجوبی مولاست، (البته غرض عقلائی لازم نیست منافع عقلائیه داشته باشد بلکه یعنی غرض سفهی نباشد و غرض معقولی باشد، نه اینکه حالا نوع عقلاء همچنین اغراضی داشته باشند)، ایشان می فرماید و لکن اینکه شارع بیاید بگوید هر وقت تو غرضت تعلق بگیرد به اینکه من واجب کنم غسل را بر توی مریض آنوقت واجب می کنم، و اگر تو غرضت تعلق نگیرد به اینکه من واجب کنم غسل را بر توی مریض من واجب نمی کنم غسل را، این از یک جهت خلاف مرتکز است که می شود تحکم بر مولا، اینکه عبد مشیتش در امر و نهی مولا تأثیر داشته باشد این خلاف مرتکز است، بگوید تو اگر می خواهی واجب کنم واجب می کنم.

ای کاش ایشان اینجور می گفت این می شود طلب الحاصل، اشکال عقلی می کرد، چون اگر بگوئی هر وقت تو بخواهی غسل بکنی(چون ممکن است غرض عقلائی اش باشد غسل کند اما نمی خواهد غسل کند بر خلاف غرض عقلائی اش)، پس شارع باید به او بگوید اگر می خواهی غسل کنی یا می خواهی غسلِ واجب بکنی بر تو واجب می کنم غسل را، خوب این طلب الحاصل است دیگر، معنایش این است که اگر می خواهی آب بخوری واجب است آب بخوری، خوب اگر می خواهد آب بخورد آب می خورد دیگر نیاز به گفتن شما نیست.

{سؤال و جواب: نه، شارع می گوید اگر می خواهی آب را بخوری باید بخوری، خوب هر کس می خواهد بخورد که می رود می خورد و هر کس نخواهد بخورد هم که واجب نیست بر او، می شود طلب الحاصل دیگر، یعنی اگر می خواهی غسل بکنی باید غسل بکنی می شود طلب الحاصل دیگر}.

امر و نهی برای باعثیت و زاجریت است، امر می کنند تا شما بخواهی انجام بدهی، نهی می کنند تا بخواهی ترک کنی، نه اینکه می گوید اگر می خواهی انجام بدهی برو انجام بده، اینکه امر نیست و این لغو است، برای اینکه او اگر بخواهد انجام بدهد (فرض این است اراده مستمره مورد نظر شماست نه اینکه یک آن اراده کند بعد پشیمان بشود)، و اراده مستمره اگر دارد و می خواهد به طور مستمر که این کار را بکند خوب می رود این کار را می کند طبق اراده خودش، و اگر هم نخواهد که شما امر نکرده اید به او، این می شود لغو از باب اینکه طلب الحاصل است.

ولی به هر حال حالا چه از باب طلب الحاصل چه از باب بیانی که در بحوث هست این در مورد مریض این فرق دوم هم هست.

اما در بیع الغبن حکم وضعی است، غرض عقلائی تعلق گرفته به بیع الغبن، ما حکم وضعی می کنیم که بیع الغبن بعد تحققه یک حکم وضعی دارد به نام لزوم، این با بحث حکم تکلیفیِ وجوب غسل فرق می کند، این هم فرق دوم.

این بیان را ایشان در بحوث آورده اند، تأمل بفرمائید تا ان شاء الله روز شنبه ادامه بحث را عرض کنیم.