

بشرى الأصول

مباحث الأصول العملية

تأليف

آية الله العظمى

العالم الرباني

الشيخ محمد أمين المامقاني

الجزء العاشر

الطبعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ
طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة : ١٢٢

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله
الطيبين الطاهرين ومن تبع بإحسان الى يوم الدين

مباحث الاصول العملية
أصالة الاشتغال
دوران الامر بين الأقل وبين الأكثر

هذا هو القسم الثاني من مباحث قاعدة الاشتغال، وهو مرتبط بالشبهات الوجوبية، ويتصدى للبحث عما اذا كان أصل الوجوب معلوماً وكان الواجب مشتبهاً مردداً بين القدر الأقل وبين القدر الأكثر، وهنا حالتان أو قسمان، والحالة الاولى هي:

الأقل والأكثر الإستقلايين:

دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الإستقلايين هو أن يكون ثمة موضوعان تعلق بكل واحد منهما غرض وملاك مستقل عن الآخر بحيث يمكن تحصيل أحد الغرضين بدون الغرض الآخر ويكون كل من الاقل ومن الاكثر موضوعاً لحكم مستقل غير حكم الآخر، ومن هنا لا يكون إمتثال بعضه مرتبطاً بامتثال بعضه الآخر، بل يكون الأكثر- الزائد على الأقل- واجباً مستقلاً عن وجوب الاقل على تقدير وجوب الأكثر شرعاً، فاذا أتى المكلف ببعض الواجب الاستقلالي وأخلّ ببعضه الآخر فقد إمتثل في الاول وعصى في الثاني.

ومثاله: ما لو علم بفوت صلاة يومية منه ووجوب القضاء عليه ودار أمر الصلاة الفائتة منه بين كونها صلاة يوم واحد أو صلاة يومين، أو علم المكلف باستدائه من زيد ودار أمر دينه بين كونه ديناراً أو دينارين.

وفي هذه الحالة يعلم بأصل التكليف ولا شك في المكلف به، وانما الشك في زيادته أو نقصانه، ولا ريب في كونه مجرى لأصل البراءة من الزيادة المحتملة، ومن هنا نقول: لا اشكال في تنجز وجوب الاقل فيه للعلم التفصيلي بوجوبه، وعدم تنجز وجوب الاكثر- الزائد على الاقل- للشك البدوي الذي تجري فيه أصالة البراءة الشرعية عن وجوبه.

وهذه الحالة لم يتعرض لها شيخنا الاعظم (قده) في رسائله ولا المحقق الخراساني (قده) في كفايته ، ولعله لوضوحها وإرتكازها في أذهان الفقهاء الأواخر (رض) وعدم الموجب في نظرهم لطرحها، بعد وضوحها وتسالمهم على إجراء البراءة عن الزائد فيها، وبعد إغناء البحث في دوران أمر الواجب بين الأقل وبين الأكثر الارتباطيين إستغنوا عن بحث الأقل والأكثر الإستقلاليين .

ولكنه يبدو من المحقق التقي الاصفهاني (قده) في (حاشية المعالم) :
التفصيل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإستقلاليين بين صورتين وحالتين، وتوضيح ما يستفاد من مجموع كلماته :

إنه (قده) - في مقام معين - تعرض للأقل والأكثر الإستقلاليين وبتعبيره: (إذا لم تكن صحة المركب منوطة بالاجتماع) وقال: (الظاهر جريان الأصل في نفي الزائد...) ^(١) ثم في مقام ثانٍ : تعرض للأقل والأكثر الارتباطيين - وبتعبيره: (إذا كانت صحة المركب منوطة بالاجتماع) وعرض نزاع الفقهاء (رض) في الرجوع الى أصل البراءة كجريانه في الأقل والأكثر الإستقلاليين من دون فرق بينهما، أو يرجع الى أصل الاحتياط وتوقف صحة المركب على إتيان الجزء أو الشرط المحتمل .

ثم استدل على مختاره: بمراعاة الاحتياط وإجراء أصل الاشتغال فيما شكّ في جزئيه للمركب أو شرطيته، وبعض ما جاء في إستدلّاله في المقام الثاني يأتي في المقام الاول، ويمكن أن يكون تفصيلاً منه في الأقل والأكثر الإستقلاليين، أي يبدو من استدلاله في المقامين: التفصيل في الأقل والأكثر الإستقلاليين بين حالتين :

(١) راجع: هداية المسترشدين في شرح معالم الدين : ج ٣ : ٥٦٢ - طبع مؤسسة النشر الاسلامي .

الحالة الاولى: تعلق الشك بثبوت تكليف واقعي زائد على القدر المتيقن حيث يُشك في أصل التكليف بالزائد على القدر المتيقن، وهذا مجرى البراءة فان التكليف انحلالي والقدر الأقل المتيقن منه يتعين التكليف به، والأكثر: الزائد على القدر المتيقن يجري فيه أصل البراءة عن التكليف به ولا موجب معه للاحتياط . وقد مثل له بأداء الدين الذي دار بين الأقل وبين الأكثر، فان اشتغال الذمة بالأكثر قاضٍ باشتغالها بالأقل، ولا ارتباط بين أجزاء الأقل وبين أجزاء الأكثر التي يجري فيها أصل البراءة عن التكليف بها شرعاً، وقال: (فلاشتغال بالأقل ثابتٌ على الوجهين معلوم عن التقديرين، بخلاف الأكثر فيُنفى بالأصل ويحكم ببراءة الذمة عنه شرعاً، فيرجع الامر الى وجوب الأقل خاصة في ظاهر الشرع)^(٢) .

الحالة الثانية: تعلق الشك بوجود تكليف منجز واصل الى المكلف هو زائد على الأقل المتيقن، وجعله مورد الاحتياط وبين هذا ضمن بحثه في (الأقل والأكثر الارتباطيين) فيما (كانت صحة المركب منوطة بالاجتماع) حيث يكون انضمام كل جزء الى الجزء الآخر معتبراً في تعلق الحكم بالمركب. وهذا يأتي في (الأقل والأكثر الإستقلايين) وفيما لو دار أمر التكليف بين الأقل والأكثر في غير مترابط الاجزاء، وهذا فيما اذا تعلق الشك بوجود تكليف منجز واصل الى المكلف زائداً على القدر الأقل المتيقن، ونمثل له بمسألتَي العبادة والدين المردد بين الأقل وبين الأكثر، وهذا ما يحصل عند بعض المسلمين: فترى أن هذا المكلف في يومٍ يترك الصلاة ويعلم بفوات فرائضها منه ووجوب قضاءها عليه ثم يتركها في يومٍ ثانٍ كذلك ويعلم بفوات فرائضها منه ويعلم بوجوب قضائها عليه، أو انه في يومٍ يستدين ديناراً

(٢) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين: ج٣: ٥٦٠ - طبع مؤسسة النشر الاسلامي .

من زيد ثم في يوم ثانٍ يستدين منه ديناراً آخر وفي يوم ثالث كذلك وهكذا الى أيام، فان المكلف عند تركه الصلاة هذا اليوم أو بإتيانها بغير الصورة الصحيحة المأمور بها شرعاً، وهكذا عند استدائه من زيد هذا اليوم يحصل عنده العلم بفوات الصلاة المفروضة عليه هذا اليوم، كما يعلم باستدائه من زيد، فيتجز عليه التكليف بقضاء العبادة ووفاء الدين، وهكذا في اليوم الثاني كذلك وفي اليوم الثالث كذلك، فيكون تكليفه بالدين والعبادة الأكثر متنجزاً عليه في وقته، ومع تنجز الأكثر عليه يكون مورداً لقاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي التفريغ اليقيني) وتحصيل البراءة يقيناً بإتيان الأكثر .

وهذا - ما تقدم بيانه - يختلف عما لو إستدان المكلف من زيد يوماً وتردد الدين بين كونه درهماً وبين كونه درهماين، فان الدرهم الزائد لا يعلم تنجزه عليه في وقته ولا يقين بتوجه التكليف اليه بأداءه، وعندئذ يدفع احتمالاً بأصل البراءة الشرعية ولا موجب للاحتياط فيه ، ثم بعد أيام أو شهور أو سنين يتوب الى الله تعالى ويريد تلافي تقصيره وتدارك ما فاته من العبادة أو وفاء دين زيد، وهذان قد فاتا منه ويشك في قدرهما متردداً بين الأقل وبين الأكثر الذي هو تكليف منجز عليه فعلاً في وقته، فهو يحتمل تكليفاً منجزاً بالأكثر، والتنجز مساوق لاحتمال الضرر الأخرى والعقاب المولوي، ودفع الضرر المحتمل والعقاب المتوقع مما يحكم العقل الفطري السليم بلزومه . هذا توضيح ما يبدو من كلمات المحقق التقي الاصفهاني (قده) .

وإذا صح فهم التفصيل من بيانه واستدلاله فيرد عليه :

انه في موارد التردد بين (الأقل والأكثر الاستقلاليين) والتي لا تكون (صحة المركب منوطة بالاجتماع) لا يتحقق تكليف واقعي بالأكثر منجزاً على المكلف وواصلاً اليه، حتى تقضي القاعدة بالاشتغال ويتعين السعي للتفريغ اليقيني للذمة .

ونبين هذا ونقرّبه في ضوء المثالين المتقدمين، فان المكلف اذا أدّى الدين الأقلّ المتيقن وقضى العبادة بقدرها الأقلّ المتيقن، فلا يبقى إلا احتمال التكليف الواقعي بالأكثر واحتمال تنجزه عليه، ومن الواضح أن تنجز التكليف الواقعي منوطاً بالعلم، واذا أدّى الأقلّ المتيقن ينتهي عنه العلم ويزول منه اليقين بتنجز التكليف بقضاء الدين والعبادة في المثالين، ويبقى احتمال التكليف بالأكثر واحتمال تنجزه عليه، وتجرى البراءة عن المشكوك الزائد وينتهي - ببركتها - احتمال وجود تكليف بالأكثر منجزاً عليه.

والحاصل ان الشك في موارد دوران الأمر بين (الأقلّ وبين الأكثر الإستقلاليين) والذين (لا تكون صحة المركب منوطة باجتماعهما) يكون الشك بتكليف واقعي بالأكثر من مصاديق (الشك البدوي) بأصل التكليف بالزائد: الأكثر الذي هو غير الأقلّ المتيقن، وهو مجرى البراءة الشرعية، فإن الشارع الأقدس رفع عن الأمة المرحومة ما لا يعلمون التكليف به تكليفاً منجزاً معلوماً، وهو حديث صحيح مطلق وإطلاقه محكم عند تحقق موضوعه، فتجرى البراءة عن الأكثر الذي لا يعلم تكليفه به ولا يكون منجزاً عليه كما لا يكون منجزاً لإنتفاء العلم به . ثم نبحت الحالة الثانية :

الأقلّ والأكثر الإرتباطيان

دوران أمر الواجب بين الأقلّ وبين الأكثر الإرتباطيين هو الذي يكون له موضوع واحد وحكم فارد وغرض متحد يمكن أن يتحقق بالأقلّ فقط ويمكن أن لا يتحقق إلا بإتيان الأكثر بحيث يكون إمتثال بعضه مرتبطاً بامثال البعض الآخر ويكون المطلوب إيجاد المجموع من حيث هو مشتمل على الأقلّ المتيقن مع الاكثر الزائد المحتمل، فيكون فيه وجوب واحد له إمتثال

واحد وعصيان فارد وقد تعلق الوجوب الواحد بالأقل أو تعلق بالأكثر ويكون إمثال الزائد عن الأقل - أعني : الاكثر - مع الأقل إمثالاً واحداً وعصيانه عصياناً واحداً بحيث اذا أتى بالأقل وترك الأكثر المشكوك وكان الاكثر هو الواجب في الواقع - لم يمثل أمر مولاه وكان عاصياً .

ومثاله : ما اذا علم المكلف بوجوب الصلاة اليومية عليه وترددت الصلاة عنده بين ان تكون أجزاءها عشرة أو تسعة ، والصلاة لها وجوب واحد مترابط الاجزاء بحيث يكون لمجموعها إمثال واحد وعصيان فارد، حيث يكون لكل جزءٍ منها دخالة ومؤثرية في تحقق الغرض - ملاك الواجب الارتباطي - بنحو المؤثرية الضمنية - لا الاستقلالية، وهذا يستلزم عدم إتصاف جزءٍ منها بالوجوب الفعلي والمؤثرية إلا عند إنضمام بقية الاجزاء، لأنه بانتفاء جزءٍ منها ينتفي الغرض والمصلحة الداعية لإيجاب المركب الارتباطي وينتفي - بالتبع - إتصاف بقية الاجزاء بالوجوب والمؤثرية الفعلية.

وهذه الحالة هي التي تعارف بحثها وإطالة الكلام فيها لكونها موضع الخلاف من حيث منجزية العلم الاجمالي لوجوب الاكثر احتياطاً وعدمها، وقد جعلوا هذه الحالة: (الأقل والاكتر الارتباطيين) قبال حالة (دوران الامر بين المتباينين) وقد يتضح الفرق بين هاتين الحالتين المتقابلتين بعد التأمل :

فان المتباينين كدوران أمر الصلاة اليومية الرباعية بين القصر وبين التمام يتقوم وجودهما الشرعي بلحاظ الأقل كالقصر على تقدير مطلوبة الاكثر واقعاً بنحو (البشرط شئ) أي بشرط إنضمام الشروط أو الاجزاء الزائدة المحتملة، وعلى تقدير طلب الأقل واقعاً يكون بنحو (البشرط لا) أي بشرط عدم إنضمام الشروط أو الاجزاء الزائدة المحتملة لأنه يحتمل كون الزائد مبطلاً للعمل الواجب .

وباختصارٍ ودقةٍ : دوران الأمر بين المتباينين لا يكون بنحو (اللا بشرط

القسمي) بل يكون بنحو (البشرط شيئ) أو بنحو(البشرط لا) ، وبهذا يفترق عن حالة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين حيث يتقوم بكون الاقل بنحو (اللا بشرط القسمي) بالنسبة الى الاكثر ، بمعنى انه لو فرض وجوب الأقل واقعاً لم يضره إتيان الاكثر اذا أتى به في مقام الامثال ، كما لو دار امر الصلاة بين تركبها من تسعة أجزاء أو مع قراءة السورة عقيب قراءة سورة الفاتحة، فان إتيان السورة بقصد الامثال أو الاحتياط في العمل لا يضر بالواجب ولا يحتمل بطلانه بفعل الاكثر حتى اذا كان الواجب في الواقع مركباً خلواً من السورة .

ثم انه قد تحقق في البحوث الماضية وفرغنا من أن المرجع عند الشك في اصل التكليف هو أصل البراءة ، وأن المرجع عند الشك في المكلف به بعد إحراز أصل التكليف هو أصل الاحتياط وقاعدة الاشتغال، وهنا- بعد الفراغ من الاصلين الماضيين - وقع النزاع والخلاف العلمي في :

ان الشك في الواجب الارتباطي من حيث مطلوية الاقل أو مطلوية الاكثر هل هو ملحق بالشك البدوي في اصل التكليف بلحاظ أن الاجزاء - بالقدر الاقل - معلومة الوجوب متيقنة المطلوية ويشك في مطلوية جزء أو جزئين للواجب الارتباطي زيادةً على القدر الاقل المتيقن فتكون الاجزاء والشروط الاكثر مشكوكة التكليف فتجري البراءة من وجوب الاكثر؟ .

أم أن الشك في الأكثر ملحق بالشك في المكلف به بلحاظ أن التكليف الوجوبي الارتباطي قد صدر من الشارع وإشتغلت الذمة به قطعاً ، ويشك في فراغ الذمة وبرائها عند إتيان الاجزاء المتيقنة - الاقل عدداً من الاجزاء- ومعه يرجع الى قاعدة الاشتغال .

وحيث نوقع الكلام ونبحث دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر الارتباطيين ضمن فروض متعددة يرد فيها هذا الدوران :

فانه قد يدور الامر بين الاقل وبين الاكثر بحسب الأجزاء التكوينية الخارجية للواجب الارتباطي، وهي الأجزاء والأعمال التي لها وجود مستقل في عالم التكوين والخارج كجزئية قراءة السورة في مركب الصلاة .

وقد يدور الامر بين الاقل وبين الاكثر بلحاظ الأجزاء التحليلية، وهي الأجزاء التي ليس لها وجود مستقل في الخارج ، بل العقل يحلل الواحد الى اثنين أو أكثر، كأن تحلل (الرقبة المؤمنة) الى الرقبة وإيمانها، وهذا كالدوران بين الاطلاق والتقييد أو بين التعيين والتخيير .

وبتعبير ثانٍ: الأقل والأكثر الارتباطيان قد يكونان من قبيل الكل والجزء الخارجيين، وهذا يعم الاجزاء الخارجية الأزيد المحتمل إرادتها شرعاً ضمن الواجب المركب الارتباطي نظير جزئية قراءة السورة للصلاة .

وقد يكونان من قبيل الكل والجزء العقليين التحليليين نظير المجتهد والمجتهد العدل، فان العدالة ليست جزءاً خارجياً، بل هو جزء تحليلي وقيد عقلي زائد على مطلوية الاجتهاد المطلق في ولاية القضاء والفتيا، ونظير صلاة الجمعة في عصر الغيبة حيث يدور أمرها بين تعيينها على المكلف وبين التخيير بينها وبين صلاة الظهر . هذا .

وقد اختلفت الانظار والتفكرات في تحديد الوظيفة الشرعية بلحاظ هذه الفروض، والبحث عنها تفصيلاً مستوعباً لبحوثه وملحقاته يقع في مقامات، نبدأ في المقام الاول ببحث :

دوران الامر بين الأقل والأكثر في أجزاء الواجب :

قد يدور أمر الواجب الارتباطي كالصلاة بلحاظ الاجزاء الخارجية التكوينية بين التركب من تسع أجزاء وبين التركب من عشر أجزاء ، وقد وقع الخلاف فيه بين الاصوليين : المشهور بينهم إجراء البراءة عن الاكثر عقلاً

وتقلاً، وذهب بعضهم الى منع البراءة العقلية مع إلتزام جريان البراءة الشرعية وذهب جمع الى إلتزام الاحتياط ومنع جريان البراءة الشرعية والعقلية معاً .

وهذا المبحث لا يأتي إلا بعد الفراغ من جريان البراءة في عموم الشبهات البدوية، وهذا ما حققناه مفصلاً في بحوث (البراءة الشرعية) وبعد الفراغ من الإلتزام بمنجزة العلم الاجمالي في موارد دوران الأمر بين المتباينين، وهذا ما حققناه في بحوث (قاعدة الاشتغال). ووجه ذلك : هو

ان القائل بالبراءة في موارد دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر- يدعي إنحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسي يتردد متعلقه بين الاقل وبين الاكثر وكون شبهة وجوب الاكثر فيه بدوية، واذا لم تثبت مرجعية البراءة في الشبهات البدوية فلا مجال لاحتمال نفي وجوب الاكثر بأصل البراءة .

وإن القائل بالاحتياط يدعي عدم إنحلال العلم الاجمالي المذكور ويلحق الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين بالدوران بين المتباينين ، واذا لم تجر فيه قاعدة الاشتغال وتثبت الاحتياط في المتباينين لم يكن مجال لاحتمال ثبوت وجوب الاكثر .

والمشهور هنا قالوا بجري البراءة وإعتقدوا كون الشك في وجوب الاكثر من الشك البدوي ، وهو الصحيح بعد إحراز إطلاق أدلة البراءة الشرعية التي نعتمدها جداً في نفي التكليف المحتمل في موارد الشبهات البدوية ، فيمكن أن يقال : إن الاقل معلوم الوجوب يقيناً تفصيلاً ، والأكثر مشكوك الوجوب ، وينفى وجوب الأكثر - وهو محتمل - بأخبار البراءة وينحل العلم الاجمالي الى يقين تفصيلي وشك بدوي .

هذا مختصر الدليل على المشهور المنصور، وتفصيله : هو أن مبحثنا في (الاقل والاكثر الارتباطيين) حيث يكون الأقل مطلوباً بنحو (اللا بشرط القسمي) من جهة الأكثر : الجزء الزائد المحتمل مطلوبيته- فلا يضره

الاتيان به، وهذا يلتزم وينسجم مع إقتضاء الاحتياط لإتيان الأكثر: الجزء المشكوك المحتمل إرادة إتيانه مع الاقل ، وعندئذ نقول :

إن ذات الاقل - الأجزاء المتيقن مطلوبيتها- معلومة الوجوب ، بمعنى جامع بين الاطلاق بنحو(اللابشرط القسمي) الذي لا يضره إتيان الاكثر معه، وبين التقييد بنحو(البشرط شئ) الذي يتطلب إنضمام الجزء المحتمل مطلوبيته ، ونشك في جعله بنحو الإطلاق أو بنحو التقييد .

إذن نشك في مطلوية الأكثر بمعنى تقييد الوجوب وإشتراطه بإتيان الجزء الزائد المحتمل مطلوبيته - ونحتمل إطلاق الأمر بالواجب المركب الارتباطي وعدم تقييده بالأكثر ، فيدور أمر الواجب بين الاطلاق المنطبق على الاقل وبين التقييد المشترط لإتيان الاكثر، وحيث أن الاطلاق توسعة والتقييد تضيق على المكلف- لم تجر البراءة في التوسعة كما هو واضح، بل تجري البراءة من التقييد من دون معارض وترفع الضيق عن المكلف بالواجب المركب الارتباطي المردد بين الإطلاق وبين التقييد بالأكثر .

وحيث يمكننا القول بوثوق : تعلق الوجوب بالأقل متيقن، والعقاب عليه عقاب مع البيان وتمام الحجة، وتعلقه بالأكثر مشكوك فيه فيكون العقاب عليه عقاباً من دون بيان وحجة عليه، ومن هنا نقول بانحلال العلم الاجمالي بالوجوب المتعلق بالمركب الارتباطي إنحلالاً حكماً يدركه العقل قطعياً، ويتمثل بقيام يقين تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الأكثر ونفيه بأصل البراءة العقلية - لو إلتزمتها- وبأصل البراءة النقلية ببركة أحاديثها الدالة على البراءة وقد تقدم بحثها تفصيلاً .

هذا تقريب واضح مقبول لجري البراءة من الاكثر، لكنه قد وقع موقع الاشكال أو الرفض المصحوب باختيار الاحتياط، ولا بد من النظر الى عمدة أدلة القائلين بالاحتياط حيث أنه - مع تمامها أو بعضها- تصلح مانعاً عن

الرجوع الى إطلاق أدلة البراءة الشرعية المعتمدة لنفي وجوب الاكثر كما تصلح وجهاً ودليلاً على وجوب الاحتياط بإتيان الاكثر .

ولا نريد الاطالة في بيان ادلة القول بالاحتياط وفي مناقشتها، نكتفي بالتعرض التفصيلي لعمدة أدلتها، وهما وجهان ذكرا إشكالاً على جري البراءة وإثباتاً لجري الاحتياط ، نعرضهما ببيان تفصيلي واضح ، وهما :

الاول : منع انحلال العلم الاجمالي لاستلزامه الخلف وعدم نفسه . وتوضيحه : إن القول بجريان البراءة عن وجوب الاكثر يبتني على انحلال العلم الاجمالي بوجوب المركب المردد بين الأقل وبين الأكثر الى الأقل المتيقن والى الاكثر المشكوك بشبهة بدوية، وهذا الانحلال مستحيل هنا للزوم محذورين محالين مترتين عليه ، واذا إستحال الإنحلال إمتنع جري البراءة ، والمحذوران هما :

المحذور الاول : لزوم الخلف من انحلال العلم الاجمالي ، وذلك لأن انحلال العلم الاجمالي يعني تنجز وجوب الاقل على كل تقدير سواء تعلق التكليف بالأقل أو بالأكثر ، وهذا - تنجز وجوب الاقل على تقدير تعلقه بالأكثر - يتوقف على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً حتى على تقدير تعلقه بالأكثر، لأنه لا يكون وجوب الاقل منجزاً مطلقاً إلا اذا كان التكليف المعلوم بالإجمال منجزاً مطلقاً حتى لو فرض تعلقه بالأكثر .

وعندئذ نقول : اذا كان تنجز وجوب الاقل على كل تقدير تنجزاً مطلقاً مستلزماً لعدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً حتى اذا كان متعلقاً بالأكثر كان خلفاً محالاً، قال المحقق الخراساني^(٣) (قده) تقريراً للمحذور: (بداهة توقف لزوم الاقل فعلاً- إما لنفسه أو لغيره- على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم

(٣) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج٢ : ٢٢٨ .

تنجزه إلا اذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً) .

المحذور الثاني : انه يلزم من انحلال العلم الاجمالي عدم الانحلال اي يلزم من فرض وجوده عدمه، وذلك لان انحلال العلم الاجمالي يستلزم وجوده وتحققه : عدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال على كل تقدير، أي حتى على تقدير كونه متعلقاً بالأكثر، وهذا - عدم تنجز التكليف على كل تقدير حتى على تقدير تعلقه بالأكثر - يستلزم عدم وجوب الاقل مطلقاً وعلى كل تقدير، وهذا- عدم وجوب الاقل مطلقاً - يستلزم عدم الانحلال، ومنه يتبين أن الانحلال يستلزم عدم نفسه وهذا محال .

وبتقريب ثان : إن أساس الانحلال يتقوم بتنجز وجوب الاقل مطلقاً على كل تقدير، فاذا كان تنجز وجوب الاقل على كل تقدير مستلزماً لعدم تنجز وجوب الاكثر كان هذا مستلزماً لعدم تنجز الاقل مطلقاً لفرض عدم تنجز التكليف به على كل تقدير- على تقدير تعلق التكليف بالأقل، وعلى تقدير تعلقه بالأكثر- وهذا يستلزم عدم الانحلال، أي يلزم من الانحلال عدمه. قال المحقق الخراساني (قده): إشكالاً ثانياً على دعوى انحلال العلم الاجمالي الى علم بوجوب الاقل تفصيلاً وشك في وجوب الاكثر بدواً : (مع انه يلزم من وجوده عدمه، لإستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال، المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال) (٤) .

ومن تقريب المحذورين يتجلى إعتقاد المحذورين : (إبتناء انحلال العلم الاجمالي وتنجز وجوب الاقل على تنجز التكليف المعلوم اجمالاً على كل تقدير)، وقد إختصر أستاذنا المحقق(قده) المحذورين ووحدهما بقوله : (وملاك الاستحالة في التقريبين واحد، وهو أن الانحلال يتوقف على

(٤) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج ٢ : ٢٣٢ .

تنجز التكليف على كل تقدير، ومعه لا تنجز بالنسبة الى الاكثر، فيلزم الخلف، ومن فرض وجود الانحلال عدمه) (٥).

ونجيب عن هذين المحذورين بجواب مانع واحد ورد مبطل لهما فارد، ونقول:

إن تنجز التكليف بالأقل وانحلال العلم الاجمالي لا يمتني على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً - حتى على تقدير تعلقه بالأكثر - بل إن تنجز التكليف بالأقل الارتباطي ينافي تقدير تعلق التكليف بالأكثر، فلا يكون الانحلال موقوفاً على منافيه جزماً، بل الانحلال موقوف على اليقين بوجود الاقل على كل تقدير - اي على تقدير وجوب الاقل واقعاً بنحو الاطلاق وعلى تقدير وجوبه واقعاً بنحو التقييد - وهذا اليقين محرز ببركة قاعدة: (التبعض في تنجز العلم الاجمالي بالتكليف وفي عقابه).

وتقريبها: إن التكليف بمركب إرتباطي ذي أجزاء متعددة على نحوين:
أ- نحو يفترض أن يكون تكليف واحد له تنجز واحد بلحاظ مجموع أجزائه، وعندئذ: إما ان يكون التكليف الواحد كله منجزاً مطلقاً، أو لا يكون منجزاً مطلقاً - أي لا يتنجز شيئاً منه - .

ب- ونحو يفترض كونه قابلاً لتبعض تنجزه بلحاظ تعدد أجزائه: فيكون التكليف منجزاً من جهة بعض أجزائه ولا يكون منجزاً من جهة بعض أجزائه الأخرى. وهذا النحو الثاني هو نظير بطلان وإنعدام العمل المركب من أجزاء كالسكنجيين والصلاة، فانه قد يستند البطلان الى ترك مجموع أجزائه وقد يستند الى ترك بعض أجزائه: واحد منها مثلاً.

وحينئذ اذا علم المكلف بوجود كثير من أجزاء المركب أو وجوب بعض معتد به منها مع جهل وجوب بعض آخر، فاذا ترك مجموع العمل

حتى الأجزاء المعلومة ثم تبين وجوب الكل واقعاً - حتى البعض المجهول وجوبه - كان للمولى معاقبته على ترك الاكثر المستند الى ترك مجموع المركب حتى أجزائه المعلومة، وهو عقاب مع البيان وتمام الحجة.

لكن لو أتى المكلف بالأجزاء المعلوم وجوبها وجزئيتها للمركب الارتباطي المأمور به وقد ترك الاكثر - أعني خصوص الجزء أو الاجزاء المجهول وجوبها وجزئيتها - ثم تبين وجوب الاكثر واقعاً لم يكن للمولى ان يعاقبه على ترك المجهول الذي انحجب علمه عنه لأنه عقاب من دون بيان وهو قبيح عقلاً عند المعتقدين بالبراءة العقلية، كما هو قبيح شرعاً فان الشرع المقدس رفع عن العباد ما لا يعلمونه ووضع ما حجب علمه عنهم .

هذا هو التبعض في تنجيز التكليف الارتباطي وفي العقاب المحتمل على ترك امثال الواجب الارتباطي بحيث يكون التكليف الوجوبي منجزاً بلحاظ الاقل لوصول بيانه الى المكلف ويكون غير منجز بلحاظ الزائد المشكوك لعدم وصول بيان وجوبه أو جزئيته الى المكلف ، كما تكون مخالفته بترك الاقل موجبة للعقاب التام وتكون مخالفته بترك الاكثر مع فعل الاقل مأمونة العقاب غير موجبة له ، بل إنه عقيب إجراء البراءة من وجوب الاكثر أو من جزئيته يقطع بالأمن عن العقاب .

وهذا كله تقريب معقول مقبول لفكرة (التبعض في تنجيز الاحكام) المعلومة بالإجمال مرددة بين الاقل وبين الاكثر الارتباطي ، وهو امر على وفق التباني العقلاني الارتكازي في المجالات القانونية وفي مقام الامثال، ولم يظهر من الشارع ردع له أو إنكار عليه ، وظاهر عدم الانكار هو الموافقة والرضا والامضاء ، وإلا لردع عنه وأنكر عليه .

وفي ضوء هذا التقريب يتبعض التنجيز فيما نحن فيه ويتنجز على المكلف: وجوب الاقل تفصيلاً وينحل العلم الاجمالي قطعاً وبادراك العقل

واضحاً بعد جري البراءة العقلية عند من يلتزمها وبعد جري البراءة النقلية الشرعية عن وجوب الاكثر المجهول وجوبه والمشكوكه جزئيه ، كما يندفع - في ضوء التقريب المقبول - المحذور : الاشكالان المتقدمان ، وذلك لأنه اذا علم اجمالاً بوجوب مركب من الاقل أو من الاكثر فقد علم بوجوب الاقل تفصيلاً ويلزمه العلم باستحقاق العقاب على ترك الاقل ، بينما الاكثر الزائد على الاقل المحتمل وجوبه مع الاقل الارتباطي ومن جهته- لا يعلم وجوبه ويشك في ترتب العقاب على تركه في حال إتيان الاقل ، فيكون الاكثر من جهة الزائد عن الاقل مجرىً للبراءة العقلية والشرعية ويكون العقاب عليه من غير بيان وقد رفع عن العباد ما لا يعلمونه .
ومنه يتجلى أن لا محذور خلف إذ المفروض منجزية وجوب الاقل على كل تقدير أي حتى على تقدير تعلق الوجوب بالأكثر . نعم منجزية وجوب الاقل على كل حال تستلزم تنجز وجوب الاكثر من جهة الاقل - ضمن الاقل خاصة - لا تنجزه بنحو الاطلاق كي يكون فرض عدم تنجز الاكثر خلفاً .

إذن لا موجب لفرض منجزية وجوب الاكثر مطلقاً وعلى كل تقدير ليكون فرض عدم تنجز وجوب الاكثر خلفاً ، وذلك لفرض الشك في التكليف بالأكثر من بدو الامر- فأى موجب لفرض منجزيته مطلقاً حتى يلزم الخلف؟ مع أن الانحلال لا يتوقف على منجزية وجوب الاكثر مطلقاً ، بل يتوقف على اليقين بوجوب ذات الاقل على كل تقدير ، وهو موجود .

كما يتجلى أن لا محذور آخر ولا يلزم من فرض وجود الانحلال عدمه لان الانحلال يبتني على فرض منجزية الأكثر من جهة الاقل أو مع الاقل ، وهذا يستلزم عدم تنجز وجوب الاكثر من جهة الزائد المشكوك ، ولا يتوقف الانحلال على فرض منجزية الاكثر مطلقاً وعلى كل تقدير- حتى

يلزم عدم الانحلال، بل يتوقف على فرض اليقين بوجوب الاقل مطلقاً وعلى كل تقدير حتى على تقدير تعلقه بالأكثر، وهذا لا يستلزم عدم الانحلال، بل يمكن معه الانحلال الى اليقين التفصيلي بوجوب الاقل مع الشك بدواً في وجوب الاكثر- الزائد المشكوك وجوبه- ويمكن نفيه بإجراء البراءة الشرعية فيتبني العقاب على تركه ويعذر على مخالفته لو كان في الواقع واجباً، وبهذا ينتج وجوب الاقل ويتبني وجوب الاكثر.

هذا هو الامر الاول وهو أقوى اشكال على انحلال العلم الاجمالي وقد أجبنا عنه بأوضح جواب وأسلمه، ويصلح دليلاً على انحلال العلم الاجمالي وعدم تأثيره وجوب الاحتياط، ويغني التعرض له عن كثير مما قيل وبعضه يتبني على أسس ضعيفة أصولياً ومخدوشة كبروياً.

والحاصل صحة التفكير القاضي بانحلال العلم الاجمالي فيما نحن فيه فيتبني المانع عن إجراء البراءة من وجوب الاكثر أو من جزئيته، لكنه:

ليس الإنحلال حقيقياً لأنه يتطلب إحراز إنطباق التكليف المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وهذا الانطباق غير محرز بحد اليقين، فان الإنطباق محتمل غير محرز يقيناً، ولأن المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي المستقل، والمعلوم بالتفصيل هو وجوب الاقل أعم من كونه نفسياً مستقلاً - لا يجب معه غيره من الاجزاء - وبين كونه غيرياً ضمناً - الذي يجب فيه مع الاقل : الجزء الزائد الاكثر، فيكون الاقل واجباً ضمن الأكثر الجامع - ويؤتى به مقدمة لإمثال الوجوب الجامع.

وانما هو إنحلال حكمي يؤول الى عدم تأثير العلم الاجمالي في تنجيز التكليف بأكثر من القدر الأقل المتيقن وجوبه فتجري البراءة من الاكثر، وهذا الانحلال الحكمي يعتمد حكم العقل وإدراكه (التبعض في تنجيز التكليف وتنجيز العقاب) الواحد من ناحية بعض الاجزاء دون بعض آخر

مما هو مجهول الحكم اذا كان التكليف الارتباطي معلوماً بالإجمال وتردد متعلقه بين الاقل وبين الاكثر . هذا ما اردنا بيانه حول انحلال العلم الاجمالي أو منع الانحلال وايجاب الاحتياط لأجل العلم الاجمالي بالتكليف الارتباطي المردد متعلقه بين الاقل وبين الاكثر ، وهذا هو الوجه الاول مما يوجب الاحتياط وينفي جري البراءة .

الوجه الثاني : إقتضاء الملاك وجوب الاحتياط .

لا اشكال عند الامامية في تبعية الاحكام الشرعية الالهية - اوامر الشارع ونواهيها- وإنبثاقها عن الاغراض والملاكات الواقعية : المصالح والمفاسد القائمة في متعلقاتها: المأمور بها او المنهي عنها ، ولا بد للمكلف من تحصيل غرض المولى الالزامي بحكم العقل وادراكه القطعي ، وعند الشك - فيما نحن فيه - يجب الاتيان بما يحقق غرض المولى ويحصله ، وحيث أننا نعتقد أن الواجبات الشرعية تنبثق عن مصالح واقعية وأغراض إلزامية تدعو لفعل متعلقاتها ، فاذا علمنا إجمالاً بواجب إرتباطي يتردد متعلقه بين الاقل وبين الاكثر وقد علمنا بوجود غرض إلزامي للمولى فيه يدور محصله بين الاقل وبين الاكثر ، أي شككنا في واجب إرتباطي وقد علمنا وجوبه اجمالاً وقد تردد متعلقه بين الاقل وبين الاكثر وعلمنا بالغرض الملزم الواحد ولزوم تحصيله ، ولا نعلم تحصيل الغرض عند الاقتصار على الاقل ، فيلزمنا إتيان الاكثر إحتياطاً وتحصيلاً للغرض البسيط الواحد والملاك الفارد الذي لا يعلم تحصيله إلا عند إتيان الاكثر ، فانه شك في المحصل و(الاشتغال اليقيني بالغرض يستدعي التفريغ اليقيني) بإتيان الأكثر، قال المحقق الخراساني: (إن الغرض الداعي الى الامر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدالة من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها وكون الواجبات الشرعية أظافاً في الواجبات

العقلية، وقد مرّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الامر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها كما لا يخفى^(٦).

وقد أشكل على هذا- بعدة اشكالات : بعضها مخدوش غير وارد، وبعضها ضعيف مردود، يمكن مراجعتها في فرائد أصول شيخنا الاعظم وكفاية المحقق الخراساني وتقريرات بحث المحقق الخوئي(قدهم)، ويمكن قبول بعضها في الجملة وجعله مؤيداً وداعماً للوجه المختار في دفع الاستدلال للاحتياط باقتضاء الغرض والملاك لإيجابه ، وأعتقد أن خير ما يقال في دفعه وردّه ومنع تأثير الغرض لوجوب الاحتياط هنا هو القول :

إن ما يتكرر في كلمات بعض الاعلام من لزوم تحصيل أغراض المولى المشرّع ومقاصده - لا مصحح له ولا ملزم به ولا مثبت له على إطلاقه، وذلك بلحاظ أن أغراض المولى المشرّع حتى مع العلم بها والجزم بإرادتها من دون تردد- لا يجب علينا تحصيلها خارج دائرة البيانات الشرعية رغم كوننا في مقام العبودية وتبعية الشارع المقدس، أي لا يلزمنا مراعاة الاغراض خارج دائرة الامر والنهي الشرعي المبيّن في الكتاب أو السنة ، بل إن أغراض المولى الواقعية ومقاصده المهمة مما كان واقعاً في دائرة الامر أو النهي المبيّن في الكتاب أو في السنة هي الواجب تحصيلها أداءً لحقّ الربوبية وتلبساً بزّي العبودية وفي حدود البيان الشرعي المعصومي .

وما كان من أغراضه سبحانه ومقاصده ومراداته التي نعلمها من خارج البيانات الشرعية والتي لم تقع تحت دائرة الامر والنهي المبيّن في الكتاب أو السنة لا تكون واجبة التحصيل لعدم الدليل على وجوب تحصيلها ، ما دام لم يصدر الامر من المولى المشرّع بتحصيلها ، بل إن عدم بيان غرضه في كتاب أو سنة كاشف عن عدم كونه متعلق غرضه ودال على إختصاص

(٦) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج ٢ : ٢٣٢ .

أغراضه بخصوص المبيّن في الكتاب أو في السنة .

ويؤكد ما ذكرنا: إن الاوامر الشرعية قد تعلقت بالأفعال : ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ ولم تتعلق اوامره بالأغراض: (إنتهوا عن الفحشاء) (خذوا الجنة من النار) أو نحو ذلك .

نعم قد يتوهم : إن قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ دعوة وأمر بالطهارة التي هي غرض الامر بالغسل .

لكنه ليس بصحيح ، فان الآية تأمر بالنظهر الذي هو اسم للوضوء والغسل والتميم ، وهنا في هذه الجملة يراد من قوله تعالى : ﴿فَاطَّهَّرُوا﴾ الأمر بالاغتسال من الجنابة ، فهو أمر بالفعل وليس امراً بالغرض .

وكيف كان يمكننا تفصيل البيان تقريباً ودفعاً لإشكال الغرض :

إنه لا دليل على وجوب التحفظ على غرض المولى الشرعي ولزوم تحصيله على الاطلاق، بل يجب علينا في شريعة الاسلام بعد تمامها وكمالها ويلزمنا تحصيل الاغراض المولوية في حدود البيانات الشرعية ونصوص الكتاب والسنة المطهرين، وهذا مستفاد من النص القرآني القطعي الناطق بإكمال الدين واتمام نعمة التشريع، قال تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ المائدة : ٣ ، وهو نص قرآني واضح الدلالة على أن الدين الحنيف والتشريع اللطيف قد أكمل الله بيانه وأتم نعمته وفق أغراضه ومراداته ، وقال تعالى : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ النحل : ٨٩ ، وقال تعالى : ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ الانعام : ٣٨ .

وقد وردت الروايات العديدة دالة على إكمال الدين وعلى أن كل واقعة يحتاج العباد لمعرفة حكمها الى يوم القيامة قد جاء بها خطاب قطعي من الله سبحانه أو من رسوله الاعظم (ﷺ) نظير ما رواه الكليني والصدوق

بسندهما الى الامام الرضا (عليه السلام): ﴿إن الله عز وجل لم يقبض نبيه ﷺ حتى أكمل له الدين وأنزل عليه القرآن ، فيه تبيان كل شيء ، بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام، وجميع ما يحتاج اليه الناس كمالاً، فقال عز وجل: مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ، وأنزل في حجة الوداع وهي آخر عمره ﷺ: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴿٧﴾ وفي عدد من الاخبار: ﴿إن الله تبارك وتعالى أنزل في القران تبيان كل شيء....﴾ ﴿ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة﴾^(٨) وفي خبر صحيح يحكي فيه الامام الباقر (عليه السلام) خطبة رسول الله (ﷺ) في حجة الوداع، ومنها قوله : ﴿يا أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به ، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه﴾^(٩) وفي (البحار) عن (بصائر الدرجات) بسنده الى الامام الصادق (عليه السلام) قال: ﴿ما من شيء يحتاج اليه ولد آدم إلا وقد خرج فيه السنة من الله ومن رسوله، ولولا ذلك ما إحتج علينا بما إحتج) فسأله رجل: وبما إحتج ؟ فقال (عليه السلام): ﴿قوله تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي... حتى فرغ من الآية وقال : ﴿فلو لم يكمل سنته وفرائضه وما يحتاج اليه الناس ما إحتج به﴾^(١٠) .

ثم إن ما تحدث به رسول الله (ﷺ) وما أمر به أو نهى عنه أو نحو ذلك من علوم الشريعة وشؤون الديانة قد ورثها عترته واهل بيته (عليهم السلام) كابراً عن

(٧) اصول الكافي : ج ١ : ١٩٩ - باب نادر جامع في فضل الامام وصفاته + امالي الصدوق :

(٨) اصول الكافي : ج ١ : ٥٩ - باب الرد الى الكتاب والسنة .

(٩) اصول الكافي : ج ١ : ٧٤ - باب الطاعة والتقوى .

(١٠) بحار الانوار : ج ٢ : ١٦٩ : ب ٢٢ من ابواب كتاب العلم : ح ٣ .

كابر، وكانوا يفتون الناس بها- بأثار من رسول الله (ﷺ) وأصول علم يكتزونها عندهم كما يكتز الناس ذهبهم وفضتهم ، كذا ورد في أخبار^(١١) كثيرة ، وروى الكليني^(١٢) بسنده الى الإمام الكاظم (عليه السلام) تعقيباً لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ فقال (عليه السلام): ﴿فنحن الذين اصطفانا الله عز وجل هذا الذي فيه تبيان كل شيء﴾ .

إذن ظاهر النصوص الشرعية أن الأغراض الالهية المطلوبة له سبحانه قد إستنفدت في الكتاب والسنة و﴿كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ﴾ ، والواجب علينا إمتثال التشريعات الالهية التي تصدى الشارع الاقدس لبيانها في كتابه المجيد وسنة نبيه الحميد، ويلزمننا تحصيل أغراضه سبحانه وملاكاته الالزامية في حدود بياناته التشريعية كتاباً وسنة ، أي يلزم المكلف إحترام أغراض مولاه سبحانه وتحصيل ملاكاته الالزامية ، لكن لا على الاطلاق لعدم الدليل عليه من عقل أو شرع، بل إن إحترام أغراضه وتحصيل ملاكاته ومراداته محدود بحدود التشريع الواصل في البيانات الشرعية في القرآن العزيز والسنة المطهرة ، ولا إلتزام من عقل ولا شاهد من نقل على وجوب تحصيل أغراضه وراء التشريعات القانونية الالهية التي تصدى المولى لبيانها بنحو الأمر بها أو بنحو النهي عنها ، فما كان غرضاً محتمل المراد للمولى جل شأنه، وهو خارج اطار الاحكام القانونية والتشريعات المبينة في الكتاب أو السنة لا يلزم مراعاته، اذ لا دليل من عقل أو نقل على لزوم مراعاته .

وباختصار : إحترام الأغراض المولوية والملاكات الشرعية الإلزامية محدود بحدود البيانات القانونية الواصلة إلينا في الكتاب او السنة المطهرين، ولزوم حفظ الغرض وظيفة المولى المشرع ، بينما وظيفة المكلف الإتيان

(١١) راجع : بحار الانوار :ج٢ : ب ٢٢ + ب٢٣ من ابواب كتاب العلم .

(١٢) فاطر : ٣٢ + الكافي : ج ١ : ٢٢٦ - كتاب الحجّة :الائمة ورثوا علم النبي .

بمتعلق أمره التشريعي ، ولا الزام بما يزيد عنه .

ويؤيد ما ذكرنا : ما أفاده المحقق النائيني (قده) في تقرير بحثه: (إن الأحكام الشرعية وإن كانت تابعة للملاكات التي في متعلقاتها- على ما هو الصحيح عند العدلية- إلا أنها من جهة عدم كونها مما تنالها يد العرف لعدم معرفتهم بها بالضرورة، فالشارع هو المكلف بإيقاع أمره على نحو يفي بغرضه، وحيث ان المفروض عدم تعلق الأمر الشرعي إلا بنفس الافعال، فيستكشف منه : عدم قابلية الاغراض لتعلق الأمر بها لا بنحو الاستقلال ولا بنحو التقيّد، فالعقل يستقل بعدم لزوم تحصيلها على المكلف، فان الواجب عليه هو تحصيل ما تعلق به إرادته التشريعية، فكلما تعلق به إرادته يجب تحصيله عليه ، وغيره لا يجب عليه تحصيله وإن كان له دخل في الغرض واقعاً، فان الشارع في مثل الفرض هو الذي أخلّ بغرضه بعدم أخذه في متعلق أمره دون المكلف ، فعند احتمال دخل شيء في الغرض الداعي الى أمره مع عدم أخذه في متعلق الأمر لا يكون الشك راجعاً الى الشك في الامتثال ، كما هو ظاهر) (١٣) .

لكن قد يستشهد لحكم العقل وإدراكه لزوم تحصيل غرض المولى وملاكه الملزم : بشاهد عقلائي قطعي الدلالة على الوجوب هو ما اذا شاهد العبد التابع ولد مولاه مشرفاً على الغرق أو الحرق أو الموت أو الضرر وكان مولاه غافلاً أو نائماً أو بعيداً عنه غير عارف بالخطر الداهم لابنه وغير متوجه لولده فلم يصدر عنه بيان أو أمر بإنقاذ ولده وإيجابه على تابعه ، ثم لعدم البيان ترك العبد أو التابع إنقاذ ابن مولاه أو قصر في إنقاذه مع قدرته عليه فانه يستحق العقاب من مولاه وتلحقه الملامة والمذمة من العقلاء قاطبة ولا ينفعه الاعتذار بعدم صدور الامر أو عدم بيان الايجاب من مولاه -

مما يكشف بوضوح عن وجوب تحصيل غرض المولى وحفظه وإن لم يرد به بيان ملزم وأمر موجب .

وفيه : إن هذا آتٍ في الاغراض المولوية الآدمية وبين الآدميين في المجامع والاجتماعات ، وكلامنا في الاغراض المولوية الالهية من العباد وليس فيما ذكر شاهد أو دلالة على وجوب تحصيل الغرض الالهي الالزامي وعلى الاطلاق بعد أن لا يوجد إدراك عقلي فطري سليم للوجوب المطلق وبعد نصّ المشرع الاقدس جلّ وعلا بإكمال الدين الحنيف وإتمام نعمة التشريع، فإن هذا المثال العرفي يفترض غفلة المولى أو جهله أو عدم توجّهه، وهذا محال في المولى الشرعي جلّ وعلا، فانه في حال علم وإحاطة ومعرفة تامة مستوعبة، بل حتى المولى العرفي لو فرض علمه أو إلتفاته الى حال ولده حين مدهامة الخطر فلا اشكال في تصديّه الى أمر عبده أو تابعه بإنقاذ ولده حين مدهامة الخطر اياه، وعندئذ اذا تحقق لدى العبد أو التابع عدم أمر المولى الملتفت بإنقاذ ابنه لم يجب تصدي العبد والتابع لإنقاذ ولد المولى ولم يقيم العقلاء بملامته أو ذمّه على عدم تصديّه لتحصيل غرض مولاه ما دام ملتفتاً لحال ابنه ولم يأمره به ، فإن المولى الأمر الناهي اذا كان متمكناً من الأمر بما يحقق غرضه ومقصده فلم يأمر- كان هذا: عدم الامر دليلاً على عدم وجوب تحصيل غرضه الذي إحتمله المكلف والتابع ، وهكذا المولى المشرع سبحانه هو حكيم عليم قدير محيط ملتفت الى أغراضه وملاكاته ومقاصده اذا لم يأمر- لم يجب علينا تحصيل غرضه وملاكه حتى مع علمنا بالغرض وبدون تردد فيه .

والحاصل عدم وجدان دليل قاطع من العقل الفطري السليم ولا من أدلة الشرع الحكيم على وجوب تصدي العبد التابع لتحصيل أغراض المولى الشرعي على الاطلاق، وعدم وجدان دليل شرعي صحيح يثبت

وجوب تحصيل غرض المولى وملاكه الملزم خارج اطار البيانات الشرعية بمعنى عدم وجود شاهد من الكتاب أو بيان من السنة يلزم المكلفين بتحصيل أغراض المولى وملاكاته الملزمة وعلى الاطلاق، نعم إلا في حدود البيانات الشرعية في الكتاب أو في السنة فيجب تحصيل أغراضه وملاكاته الملزمة في حدود القانون الالهي المبين في القرآن والسنة الواصلة .

وفيما نحن فيه : دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر - نلاحظ فيه البيانات الشرعية وهي متصدية لبيان جزئية أمور ووجوبها بها ضمن المركب الارتباطي وغير متصدية - حسب الفرض - لجزئية الاكثر المجهولة جزئيته أو وجوبه ضمن الواجب الارتباطي أو غير واصله الينا ، وهذا يعني عدم اليقين بتعلق غرض المولى بإتيان الاكثر زائداً على القدر المتيقن الاقل من الأجزاء ، فلم يحرز تعلق غرضه سبحانه بإتيان الأكثر .

نعم هذا - تعلق غرضه سبحانه بالأكثر - محتمل بعد اليقين بتعلق غرضه بإتيان الواجب الارتباطي ، والقدر المتيقن هو القدر الأقل من الاجزاء ونحتمل توقف تحقق مراده وغرضه سبحانه على إتيان الجزء الزائد : الاكثر ، ولا يجب علينا تحصيل غرض المولى لمجرد احتمال تعلق غرضه سبحانه بإتيان الاكثر - الجزء الزائد المجهول وجوبه وجزئيته - مادام لم يصلنا ذلك في كتاب أو سنة ، بل يجري أصل عدم جزئية الاكثر - الفعل المحتمل جزئيته للمركب - كما يجري أصل البراءة من المؤاخذة والعقاب على الاكثر المحتملة جزئيته ويجري أصل البراءة من جزئيته وقد رفع الله عن العباد ما لا يعلمونه وما حجب علمه عنهم .

والمراد من إجراء أصل البراءة الشرعية من جزئية الاكثر المحتملة - هو التمسك بحديث رفع ما لا يعلمه العباد وما حجب الله علمه عن العباد ، بمعنى رفع ما هو قابل لوضعه وجعله على كاهل العباد ، وتعبير ثان : رفع

ما فيه اقتضاء الوضع والجعل على عهدة المكلفين ، وليس المراد منه رفع ما هو ثابت الجزئية من المركب الواجب الارتباطي .

وهذا تفسير للبراءة عن جزئية الاكثر المشكوكه جزئيته للمركب الواجب الارتباطي - يلتزم وينسجم جداً مع التزامنا (التبعض في تنجيز التكليف وفي العقاب عليه) بالتقريب المتقدم، فان الجزء الاكثر المحتملة جزئيته للمركب الارتباطي - هو قابل لتنجز التكليف به، أي بالجزء المحتمل وقابل لتنجز العقاب على تركه ، واذا كان الجزء قابلاً للتنجز كان قابلاً لرفعه شرعاً بحديث ﴿رفع ما لا يعلمون﴾ و﴿ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم﴾ وهذا مقتضى الادراك العقلي القطعي لقانون : كلما كان قابلاً للوضع والجعل وللتنجيز على العباد كان قابلاً للرفع والوضع عنهم .

وباختصار: ينطبق الحديث الشريف الرافع لما لا يعلمونه ولو وضعه عنهم وينفي التقييد المحتمل : تقييد دليل وجوب المركب الارتباطي بالجزء الاكثر المحتمل - ، وبنفي التقييد بالأكثر يثبت الاطلاق ظاهراً، لأن عدم التقييد يعني الاطلاق في المورد القابل للتقييد بلحاظ أن التقابل بين الاطلاق وبين التقييد من (تقابل عدم والملكة) على ما حققناه في بحوث (التعدي والتوصلي)، وعندئذ نتمسك بإطلاق الامر بالمركب الارتباطي، وهو إطلاق منطبق على القدر الأقل المعلوم تنجزه، وأما الاكثر مشكوك التنجز فهو منفي بأصل البراءة ، اي نفي بحديث الرفع تقييد المركب بالجزء المشكوك جعله على العباد المأمورين بالمركب الارتباطي ، ويثبت إطلاق الامر بالمركب الارتباطي الممتقيد بالأجزاء الأقل المعلوم مطلوبيتها وتقييد وجوب المركب بها .

وبيان ثان : فيما اذا دار أمر واجب إرتباطي بين القدر الاقل من الأجزاء وبين الاكثر وكان الغرض الشرعي منه مشكوكاً في ترتبه على الاقل أو ترتبه

على الاكثر، وعندئذ نقول: على تقدير ترتب الغرض المولوي الشرعي على القدر الاقل من الاجزاء فالحجة تامة على الاقل ويصح العقاب على تفويت الغرض بترك الاقل، وعلى تقدير ترتب الغرض المولوي على الأكثر والمفروض عدم قيام حجة تامة من المولى على ترتب الغرض على الاكثر خاصة فلا يصح العقاب على ترك الأكثر - لو أتى المكلف بالقدر الاقل من الواجب الارتباطي، لأن العقاب على تفويت الغرض بإتيان الاكثر المحتمل تعلق غرض المولى به من دون بيان الشرع لجزئيته يكون عقاباً بغير بيان وهو قبيح عقلاً ويكون عقاباً بغير علم وقد رفع عن الامة ما لا يعلمون وما حجب الله علمه عنهم .

وهذا التقريب والاستدلال واضح تام على المبنى المعتمد الذي نلتزمه وهو (التبعض في تنجيز التكليف وفي العقاب عليه) ، فان الاجزاء الاقل معلومة التنجز - تكليفاً وعقاباً - والاكثر مشكوك التنجز، فيكون مجرى لأصل البراءة الشرعية عندنا وللبراءة العقلية عند الاصوليين الملتزمين بقاعدة (قبح العقاب بغير بيان) .

ويتحصل بهذا البيان الواضح والتقريب الصالح ويتجلى فساد عمدة ما جعل مانعاً عن إجراء البراءة العقلية والشرعية ، وجعل دليلاً على الاحتياط، ومعه يتجلى عدم تمام ما ذهب اليه المحقق الخراساني (قده) ^(١٤) وذكره في (هامش الكفاية) من عدم جريان البراءة العقلية والشرعية معاً ، كما يتجلى عدم تمام ما ذهب اليه في (متن الكفاية) ^(١٥) من عدم جريان البراءة العقلية مع إذعانه بجريان البراءة الشرعية عن جزئية الاكثر المشكوك جزئيته للواجب الارتباطي، وذلك لان عمدة المستند في منع البراءة الشرعية أو العقلية هو

(١٤) راجع : شرح الرشتي على الكفاية :ج٢: ١٨٠ - طبع النجف .

(١٥) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني :ج٢: ٢٢٨ - ٢٣٥ .

إقتضاء العلم الاجمالي للاحتياط عقلاً أو إقتضاء الغرض المردد تحققه
بإتيان الأقل أو بإتيان الأكثر ، وكلاهما غير مانع :

اولاً: إن إقتضاء العلم الاجمالي والاشتغال اليقيني للاحتياط يمكننا منعه
أو حلّه بما تقدم من (تبعض التنجيز) من حيث التكليف ومن حيث العقاب
والمؤاخذة ، وان الشك في سقوط التكليف بإتيان الاقل مندفع ببركة
(التبعض في تنجيز التكليف) وبجريان البراءة ، حيث تقدم تقريب انحلال
العلم الاجمالي بالتزام (التبعض في تنجيز التكليف والعقاب)، وسبق منع
إشكالي صاحب الكفاية وجمع (قدهم) على الانحلال وتوضيح كيفية
اندفاعهما ، ومعه ينحل العلم الاجمالي - بادراك العقل السليم قطعياً - الى
علم تفصيلي بوجوب الاقل وإستحقاق تاركه للعقاب والى شك بدوي في
وجوب الاكثر وشك في إستحقاق العقاب على تركه حال إتيان الاقل،
فتجري البراءة عن وجوبه وعن جزئيته ضمن المركب الارتباطي، وبعد
جري البراءة ينتفي احتمال تنجيز التكليف بالزائد على الاقل وينتفي معه
احتمال المؤاخذة عليه ويقطع- بعد جري البراءة - بسقوط التكليف عند
إتيان الأقل وبمعدورية المكلف عن ترك الاكثر مع إتيانه الاقل بعد إلتزام
(التبعض في التنجيز) بالتقريب المتقدم .

وثانياً : إن الغرض المولوي قد سبق منع إقتضائه وجوب الاحتياط
بإتيان الاكثر في الشرعيات المشتبهة - ومنها ما نحن فيه - وسبق إختصاص
وجوب تحصيل الغرض بحدود البيانات الشرعية الواصلة ، وحيث لم
يصلنا بيان وجوب الاكثر أو جزئيته للمركب الارتباطي الواجب أو بيان
دخالته في تحصيل غرض المولى وملاكه الالزامي، ولذا قلنا : لا ينفع
(وجوب تحصيل الغرض) دليلاً للزوم الاحتياط كما لا ينفع المنكر
للاحتياط وللبراءة العقلية والمثبت للبراءة الشرعية خاصة .

بل لو تنزلنا وسلّمنا وجوب تحصيل الغرض المولوي الالزامي على كل حال- لم تنفع البراءة النقلية: أحاديث الرفع والحجب والجهالة ونحوها، ولا تجدي من أقرّ بوجود تحصيل الغرض على الاطلاق ، وذلك لبقاء الشك وجداناً واحتمال عدم حصول الغرض رغم إتيانه الاقل المتيقن ورغم إجراء البراءة عن الاكثر ، فيتعين تحصيل الغرض بإتيان الاكثر ، ولان أصل البراءة أو أصل عدم جزئية الزائد المشكوك لا يثبت لازمه - أعني كون الغرض مترتباً على الاقل المتيقن - إلا مع إلتزام حجية الاصل المثبت للوازمه غير الشرعية ، ودونه خرط القتاد .

والحاصل وضوح جريان البراءة - عقلية وشرعية - فينتفي ببركتها وجوب الاكثر وجزئيته وتنتفي المؤاخذة على تركه عند إتيان الاقل المتيقن إرادته للمولى المشرع جلّ وعلا ، نعم نحن لا وثوق عندنا بالبراءة العقلية وإدراك العقل السليم قطعياً لقاعدة (قبح العقاب من غير بيان)، وتكفيها البراءة الشرعية لنفي وجوب الجزء الزائد المشكوك ونفي جزئية الاكثر، وبالبراءة النقلية ينتفي تقيّد الواجب بالأكثر ويثبت إطلاق الامر بالواجب الارتباطي بفعل عدم تقيّد متعلقه بالأكثر - الجزء المشكوك - وقد سبق في بحوث البراءة تفصيل المقال حول نوعي البراءة ومدركهما .

هذا تمام كلامنا حول التمسك بإطلاق دليل الواجب الارتباطي .

يبقى الكلام في التمسك بالاستصحاب لإثبات الاشتغال القاضي بلزوم الاحتياط وإتيان الاكثر، أو لإثبات وجوب الاقل وعدم لزوم الاكثر ، نعرضه في مرحلتين ، نبدأ ببحث المرحلة الاول في :

التمسك باستصحاب الاشتغال :

قد يتمسك بالاستصحاب لإثبات الاشتغال العقلي بالأكثر، بتقريب :

إن التكليف الوجوبي المردد متعلقه بين الأقل وبين الأكثر هو تكليف مردد بين ما هو مقطوع البقاء بعد إتيان الأقل إذا كان الواجب في الواقع هو الأكثر وبين ما هو مقطوع الارتفاع إذا كان الواجب في الواقع هو الأقل، فيشك في سقوط التكليف بعد إتيان الأقل فيستصحب بقاؤه - بقاء الوجوب الكلي الجامع بين الفرد القصير وبين الفرد الطويل بناءً على القول بجريان استصحاب الكلي من القسم الثاني .

ثم بعد جري الاستصحاب والحكم ببقاء التكليف المتيقن ثبوته المشكوك إرتفاعه عند إتيان الأقل - يحكم العقل بعدم الاجتزاء بالأقل وبوجوب الاتيان بالأكثر تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اشتغال الذمة يقيناً . وهذا استدلال بالاستصحاب مقدمة لإدراك العقل وحكمه بالاشتغال بالأكثر، لا من باب التمسك بالأصل المثبت للزم المستصحب: بقاء الواجب المركب الارتباطي - الذي هو وجوب الأكثر .

وبتعبير ثانٍ : وجوب إتيان الأكثر حصيلة مدركين مترتبين : إستصحاب بقاء التكليف الارتباطي بعد إتيان القدر الأقل ، يعقبه حكم العقل وإدراكه لوجوب تحصيل اليقين بفراغ الذمة بعد اليقين باشتغالها بفعل استصحاب بقاء التكليف الذي اشتغلت به الذمة وأتى المكلف منه بالأقل ، ولا يحصل يقين بفراغ الذمة إلا بإتيان الأكثر .

ويرده : منع جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني رغم موافقة المشهور ونصرتهم بالقول وبالذليل الذي نقيمه في مباحث الاستصحاب على جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني، إلا انه لا يجري هنا بالخصوص لتخلف ركن أساس في جريانه وهو (الشك في بقاء المتيقن) فان

استصحاب الكلي من القسم الثاني متقوم بتمام موضوعه الذي هو تردد الحادث بين المرتفع وبين الباقي بحيث يتعارض الاصل في كل منهما فيجري الاستصحاب الكلي حينئذ ، وهذا كما لو صدر الحدث من المتطهر وشك في كونه حدثاً أصغر أو حدثاً أكبر فيتعارض أصل عدم صدور الاكبر منه بأصل عدم صدور الاصغر منه ، فشك المتطهر بعد التوضي في ارتفاع الحدث المتيقن صدوره عنه وإحتمل عدم إرتفاعه ، فيستصحب كلي الحدث ويلزمه الاغتسال ليقطع بارتفاع كلي الحدث وينتقض عنده يقين الحدث بيقين الطهور الرافع للحدث الصادر منه .

وهذا الاستصحاب الكلي من القسم الثاني لا يجري هنا بسبب عدم تمام موضوعه وعدم تحقق بعض أركانه ، وذلك لكون احد الفردين متيقناً والآخر مشكوكاً فيه ، فلا يجري الاصلان في الطرفين حتى يتعارضوا ويجري استصحاب الكلي ، بل يجري الاصل في المشكوك خاصة من دون مانع أو معارض ، ولا تصل التوبة الى الاستصحاب الكلي ولا مجال لجريانه .

وهذا نظير المحدث بالأصغر الذي علم بصدور الحدث الاصغر منه ثم صدر منه بلل مشتبه بالمنى فيشك أو يحتمل صدور الحدث الاكبر عنه ، واذا صدر الوضوء لاحقاً من هذا المكلف لم يتمكن من استصحاب كلي الحدث رغم يقينه بصدور الحدث الاصغر منه ، وانما الممكن إجراء إستصحاب عدم صدور الحدث الاكبر منه ، ونضم اليه : الإحراز الوجداني الخارجي الشاهد على صدور الحدث الاصغر منه - كالبول - وصدور رافع الحدث منه- أعني الوضوء- فينتفي (الشك في بقاء الكلي) ويمتنع إجراء استصحاب كلي الحدث .

وهكذا ما نحن فيه : فان وجوب الاقل وترتب العقاب على تركه يصير أمراً متيقناً عند إلتزام (التبعض في تنجيز التكليف) المتيقن إجمالاً - حسبما

تقدم توضيحه - ، ونضم اليه : أصل عدم وجوب الاكثر أو أصل البراءة من المؤاخذة عليه حال إتيان الاقل ، فينتفي (الشك في بقاء الكلي) ويمتنع جريان استصحاب كلي التكليف الواجب .

والحاصل باختصار : ان استصحاب الكلي لإثبات الاشتغال وإيجاب الاحتياط ليس له موضوع ، بلحاظ انتفاء (الشك في بقاء الكلي) ببركة التزامنا (التبعض في تنجيز التكليف وفي العقاب عليه) بالتقريب المتقدم . هذا تمام ما أردنا بيانه حول استصحاب الاشتغال ، ثم نبحت في المرحلة الثانية :

التمسك باستصحاب البراءة :

وقد يتمسك للبراءة من كلفة الاكثر وعدم جعله باستصحاب عدم لحاظ الاكثر حين جعل التكليف الواجب الارتباطي ، أو يتمسك باستصحاب عدم جزئية المشكوك وعدم تعلق الامر بالمركب من هذا الجزء المشكوك في وجوبه وجزئيته للمركب الواجب ، بتقريب :

انه اذا شك في جزئية قراءة السورة او جلسة الاستراحة في الصلاة اليومية التي هي مركب إرتباطي- فنستصحب عدم لحاظ المولى المشرع جزئية الاكثر المشكوك وجوبه وجزئيته، فان مآل الشك في جزئية جلسة الاستراحة مثلاً الى الشك في لحاظها مع باقي الاجزاء جزءاً من الكل وجوداً تركيبياً متحداً هو المأمور به، ومقتضى الاستصحاب عدم جزئية المشكوك وعدم جعلها وعدم لحاظها حيث جعل التكليف الارتباطي على العباد، وهذا أو ذاك استصحاب طارد لاحتمال جزئية الاكثر ولاحتمال مطلوبيته كما هو مثبت لكون الماهية المركبة الواجبة هي الاقل : الاجزاء المتيقنة .

ويرده : غموض المراد الجدي من استصحاب عدم لحاظ الاكثر أو عدم جزئية الاكثر، وتذبذب الكلمات بين محتملات، عمدتها محتملان :

أ- إن أريد من نفي جزئية المشكوك الاكثر: عدم تعلق اللحاظ المولوي بالجزء المشكوك حين جعل المركب الارتباطي بحيث يرجع التركيب الى لحاظ مجموع الاجزاء وجوداً واحداً ، فيرده : ان اللحاظ وعدمه فعل تكويني للمولى المشرع ولا معنى لإستصحابه، لأنه يعتبر في جريان الاستصحاب كون مجراه أثراً مجعولاً للشارع أو موضوعاً لأثر مجعول شرعي، ولا معنى للتعبد الاستصحابي بفعل تكويني هو اللحاظ وإن كان مقدمة لجعل شرعي .

ب- وإن أريد من نفي الجزئية : نفي اعتبار المشكوك وعدم جعله جزءً في الواجب المركب الارتباطي - والجعل والاعتبار المنفي غير اللحاظ ، فان الاعتبار جعل قانوني مغاير للحاظ السابق زماناً أو رتبةً على الجعل والاعتبار القانوني .

وإذا كان نفي اعتبار المشكوك جزءً في المركب الارتباطي الواجب يراد منه ترتيب أو إثبات كون الماهية المركبة الواجبة هي الاقل - الاجزاء المتيقنة - فان هذا لازم عادي للمستصحب العدمي، والاصل لا يثبت لازمه العادي المراد هنا ترتيبه .

وقد تحصل عدم جدوى التمسك بالاستصحاب لإثبات أو نفي (جزئية المشكوك) أو (وجوب الاكثر) عند دوران امر الواجب الارتباطي بين الاقل وبين الاكثر بلحاظ أجزاء المركب الارتباطي ، كما تحصل جدوى التمسك باطلاق دليل الواجب الارتباطي بعد نفي تقييده بالأكثر بأصل البراءة من جعله جزءً في الكل المركب ، فيثبت الاطلاق الذي يقابل التقييد نقابل العدم والملكة ، ومن عدم تقييد اطلاق دليل الوجوب الارتباطي يثبت الاطلاق لأنه يستحيل الاهمال في مقام الثبوت والواقع . هذا تمام ما أردنا بيانه بلحاظ المقام الاول ، ثم نثني المقام ونبحث :

دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر في الشرائط :

قد يدور أمر واجب مركب إرتباطي بين الاقل وبين الاكثر من حيث الشرائط الاعم من الوجودية ومن العدمية المعبر عنها : (الموانع) ، فلو ترددت شرائط المركب بين مقدار متيقن هو الاقل وبين ما يزيد عليه ويحتمل دخالته شرطاً في ذلك الواجب فهل تجري البراءة ام الاشتغال ؟ وهذا كما لو أمرنا بالصلاة اليومية مشروطةً بالستر والاستقبال والظهور يقيناً واحتملنا دخالة شرط رابع في صحة الواجب وتحققه شرعاً كاستقلال المصلي في قيام الصلاة الواجبة وإيمان الرقبة في العتق الواجب .

قد وقع الخلاف من حيث جريان اصل البراءة - العقلية أو الشرعية - عن الشرط الزائد المحتمل دخالته في الواجب ، أو جريان الاشتغال ؟ .
وللشرائط المحتمل دخالتها في الواجب المركب الارتباطي انحاء :

النحو الاول : ان يكون الشرط المحتمل دخالته في الواجب المأمور به موجوداً مستقلاً منحازاً عن المركب الواجب والذي يحتمل تقييد الواجب به ، أعم من كونه متقدماً عليه في الوجود أو متأخراً أو مقارناً ، والارتباط والتقييد داخل في الواجب المركب لكن القيد وجود خارج منحاز عنه (تقييد جزء وقيد خارجي) فالشرط يقيد المركب وهو وجود خارج عن المركب كالستر والاستقبال والوضوء ونحوها مما هو قيود وشروط خارجة عن مركب الصلاة لكن الارتباط والتقييد بها داخل في المركب الواجب : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ ، والشرط قد يكون في وجوده متقدماً على المركب ، وقد يكون معاصراً مقارناً ، وقد يكون متأخراً ، نظير احتمال اشتراط الصلاة الواجبة باستقلال المصلي في القيام المطلوب اثناء الصلاة ، فاذا كان الاستقلال شرطاً في الواقع تقييد الواجب المركب وإرتبط به إلا أن القيد أمر خارج عن المركب منحاز مستقل الوجود بمعنى امكان حصوله مستقلاً

عن الصلاة منفصلاً منها لكن الشارع باشتراطه ربطه بها ، فاذا احتمل إرتباط شيء بالصلاة - المركب الواجب - وتقيدها به هل يجب الاحتياط ويقتضيه ؟ ام تجري البراءة عن التقييد والشرطية ؟ .

وبعبارة مختصرة : الشرط الذي له وجود مستقل ويحتمل تقييد الواجب المركب به هل تجري فيه البراءة ام الاحتياط ؟ .

والمختار في هذا النحو جريان البراءة عن الشرط المحتمل بعد إلتزام (التبعض في تنجيز التكليف وفي العقاب عليه)، فان التكليف بالأقل متيقن وقد دار أمر التكليف بين الاطلاق وبين التقييد بالشرط الزائد المحتمل، فتجري اصالة البراءة عن الاشتراط المحتمل من دون ان تعارضها أصالة البراءة عن الاطلاق ، لأن الاطلاق سعة ليس فيه كلفة وضيق على المكلف كي تجري البراءة عنه وترفع الضيق والكلفة المحتملة عن كاهل المكلف، ويختص جريان اصل البراءة عن القيد والشرط المحتمل دخالته في الواجب ببركة الإلتزام بالتبعض في تنجيز التكليف وفي العقاب وينحل العلم الاجمالي الى الاقل المتيقن إرادته تفصيلاً والأكثر المشكوك إرادته والمنفي بالبراءة، ومن هنا نعتقد قوة القول بجريان البراءة عن الشرط المنحاز المحتمل من دون مانع بنفس التقريب والاشكال والدفاع المتقدم في دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر في الاجزاء الخارجية .

النحو الثاني : دوران الامر بين المطلق وبين المقيد بان يكون الشرط المحتمل دخالته في الواجب المأمور به غير مقوم للواجب المشروط، وبهذا يفترق عن النحو الثالث الذي يكون الشرط فيه مقوماً للواجب المشروط، كما هو غير مستقل وجوداً وغير منحاز خارجاً عن الواجب المركب المأمور به ، بل يكون الشرط المحتمل تقييد المركب به بمنزلة الصفة الى الموصوف والعارض الى المعروض ، وبهذا يفترق عن النحو

الاول الذي هو وجود مستقل منحاز عن الواجب المركب الارتباطي .

وهذا النحو نظير احتمال إشتراط الرقبة الواجب عتقها بصفة الاسلام، فيدور امرها بين الاطلاق وبين التقييد بالإيمان الذي هو شرط غير مستقل في الوجود عن الطبيعة - الرقبة المعتقدة- ولا يمكن ان ينفصل عنها ولو لحظة من الوقت مادامت متصفة به ، فان الايمان عرضٌ ووصفٌ طارئٌ على الرقبة لا يكون مقوماً لحقيقتها بل هو وصف طارئٌ عليها غير مقوم لها لكنه لا يستقل عن معروضها ولا ينفصل عنه في الوجود والتحقق الخارجي، فيحتمل تقييد الرقبة الواجب عتقها بالإيمان مثلاً ويحتمل عدمه وإجزاء عتق الرقبة الكافرة . وهذا النحو من الشرط :

هو خلاف النحو الاول الذي هو نظير شرط الاستقبال والاستقلال في قيام الصلاة الذين يمكن انفصالهما عنها وحصولهما خارجها ولا يكون الشرط المحتمل كالاستقلال في قيام الصلاة مقوماً للواجب المأمور به، وبهذا يفترق النحو الاول عن النحو الآتي : الثالث .

وفي النحو الثاني تجري البراءة كما جرت في النحو الاول وفي الأجزاء وينحل العلم الاجمالي . لكن قد يقال فيه ^(١٦) :

لا تجري البراءة العقلية في هذا النحو حتى اذا إلتزمنا جريانها في الاجزاء وذلك لأن جريانها في الاجزاء يبتني على انحلال العلم الاجمالي وكون الاقل متيقناً على كل حال وفي هذا النحو ليس الاقل متيقناً على كل تقدير كي ينحل العلم الاجمالي بالواجب المركب الارتباطي ، فلا انحلال ولا يمكن جريان البراءة عن الشرط .

وانما لا يكون الاقل متيقناً على كل تقدير، لأن وجود الطبيعة - كالرقبة- ضمن وجود المقيّد - الايمان - هو وجود متحد معه بل هو عينه خارجاً،

(١٦) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج٢ : ٢٣٨ .

بينما وجود الطبيعة ضمن غير المقيّد - كالرقبة اللامؤمنة - هو وجود مابين لوجود الطبيعة ضمن المقيّد وليس بعضه، والأتان به على تقدير كون الواجب الطبيعة المقيّدة: الرقبة المؤمنة- إتيان بما يباين المطلوب ، فلا يوجد قدر متيقن في البين لينحل العلم الاجمالي به وتجري البراءة عن غيره : الاكثر ، وهذا الاشكال طرحه المحقق الخراساني(قده) ووضحناه .

لكن هذا مقال مرفوض على المبنى المختار والمعتمد - أعني الاعتماد على إدراك العقل (التبعض في تنجيز التكليف) المعلوم بالإجمال وإمكان تنجّز التكليف الواجب من جهة الاقل دون الاكثر - بلحاظ إلتزامنا الانحلال الحكمي- لا الحقيقي - ناشئاً من إلتزام تنجّز التكليف من جهة الاقل وبمقداره دون الاكثر مع إلتزام العقاب والمؤاخذه على بعض التكليف: أعني الاقل المتيقن ، دون بعض : أعني الاكثر والخصوصية الزائدة المشكوك اعتبارها ومطلوبيتها، فلا ينتجز التكليف ولا العقوبة من جهتها، ولا ريب عندئذ في صحة جريان البراءة العقلية عن الملتزم بها ، وصحة جريان البراءة النقلية عن الشرط والقيّد المحتمل مطلوبيته ودخالته في الطبيعة المركبة المأمور بها - ببركة إلتزامنا : (التبعض في تنجيز التكليف وفي العقاب) .

النحو الثالث : دوران الامر بين العام وبين الخاص بأن يكون الشرط المحتمل دخالته في الواجب المأمور به مقوماً له بحيث تكون نسبة القيد المحتمل دخالته الى المقيّد - الواجب المركب الارتباطي- نظير نسبة الفصل الى الجنس ، كما اذا امر المولى بالتيمم وتردد متعلقه بين خصوص التراب وبين مطلق وجه الارض الشامل للتراب والرمل والحجر والمدر، وكما اذا أمر المولى بشراء حيوان وذبحه في الحج مثلاً وتردد متعلق الامر بين خصوص الشاة وبين عموم الحيوان الأليف من ذوات الاربع ومطلق

مصاديقه كالبقر والحصان والحمار والبعير .

ويفترق هذا النحو: (دوران الامر بين العام وبين الخاص) عن النحو السابق: (دوران الامر بين المطلق وبين المقيد) بالشرط المحتمل في أن هذا النحو (دوران الامر بين العام وبين الخاص) تكون الخصوصية المحتمل اعتبارها بحسب الوجود الخارجي متحدةً مع المأمور به ذي الخصوصية مقومةً له، ولا تعدد في وجودهما ، نظير الشاتية والحيوانية، أو نظير وجه الارض والتراب ، حيث أن الترايبية موجودة بعين وجود الارض واقعاً، والشاتية موجودة بعين وجود الحيوان واقعاً ، لا تعدد ولا اثينية ، أقصاه: الارض عام والتراب خاص ، والحيوان عام والخروف خاص .

بينما النحو الثاني: (دوران الامر بين المطلق وبين المقيد) لا تكون خصوصية المقيد موجودة بعين وجود المطلق ذي الخصوصية ، بل وجود الخصوصية مغاير لوجود المطلق ذي الخصوصية مباين له وهو وجود غير مقوم لحقيقة المركب المطلق ، نظير خصوصية الايمان فانها خصوصية مباينة مغايرة في الوجود الخارجي لوجود ذبيها - الرقبة- عارضة عليه اي يمكن انفصالها عن مطلق الواجب ويمكن ارتباطها به وعروضها عليه في الوجود الخارجي .

وقد اختلفت الانظار في النحو الثالث من حيث جريان اصل البراءة أو اصل الاحتياط : فذهب جمع الى لزوم الاحتياط وعدم جريان البراءة، وخالف جمع وقالوا بإمكان جريانها .

قد يقال : الشرط من النحو الثالث المحتمل اعتباره من قبيل الفصل بالإضافة الى الجنس- الحق انه مورد لقاعدة الاشتغال ، وذلك لأن الجنس لا تحصل له ولا تحقق في الخارج إلا ضمن فصل من فصوله متميزاً به، ولذا لا يعقل تعلق الطلب والتكليف بالجنس إلا مع أخذه متميزاً بفصل مع

الجنس، وعليه فيدور أمر الجنس - متعلق التكليف كالحوانية ووجه الارض - بين تميّزه بفصل معين - كالترابية والشاتية - وبين تميّزه بفصل ما من فصوله، واذا شك في اعتبار فصل مخصوص - رجع الشك الى ان المعترف في المأمور به خصوص معين أو أحد الفصول لا بعينه ، ولا قدر متيقن في البين كي ينحل العلم الاجمالي بالواجب المركب الارتباطي الى الاقل المتيقن والى المشكوك حتى ينفي بأصل البراءة ، ومن هنا لا يصح القول بأن تعلق الطلب بالجنس متيقن ، والشك كائن في تقيده بفصل، وذلك لان تقيّد الجنس بفصل هو أمر متيقن ، وانما الشك والتردد بين تقيده بفصل معين أو بفصل ما من فصوله ، ولا يعقل تعلق الطلب بجنس من دون أخذه متميّزاً بفصل ما، لان الجنس لا تحقق له في الخارج إلا متميّزاً بفصل من فصوله ، فيدور الامر بين تعيين فصل وبين التخيير بين فصوله ، والعقل يحكم بالتعيين حينئذ . هذا توضيح ما افاده المحقق النائيني (قده) (١٧) .

وفيما أفاد (قده) إشكال بل منع ، وذلك :

اولاً : لا نسلم إندراج النحو الثالث تحت دائرة التردد بين التعيين وبين التخيير، فان الاحكام الشرعية إعتبارات قانونية ، واذا علم بواجب مركب ارتباطي واحتمل تقيده بشرط هو من قبيل الفصل فالظاهر أنه في الاحكام الشرعية والاعتبارات القانونية وبلحاظ أدلته الشرعية - يكون من دوران الامر بين المطلق الذي هو بمثابة الجنس المتميّز بفصل ما من فصوله على الاطلاق وبين المقيد الذي هو بمثابة الفصل الخاص ويمكن ان تجري البراءة من تعيين المقيد الخاص اذا التزمنا (التبعيض في تنجيز التكليف) ويلزم انحلال العلم الاجمالي وجري البراءة من تعيين القيد المحتمل ومن اشتراطه في الواجب المركب .

(١٧) اجود التقريرات : ج ٣ : ٥٠٧ + مصباح الاصول : ج ٢ : ٤٤٨ .

وثانياً : لو سلمنا اندراج النحو الثالث تحت تردد الامر بين التخيير وبين التعيين يمكننا إجراء البراءة من كلفة التعيين - بعد الالتزام بالتبعض في تنجيز التكليف والعقوبة فانهما يتنجزان بلحاظ البعض - وهو ما يكون بمثابة الجنس : الحيوانية ووجه الارض في المثالين الماضيين - ولا يتنجز بلحاظ البعض الآخر- وهو ما يكون بمثابة الفصل : الشاتية والترابية - وينفى احتمال مطلوبة هذا البعض بأصل البراءة من التقييد والاشتراط بما هو من قبيل الفصل بالإضافة الى جنسه . هذا .

وقد أشكل المحقق الخراساني(قده) على جريان البراءة العقلية في هذا النحو بنظير الاشكال على جريانها في النحو الثاني ، ونجيب عنه أو نردّه بنفس الجواب المتقدم في ردّ الاشكال على جريان البراءة في النحو الماضي وذلك ببركة التزامنا بالتبعض في تنجيز التكليف وفي العقاب ، بل إن هذا الالتزام يأتي وينفع في الشرط الزائد المشكوك عموماً سواء النحو الاول أو النحو الثاني أو النحو الثالث - فيكون حكم الشك في الشرط بجميع أنحاء الثلاثة عند الشك بين الاقل وبين الاكثر هو حكم الشك في الجزء .

وفي ضوئه : يتنجز التكليف بالأقل المطلق غير المقيّد بالشرط المحتمل حيث لا يعلم خصوصية الشرط المحتمل أو لا يعلم اشتراطه - فلا يجب الاحتياط بلحاظه، بل ينفي اعتباره المحتمل بأصل البراءة وينحلّ العلم الاجمالي ولا يتنجز التكليف من جهة الاكثر وبلحاظه، وذلك كله بفعل إلتزام (التبعض في تنجيز التكليف المعلوم بالإجمال) ويكون العقاب على تركه مع إتيان المطلق عقاباً من غير بيان وعلم، ويقبح العقاب من غير بيان وقد رفع عن الامة ما لا يعلمون وما حجب الله علمه عنهم .

وهذا التقريب لجريان الاصل الترخيصي المؤمن آتٍ في أنحاء الشروط الثلاثة كلها وهي المحتمل دخلتها في الواجب المشروط والمركب

الارتباطي سواء كان الشرط المحتمل خاصاً مقوماً للمشروط أم كان الشرط المحتمل مقيداً مستقلاً عن الواجب في الوجود الخارجي منحازاً منه أم لم يكن الشرط منحازاً مستقلاً . ووجه ذلك :

إن الشك في الاشتراط بتمام أنحاء شك في إشتراط خصوصية زائدة على المشروط ولم ينتجز التكليف بالاشتراط الزائد لعدم تمام بيانه وحجته فتجري البراءة عن اعتباره واشتراطه ومن العقاب والمؤاخذة عليه .

وبعبارة أخرى: بعد الالتزام بالتبعض في تنجيز التكليف وفي العقاب- يجري في أنحاء الشرط : تقريب انحلال العلم الاجمالي وجريان اصل البراءة عن الزائد المشكوك اشتراطه ، وينتفي ببركته : وجوب الاحتياط .

ولا يأتي مقال المحقق الخراساني (قده)^(١٨) منعاً لانحلال العلم الاجمالي : ان وجود الطبيعة (الصلاة + الرقبة) ضمن المقيد - واجد القيد- هو وجود واحد متحد: الرقبة المؤمنة + الصلاة المستقبل فيها للكعبة المشرفة، وهو وجود مغاير لوجود الطبيعة المأمور بها ضمن فاقد القيد : الرقبة غير المؤمنة + الصلاة الفاقدة للاستقبال، فلا يوجد قدر متيقن فيما نحن فيه كي ينحل به العلم الاجمالي وتجري البراءة من الاكثر ، وذلك :

اولاً : لأن ملاك الانحلال ومقومه جريان الاصل الترخيصي في بعض الاطراف من دون معارض ، وقد سبق تقريب جريان الاصل في التقييد الذي هو ضيق وكلفة على العباد ، دون الاطلاق الذي هو توسعة على المكلف ولا إمتنان في رفعها ونفيها ، وحديث الرفع حديث إمتناني لطفي .

وثانياً : مع غض الطرف عما سبق- نقول : ان الاشكال عند الشك في الشرطية والشك في الجزئية واحد ، ولا يمكن نفي القدر المتيقن في البين، وجوابنا عنهما واحد ، فنقول بوثوق : يوجد قدر متيقن في البين ببركة إلتزام

(١٨) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج ٢ : ٢٣٨ .

(التبعض في التنجيز) واضحاً وينحلّ العلم الاجمالي قهراً ، فان هذا الالتزام يوجب تبعض تنجيز التكليف الارتباطي في بعضه - وهي الشروط المتيقن إعتبارها - ولا يتنجز التكليف في بعض شروطه المشكوكة والتي لم تتم حجة بيانية على إعتبارها شرطاً للتكليف الارتباطي ، وهذا الالتزام يستدعي إنحلال العلم الاجمالي بالتكليف الارتباطي قهراً وتجري البراءة عن خصوصية الشرط الزائد المحتمل ، فإنها ضيق وكلفة تنفيها أصالة البراءة من الشرط المحتمل ولا تجري في الطرف الاقل المطلق من القيد المحتمل ، لان الاطلاق توسعة لا ضيق فيه ولا كلفة على العبد المكلف وراء أصل التكليف المتيقن ، وحيث لا ضيق ولا كلفة لا تجري اصالة البراءة ولا تنفي الاطلاق حينئذ .

والحاصل المستنتج مما تقدم في انحاء دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر من حيث الشرائط المحتملة- هو الالتزام بالانحلال الحكمي ببركة إلتزام (التبعض في التنجيز) الذي يدركه العقل ويلتزمه العقلاء في مجالاتهم القانونية وأمضاه الشارع بعدم الردع ، ولا يختلف الحال في جريان البراءة عند الشك في الشرطية والتقييد بين كون القيد المشكوك أمراً وجودياً وهو المعبر عنه بالشرط غالباً لاسيما في بحوث الفقه وبين كونه أمراً عدمياً وهو المعبر عنه بالمانع ، فلا يجب على المكلف ايجاد ما يحتمل شرطيته ولا ترك ما يحتمل مانعيته عن صحة المركب الارتباطي . هذا تمام ما اردنا بيانه في (المقام الثاني) ، ونثلث المقام ونبحث :

دوران الأمر بين التعيين وبين التخيير :

قد يدور أمر واجب بين التعيين وبين التخيير شرعاً بأن يحتمل تعلق التكليف بأمر معين كما يحتمل تعلقه مخيراً بين ذلك المعين وبين فعل آخر . هذا هو محل كلامنا أصولياً في مباحث البراءة والاشتغال عند دوران الأمر بين التعيين وبين التخيير ، وينبغي تمهيد بعض الأمور وإلفات النظر إليها قبلولوج في صميم البحث :

الأمر الأول : ينبغي التأكد من تحقق موضوع البحث فيما نحن فيه فانه يتحقق فيما لو علم وجوب فعل خاص وحصل اليقين بجعله على كاهل العباد ودار أمره بين التعيين وبين التخيير في أصل التشريع وفي مقام جعل الحكم الواقعي ، اي كان الدوران المذكور بعد إحراز أصل الإلزام بالفعل واقعاً- ولو في الجملة- كما لو دار أمر صلاة الجمعة في عصر الغيبة بعد إحراز أصل وجوبها وتردد وجوبها بين كونه تعيينياً وبين كونه تخييرياً بينها وبين صلاة الظهر حيث لا يدرى كيفية جعل وجوبها على العباد في عصر الغيبة، وكما لو دار أمر من أفطر عمداً في نهار شهر رمضان بين العتق وبين غيره حيث يحتمل كونه عتق الرقبة متعيناً عليه لكون كفارته مرتبة على قول ورواية^(١٩) صحيحة ويحتمل كونه مخيراً بينه وبين صيام شهرين متتابعين وبين إطعام ستين مسكيناً لكونها كفارة مخيرة كما هو الفتيا المشهورة المقبولة .

وعليه يخرج عن محل البحث : ما اذا علم تعلق الأمر بطبيعة وشك في أخذ خصوصية معينة فيها جزءاً أو شرطاً فحصل التردد في النفس واحتمال تعيين الطبيعة ذات الخصوصية كما يحتمل التخيير بينها وبين غيرها مما يفقد الخصوصية المحتملة ، نظير سائر موارد الاقل والاكثر من حيث احتمال

(١٩) الوسائل : ج ٧ : ب ٧ من ابواب ما يمسك عنه الصائم .

الجزئية أو الشرطية فانه يحتمل تعيين خصوصية الجزئية أو الشرطية زائداً على طلب الطبيعة ، وليس هذا من مصاديق بحثنا - دوران الامر بين التعيين وبين التخيير - فانه وارد في موارد العلم بملاحظة الشارع ذي الخصوصية كالتعق أو صلاة الجمعة، مع الشك في اعتبار الخصوصية وجعلها بعينها واقعاً أو أجزاءها مع أجزاء غيرها مخيراً بينهما .

وهكذا يخرج عن محل البحث : ما اذا دار أمر المكلف بين جعل الوجوب عليه وبين جعل الحرمة فانه لا يكون هذا الدوران داخلاً في محل البحث، او دار الامر بين الوجوب التعيني أو التخييري وبين الاستحباب وبين الاباحة فانه يخرج عن محل البحث ايضاً لعدم احراز اصل الوجوب - ولو في الجملة- ولذا يجري في مثله أصل البراءة عن الوجوب والالزام المحتمل .

الامر الثاني : الظاهر إختصاص محل البحث بما اذا امكن المكلف فعل ما يحتمل تعيينه عليه ، فيخرج عن محل البحث : ما اذا تعذر على المكلف إتيان الفعل المحتمل تعيينه عليه ، نظير العتق في خصال كفارة من أظفر عمداً اذا احتمل تعيينه على المفطر عمداً وتعذر فعله عليه، مع احتمال التخيير بينه وبين الاطعام والصيام فانه لا يحتمل تعيين ما يحتمل تعيينه اذا تعذر على المكلف امثال محتمل التعيين - العتق - .

الامر الثالث : ينبغي الالتفات الى ان محل البحث هنا مختص بالموارد التي لا يوجد فيها اصل لفظي يقتضي التعيين ، كأن يرد أمرٌ مطلق بالفعل من دون بيان عدل له ، ومع وجود الاصل اللفظي لا تصل النوبة الى البحث عن جريان الاصل العملي ، كما يختص البحث بالموارد التي ينتهي فيها الدليل الحاكم أو الوارد على البراءة من التعيين المحتمل بأن لا يوجد إطلاق لفظي ولا إستصحاب موضوعي يرتفع به الشك المصحح لجريان اصل

البراءة ، وفي حالة توفر احدهما : الاطلاق اللفظي أو الاستصحاب الموضوعي - لا تصل النوبة الى البراءة أو الاحتياط في المقام .

الامر الرابع : انه قد تحقق في البحوث السابقة انه في موارد الشك في سقوط التكليف في مرحلة الامتثال بعد إحراز اصل الحكم يكون المرجع اصل الاشتغال المقتضي للاحتياط ، وفي موارد الشك في اصل ثبوت الحكم وجعل التكليف يكون المرجع اصل البراءة العقلية عند الملتزم بها ، واصل البراءة الشرعية التي مدرکها حديث ﴿رفع عن أمتي ما لا يعلمون﴾ ونحوه، وموضوعها الشك في اصل الحكم مع إحراز كون الحكم المرفوع مما يتحقق في رفعه الامتثال وأن يكون امراً مجعولاً للشارع موضوعاً على كاهل العباد فيتسلط حديث الرفع على رفع ما يقبل الوضع مما لا يعلمه العباد .

الامر الخامس : ينبغي الالتفات الى وجود موارد أو مصاديق ثلاثة من (دوران الامر بين التعيين وبين التخيير) تبحث في (اصول الفقه) وفي مقامات مناسبة هي اجنبية عن محل بحثنا : البراءة والاشتغال - وهي :

المورد الاول: دوران الامر بين التعيين وبين التخيير في مقام الحجية وعند تعارض الحجتين وتنافي الطريقتين : نظير تعارض فتوى مجتهدين مع احتمال أعلمية احدهما فانه يشك في أن وجوب تقليد أعلم الفقهاء متعين على من يعجز عن الاحتياط ؟ أم متخير فيه بين تقليده وبين تقليد الفقيه العالم بالأحكام العادل في الانام ؟ .

ونظير دوران الامر بين التعيين وبين التخيير في مجالات تعارض النصوص مع ثبوت مزية في أحد المتعارضين يحتمل كونها مرجحة لديها مع إنتفاء الاطلاق الدال على التخيير المطلق حتى في موارد وجود المزية في احد المتعارضين، حيث يدور الامر عندئذ بين تعيين ذي المزية في مجالات الحجية والعمل بالخبر وبين التخيير بينه وبين المعارض الآخر: فاقد المزية.

والاقوى في مثله هو التعيين وترجيح ذي المزية لكونه مقطوع الحجية على كلا التقديرين ولكون فاقد المزية مشكوك الحجية أو محتملها على تقدير، وقد تحقق في بحوث القطع أن الشك في الحجية بحسب مقام الجعل يساوق القطع بعدم الحجية ، فكل ما شك في حجيته لا يصح الاعتماد عليه في مقام السلوك والعمل ولا يصح إسناد مؤداه الى المشرع الحكيم وفي مقام الافتاء ، والنتيجة هي التعيين .

المورد الثاني: دوران الامر بين التعيين وبين التخيير عند تزامم الاحكام الالزامية في مقام الامتثال مع احتمال أهمية احدهما معيناً في الواقع ، كما اذا أشرف مؤمنان على الغرق وكان احدهما عالماً أو هاشمياً أو احتمل كونه كذلك، ولا يتمكن المكلف من إنقاذهما معاً وأمكنه إنقاذ احدهما ، فيدور الامر عنده بين انقاذ متيقن الالهمية أو محتملها وبين انقاذ المؤمن الآخر ، فانه من تزامم الاحكام الالزامية والخطابات الشرعية في مقام الامتثال، وملتزم في هذه الموارد بتعيين متيقن الالهمية بل ومحتملها على قول نصرناه واوضحنا مستنده في مباحث التزامم الملحقة بمباحث التعارض .

ومختصر المقال المنصور بالحجة هو أجزاء إتيان محتمل الالهمية على كل تقدير- سواء مع تعينه واقعاً أو مع التخيير بينه وبين الطرف الآخر - وعدم أجزاء اتيان الآخر إلا على تقدير دون التقدير الآخر .

نعم لو خالف المكلف وترك الالهم يقيناً أو احتمالاً كان عاصياً وكان بإمكانه فعل الآخر فانه مهم شرعاً ويكون مأموراً بالمهم بالأمر الترتبي وهو مقتضى ما تحقق في مباحث الضد والترتب من امكان التكليف بالضدين بنحو الترتب، بمعنى انه في حالات تزامم الالهم والمهم- يتقيد اطلاق دليل المهم بفرض عدم امتثال الالهم- يقيناً أو احتمالاً- أو فرض عصيانه، وبعد عصيان الالهم وترك امتثاله وعند اتيانه المهم يصبح ممثلاً للواجب المهم .

المورد الثالث: دوران الامر بين التعيين وبين التخيير في مجالات امثال الاحكام الشرعية نظير دوران الامر في مجالات الطاعة والامثال مع التمكن من الاطاعة التفصيلية بين تعيينها عقلاً وبين التخيير بينها وبين الاطاعة الاجمالية بطريق الاحتياط ، حيث اختار جمع كثير : التخيير بين الاطاعة التفصيلية وبين الاطاعة الاجمالية ، واختار جمع آخر: التعيين ولزوم الاطاعة التفصيلية وعدم كفاية الاطاعة الاجمالية ، وذلك للشك في اجزاء الامثال الاجمالي وسقوط التكليف عن كاهل المكلف عند اقتضائه على الاطاعة الاجمالية ، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وهو لا يتحقق إلا بالامثال التفصيلي .

هذه الموارد الثلاثة خارجة عن محل كلامنا هنا - في بحوث البراءة والاشتغال - عرضناها تمهيداً للولوج في صلب المبحث : وهو ما اذا علم بتوجه تكليف شرعي واقعي متعلق بفعل معين وشك في كون وجوبه على نحو التعيين أو بنحو التخيير بينه وبين فعل آخر ، فيقع الكلام عن الوظيفة العملية عند دوران الامر بين التعيين وبين التخيير في اصل التشريع وجعل الحكم الواقعي ، فانه يبحث هنا: هل يكون المرجع قاعدة الاشتغال ويحكم لاجلها بتعيين الفعل الواجب ام يكون المرجع هو البراءة من التعيين ، فنقول :

المعروف والمشهور بين الاصوليين المتأخرين ممن تعرض لهذا المبحث إجمالاً أو تفصيلاً هو إلتزام الاحتياط والتعيين وعدم إجراء البراءة عن كلفة التعيين في جميع الصور والمصاديق ، وخالف قليل فمال احتمالاً أو جزم باجراء البراءة من التعيين، وهذا الاخير هو الاقرب في النظر ، فان التخيير المحتمل هنا لا يخلو حاله من ان يكون تخييراً عقلياً أو يكون تخييراً شرعياً ، فهاتان حالتان :

الحالة الاولى : دوران الامر بين التعيين وبين التخيير العقلي كأن يدور

أمر تكليف معلوم اجمالاً (أعتق) بين تعلقه بحصة خاصة (رقبة واجدة للإيمان) وبين تعلقه بالجامع العرفي بين هذه الحصة وبين غيرها من حصص الجامع : (كلي الانسان المملوك) .

وفي موارد احتمال التخيير العقلي يكون تعلق التكليف بالجامع معلوماً على كل تقدير ويحصل الشك في كون الجامع مأخوذاً على نحو الاطلاق (اللا بشرط) أو على نحو التقييد (البشرط شيئاً) اي يشك في اعتبار الخصوصية الزائدة، ولا يحتمل الاهمال في متعلق التكليف الشرعي بحسب مقام الثبوت، ومن الواضح عندنا: تقابل الاطلاق والتقييد (تقابل العدم والملكية) وليس احدهما متيقناً، لكن لا يتوقف انحلال العلم الاجمالي على تيقن أحد الطرفين، بل يكفي فيه جري الاصل في بعض الاطراف من دون معارض، وعندئذ تجري اصالة البراءة الشرعية من كلفة التقييد بالخصوصية من دون معارض، لعدم جري اصل البراءة من الاطلاق، لأن الاطلاق لا إمتنان في رفعه عن الامة، اذ ليس فيه تقييد وتضييق على أفراد الامة حتى يحصل الامتتان على الامة برفعه، بينما التقييد بالخصوصية تضييق وكلفة ويتحقق الامتتان برفعه عن الامة، فتجري البراءة ويثبت بها عدم التقييد وعدم اعتبار الخصوصية، واذا جرت البراءة وأثبتت عدم التقييد ظاهراً يتعين الاطلاق - بمقتضى تقابلهما (تقابل العدم والملكية) - وتمسك به لنفي التعيين .

ولا مجال حينئذ لدعوى رجوع الشك في التعيين والتقييد بخصوصية محتملة الى (الشك في الامتثال) بعد القطع بالاشتغال لتقضي قاعدة الاشتغال لزوم تحصيل الفراغ اليقيني ولا يحصل إلا باختيار ذي الخصوصية .

وذلك لان منشأ الشك في أجزاء الامتثال بالمطلق هو الشك في تقييد الواجب بالخصوصية الزائدة على الجامع المعلوم تعلق التكليف به، فاذا

إنّفى التقيّد بإجراء اصل البراءة عن القيد المحتمل وزال احتمال التقييد بالخصوصية المحتملة فقد إنتفى الشك في صحة الامتثال عند تحصيل المطلق الجامع .

الحالة الثانية : دوران الامر بين التعيين وبين التخيير الشرعي كأن يدور أمر تكليف معلوم بالإجمال بين خصال متغايرة أو بين خصلتين متباينتين في الحقيقة ليس بينهما جامع عرفي ظاهراً كالعتق والصيام والاطعام في كفارة الافطار العمدي في نهار شهر رمضان ، وقد اختلفت الانظار في حقيقة الوجوب الشرعي التخييري على اقوال عرضناها في مباحث الالفاظ (تقسيمات الواجب) نعرض لقولين منهما ، هما وجوب احد الامرين أو الامور مفهوماً ، ووجوب احدهما أو احدها مصداقاً ، والاول اختاره استاذنا المحقق (قده) والثاني مختارنا وقد تقدم عرض الاقوال مفصلاً في مباحث (تقسيمات الواجب) .

وعلى الاول : يكون متعلق الوجوب التخييري عنواناً جامعاً انتزاعياً (أحد الشئيين أو احد الاشياء) مفهوماً ، ويرجع الشك في التعيين والتخيير الشرعي الى الشك في كون الواجب هو الجامع الانتزاعي- مفهوم احدهما أو احدها - أو هو الامر المعين بعنوانه الخاص كالعتق .

ولا يمكن دعوى انحلال العلم الاجمالي انحلالاً حقيقياً لأنه يعتمد انبساط الوجوب ووجود قدر متيقن في البين ، مع انه لا قدر متيقن بين المفهوم المعين الخاص - العتق- وبين الجامع الانتزاعي- عنوان احد الخصال أو احدهما - فان هذا يباين ذاك ولا قدر متيقن بينهما ، ولا تجري البراءة عندئذ .

إلا أن استاذنا المحقق(قده) ذكر^(٢٠) في اصوله هنا مرتباً على اختياره :

(٢٠) دراسات في الاصول العملية :ج٣ : ٢٨٤ + مصباح الاصول :ج٢ : ٤٥٤ .

كون الوجوب التخييري متعلقاً بالجامع الانتزاعي ، وأفاد :
 إنه في موارد احتمال التخيير الشرعي يحكم بالتخيير ، وذلك للعلم
 بتعلق التكليف بعنوان احد الشيئين أو احد الاشياء في الجملة ، وللشك في
 كونه مأخوذاً على نحو الاطلاق أو متخصصاً بخصوصية معينة ، فيجري
 اصل البراءة عن التقييد ، وبضم الاصل الى الوجدان يحكم بالتخيير وجواز
 الاكتفاء بكل واحد من الامرين أو الامور في مقام الامثال .

وعلى الثاني : يكون متعلق الوجوب التخييري الشرعي مصداقاً خارجياً
 وفرداً مردداً بين مصداقين أو مصدايق ، وهذا مختارنا في مباحث تقسيمات
 الواجب : حقيقة الوجوب التخييري ، وقد تحقق عندنا ثمة ان الوجوب
 التخييري هو وجوب احد الامرين أو احد الامور مصداقاً بمعنى وجوب
 الفرد المردد على سبيل البدل ، فهما وجوبان مشروطان ، يشترط في كل
 واحد منهما ترك متعلق الآخر ، فالعتق في كفارة الافطار العمد واجب بشرط
 ترك الاطعام والصيام ، والصيام كفارة الافطار العمد واجب بشرط ترك
 العتق والاطعام ، ومرجع الشك في التعيين والتخيير الى الشك في تعلق
 الوجوب بالفرد المعين خاصة أو تعلقه بالفرد المردد بين هذا وبين ذاك ،
 وهما - التعيين والتخيير بهذا المعنى - وجودان متغايران ومعنيان متباينان
 ليس بينهما قدر متيقن جامع ، بل يشك في ان وجوب العتق مطلق أو
 مشروط بترك عدله ، وينحل الى علم بوجود العتق حال تحقق الشرط والى
 الشك في وجوبه حال عدم تحقق الشرط ، فتجري البراءة عنه وينتج التخيير .

وهنا قد يسأل احد : كيف يمكن إجراء البراءة ؟ ونجيب :

حيث أنا- في بحوث دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر من حيث
 الاجزاء ومن حيث الشرائط - إستقرنا (الانحلال الحكمي) العقلي
 المعتمد على (التبعض في تنجيز التكليف وفي العقاب عليه)، ويمكننا

- اعتماداً عليه- هنا في دوران الامر بين التعيين وبين التخيير ويسعنا إجراء البراءة عن اعتبار القيد المحتمل والخصوصية المعينة ، وينحل العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الحصة المعينة وبين غيرها من الحصص والافراد ، ويتحصل لدينا التخيير شرعاً بين هذا الفرد وبين ذاك من دون تعيين احدهما .

نعم مع عدم إلتزام (الانحلال الحكمي)المبتي على التبعض في تنجيز التكليف المعلوم اجمالاً، أو مع إلتزام (الانحلال الحقيقي) وهو يعتمد إنبساط الوجوب ووجود قدر متيقن - يشكل الرجوع الى البراءة عند دوران الامر بين التعيين وبين التخيير، وذلك لانتفاء (القدر المتيقن) الملازم لوجود (قدر مشكوك) بدواً تنفيه أصالة البراءة .

بل إن مرجع الشك في التعيين وفي التخيير الى الشك في تعلق التكليف بالحصة المعينة والفرد الخاص المعين أو تعلقه بالفرد المردد بين هذا وبين ذاك ، ويشبه أن يكون من (دوران الامر بين المتباينين) وقد تحقق في محله : لزوم الاحتياط فيه تحصيلاً للفراغ اليقيني من الاشتغال المتيقن .

والحاصل ان مقتضى القاعدة هو لزوم الاحتياط لولا إلتزامنا بالتبعض في تنجيز التكليف ، وبه تتمكن من إجراء البراءة عن تعين ذي الخصوصية . هذا تمام كلامنا في (المقام الثالث) . ونلج في (المقام الرابع) لبحث :

دوران المحصل الشرعي بين الاقل والاكثر :

المراد من المحصل الشرعي : أن يكون المسبب أمراً مجعولاً للشارع المقدس ومرتباً على سبب خارجي متردد بين الاقل وبين الاكثر .

وموضوع البحث هنا : دوران أمر الاسباب والمحصلات بين الاقل وبين الاكثر هو أن يعلم تعلق الامر الوجودي بحقيقة معينة وطبيعة معلومة

بحدودها وقيودها مفهومةً تفصيلاً لا شك ولا اشتباه ولا اجمال فيها، ويكون للحقيقة المأمور بها سبب يحصله ويحققه ، وعنده قد يحصل الشك في المحصل الشرعي والسبب المحقق للواجب المأمور به المعلوم بحدوده وقيوده ويتردد محصل الواجب بين الاقل وبين الاكثر بأن يشك في تحصله بالأقل ويحتمل عدم تحققه به ، فهل الاصل الجاري هنا هو البراءة من الاكثر ام الاشتغال بالأكثر ؟ .

وبتعبير ثان : اذا كان المأمور به معلوماً بقيوده ولكن شك فيما يحققه ويحصله وفيما هو سبب حصوله وتحققه خارجاً بحيث دار المأمور به بين تحصله بالأقل وبين تحصله بالأكثر، ومثاله : ما اذا تعلق امر نفسي بالطهارة المائية التي هي حكم شرعي وضعي : ﴿اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة﴾^(٢١) ثم شك في ان الطهور هل هو النور المتحصل من الافعال الخارجية ام انه نفس الافعال الخارجية ، اي شك في كون الطهور امراً نورانياً بسيطاً يتحصل من الافعال المخصوصة المعبر عنها بالوضوء أو بالغسل ، ام انها هي الافعال المخصوصة كالوضوء المركب من غسلتين ومسحتين أو الغسل المؤلف من غسل البدن بجزئيه أو بأجزائه الثلاثة ؟ ، ثم بنينا على ان الطهور والطهارة أمرٌ إعتباري بسيطٌ مسببٌ عن الافعال المخصوصة - الغسلتين والمستحين ، أو اغتسال البدن ، أو مسح الجبهة واليدين- وتردد الطهور بين تحصله بالأقل وبين تحصله بالأكثر، فهل الاصل الجاري هنا هو أصل البراءة ام هو أصل الاشتغال ؟ .

قد اختلفت الانظار في الاصل الجاري عند الشك في السبب المحصل للواجب المأمور به هل هو اصل البراءة من الاكثر ؟ ام هو اصل الاشتغال الموجب للاحتياط بإتيان الاكثر ؟ .

(٢١) الوسائل : ج١ : ب٤ من ابواب الوضوء : ح١ .

قد نُسب الى بعض الاعاظم (قده) جريان البراءة العقلية والنقلية عن الاكثر، فاذا أمر الشارع بالظهور متحصلاً من الافعال المخصوصة فلا بد من بيان المشرع الافعال المحصلة للمسبب المأمور به، ولذا ينتج التكليف بالظهور مثلاً بقدر ما بين الشارع من الافعال المحصلة للظهور، وتجري البراءة عما لم يبيّن أو بينه ولم تتوصل اليه حتى بعد الفحص، وذلك لانه لا حجة تامة للمولى على عباده فيما لم يبيّن أو لم يصل عباده من بيان الجزء أو الشرط المحصل للمسبب المأمور به، فتجري البراءة العقلية لأنه يقبح العقاب من غير بيان، كما تجري البراءة الشرعية فانه رفع عن الامة ما لا يعلمونه وما حجب الله علمه عن العباد .

وبتقريب ثانٍ : انه لما كان المسبب المأمور به أمراً شرعياً فلا بد من تصدي المشرع الاقدس لبيان حدود السبب وقيوده التي يتحصّل منها المسبب المأمور به، فان عدم عرقية السبب قرينة تكفل المشرع الاقدس ببيان السبب بحدوده وقيوده، ولذا يكون المقدار المبيّن شرعاً من السبب هو الداخل في عهدة المكلف تحصيلاً للمسبب المأمور به، واذا شك في بيان المشرع لدخالة الأكثر - الجزء أو الشرط المحتمل دخالته في السبب المحصل للمأمور به - كان الأكثر من السبب مجزئاً للبراءة عن جزئية أو شرطية شيء سبباً محصلاً للمأمور به المسبب، ويكون المنجز من التكليف بالمسبب هو المقدار المبيّن من سببه في نصوص الشرع الواصلة .

لكن المشهور المنصور هو إيجاب الاحتياط بإتيان الاكثر في موارد الشك في المحصل - ويمكن ان يوجه بما ورد في كلمات شيخنا (٢٢) الانصاري (قده)، ومحصله واضحاً : ان التكليف بالمسبب معلوم منجز بمفهوم مبيّن لا اجمال فيه ولا ابهام، وقد حصل الغموض والتردد والشك

في السبب المحصل له والمحقق لإمتثال الامر الوجوبي : هل الاقل هو المحصل للمسبب المكلف به ؟ ام الاكثر هو الذي يتحقق به امتثال الواجب؟، ومقتضى اصل عدم تحقق المأمور به وعدم تحصيله بالأقل ومقتضى استصحاب بقاء الاشتغال هو عدم الاكتفاء بالأقل ووجوب إتيان الأكثر تحصيلاً للفراغ اليقيني من العهدة المشغولة يقيناً بالمسبب .

وبتقريب ثان ناظر الى دليل إجراء أصل البراءة عن الاكثر المحصل للمأمور به المسبب : إن مقتضى القاعدة في الشك في المحصل هو الاشتغال وعدم جريان البراءة العقلية والنقلية ، وذلك لقيام الحجة على وجوب ايجاد العنوان المسبب المعلوم - متعلق الامر الشرعي الوجوبي - وللشك في تحققه وتحصله بالسبب الاقل ، وعندئذ لا يمكن إجراء البراءة عن المسبب لمعلوماته وعدم الشك فيه ، وانما حصل الشك في محققه ومحصله- أي في حصوله بالأقل ، وفي كفاية إمتثال المسبب به - ومقتضى الاشتغال اليقيني بالمسبب الواجب هو لزوم تفرغ الذمة بتحصيله ضمن الاكثر: السبب المعلوم الاقل مع السبب المحتمل دخالته في حصول المأمور به المسبب ، وذلك لكي يتيقن من حصول المسبب تفرغاً للذمة من كاهل التكليف بالمسبب .

مثلاً : لو علمنا أن المشرع الاقدس أمر بالتيمم عند عدم وجدان الماء ثم شككنا في تحصيل التيمم بضرب اليدين في الارض ومسح الجبهة واليدين ام يتوقف تحصيله على ضرب اليدين في الارض مع نفضهما قبل مسح الجبهة واليدين، فليس للمكلف الاكتفاء بمجرد ضرب اليدين من دون نفضهما، للشك في حصول الامتثال وتحقيقه بالضرب وحده .

وقد يفصل بين إلتزام العلية التامة في العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية فيتم الاستدلال باقتضاء قاعدة الاشتغال للاحتياط بإتيان المحصل

الاكثر، وبين إلتزام إقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية حيث لا قصور في ادلة البراءة المرخصة في فرض كون المحصل سبباً عقلياً أو عادياً فضلاً عما لو كان سبباً شرعياً ، حيث انه يعلم بحرمة المخالفة من قبل الاسباب المعلومة - يعني الاقل- ويشك في حرمة مخالفة التكليف بالبيسط من قبل الجزء المشكوك في دخالته في تحقق المأمور به البسيط، فيجري فيها أصل البراءة منها ببركة حديث الرفع ونحوه (٢٣) .

ولا يتم هذا التفصيل جزماً ، فان معنى الاقتضاء الذي نلتزمه هو إدراك العقل وحكمه بوجوب الموافقة القطعية لو لم يرخص الشارع الاقدس بتركها، وهذا تام عند الشك في الحكم واحتمال ثبوت الترخيص من دليل شرعي، وفيما نحن فيه- الشك في المحصل - لا شك حتى يأتي احتمال الترخيص، بل يعلم بوجوب المسبب- عنواناً مبيّناً لا اجمال فيه ولا غموض ولا ابهام - ولا بد في مقام الامتثال من تحصيله بسبب محقق للمأمور به - المسبب البسيط- ولا يتحقق امتثاله يقيناً إلا بإتيان الأكثر .

ولا فرق في إقتضاء قاعدة الاشتغال للاحتياط بإتيان المحصل الاكثر بين ان يكون السبب المحصل امراً شرعياً وبين ان يكون سبباً عادياً أو سبباً عقلياً ، بلحاظ ان السببية غير مجعولة شرعاً بجعل مستقل ، بل ان السببية منتزعة من الحكم بحصول المأمور به عند إتيان ذات السبب ، ولا مجال لاجري البراءة الشرعية وتطبيق حديث الرفع عند الشك في محصلية السبب الاقل للمسبب المأمور به شرعاً، بل لا بد من الاحتياط بالأكثر تحصيلاً لليقين بفرغ الذمة من إشتغالها اليقيني بالمسبب الشرعي .

والمراد من السبب الشرعي : اعتبار الشارع سببية شئ لشيئ ، نظير اعتباره الغسلتين والمسحتين بقيود خاصة سبباً شرعياً للطهارة من الحدث،

ونظير اعتباره الرضعات بقيود خاصة سبباً شرعياً لنشر الحرمة الرضاعية .
والمراد من السبب العادي والعقلاني : اعتبار العقلاء سببية شئ لشيء
نظير إعتبارهم الايجاب والقبول سبباً للملكية أو للزوجية ، وقد امضاها
الشارع المقدس .

هذا القدر من البيان المرتبط بالبحث الكبروي لبيان المقصود كافٍ ولا
موجب للإطالة، ويحسن بنا التعرض الاستطراذي هنا لبحثين صغرويين
مرتبطين بالمبحث الكبروي وهو مختص بالمثال المضروب أعني الطهارة
والطهور والوضوء والغسل والتيمم ، وهما :

البحث الاول : هل الطهارة والطهور اسم للأفعال المخصوصة المعبر
عنها - عن مجموع أجزائها - باسم الوضوء أو بعنوان الغسل ؟.
ام هو أمر اعتباري بسيط وأثر نوراني متحصل من الافعال المخصوصة
ومتحقق بها - أعني الغسلتين والمسحتين أو غسل تمام البدن - ؟.

فيه خلاف بين الفقهاء (رض) حسب الاحتمالين ويترتب على هذا
الخلاف بحث مهم، حاصله انه اذا شك في اعتبار جزء أو شرط زائد في
الوضوء أو في الغسل أو في التيمم يكون مجرى لأصل البراءة على القول
بكونها عبارة عن الافعال الخارجية، ويكون عند المشهور مجرى لأصل
الاشتغال المقتضي للاحتياط على فرض الالتزام بكون الطهارة أمراً اعتبارياً
بسيطاً متحصلاً من الافعال الخارجية، فهل الطهور و(الطهارة) التي هي
شرط لصحة الصلاة والطواف تعني الفعل الخاص: غسل تمام البدن ، أو
الافعال الخارجية: الغسلتين والمسحتين، أو المسحتين، فيكون معنى
الطهارة والطهور متحداً مع الوضوء والغسل والتيمم ؟ ام تعني الطهارة الامر
الاعتباري البسيط والوجود النوراني المتحقق من الفعل أو من الافعال

الخارجية بحيث تكون نسبة الوضوء أو الغسل أو التيمم الى الطهور المأمور به: ﴿اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة﴾^(٢٤) نسبة السبب الى المسبب ويكون للطهارة والطهور معنى وجودي مغاير للوضوء والغسل والتيمم؟ .

الاحتمال الاول هو ظاهر جمع من الفقهاء (رض) منهم أستاذنا^(٢٥) المحقق، وهو ظاهر بعض النصوص الشريفة نظير آية الطهارات التي أمرت بالغسلتين والمسحتين وبالغسل والتيمم، قال الله تعالى في سورة المائدة: ٦: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ وهو ظاهر في أن الطهور المشروط في صحة الصلاة والوارد في الخبر الصحيح: ﴿لا صلاة الا بطهور﴾^(٢٦) - هو الغسلتان والمسحتان ، وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ وهو ظاهر في أن الطهور يتحقق بغسل البدن كله ، وقال سبحانه: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ وهو ظاهر في كون الطهور يتحقق بمسحتين بالصعيد الطيب، وينضم لما تقدم من أي الكتاب الحكيم: جملة من النصوص الواردة في السنة المطهرة كالخبر^(٢٧) الناطق بأن ﴿افتتاح الصلاة الوضوء﴾ والغسل من الجنابة او الحيض او نحوهما، وهكذا التيمم بالصعيد هما مسحتان بديل الوضوء في ازالة الحدث وايجاد الطهور الذي هو شرط في صحة الصلاة، وينكشف من ذلك: ان الطهور هو الوضوء والتيمم والغسل. وباختصار: ظاهر النصوص الشريفة هو إطلاق الطهور والطهارة وإرادة

(٢٤) الوسائل ج ١: ب ٤ من ابواب الوضوء: ح ١ .

(٢٥) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٣: ٦١١: ح ٤: ٦١ .

(٢٦) الوسائل ج ١: ب ٤ من ابواب الوضوء: ح ١ .

(٢٧) الوسائل ج ١: ب ١ من ابواب الوضوء: ح ٤: ح ٧ .

الفاعل الخارجي الخاص : الوضوء أو الغسل أو التيمم ، ولعل مرتكزات الفقهاء والمشرعة قائمة على اتحاد الطهور والطهارة المأمور بها مع الفعل الخارجي الخاص، وعليه يكون الشك في اعتبار جزء أو شرط زائد في الوضوء أو في الغسل أو في التيمم - شكاً في اصل التكليف وهو مجرى اصل البراءة وينتفي به التكليف بالجزء أو الشرط المحتمل .

ويبدو من بعض الفقهاء(رض) إختيار الثاني : الطهارة هي أمر إعتباري بسيط وأثر نوراني متحصّل من الافعال المخصوصة، وان الطهارة والفعل الخارجي وجودان متباينان ومعنيان متغايران ، ونسبة الفعل الخارجي الى الطهور نسبة السبب الى المسبب ، وعند إتيان الاقل وإنتفاء الاكثر - الجزء أو الشرط المحتمل إعتباره- يُشك في تحصيل الطهور والطهارة من الفعل الخارجي، فيكون من مصاديق (الشك في تحقق الامتثال) وسقوط التكليف، ومجره الاشتغال المقتضي للاحتياط بإتيان الاكثر .

وهذا الاخير هو الصحيح وهو الظاهر من بعض الشواهد الدالة عليه وعلى ضرورة رفع اليد عن ظاهر النصوص المتقدمة - لو صح لها ظهور جلي -، ومن هذه الشواهد أو من أقواها دلالة :

الشاهد الاول : تصريح عدد كبير من الروايات في أبواب (نواقض الوضوء) بانه ﴿ لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم ﴾ ﴿ ينقض النوم الوضوء اذا كان يغلب على السمع ولا يسمع الصوت ﴾ أو انه (لا ينقض الوضوء كذا وكذا) فراجع ابواب نواقض الوضوء في (الوسائل)، فان صياغة التعبير : (ينقض الوضوء كذا ولا ينقضه كذا) والنقض يعني قطع الهيئة المتصلة المستمرة، فيكشف هذا التعبير ويشهد على إختصاص متعلق النقض بما من شأنه الاستمرار والبقاء - وهذا كاشف جلي وشاهد على ان الوضوء معنى محكم مستمر دائم غير منقطع، وهو الاثر النوراني الباطني،

وليس الفعل الخارجي الآني المنصرم .

وبتقريب ثانٍ : هذه التعبيرات ظاهرة بجلاء ووضوح في استمرارية معنى الوضوء، وليست ظاهرة في الافعال الخارجية - الغسلتين والمسحتين، غسل البدن ، مسح الجبهة واليدين - لأنها أفعال آنية التحقق تحصل في وقتها ولا استمرار فيها ولا دوام لها ، بل هي تحصل خارجاً وتنصرم وتنعدم ولا بقاء لها حتى تصح معنى للوضوء والطهور أو يصح إسناد النقض أو عدم النقض اليها ، فلا بد وان يكون إسناد النقض الى الوضوء بمعناه النوراني المتحصل من الافعال الخارجية لأن له دواماً واستمراراً حتى يحدث الناقض ويطرأ على الانسان فيزيل الوجود النوراني المستمر، ويكون هو المعنى الحقيقي للطهور والوضوء .

ولا يصح ان يقال أو لا يصح ان يتخلص من هذا الظاهر بأن يقال (٢٨) : ان للأفعال المخصوصة- الغسلتين والمسحتين أو غسل تمام البدن أو مسح الجبهة واليدين- دواماً وبقاءً اعتبارياً، اي يكون لها بقاءً باعتبار الشارع المقنن على ما يظهر من بعض الاخبار نظير صحيح زرارة: (الرجل ينام وهو على وضوء) (٢٩) وغيره من أخبار الوضوء المشابهة في اعتبار الشارع كون المتوضي باقياً على وضوءه حتى ينام ويغلب النوم على سمعه ، وبهذا المعنى الاعتباري يصح إسناد النقض الى الوضوء في الاخبار الماضية .

فانه يقال : ان الخبر الصحيح المذكور ونحوه هو :

الشاهد الثاني: على استمرارية معنى الوضوء ودوامه لما بعد إتمام الافعال الخارجية ، ونظيره معتبرة ابي بصير (٣٠) : ﴿ لا ينام المسلم إلا على

(٢٨) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ج ٤ : ٦١ .

(٢٩) الوسائل : ج ١ : ب ١ من ابواب نواقض الوضوء : ح ١ .

(٣٠) الوسائل : ج ١ : ب ٩ من ابواب الوضوء : ح ٤ .

طهور ﴿وقول الصادق (عليه السلام): ﴿إني لأعجب ممن يأخذ في حاجة وهو على وضوء كيف لا تقضى حاجته﴾^(٣١) وفي صحيح زرارة^(٣٢): ﴿يصلي الرجل بوضوء واحد صلاة الليل والنهار كلها ... فيصلي بتيمم واحد صلاة الليل والنهار﴾ وهذا استعمال للوضوء والتيمم كاشف عن معنى محكم دائم مستمر وهو لا ينطبق إلا على الوجود الاعتباري النوراني البسيط الذي له دوام، وإلا فالفعل الخارجي للوضوء أو التيمم وجود آني منصرم .

والظاهر كون الاستعمال في هذه النصوص استعمالاً حقيقياً لا مجازياً، فلا يحتمل الاعتبار المزعوم مع امكان أو ظهور النصوص الكثيرة في كون الاستعمال حقيقياً وكون المعنى المستعمل فيه لفظ الوضوء أو نحوه معنى اعتبارياً فيه دوام واستمرار وإحكام لا يزول إلا بناقض ، والمتتبع لأخبار الوضوء والغسل والتيمم يجد الشواهد المشابهة تكفيها الامثلة المذكورة .

ومعه لا بد من رفع اليد عن الظهور البدوي لآية الطهارات الثلاثة وبعض الروايات، ولا بد من تفسير الوضوء ونحوه بالمعنى الاعتباري والوجود النوراني المتحصّل من الافعال الخارجية المخصوصة ، فان كون الرجل على وضوء كاشف واضح وشاهد ظاهر في كون الوضوء معنى محكماً ووجوداً بسيطاً مستمراً له بقاءً ، ولا يمكن إنطباقه على الافعال المخصوصة التي تحصل في آن وتنصرم فيما بعد، بل يتعين إنطباقه أو تطبيقه على المعنى النوراني المتحصّل من الافعال المخصوصة ولا ينفع مجرد فرض (وجود اعتباري دائم) للوضوء .

الشاهد الثالث : الروايات^(٣٣) الكثيرة الدالة على شرطية الطهور في

(٣١) الوسائل ج١ : ب ٦ من ابواب الوضوء : ح ٢ .

(٣٢) الوسائل ج١ : ب ٧ من ابواب الوضوء : ح ١ .

(٣٣) الوسائل ج١ : ب ١ من ابواب الوضوء .

الصلاة وانه ﴿لا صلاة إلا بطهور﴾ وان ﴿الصلاة ثلاثة أثلاث﴾ ثلثها الطهور ونحو ذلك مما يكون ظاهر النصّ أن الطهور شرط صحة الصلاة ، والطهور والطهارة مما له بقاء الى زمن ايقاع الصلاة ونحوها، بخلاف الفعل الخارجي. وهذه المضامين والشواهد- بضميمة الارتكاز الفقهي القطعي على ان المراد من الطهور هو الوضوء أو الغسل أو التيمم- تدلّ بجلاء على ان الطهور مما له بقاء وإحكام وإستمرار بحسب الاعتبار الشرعي الالهي، وهو وجود باق مصاحب للصلاة ، ولا يمكن إنطباق هذا المعنى إنطباقاً حقيقياً على الافعال المخصوصة التي تحصل خارجاً وتتحقق آناً ما وتنصرم وتنقطع ولا تبقى ولا تستمر ، وانما الذي يبقى : أثرها المعنوي ووجودها الاعتباري ، وهو المراد من الطهور والطهارة التي هي شرط إستباحة الدخول في الصلاة أو الطواف أو نحوهما .

وثمة شواهد عديدة تتجلى للمتتبع ، هذه عمدتها، ويوجد غيرها نظير الحديث المرسل: ﴿الوضوء على الوضوء نور على نور﴾^(٣٤) وهي شواهد على ان المراد الجدي والمقصود الواقعي من شرطية الطهارة والطهور في صحة الصلاة والطواف هو المعنى النوراني المتحصّل من الافعال الخارجية، وهو معنى محكم مستمر له بقاء ودوام بحسب الاعتبار الشرعي وهو منطبق حقيقياً على المعنى الاعتباري والوجود النوراني المتحصّل من الافعال المخصوصة . ثم نلج في البحث الثاني :

نسبة الطهور الى الافعال الخاصة :

هل نسبة الطهارة الحديثة(الطهور) الى الافعال الخارجية المخصوصة نسبة المسبب الى السبب ؟ ام نسبة العنوان الى المعنوي ؟ .

(٣٤)الوسائل ج: ١: ب ٨ من ابواب الوضوء: ح ٨ .

قد اختلفت فيه الانظار، ولعل الثمرة المترتبة على الخلاف :

إن من يرى نسبتها نسبة المسبب الى السبب يعتقد جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في إعتبار شئ في احدى الطهارات الثلاثة - جزءاً أو شرطاً - حيث يكون الشك المزبور شكاً في تحقق المتحصّل المسبب من تلكم الافعال المخصوصة المأمور بها لتحصيل الطهور، ولا يقين بتحصله إلا مع إتيان الاكثر : ما يحتمل جزئيته أو يحتمل شرطيته .

ومن يرى نسبتها نسبة العنوان الى المعنون يعتقد جريان البراءة عن الجزء أو الشرط المحتمل، لكون العنوان والمعنون - الطهور والافعال - متحدين وجوداً ، فيكون الشك في اعتبار الشارع شئ - جزءاً أو شرطاً - شكاً في أصل التكليف ، ومجراه البراءة .

قد يقال : نسبة الطهور الى الافعال المخصوصة نسبة المسبب الى السبب بحيث يكون للطهور وجود باطني مغاير ومباين لوجود الافعال الخارجية، وهي- الطهارة والطهور - أثر إعتباري باطني متحصّل من الافعال المخصوصة، نظير (الزوجية) التي هي أثر إعتباري قانوني مترتب على عقد النكاح ومتحصّل من إتفاق المتعاقدين، ونظير (الملكية) التي هي أثر إعتباري متحصّل من العقد والاتفاق بين المتبايعين مثلاً ، وكما لا يقال للعقد والاتفاق (ملكية) أو (زوجية)- لا يقال للغسلتين والمسحتين أو لغسل تمام البدن أو لمسح الجبهة واليدين : (طهور) .

وقد يقال : نسبة الطهور الى الافعال المخصوصة - الوضوء والغسل والتيمم - نسبة العنوان الى المعنون بحيث يطلق اسم (الطهور) حقيقة على الافعال المخصوصة ولا يكون بين الطهور وبين الوضوء والغسل والتيمم تغاير في الوجود أو تباين في الحقيقة ، وهما نظير إعتبار التعظيم المتحقق بالقيام للقادم ، فان عنوان التعظيم الاعتباري ينطبق على القيام إنطبق كل

عنوان على معنونه من دون تغاير في وجوديهما .

وهذا المقال ضعيف فان الاخبار الصحيحة المتقدم اليها الاشارة في البحث الاول شاهدة على ان للوضوء أو للطهور وجوداً محكماً مستمراً ما لم يطرأ عليه الناقض ، وهذا المعنى لا يمكن إنطباقه على الأفعال المخصوصة لأنها تتحقق آنأ ما وتنصرم وتنقطع ولا بقاء لها، ولا يعقل ان يكون إطلاق عنوان (الطهور) في الآن اللاحق- وهو عنوان وجودي - وارداً على أمر معدوم منصرم ، فانه لا وجود للعنوان - أي عنوان - من دون وجود المعنون خارجاً ، إذ وجود العنوان متقوم بوجود المعنون وكيف يصح وجود عنوان (الطهور، الوضوء) ؟ والمعنون : الفعل الخارجي- منصرم غير موجود ؟.

وباختصار : لا يعقل كون الطهارة والطهور عنواناً لأمر معدوم ، اذ لا وجود للعنوان بدون وجود معنونه لتقومه به ، ولذا لا بد وأن يكون عنوان الطهارة والطهور تعبيراً عن امر موجود وليس هو إلا الاثر النوراني المتسبب والمتحصل من تلكم الافعال المخصوصة المنصرمة، فيكون باقياً محكماً لا يزول إلا بناقض من النواقض المجعولة شرعاً والمبيّنة في السنة المطهرة.

ويترتب على كون نسبة الطهور الى الافعال المخصوصة نسبة المسبب الى السبب : جريان اصل الاشتغال واقتضاؤه الاحتياط بإتيان الجزء أو الشرط المحتمل اعتباره في الوضوء أو الغسل أو التيمم محصلاً للطهور المأمور به شرعاً مقدمةً للصلاة أو الطواف أو نحوهما بقوله (ﷺ) (٣٥) : ﴿ إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ﴾ والطهور معنى إعتباري بسيط يتحصل من أفعال مخصوصة ويشك في تحققه عند اتيان الاقل من دون الجزء أو الشرط المحتمل اعتباره ، وهذا مصداق الشك في محصل الطهور المأمور

(٣٥) الوسائل: ج: ١: ب ٤ من ابواب الوضوء: ح ١ .

به، فلا بد من الاحتياط بإتيان الزائد تحصيلاً يقينياً للطهور ، وهذا حكم سائر مصاديق الشك في المحصل الشرعي حسبما تقدم بحثه كبروياً . هذا ما تقتضيه القاعدة الاولى .

لكن يمكن القول بوثوق واطمئنان : ان الطهور والطهارة المأمور بها مقدمة لاستباحة الدخول في الصلاة أو الطواف أو نحوهما ، وهي كثيرة الابتلاء بها يومياً وقد إعتنى الشارع المقدس ببيان خصوصياتها ، فيراد تحصيلها بالأفعال المبيّنة شرعاً في الكتاب والسنة ، ولأجله اذا شككنا في شرطية شيء أو جزئيته أو مانعيته أمكننا الرجوع الى البراءة من الزائد المحتمل شرطيته أو مانعيته أو جزئيته ، ويتجزّ في حق المكلف : خصوص القدر المتيقن المبيّن شرعاً من الاجزاء والشرائط والموانع .

وهذا خروج عن مقتضى القاعدة الاولى القاضية بجريان أصل الاشتغال عند الشك في المحصل ، وهو عمل بمقتضى القاعدة الثانوية المطمئن بها بفعل كثرة الابتلاء بالوضوء والغسل والتيمم المحصلة للطهور وبفعل كثرة بيانات الشارع لما يحققه ويحصله ، وخلاصته إمكان إجراء البراءة عن الجزئية أو الشرطية أو المانعية المحتملة في السبب المحصل للطهور المأمور به - وعلى خلاف القاعدة الاولى في الشك في المحصل .

هذا تمام كلامنا في المقام الرابع .

ثم نبحث في المقام الخامس عن :

دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر في المحرمات :

قد يعلم المكلف بحرام ما ويتردد عنده أمر موضوع الحرام بين الاقل وبين الاكثر، كما لو دار امر الغناء المعلوم تحريمه إجمالاً بين كونه الصوت المطرب وبين كونه الصوت المطرب للهوي ، وكما لو دار أمر تصوير الحيوان - ذي الروح - المعلوم تحريمه إجمالاً بين كونه تصوير مجموع الاعضاء - تمام اجزائه ، وهذا الاكثر - وبين كونه خصوص الرأس - وهذا الاقل - فهل دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر الارتباطيين في المحرمات حاله حال الدوران بينهما في الواجبات كما ينسب الى بعض الاعاظم ؟ ام يختلف حالهما كما هو مختار بعض آخر ؟ .

ينبغي الالتفات الى الفارق العظيم بين المحرمات وبين الواجبات فيما نحن فيه - في موارد الاشتباه - فان وجوب الاكثر في الواجبات أشد مؤنة من وجوب الاقل الذي يكون متيقن الوجوب ، بينما تحريم الاكثر في الشبهات التحريمية أخف مؤنة من تحريم الاقل ويكون المتيقن تحريمه خصوص الاكثر . ومن هنا يكون فعل الاكثر في الشبهات التحريمية مما يعلم تحريمه وترتب العقاب عليه على كل تقدير ، وفعل الاقل مما لا يعلم بترتب العقاب عليه لإحتمال ترتبه على الاكثر على تقدير كونه الحرام واقعاً ، فلا يقطع بكون فعل الاقل موجباً للعقاب أو محققاً للمخالفة والعصيان .

وبعكسه حال الواجب المشتبه المررد بين الاقل وبين الاكثر ، فان ترك الاقل فيها أو ترك بعضه محقق للعصيان وموجب للعقاب جزماً ، بينما ترك الاكثر الذي لا يعلم وجوبه جزءاً أو شرطاً في المركب الارتباطي لا يحقق العصيان ولا يوجب العقاب إلا على احتمال يمكن نفيه بالاصل الترخيصي المؤمن .

وباختصار : وجوب الاقل في الواجب المركب الارتباطي يشبه تحريم

الاكثر في الحرام المركب الارتباطي من حيث كونه متيقناً على كل تقدير وموجباً للعقاب جزماً لأجل تحقق المخالفة القطعية والعصيان .

وفي ضوئه : يمكن القول بجريان البراءة عن حرمة الأقل في الشبهة التحريمية للمركب الارتباطي الحرام من دون مانع أو معارض، إذ أن أصل البراءة عن حرمة الأقل لا يعارضه أصل البراءة عن حرمة الاكثر المعلومة اجمالاً فلا يجري أصل البراءة من الاكثر حتى يعارض أصل البراءة من الأقل فان فعل الاكثر الحاوي لكل القيود المحتملة هو مقطوع الحرمة وعلى كل تقدير، فيكون فعله معصية قطعية تستوجب العقوبة جزماً ويتعذر جريان البراءة عن الاكثر حينئذ ، بينما فعل الاقل - كالتصوير في الجملة أو الصوت المطرب الخالي من صفة اللهوية المتعارفة بين اهل الفسوق والغناء- لا يقطع بحرمة، بل يشك فيها وتحتل حرمة لا اكثر، فتجري البراءة عن الحرمة المحتملة في الاقل من دون معارض أو مانع عن جريانها .

لكن قد يقال منعاً لجري البراءة عن حرمة الاقل : إن حرمة المجموع تنبسط على جميع أجزائه وتستلزم حرمة كل جزء جزءاً ضمناً ، وعند دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر في الشبهات التحريمية - يمكن القول :

إن الاقل: تصوير بعض جسم الحيوان ، الصوت المطرب - معلوم الحرمة على كل تقدير : إستقلالاً أو ضمناً، ولا يجوز إجراء البراءة عما هو معلوم الحرمة ، واما الخصوصية الزائدة : الاكثر - كالمطرب ، تصوير تمام جسم الحيوان - فهي مشكوكة الاعتبار في تحريم الفعل شرعاً .

وعليه فالشغل اليقيني بحرمة الاقل مستدعية للزوم تفريغ الذمة يقيناً من التحريم المعلوم بالإجمال ، ولا يتحقق الفراغ اليقيني إلا بترك الاقل .

ونجيب عن هذا المقال في الشبهات التحريمية بعكس الجواب المتقدم في الشبهات الوجوبية الدائرة بين الاقل وبين الاكثر اعتماداً على

المسلك المختار الملتزم بالتبعض في تنجيز التكليف وفي العقوبة عليه - ونقول : إن فعل الاكثر معلوم الحرمة ويقطع بترتب العقاب على فعله على كل تقدير فيتنجز التكليف فيه ، وأما فعل الاقل - تصوير رأس حيوان ، الصوت المطرب - فمشكوك في إعتبار التحريم عليه ولا يتنجز التكليف التحريمي المعلوم اجمالاً ولا يتنجز العقاب على فعله لعدم العلم بحرمة وعدم إحراز تنجزه على المكلف .

وباختصار: يتنجز التكليف التحريمي والعقاب عليه بلحاظ فعل الاكثر ولا يتنجزان بلحاظ فعل الاقل ، بل يمكن إجراء البراءة عن تحريم الاقل من دون معارض أو مانع عن جريانها . ثم ندخل في مقام سادس للبحث عن :

الشبهة الموضوعية لدوران الامر بين الاقل وبين الاكثر :

قد يشتهب الاعتبار الشرعي والجعل المولوي على المكلف فلا يدري هل جعل عليه في الصلاة عشرة أجزاء أو تسعة؟ وهل جعل عليه في الصلاة ستة شروط أو سبعة؟ فهذا دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر من جهة إشتباه الحكم المجعول على المكلف ، وهذا ممكن بل واقع وقد سبق بحثه مفصلاً بلحاظ الاجزاء وبلحاظ الشروط .

وقد يُعلم الاعتبار والجعل الشرعي - صدور أمر شرعي أو نهي عن فعل - ثم تشتهب الحالات الخارجية ويشتهب موضوع الحكم المجعول على المكلف ويدور بين الاقل وبين الاكثر بحيث يرجع الشك الى الجهل بالحالات الخارجية ، كأن يعلم المكلف من النص^(١) مانعية لبس ما لا يؤكل لحمة عن صحة الصلاة ويشك في أن هذا الثوب المعين هل هو مصداق ما لا يؤكل لحمة ام لا ؟ هذا - الشك في مانعية فرد خارجي - هو محل بحثنا هنا وهو مغاير للشك في المحصل :

(١) الوسائل ج ٣ : ب ٢ من ابواب لباس المصلي : ح ١ .

فان دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية يتعلق الامر أو النهي فيها بعنوان معلوم : مانعية ما لا يؤكل لحمه - بحيث لا شبهة ولا اشتباه في العنوان، وانما حصل الشك والاشتباه في موضوعه ومصداقه ويتردد مصداقه بين الاقل وبين الاكثر وليس التردد في سببه المحصل له .

بينما دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر في السبب المحصل يتعلق الأمر فيه بعنوان معلوم لا شك فيه ولا في مصداقه، وانما يشك في السبب المحصل للعنوان المعلوم ويتردد السبب المحصل بين الاقل وبين الاكثر .

فهل تجري - فيما نحن فيه - اصالة البراءة عن مانعية هذا المصداق المشتبه أو عن تقيد الصلاة الواجبة بعدمه ؟ ام تجري قاعدة الاشتغال وتقضي بلزوم الابتعاد عن لبس هذا الثوب حذراً من مانعيته المحتملة .

والشبهة الموضوعية بين الاقل وبين الاكثر الارتباطي قد يرجع الشك فيها والاشتباه الى الشك في المحصل ، وقد يكون شكاً في متعلق التكليف بنفسه ، ولا بد من إخراج (الشك في المحصل) عن محل البحث ، وذلك للقطع بمرجعية قاعدة الاشتغال فيه .

ويبقى الشك في نفس متعلق التكليف ، والظاهر إمكان تصوير الشبهة الموضوعية لدوران الامر بين الاقل وبين الاكثر الارتباطي فيما كان للتكليف الوجوبي تعلق بموضوع خارجي وقد إشتبه على المكلف كالمثال المتقدم وكما اذا وجب على المكلف صوم شهر هلالي متصلاً - ما بين الهالين - متتابعاً بدون قطع وشك في تمام الشهر أو نقصانه وقد صام اول الشهر الهاللي وإستمر صومه متتابعاً الى تسعة وعشرين يوماً، فشك في ان ما صامه هو صوم شهر هلالي وانه مصداق (ما بين الهالين) اي شك في ان هذا الشهر ثلاثون يوماً ام تسعة وعشرون، وهذا ما مثل به شيخنا الاعظم (٢) بعد

(٢) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٢٨٣ .

أن ذكر ان محل البحث ما اذا أمر المولى بمفهوم مبيّن ثم تردد مصداقه وإشتمه بين الاقل وبين الاكثر ، ثم ذكر عقب مثال الصوم مثلاً ثانياً هو ما اذا أمر المولى سبحانه بالطهور: ﴿اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة﴾^(٣) وهو فعل رافع للحدث أو مبيح للدخول في الصلاة ، فشك في جزئية شيء للوضوء أو للغسل أو للتميم - الطهور الرفع للحدث أو المبيح للصلاة - وهذا المثال أقرب مصداقاً الى (الشك في المحصل) فأوجب الايراد عليه في بحث المحقق النائيني^(٤) (قده) ولا يحسن منا التعرض له إحتراماً لمقامه العالي وتادباً معه (قده) والمهم تحرير محل البحث وقد تحرر .

ومن المهم أيضاً بيان حكم المسألة : هل تجري البراءة عن المانع أو عن التقيّد بالعدم ؟ ام يجري الاشتغال الموجب للاحتياط ؟ .

وقد حكم جمع منهم شيخنا الاعظم (قدهم)^(٥) - بلزوم الاحتياط، لتنجز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً وانما يشك في تحققه بالاقل، وهذا مجرى قاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) ولا يحصل اليقين بفراغ الذمة إلا بترك المحتمل مانعيته او المحتمل تقيّد الواجب بعدمه وتقضي القاعدة بلزوم إتيان الاكثر : ترك المحتمل مانعيته أو ترك ما تقيّد الواجب بعدمه .

لكن الظاهر جريان البراءة عن المانع المحتملة أو البراءة من التقيّد بالعدم ومن دون مانع عن جريانها، فانا نعلم اجمالاً بالتكليف - مانعية الصلاة فيما لا يؤكل لحمه مثلاً - مع عدم إحراز موضوع التكليف في المصداق المشتبه خارجاً، فان مانعية غير المأكول تنحل بحسب افرادها،

(٣) الوسائل ج: ١ ب ٤ من ابواب الوضوء: ح ١ .

(٤) اجود التقريرات: ج ٣: ٥١٢ + فوائد الاصول: ج ٤: ٢٠٠ .

(٥) فوائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفى: ٢٨٤ .

وهي تختلف سعةً وضيقةً حسبما يوجد لغير المأكول من مصاديق خارجية، فيكون كل مصداق مانعاً بشخصه، اي ينحل دليل مانعية غير المأكول لحمة عن صحة الصلاة الى موانع متعددة بعدد أفراد غير المأكول لحمة خارجاً . وعندئذ اذا شك في ثوب مخصوص للمكلف هل هو مصداق غير المأكول لحمة، فهو شك - في الحقيقة- في مانعية هذا الثوب المخصوص - الفرد المعين المشكوك - وهو شك بين الاقل وبين الاكثر في شبهة موضوعية مع العلم بمانعية ما علم إتخاذه من حيوان غير مأكول اللحم، فتجري البراءة الشرعية عن مانعية هذا المصداق المشتبه - الثوب المخصوص المحتمل اتخاذه من غير المأكول - وذلك لإطلاق دليل البراءة فانه قد رفع عن الامة ما لا يعلمونه وما حجب الله علمه عن العباد، وقد حجب الله عن العباد مانعية هذا الثوب المشتبه وحجب عنهم جزئية أو وجوب صوم يوم الثلاثين من هذا الشهر الواجب صومه على تقدير كونه شهراً تاماً في الواقع .

ويمكن توكيد جريان البراءة أو تأييد جريها - بعد إطلاق أدلتها - بالإجماع الذي إدعي على مرجعية أصل البراءة في عموم الشبهات الموضوعية ، وقد إعترف بجريانه فيها الاخباريون والاصوليون .
ثم نبحت في مقام سابع عن حكم :

الشك في ركنية جزء معلوم الجزئية :

محل البحث هنا : ما اذا حصل اليقين إجمالاً بجزئية شيء أو شرطيته لواجب مركب إرتباطي وشك في ركنيته، بمعنى احتمال بطلان العمل المركب عند الإخلال بالجزء أو بالشرط زيادةً أو نقصاناً لعذر أو من دونه؟ .
والركنية إصطلاح فقهي مشهور يراد منه الجزء أو الشرط الاساس في العمل المركب والذي يختل العمل بتركه عمداً أو سهواً ، لكن ليس لعنوان

الركن ورود في الاخبار المعصومية كيما نبحت في معناه وتشخيص مدلوله،
ولأجله لا موجب لتحقيق مفهومه وتبينه لاسيما في بحوث الاصول .

والمهم هنا أصولياً : البحث والتحقيق عما اذا شك في كون ما هو
معلوم الجزئية أو معلوم الشرطية هل هو جزء أو شرط مطلقاً وعلى كل حال
بحيث يخل العمل المركب الارتباطي ويبطل بفقده ولو سهواً وغفلة ؟ ام
هو جزء أو شرط مختص بحال الذكر والالتفات وعدم النسيان؟ اي تكون
دخالة الجزء بحال دون حال، فيبطل العمل المركب المأمور به حال تعمد
ترك الجزء أو الشرط ولا يبطل بتركه حال نسيانه ؟ .

ومثاله : ما لو علمنا جزئية قراءة سورة الفاتحة في الصلاة المفروضة
﴿ لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ﴾^(٦) وشككنا في دخلتها بنحو الاطلاق الشامل
لكل حال، أو أن دخلتها مختصة بحال الذكر والالتفات دون حال الغفلة
والنسيان أو حال المرض أو الاستعجال ؟ .

ومختصر القول : يدور أمر جزئية قراءة الفاتحة ونحوها بين الاقل وهو
خصوص حالة إنتفاء العذر- اي حال العلم والذكر والالتفات - وبين الاكثر
الشامل لجميع الاحوال لاحتمال اطلاق القيد وشموله لحالة النسيان ونحوه
من الاعذار . وقد وقع الخلاف فيما تقتضيه القاعدة :

هل تقتضي إطلاق الجزئية وشمولها لكل حال ما لم يثبت بدليل
خاص : التقييد بحال مخصوصة ؟

أم تقتضي إختصاص الجزئية بحال الذكر واللاعذر ما لم يثبت بدليل
خاص: الاطلاق الشامل لجميع الاحوال حتى مع العذر؟ .

ونجيب باختصار : انه قد يتحقق للدليل الجزئية أو الشرطية دليل

(٦) سنن الترمذي : ج ٢ : ب ١٨٣ من ابواب الصلاة + مستدرك الوسائل : ب ١ من ابواب القراءة

في الصلاة : ح ٥ + ح ٨ .

إجتهادي يدل على صحة عمل الناسي الفاقد لبعض أجزاء المركب أو بعض شرائطه- فنأخذ به ونثبت إختصاص الجزء أو الشرط بحال الالتفات والذكر، أو أن يوجد إطلاق لفظي أو نحوه يقتضي سعة الجزئية أو الشرطية شاملةً للحالات العذرية وغيرها- فنأخذ به ونثبت ركنية الجزء أو الشرط إستناداً الى الاطلاق اللفظي .

وقد لا يكون ثمة دليل اجتهادي ولا إطلاق لفظي- فنلاحظ ما يقتضيه الاصل العملي الجاري، وعندئذ هل تجري أصالة البراءة من الجزئية أو الشرطية الوسيعة - الاكثر الشامل لحال العذر وحال اللاعذر، ام لا تجري وهنا لا بد من تفصيل المقال ، ونمهد له البحث عن :

إمكان تكليف الناسي :

ونجيب هنا عن سؤال : هل يمكن تكليف الناسي بالمتبقي من الأجزاء والشرائط غير المنسي منها أو عدم إمكانه ، فنقول : تارة نبخته بحسب مقام الثبوت ، وتارة نبخته بحسب مقام الاثبات :

أما بلحاظ مقام الثبوت: فهل يمكن التكليف بما عدى الجزء والشرط المنسي ؟ قد ذهب شيخنا الاعظم ^(٧) وجماعة (قدهم) الى إمتناع توجه التكليف فعلياً وتعلقه بالناسي بعنوان كونه ناسياً أو بخطاب الناسي (ايها الناسي للسورة: يجب عليك الصلاة بدونها) وتوجيهه واضحاً :

إن التكليف الباعث والمحرك للعبد نحو العمل المكلف به يستدعي الالتفات الى الحكم والى موضوعه ، فالتكليف بالحج المأخوذ في موضوعه الاستطاعة لا يصلح لمحركية المكلف نحو إمثاله إلا مع إلتفاته الى الاستطاعة ووجوب الحج على المستطيع ، ومن الواضح ان الناسي يتعذر

(٧) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٢٨٦ .

عليه الالتفات الى موضوعه - أعني كونه ناسياً- مع بقاءه على حالة النسيان، إذ بمجرد إلتفاته الى كونه ناسياً يزول الموضوع : النسيان والناسي - ويتبدل الى الذاكر والملتفت ولا يصير الحكم الثابت للناسي فعلياً في حقه ، لأن التكليف المأخوذ في موضوعه وصف الناسي لا يصلح لمحركة المكلف المتصف بالنسيان في حال من الاحوال : لا يصلح للمحركة مع بقاء النسيان لفرض غفلته عن كونه ناسياً كما هو واضح ، ولا يصلح للمحركة مع زوال النسيان وتبدله بالالتفات لزوال الموضوع - الناسي- وهذا واضح .

اذن لا يعقل إنبعث الناسي وتحركه لامثال الحكم المكلف به، واذا لم يمكن الانبعث لم يمكن البعث كما هو واضح لا يخفى .

وبتقريب ثان : الناسي لا يمكن تكليفه : لا بالأكثر لكونه ناسياً ، ولا بالأقل لان الناسي لا يعتقد أو لا يلتفت الى كونه ناسياً ، فلو جعل الخطاب مخصوصاً بالناسي إمتنع وصوله اليه إلا اذا إلتفت الى كونه ناسياً ، وعندئذ يخرج عن كونه ناسياً ويتبدل موضوعه ولا ينطبق عليه خطاب : يا ناسي .

وفي ضوئه : يستحيل- في حق الناسي- بلوغ التكليف المأخوذ في موضوعه عنوان (الناسي) ووصوله الى مرحلة الفعلية ، ومع استحالة الفعلية يمتنع بالضرورة تخصيص التكليف بالناسي ، وحذراً من اللغوية نقول: يستحيل جعل الحكم مرتباً على موضوع (الناسي) .

وكأن مقال الامتناع - هذا - واضح مسلّم خلوّ من الاشكال فلذا حاول جمع من الاعاظم(قدم) توجيه إمكان تعلق التكليف بالناسي أو تخصيصه به من دون أخذ عنوان (الناسي) في موضوع التكليف منهم المحقق^(٨) الخراساني(قده) فقد طرح وجهين- نعرضهما بيان واضح وترتضي الثاني وندافع عنه ، وهما :

(٨) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج ٢ : ٢٤٠ .

الوجه الاول : أن يتوجه الخطاب الى الناسي بغير الجزء المنسي ويخاطب بعنوان ملازم للناسي واقعاً كعنوان (بلغمي المزاج) أو (ضعيف الحافظة) أو نحوهما، وبنحو يمكن إتفات الناسي الى مخاطبته بالخصوص من دون زوال عنوان النسيان عنه ، ومثل هذا التكليف يصلح لداعوية الناسي من دون محذور .

وهذا مجرد فرض وهمي فانه لا يوجد عنوان ملازم لنسيان الجزء متوفر أو منطبق على جميع المكلفين الناسين بحيث يلتفتون اليه من دون زوال عنوان النسيان عنهم، خصوصاً مع إختلاف أفراد المكلفين في النسيان وتفاوت الأجزاء والشرائط المنسية : فترى مكلفاً ينسى جزءاً ، وثان ينسى جزءاً آخر، وثالث ينسى غيرهما، فكيف يمكن فرض عنوان كلي في قضية شرعية حقيقية يكون ملازماً للنسيان متى تحقق .

ومع التنزل وتسليم واقعية هذا الفرض فانه لا تحقق ولا وقوع له في نصوص الاخبار الواصلة وخطابات الشرع الاقدس التي بين ايدينا لاسيما أدلة المركبات الشرعية كالصلاة والحج، فان الامر بالأجزاء والشرائط فيها متوجه الى عموم المكلفين .

الوجه الثاني : أن يوجه الخطاب اولاً بالتكليف الناقص (الاقل) الى طبيعي المكلف- الجامع بين الذاكر والناسي والعالم والجاهل- أعني التكليف بخصوص الاجزاء والشرائط الركنية التي يتقوم بها العمل المركب ويختل بفقدانها ويفسد بتركها ولو لعذر، فيوجه الخطاب بها الى عموم المكلفين وقاطبتهم : (أيها المكلفون) اعم من الناسي ومن الذاكر للجزء ومن العالم به والجاهل .

ثم يوجه خطاب ثانٍ خاص وتكليف بالأكثر - أعني التكليف بالأجزاء والشرائط المتبقية - ويتوجه الخطاب الى خصوص الذاكرين الملتفتين :

(ايها الذاكر يجب عليك قراءة السورة والاطمئنان في صلاتك) .

وفي ضوئه: يختص الناسي بالتكليف بما سوى الجزء والشرط المنسي ولا يلزم فيه أو لا يترتب محذور:(أخذ عنوان الناسي في موضوع الحكم) لعدم اخذ العنوان في الخطاب اصلاً ، فيكون التكليف المتوجه الى الناسي الغافل تكليفاً واحداً متعلقاً بالأركان والجزء والشرط الملتفت اليه غير الناسي له .

والظاهر تعدد التكليف المتوجه الى الذاكر : تكليف عمومي بالأجزاء الركنية متوجه الى جميع المكلفين : الذاكر والناسي ، وتكليف خصوصي بالأجزاء والشرائط التي يذكرها ولم ينسها ، نعم هما ناشئان من ملاك واحد ويحصلان أو يؤديان معاً الى تحقق غرضٍ فاردٍ ، كما يثبت لهما إمتثال واحد وعصيان فارد ، وهذا نظير التزام بعض الفقهاء بتعدد الامر في أخذ (قصد القربة) قيماً في الواجب التعبدي ، فان التكليف والامر وإن تعدد هو ناشئ من ملاك واحد وغرضٍ فارد وقد إنحصر طريق الوصول الى الغرض الواحد بتعدد الامر والخطاب فيما نحن فيه وفي أخذ قصد الامر قيماً في متعلق التكليف التعبدي ، ولذا كان لهما امثال واحد في الموردین .

وقد أشكل الشهيد الصدر(قده) على هذا التوجيه بأن الاقل في الخطاب الاول للواجب - المركب الاقل المقتصر على الاجزاء والشرائط الركنية - لا يخلو حاله من أن يكون مقيداً بالزائد من الاجزاء والشرائط كالسورة والاطمئنان ، أو يكون مطلقاً من ناحيته ، أو يكون مقيداً به بحق خصوص المتذكر ومطلق بلحاظ الناسي ، أو يكون مهملاً ، ولا شيئ محتمل غير هذه الاحتمالات الاربعة :

أ- والاول محال لأنه خلف اذ معناه عدم كون الناسي مكلفاً بالأقل .

ب- والثاني كذلك محال لان معناه كون المذكر مكلفاً بالأقل بحيث

يسقط عنه التكليف بصدور الاقل منه ولو لم يأت بالأكثر .

ج- والثالث معناه وجود خطاب بالأقل مطلقاً هو مخصوص بالناسي ووجود خطاب بالأكثر هو مخصوص بالذاكر ، وهذا رجوع الى مشكلة جعل خطاب خاص للناسي لا يمكن وصوله اليه ولا يصير فعلياً إلا عند إلتفات الناسي الى كونه ناسياً ، مع أنه بالثغاته الى نسيانه يصير ذاكراً ملتفتاً ويتبدل الموضوع ويزول موضوع الناسي كما تقدم .

د- والرابع: الإهمال في عالم الثبوت - غير معقول وغير متصور بحق الشارع الاقدس المحيط بتمام المواضيع والاحكام .
ولهذا كله تستحکم شبهة امتناع خطاب الناسي مخصوصاً لعدم إمكان وصوله اليه وتحركه منه ^(٩) .

لكن هذا الاشكال على التوجيه الثاني لعله نشأ من قلة البيان أو عدم وضوحه في عبارة (الكفاية) ، ويمكننا دفعه عن ساحة الوجه الثاني المومى اليه في (الكفاية)، وذلك يتجلى من تقريننا للوجه حيث ذكرنا أن الخطاب الاول يتوجه الى الجامع طبيعي المكلف لا الى خصوص الناسي كما فرض السيد الشهيد (قده)، بل يتوجه الى عموم المكلفين وقاطبتهم: الذاكر منهم والناسي والعالم والجاهل من دون استثناء ، ولا محذور في هذا التوجيه، إذ ليس الخطاب الاول المتعلق بالأقل متوجهاً الى خصوص الناسي حتى يأتي المحذور أو الاشكال ، لأن المفروض أنه خطاب متوجه الى طبيعي المكلف ويعم الناسي ويكون فعلياً في حقه بما هو مكلف - بالغ عاقل- ولا يحتاج عمومته الى إلتفات الناسي الى حاله : كونه ناسياً .

نعم يوجد خطاب ثان متعلق بالزائد من الاجزاء والشروط غير الركنية يكون متوجهاً الى خصوص الذاكرين من المكلفين ، ولا خلف في هذا التوجيه ، لأن الخطاب الثاني يعني توجه الخطاب الى الذاكر خاصة ،

(٩) بحوث في علم الاصول: ج ٥: ٣٧٠ .

والخطاب الاول متوجه الى طبيعي المكلف وليس معناه (عدم كون الناسي مكلفاً بالأقل) لعدم كون الخطاب متوجهاً الى خصوص الذاكر حتى يلزم ذلك ، بل معناه توجه الخطاب بالأركان الى كل مكلف - بالغ عاقل - من دون خصوصية اي خصوصية ، فيعم الناسي والذاكر .

والحاصل إمكان إلزام الوجه الثاني توجيهاً لإمكان تعلق التكليف بالناسي من دون أخذ عنوان الناسي فيه ، وسلامته من اشكال الشهيد السعيد الصدر(قده) .

وهكذا لا يرد على هذا الالتزام إشكال آخر ، فان التكليف الثاني المختص بالذاكر بالجزء او الشرط الذي يذكره ليس تكليفاً نفسياً استقلالياً ، بل هو تكليف ضمني ، وداعوية الأمر الضمني بالجزء والشرط غير المنسي تلتحم مع داعوية الأمر الضمني بالأركان ، وتتحدان في الداعوية نحو العمل الواجب - المركب الارتباطي - ويتحقق لهما إمتثال واحد ، كما ينطلقان وينبعثان عن ملاك فارد ، والمكلف الناسي يأتي بما يأتي به من الأجزاء والشرائط الملتفت إليها أو المتوجه لها إمتثالاً للأمر المولوي ، أقصاه إعتقاده إتيان المأمور به تاماً وإمتثاله الأمر المتوجه الى المكلفين الذاكرين ، وهو إعتقاد خاطئ لأنه في واقعه غافل وناسٍ يعذر في الجزء والشرط المنسي ولا يضر خطأ إعتقاده وتخيله إمتثال الأمر التام عند غفلته ، فانه ناسٍ قد توجه اليه أمر الناسي بالعمل الناقص وهو معذور عن الجزء والشرط المنسي ، فما دام يقصد إمتثال ما هو مأمور به- وهو ناسٍ مأمور بالأركان والاجزاء والشرائط المذكورة له الملتفت إليها، ومعذور من الأجزاء والشرائط المنسية - فانه ينطبق على عمله: الأمر الضمني الفعلي المتوجه الى أمثاله من الناسين رغم غفلته عن حاله وعدم إمكان إلتفاته الى كونه مأموراً بأمر الناسين دون أمر الذاكرين الملتفتين .

اذن هذا الوجه بلحاظ مقام الثبوت قريب الى القبول وهو خالٍ من الاشكال بل ومن المحذور المحال الذي رتبّه بعض الفقهاء (قدّم) على تكليف الناسي بعنوانه ، ويتلخّص في إمكان توجيه التكليف بالمركب الى الناسي بتفصيل متقدم ، إلا أن إمكانه غير كافٍ بل يحتاج الى الإثبات والدلالة عليه في مورده : اما بدليل خاص أو بدليل عام .

وقد ثبت في باب الصلاة خاصة دليل إثباتي خاص يأمر بالأركان من الأجزاء والشرائط على الاطلاق وانها تعاد عند الإخلال بها وفي كل الاحوال ولا تعاد من غيرها، فتكشف عن إختصاص مطلوبيتها - غير الاركان- بحال الذكر والالتفات، قال (عليه السلام): ﴿لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود﴾ ثم قال : ﴿القراءة سنة والتشهد سنة والتكبير سنة ولا تنقض السنة الفريضة﴾^(١٠) وهذا النصّ الصحيح المشهور عملاً وفتياً هو كاشف واضح عن الأمر بالأركان الخمسة على الاطلاق الشامل لعموم المكلفين وسائر أحوالهم ، وما سواها من أجزاء الصلاة وشرائطها كالقراءة والتكبير والتشهد لا تعاد الصلاة منها مع الإخلال العذري سهواً أو نحوه من الاعذار المشروعة- فيختص الامر بها لا محالة بحال الذكر والالتفات .

وقد تحصل إمكان تعلق الخطاب ثبوتاً وتوجّه التكليف الى الناسي بعنوان عام وفي عموم الواجبات المركبة ، من دون أخذ عنوان الناسي في الخطاب ، ومعه نستغني عن توجيه آخر لإمكان تكليف الناسي بالأقل ، وقد تحقق عندنا - إثباتاً- : وجود دليل خاص بالصلاة . ونبحث الآن :

(١٠) الوسائل : ج٤ : ب١ من ابواب أفعال الصلاة : ح ١٤ .

الشك في الجزئية أو الشرطية المطلقة :

والبحث هنا مختص بما اذا لم يوجد دليل إثباتي بخصوص واجب مركب، ويقع الكلام هنا في مقام الإثبات وإلتماس دليل عام لتتمام الواجبات المركبة المطلوبة بنحو صرف الوجود : أن يأتي المكلف بفردٍ من الطبيعة المأمور بها يكون جامعاً لأجزائه وشروطه، وعند دوران جزئية جزءٍ أو شرطية شرطٍ مترددةٍ بين الاقل : جعلها في خصوص حالة الذكر وإنتفاء عذر النسيان، وبين الاكثر: جعلها ركناً على جميع المكلفين وفي جميع الحالات. ونبحث هنا ما يقتضيه الدليل الاجتهادي والاصل اللفظي من إطلاق أو نحوه، ثم نبحث ما يقتضيه الاصل العملي ، كل هذا مع غض الطرف عن الدليل الخاص المتكفل لحكم النسيان في المورد الخاص كالثابت في باب الصلاة التي يوجد فيها دليل خاص على حكم النسيان وانه لا يسقط الواجب المركب الارتباطي بتعذر الجزء أو الشرط الكذائي فيلزم الاخذ بمفاده .

اذن ما هو مقتضى القاعدة العامة بلحاظ مرحلة الوقوع ومقام الاثبات، ونقول: ثمة حالات وفروض في (الاصل اللفظي) وحالات وفروض في (الاصل العملي) نعرضها في مرحلتين : (أ + ب) وهما :

أ- قد يكون للدليل الجزء أو الشرط - معلوم الجزئية أو الشرطية- إطلاق أو عموم يشمل حالة النسيان والغفلة كما لو قال : ﴿ لا صلاة إلا بطهور ﴾^(١١) أو قال: ﴿ لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ﴾^(١٢) أو قال : ﴿ من لم يغمض قبله في الصلاة فلا صلاة له ﴾^(١٣) فان هذه النصوص وأمثالها تفيد كون

(١١) الوسائل : ج ١ : ب ٤ من ابواب الوضوء : ح ١ .

(١٢) سنن الترمذي : ج ٢ : ب ١٨٣ من ابواب الصلاة + مستدرک الوسائل : ب ١ : من ابواب

القراءة : ح ٥ + ح ٨ .

(١٣) الوسائل : ج ٤ : ب ٢ من ابواب القيام : ح ١ + ح ٢ .

طبيعة الصلاة المأمور بها لا تتحقق إلا مع الطهور والفاتحة وإقامة الصلْب، فهي مقومة للطبيعة بحسب ظاهر النصوص المذكورة، فاذا نسي أحدها لم يكن آتياً بالطبيعة المأمور بها، لأنه أتى بصلاة فاقدة لمقوم من مقوماتها .
وفي مثله يتعين الأخذ بإطلاق دليل الجزئية أو دليل الشرطية وثبت به الركنية : الجزئية أو الشرطية المطلقة الشاملة لكل الاحوال حتى العذرية .

نعم إلا أن يدل نصّ خاص صحيح على عدم الركنية نظير قراءة الفاتحة التي دل الخبر^(١٤) الصحيح على عدم إعادة الصلاة عند تركها جهلاً عن قصور أو نسياناً، ومن دونه نأخذ بدلالة إطلاق دليل الجزئية أو الشرطية على ثبوت الجزء والشرط على كل تقدير وفي كل حالة :عذرية أو عادية، ولازمه انه عند نسيان الجزء أو الشرط يسقط الامر بالواجب الارتبائي المركب من الجزء أو الشرط المنسي من باب سقوط الأمر عند فواته وعدم إمثاله في تمام وقته ويكون العمل المأتي به باطلاً تجب إعادته أو قضاؤه لكونه ناقصاً - ولو في حالة النسيان - وفاقداً للجزء المطلق أو الشرط المطلق، ولا أمر بالفاقد ليطباقه العمل الناقص حال النسيان ويصح العمل عند المطابقة .

ولا فرق بين ما اذا كان لدليل أصل الواجب إطلاق أحوالي أو أفرادى أو عموم لفظي وبين ما اذا لم يكن لدليل أصل الواجب إطلاق أو عموم :
١- أما اذا لم يكن لدليل الواجب إطلاق يشمل حالة النسيان، ويوجد لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق فانه يؤخذ به ويحكم بالجزئية المطلقة أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات، ولازمه أن يحكم بطلان العمل المأتي به خلواً من الجزء أو الشرط المنسي فتجب إعادته أو قضاؤه .

(١٤)الوسائل : ج ٤ : ب ١ من ابواب القيام في الصلاة : ح ١٤.

ويؤكدده : أن لا دليل على كون المكلف به هو المتبقي من الاجزاء والشرائط غير المنسي منها .

٢- واذا كان للدليل أصل الواجب إطلاق وشمول كالصلاة التي لا تترك بحال ، وهذا ثابت بالضرورة الفقهية وبالخبر الصحيح : ﴿ فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ، ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حال فان النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم ﴾^(١٥) وكان لدليل الجزء أو الشرط إطلاق ﴿ لا صلاة إلا بطهور ﴾ ﴿ لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ﴾ فانه يتقدم إطلاق دليل الجزئية ودليل الشرطية على إطلاق دليل الواجب ويحكم بالجزئية المطلقة وبالشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات، وذلك لأن إطلاق دليل المقيد متقدم على إطلاق دليل المطلق - جمعاً دلاليّاً عرفياً بين المطلق وبين المقيد، وحاصله أن تثبت الجزئية المطلقة والشرطية المطلقة بدلالة إطلاق دليل الجزء أو الشرط ، ومعه لا مجال ولا مسوغ للرجوع الى الاصل العملي : البراءة من جزئية المشكوك أو شرطيته .

لكن قد يقال : إن كل ما ثبت جزئيته أو شرطيته بفعل ورود الأمر به مثل : ﴿ وَارْكُعُوا مَعَ الرَّاْكَعِينَ ﴾ ﴿ اسْجُدُوا ﴾ يدل الامر به على وجوب مختص بحال القدرة والتمكن، فلا يعم الامر حالات النسيان والغفلة لتقيّد جميع الواجبات المأمور بها بالقدرة عليها، والجزء أو الشرط المنسي هو فعل غير مقدور عليه، فلا إطلاق في الامر بالجزء أو بالشرط كي يشمل حالة نسيانه . وحينئذ اذا كان للدليل الواجب المركب إطلاق أحوالي أو أفرادى- أمكن الرجوع اليه لإثبات التكليف بغير الجزء أو الشرط المنسي، ويلزم صحة العمل المركب المأتي به وقد نقص الجزء أو الشرط المنسي .

(١٥) الوسائل : ج ٢ : ب ١ من ابواب الاستحاضة : ح ٥ .

ويردّه : إن الاوامر والنواهي المتعلقة بما يتركب الواجب الارتباطي منه ليست اوامر ونواهٍ مولوية حتى تتقيّد بالقدرة على الفعل أو التمكن من الترك ، نعم الأمر بذات الواجب الارتباطي المركب هو أمر مولوي متقيّد بالقدرة والتمكن، بينما الامر بما يتركب منه الواجب والنهي عما يرتبط بالواجب هو ظاهر في الأمر والنهي الإرشادي : الإرشاد الى جزئية الفعل أو شرطيته حسب إختلاف المقامات ومؤدّى القرائن والأمارات ، أو الى مانعية الفعل عن صحة المركب شرعاً ، ولا معنى لتقيده بالقدرة .

وعليه : لا مانع من التمسك بإطلاق الامر المتعلق بالجزء أو بالشرط لإثبات الجزئية المطلقة أو الشرطية الشاملة لحال النسيان ، ولازمه أن لا أمرً بالمركب الناقص الفاقد للجزء أو للشرط المنسي . هذا كله لو كان لدليل الجزئية أو الشرطية عموم لفظي أو إطلاق أحوالي أو أفرادى .

ب- وأما اذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق كدليل مطلوبة الإطمئنان والإستقرار والإستقلال حال الصلاة ونحوها مما يكون دليلاً لبياً: إجماع أو سيرة، أو لفظياً ضعيفاً سنده أو مجملٌ بيانه أو خالٍ من الإطلاق.

وفي مثله : يؤخذ بالقدر المتيقن من الجزئية والشرطية المطلوبة، وهو إختصاصهما بحال الذكر والالتفات، دون حال النسيان أو نحوه من الاعذار كالاضطراب والاكراه .

وعندئذ : قد يثبت لدليل الواجب الارتباطي إطلاق لفظي نظير الصلاة التي لا تترك بحالٍ والذي يفيد الدليل - النصّ الصحيح المتقدم - وجوب الصلاة على كل حال حتى مع العذر نظير العجز أو نسيان جزءٍ أو شرطٍ أو نحوهما، فيؤخذ بإطلاق دليل الواجب الارتباطي ويلزم صحة العمل المأتي به فاقداً للجزء أو للشرط المنسي لعدم الاطلاق المثبت للجزئية المطلقة أو للشرطية الشاملة لحال النسيان ، فيكون المأمور به حال نسيان

الجزء أو الشرط هو باقي الأجزاء والشرائط غير المنسي منها .

وبتعبير مفصّل : انه اذا لم يكن إطلاق في دليل الجزء أو في دليل الشرط - فقد يكون للدليل أصل الواجب إطلاق، وقد لا يكون له إطلاق :

١- أما اذا لم يكن إطلاق في دليل الجزء أو في دليل الشرط مثل جزئية السورة أو شرطية الاستقرار والطمأنينة وكان للدليل أصل الواجب المركب إطلاق - أخذنا به وحكمنا بصحة العمل الفاقد للجزء أو للشرط المنسي، فانه لا تكليف على الناسي لذلك الجزء أو الشرط الذي نسيه ، لعدم الدليل المثبت للجزئية المطلقة أو للشرطية الشاملة لحال النسيان حسب الفرض، فيكون المأمور به حال نسيان جزء معين أو شرط معين هو المتبقي من أجزاء المركب وشرائطه .

٢- واذا لم يكن إطلاق في دليل الجزء أو في دليل الشرط ولا كان إطلاق في دليل أصل الواجب ، فانه لفقد الدليل الاجتهادي - تصل النوبة حينئذ الى إجراء الاصل العملي ، وهنا فروض نعرضها مضافةً لما سبق :

ج- إذا لم يوجد للدليل أصل الواجب إطلاق أحوالي أو أفرادى أو عموم لفظي كما لا يوجد إطلاق في دليل الجزء أو دليل الشرط بحيث ينقح الجزئية المطلقة أو الشرطية المطلقة، فالوظيفة الرجوع الى الاصل العملي، فما هو مقتضى الاصل العملي الجاري هنا ؟ .

وهنا نتكلم فيما يُمليه الاصل العملي الجاري وهي مرحلة بحثية لاحقة متأخرة عن البحث عما تقتضيه الاصول اللفظية ، وهنا حالتان : تارة يستوعب النسيان الوقت كله ، وتارة لا يستوعب النسيان الوقت بل يرتفع اثناء الوقت، وفي هذه الحالة فرضان : تارة يعجز المكلف ولا يتمكن من إتيان العمل المأمور به مستجمعاً لأجزاءه وشرائطه بعد نسيانه لجزء أو شرطٍ منها ، وأخرى يتمكن المكلف من إتيان العمل الجامع لأجزاءه

وشرائطه بعد النسيان ، والبحث كله بعد الفراغ عن إمكان تكليف الناسي بتقريب متقدم ، فهنا فروض ثلاثة نببحثها :

الفرض الاول : ما اذا فرض إستيعاب النسيان لوقت الواجب المركب كله، ثم تذكر نسيان الجزء أو الشرط بعد إنتهاء وقت الواجب - كان شك المكلف الناسي عند التذكر بعد خروج الوقت من مصاديق (الشك في تكليف جديد بقضاء ما جاء به من العمل الناقص نسياناً) فانه يشك في توجه وجوب اليه يتعلق بإتيان العمل خارج الوقت عملاً تاماً شاملاً لأجزائه وشرائطه حتى الذي نسيه ، وهذا مجرى أصل البراءة من التكليف الجديد المحتمل .

وليس هذا الفرض من مصاديق (الاقل والاكثر) بزعم ان المكلف لا يعلم: هل جعل عليه المركب الجامع بين التام والناقص حال النسيان ، ام جعل عليه العمل التام مخصوصاً، وهذا دوران بين التخيير وبين التعيين .

وليس الامر كذلك بل هذا الفرض مصداق الشك في (حدوث تكليف بالقضاء بعد الوقت) لكونه متردداً في ان المأتي به الناقص هل يكون صحيحاً مجزياً؟ ام لا يجزيه ما أتى به ويلزمه القضاء الآن لخروج وقت الواجب، فهذا يشك في وجوب القضاء عليه بعد الالتفات والاصل البراءة .

وفي هذا الفرض يستوي الامر بين القول بإمكان تكليف الناسي بالاقل - غير الجزء والشرط المنسي- وبين القول باستحالة تكليف الناسي بالاقل وذلك لان الناسي تمام الوقت لا اشكال في عدم تكليفه في الوقت بالأكثر - اي حتى الجزء أو الشرط المنسي- لأن الناسي للجزء أو للشرط لا يعقل تكليفه حال نسيانه بما نسيه ، وهذا مقتضى حديث : ﴿رفع عن أمي النسيان﴾ ، فالناسي غير مكلف بما نسيه جزماً حال نسيانه وغفلته عن الجزء أو عن الشرط المتروك في عمله المأتي به إمتثالاً للأمر الوجوبي بالمركب .

هذا كله في فرض إستيعاب النسيان لوقت الواجب .

وأما اذا فرض عدم إستيعاب النسيان لوقت الواجب المركب بأن إلتفت أثناء الوقت الى نسيانه جزء المركب أو شرطه الكذائي، وهنا فرضان هما الثاني والثالث، يفترق الاصل الجاري فيهما على مبنى إمكان تكليف الناسي عن الاصل الجاري عند البناء على إستحالة تكليف الناسي .

الفرض الثاني: ما اذا عجز المكلف عن اتيان العمل المأمور به الجامع لأجزائه وشرائطه بعد نسيان جزء أو شرط منها حيث ينحصر إمثاله في وجود خاص نسي فيه الجزء أو الشرط المشكوك ركنيته ، كما لو أمر المولى عبده بالوقوف والحضور في مكان معين ويوم محدد بين طلوع الشمس وبين غروبها ونسي المكلف الوقوف في الساعة الاولى من نهار ذاك اليوم ، فشك المكلف في أن جزئية وقوف الساعة الاولى هل هي جزئية مطلقة شاملة لحال النسيان حتى يترتب سقوط الامر بالمركب من الوقوف في باقي ساعات النهار؟ ام هي جزئية مقيدة بحال الذكر والالتفات ويترتب عليها : ثبوت الأمر بالمركب بالوقوف في بقية ساعات النهار؟ فيرجع الشك والتردد المزبور الى الشك في وجود تكليف بغير المنسي من الأجزاء والشرائط الاخرى ، وهذا شك في حدوث التكليف، والمرجع فيه هو البراءة الشرعية من التكليف بغير المنسي من الأجزاء والشرائط، فلا يجب عليه الاتيان بغير المنسي من الأجزاء والشرائط ما دام لا يمكنه إتيان العمل التام الجامع لأجزائه وشرائطه بعد نسيان جزء منه .

الفرض الثالث : ما اذا فرض تمكن المكلف من إتيان العمل المأمور به جامعاً لأجزائه وشرائطه بعد نسيان جزء أو شرط منه .
وعندئذ : من الواضح إمكان إيجاب الاكثر- حتى الجزء المنسي سابقاً - بعد إرتفاع النسيان وتذكر الجزء المنسي في الوقت ، وهذا كما لو

أحرز التكليف بأصل الطبيعة المركبة من أجزاء وشرائط وكان التكليف متعلقاً بنحو صرف وجود الطبيعة ثم شكّ المكلف في جزءٍ أو شرطٍ أنه مطلوب منه على الاطلاق الشامل لحال النسيان ، أو أنه مطلوب منه حال الذكر والإلتفات خاصة، فهل يصح منه الإكتفاء بالمركب المأتي به من الأجزاء والشرائط وقد نسي جزءاً أو شرطاً وتذكره بعد تجاوز محله من الواجب المركب المأتي به ؟ ام لا يجتزي به ولا يكفي ولا بد له من الاعادة ما دام يمكنه الاتيان بالعمل المأمور به جامعاً لاجزائه وشرائطه ؟ .

وبعبارة أخرى: هل الجزئية أو الشرطية مختصة بحال الذكر فلا نقصان في العمل المأتي به حال النسيان ولا موجب للإعادة ، بل ينطبق المأمور به على المأتي به من الأجزاء والشرائط بحسب حاله ؟ ام هي جزئية مطلقة أو شرطية شاملة لحال النسيان والعدر فيكون العمل المأتي به ناقصاً فاقداً للجزء أو للشرط المنسي، ولا يمكن الاجتزاء به فيلزمه الاعادة وإتيان ما يجمع الأجزاء والشرائط ؟ فيكون الشك حيثئذ من مصاديق دوران الامر بين الاقل: الجزئية أو الشرطية حال التمكن، وبين الاكثر : الجزئية أو الشرطية المطلقة الشاملة .

وحيث أن المكلف يشك في جعل الجزئية والشرطية الاكثر- أعني المطلقة- فالمرجع هو أصل البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر : المطلق الشامل لحال العذر والنسيان ، والمفروض عدم وجود إطلاق في دليل الجزئية أو دليل الشرطية مع أن التكليف بأصل الطبيعة وكلي العمل المركب محرز مفروغ من وجوبه ، أي إن القدر الجامع معلوم الطلب ومفروغ عن وجوب الطبيعة الجامعة بين تمام الاجزاء والشرائط وبين الفاقد لبعضها حال النسيان، فيؤخذ بالقدر المعلوم المتيقن وينفى الزائد المحتمل بأصل البراءة : فانه قد حجب الله عن العباد الجزئية المطلقة أو الشرطية

العامة الشاملة لحال النسيان، فتكون موضوعاً عنّا مرفوعةً تفضلاً وامتناناً بمقتضى أحاديث الرفع والوضع وأمثالهما من أدلة البراءة الشرعية .

وبتعبير مختصر: بعد دخول وقت الصلاة الواجبة - يعلم المكلف بوجوبها في الجملة ويعلم بجزئية قراءة السورة أو التشهد جزئية مرددة بين مطلوبيتها على الاطلاق الشامل لحال النسيان وبين مطلوبيتها مختصة بحال الذكر، ولازم العلمين المذكورين هو تردد اصل الواجب بين كونه خصوص الطبيعي المشتمل على السورة والتشهد معيناً وبين كونه الجامع بينه وبين الفاقد لهما حال النسيان ، فنرجع الى العلم بالقدر الجامع ونشك في إعتبار الجزء الخاص على الاطلاق ونرجع الى البراءة في مورد الشك ولا نحكم بالجزئية إلا في المقدار المتيقن : حال التذكر دون حال النسيان .

هذا البحث في الفرضين الاخيرين حال نسيان الجزء أو الشرط المحتمل إطلاقاً إعتباره جزءاً أو شرطاً في المأمور به : الواجب المركب الارتباطي- هو بحث مبني على ما إختارناه من إمكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الاجزاء والشرائط بتقريب متقدم .

ومن يبني على استحالة تكليف الناسي يعتقد يقيناً : كون العمل الناقص الصادر عنه غير مأمور به، ويحصل عنده الشك في صحته وإجزائه عن المأمور به واقعاً ، ناشئاً من الشك في وفاء العمل الصادر عنه بغرض المولى وبتحصيل ملاكه ، فيكون شاكاً في مسقط الواجب وفي محقق غرض المولى وملاك أمره ولا بد معه من الرجوع الى قاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي التفريغ اليقيني) ، فاذا فرض تمكنه من الاتيان بفردٍ ثانٍ من العمل الواجب المركب مستجمعاً لأجزائه وشرائطه حتى الذي نسيه في الامثال السابق، كان لا بد له من الامثال بالجامع للأجزاء والشرائط ، ولا ينفع الامثال السابق : العمل الناقص جزءاً أو شرطاً نسياناً لأنه غير مأمور به ، ولا يجزبه

المركب الناقص الصادر عنه ولا يسقط عنه الأمر بالمركب التام لأن سقوطه عند إتيان الناقص غير المأمور به يحتاج الى دليل مثبت للسقوط وهو مفقود .

لكن قد يقال ^(١٦) : إن المرجع بناءً على استحالة تكليف الناسي لا يكون من الشك في المسقط الذي هو مجرى أصل الاشتغال ، بل هو من الشك في حدوث التكليف وهو مجرى البراءة ، وذلك :

أولاً : لأن الأقل الصادر من الناسي اذا كان وافياً بملاك الواجب التام المأمور به واقعاً ، فان وجوب الاكثر يتقيد - لا محالة- بما اذا لم يأت المكلف بالأقل وهو ناسي أي يكون وجوب الاكثر- تمام الأجزاء والشرائط- مشروطاً من اول الامر بأن لا يأتي بالأقل : المركب الناقص حال نسيان بعض الأجزاء أو بعض الشرائط ، ولازمه أن يكون الناسي بعد زوال النسيان شاكاً في أصل حدوث التكليف بالعمل التام الجامع لأجزائه وشرائطه وهو مجرى البراءة .

وثانياً: لو افترضنا أن شرط عدم إتيان الأقل نسياناً ليس بنحو الشرط المتأخر بحيث يكون الإتيان بالأقل رافعاً لموضوع وجوب إتيان الاكثر حدوثاً ، بل كان الإتيان بالأقل مسقطاً للتكليف بقاءً بلحاظ إستيفائه لملاك الاكثر ، فالشك بعد إتيان الأقل ناسياً هو شك في المسقط لاحتمال وفاء الأقل بملاك الاكثر ، لكنه لا تجري قاعدة الاشتغال لأن جريانها ليس منوطاً بصدق عنوان (الشك في المسقط) على الاطلاق ، بل هو منوط بكون الشك في سقوط التكليف من ناحية الإمثال وإستيفاء فاعلية التكليف مع الجزم بحدود ما يهتم به المولى ويريده ، وهنا يشك في حدود إهتمام المولى وغرضه المراد من تكليفه ، وهذا من مصاديق (الشك في أصل التكليف)

(١٦) بحوث في علم الاصول : ج٥ : ٣٧٢ .

بقاء وهو مجرى لأصل البراءة . هذا ما افاده الشهيد الصدر في مجلس بحثه (قده) متتهياً الى تصحيح جريان البراءة على فرض إستحالة تكليف الناسي .

ويرد عليه :

أولاً : عدم الدليل على صحة الإفتراض المؤدى الى كون الشك في حدوث التكليف ، وذلك لتوقفه على شرط إفتراضي - لا دليل عليه- وهو إفتراضه (قده) ان العمل الناقص الصادر عن الناسي : وهو الاقل الخالي من الجزء أو الشرط المنسي - يكون وافياً بملاك الواجب التام المأمور به واقعاً ، وهذا افتراض موهوم يفقد الدليل المثبت والمصحح لإفتراضه وترتيب الاثر عليه . وبغض النظر عن هذه الجهة من الايراد نشكل :

ثانياً: إن هذا إفتراض غير صحيح من أصله إذ كيف يعقل كون العمل الناقص وافياً بملاك العمل التام المأمور به واقعاً ؟ من دون دليل واضح على إثبات الوفاء بملاكه ، وإلا لو كان العمل الناقص حال النسيان وافياً بملاك العمل التام لكان الأمر متوجهاً الى الناقص ولكان الواجب على المولى الشرعي - من باب اللطف التشريعي- إيجاب الناقص على الناسي والاكتفاء به منه ، وهو خلف الفرض .

وثالثاً : إن مجرد إحتمال كون العمل الناقص الصادر عنه حال النسيان لبعض الأجزاء أو الشرائط وافياً بالملاك الداعي للأمر بالمركب التام - لا يجدي ولا ينفع في تغيير مجرى الاصل من الاشتغال الى البراءة ، لبناء على إحتمال باطل يفقد الدليل الداعم والمثبت له ، وما بني على باطل فهو باطل .

ورابعاً : كما لا يجدي إحتمال سقوط التكليف بقاءً عند إتيان الأقل - ناقص الجزء أو الشرط نسياناً - لإحتمال إستيفاء العمل الناقص ملاك العمل التام المأمور به ، فان الإحتمال لا قيمة له ولا إعتبار به ما لم يعتضد

بدليل شرعي واضح يدلّ عليه ويرشد اليه ، ولا دليل على ذلك الاحتمال .
 وخامساً: مع تسليمه كون الشك فيما نحن فيه شكاً في المسقط لا يجديهِ
 لتغيير الأصل الجاري من الاشتغال الى البراءة ولا ينفعه : كون الشك في
 حدود إهتمام المولى وغرضه ، فان غرض المولى وإهتمامه متعلق بفعل
 الاكثر - تمام الاجزاء والشرائط - ، ولا دليل على تحقق غرضه وملاكه
 المهمم به بإتيان الأقل ولو حال النسيان ، فان هذا الاحتمال لا يجديهِ
 لغرض صيرورة الشك شكاً في أصل التكليف وتجري أصالة البراءة من
 التكليف الجديد المحتمل ، بل عندنا يقين بأصل التكليف ولا يزول اليقين
 إلا بيقين الإمتثال وتفريغ الذمة .

والحاصل سلامة القول المختار : جريان قاعدة الاشتغال عند البناء
 على إستحالة مخاطبة الناسي وتكليفه لكون الشك من الشك في مسقط
 التكليف ولا إشكال ، في قبال مبنى إمكان مخاطبة الناسي وتكليفه فانه لا
 إشكال في كون الشك من الدوران بين الاقل وبين الاكثر وهو مجرى البراءة
 وهذه ثمرة مترتبة على الخلاف في إمكان أو إمتناع تكليف الناسي .

ثم انه مما تقدم - في بيان حكم النسيان - يظهر حال الجزء أو الشرط
 المتروك إضطراراً أو إكراهاً ، فانه تجري البراءة اذا إستند الترك الى
 الإضطرار أو الإكراه أو نحوهما ، بمعنى انه اذا ترك جزءً لواجب مركب
 إرتباطي أو ترك شرطاً له بفعل الإضطرار أو بتأثير الإكراه على الترك ، وبعد
 إرتفاع الإضطرار أو الإكراه لا يخلو : اما ان ينحصر إمتثال الواجب في الفرد
 المكره أو المضطر الى ترك جزء أو شرطه المشكوك إعتباره مطلقاً ، أو لا
 ينحصر به بأن يمكنه الاتيان بمصداقٍ ثانٍ غير المصداق المأتي به ناقصاً
 لجزءٍ أو لشرط ، وعلى التقديرين نرجع الى البراءة من التكليف بغير المنسي :

أ- أما إذا إنحصر إمتثال المكلف للواجب الارتباطي في المصداق المضطر الى أن يترك منه جزءاً أو شرطاً يحتمل إطلاق إعتباره شرعاً فلم يمكنه إتيان مصداق صحيح جامع لأجزائه وشرائطه فراجع الى البراءة من تقييد التكليف بالجزئية أو الشرطية المطلقة أو البراءة من التكليف بالتمام لاحقاً - تكليفاً جامعاً لأجزائه وشرائطه حتى ما تركه إضطراراً أو إكراهاً - .

ب- وأما إذا لم ينحصر إمتثال الواجب الارتباطي في الفرد المضطر او المكروه على ترك جزءٍ أو شرطٍ فيه يحتمل إطلاق إعتباره بأن أمكنه إتيان مصداقٍ صحيحٍ جامعٍ لأجزائه وشرائطه بعد زوال الاضطرار أو الاكراه لفرض كون الواجب مطلوباً بنحو صرف الوجود - رجعنا الى البراءة من الجزئية أو الشرطية المطلقة الشاملة لحال الإضطرار أو الإكراه على الترك أو الى البراءة من تقييد الواجب الارتباطي بالجزئية أو الشرطية المطلقة أو الى البراءة من توجه تكليف زائد على ما أتى به من العمل الناقص، ومقتضاها أن لا تجب الاعادة ويصح منه الإكتفاء بالعمل المأتي به ناقصاً حال الإضطرار أو الإكراه ، وهذا مبني على ما إختارناه من إمكان توجه التكليف الى الناسي بتقريب متقدم .

وأما من يبني على إستحالة تكليف الناسي مع كون الواجب مطلوباً بنحو صرف وجود الطبيعة المأمور بها - فهو يعتقد يقيناً أن العمل الناقص المأتي به غير مأمور به أو غير مطابق للمأمور به ، ويشك في إجزاءه عن المأمور به واقعاً ، ناشئاً من الشك في وفاء العمل الناقص الصادر عنه بغرض المولى ، فيكون شاكاً في مسقط الواجب وفي محقق غرض المولى ولا بد معه من الرجوع الى قاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي التفرغ اليقيني) ولا بد له من الإمتثال بفردٍ ثانٍ للطبيعة يكون جامعاً لأجزائه وشرائطه حتى الذي نسيه .

وكان البحث كله - في المقام السابع- في النقص العذري من المركب

الإعتباري وفقدان الواجب المركب للجزء أو للشرط المحتمل إعتباره مطلقاً وبنحوٍ يشمل الأحوال العذرية كالنسيان والإضطراب والإكراه ونحوها، ولم نتكلم في النقص العمدي لوضوح بطلان العمل المركب بنقصه عمداً وفقدانه لجزءٍ أو لشرطٍ تعمداً ، ومع وضوح البطلان لا وجه لبحث صحة العمل معه أو بطلانه ؟

هذا تمام ما أردنا بيانه في هذا المقام، ثم نلج في مقامٍ ثامنٍ ونبحث :

الشك في بطلان الواجب المركب بالزيادة فيه عمداً أو سهواً :

البحث في هذا المقام يتصدى لبيان مانعية الزيادة في المركب الاعتباري والواجب الارتباطي عن صحة المركب ، أعم من الزيادة العمدية ومن الزيادة السهوية العذرية .

كما أن بحث الزيادة العمدية يلتئم مع ما تقتضيه الجزئية المحتمل إطلاقها ، فانه يمكن أن يؤخذ الجزء بنحو (اللا بشرط) من حيث الزيادة ويصح العمل مع الزيادة العمدية في المركب من دون لزوم محذور أو حصول منافاة بين صحة العمل وبين الزيادة عمداً على المركب ، فلذا نبحث إقتضاء القاعدة العامة صحة العمل المركب أو بطلانه عند الزيادة العمدية ، ونوسع البحث للزيادة السهوية، ونجيب عن سؤال :

هل الزيادة في الواجب المركب توجب بطلانه ام لا ؟ .

وهل زيادة الجزء في المركب مانع عن صحته كالتكلم ام لا ؟ .

وخلاصة القول : البحث في المقامين - السابع الماضي والثامن الحاضر- هو بحث عن النقص العذري وعن الزيادة العمدية والعذرية، دون النقص العمدي لوضوح بطلان العمل معه ، وتمام البحث في هذا المقام الثامن وإكتمال صورته - يقع في جهات، نبدأ في الجهة الاولى في :

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوية تركه.....(٩٧)

تحديد موضوع البحث :

نبحث هنا بطلان العمل المركب بإيجاد الزيادة فيه، وموضوع البحث هو الزيادة في العمل المركب وانما تتحقق الزيادة فيه وتوجب البطلان اذا كان الجزء مأخوذاً في العمل المركب بنحو (اللابشرط) من حيث الزيادة وعدمها ، ولتوضيح هذا الامر نقول :

يمكن أن نتصور كيفية أخذ الجزء من حيث الزيادة المضرة بالعمل المركب بأحد وجوه ثلاثة :

الأول: أن يؤخذ الجزء بنحو (البشرط لا) من حيث الزيادة في مقام الوجود والتحقق، بأن يؤخذ مقيداً بالوجود الواحد أو بعدم الزيادة عليه، نظير تكبيرة الاحرام والركوع في الصلاة حيث يكون الإتيان بأحدهما ثانياً موجباً لإنتفاء الجزء وتخلف قيده ، فيبطل العمل المركب جزماً لنقص جزءه أو لتخلف قيده : شرط عدم الزيادة على الوجود الواحد، وفي الحقيقة هذا النحو مصداق (النقصان في العمل) المركب ويخرج عن موضوع البحث: الزيادة في العمل المركب لعدم تصور تحقق الزيادة في هذا النحو.

الثاني: أن يؤخذ الجزء بنحو (اللابشرط) من حيث التعدد والوحدة بأن يؤخذ الجزء في الواجب المركب على نحو الاطلاق من دون تقييده بالوجود المتعدد ولا بالوجود المتحد ، فيكون المطلوب الطبيعة المتحققة بالوجود المتعدد وبالوجود الواحد على حد سواء ، ولا يعقل في مثله تحقق الزيادة في العمل المركب، إذ كل وجود يأتي به من أفراد الجزء هو مصداق له حيث يصدق الجزء على كل واحد من أجزائه من دون ان يكون منافياً له ولا زائداً عليه ولا موجباً لإنتفاء صدق الطبيعة -الجزء المأمور به- كأن يقرأ الفاتحة مرتين أو يشهد مرتين وهكذا، ويخرج هذا النحو عن موضوع البحث ويصح العمل المركب معه لعدم إخلال الزيادة فيه .

الثالث: بأن يؤخذ الجزء بنحو (اللابشرط) من حيث الزيادة وعدمها بمعنى مطلوية ذات الجزء وصرف وجوده ومحض تحققه المنطبق على اول فردٍ يوجد المكلف من دون تأثير الوجود الثاني اللاحق عليه أو إضراره بصحته ومن دون صيرورته مصداقاً للمأمور به ، فتكون زيادة الجزء وتكراره كسائر الاعمال الاجنبية التي لا دخالة لوجودها ولا لعدمها في جزئية الجزء، كالنظر الى الجدار وحركة اليد حال الصلاة .

وفي هذا النحو نتصور زيادة الجزء لتحقيقه بصرف الوجود فيكون تكراره وإتيانه ثانياً محققاً لوجود الزيادة في العمل المركب الاعتباري ويكون مصداقاً عرفياً للزيادة التي هي موضوع البحث هنا .

ويعتبر في تحقق الزيادة أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه : أجزاء العمل المركب الاعتباري المأمور به، كأن يزيد ركوعاً أو تكبيرة أو سجوداً في الصلاة، أو أن يزيد في بناء داره : غرفة جديدة أو طابقاً علوياً .

وعليه: لا يعم البحث زيادة ما هو غير مسانخ لأجزاء العمل الاعتباري ولا تضر زيادته، وهو نظير حركة اليد أو القدم أو النظر الى الجدار أو قراءة الكتاب ضمن عمل مركب كالصلاة المؤلفة من أجزاء إعتبرت بمجموعها وإجتماعها دخيلةً في تحققها ووجودها الوحداني الاعتباري .

فما لم يكن الزائد مسانخاً للمزيد فيه لا تتحقق الزيادة في المركب الاعتباري ولا تصدق عرفاً ولا تضر زيادته إلا إذا تحقق كونه منافياً بدليل خاص، نظير ما يبدو من بعض روايات الصلاة - وسندها معتبر - وقد تضمنت ان ﴿وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى في الصلاة عمل، وليس في الصلاة عمل﴾^(١٧) فان هذا الخبر دليل خاص بالصلاة وفي مورده، وبحثنا فيما تقتضيه القاعدة العامة خارج الدليل الخاص .

(١٧) الوسائل : ج ٤ : ب ١٥ من ابواب قواطع الصلاة : ٤٤ .

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(٩٩)

وقد تحصل إمكان تحقق الزيادة في المركبات الشرعية الاعتبارية بتقريب واضح يدفع الدخل ويبيّن أخذ الجزء بنحو اللابشرط من حيث الزيادة وبنحو يتحقق الجزء بصرف الوجود ومحض التحقق ، والزيادة عليه تتحقق بما لا يكون مصداق الجزء المأمور به ، فان أخذ الجزء بنحو (اللابشرط) من حيث الزيادة لا يقتضي كون الوجود الثاني مصداقاً للمأمور به، وحينئذ تتحقق الزيادة في المأمور به بتكرار الجزء المأخوذ بنحو (اللابشرط) من حيث الزيادة ، فيقع الكلام في صحة العمل المركب عند الزيادة عمداً أو سهواً مع كون الزيادة مما تُسأنخ أجزاء العمل المركب المأمور به . ثم نبحث في جهة ثانية :

إعتبار قصد الجزئية في تحقق الزيادة :

وقع الكلام بينهم في انه هل يعتبر في تحقق الزيادة في العمل المركب الاعتباري : قصد الزيادة وإرادتها؟ ام لا يشترط ذلك ؟ .

والجواب عنه تارة بلحاظ الدليل الخاص ، وتارة بحسب القاعدة العامة .

أ- أما مع وجود النص الخاص على إعتبار القصد أو عدم إعتباره فنحن تبع النص الشريف ولا شأن لنا معه ، والكلام هنا في البحث الأصولي بحسب القاعدة العامة وما تقتضيه في محل البحث ، وإلا فالنص الخاص مع توفره هو المعتمد وهو المتبع .

وقد دل الدليل الخاص على عدم اعتبار القصد في بعض الموارد نظير ما ورد في بعض نصوص الصلاة - وهو مركب عبادي إعتباري إرتباطي - ما يفهم منه تحقق الزيادة المضرة بالصلاة من دون قصد الجزئية وإرادة تكرار الجزء المأتي به زيادةً على المطلوب ، نظير الرواية الصحيحة على المختار من تصحيح من يروي عنه (ابن ابي عمير) إلا ما ثبت خلافه بدليل معتبر، وفي السند: (القاسم بن عروة) ونعتمد روايته على هذا المبنى ، وفيها

يقول الامام (عليه السلام) لزراعة: ﴿لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم ، فان السجود زيادة في المكتوبة﴾^(١٨) ونظيرها صحيحة علي بن جعفر وقد تضمنت سؤال الامام (عليه السلام) عن قراءة سورة العزيمة -النجم- في الفريضة وقد أمره الامام (عليه السلام) بسجدة التلاوة ونهاه عن العود وقراءة سورة عزيمة في الفريضة وإعتبر سجدة التلاوة زيادة في الصلاة المفروضة حيث قال: ﴿وذلك زيادة في الفريضة﴾ ومن الواضح الجلي أن القارئ لسورة من سور العزائم عقيب قراءة الفاتحة في الصلاة عندما يسجد - لا يقصد الجزئية بسجوده ولا يريد الزيادة في صلاته ، بل يقصد إتيان الواجب : قراءة سورة عقيب الفاتحة ، يعقبه سجود العزيمة عند بلوغ آيتها - وقد إعتبر الشارع المقدس هذا السجود غير المقصود به الزيادة ﴿زيادة في الفريضة﴾ المكتوبة وهو تعبد شرعي مخصوص بدليل مخصوص وهو خارج عن محل البحث، ولكنه يكشف - لا محالة ، ولو في الجملة- ويدل على عدم تقوم الزيادة بقصد جزئية الزائد .

ب- ثم نتكلم فيما تقتضيه القاعدة العامة بغض النظر عن الدليل الخاص ونبحث عن إعتبار أو عدم إعتبار قصد الزيادة لتحقيق الزيادة ولترتب مضرّتها بالمركب الاعتباري، ولا دليل على إعتبار قصد الجزئية في تحقيق الزيادة أو تقوم الزيادة بقصد جزئية المركب الواجب ، فالظاهر تحقيق الزيادة بالعمل الخارج عن المركب اذا كان الزائد من سنخ المزيد عليه ولو لم يقصد به جزئية المركب ، لصدق الزيادة عرفاً من دون توقف الصدق العرفي على قصد الزيادة .

لكن قد يقال - كما في تقريرات بحث^(١٩) أستاذنا المحقق (قده)-: الظاهر

(١٨) الوسائل : ج ٤ : ب ٤٠ من ابواب القراءة في الصلاة : ح ١ + ح ٤ .

(١٩) دراسات في الاصول العملية : ج ٣ : ٢٩٣ + ٢٩٤ .

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١٠١)

إعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة، لأن المركب الاعتباري كالصلاة هو مركب من أمور متباينة مختلفة وجوداً وماهية ، والوحدة بينها متقومة بالقصد، فلو أتى بشيء بقصد ذلك المركب كان جزءاً له، وإلا فلا .

ويرد عليه :

اولاً - إن الوحدة بين الأمور المتباينة والماهيات المختلفة متقومة بالاعتبار ممن بيده الاعتبار، ولا دليل على تقومها بالقصد - لا من أدلة الشرع ولا من العقل - فان الامور المتباينة انما تصير وجوداً واحداً باعتبار المعبر من دون دخالة القصد، وباعتباره تصير عملاً فardاً مترابطاً متسقاً سواء قصد العامل الوحدة ام لم يقصدها ، فزيادة العمل أو تكرار الجزء - ضمن العمل المترابط المعبر بمجموعه واحداً - محقق للزيادة في العمل المركب سواء قصدت الزيادة ام لم تقصد ام غفل عنها العامل ولم يتوجه ليقصد الزيادة .

وباختصار : تتقوم وحدة العمل باعتبار المشرع ، ولا دليل على تقوم الزيادة بالقصد بعد إعتبار المشرع الوحدة لمجموع الأجزاء ، بل لم يتضح توقف تحققها على قصد الزيادة من العامل .

وثانياً - انه قد وردت رواية^(٢٠) صحيحة ظاهراً ومقبولة عندنا وعند كثير من أعظم الفقهاء(رض) عملاً ولم أجد من رفضها، وهي تدل بوضوح على تحقق الزيادة في الصلاة - وهي مركب إعتباري إرتباطي - بإتيان سجدة التلاوة بعد قراءة سورة من سور العزائم وأن ﴿السجود زيادة في المكتوبة﴾ مع أن قارئ سورة العزيمة لا يقصد الزيادة في صلاته المكتوبة ، بل يريد أداء صلاة جامعة لأجزائها - ومنها قراءة السورة بعد الفاتحة - فلو كانت وحدة العمل المركب متقومة بقصد جزئية المركب للزم أن يقصد عند كل

(٢٠) الوسائل : ج ٤ : ب ٤٠ من ابواب القراءة في الصلاة : ح ١ .

جزء وينوي إتيان جزء المركب فلا ينفع إتيانه من دون قصد كونه جزءاً للمركب الذي يريد تحقيقه .

وعندئذ : يلزم توقف تحقق زيادة السجود في الصلاة المكتوبة على قصد الزيادة ونية إتيان جزء زائد في المركب الصلاتي ليتقوم به ويكون المركب الاعتباري - الصلاة - مزيداً فيه ، ودون إثبات هذا خرط القتاد .

وباختصار : يكفينا عدم الدليل الواضح على اشتراط قصد الزيادة أو الجزئية في تحقق الزيادة المبحوثة ، بل العبرة بالصدق العرفي ولا ريب في صدق الزيادة عرفاً على الایجاد الثاني للجزء ضمن العمل المركب الواجب وإن لم يقصد به جزئية العمل الواجب . ثم نبحت في جهة ثالثة :

تحقيق حكم الزيادة :

بعد أن تبين أن محل بحثنا هو ما اذا علم أصل الجزئية وإحتمل مانعية زيادة الجزء عن صحة العمل المركب الاعتباري أعم من قصد الجزئية أو قصد الزيادة ومن عدم قصدها ، فاذا تحقق تكرار الجزء وزيادته وإحتملت مانعيته فهل يبطل العمل المركب بالزيادة ؟ .

الظاهر أن مقتضى القاعدة الاولية هو عدم بطلان العمل المركب بالزيادة العمدية فضلاً عن الزيادة السهوية ، وذلك لعدم وجود دليل إجتهادي واضح على مانعية زيادة الجزء عن صحة العمل المركب الواجب ، ولازمه عدم الدليل على بطلان العمل المركب عند حصول زيادة عمدية - مع قصد الجزئية أو الزيادة أو بدون قصدها - وذلك لعدم إحراز أخذ الشارع الزيادة بنحو (البشرط لا) .

ومع إستحكام الشك- ولو لإحتمال تقوّم مانعية الزيادة في العمل الواجب المركب بقصد الجزئية- نرجع الى الاصل العملي من حيث إحتمال مانعية الزيادة غير المقصود بها الجزئية .

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١٠٣)

وهنا نسأل : ما هو مقتضى الاصل العملي بلحاظ تكرار العمل - الجزء -
قصد ام لم يقصد جزئية العمل المكرر بعد إتيان الجزء الشرعي ؟ كما لو
شك في مانعية تكرار القراءة ثانياً أو تكرار التشهد ثانياً في الصلاة أو تكرار
غسل اليدين في الوضوء مع قصد جزئية العمل المكرر ثانياً أو بدون قصدها.
وهذا الشك يرجع الى الشك في إعتبار عدم تكرار الجزء في الواجب
المركب بحيث يكون وجود الجزء المكرر زيادةً مانعةً عن صحة العمل
المركب ، وهذا الشك مجرى لأصل البراءة من إعتبار الشارع مانعية تكرار
الجزء في الواجب المركب ، فان الشك في المانعية نظير الشك في الجزئية
أو في الشرطية هو مجرى للبراءة كما تحقق في محله ، فان المانعية مما
يمكن أن تنالها يد الجعل والتشريع ولم يصلنا خطاب كاشف عن جعل
المانعية فتجري أصالة البراءة من مانعية الزيادة .

كما يجري هنا أصل عدم مانعية الزيادة وتكرار العمل - الجزء - وهذا
يؤدي الى عدم مانعية تكرار الجزء وزيادته عن صحة العمل الواجب
المركب زيادةً عمديةً فضلاً عن الزيادة السهوية .

وبتقريب ثانٍ : إن احتمال مانعية تكرار الجزء - زيادة غير الجزء منضمماً
الى الجزء المعمول - يرجع الى الشك في إعتبار عدم زيادة شئ مما يسانخ
العمل المركب وأجزائه ، فاذا تحقق - بدليل واضح - إعتبار عدم الزيادة في
العمل المركب الاعتباري ثبت بطلانه بالزيادة ، اي بوجودها وتحققها ضمن
العمل المركب ، واذا لم يتحقق ذلك وحصلت الزيادة خارجاً جرى أصل
عدم مانعية الزيادة أزلاً عن صحة العمل المركب المأمور به ، فان الزيادة
على الواجب المركب لم تكن مانعةً عن صحة الواجب المركب في الأزل
قطعاً ونشك في جعل المانعية بعد تشريع الاسلام وجعل أحكامه فنستصحب
العدم الازلي ، ويجوز فعل الزائد ويصح العمل المركب الاعتباري

المشتمل على الزيادة ولا تضر بصحته زيادة الجزء عمداً أو سهواً ، ما لم
يقم دليل خاص على مانعية زيادة معينة في مركب مخصوص فنلتزم بها .

نعم قد تضر الزيادة بالعمل المركب المأمور به اذا كان عبادة ضرراً
عرضياً، نظير الإخلال بعبادية العمل المركب مع الزيادة وقد نوى إمتثال
خصوص الأمر الشرعي المتعلق بما يشتمل على الزائد، مع انه لا أمر به
واقعاً فتتأني نيته - هذه- قصد التقرب وإمتثال الامر الواقعي المطلوب منه،
فان المكلف المذكور اذا كان يعرف عدم جزئية الزائد للمركب وعدم
مطلوبيته للشارع ثم يأتي به بقصد المطلوبة قطعياً فهذا تشريع محرم حيث
يطبق المأمور به على المركب المأتي به المزيد فيه بقصد إمتثال الأمر
الواقعي المشتمل على الزيادة، والأمر الواقعي خالٍ من الزيادة المقصودة.

وعندئذ : الامر الذي قصد إمتثاله لا تحقق له في الواقع ، والأمر
المتحقق واقعاً لم يقصد إمتثاله ، ومن هنا يبطل العمل حينئذ لإخلاله بقصد
إمتثال الأمر الواقعي، وهو خالٍ من الزيادة التي قصدها ولا أمر بها واقعاً.

وهذه جهة عارضة لا ترتبط ببحثنا عن مانعية الزيادة بنفسها الملحقة
بالعمل المركب الإعتباري المأمور به من دون قصد كونها جزء المأمور به
واقعاً أو من دون قصد إمتثال الأمر المتعلق بالمجموع المشتمل على
الزيادة التي لا وجود لها في الواقع .

هذا هو مقتضى القاعدة الاولية العامة في العمل المركب الارتباطي من
حيث الزيادة اذا كانت الجزئية مأخوذة بنحو(اللابشرط) من حيث الزيادة
من دون فرق بين مركب وبين مركب آخر .

ثم نرجى بحث مفاد الادلة الخاصة بلحاظ الزيادة في الصلاة أو الطواف
الى بحوث الفقه .

هذا ما أردنا بيانه في المقام الثامن ، ثم نلج في المقام التاسع ببحث :

الشك في إطلاق القيد وشموله لحالة العجز عنه :

إذا علمنا إجمالاً بجزئية شئ أو شرطيته للعمل المركب الاعتباري الارتباطي المأمور به شرعاً ، ثم شككنا في كون القيد المعلوم كقراءة الفاتحة والقيام والاستقلال في مركب الصلاة :

هل هو قيد مطلق يشمل حالة العجز عنه وتعذر إتيانه ، ولازمه سقوط التكليف بالمركب رأساً وبتمام أجزائه وشرائطه عند عجز المكلف عن قيد جزء كان أم شرطاً ؟ .

أم هو قيد مختص بحال التمكن والقدرة فلا يكون جزءً للعمل ولا شرطاً له حال العجز عنه ، ولازمه ثبوت الأمر بالمتبقي المقدور من أجزاء المركب وشرائطه ؟ .

فهل القاعدة تقتضي ثبوت قيدي الشئ للواجب المركب قيدي مطلق أم تقتضي القيدية الخاصة بحال القدرة والتمكن دون حال العجز ؟ .

وبتعبير ثان : من الواضح إمكان تكليف العاجز ومخاطبته بعنوانه الخاص ، والشك المبحوث يرجع الى الشك في وجوب المركب من الأجزاء والشرائط المتبقية بعد العجز عن الجزء أو الشرط الكذائي ، فإذا تعذر على المكلف إتيان بعض أجزاء المركب أو بعض شرائطه وعجز عنه لإضطرارٍ أو إكراهٍ أو نحوهما من أسباب العجز والتعذر وكان يتمكن من إتيان باقي الأجزاء والشرائط فهل تقتضي القاعدة وجوب إتيان الميسور من أجزاء المركب وشرائطه ؟ أو يسقط التكليف بالمركب من أصله بعد تعذر بعض أجزائه أو بعض شروطه ؟ . وهنا نقول :

قد يكون العجز عن جزءٍ أو شرطٍ للمركب مستوعباً لوقت المركب الواجب وقد لا يكون مستوعباً ، فإذا ورد أمر شرعي بواجب مركب

كالصلاة مطلوباً بنحو صرف الوجود وقد تعذر على المكلف فعل جزء منه أو شرط من ذلك الواجب المركب فلا يخلو من حالتين :

الحالة الاولى : أن يتعذر إتيان الجزء أو الشرط في بعض الوقت من دون إستيعاب الوقت ، ولا ريب في عدم كفاية المتبقي من الاجزاء والشرائط ولا بد من انتظار آخر الوقت بأمل القدرة على إتيان المركب وإمثال أمره بكامل أجزائه وشروطه ، وذلك لفرض أن المطلوب صرف وجود الطبيعة المركبة من أجزاء وشرائطه - وللطبيعة أفراد طولية متصلة - ومن المتوقع تمكن المكلف من إمثال الواجب المركب تاماً قبل نهاية الوقت فلا بد من الصبر والانتظار لغرض إمثال المركب التام ، ولا يجديه إمثال الواجب في اول وقته ناقصاً غير مستوعب لأجزائه وشرائطه لتعذر بعضها على المكلف اول الوقت .

وباختصار : اذا كان للواجب أفراد طولية وتعذر بعضها لتعذر جزء أو شرط مطلوب فيه - لم يسقط الواجب المأمور به بل يلزم المكلف الانتظار والصبر لحين التمكن من فعل المركب بتمام أجزائه وشروطه .

الحالة الثانية : أن يتعذر على المكلف إتيان جزء المركب أو شرطه في تمام الوقت المجمعول لإمثال الواجب المركب ، فاذا إستوعب العذر تمام وقت الواجب المركب : فقد يوجد دليل خاص يدل على بقاء وجوب المركب من الاجزاء والشرائط المتبقية مما يقدر عليه - كما في الصلاة - فيلزم الاخذ به والفتوى عليه .

والكلام هنا مع إنتفاء الدليل الخاص فهل يوجد دليل عام يوجب بقاء وجوب المركب من الاجزاء والشرائط المتبقية مما يقدر عليه المكلف؟.

وقد سبق في المقام السابع بيان ما يقتضيه الدليل الاجتهادي : الأصل اللفظي من إطلاق أو نحوه عند البحث عما يقتضيه إطلاق دليل الجزئية أو

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوية تركه.....(١٠٧)

دليل الشرطية - لو كان - إذ مع وجود الإطلاق في دليل الجزئية أو دليل الشرطية يكون مقتضاه ثبوت الجزئية أو الشرطية في جميع الحالات - حتى حال العجز عنه - ولازمه سقوط الأمر بالباقي وعدم وجوب المتبقي الميسور من الاجزاء ، كما انه لو كان لدليل الواجب إطلاق إقتضى ثبوت الأمر بالمتبقي لو لم يكن لدليل الجزء إطلاق يعم جميع الحالات، والحصيلة إتحاد المقامين - السابع والتاسع - حكماً .

وسبق بيان ما يقتضيه الاصل العملي - عند إنتفاء الاصل اللفظي - بناءً على إمكان تكليف الناسي المعذور في ترك جزء أو شرطٍ يحتمل إعتبره في المركب مطلقاً شاملاً لحال التعذر ، وذكرنا ثمة جريان أصل البراءة من وجوب المتبقي، للشك في أصل وجوب العمل المركب المؤلف من غير الجزء المتعذر ، وهذا نافع فيما نبهته كما سيتجلى .

ثم نجيب عن السؤال الماضي : هل يوجد دليل عام يوجب بقاء وجوب المركب من الاجزاء والشرائط المتبقية مما يقدر عليه المكلف؟ وقد يدعى وجود دليل لفظي أو اصل عملي :

والمراد من الاصل اللفظي : الأخبار الدالة على قاعدة الميسور .
والمراد من الاصل العملي : إستصحاب بقاء وجوب المركب :
المتبقي من الاجزاء والشرائط مما يقدر عليه المكلف .

ونبحث هنا فيما يقتضيه الاستصحاب في مجال إثبات وجوب المتبقي من الأجزاء والشرائط - الميسور منها - ثم فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي المخصوص لإثبات الأمر بالميسور من الاجزاء والشرائط ، فيقع البحث في مرحلتين: نبدأ في المرحلة الاولى ببحت إمكان التمسك بالإستصحاب لإثبات وجوب إتيان المتبقي من الاجزاء والشرائط وحسب الميسور منها . وهذا البحث عن الاصل العملي يقع متأخراً في الرتبة عن وجود دليل

إجتهادي نافع كأن يفترض وجود إطلاق في دليل الجزئية أو الشرطية نستفيد منه إطلاق الجزئية أو الشرطية ووروده في جميع الحالات فيلزم سقوط الأمر بالباقي من المركب عند تعذر بعض أجزائه، أو يفترض تمام قاعدة الميسور، ومع وجود الدليل الاجتهادي لامجال للأصل العملي .

كما أن البحث في الاصل العملي واقع بعد فرض عدم وجود إطلاق في دليل الأمر بالمركب، إذ لو كان فيه إطلاق مع إنتفاء إطلاق دليل الجزئية أو الشرطية فانه يثبت وجوب المركب في مطلق الحالات وإن تعذر منه جزء أو شرط، وعند فرض عدم ذلك كله يأتي دور الاستصحاب ، وقد طرحت تقريباته بوجوهٍ ، عمدتها ثلاثة :

التقريب الاول: وقد ذكره شيخنا الانصاري^(٢١) (قده) : هو أن نستصحب جامع الوجوب المردد بين الاستقلالي النفسي وبين الضمني الغيري، بلحاظ أن وجوب الاجزاء والشرائط المقدورة - غير المتعدرة- هو وجوب ثابت ضمن وجوب المركب فان الأمر المتعلق بالمركب ينسبط على كل جزءٍ وشرطٍ فكل واحد منها واجب بوجوب ضمني ، وهذا - وجوب الكلي الجامع - ثابت يقيناً له قبل عروض التعذر، وبعد عروض العجز: نشك في زوال أصل الوجوب وفي إرتفاع الطبيعي الجامع بين الضمني والاستقلالي بارتفاع الوجوب التام عند تعذر بعض أجزائه، فنستصحب بقاء الوجوب الجامع ونحكم ببقائه .

ويردّه : إن هذا الاستصحاب من القسم الثالث لإستصحاب الكلي، وهو متقوم بأن يكون الشك في بقاء الكلي ناشئاً من احتمال حدوث فردٍ آخر مع العلم بزوال الفرد السابق الذي تحقق الكلي به حدوثاً. وهذا القسم لا يجري

(٢١) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٢٩٤ .

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١٠٩)

فيه الاستصحاب إلا اذا كان الفرد الحادث المشكوك يعدّ عرفاً من مراتب الفرد السابق المعلوم حدوثه ، لا أن يكون مبايناً للفرد السابق كما هنا . ونطبقه على ما نحن فيه بتوجيه : إن الفرد المعلوم تحققه هنا من كلي الوجوب : الوجوب الضمني لغير المتعذر من الاجزاء والشرائط - قد إرتفع يقيناً ، والفرد الآخر - وهو الوجوب الاستقلالي لغير المتعذر من الاجزاء والشروط - مشكوك الحدوث من بدو الامر ، فليس ثمة وجوب معلوم الحدوث مشكوك البقاء ليحكم ببقائه ببركة الاستصحاب ، وليس الاختلاف بين الوجوب الغيري الضمني للأجزاء والشرائط المقدورة وبين الوجوب النفسي لمجموع الاجزاء والشرائط إختلافاً رتبياً في شدة الوجوب وضعفه ، بل هما وجوبان متباينان عرفاً ولا يمكن الاستصحاب .

وبتعبير ثانٍ : الفرد المعلوم تحققه - الوجوب الضمني للأجزاء والشرائط غير المتعدرة - مرتفع قطعاً ، والفرد الآخر - الوجوب الاستقلالي للأجزاء المقدورة غير المتعدرة - مشكوك الحدوث ، فليس هنا وجوب متيقن الحدوث مشكوك البقاء حتى يستصحب .

التقريب الثاني ، وقد ذكره أستاذنا المحقق (قده) (٢٢) : هو أن نستصحب الوجوب الاستقلالي للعمل المركب الإرتباطي المأمور به من دون نسبه الى اجزائه وشروطه ، اي مع قطع النظر عن تعلقه بكذا وكذا من الاجزاء والشروط - فنستصحب ذات الوجوب المعلوم حدوثه بنحو مفاد (كان التامة) بأن يقال : أصل الوجوب الاستقلالي للصلاة كان ثابتاً قبل تعذر الجزء أو الشرط الكذائي ، والآن - بعد طروّ تعذر بعض الاجزاء أو الشرائط - يشك في بقاء أصل الوجوب فنستصعبه ونبني على بقاءه على ما كان - ببركة الاستصحاب ، وبه يثبت وجوب إتيان الباقي .

(٢٢) مصباح الاصول : ج ٢ : ٤٧٢ .

ويرده :

أولاً - إن الوجوب المعتبر شرعاً - كالعرض الخارجي - لا يتحقق إلا معروضاً لشيءٍ ومتعلقاً به ولا يمكن ثبوته بذاته من دون متعلق، والمتعلق الثابت حدوثاً هو مركب من الاجزاء المقدورة والمتعدرة لاحقاً، وهذا الوجوب المتعلق بمجموع المركب هو المتيقن حدوثه ولا معنى لإستصحاب بقائه للعلم بارتفاعه، والوجوب المشكوك غير معلوم الحدوث إذ لا نعلم بحدوث وجوب متعلق بالاجزاء المقدورة خاصة كي نستصحب بقائه لحين الشك كما لا ينفع إستصحاب الوجوب الجامع المررد بين وجوب الكل وبين وجوب غير المتعذر لما تقدم من توقفه على صحة جريان إستصحاب الكلي من القسم الثالث وهو ممنوع .

وثانياً - مع التنزل وتصحيح إستصحاب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد (كان التامة) نقول : إن إستصحاب الوجوب الاستقلالي الملحوظ فيه ذات الوجوب مع قطع النظر عن متعلقه ومعرضه لا يترتب عليه : وجوب المقدور من المركب - اي غير المتعذر من الاجزاء والشرائط - إلا مع الالتزام بحجية الاصل المثبت، وهذا مرفوض كما تحقق في محله .

التقريب الثالث: وقد ذكره المحققان^(٢٣) الاصفهاني والخوئي (قدهما): إن الاجزاء الباقية بعد تعذر بعضها الآخر اذا لم يكن المتعذر ركناً مقوماً - هي متعلق الوجوب النفسي المنبسط على مجموع الاجزاء فهي متيقنة الوجوب سابقاً لكن وجوبها ضمني ، وحيث لا يرى العرف تعدد الوجوب الاستقلالي والضمني بل هما حالتان طارئتان على الأجزاء، إذ العرف يرى الباقي من الاجزاء والشرائط ومجموع المركب وجوداً واحداً ، فموضوع

(٢٣) نهاية الدراية: ج ٢: ٦٩٩- انتشارات سيد الشهداء (عليه السلام) + مصباح الاصول: ج ٢: ٤٧٣.

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوية تركه.....(١١١)

الوجوب متحد عرفاً وبالمسامحة العرفية في نوعية الوجوب يمكن إستصحاب الوجوب النفسي المتعلق بالاجزاء المتبقية بعد تعذر بعضها الى زمن الشك في بقاءه فيبني على بقاءه إستصحاباً ، وهذا التسامح حاصل في الوجوب المستصحب ولا يرجع هذا التقريب الى أخذ الجامع بين الوجوب الغيري وبين الوجوب النفسي .

ويردّه : وجوه متعددة من الاشكال ، وهي :

الاول : إن تمام التقريب يتوقف على إحراز كون الجزء أو الشرط المتعذر غير مقوم للمركب الواجب ، وهذا مما لا يحرز دائماً بل كثيراً ما يتعذر على المكلف فعل جزء أو شرطٍ يجهل كونه مقوماً للمركب الشرعي ، فلا يتم تقريب الاستصحاب في كل الموارد لو سلم التقريب من الاشكال :

الثاني : انه لا تنفع المسامحة العرفية فيما نحن فيه: تعذر جزء أو شرط من المركب متعلق الوجوب ، فان المسامحة العرفية تأتي في إتحاد موضوع القضيتين المتيقنة والمشكوكة ، ولا تأتي في متعلق الحكم حتى تنفع هنا ، فان إرتباط الحكم بمتعلقه مجعول للشارع الحاكم ، والمفروض انه أثبت الوجوب المركب من عشرة أجزاء وخمسة شروط مثلاً ، والنظر العرفي المسامحي لا أثر له بل هو تابع لما يقرره المولى المشرع للوجوب من متعلق وجوبه الذي هو عشرة أجزاء ، واذا تعذر واحد منها فهذا المركب من تسعة أجزاء وجود مباين لمتعلق الحكم شرعاً و عرفاً ، والعرف تابع للشرع في تحديد متعلق الحكم .

وثالثاً : إن الوجوب إعتبار شرعي إلهي عارض قطعاً على متعلقه - وهو مجموع الاجزاء والشرائط - والوجوب الضمني المتيقن يحدث بحدوث الوجوب النفسي الاستقلالي العارض على مجموع الاجزاء بنحو مفاد (كان الناقصة) ، وهو وجوب متقوم بالنفسية متعلقاً بمجموع الأجزاء ، ومع تعذر

إتيان مجموع الاجزاء ينتفي الوجوب النفسي الاستقلالي، ويتبعه إنتفاء الوجوب الضمني، ولو ثبت وجوب للأجزاء المتبقية غير الجزء المتعذر كان فرداً من الوجوب حادثاً جديداً، وليس إستمراراً لذلك الوجوب لتغاير الموضوعين، وعليه لا يسعنا استصحاب الوجوب الضمني للأجزاء المتبقية عند الشك لعدم إحتمال كونه إستمراراً لذلك الوجوب المتيقن حدوثه .

هذه عمدة تقرريات الاستصحاب، وقد يقرب بأنحاء آخر، ولو جرى الاستصحاب لم ينفع الرجوع الى أصل البراءة الشرعية من وجوب المتبقي من المركب - أعني الميسور من الاجزاء والشروط- وذلك لتقدم الاستصحاب على البراءة .

لكنه لم يتضح إمكان جريان الاستصحاب في ضوء التقرريات المتقدمة التي تبين عدم جدواها، وحيث لا بد من المصير الى أصل البراءة من وجوب الباقي- الميسور من أجزاء المركب وشرائطه - ما لم يتحقق دليل إجتهادي حاكم يثبت لنا وجوب الميسور من الاجزاء والشرائط، وهذا ما إدعاه جمع من الفقهاء، ونبحثه هنا بعنوان :

قاعدة الميسور

وهي قاعدة فقهية تجري عند جمع من الفقهاء (رض) في مجعولات الشارع المركبة كالصلاة والوضوء والحج ونحوها من انحاء المركب الارتباطي المجعول شرعاً اذا تعذر بعض أجزائه وتيسر البعض الآخر .

ونبحث هنا في ثبوت الدليل الاجتهادي على وجوب المتبقي من الأجزاء بعد تعذر بعضها، ويعبر عنه بأخبار قاعدة الميسور، وهي ثلاثة حاول الفقهاء المتأخرون أن يثبتوا بها وجوب الباقي أو الميسور من الاجزاء والشرائط بعد العجز عن بعضها، فاعتقدوا كون الروايات تشريع قاعدة كلية

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوية تركه.....(١١٣)

في الاكتفاء بالميسور المقذور من المركب الذي تعسر بعض أجزائه وفي جميع الموارد ، والروايات هي :

الاولى : ما أرسله الاحسائي من العلوي الشريف : ﴿ ما لا يدرك كله لا يترك كله ﴾^(٢٤) وقد إستدل جمع بها على لزوم إتيان المتبقي من الاجزاء والشرائط عند تعذر بعضها على المكلف ، بتقريب : إن معنى ﴿ كل ﴾ في اول الرواية بمعنى المجموع ، وفي المرة الثانية بمعنى الجميع ، ويصير المعنى : إن الفعل المركب الذي لا يدرك مجموعها - تمام أجزاءه وشرائطه- لا يترك جميعه ، بل يؤتى بالميسور من الاجزاء والشرائط .

الثانية : ما أرسله الاحسائي من العلوي الشريف : ﴿ لا يترك الميسور بالمعسور ﴾^(٢٥) ، والمشهور في كتب الاواخر الفقهية والاصولية : (الميسور لا يسقط بالمعسور) . وتقريب الاستدلال بها :

إن المركب الواجب اذا تعسر بعض أجزائه وتيسر بعض آخر فلا تسقط الاجزاء الميسورة من المركب بفعل تعسر بعض الاجزاء ، وهذا يعني لزوم إتيان الاجزاء الميسورة من المركب .

الثالثة : الحديث المحمدي الشريف الوارد في إيجاب الحج على الأنام وسؤال بعض الصحابة منه (ﷺ) عن كون وجوبه كل عام أو مرة في العمر، فقال (ﷺ) في آخر جوابه: ﴿ اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ﴾ وهو تعبير ظاهر في وجوب إتيان المستطاع من الأمور به .

وهذه الرواية أرسلها المجلسي في (بحار الانوار: ج٢٢: ٣١) والاحسائي في (عوالي اللئالي) وأسندها البيهقي في سننه الكبرى (ج٤ : ٣٢٦) والسند ضعيف ، كما رواها مسلم في صحيحه : (باب فرض الحج مرة في العمر)

(٢٤) عوالي اللئالي : ج٤ : ٥٨ : ح ٢٠٧ .

(٢٥) عوالي اللئالي : ج٤ : ٥٨ : ح ٢٠٥ .

والنسائي في سننه (ج ٢ : باب وجوب الحج) ، والعارف بأسانيد الخبر ومصادره يعرف ان الخبر فيها مرسل أو ضعيف ليس له سند صحيح جزماً .
قال أستاذنا المحقق (قده) ^(٢٦) في سابق عهده وقبل تبخره في الرجال :
(وسند الرواية منجبر باشتهار الاستدلال به في كلمات الاصحاب) وهذا الكلام يرتضيه مشهور المتأخرين ، لكن الاستاذ قد رجع عنه في لاحق ايامه .
وقد إستند مشهور المتأخرين القائلين بقاعدة الميسور الى الرواية المبحوثة مع أختيها الماضيتين ، لكنها مدرك غير واضح النفع ، لأن إنجبار ضعف السند بالعمل وإشتهار الإستناد اليها - لو سلمنا كبراه - فإنما يصح لو كان العمل بها سائداً بين المتقدمين المقاربين لعصور المعصومين (عليه السلام) مع أن هذا الخبر وأخويه قد إشتهر الإستناد اليها بين متأخري المتأخرين ، وهذا القدر غير كاف للإنجبار .

وأما دلالة الخبر فيمكن تقريبها بأن ﴿من﴾ حرف جر يفيد التبعية ، ويدل الخبر على انه (عليه السلام) اذا أمر المولى بعمل مركب وتعسر بعض أجزائه وجب إتيان بعضه الذي يستطيعه المكلف ولا يعسر عليه فعله .
لكن في بعض النسخ : ﴿فأتوا به ما إستطعتم﴾ ^(٢٧) أو ﴿فخذوا...﴾ ^(٢٨)
ولعل الباء زائدة فيكون مفاد الخبرين الأمر بإتيانه وأخذه ما استطاع المكلف اليه سبيلاً ، والظاهر كون ﴿ما﴾ مصدرية زمانية ، يفيد الخبر وجوب الاتيان بالمأمور به وقت استطاعة المكلف ومقدرته ، ولا تدل هذه النسخة على قاعدة الميسور .

وضعف سند الرواية مانع عن حجيتها ، ومع فرض حجيتها فان إختلاف

^(٢٦) دراسات في الاصول العملية : ج ٣ : ٢٩٩ .

^(٢٧) بحار الانوار : ج ٨٣ : ٢١٤ ، نقلاً عن ذكرى الشهيد .

^(٢٨) سنن النسائي : ج ٢ - باب وجوب الحج : ح ١ .

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١١٥)

نسخ الرواية يمنع أو ينفي حصول الوثوق بصدور الرواية على النسخة الأولى النافعة في الاستدلال بها لقاعدة الميسور المبحوثة .
ولا مجال لدعوى تعدد الرواية وإنجبار ضعف إحداها ، لأنه يقطع بوحدة الرواية وحكايتها لقضية فاردة قد رويت بعبارتين مختلفتين معنىً أو بعبارات ثلاثة .

وينبغي هنا التحقيق تفصيلاً عن هذا الروايات فنقول بدواً :
هذه الاخبار الثلاثة ضعيفة السند أو مرسلة لا تصلح حجة على حكم شرعي ما لم يتحقق إنجبارها أو يثبت صدورها أو بعضها بقريضة توجب الاطمئنان بالصدور، ولم يتحقق فان قاعدة جبر الضعيف بالعمل مشكلة :
أولاً : لأن الكبرى (جبر الضعيف) إنما يتحقق بعمل الفقهاء المقاربين لعصور المعصومين (عليه السلام) كما هو مقتضى استدلالهم لها بتقريب متقدم في بحوث حجية الخبر، ولا يتحقق بعمل الفقهاء المتأخرين او الأواخر .
وثانياً : لو سلّمت القاعدة كبروياً - لم نسلّمها هنا صغروياً لعدم إحراز الإستناد اليها وعدم إشتهار العمل بها بين المتقدمين ، بل ولا بين متأخري فقهائنا ، وانما إشتهر العمل بها والاعتماد عليها بين متأخري المتأخرين ، وعمل هؤلاء لا يوجب الوثوق بالصدور حتى تندرج الاخبار في موضوع الحجية على مسلك الانجبار .

وهذه الاخبار ذكرها الاحسائي في كتابه الجامع لأخبار مرسله، ثم نقلت في الكتب المتأخرة عنه ، وإستدل بها الفقهاء الأواخر مؤسسين بها قاعدة الميسور وإثبات الحكم للأجزاء الميسورة بعد تعسر إتيان تمامها .

وفي المقابل منعها بعض أعظم اصحابنا أو لم يلتزم بمؤداها ، قال المحقق النراقي في عوائده : (فالاستدلال بشيئ من تلك الاخبار الثلاثة على أصالة وجوب ما تيسر من أجزاء المركب الواجب أو استحباب ما تيسر من

المستحب بعد سقوط الكل - غير تام ، ومنه يظهر عدم تمامية هذا الاصل
ولذا ذهب جماعة منهم صاحب المدارك والمحقق الخونساري الى سقوط
التكليف بما بقي من الاجزاء) (٢٩) .

وباختصار: لا يقين ولا وثوق بصدور الاخبار ، وانما هو احتمال قائم
في النفس فيعتنى بها بحد الاحتمال المعتد به ، والله العالم العاصم .

والحديث عن دلالة الاخبار الشريفة على قاعدة الميسور- يقع بالنسبة
لغير الصلاة من الواجبات المركبة الارتباطية، اذا تعذر منها جزء وقد عدّ
المتبقي من الاجزاء ميسوراً من المجموع المأمور به ، وأما الصلاة فقد
تحقق في محله بالدليل القاطع انها لا تترك بحال ويلزم الاتيان بما تيسر من
أجزائها وإن تعذر أكثر من واحد من أجزائها ، والتفصيل في محله . ومع
غض الطرف عن ضعف السند وعدم تمامها حجة شرعية :

يقع الكلام في دلالة الاخبار الثلاثة وفي مراحل ثلاثة :

المرحلة الاولى : في دلالة رواية : ﴿فأتوا منه ما استطعتم﴾ .

وهذا النص اختلفت كتب الحديث في نقله ، والمشهور في كتب الفقه
والاصول روايته بهذا النحو : ﴿فأتوا منه ما استطعتم﴾ وهذه النسخة هي
النافعة في الاستدلال لقاعدة الميسور، لكن يحكى عن سنن النسائي - باب
وجوب الحج - روايته بصياغة ﴿فخذوا به ما استطعتم﴾ وروي في صلاة
بحار الانوار: ﴿فأتوا به ما استطعتم﴾ ومن المقطوع به كونه قضية واحدة
صدرت بصياغة واحدة لكنها رويت بصياغات متعددة لا يعلم الصادر منها،
وإختلاف نسخ الرواية يزيد بها ضعفاً ينضم الى ضعف السند والدلالة .

نعم حيث أن عمدة الاستدلال واعتماده على النص بلفظه المشهور
المدعى إنجباره بالعمل فننظر اليه مخصوصاً لغرض تحديد دلالاته ونقول :

(٢٩) عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام : عائدة : ٢٧ .

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١١٧)

قد يدعى ظهور الخبر في وجوب الاتيان بالقدر الميسور المستطاع من أجزاء المأمور به - المركب الارتباطي- عند تعذر بعض أجزائه .

وفيها اشكال بل منع ، فان ظهور الرواية في ذاك المعنى غير تام- مع غض الطرف عن تعدد ألفاظها وإختلاف نسخها- ومحمالات دلالتها متعددة: المحتمل الاول: أن يراد من حرف الجر ﴿فأتوا منه﴾ التبويض مع ارادة الموصولية من قوله: ﴿ما إستطعتم﴾ فيكون المعنى : اذا أمرتكم بشيء مركب فأتوا بعض الذي تستطيعونه وتقدرون عليه من اجزائه وشرائطه، وهذا المعنى يصلح دليلاً على قاعدة الميسور: فمن لا يقدر على الطواف أو السعي في الحج أو في العمرة يسقط عنه وجوب إتيانهما ويجب عليه الاتيان بالباقي المستطاع من المناسك .

إلا أن هذا المعنى محتاج الى شاهد إثبات وهو مفقود لتعدد الاحتمال في المراد الجدي من هذه الجملة ، فان لفظ ﴿ما﴾ يحتمل كونها موصولة ويحتمل كونها مصدرية زمانية ، كما أن لفظ ﴿شيء﴾ يحتمل أن يراد منه المركب فيتم الاستدلال، ويحتمل أن يراد منه العام ويحتمل ان يراد منه الطبيعة والكلي، فلم يتحد المعنى المحتمل إرادته ليتم الاستدلال بالحديث على القاعدة المبحوثة .

كما أن حرف ﴿من﴾ الوارد في نسخة الرواية المستدل بها اذا سلمنا وجودها ليتم الاستدلال بالحديث - فانه يحتمل أن يراد منها التبويض وهو النافع في الاستدلال بالحديث ، ويحتمل كونها بيانية، ويحتمل كونها زائدة ومع تعدد الاحتمال يبطل الاستدلال .

يضاف اليه : انه مع تسليم إرادة المركب من الشيء وإرادة التبويض من الحرف ﴿منه﴾ وإرادة الموصولية من أداة ﴿ما﴾- يخرج عنه مورد الرواية وهذا مانع عن صحة تفسير الجملة به ، فان مورد الرواية هو تكرار الحج

الواجب كل عام وهو (كلي ذو أفراد) طويلة متتالية ، وهذا المعنى المحتمل (كل ذو أجزاء)، وهما معنيان متغايران لا يتطابقان ، ولا يمكن حمل الرواية على المعنيين المتغايرين من دون شاهد، كما لا يمكن إخراج مورد الرواية عن كبرها لاستهجانها في المحاورات العقلائية .

المحتمل الثاني : أن يراد من حرف الجر ﴿فأتوا منه﴾ البيانية ، ويراد من قوله ﴿ما﴾ الموصولية ، اي اذا امرتكم بشيء - اي بطبيعة عمل - فأتوا من المأمور به ما إستطعتم من أفراده .

وهذا المعنى لا يلتئم مع مورد الرواية :

أولاً: لقريئة خارجية : هي استفاضة النصوص المحمدية وإجماع المسلمين ظاهراً على وجوب الحج مرة في العمر وعدم وجوب الاتيان بما هو المقذور المستطاع من أفراد الحج في كل عام فراجع (٣٠).

وثانياً: لقريئة داخلية هي دلالة الرواية على عدم إثبات وجوب الحج كل عام حتى على المستطيع .

ومع غض النظر عما سبق أو التسليم بالتثام معنى الخبر مع مورد الرواية نقول : ظاهر الجملة الاخيرة : ﴿اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما إستطعتم﴾ اعطاء ضابطة كلية لا تختص بالحج ، بل تعم سائر الافعال المأمور بها، فكل مأمور به يجب تكراره ما إستطاع منه ، وهذا المعنى مما لا يمكن إلزامه ولا يمكن المصير اليه مدلولاً للخبر المبحوث .

المحتمل الثالث : أن يراد من الاداة ﴿ما إستطعتم﴾ المصدرية الزمانية ويكون حرف الجر ﴿من﴾ زائداً نظير قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ النور: ٣٠، وقوله تعالى ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ النمل : ٢٣ ، أو

(٣٠) الوسائل : ج ٨ : ب ٣ من ابواب وجوب الحج + السنن الكبرى للبيهقي: ج ٤ : ٣٢٦ .

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١١٩)

يكون الحرف للتعدي بمعنى الباء ، ويكون المعنى المحتمل : اذا أمرتكم بشيء فأتوا به عند استطاعتكم له أو فأتوه وقت استطاعتكم وقدرتكم عليه .

وهذا المعنى يتطابق مع النسخة الثانية للرواية: ﴿فأتوا به ما استطعتم﴾ ولا ينفع في الاستدلال به على قاعدة الميسور بل يفيد إشتراط وجوب الحج ونحوه من الواجبات بالقدرة والاستطاعة ، وهذا المعنى مفروغ منه متفق عليه، وهو أجنبي عما نحن فيه، اي لا يدل على القاعدة الكلية المبحوثة لعدم ظهور الحديث فيه وفقدان الشاهد الإثباتي عليه .

وخلاصة القول: الرواية بهذا النص والنسخة: ﴿فأتوا منه ما استطعتم﴾ مجملة غامضة المراد الجدي والمقصود الواقعي لترددها بين محتملات لا شاهد إثباتي على احدها على فرض التسليم بالنسخة: ﴿فأتوا منه ما استطعتم﴾ دون النسخة الأخرى أو النسختين ، وحينئذ نقول :

لا تصلح الرواية دليلاً على قاعدة الميسور، وإن إستند جمع اليها وفهموا ذلك منها ، وحاول جمع التوجيه والتأويل لكنه مع مشقة فهم لا يساعده ظاهر الخبر ولا مورده الخاص .

المرحلة الثانية : في دلالة العلوي: ﴿ما لا يدرك كله لا يترك كله﴾ .

لعل المعنى الظاهر بدأً من التعبير : ان الشيء الواجب المتعذر إتيان جميعه وإدراك مجموعه تاماً لا يترك جميعه ، بل يؤتى ببعضه ، فان هذا التعبير ظاهر في الفعل الواحد الذي لا يقوى المكلف على إدراكه بتمامه لتعذر بعض أجزائه ، فلا يتركه بأجمعه بل يأتي ما يدركه ويقوى عليه .

وهذا التعبير: ﴿لا يترك كله﴾ نهي شرعي أو هو نفي يراد به إنشاء الطلب التحريمي كما هو متعارف في بيانات الشارع، ويدل على تحريم ترك الجميع مطابقةً، ويدل بالالتزام على طلب إتيان البعض المقذور والمتبقي الميسور من مجموع الأجزاء المتعذر إتيان تمامها بفعل عجزه عن فعل بعضها .

وقد أشكل على الاستدلال بالمرسلة بما توضيحه :

إن الخبر لا ظهور له في حرمة الترك لإطلاق الموصول: ﴿ما لا يدرك كله﴾ وشموله للمستحبات التي يسع المكلف إدراك مجموعها وإتيان جميع أجزائها ، فانه لا يحرم عليه جزماً : ترك المستحب كله حتى المقدور الميسور من أجزائه، وتخصيص الموصول ﴿ما لا يدرك كله﴾ بالواجبات مع إخراج المستحبات منها ليس بأولى من حمل النهي ﴿لا يترك كله﴾ بالواجبات الكراهة أو مطلق الطلب، لعدم رجحان أحد التصرفين على الآخر .

ويردّه : ان اطلاق الموصول ﴿ما لا يدركه كله﴾ وشموله للمستحبات تام ولا ينافي ظهور النهي : ﴿لا يترك كله﴾ في التحريم المولوي ، فان طلب الفعل أو ارادة عدم الترك يلتئم مع التحريم ومع الكراهة - بحسب ما تحقق عندنا في مباحث الالفاظ، أخذاً من التعارفات المحاورية التي إستفدنا منها حمل هيئة الأمر أو النهي على إرادة الفعل أو إرادة الترك (النسبة الطلبية أو الزجرية- بتعبير دقيق) ثم بعد صدور الامر أو النهي يلاحظ العقل : فما كان مع الطلب : الامر او النهي: رخصة الترك أو الفعل- حمل على الاستحباب أو الكراهة، وما لم يكن معه الرخصة حمل على إرادة الإلزام بالفعل أو بالترك بحسب ما تقتضيه العبودية الصالحة المطلوب فيها الإنصياع والتبعية والالتزام بالمراد المولوي ، وهذا إدراك قطعي للعقل وتمييز لمفاد الطلب بلحاظ وجود القرينة أو عدمها ، وقد سبق التفصيل في مباحث الاوامر والنواهي في الجزء الثاني من هذه الموسوعة .

وهنا يدل قوله (ﷺ): ﴿لا يترك كله﴾ على إرادة الفعل أو إرادة عدم الترك ، ومع تطبيق النصّ على الواجب المركب الارتباطي الذي لا يدركه المكلف ولا يقدر على إتيانه بمجموع أجزائه يكون النهي ﴿لا يترك كله﴾ تحريمياً ويكون الطلب إلزامياً ، ومع تطبيقه على المستحب يكون النهي

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١٢١)

كراهياً لا إلزامياً اي يكره له ترك ما لا يدرك كله من المستحب الارتباطي .
وقوله (عليه السلام): ﴿ما لا يدرك كله﴾ ظاهر في عدم إدراك مجموع الشيء
بأجزائه ، ويحتمل إطلاقه وشموله أفراد الشيء ، فيكون المعنى : ما لا يدرك
مجموع أجزائه أو مجموع أفراده لا يترك جميع أجزائه بل يؤتى بالميسور
المقدور عليه من الأجزاء ولا يترك مجموع أفراده بل يؤتى بالميسور
المقدور عليه من الأجزاء ، وهذا يعني بقاء الأمر بالمركب والأمر بأفراد
الطبيعة المأمور به بعد تعذر أو تعسر بعض الاجزاء أو بعض الأفراد .

والحاصل قرب ظهور الرواية - ولو بإطلاقها- ودالتها على وجوب
الميسور من أجزاء المركب اذا تعذر جميع أجزائه ، فالفعل
المركب الواجب المأمور به اذا لم يدرك مجموع أجزائه وشروطه لا
يترك جميعه بل يلزم إتيان الميسور منها . إلا أن الرواية مرسلة لم يحرز
إستناد القدماء اليها كي تنجر - لو سلمنا الكبرى- كما تقدم إشكاله .

المرحلة الثالثة : في دلالة العلوي الآخر .

المشهور في كتب الفقه والاصول : ﴿الميسور لا يسقط بالمعسور﴾ وهو
الملحوظ للأصوليين المستدلين به على قاعدة الميسور .
وينبغي الالتفات بدواً الى أن النص المثبت في كتاب (العوالي) المطبوع
أخيراً - يوجد الخبر فيه بصياغة : ﴿لا يترك الميسور بالمعسور﴾ .
ويمكننا تقريب الاستدلال به على وفق الاستدلال بالحديث بنسخته
الثانية وندفع الاشكال عنه بنفس الدفاع ، لكنه مرسل غير منجبر .
والمشهور في الكتب الاستدلالية: صياغة ﴿الميسور لا يسقط
بالمعسور﴾ وينبغي ملاحظة دلالة مع غض الطرف عن إرساله وعدم إحراز
إنجباره ، فيقال تقريباً للاستدلال بإطلاقه :

إن كل ما هو ميسور - سواء كان من أجزاء الكل المركب ام كان من

أفراد الكلي - يبقى جعله على العباد : لا يجوز تركه ولا يسقط حكمه عند تعسر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد .

وقد أشكل عليه بأن محتملات مدلول الخبر متعددة :

أ- قد يراد من النفي ﴿لا يسقط﴾ النهي المولوي الظاهر في التحريم، أو يراد منه الارشاد الى المنع . وعندئذ تقرب دلالة الخبر بنفس تقريب الخبر السابق . إلا انه يرد الاستدلال به على هذا الاحتمال - بأنه من الواضح أن سقوط الواجب عن ذمة المكلف كثبوته عليها - هما بيد الشارع المقدس ويرجع أمرهما اليه، ولا معنى لحمل عدم سقوط الميسور - وهو حكم مجعول - على فعل المكلف ﴿الميسور لا يسقط بالمعسور﴾ .

وبتعبير ثانٍ : سقوط جعل المولى وظيفة الشارع المقدس وصلاحيته، ولا يصح حمله على الميسور الذي هو فعل المكلف : ميسوره ، والتأويل أو التقدير خلاف الظاهر لا يصار اليه إلا مع قرينة قطعية .

ب- وقد يراد من النفي ﴿لا يسقط﴾ : الإخبار عن النفي التشريعي المقصود به انشاء الحكم بعدم سقوط الميسور، فيقارب المحتمل السابق لباً وإن اختلفا لفظاً وظاهراً ، ويرد بنفس الاشكال المتقدم .

ج- وقد يراد من النفي ﴿لا يسقط...﴾ : الإخبار المحض عن عدم سقوط المأمور به الميسور عند تعسر بعض أجزاء الكل المركب أو بعض أفراد الكلي ، والسقوط والثبوت يصح إسنادهما الى الحكم ويصح حملهما على متعلق الحكم : الواجب أو المستحب - ولو من باب المجاز في الإسناد - فتدل الرواية على بقاء الحكم المجعول أو بقاء متعلق الحكم في عهدة المكلف وذمته وإن تعسر أو تعذر بعض أجزاءه أو بعض أفرادها .

لكن قد يُقال : إن السقوط فرع الثبوت ، وهذا قرينة على اختصاص

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوية تركه.....(١٢٣)

الخبر بموارد تعسرّ أو تعذر بعض أفراد الكلي دون أبعاض الكل ، فان غير المتعسرّ من أفرادها كان وجوبه ثابتاً قبل التعسرّ أو قبل التعذر، فيبقى الوجوب ولا يسقط بعد ثبوته على الميسور من الافراد وإن تعسرّ بعض آخر من الافراد .

بينما البعض الميسور من أجزاء المركب لم يثبت له الوجوب حدوثاً حتى لا يسقط الميسور منها بعد ثبوته عند تعسرّ أو تعذر بعض أجزائه، والوجوب الضمني الثابت للميسور من الاجزاء مرتفع حال سقوط وجوب الكل عند تعسرّ أو تعذر المجموع بتعذر بعض الاجزاء تبعاً لارتفاع الامر الاستقلالي بالكل - مجموع الاجزاء - .

وبتعبير ثانٍ : الامر الذي كان ثابتاً للميسور من أجزاء المركب هو الامر الضمني، وهو مرتفع بارتفاع الامر بالكل المركب ، واذا فرض ثبوت أمر بالميسور من الاجزاء بعد تعسرّ بعضها الآخر كان أمراً استقلالياً ليس بقاءً للأمر الاستقلالي الثابت للكل ، وظاهر النصّ العلوي المبحوث هو بقاء الحكم الاول وعدم سقوطه ، دون حكم جديد حادث لاحقاً .^(٣١)

وهذا المقال أو الاشكال يبتني على ان منظور النصّ هو الحكم ببقاء الحكم الاول الثابت للميسور وعدم سقوطه بالتعسرّ أو بالتعذر اللاحق .

ويمكننا ردّ الاشكال دفاعاً عن الاستظهار أو إثباتاً له بأن يقال :

التعبير العلوي: ﴿الميسور لا يسقط بالمعسر﴾ قد أسند فيه عدم السقوط الى الميسور وحمل عليه ، ويراد من عدم سقوط الميسور : بقاءه في عهدة المكلف وبحسب التشريع والجعل الالهي الاعم من الوجوب ومن غيره، فيكون الميسور باقياً على حكمه الاول وفي عهدة المكلف .

وحيث يدل الخبر العلوي على بقاء الميسور على عهدة المكلف

(٣١) دراسات في الاصول العملية :ج٣: ٣٠٤ + مصباح الاصول: ج٢: ٤٨٥ .

وحسب تشريعه الأصل من وجوب أو استحباب ، ويشمل الخبر بإطلاقه أبعاد المركب الميسورة عند تعذر بعضها . وهذا فهم للخبر يمكن ان يكون ظاهراً منه أو من إسناده ، ولا موجب لتقدير الحكم وإسناد عدم السقوط الى (الحكم الميسور) او (المتعلق الميسور)، ولا يأتي الاشكال المتقدم حسب الفهم المذكور ، وهو يدلّ بعمومه أو اطلاقه على قاعدة الميسور، وأن الميسور من أجزاء المركب المأمور به باقٍ على تشريعه السابق في عهدة المكلف حسب الحال السالف لم يسقط من عهده عند تعسر المعسور أو عند تعذر المتعذر من الاجزاء .

وفي الختام لا يهمنّا : تحقيق مفاد روايات قاعدة الميسور ولا تحسن الاطالة وإن أعطينا تصويراً واضحاً لظهور بعضها بلا إطالة ، والمهم عدم إحراز صدورها لضعفها أو لإرسالها ، مع عدم إحراز تسالم الأصحاب على العمل بمفادها أو عدم شهرة العمل بها بين قدماء الأصحاب وعدم وجود شاهد جلي على صدورها من طريق ثانٍ غير السند أو عمل الاصحاب .

نعم قد يستدل بصحيح عبد الاعلى مولى آل سام على قاعدة الميسور أو على عدم سقوط المركب المشروط بتعذر أو تعسر شرطه أو جزئه ، وهي ما رواه الشيخان الكليني والطوسي في (الكافي) و(التهذيب) و(الاستبصار) بسندهما الصحيح الى عبد الاعلى سائلاً من الامام الصادق (عليه السلام): عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء؟ قال (عليه السلام) ﴿يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجل ، قال الله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج ، إمسح عليه﴾ (٣٢) . قال شيخنا الأعظم الأنصاري(قده) : (معرفة حكم المسألة : أعني المسح على المرارة من آية

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوية تركه.....(١٢٥)

نفي الحرج - متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفي بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة، ولا ينتفي بانتفاء أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء... (٣٣).

وهذه الرواية نعتقد صحتها وسوف نوضحه قريباً في مباحث قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر، وقد رميت بالضعف في كلمات استاذنا المحقق (قده) في فقه طهارته (٣٤) فراجع.

وتقريب الاستدلال بالصحيحة: انها تدل على أن حرجية الجزء او الشرط لا توجب سقوط المركب المأمور به، بل يؤتى بالميسور الممكن من ذاك الجزء أو الشرط وهو الاقرب الى ذاك الجزء أو الشرط المتعذر أو المتعسر المخرج فعله، فان المسح على القدم - وفيه الظفر المجروح - مخرج شاق على صاحبه، فيكون المسح على البشرة وظفر القدم في الوضوء متعذراً أو متعسراً عليه لخوف الضرر والأذى من فعله، فيتبدل القيد المتعسر بالميسور الأقرب الى فعل الجزء وشرط مباشرته.

ومن هذا التقريب يتجلى أن حرجية جزء الوضوء المأمور به لم توجب سقوط المركب المأمور به، مع أن مقتضى القاعدة الاولى هو سقوط المركب التام المأمور به بتعذر بعض أجزائه او شروطه.

اذن هذه الرواية تؤسس لقاعدة كلية هي عدم سقوط المركب التام المأمور به بعد تعذر قيده - جزءه أو شرطه - ولذا لما سأل الراوي عما لو تخرج أو تعذر عليه مسح قدمه وظفره، أجابه الامام (عليه السلام) بدلالة آية نفي الحرج على وجوب المسح على الجبيرة: المرارة الموضوعة على الظفر المجروح، فكان وجوب أصل المسح باقياً لم ينتف بتعذر مباشرة المسح

(٣٣) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٢٩٦.

(٣٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ج ٥ : ١٨٤ .

للبشرة والظفر ، وحصل الانتقال من مسح البشرة الى مسح المرارة وهو الميسور الاقرب الى الواجب الأصل : المسح على القدمين مع مباشرة المسح للبشرة والظفر .

هذا أوضح تقريباً لدلالة الرواية على قاعدة الميسور ، ولا ريب عندنا في صحة سندها، ودالاتها واضحة مقبولة في خصوص الوضوء، ولا نجد فيها دلالة على التوسعة والقاعدية والكلية خارج دائرة الوضوء من المركبات الشرعية المأمور بها، فان السؤال واضح الاختصاص بالوضوء (فكيف أصنع بالوضوء) والجواب ناظر الى موضع السؤال ومركزه ، نعم يستفاد منه التوسع حيث انه (عليه السلام) يعلم الراوي كيفية الاستنباط ﴿يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل﴾ ثم يطبقه على جزئي هو المسؤول عن حكمه فقال (عليه السلام): ﴿إمسح عليه﴾ فيفهم منه انه عند تعسر فعل واجب ضمن مركب مأمور به لا يسقط المأمور به بل يؤتى بالميسور، والميسور عرفاً وبتشريعاً من (مسح بشرة القدم) هو (مسح المرارة) أعني الجبيرة الموضوعية على الظفر المجروح ، وليس الميسور منه (مسح الحائط) مثلاً كما أفاد الاستاذ في فقه طهارته .

هذا هو ظاهر الرواية ، ولا يظهر منها أو لا يحرز عمومها لتمام الموارد - غير الوضوء- فلذا إلتزمنا بها في فروع وضوء الجبيرة، خلافاً لأستاذنا المحقق(قده) في فقه طهارته الذي رمى الرواية بضعف السند والدلالة ، وقد أشكلنا عليه في فقه الطهارة ، وقد أوضحنا تمام سند الرواية في مباحث قاعدة (نفي الحرج) وأوضحنا تمام دلالة الوضوء في بحوث الطهارة وقلنا :

إن المسح على بشرة القدم اذا تحرج منه المكلف انتقل منه الى الميسور الاقرب اليه بحسب الفهم التشريعي والصدق العرفي ، وميسوره المسح على الجبيرة، وليس (المسح على الحائط) هو الميسور كما

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١٢٧)

أفاد الاستاذ فراجع (٣٥) .

والحاصل وضوح دلالة الرواية الصحيحة على كفاية الميسور عن المعسور في الوضوء متيقناً ، ولا نفهم من الرواية : عموم كفاية الميسور بدلاً عن الشاق المعسور على الاطلاق او لا نحرز إرادته جداً وقصده للمشرع واقعاً ، فلذا لا نلتزم بقاعدة الميسور قاعدة شرعية كلية سارية الى كل مركب مأمور به ، نعم يحسن الاحتياط في عموم موارد القاعدة بما تقتضيه في كل مورد بخصوصياته التي يعرفها الفقيه الخبير، لا سيما مع فتيا المشهور أو جماعة كبيرة من الفقهاء بما تقتضيه قاعدة الميسور في ذلك المورد، والتفصيل في مباحث الفقه . ثم نلج في المقام العاشر لبحث :

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه :

إذا علم المكلف إجمالاً بوجوب مركب ثم دار أمر شيء فيه بين إعتبار فعله على المكلف ولزوم إتيانه ضمن المركب لكونه شرطاً أو جزءاً من المركب المأمور به وبين إعتبار تركه في إمتثال الواجب المركب لكونه مانعاً عن صحة المركب الارتباطي أو كونه قاطعاً للهيئة المتصلة له أو كونه زيادةً مبطله له - فهل هذا العلم الاجمالي منجز بحق المكلف ؟ .

وهذا نظير الجهر بقراءة صلاة الظهر يوم الجمعة فانه قد اختلفت الفتوى تبعاً لإختلاف الرواية (٣٦) بين ما يأمر بالجهر استحباباً بل قيل بوجوبه وبين ما ينهى عن الجهر بل قيل بوجوب الاخفات ومانعية الجهر ، فيدور (الجهر في قراءة الفاتحة في صلاة الظهر يوم الجمعة) بين كونه شرطاً مطلوب الفعل وبين كونه مطلوب الترك مانعاً عن صحة الصلاة .

(٣٥) التفتيح في شرح العروة الوثقى ج: ٥ : ١٨٤ .

(٣٦) الوسائل : ج: ٤ : ب٧٣ من ابواب القراءة في الصلاة .

ونظير ما لو سافر المكلف الى اربعة فراسخ جاهلاً بوجوب تقصير صلاته الرباعية أو إتمامها، ودار امر وظيفته الصلالية بين القصر وبين التمام اي كانت الركعة الثالثة والرابعة اما مطلوبةً منه جزءاً في صلاته أو تكون مطلوبة العدم لأنها زيادة مبطله لصلاته ، وهكذا التسليم بعد التشهد الاول إما هو جزءٌ مطلوبٌ منه فعله على تقدير وجوب القصر أو مانعٌ مبطلٌ لصلاته على تقدير وجوب التمام .

ومحل البحث : ما اذا كان الواجب المركب واحداً ذا أفراد تدريجية طولية وكان الوقت وسيعاً بحيث يتمكن المكلف من الاحتياط بإتيان فردين أو اكثر بنحوٍ يحصل عنده العلم بالامثال وموافقة التشريع الالهي بعد العلم بالاشتغال بالشرطية أو المانعية ، وهذا كأن يصلي ظهر الجمعة بإخفات مرة ويصلها بجهر ثانية مع فرض سعة الوقت .

فيخرج عن محل الكلام والبحث موردان :

المورد الاول : ما اذا كان الواجب واحداً شخصياً ليس له أفراد طولية ولا أفراد عرضية ، بحيث لا يمكنه الاحتياط بتكرار العمل بنحوين مراعاةً للاحتمالين فيعجز عن تحصيل العلم بالامثال ، كأن يضيق الوقت المحدد للعمل كالصلاة بحيث لا يسع المكلف تكرار العمل المأمور به ويدور أمره بين الإتيان به مع محتمل الطلب أو بدونه ، فيندرج ظاهراً في (دوران الامر بين محذورين) ولا مناص من التخيير عقلاً بين الفعل وبين الترك : إذ الموافقة القطعية الحاصلة بالاحتياط المستلزم لتكرار العمل متعذرة حسب الفرض، والمخالفة القطعية بترك الفعل بكلا المحتملين حرام بادراك العقل الفطري السليم ، فيتعين الإكتفاء بالموافقة الاحتمالية المستلزمة لتخيير أحد الامرين . ومثاله : ما اذا دار أمر مكلف مأمور بصلاة الفجر مثلاً وقد ضاق الوقت عليه فلم يتمكن إلا من صلاة واحدة يتردد حاله بين إتيان صلاته عارياً

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١٢٩)

وبين إتيانها في ثوب متنجس ، فيندرج تحت دوران الامر بين المحذورين ويتخير بينهما ، والأحوط عندنا وجوباً ضم الاحتمال الآخر وموافقته ولو بامتثاله خارج الوقت ، مراعاةً للعلم الاجمالي بوجوب أحدهما : الفعل او الترك ، أو هذا الاحتمال أو ذاك ، والتفصيل في الفقه الشريف .

المورد الثاني : ما اذا كان الواجب عملاً مركباً ليس له أفراد دفعية ولا تدريجية لكنه وقائع متعددة ، كصوم شهر رمضان اذا دار أمر شئ بين كونه شرطاً مصححاً لصوم رمضان وبين كونه مانعاً عن صحته ، وأفراد الصوم متعددة طيلة الشهر الشريف .

والحكم هو التخيير بدوياً - لا إستمرارياً دائماً - بل إما أن يختار الفعل في جميع الوقائع بأن يأتي بالفعل في كل يوم من أيامه ، أو يختار الترك في جميع الوقائع بأن يتركه في كل يوم .

لا أن يأتي به في يوم ويتركه في يوم فتحصل منه المخالفة القطعية المحكوم عقلاً بقبحها وإن كانت تدريجية الحصول .

ومحل البحث هنا هو غير هذين الموردين: وهو ما اذا كان الواجب المركب الارتباطي طبيعة ذات افراد طولية - أي مع سعة الوقت- وتردد الامر بشئ بين كونه جزءاً او شرطاً في المركب وبين كونه مانعاً عن صحة المركب وكان المكلف متمكناً من الاحتياط بتكرار العمل المركب الارتباطي المأمور به ، كأن يأتي صلاة الظهر يوم الجمعة مرتين : يجهر بقراءته في المرة الأولى ويخفت بها في الثانية ، او يجمع في صلاته بين القصر وبين التمام ، فهل الحكم هو التخيير بين الامرين المحتملين ؟ ام هو الاحتياط بتكرار العمل مرة مع هذا ومرة مع ذاك المحتمل؟ ام هو البراءة من الجزئية ومن المانعية او البراءة من الشرطية ومن المانعية؟ فيه احتمالات:

أ- قد يقال بإدراج المورد في (دوران الامر بين المحذورين) ويحكم بالتخير بين الفعل وبين الترك ، قال شيخنا الاعظم^(٣٧) : (لو دار الامر بين كون شيء شرطاً او مانعاً ، او بين كونه جزءً وكونه زيادة مبطله - ففي التخير هنا لأنه من دوران الامر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم) هذا احتمال في المسألة وقد ذكر (قده) احتمالاً آخر ، قال عقيب العبارة : (او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعالها مرة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه - وجهان) محتملان في محل البحث وموضوعه ، ثم رجح ما يدعم الوجه الاول ثم رجح ما يدعم الوجه الثاني وقال اخيراً : (فالأقوى التخير هنا) .
لكن هذا الادراج ممنوع ، لفرض امكان الاحتياط بتكرار العمل وتحصيل الموافقة القطعية اجمالاً بوجوب مركب يتردد فيه الشيء بين إعتبار إيجاده على المكلف وبين اعتبار إعدامه .

ب- وقد يقال بعدم منجزية العلم الاجمالي وإجراء البراءة من إعتبار إيجاد هذا الشيء على المكلف ومن إعتبار إعدام الشيء المحتمل مانعيته على المكلف ، ولا يلزم من اجراء اصل البراءة عن الجزئية او الشرطية او المانعية ولا يترتب على جريان البراءة من الجزئية ومن المانعية ولا يلزم الترخيص في المخالفة العملية القطعية ، لان المكلف لا بد له من الفعل او الترك في المأمور به المركب .

مثلاً : إما أن يأتي (المسافر الى اربعة فراسخ) بالتسليم في الركعة الثانية أو يتركه ويأتيه في الركعة الرابعة ، وإما أن يأتي المصلي ظهر الجمعة بالقراءة جهراً او يتركه ويخفت في قراءته . وعلى التقديرين لا يحصل العلم بالمخالفة العملية بل يحصل احتمال المخالفة العملية واحتمال الموافقة العملية ، ولا تحصل المخالفة العملية القطعية إلا بترك الواجب المركب من اصله

دوران أمر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه.....(١٣١)

ومن هنا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً ويمكن معه إجراء أصل البراءة عن اعتبار الفعل وعن اعتبار الترك .

وهذا المقال مرفوض لدوران الامر بعد اشتغال الذمة يقيناً بين فعل ما يحتمل جزئيته او شرطيته وبين ترك ما يحتمل مانعيته ، فتعارض اصالة البراءة من الجزئية مع اصالة البراءة من المانعية، وعند تعارض الاصلين يتساقطان ويتجز العلم الاجمالي لإمكان الاحتياط بتكرار الفعل والمفروض سعة الوقت .

ج- اذن يندرج مفروض البحث- دوران الامر بين مطلوبية الفعل وبين مطلوبية الترك - تحت (دوران الامر بين المتباينين) ، فان الامر هنا وان كان مصداق (دوران الامر بين المحذورين) في النظر البدوي ، لكن حيث يتمكن المكلف من الاحتياط بامثال الواجب المركب تارة بإيجاد الفعل وتارة بإعدام الفعل وتركه ويحصل عنده اليقين بامثال الامر المتعلق بطبيعة المركب ، فيتعين عليه تحصيل الموافقة القطعية من طريق الاحتياط المذكور .

وبتقريب ثانٍ : إن المكلف يعلم تفصيلاً بوجود المركب عليه ويعلم اجمالاً باعتبار شيء في المركب المأمور به ويتردد الشيء المعلوم اعتباره عليه بين اعتبار ايجاده وبين إعدامه ، ومقتضى العلم الاجمالي ان يجب عليه الاحتياط بتكرار العمل بنحو يحصل عنده اليقين بفراغ ذمته بعد اليقين الاجمالي المنتج عليه ، لكون شكه في تحقق الامثال ومسقطية فعل احدهما للحكم الوجوبي المعلوم اجمالاً والمردد بين فعل مطلوب احتمالاً وبين تركه المطلوب احتمالاً ، فيلزمه تحصيل الفراغ اليقيني باتيان الواجب المركب مع فعل ما يحتمل جزئيته او شرطيته ومرة أخرى مع ترك ما يحتمل مانعيته .

إذن الظاهر اندراج المبحث في (دوران الامر بين المتباينين) بلحاظ
امكان الاحتياط بتكرار العمل مرة مع هذا الاحتمال ومرة مع الاحتمال
الآخر، فان المكلف يعلم باشتغال ذمته بأصل الواجب المركب الارتباطي،
ولا يحرز سقوط الواجب عن عهده بفعل مراعاة احد الاحتمالين ، فيتنجز
العلم الاجمالي عليه لإمكان الموافقة القطعية وكون الشك في الامتثال
ومسقطية مراعاة احد الاحتمالين ، فيلزمه الاحتياط تحصلاً لبراءة الذمة بعد
يقين اشتغالها ، ولا ينفع الاقتصار على احد الامرين المحتملين لأنه يشك
وجداناً بعد فعل احدهما في مسقطية فعله للأمر الوجوبي وفي صحة امثاله
وكفايته والمفروض اشتغال ذمته يقيناً اجمالياً ولا بد من تفرغ ذمته يقيناً .

هذا تمام ما اردنا بيانه من مباحث الاشتغال عند الشك في المكلف به
بعد إحراز أصل التكليف وبعد إحراز إمكان الاحتياط ، وبه تتم بحوث
الاصول العملية: البراءة والاشتغال والتخير ، وتبقى مباحث الاستصحاب .

لكنّا نبحت الآن (شرائط جريان الاصول العملية) قبل الولوج في
بحوث الاستصحاب وأدلته وسائر بحوثه القيمة النافعة حسب المتعارف في
منهج البحوث الاصولية المتأخرة ، ومن الله التوفيق وبه الاستعانة والحمد
لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

شروط جريان الاصول العملية

نتكلم هنا عن شرائط جريان الاصل العملي غير المؤمن: الاحتياط، وعن شرائط جريان الأصل الترخيبي المؤمن - البراءة واستصحاب عدم التكليف ، ونبدأ ببحث الأصل الترخيبي اللامؤمن ، فنقول :

لا يعتبر في حسن أصل (الاحتياط) سوى تحقق موضوعه وهو احتمال الحكم والتكليف ، ويتحقق هذا بأن يكون العمل بنحو يلزم منه إدراك الواقع على ما هو عليه وان كان على خلافه دليل اجتهادي كما لو اقتنع فقيه بكفاية تسيحة كبيرة واحدة في الركعتين الثالثة والرابعة في الصلاة اليومية الرباعية لوجود دليل اجتهادي عليه ، لكن احتمال ارادة المشرع تثليث التسيحات كافٍ للاحتياط الحسن وان كان على خلافه دليل اجتهادي .

اذن فكل عمل يتيقن المكلف معه من موافقته لواقع التشريع عند الجهل به او الشك فيه هو عمل احتياطي وهو حسن حتى لو كان على خلافه دليل اجتهادي ترخيبي . نعم مع وجوده لا يجب الاحتياط بل يجوز ويحسن لانه مع وجود الدليل الاجتهادي لا يجوز الاحتياط ، بل يجوز لان دليل حجية الامارة والدليل الاجتهادي يعني أمر الشارع بإلغاء احتمال الخلاف تعبداً ، ويبقى معه احتمال واقعاً فلذا يجوز الاحتياط ويحسن في موارد قيام الامارة برجاء تحصيل الواقع وإدراكه وإن إقتضى الاحتياط تكرار العمل خارجاً .

نعم يعتبر في جريان الاحتياط او في شرعية الأخذ به : عدم إختلال نظام المكلف من حيث المعاش والمعاد عند العمل به ، ومع عدم الإختلال لا يعتبر شيء في حسن الاحتياط او في حسن العمل بمقتضاه سواء كانت الشبهة قبل الفحص ام كانت بعد الفحص عن دليل الحكم المشكوك .

ويتحقق الاحتياط بالجمع بين المحتملات بنحو يؤدي الى ادراك الواقع المطلوب للشارع المقدس على ما هو عليه ، وعند تحققه يدرك

العقل السليم حسنه من دون تردد ، باستثناء موردين :

الأول : ما اذا أوجب الإحتياط ولزم منه : اختلال نظام العبد المكلف فينتفي عنه الحسن لمبغوضية اللازم : اختلال نظام المكلف .

والثاني : ما اذا خالف الإحتياط من جهة - الإحتياط من جهةٍ أخرى فينتفي الحسن عنه ، ولا بد من التحقق عما تقتضيه الوظيفة الشرعية عند تعارض الإحتياطين .

هذا كله في الإحتياط في غير العبادات كالعقود والايقاعات ونحوهما مما لا يحتاج الى قصد القرية .

وأما الإحتياط في التعبدات المطلوب فيها قصد التقرب والتعبد بالعمل الصالح فلا شك في حسنه اذا تحقق عجز المكلف وعدم تمكنه من الامثال العلمي التفصيلي ، او تحقق عدم كون الواقع منجزاً عليه كما في الشبهات البدوية في الموضوعات مطلقاً ، فان الشبهة فيها لا تقتضي تنجز الواقع على المكلف ، وهكذا الشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم العثور على دليل .

واما لو كان للمكلف طريق علمي للامثال التفصيلي او كان الواقع منجزاً عليه على تقدير وجوده كما في الشبهات الحكمية البدوية قبل الفحص فقد اختلفوا في شرعية الإحتياط فيها .

والبحث هنا في شرعية الإحتياط في موارد امكان الامثال العلمي التفصيلي كأن يقدر على ان يجتهد او يقلد مجتهداً عادلاً ويتعلم احكام العبادات ويعمل على طبق فتاواه ، فهل يجوز لمثله ترك الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط ؟ وهل يحسن منه الاحتياط ؟ .

إشترط بعض الفقهاء : تعذر الامثال التفصيلي على المكلف في شرعية الامثال العلمي الاجمالي الاحتياطي ، فاذا لم يتمكن المكلف من الامثال

العلمي التفصيلي - إجتهداً او تقليداً- حسن منه الاحتياط او جاز له الامثال الاجمالي في العبادات ، واشكل هؤلاء على صحة الامثال الاجمالي (الاحتياط في العبادات) بتعذر قصد الوجه وتمييز العبادة حال الاحتياط، فيختل العمل الاحتياطي .

لكن لا دليل على اعتبار نية الوجه او تمييز العبادة ، ويكفي في تحقق العبادة : تحقق العمل في الخارج واطافة العمل الى الله سبحانه ، وكلاهما متحقق عند الاحتياط في العبادة فلا اشكال في حسنه ، وقد سبق في مباحث (الامثال الاجمالي) بالاحتياط في اواخر بحوث القطع ما فيه كفاية وغنى عن الاعداء ولا موجب للإطالة في زمان ضعفت فيه الديانة السليمة واستحال فيه الاحتياط الواقعي والله الموفق لصالح العمل . ثم نبحت :

شرائط جريان الأصول المؤمنة :

وأهم شرط في جريان الأصل الترخيصي المؤمن : براءة او استصحاب العدم هو وجوب الفحص عن وجود الحجة الدالة على الالتزام بالفعل او بالترك ، يضاف اليه شرطان :

أ- عدم إستلزام جريان الاصل العملي للضرر .

ب- عدم إستلزامه ثبوت حكم إلزامي من جهة أخرى ، فانه اذا اشتبه اناء مغصوب وتردد بين اناءين : احمر واخضر لم يعلم المغصوب منهما، فاذا اجرينا اصل عدم غصبية الاناء الاحمر او عدم حرمة لزم وجوب الاجتناب عن الاناء الاخضر ، وهو غير صحيح عندما يلزم ثبوت حكم إلزامي غير معلوم يترتب على إجراء الاصل العملي على احد المشتبهين .

هذه شروط ثلاثة يقع الكلام في مقامين نجمع شرطين في مبحث واحد ونعقد خاتمة في قاعدة (نفي الضرر) ، نبدأ في المقام الأول ببحث :

وجوب الفحص عن الحجة على الحكم الالزامي..... (١٣٧)

وجوب الفحص عن الحجة على الإلزام :

المشهور انه لا بد من تحقق الفقيه عن إنتفاء الحجة على الإلزام بفعل او ترك قبل إجراء أصل البراءة او نحوه من الأصول المؤمّنة ، ونبحث هذا تفصيلاً في مرحلتين : تارة عن جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، وأخرى نبحت اجراءها في الشبهات الحكمية، نبدأ في المرحلة الأولى ببحث:

عدم اشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية :

ولا نريد من البراءة : العقلية منها بالخصوص ، وهي المتقوّمة بمقولة (قبح العقاب من غير بيان) لان في النفس شيئاً من تمامها وثبوتها في نفسها ومن جريانها في الشبهات الموضوعية ، وقد سبق بيان وثوقنا بالبراءة الشرعية خاصة ، ونتكلم هنا عن جريانها في الشبهة الموضوعية ونقول :

المعروف والمشهور بينهم بل إدعي الاجماع على جريان البراءة في الشبهة الموضوعية من دون توقف على الفحص عن الحجة على الخلاف، وذلك لإطلاق ادلة البراءة الشرعية لاسيما أخبار الحل منها وهي مغيّة بمعرفة الحرام والتي سبق استظهار اختصاصها بالشبهات الموضوعية ، فإنها مطلقة لم تنقيد بوجوب الفحص قبل الاجراء ، وهكذا حديث ﴿رفع ما لا يعلمون﴾ وحديث وضع ما حجب الله علمه عن العباد ونحوها مما سبق عرضه في بداية مباحث البراءة وثبت اطلاقه : فحص ام لم يفحص، ولا يوجد مقيّد خارجي لها يصلح لتقييدها ولا ما يمنع عن حجية إطلاقها بالنسبة الى الشبهة الموضوعية التحريمية او الوجوبية .

وبتعبير ثانٍ : الظاهر إطلاق ادلة البراءة الشرعية من دون مقيّد لها بوجوب الفحص في موارد الشبهة الموضوعية :

فان كانت الشبهة الموضوعية تحريمية فلا ريب في اطلاق او عموم

أدلة البراءة كأخبار الحل^(١): ﴿كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه﴾ وهي واضحة الدلالة على عموم مجراها وعدم توقف جريها على الفحص عن الحججة على الالتزام بالترك وعدم ما يصلح مقيداً لها بالفحص .

وإذا كانت الشبهة الموضوعية وجوبية فمقتضى اطلاق بعض نصوص البراءة كحديث ﴿ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم﴾^(٢) هو عدم وجوب الفحص وعدم توقف جري البراءة على الفحص عن الحججة الواردة على الخلاف .

والحاصل شرعية جريان البراءة في الشبهات الموضوعية من دون توقف على الفحص والاختبار ، والدليل عليها هو اجماع الفقهاء وإطلاق نصوص الاخبار . هذا .

ويوجد تفصيلان في الشبهة الموضوعية نعرضهما تباعاً ، وهما :

التفصيل الأول : ما أشار اليه شيخنا الأعظم^(٣) (قده) نقلاً عن بعض من تقدمه وإلتزمه بعض الفقهاء الأواخر(قده) من عدم وجوب الفحص في الموارد الشرعية العادية ، مع الالتزام الأكيد بوجوب الفحص والتحقق في بعض الشبهات الوجوبية المهمة شرعاً والمرتبطة بأسس الاسلام وأركانه ، كما اذا شك المكلف في بلوغ المسافة الشرعية الموجبة لقصر الصلاة والافطار فان جمعاً من الفقهاء منعوا عن جريان البراءة ومن استصحاب عدم بلوغ المسافة الشرعية وأوجبوا الفحص والسؤال من اهل الخبرة عن قدر السير، وهكذا اذا شك في تحقق الاستطاعة على الحج عنده كأن لم يعلم

(١) الوسائل:ج١٢:ب٤ من ابواب ما يكتسب به+ج١٧:ب٦١ من ابواب الاطعمة المباحة .

(٢) الوسائل:ج١٨:ب١٢ من ابواب صفات القاضي :ج٢٨ .

(٣) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣٠٩ + ٣١٠ .

عدم اشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية..... (١٣٩)

مقدار ماله وملكه او عرف قدره وجهل كفايته لمصارف الحج فان جمعاً من الفقهاء منعوا عن جريان البراءة رغم كون الشبهة موضوعية وقالوا بوجوب الفحص والمحاسبة ليتحقق حاله واقعاً ، ونظيرهما ما اذا شك في تحقق نصاب الزكاة عند العلم ببلوغ الفضة المغشوشة للنصاب واشتباه او جهالة بلوغ الفضة الخالصة فيها حد النصاب فتجب التصفية مقدماً للعلم بمقدار الفضة الخالصة واقعاً ، وما اذا شك في تحقق نصاب الخمس فيما يعتبر فيه النصاب او شك في تحقق الربح الفائض عن مؤنة السنة حيث منع جمع من الفقهاء عن إجراء البراءة رغم كون الشبهة موضوعية وأوجبوا الفحص والاختبار او التصفية او الوزن او المحاسبة ، وهذا مدلول إلتزامي عرفي للتكليف المهم المرتبط بركن الاسلام ودعامة الايمان : الصلاة والحج والزكاة ونحوها .

وكيف كان قد فصل جمع من فقهاءنا (رض) في وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية فوافقوا المشهور في الشبهة الموضوعية التحريمية وبعض الشبهات الوجودية اذا لم تكن مهمة في نظر الشرع المقدس ، ومنعوا من اجراء البراءة قبل الفحص في طائفة من الشبهات الوجودية الموضوعية هي موارد الشك في تحقق الاستطاعة للحج او المسافة الشرعية الموجبة لقصر الصلاة والافطار او في تحقق نصاب الخمس او في تحقق الربح الفائض او في بلوغ نصاب الزكاة واوجبوا الاحتياط بالفحص والتحقق لتحصيل العلم بالواقع .

وما يمكن الاستدلال به على وجوب الفحص والاختبار في الشبهات الموضوعية المرتبطة بالموارد الفقهية المهمة وجوه من الأدلة :
الوجه الأول : ما أشار اليه شيخنا الأعظم (قده) قائلاً : (انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو

أهمل الفحص له لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص^(٤) وتقريبه بياننا :

إن الرجوع الى البراءة ونحوها من الاصول الترخيضية في الشبهات الموضوعية المهمة من دون فحص هو مظنة الوقوع الكثير في مخالفة الواجب الشرعي المهم كالحج الموقوف وجوبه على الاستطاعة المشكوك تحققها او الزكاة او الخمس الموقوف وجوبهما على بلوغ النصاب او تحقق الربح الفائض على المؤنة .

ومع عدم الفحص والاختبار يلزم تعطيل أحكام شرعية واقعية هي من أسس الدين وأركان الاسلام وقد إهتم الشارع المقدس بادراك الواقع في هذه الموارد المهمة التي هي مظنة الوقوع الكثير في مخالفة الواجب المهم - مما يستوجب الاحتياط بالزام المكلف بالاختبار والفحص والمحاسبة وصولاً الى الواقع وحفظاً لما اهتم الشارع المقدس بادراك واقعه التشريعي وعدم فوات مصلحته الملزمة ، ومن هذا القبيل الاستهلال لشهري رمضان وشوال فان في تركه مظنة الوقوع في مخالفة التشريع الالزامي العظيم .

وفيه : أولاً - إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، ومظنة الوقوع في المخالفة الشرعية لا تضر ما لم تصل الى حد القطع بحصول المخالفة في المورد المخصوص ليلزم ترتيب الاثر عليه ومنع إجراء البراءة فيه ، فاذا لم يحصل في النفس قطع او إطمئنان بالمخالفة كان إطلاق دليل البراءة ورفع ما لا يعلمون ووضع ما حجب الله علمه عن العباد مصححاً لجريان البراءة من دون مقيّد لدليلها بلزوم الفحص والاختبار، ولا يضر بجريانها مظنة الوقوع في المخالفة الشرعية لان الظن لا ينجز الواقع على المكلف .

وثانياً: إن جعل البراءة وتشريعها على الاطلاق يدل على شرعية الرجوع

(٤) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣١٠ .

عدم اشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية..... (١٤١)

الى البراءة في عموم موارد الشبهات الموضوعية حتى ما هو مظنة الوقوع الكثير في مخالفة الواجب الشرعي ، فيدل ذلك على عدم كون المظنة المذكورة مقتضية للزوم الفحص والاختبار والمحاسبة احتياطاً ما دام لا يعلم تنجز التكليف عليه في محل ابتلاءه ، ومن هنا ترى الفقهاء والمشرعة إجراءهم أصالة الطهارة و أصالة الحل في الشبهات الموضوعية مع ان المكلف يحتمل او يظن في كل مورد يجريهما ويتوقع حصول المخالفة منه مع الواقع ، وهذا الظن لا يستوجب تخصيص الأدلة المطلقة الكاشفة عن أصل الطهارة او أصل الحلية ، بل لا يبعد حصول العلم الاجمالي عند تعدد إجراء هذه الاصول الترخيضية ، حيث يحصل علم اجمالي بمخالفة الواقع في بعض الموارد من دون تمييز، لكنه لا يمنع عن اجراءها، وذلك لإطلاق دليلها فما دام لا يعلم بالحرمة او النجاسة في المورد الخاص الذي يجري فيه هذا الاصل او ذاك فهو مجرى لأصل البراءة او لأصل الطهارة او لأصل الحل ولا اشكال .

وباختصار : مظنة الوقوع في المخالفة الشرعية فيما نحن فيه لا تقتضي لزوم الفحص ولا تؤثر وجوب الاحتياط ما دام لم يتنجز الواقع بعلم او اطمئنان ، ومن دونهما فالمرجع إطلاق نصوص البراءة واحاديثها، فانه يعم الواجبات المجهول فعلية وجوبها بفعل جهالة مقدمتها : النصاب، الاستطاعة، الربح الفائض عن المؤنة ، وهو اطلاق دليل الطهارة والحل يعم موارد مظنة الخلاف : النجاسة او الحرمة .

وثالثاً- لو تنزلنا عما تقدم وأحرزنا- ولو بعلم اجمالي - او حصل الظن بالوقوع الغالب والابتلاء الكثير بمخالفة الواقع الشرعي من إجراء البراءة من دون تفحص وتحقيق واختبار ، لكن اختصاص التوجيه بطائفة من الشبهات الموضوعية دون الباقي بلا دليل مصحح للتخصيص ، ولا بد من تعميم

الحكم بوجود الفحص في جميع الشبهات الموضوعية ولا وجه للتخصيص المزعوم ، إذ أي فرق بين هذه الموارد الفقهية من الشبهات الموضوعية وبين غيرها من موارد الشبهات الموضوعية ، فان المتيقن اجمالاً او المظنون ترتب محذور مخالفة الواقع ، وهذا محذور آتٍ في جميع موارد الشبهات الموضوعية الجاري فيها أصل البراءة ، وليس احراز غلبة المخالفة في بعض الشبهات الموضوعية دون بعض حتى يصح التفصيل بل لا شاهد على افراز بعض الشبهات الغالب فيها وقوع المخالفة مع الواقع .

الوجه الثاني : إن إجراء أصل البراءة في الموارد المزبورة من دون فحص - يوجب العلم الاجمالي بوقوع المكلف في مخالفة الواقع كثيراً ، نظير تأخير الحج عن عام الاستطاعة ونظير تضييع حق الفقراء . وهذا العلم الاجمالي يمنع عن اجراء الاصل المؤمن : البراءة من وجوب كذا وكذا .

وفيه اشكال ، فانه رغم التسليم بحصول العلم الاجمالي - أحياناً لا كثيراً - بوقوع المكلف في مخالفة الواقع بسبب إجراء أصل البراءة في شبهات موضوعية متعددة ، إلا أن هذا العلم لا يوجب الاحتياط لعدم تنجز التكليف في كل مورد ، ولا يمنع من إجراء الاصل الترخيصي المؤمن : البراءة او نحوها ، كما ان علم المكلف بمخالفة إجراءه أصلي الطهارة والحلية للواقع احياناً لا يقتضي منع جريانها ، وذلك كله لإطلاق دليل الاصول الترخيصية الشامل لما قبل الفحص عن الحجة المخالفة ، فما دام لا يعلم المكلف مخالفة مجرى الاصل للواقع في هذا الموضوع المشتبه يجري الاصل المؤمن الترخيصي بمقتضى اطلاق دليله من غير محذور ، نعم اذا علم المكلف - في مورد معين - بمخالفة الاصل الترخيصي مع الواقع - مخالفة قطعية فعلية - إمتنع عن إجراء الاصل في هذا المورد بالخصوص .

الوجه الثالث : ما قرّبه شيخنا الاعظم الانصاري (قده) قائلاً : (يمكن

عدم اشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية..... (١٤٣)

ان يقال في مثال الحج المتقدم : ان العلم بالاستطاعة في أول أزمنا حصولها يتوقف غالباً على المحاسبة ، فلو بني الامر على تركها ونفي وجوب الحج بأصالة البراءة - لزم تأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص^(٥) .

وتقرّبهُ بيان ثانٍ : اذا جعل الوجوب في موارد يتوقف العلم بالموضوع غالباً على الفحص والاختبار ، فان جعل الوجوب فيها ظاهر - بالملازمة العرفية - في وجوب التفحص عن افراد الموضوع ولزوم الاختبار والمحاسبة لغرض التعرف على تحقق الاستطاعة في الحج والنصاب في الزكاة وتحقق الربح الفائض عن المؤنة في الخمس وبلوغ المسافة في صلاة المسافر ، ولا يسع المكلف ان يوكل أمر هذه الواجبات الى حصول العلم بتحقق الموضوع - ولو من باب الاتفاق - وإلا لزم اللغو في تشريع هذه الواجبات المهمة .

وفيه اشكال وقد قال شيخنا الاعظم (قده) تعقياً على تقريب الاستدلال قائلاً : (لكن الشأن في صدق هذه الدعوى) وتوضيحه :

انه لا ريب في صحة الكبرى وهي انه في موارد توقف العلم بالحكم وبتحقق موضوعه على الفحص والحساب بحيث يكون اهمال الفحص وإجراء البراءة مستلزماً للوقوع في مخالفة التكليف كثيراً - يكون جعل الحكم فيها ظاهراً في وجوب الفحص عن تحقق الموضوع عند الشك قبل إعمال البراءة عن الحكم .

اذن الكبرى مسلمة إلا أن في إنطباقها على الموارد المبحوثة منعاً واضحاً بلحاظ أن العلم ببعض افراد الموضوعات حاصل في الخارج كثيراً ومن دون فحص ، كما لو ربح الانسان في تجارته مالاً عظيماً او قدراً معتداً

(٥) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣١٠ .

به او ورثه دفعة واحدة او نحله بعض معارفه قدراً يكفيه للحج او يتحقق له ربح فائض عن المؤنة ويقدره ربحاً كثيراً بفعل إطلاعه على امواله واملاكه، من دون ان يتوقف العلم بتحقيق الاستطاعة او الربح الفائض عن المؤنة على الفحص والاختبار .

وباختصار : ان العلم بالحكم او العلم بتحقيق موضوع الحكم في هذه الموارد لا يتوقف على الفحص دائماً ، فلا تتم الكبرى هنا ولا تنطبق ولا تؤدي الى وجوب الفحص في هذه الموارد على الاطلاق .

ويتحصل مما تقدم ان لا وجه او لا دليل على وجوب الفحص والاختبار في هذه الموارد من الشبهات الموضوعية ولا يمنع شيء عن إجراء البراءة الشرعية مع إطلاق دليلها وسعة مجراها لكل الشبهات الموضوعية . نعم ربما يتوقف العلم بالموضوع على الفحص والاختبار، لكن التوقف غير مطرد ولا يقتضي وجوب الفحص ، والا لوجب الفحص عن أكثر موضوعات الاحكام ، وهو مرفوض جملة وتفصيلاً .

التفصيل الثاني: ما افاده المحقق النائيني^(١) (قده) في جريان اصل البراءة في الشبهات الموضوعية - الوجودية والتحريمية - من التفصيل بين حالتين :

أ- حالة تكون تمام مقدمات العلم بموضوع الحكم متحققة بحيث لا يحتاج العلم به الى اكثر من النظر والتفحص اليسير في المقدمات ، نظير النظر الى الساعة او النظر الى الافق الصافي لإستطلاع الفجر في يوم الصوم بحيث لا تكون ثمة مؤنة - غير النظر اليسير - في فعالية انكشاف الموضوع ، فلا يجوز الأكل حينئذ اعتماداً على إستصحاب عدم طلوع الفجر ، ونظير شم المائع المتردد بين الخمر وبين العصير فلا يجوز إجراء أصل الحل او البراءة من دون

(١) أجود التقريرات : ج٣ : ٥٥٦ + فوائد الاصول : ج٤ : ٣٠٢ .

عدم اشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية..... (١٤٥)

نظر يسير أو شم أو سؤال ممن في جنبه بحيث لا يصدق عرفاً عليه :
(الفحص) ولا يجوز الاقتحام اعتماداً على البراءة .

وفي هذه الصورة لا يجوز الاقتحام في الشبهة الموضوعية - وجوبية كانت ام تحريرية- إلا بعد النظر اليسير ما دامت المقدمات حاصله متحققة خارجاً ، فانه لا يصدق الفحص على مجرد النظر فيها ، ولا يجوز إجراء البراءة من دون النظر اليسير ، وإلا لوقع المكلف في مخالفة الواقع كثيراً ، وأدلة البراءة قاصرة عن شمول الجاهل الذي تكون مقدمات العلم كلها متحققة عنده بحيث لا تكون ثمة مؤنة سوى النظر اليسير ، لانصراف ادلة البراءة عنها الى من لا تكون مقدمات العلم حاضرة عنده وكان محتاجاً لبذل جهد ومؤنة فحص .

ب- وحالة لا تكون مقدمات العلم بالموضوع حاصله تامة ويحتاج تحصيل العلم به الى الاختبار غير اليسير والفحص عنها بقدر معتد به ، وهذا كما في موارد الشك في حصول الاستطاعة للحج او بلوغ النصاب في الزكاة والخمس ، فان العلم بالموضوع يتوقف على المحاسبة والفحص والتحقق ولا يجب الفحص والتحقق بل يجوز اجراء اصل البراءة والحلّ من دون تفحص كسائر موارد الشبهة الموضوعية .

ولا نقاش مع المحقق في الشق الثاني من تفصيله فانه على وفق المشهور المنصور بالدليل ، وهو إطلاق أخبار البراءة .

وانما المناقشة معه في الشق الأول فانه وإن إستدل له بأن مجرد النظر الى الأفق او الى الساعة ممن يريد الصوم واستطلاع الفجر وان مجرد الشم ممن يريد شرب المائع المردد ليس فيه مؤنة ومشقة تمنع من إلزام المكلف به ، او يقال : لا يعدّ ذلك فحصاً واختباراً حتى يمنع وجوبه بإجماع الاصحاب - أصوليين وأخباريين- على عدم وجوب الفحص

والاختبار في الشبهات الموضوعية ، بل ان النظر والشم - وهو فحص يسير لا يعدّ فحصاً في الحقيقة في مثل هذه الموارد - يعد تركه في عرف المتشرعة تسامحاً في الدين وتهرباً من إمتثال احكام الشرع المبين فيحرم بالعرض ، ومن هنا لا يسوغ إجراء الاصل العملي بل يجب الاحتياط بالنظر وفتح العين لرؤية الافق الصافي او الساعة المضبوطة لتبين الفجر .

وفيه : ان ملاك جريان البراءة او عدمه هو العلم والجهل ، وليس هو (المؤنة والمشقة) او صدق (الفحص) عرفاً ، إذ لم يرد هذان العنوانان في الاخبار والادلة الشرعية المثبتة للأصول العملية : البراءة والحل والاستصحاب ، فلا ينفع القول بأنه لا يصدق (الفحص) عرفاً على النظر اليسير ، أو يقال : ليس فيه مؤنة ومشقة عادة .

وحينئذ : لا بد من ملاحظة العنوان المأخوذ في ادلة البراءة ، والوارد فيها هو رفع ما لا يعلمه المكلف او وضع ما حجب الله علمه عن العباد او حل ما لم تعرف حرمة ، ولا ريب في صدق عنوان الجاهل بطلوع الفجر او غير العارف بخمرية المائع في المثالين وما شابهما من الموارد ، ويجري استصحاب الليل او عدم طلوع الفجر او البراءة من وجوب الصيام والامساك حين الشك في طلوع الفجر من دون حاجة الى التفحص ، وذلك لكون المطلقات محكمة الاطلاق لا دليل على تقييدها فتجري الاصول بعد تحقق موضوعها (الجاهل بما شرعه الله) .

نعم إلا أن يتخلف موضوع البراءة : (الجاهل المحجوب عنه العلم ، او اللاعالم) او موضوع الاستصحاب : (الشك في بقاء ما تيقنه) كمن توقف تبين الفجر لديه على فتح عينه والنظر في الأفق او في الساعة او في (مواقيت الصلاة والصيام) او نحو ذلك من الميسور المانع من صدق (الجاهل) (اللاعالم) ومع انتفاء موضوع الأصل لا تجري الأصول العملية ولا تؤدي الحل

عدم اشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية..... (١٤٧)

نظير حل الأكل وعدم الامساك في مثال الصوم .

والحاصل انه لا شاهد معتبر ولا دليل واضح على وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية - لا بالجملة ولا في الجملة - ولم يتم شيء من التفصيلين المطروحين هنا ، فالحق ما عليه المشهور من عدم وجوب الفحص مطلقاً ما لم يمنع عن جري الاصل مانع كعدم تحقق موضوعه او وجود المعارض او نحوهما .

ويزيده قوة : جملة من الروايات الواردة في الشبهة الموضوعية في ابواب الطهارة وفي اخبار التذكية وهي تصرح بعدم وجوب الفحص والسؤال والتحقق عن الموضوع المشتبه المسؤول عنه: وهو جهالة تذكية الحيوان المأخوذ فراؤه المصنوع جبةً ، وقد ورد هذا في خبر صحيح السند واضح الدلالة على عدم وجوب السؤال والفحص والتحقق ، وهو يتضمن سؤال البنظي عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي ام غير ذكية ، أيصلي فيها ؟ فقال : ﴿ نعم ليس عليكم المسألة ، ان أبا جعفر عليه السلام كان يقول : ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ، ان الدين اوسع من ذلك ﴾ ، ونحوها غيرها ، تجدها في الباب الخمسين في ابواب النجاسات في (الوسائل) فراجع .

ونظير صحيحة زرارة التي سألت فيها عن اصابة ثوبه دم رعاف او غيره ، فسأل : فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء أن أنظر فيه ؟ فقال : ﴿ لا ﴾ اي لا يجب عليك ان تنظر فيه وإن شككت في انه اصاب ثوبك شيء من النجاسات : بول او دم او مني ، وهي تدل بوضوح على عدم لزوم الفحص والنظر في الموضوع المشتبه ، ونحوها غيرها مما تجده في الباب السابع والثلاثين من ابواب النجاسات في (الوسائل) .

وقد يستفاد من هذه الروايات النافية لوجوب المسألة او الناهية عن

التحقق والنظر : مبغوضية الفحص والتحقق والسؤال ، او في الاقل : عدم رغبة الشارع الاقدس بها ، وهي روايات عديدة بعضها مخصوص بموردها - الطهارة او التذكية- وبعضها مطلق المفاد لاسيما الصحيحة المتقدمة المتضمنة ﴿إن الدين اوسع من ذلك﴾ مما يكشف عن عموم النفي - اعني نفي وجوب الفحص والسؤال والتحقق .

هذا كله بلحاظ جريان البراءة في الشبهة الموضوعية ووجوب الفحص فيها ، ثم يقع الكلام في مرحلة ثانية عن :

إشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الحكمية :

المشهور بين الفقهاء(رض)- بل ادعي عليه اجماعهم - هو اشتراط الفحص والتحقق عن الحجة على الالتزام :

أما البراءة العقلية - على فرض التصديق بأنها اصل عملي مؤمن ، لها مدرك قطعي من حكم العقل يتلخص في (قبح العقاب بغير بيان) فلا ريب في اشتراط جريها بالفحص ، لان موضوعها عدم البيان ، وما لم يحرز بالفحص عنه والوثوق بعدمه لا يمكن اجراؤها ولا يستقل العقل بقبح العقاب .

وأما البراءة الشرعية فلا يصح الرجوع اليها ولا إعمالها في الشبهات الحكمية- رغم اطلاق اخبارها إلا مع الاطمئنان بعدم الحجة والدليل على الإلزام بفعل او بترك ، وهكذا أخبار الاستصحاب - وهي مطلقة - لا يصح الرجوع اليها إلا مع الاطمئنان بعدم الحجة على الخلاف .

وقد وقع البحث والكلام في مقيد هذه المطلقات والموجب للفحص والتحقق عن الحجة على الالتزام قبل اجراء الاصل الترخيصي المؤمن : البراءة او الاستصحاب النافي للتكليف ، وأقوى توجيهه يمكن ان يكون مقيداً مانعاً عن الاخذ بإطلاق اخبار البراءة واخبار الاستصحاب هو احد وجوه :

إشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الحكمية..... (١٤٩)

الوجه الأول : اجماع الاصحاب قولاً وعملاً على اشتراط الفحص في صحة جريان البراءة الشرعية او الاستصحاب النافي ، حيث تراهم لا يجرون الاصل الترخيصي قبل الفحص واليأس من الظفر بالحجة والدليل الاجتهادي على الالتزام : الوجوب او التحريم المحتمل .

وفيه : انه وإن اشتهر هذا الامر - نظرياً في الفتيا وعملياً في الاستنباط - إلا أن المهم في مقام الدليلية هو الاجماع الكاشف ، وإلا فالإجماع هو ضم قول غير المعصوم الى قول غير المعصوم ، وهو من ضم اللاحجة الى اللاحجة ، وهذا لا ينتج الحجة إلا اذا كشف عن نظر المعصوم (عليه السلام) ورأيه وموافقته .

وليس إجماعهم هذا إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام) او إمضائه لكون المجمع عليه ذا مدرك او مدارك متعددة ، والمظنون استناد المجمعين الى احدها او تمامها ، والعمدة حينئذ هو النظر الى المدارك الاخرى لتحقيق امرها وهل هي تامة المدركية ام لا ؟ .

الوجه الثاني : حكم العقل وإدراكه لزوم الفحص عن احكام المولى وإلزاماته قبل إجراء البراءة ، بتقريب : ان العقل يستقل بادراك وجوب الفحص عن دليل الالتزام لانه مقتضى عبودية المولى الحكيم جلّ وعلا الذي جرت عادته على تبليغ أحكامه وإلزاماته لعيده بنحو المتعارف عقلاً ، وهو جعل التشريع في معرض الوصول الى المكلفين بحيث اذا فحص عنه المكلف في مظانه العادية وصل اليه ولم يحتجب عنه ، وليس بناؤه جلّ وعلا على التصدي لإيصال تشريعه الى عبيده بنحو فعلي كأن يطرق باب دار كل مكلف ويعطيه دستور العمل او يعتمد الصدفة والاتفاق في وصوله الى المكلف وتعلمه اياه فانه غير متعارف مولوياً وعقلاً .

وحينئذ فيجب على المكلف أن يفحص ويفتش في المظان المتعارفة

عن تشريع مولاه وإلزاماته الشرعية أداءً لوظيفة العبودية، والمفروض وجود الطرق العادية والمظان التي يفحص المكلف فيها عن التشريع والحكم الالهي فلا بد ان يفحص فيها، ثم اذا يئس من العثور عليه أو إطمأن بعدم وجوده - أجرى الأصل الترخيصي المؤمن : البراءة او استصحاب عدم التكليف المحتمل في ذاك المورد المشتبه .

وهذا الوجه - الإدراك العقلي - صالح لمنع اجراء البراءة العقلية قبل الفحص واليأس من بيان الحكم حيث يتوقف حكم العقل بقبح العقاب على إحراز المكلف عدم البيان ، ولا يحرزه عادة إلا مع الفحص والتتبع وحصول اليأس من صدور بيان الشارع المقدس الذي إعتاد بيان تشريعه على الطرق المتعارفة عقلاً .

إلا أن البراءة العقلية مما لا وثوق عندنا بها ولا اعتماد عليها ، وفي النفس شئى منها . والعمدة عندنا هي البراءة الشرعية المنصوصة في الأخبار المعصومية ، وهل يصلح هذا الوجه - الإدراك العقلي - مقيداً او مانعاً عن جريان البراءة الشرعية ؟ .

قد يقال : إن هذا الإدراك العقلي بمثابة القرينة المتصلة بأخبار البراءة والمانعة عن ظهورها في الإطلاق الشامل لما قبل الفحص واليأس عن الظفر بالبيان الشرعي المثبت للحكم الالزامي ، فتختص أخبارها - بالقرينة - بما بعد الفحص في الشبهات الحكمية .

وقد يقال (٧) - دفعاً للمقال السابق - بأنه لو فرض تصريح المولى لعبده بأنه لا يعاقب على المخالفة اذا كانت عن جهل ولو لم يتصد العبد للفحص فلا اشكال في عدم حكم العقل بحسن العقاب عند ترك الفحص، ومن الواضح ان اطلاق اخبار البراءة يقوم مقام التنصيص الخاص

(٧) متقى الاصول: ج٥ : ٣٤٠ .

بشمول اطلاقها مورد الفحص وعدمه فيكون رافعاً لحكم العقل .

ويرد المقال الأخير: ان إطلاق اخبار البراءة لا يصلح تنصيهاً على عدم العقاب عند المخالفة حال إجراء البراءة عن جهل بالحكم والتشريع ومن غير تصديه للفحص عنه قبل إجراءها ، وذلك لقصور أخبار البراءة عن صلاحية التنصيب الخاص ، فان قوله (ﷺ): ﴿رفع عن امتي ما لا يعلمون﴾^(٨) او قوله (ﷺ): ﴿ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم﴾^(٩) ونحوهما لا يدل على رفع ما لا يعلم حكمه او وضع ما حجب الله علمه من دون تصدي الفحص ، بل لا تصدق تلك العناوين من دون الفحص في المظان عن الحكم المحتمل جعله على الامة وكيف يصدق (التشريع المحجوب او المجهول) من غير فحص عنه ويأس من بلوغه في موارد امكان الفحص والتتبع في المظان لمعرفة وجود التشريع او عدم وجوده ؟ ! .

بل انه بعد بناء المولى على بيان احكامه وتبليغ تشريعاته بطريقة المعرضية بمعنى جعله في معرض وصوله الى المكلف بعد الفحص والتتبع والملاحظة ، فالموثوق به كون الادراك العقلي قرينة متصلة بأخبار البراءة ومحتمفة بها تمنع انعقاد الاطلاق وتمنع ان تكون اخبار البراءة نصاً خاصاً صريح الدلالة على المعذورية وعدم العقاب على مخالفة التشريع الواقعي حتى مع عدم التصدي للفحص عن التشريع المحتمل ، بل ان اطلاق اخبار البراءة : ﴿ما حجب الله علمه عن العباد﴾ يختص في الشبهات الحكيمة قهراً بما بعد الفحص ومن أول الامر، أي : إن ظاهر تعبير المعصوم -ﷺ- في الروايات أن التشريع المحجوب موضوع عن العبد ، وما لم يفحص عنه

(٨) الوسائل : ج ١١ : ب ٥٦ من ابواب جهاد النفس : ح ١ .

(٩) الوسائل : ج ١٨ : ب ١٢ من ابواب صفات القاضي : ح ٢٨ .

ويأس من الوصول اليه لا يصدق انه تشريع حجب الله علمه عن عباده .
وحينئذ : لو أجرى المكلف البراءة من الحكم المحتمل قبل الفحص
عنه في المظان لم يكن معذوراً اذا خالف الواقع ، بينما لو فحص
عن التشريع في المظان ولم يصل اليه ولم يجد فيها الزاماً بفعل او
ترك فأجرى البراءة وصادف ان خالف الواقع كان معذوراً جزماً
وكان التشريع موضوعاً عنه بمقتضى اخبار البراءة قطعاً .

وهذا وجه تام صحيح وهو يمنع إنعقاد إطلاق أخبار البراءة ، ولكن
لإختصاص الوجه بالشبهات الحكمية يكون موجباً لاختصاص جريان
البراءة في الشبهات الحكمية بما بعد الفحص وتتبع المظان وحصول اليأس
من العثور على حجة الالزام بفعل او ترك ، وهذا الوجه لا يمنع من
إنعقاد إطلاق أخبار البراءة - وهو ظاهر بدواً - وشموله للشبهات
الموضوعية من غير فحص ، فان إطلاق أخبارها محكم لكن تطبيقه في
الشبهات الحكمية مخصوص بما بعد الفحص لقرينة متصلة مقيدة
خاصة بالشبهة الحكمية ، وليس في الشبهات الموضوعية قرينة مقيدة ،
فاطلاق اخبار البراءة بلحاظها باق على اطلاقه .

الوجه الثالث : ان كل بالغ عاقل ملتفت الى وجود شرع وشريعة إلهية
يحصل لديه علم اجمالي بثبوت تكاليف إلزامية : فعلاً او تركاً في الشريعة
الاسلامية ، اذ لا يعقل وجود شريعة سماوية من دون دستور وقوانين
إلزامية لصالح العباد .

وهذا العلم الاجمالي مانع عن إجراء البراءة في أطراف العلم الاجمالي
قبل الفحص وموجب للفحص عنها في المظان المتوقع وجود التكاليف
فيها ، ولذا لا ينحل العلم الاجمالي إلا بالفحص في مظان وجود التكاليف
وتتبع محتمل الحجة بغية العثور على الحجة الصحيحة او اليأس من وجودها

إشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الحكمية..... (١٥٣)

ثم يجري الاصل المؤمن الترخيصي : براءة او استصحاب العدم .
وقد أورد عليه جمع من الاعاظم (قدهم) بأن هذا الاستدلال على
وجوب الفحص قبل إجراء الاصل المؤمن - أخص من المدعى فلا يتم
دليلاً عمومياً ، وتوضيحه :

ان العلم الاجمالي المذكور ينحلّ بعد الشروع في استنباط الاحكام
الشرعية والظفر بمقدار من الاحكام يقارب القدر المعلوم بالإجمال ، فانه
ينحلّ بالعلم بقدر من الاحكام الشرعية الالزامية يحتمل انطباق المعلوم
بالإجمال عليها أخذاً مما تؤديه الأمارات المودعة في الكتب المعتمدة .

وحينئذ يلزم عدم وجوب الفحص وجواز الرجوع الى الأصل المؤمن
في أطراف الشبهات المتبقية بعد تحقق الانحلال فيؤخذ فيها بالبراءة او
بالاستصحاب النافي ، مع ان بناء الاصحاب والتزامهم العملي على عدم
إجراء الاصل المؤمن قبل اليأس في كل شبهة وعلى وجوب الفحص في
جميع الشبهات وتامها من دون استثناء، فيكون الدليل أخص من المدعى.
وحاول المحقق النائيني ^(١٠) (قده) دفع الايراد ومنع المناقشة

بما توضيحه : إن المعلوم بالإجمال في الشبهات الحكمية على قسمين :

الأول : ما اذا لم يكن المعلوم بالإجمال ذا علامة متميزة وكان العلم
الاجمالي متمحّضاً في تعلقه بعدد مردد من اول الامر بين الاقل وبين الاكثر
كما لو علم اجمالاً بوجود موطوء في قطيع غنم يتردد قدره بين الاقل
وبين الأكثر - عشرة او عشرين- فان العلم الاجمالي يتنجز بالأقل وينحل
بالعلم التفصيلي بالمقدار المحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه - وهو
القدر الاقل- ويجوز الرجوع بعد الانحلال الى البراءة في القدر الاكثر
الزائد عن المتيقن ويبنى على عدم موطئته .

(١٠) أجود التقريرات : ج ٣ : ٥٥٨ + ٥٥٩ + فوائد الاصول : ج ٤ : ٢٧٩ + ٢٨٠ .

الثاني : ما اذا كان المعلوم بالإجمال ذا علامة متميزة وعنوان واقعي خاص متشخص له أفراد قد تردد عددها بين الأقل وبين الاكثر كما لو علم اجمالاً بوجود الموطوء في (الغنم الابيض) ضمن قطع الغنم الكذائي وتردد عدد بيض الغنم بين العشرة وبين العشرين ، فان المعلوم الاجمالي حيث انه متعنون بعنوان متشخص واقعاً : قطع الغنم البيض - لا ينحل علمه بمجرد العلم بموطوءية أحد العشرة من الغنم الأبيض المحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها ، لأن العلم الاجمالي ينجز التكليف في متعلقه المتعنون بعنوانه الواقعي - الغنم الابيض - .

ولا بد من الفحص التام عن كل ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه : عنوان (الغنم الأبيض) ، ولا يتحقق انحلال العلم بالعثور على عشرة من الغنم الأبيض في المثال يحتمل كون الموطوءة فيها أو كونها تمام أفراد المعلوم بالإجمال ، بل يبقى وجوب الفحص والتتبع للعثور على جميع الأفراد المشتبهة من الغنم البيض ، وهكذا لو علم التاجر إجمالاً باشتغال ذمته لزيد من البشر بما ضبطه في طوماره - دفتر حساباته - وتردد ما في الطومار بين الألف وبين الألفين لم يجز عند العقلاء بحسب تبايناتهم العرفية والقانونية : الاقتصار على القدر الاقل المتيقن ، بل لا بد من الفحص التام بفتح الطومار والفحص التام في جميع صفحاته لغرض التعرف على حقيقة المقدار واقعاً ، ولا يعذره العقلاء اذا ترك الفحص التام واقتصر على القدر الاقل المتيقن .

وما نحن فيه من هذا القبيل فان المعلوم بالإجمال هو الاحكام الشرعية الموجودة ضمن الأمارات المودعة في الكتب المعتمدة ، فيستلزم هذا العلم تنجيز تمام الاحكام المودعة في الكتب المعتمدة وبهذا العنوان الواقعي المتميز ، ويلزم الفحص التام عن جميع المشتبهات الحكمية في

جميع الكتب المعتمدة ، ولا ينحل العلم الاجمالي بالتعرف على قدر من الاحكام الالزامية يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال في ذاك القدر ولا يجوز الرجوع الى البراءة بعدئذ من دون فحص مستوعب لتمام الشبهات وفي جميع الكتب المعتمدة وبجد اليأس من العثور على الحجة والأمانة المعتمدة على الإلزام .

ويرد عليه - إثباتاً للانحلال ومنعاً لدفعه فيقصر الوجه الثالث عن الدلالة الوافية على المدعى - بأن يقال :

إنه اذا تعلق العلم الاجمالي بالحكم الالهي وكان متعلقه ذا علامة متميزة وعنوان متشخص (روايات الكتب المعتمدة) وترددت أفراده بين الاقل وبين الاكثر فانه ينحل العلم الاجمالي لامحالة اذا عثر بعد الفحص على مقدار من الافراد يحتمل انها تمام افراد المعلوم بالإجمال وكانت هذه الافراد معلومة الفردية للعنوان الخاص المعلوم بالإجمال - كما فيما نحن فيه - فانه بعد العلم التفصيلي بتكاليف إلزامية واقعية عقيب الفحص عنها في الامارات المودعة في الكتب المعتمدة وكانت التكاليف الالزامية المعلومة بقدر يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه - ينحل العلم الاجمالي قهراً اذا كانت الافراد المعلومة تفصيلاً من أفراد العنوان الخاص المعلوم بالإجمال ، اي كانت التكاليف مستنبطة من الامارات المودعة في الكتب المعتمدة وبهذا العنوان الخاص المتشخص ، اذا علم لنا بتكليف اكثر مما استنبطه من الامارات المفحوص عنها ، فتكون بقية اطراف الشبهة مشكوكة بدواً ويجري فيها الاصل الترخيصي .

وباختصار : التكاليف الواقعية بعد الفحص عنها في الكتب المعتمدة واستخراج قدر منها يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه - ينحل العلم الاجمالي الى قدر متيقن تفصيلاً هي الافراد المعلومة تفصيلاً من التكاليف

الواقعية ، والى مشكوك بدوي هو ما سوى ذلك المعلوم تفصيلاً من التكاليف ، ويتحصل منه : انحلال العلم الاجمالي فيما نحن فيه وان كان العلم الاجمالي متعلقاً بعنوان خاص متشخص ما دامت الافراد المعلومه تفصيلاً من افراد العنوان الخاص المتشخص .

نعم اذا كانت أفراد المعلوم التفصيلي بعد الفحص مجهولة المصادقية والفردية للعنوان الخاص المتشخص - أمكن منع الانحلال ، كما لو علمنا بنجاسة الاناء المملوك لزيد واشتبه اناؤه بإناء عمرو ، ثم علمنا بنجاسة اناء معين ونجهل كونه (اناء زيد) بهذا العنوان الخاص فانه لا ينحل العلم الاجمالي بنجاسة اناء مررد بين هذا وبين ذاك ما دام لا نعلم ان النجس المعلوم أخيراً هو (اناء زيد) .

لكن فيما نحن فيه ينحل العلم الاجمالي إنحلالاً حكماً بثبوت تكاليف واقعية إلزامية وان كان العلم الاجمالي متعنوناً بعنوان خاص: (روايات الكتب المعتمدة) لأن أفراد الاحكام المعلومه بالتفصيل معلومة المصادقية للعنوان الخاص المتشخص (روايات الكتب المعتمدة) فاذا عثر بعد الفحص على قدرٍ من الاحكام يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه - كانت تلكم التكاليف المعلوم بعد الفحص في الكتب المعتمدة هي تكاليف واقعية معلومة المصادقية للعنوان الخاص المعلوم بالإجمال حسب الفرض . وحيثئذ ينحل العلم الاجمالي وان كان المعلوم بالإجمال ذا علامة متميزة ، ولا دليل مثبت لعدم انحلال العلم الاجمالي عنده ، بل الواضح هو انحلال العلم الاجمالي وجواز الرجوع الى الاصل الترخيصي المؤمن من دون فحص في المظان عن المشكوك حكمه بدوياً بعد انحلال العلم الاجمالي ، لان وجوب الفحص يدور مدار العلم الاجمالي حدوثاً وبقاءً ، ومع انحلال العلم الاجمالي وإنتفائه بقاءً يتنفي وجوب الفحص ويجوز

الرجوع الى البراءة من دون فحص ، وهذا خلاف المدعى العام : وجوب الفحص في كل شبهة حكمية . وبهذا التقريب يتجلى أن الدليل أخص من المدعى .

الوجه الرابع : التمسك ببعض الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم مقدمة للعمل الصالح ، وقد دعت الى سؤال أهل الذكر لتعلم الأحكام وللتفقه في الدين ممن لا يعلم شرعه او يجهل دينه وما يتطلبه المشرع ، نظير قوله سبحانه : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ النحل: ٤٣ ، وقد جاء تفسيرها في الروايات ^(١١) - وبعضها صحيح السند واضح الدلالة - على أن أهل الذكر هم أهل بيت محمد (ﷺ) من الأئمة المعصومين (عليه السلام) وانهم أهل الذكر المطلوب سؤالهم ، فلا بد لمن لا يعلم احكام الله ان يسأل أهل الذكر الراسخين في العلم او يفحص في احاديثهم عن الحكم الالزامي المحتمل حتى يعثر عليه ويعلمه او ييأس من الوصول اليه فيجري البراءة او استصحاب عدم الحكم بعدئذ، ولو جاز الرجوع الى البراءة واجراؤها لم يجب سؤال اهل الذكر وأرباب العلم .

ونظير قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفْرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ التوبة: ١٢٢ ، وهي تدل بالمطابقة على التحضيض والحث على النفر للتفقه في الدين لأجل إنذار قومهم عند رجوعهم اليهم ، وتدل بالالتزام على وجوب التفحص على غيرهم ولزوم السؤال والتحقق ليحصل غرض الانذار ويتحقق التحذر للأخرة ، ولو جاز الرجوع الى البراءة واجراؤها في الشبهات الحكمية لم يجب التفقه في الدين وإنذار القوم .

ونظير الخبر الصحيح الوارد في الجنب المجذور الذي غسلوه فمات ،

(١١) أصول الكافي : ج : ١ : ٢١٠ .

قال (عليه السلام): ﴿قتلوه ، ألا سألوا ، ألا يَمّموه﴾^(١٢) ولو جاز الرجوع الى البراءة واجراؤها في الشبهات الحكمية لم يجب السؤال ، فالظاهر دلالة الخبر على وجوب السؤال والفحص والتعلم مقدمة للعمل الصالح .

ونظير الخبر المعتبر المروي في أمالي الطوسي سؤالاً عن قوله سبحانه: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ الأنعام: ١٤٩ ، وجواب الصادق (عليه السلام): ﴿إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة : عبدي أكنت عالماً ؟ فان قال : نعم ، قال: أفلا عملت بما علمت؟ ، وإن قال : كنت جاهلاً ، قال له : أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه ، وذلك الحجة البالغة لله عز وجل في خلقه﴾^(١٣) وهذا الخبر الشريف يدل بوضوح على تنجز الواقع التشريعي ولزوم الفحص والتعلم مقدمةً للعمل بالتشريع الواقعي ، كما يدل على ثبوت العقاب عند ترك التعلم وعدم معذورية تارك تعلم الأحكام الإلهية الواقعية ، فيفيد الخبر لزوم التفحص والتعلم مقدمةً للعمل الصالح المطلوب من العبد بلحاظ تمام الحجة ، كما يدل بالالتزام على منجزية احتمال الحكم واحتمال وجود الحجة عليه في المظان المتوقعة والكتب المعتمدة ، فلا يجوز حينئذ إجراء البراءة من الحكم المحتمل قبل التفحص او التعلم ، اذ لو جاز الاستناد الى البراءة قبل الفحص لم يتوجه العتاب وحساب يوم القيامة الى من لم يتعلم او لم يعمل لعدم علمه .

والحاصل ظهور النصوص جلي في منع إهمال الواقع ووجوب التصدي لمعرفته مقدمة للعمل به وإمثاله .

لكن قد يشكل على دلالة الخبر الأخير بأنه يخبر عن تمام الحجة وترتب العقاب على مخالفة الواقع عند تفويته بسبب ترك التعلم ، وهذا

(١٢) الوسائل ج: ٢، ب: ٥ من ابواب التيمم : ح ١ .

(١٣) تفسير البرهان : سورة الانعام : آية: ١٤٨+ البحار ج: ٢، ٢٩: ب: ٩ كتاب العلم: ح ١٠ .

يستلزم كون الحكم الواقعي منجزاً على المكلف في نفسه وانه قد صدر الأمر والنهي اليه فترك الامتثال جهلاً وتقصيراً في التصدي للإطاعة والامتثال، إذ لو لم يكن الحكم الواقعي في نفسه منجزاً على المكلف لما إتجه ترتب العقاب عليه ، فتختص دلالة الخبر بما اذا كان الواقع منجزاً في حق المكلف ناشئاً من علم إجمالي او نحوه - وكان تنجزه قبل الفحص ، ثم ترك المكلف العمل وامثاله للواقع المنجز في حقه .

والحاصل عدم تكفل الخبر ببيان تنجز الواقع قبل الفحص لأنه مختص بموارد ثبوت المنجز الواقع ، فلا يدل على لزوم التفحص عن الحكم الواقعي إلا اذا كان منجزاً في نفسه بعلم إجمالي .

ويمكننا الجواب عنه ببيان فهم واضح يجانب التدقيق المرفوض في فهم أخبارهم (عليه السلام) الي ألقىت الي عموم الناس، لا الي خصوص المدققين المشككين فان ظاهر الخبر الشريف هو الإخبار عن خصومة الله سبحانه مع من ترك الفحص والسؤال وتعلم العمل الصالح ، والإخبار عن تمام الحجة على من لم يعمل صالحاً في عالم الدنيا ، ولازمه استحقاق العقاب يوم القيامة عند ترك التعلم ، ولا بد - لتحقيق مفاد الخبر- من وجود أمر او نهي تشريعي ويقصر المكلف في تعلمهما او في إمتثالهما ، فاذا قصر في الفحص عن مفاد الأمر او النهي او لم يقصر لكنه قصر في العمل بهما - إستحق العقاب وخصمه الله سبحانه وكانت لله الحجة البالغة عليه .

ومنه يستكشف لزوم التعلم والتفحص عن الامر او النهي الالزاميين المحتملين في الموارد المشتبهة ، حذراً من المؤاخذة والعقوبة يوم القيامة، فهذا الخبر ظاهره الإخبار وقد قصد به انشاء الحكم بتنجز الواقع عند ترك التعلم وفوات الواقع منه ، فيدل على وجوب التعلم مقدمة للعمل الصالح طبق الواقع .

اذن هذا الوجه الرابع صحيح ومنتج ظاهراً من جميع النصوص حتى النص الاخير فانه مبين لا اجمال فيه بل هو ظاهر فيما ذكرنا بحسب الفهم العرفي البعيد عن التدقيق الغريب عن الفهم الصحيح لأخبارهم (عليه السلام). والمتحصل مما تقدم : هو لزوم الفحص والبحث والتفتيش وتبوع المظان للتعرف على أمر الله او نهيه في المشتبهات الحكمية ، وبعد اليأس من العثور على إلزام الشرع بفعل او ترك يتمكن المكلف من ان يجري البراءة او الاستصحاب النافي للتكليف المحتمل في تلكم الواقعة المشتبه حكمها ، وقد كان الاعتماد على الوجه الثاني والرابع مؤيداً بالأول، وتبين قصور أدلة الأصول المؤمّنة عن شمول ما قبل الفحص وعدم انعقاد إطلاقها مراداً جدياً ومقصوداً واقعياً شاملاً لما قبل الفحص عن الحكم المحتمل .

وهذا بخلاف الشبهات الموضوعية فان عموم حديث الحل وإطلاق سائر أخبار البراءة باقٍ بلحاظها لم يتقيد، فيمكن الرجوع الى أصل البراءة والحل ونحوهما من دون فحص عن الشبهة الموضوعية ، لإطلاق الأدلة وشمولها لما قبل الفحص وما بعده ، وعدم تأتي القرينة المقيّدة لإطلاق الاخبار لاختصاص القرينة بالمشتبهات الحكمية ، بل وتوجد نصوص عديدة تفيد عدم وجوب الفحص او كراهته في الموضوعات المشتبهة . وما تقدم كله بيان لأصل وجوب الفحص .

وأما كمية الفحص اللازم ومقداره ، وموضع الفحص هو المظان المتوقع فيها وجدان دليل الحكم الواقعي، وهي الأمارات الموجودة في الكتب المعتمدة في الفقه والحديث .

والظاهر وجوب الفحص بحدّ الوصول الى دليل الحكم الواقعي أو حصول اليأس من الظفر به والاطمئنان بانتفائه في المظان المتوقع وجود

إشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الحكيمة..... (١٦١)

الدليل فيها وهي كتب الفقه والأخبار التي جاهد المتقدمون بجمعها وتبويبها وحفظها حتى وصلت إلينا وتيسر علينا الوصول إلى الحجة على الحكم أو حصول اليأس والاطمئنان بعدم وجود الحجة على الحكم المحتمل .

والاطمئنان بانتفاء الحجة والدليل المثبت للحكم المحتمل - كسائر أفراد الاطمئنان - هو حجة قد تبنى العقلاء على اعتمادها وقد أمضى الشارع حجيتها ولم يردع عنها .

ولا يكفي حصول الظن بعدم وجود الأمانة والحجة على الإلزام لعدم حجية الظن في نفسه ، لكن لا يلزم تحصيل القطع بانتفاء الدليل على الحكم الواقعي المحتمل ، لعدم الدليل الموجب للفحص بحد القطع بانتفاء الدليل على الحكم الواقعي ، بل للدليل على عدم إيجاب (الفحص بحد القطع) وهو إستلزامه الوقوع في العسر والخرج المنفي في الشريعة المقدسة ، وقد يوجب إنسداد باب إستنباط الأحكام لعظيم كلفته وكثير مؤنته ووقته بل قد يتعذر تحصيل القطع بعدم الدليل .

اذن يكفي الاطمئنان وسكون النفس بعدم وجود دليل على الحكم المشتبه في المظان ، فإذا حصل عند الفقيه المتتبع : الاطمئنان بعدم الدليل بعد الفحص عن الحكم المحتمل جاز له الرجوع إلى البراءة ونحوها من الاصول المؤمنة الترخيفية . وإنما يكفي الفحص بحد الاطمئنان بعدم الدليل على الواقع بعد الفحص عنه والتتبع في المظان - لأن الاطمئنان علم عادي قطع عقلائي وهو حجة معتمدة عند العقلاء بالوجدان المبين مع عدم ردع الشارع عن اعتماده بالقطع واليقين .

يضاف إليه : انه بعد الفحص في الإمارات المودعة في الكتب المعتمدة وحصول الاطمئنان بعدم الدليل واليأس من العثور على أمانة أو حجة على

الالزام يتحقق انه لو كان في الواقع حكم إلزامي ولم يصل اليه الفقيه بعد الفحص واليأس منه - ويصدق حقيقة انه حكم حجب الله علمه عن عبده وانه مما لا يعلمه المتتبع الفاحص اليأس، فتجري البراءة ونحوها جزماً ولا يكون مخصوصاً يوم القيامة ظاهراً لعدم تمام الحجة عليه فانه قد فحص في آثار أهل الذكر استجابة لأمره سبحانه : ﴿فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ النحل : ٤٣، فلم يفلح ولم يصل بعد ان طلب التفقه في دينه ليحذر فلم يجد أثراً فيه .

والحاصل من مجموع ما تقدم : وجوب الفحص والبحث واستقصاء المظان الى درجة حصول الاطمئنان بعدم الدليل والحجة على الحكم المحتمل ، مع وضوح كفاية الاطمئنان بانتفاء الدليل والحجة على الالزام، فيتحقق شرط جريان البراءة الشرعية في الشبهة الحكمية .

وكما لا تجري البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص كذلك لا تجري الاصول العملية الاخرى قبل الفحص واليأس من العثور على دليل، وتفصيل المقال :

أ- انه لا تجري اصالة التخيير العقلي في موارد (دوران الامر بين محذورين) في الشبهات الحكمية ، وذلك لان التخيير بين الفعل وبين الترك مدرك عقلي تفرضه حالة الدوران بين محذورين : بين الوجوب وبين التحريم مع عدم رجحان دليل على احدهما ، فلا بد من إحراز عدم الدليل على رجحان احد المحذورين او عدم ظهور دليل على الوجوب وعدم ظهور دليل على التحريم ، فلا يحرز الرجحان ولا يظهر احدهما إلا بعد الفحص والتتبع بحد اليأس من العثور ، فاذا حصل الاطمئنان بعدم ظهور أحد المحذورين مع تعذر الامتثال التفصيلي لما قام عليه الدليل والحجة تمّ موضوع أصالة التخيير العقلي .

إشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهات الحكيمة..... (١٦٣)

ب - كما لا يجري اصل الطهارة في الشبهة الحكيمة ولا اصل الاستصحاب الترخيصي النافي للحكم المحتمل إلا بعد الفحص عن الحجة على الالتزام بفعل او ترك وحصول اليأس من بلوغه والعثور عليه، ووجهه :

إن عمدة الدليل على وجوب الفحص قبل إجراء البراءة في الشبهة الحكيمة هو القرينة العقلية القطعية وأخبار التعلم :

أ- أما القرينة العقلية المكتنفة بأخبار البراءة والمحتفة بها والمقيدة لها فهي أيضاً تحتمل دليل اصل الطهارة الحكيمة وأصل الاستصحاب الحكمي الترخيصي وتوجب تقييدهما بالفحص والتتبع بحد الاطمئنان الواثق بعدم الدليل والحجة على ثبوت الالتزام بفعل او ترك ، فانه قد علمنا طريقة الشارع المقدس وسفراءه المعصومين (عليه السلام) بالالتزام طريق بيان الاحكام للأئمة السائلين والمتعلمين وجعلها في معرض الوصول الى سائر المكلفين، والعبودية الصالحة تقتضي الفحص وملاحظة المظان بغية الوصول الى التشريع . وهذه القرينة العقلية القطعية هي قرينة لبية مكتنفة بدليل أصل الطهارة ودليل أصل الاستصحاب وتصلح لتقييدهما بالفحص فلا يجري اصلي الطهارة والاستصحاب في شبهة حكيمة قبل الفحص في المظان عن الحجة على الخلاف وحصول اليأس والاطمئنان بعدم الوصول الى الحكم الإلزامي على تقدير وجوده .

ب - وأما أخبار التعلم فدالاتها مطلقة وهي باطلاقها الواضح الجلي تمنع إجراء أصل الطهارة في الشبهة الحكيمة قبل الفحص والبحث مقدمة لتعلم الحكم لو أمكن الوصول اليه والتعرف عليه ، كما انها تقيّد جريان الاستصحاب الحكمي النافي للتكليف المحتمل وتشرط الفحص والبحث والتتبع حتى يتعرف على الحكم او يحصل اليأس من العثور على الحجة او يحصل الاطمئنان بعدم الحجة على ثبوت الالتزام بفعل او ترك .

وهنا مباحث متعددة تتعلق بالآثار المترتبة على إجراء البراءة ونحوها قبل الفحص عن الحجة على الإلزام من حيث التبعة والعقاب ومن حيث صحة العمل وفساده تبين بتفصيل البحث عنهما ونعرضه ضمن جهتين قبل الولوج في المرحلة الثانية لبيان بقية شرائط جريان الاصل المؤمن الترخيصي ، نبدأ ببحث الجهة الأولى لبيان أثر :

التبعة الأخروية المترتبة على ترك التعلم والفحص :

بعد أن تحقق وجوب الفحص عن الدليل والأمانة الكاشفة عن الحكم الشرعي نقول : لا اشكال في وجوب التعلم حذراً من فوات الواقع ولا اشكال في ترتب العقاب على الرجوع الى البراءة مع ترك التفحص والتعلم اذا انكشف مخالفة الاصل للواقع .

وانما الاشكال في موضوع العقاب المترتب : هل هو مترتب على مخالفة الواقع ؟ ام هو مترتب على ترك التعلم والفحص والتتبع ؟ .

وبتعبير ثان: الاشكال ناشيء من ان وجوب التعلم والفحص عن الحكم في مظانه وجوب مقدمي؟ أو طريقي ليرتّب العقاب على مخالفة الواقع وتقويته بترك التعلم ؟ أم هو وجوب نفسي ليرتّب العقاب على تركه وان لم يخالف عمله الواقع ؟ المعروف والمشهور بين الفقهاء (رض) هو الاول، وخالف جمع من الأعاظم وقالوا بالثاني .

وينبغي ان يعلم بدواً : ان محل البحث هو تعلم الاحكام الشرعية الفرعية الالزامية والوضعية كالطهارة والنجاسة والزوجية والملكية ونحوها، دون الاحكام النديية ودون الاصول الاعتقادية : التوحيد والنبوة والمعاد ونحوها مما يجب اعتقاده وتعلمها وجوباً نفسياً عينياً ولا يكون العقاب على ترك التعلم، وانما العقاب على ترك الاعتقاد الحق بالحجة والبرهان .

التبعية الاخروية المترتبة على ترك التعلم والفحص (١٦٥)

والمراد من الوجوب الطريقي هو الوجوب الذي يكون مؤدى الواجب عين الواقع عند المصادفة معه، كأن يقال: قبول خبر الثقة عن الحكم الشرعي هو واجب طريقي، فانه يعني ان مؤدى خبر الثقة هو عين الواقع على تقدير مصادفته له، وطريقة شئ تعني جعل مؤداه هو الواقع، وايجاب شئ طريقياً يعني جعل الشئ بداعي تنجيز الواقع.

والمراد من الوجوب النفسي: هو الوجوب الذي تكون المصلحة الملزمة قائمة في متعلقه - الواجب - وتترتب العقوبة على مخالفته بذاته.

والمراد من الوجوب الغيري المقدمي: هو الوجوب الذي يتوصل به الى المصلحة القائمة في ذيه: الواجب النفسي، وله خصوصيات أوضحناها مفصلاً في مباحث تقسيمات الواجب ومباحث مقدمة الواجب. ثم انه:

قد يقال بوجوب التعلم نفسياً استقلالياً، وقد نسب المقال للمحققين الأردبيلي والعاملي عرضوه في فقههم: في مسألة من صلى في الغصب جهلاً، فيتعاقب عندهم المكلف على ترك التعلم وان لم يلزم منه مخالفة الواقع التشريعي في واجب او في حرام.

وقد يستدل له بالأوامر الشرعية المتعلقة بالسؤال من اهل العلم والذكر وبتعلم الاحكام، فان ظاهر الامر هو الوجوب النفسي حتى تقوم قرينة على خلافه، ولا قرينة على الخلاف، فالأمر بالتعلم أمر نفسي، ولازمه استحقاق العقاب على ترك التعلم في نفسه، مع غض النظر عن التشريع الواقعي فلا يكون العقاب على فوات الواقع او مخالفته.

وهذا الاستدلال يمكننا منعه بسبب وجود القرينة على خلاف ذلك الظاهر، وهي تؤدي أن وجوب التعلم غيري مقدمي لا نفسي ولا طريقي بل هو وجوب مقدمي بلحاظ ان تبعية الشريعة وامثال احكامها الالزامية

والوضعية متوقف على تعلم الاحكام والفحص عنها في مظانها: وهي الأمارات الموجودة في كتب الحديث والفقه المعتمدة .

ولتوضيح الشواهد على مقدمة التعلم ، وهي شواهد من النصوص الشرعية ومن القرينة اللبية القطعية ، نقول توضيحاً :

أ- إن أوضح الروايات دلالةً وأجلاها ظهوراً في المقام هي معتبرة مسعدة بن زياد^(١٤) التي رواها الشيخ الطوسي في أماليه عن شيخه المفيد وهي واردة في تفسير آية الأنعام: ١٤٩: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ وهي واضحة الدلالة جداً على مطلوية التعلم مقدمة للعمل الصالح النافع يوم القيامة حيث يقال لمن علم ولم يعلم: ﴿أفلا عملت بما علمت﴾ ويقال لمن لم يتعلم: ﴿أفلا تعلمت حتى تعمل﴾ وهذان المقالان واضحا الدلالة على مطلوية التعلم مقدمةً للعمل وانه لا خصوصية فيه ولا مصلحة قائمة به في ذاته ليصح حمل أوامر تعلم الاحكام على الوجوب النفسي الاستقلالي، بل ان قوله (عليه السلام): ﴿أفلا تعلمت حتى تعمل﴾ يكاد يكون صريحاً في دلالة على وجوب التعلم مقدمة للعمل بما علم من تشريع الله سبحانه .

وباختصار : التأمل في نصوص الرواية المعتبرة والنظر اليها بنظر عرفي لفهمها يؤدي الى وضوح مقدمة التعلم للعمل الصالح وفق التشريع الواقعي فلا مصلحة في التعلم بل المصلحة قائمة في العمل بالواقع التشريعي المعلوم بالفحص والسؤال من اهل الذكر والعلم .

ب- وهكذا آية السؤال : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ الأنبياء : ٧ ، فان تعبير الآية بضميمة الغرض التشريعي من الأوامر والنواهي يؤدي بجلاء أن الأمر بالسؤال لكي يعلم فيعمل صالحاً ويؤدي غرض (أهل الذكر والعلم) صلوات الله عليهم الذي هو صلاح البشر وحسن العمل، فتدل

(١٤) بحار الانوار: ج ٢: ص ٢٩: ب ٩ من ابواب كتاب العلم: ح ١٠ .

التبعية الاخروية المترتبة على ترك التعلم والفحص (١٦٧)

الآية الشريفة - بضميمة إرتكاز الغرض الاصلاحى المنشود للشريعة وقرينة مناسبة الحكم والموضوع - وتفيد وجوب السؤال والتعلم لإدراك الواقع ومقدمة للعمل الصالح على طبق الواقع الذي تعلمه ، فان الغرض الأقصى من ايجاب التعلم والسؤال هو التعرف على واقع التشريع والعمل به والامثال له ، والغرض الاصلاحى المنشود للمشرع الحكيم ينضم لقرينة تناسب الحكم والموضوع : التعلم واجب- وينتج مقدمة التعلم للعمل الصالح المرغوب للشارع الحكيم فانه يحقق غرض الاصلاح .

ج- وهكذا الرواية الواردة في المجدور الذي غسل من الجنابة فمات والتي تضمنت قول الرسول (ﷺ) والامام (عليه السلام): ﴿ قتلوه قتلهم الله ، ألا سألوا ، ألا يممّوه ﴾ فان العتاب والدعاء عليهم ليس على مجرد ترك السؤال والتعلم ، بل السؤال مقدمة للعمل الصالح المنجى من الموت وهو اختيار التيمم بدلاً عن الغسل القاتل - فان السؤال وحده لا ينجي من القتل ولا يؤدي الوظيفة ولا يحصل المصلحة، بل ان السؤال عن حكم الجنب المجدور مقدمة مؤدية الى فعل التيمم بدل الغسل ، وهذا - ذو المقدمة - هو المنجي من القتل والمحصل للمصلحة الشرعية، فكان عتابه (عليه السلام) : ﴿ ألا سألوا ﴾ - بيان للمقدمة ، يؤكد : الجملة اللاحقة : ﴿ ألا يممّوه ﴾ ، فالسؤال مقدمة للعمل الصالح والوظيفة الشرعية ذات المصلحة : وظيفة التيمم المنجى من القتل .

٤- وهكذا بقية النصوص الشرعية المتضمنة للامر بالسؤال والتعلم هي ظاهرة في مقدمية السؤال والتعلم للعمل الصالح - مما يدل على كون المصلحة في ذي المقدمة : الحكم الشرعي المعلوم .
هذه النصوص الشرعية نظير النصوص العرفية التي تأمر بشيء مقدمةً لتحصيل الغرض الأقصى المطلوب للمولى ، فترى المولى العرفي يأمر عبده

أو تابعه بالذهاب الى السوق وليس له غرض كائن في ذهابه للسوق ، بل غرضه التبضع وجلب حاجيات البيت والعائلة ، فكان امره بالذهاب الى السوق مقدماً لتوقف شراء حاجيات العائلة عليه لا لمصلحة ولا لخصوصية في نفس الذهاب الى السوق ، ولذا لو تهاون التابع وقصر ولم يذهب للسوق فسوف يعاتبه المولى على عدم ذهابه للسوق وقد يعاقبه لا لخصوصية في الذهاب الى السوق بل لأجل فوات التسوق والتبضع من الاسواق .

وهكذا المسافر الى كربلاء لزيارة سيد الشهداء (عليه السلام) تراه يهَيئ مقدمات سفره ووصوله الى كربلاء للزيارة ، فإذا أمر الأب ولده بالسؤال والتفحص وتعرف الطريق الموصل الى كربلاء ومرقد سيد الشهداء (عليه السلام) فهو أمر مقدمي غيري نظير أمره بتحضير الطعام والفراش للمحتاج اليه في سفره ، فإنها أوامر بالمقدمات الموصلة الى ذي المقدمة : الوصول الى كربلاء وزيارة المرقد الطاهر ، وليس الامر بالسؤال عن الطريق الموصل ونحوه أمراً نفسياً استقلالياً لمصلحة في متعلقه : المأمور به ، ولا أمراً طريقياً نظير الأمر بقبول خبر الثقة طريقياً لمعرفة الحكم الواقعي فانه أمر لغرض تنجز الواقع على المكلف .

اذن ليس الامر بالسؤال عن الطريق الموصل الى كربلاء منجزاً للواقع ، ونظيره الامر بالسؤال والتعلم لأحكام الشرع ليس منجزاً للواقع ، بل هو امر بما هو مقدمة للوصول الى معرفة الواقع والعمل به كما توضحه بعض نصوص التعلم وعمدتها معتبرة مسعدة الواضحة دلالتها جداً في مقدمية التعلم للعمل ، فتكون المصلحة قائمة في الواقع التشريعي الذي يتوصل اليه من الفحص والتحقق في الأمارات المودعة في الكتب المعتمدة . والحاصل وضوح كون وجوب الفحص وجوباً مقدماً غيرياً ، ويتضح أمر المقدمية اكثر عند الالتفات الى موردي المقدمة : اعني مقدمية التعلم

للعمل فان لها موردين :

الأول : موارد الجهل بمتعلقات احكام الشرع كالصلاة والحج والوضوء والغسل ونحوها ، فان لتعلمها دخالةً في أدائها بالنحو المطلوب للشارع ، وإن لترك تعلمها دخالةً في عدم أدائها بالنحو المطلوب ، فانه حتى لو فرض علمه بأصل التشريع وبعض خصوصياته لا يعلم تمام خصوصيات متعلق الحكم الا بالفحص والتعلم والسؤال من اهل العلم والذكر ، مما يؤكد مقدمية التعلم .

الثاني : موارد العلم الاجمالي بثبوت احكام شرعية من دون تمييز متعلقاتها ، فان للفحص عنها في مظانها وتعلمها شرعاً دخالةً في إدراك واقع التشريع وامثاله ، وإن لترك تعلمها دخالةً في الوقوع في مخالفة الواقع التشريعي وتفويته وفوات مصلحته منه ، وهذه الدخالة تؤكد مقدمية التعلم للعمل الصالح والامثال الواقع التشريعي .

والحاصل وضوح مقدمية التعلم للعمل على وفق الواقع التشريعي بحسب ما تفيده النصوص الشرعية الظاهرة في كون التعلم مقدمة لمعرفة التشريع الواقعي والعمل به تقرباً الى الله سبحانه وتلبساً بزبي عبودية المولى الحكيم جلّ وعلا ، ولا خصوصية في التعلم ولا موضوعية له في نفسه .

وهكذا القرينة العقلية او العقلائية القطعية المقيدة لأدلة جريان البراءة الشرعية فانها تفيد كون الفحص والتعلم السابق على إجراء البراءة مقدمة لاحراز الواقع التشريعي ولأجل العمل الصحيح المطابق للواقع الذي هو مقتضى العبودية ، وحتى لا تكون البراءة مخالفة للتشريع الواقعي الممكن بلوغه بالفحص الذي هو مقدمة للعمل بالواقع التشريعي ولذا لا نقول بمعذورية الجاهل اذا جرى البراءة قبل الفحص وصادف مخالفتها للواقع . اذن ظاهر النصوص والقرينة العقلية او العقلائية متعاضان على كون

التعلم واجباً غيرياً مقدمياً ، وليس مفادهما وجوباً طريقياً كما إختاره أستاذنا المحقق^(١٥) (قده) فان لازم الطريقية جعل مؤدى التعلم هو الواقع المنجز عليه ، إذ أن الغرض من ايجاب شيء طريقياً هو بلوغ الواقع وإدراكه والتحفظ عليه ، واذا وجب التعلم طريقياً كان مؤدى التعلم عين الواقع عند مصادفة المعلوم مع الواقع .

لكن هذا المقال بعيد لا شاهد واضح عليه من أخبار التعلم ونصوصه ، نعم إلا ان تجعل أوامر السؤال والتعلم أوامر بالاحتياط الذي هو لازم التعلم لأجل رعاية الواقع ووصول العباد اليه . وهذا تأويل لأخبار التعلم بلازم معناه ، لا يمكن المصير اليه إلا مع قرينة واضحة جلية تدل على ان المراد من التعلم المأمور به هو الاحتياط طريقياً لتنجيز الواقع المحتمل وإدراكه ، والقرينة الواضحة غير موجودة فلا بد من الأخذ بظاهر أخبار التعلم بمعونة القرائن المتعددة والدالة على مقدمية التعلم والفحص للوصول الى الواقع المجهول والعمل به وامثاله .

اذن وجوب الفحص وجوب مقدمي غيري ، وليس وجوبه كوجوب الصلاة نفسياً تقوم المصلحة في فعلها ، كما لا يكون وجوبه كوجوب الاحتياط طريقياً الى ادراك الواقع المحتمل وتنجيذه ، بل وجوب الفحص وجوب غيري والمصلحة قائمة في غير التعلم - أي في ذي المقدمة - فيفحص ويتعلم مقدمةً وجوديةً دخيلةً في صدور العمل الصالح الموافق لما هو محفوظ في لوح الواقع .

وعليه: اذا ترك المكلف التعلم في واقعة او وقائع ولم تتحقق منه مخالفة واقع التشريع الإلهي بحيث لم يرتكب محرماً واقعياً ولا ترك واجباً واقعياً فانه لا يستحق العقاب لمجرد ترك التعلم ، فالقول بمقدمية التعلم

(١٥) مصباح الاصول : ج٢ : ٤٩٦ .

التبعية الاخروية المترتبة على ترك التعلم والفحص (١٧١)

والفحص يلتقي مع القول بطريقته الى الواقع في ان العقاب واحد ليس بمتعدد ، بخلاف لازم القول بوجوب التعلم نفسياً اذا ترك التعلم ففات منه الواقع فانه يستحق عقاباً على ترك التعلم الواجب وعقاباً على تفويت الواقع لكن قيل : ان ارباب القول بالوجوب النفسي يرفضون تعدد العقاب .

كما يلتقي القول بمقدمة التعلم والقول بطريقته في انه يستحق تارك التعلم العقاب على مخالفة الواقع المنجز عليه : بفعل ترك المقدمة وعدم التعرف على الواقع التشريعي من الفحص ، او بفعل ترك الطريق المؤدي الى الواقع المنجز له .

اذن لا عقاب على ترك التعلم - سواء قلنا بان التعلم مقدمة للعمل ام قلنا بانه طريق الى الواقع المنتجز على المكلف ، نعم إلا على القول بجرمة التجري لفرض انه بترك الفحص والتعلم يقدم على ما يحتمل فيه مخالفة تشريع المولى الحكيم او تحقق عصيانه من غير تعلم ومن دون مؤمن شرعي يرخصه في الاقدام على محتمل التكليف : وجوباً او تحريماً ، لكنه قد سبق منا في مباحث القطع ان التجري يكشف عن سوء سريرة العبد مع مولاه ، ولم يثبت عندنا دليل معتبر على حرمة واستحقاق العقوبة عليه ما دام لم يقع في الحرام الواقعي او ما دام لم يترك الواجب الواقعي ولم تحصل منه مخالفة الشرع الاقدس حسب الفرض .

ثم ان الظاهر اتفاقهم على وحدة العقوبة المستحقة وعدم تعددها ، لكنهم اختلفوا في انها على ترك التعلم الواجب نفسياً ، ام هي على مخالفة الواقع لوجوب التعلم مقدماً - كما استظهرناه - او لوجوب الفحص والتعلم طريقياً لأجل رعاية الواقع ووصول المكلف اليه كما استظهره جمع (١٦) .

(١٦) أجود التقريرات : ج ٣ : ٥٦١ + ٥٦٢ + مصباح الاصول : ج ٢ : ٤٩٦ + ٤٩٧ .

وقد تبين ان المتحصل من ملاحظة أدلة وجوب التعلم :كونها متعاضدة على نفي الوجوب النفسي فلا تترتب العقوبة على ترك التعلم ، وان الظاهر كون وجوب التعلم وجوباً مقديماً غيرياً ﴿أفلا تعلمت حتى تعمل﴾ فقد أمر بالتعلم لكي يعمل صالحاً على وفق التشريع الالهي الواقعي، فتترتب العقوبة على مخالفة الواقع وفوات العمل الصالح او ارتكاب العمل السوء والعصيان ، وليست العقوبة مترتبة على ترك الفحص والتعلم .

ومع ظهور نصوص التعلم في الامر الغيري المقدمي لا مجال للركون الى دعوى وجوب التعلم وجوباً نفسياً إستقلالياً ، ولا الى دعوى طريقية الامر او فهمها من النصوص المتقدمة ، اذ ليس الامر بالتعلم والسؤال مثل الامر بالاحتياط الظاهر في طريقته لأجل رعاية الواقع التشريعي المجهول وبأمل وصول المكلف اليه ، وهذا واضح . بخلاف اوامر السؤال والتعلم فان ظاهرها كون التعلم وسؤال اهل العلم مقدمة لصدور العمل الصالح بالتشريع الواقعي المجهول .

وهنا بحوث نعرضها تباعاً :

البحث الاول : بعد ان تحصل من ملاحظة ادلة وجوب الفحص والتعلم كونه واجباً مقديماً غيرياً ، وان الشاك في التكليف يستحق العقاب على مخالفة الواقع التشريعي الفائق منه نتيجة إقتحامه في الشبهة وتركه التعلم والفحص والسؤال من اهل الذكر والعلم ، وعندئذ يأتي سؤال :

هل يترتب العقاب على مخالفة الواقع على الاطلاق؟

ام يترتب العقاب على ما كان عليه دليل واضح قائم على اثباته ؟ بحيث لو فرض ان لم يوجد على الواقع التشريعي مثبت يمكن العثور عليه والوصول اليه حتى انه لو فرض تفحص الفقيه في كتب الحديث والفقه المعتمدة عن الحكم المشتبه لم يصل الى التشريع الواقعي؟ .

عدم العقاب على ترك الفحص عمالاً يكون له دليل (١٧٣)

الظاهر ان لا عقاب على مخالفة الواقع ما دام لا يوجد دليل مثبت للواقع ، وهذا هو الاحتمال الثاني .

لكن اختار شيخنا الاعظم الانصاري^(١٧) الأول : ترتب العقاب على مخالفة الواقع مطلقاً وان لم يكن ثمة دليل مثبت للواقع الفأنت عند ترك الفحص وعدم الوصول اليه . وبتعبير ثانٍ : لو فعل الحرام الواقعي جهلاً او ترك الواجب الواقعي جهلاً به من دون فحص وتحقق ، لكنه لو فحص لم يعثر عليه لضياح الحكم الواقعي فأقدم على الشبهة وخالف التشريع الواقعي من دون فحص مؤمن ومعدّر فيستحق العقاب عندئذ ، ولعل وجهه : إن تركه للواقع وتفويته لم يكن حاصلاً عن فحص مؤدّ الى عدم معرفة التشريع الواقعي ، اي لم يكن عنده مؤمن ولا كان معذوراً في مخالفة الواقع وتفويت ملاكه ، فيستحق العقاب على مخالفة الواقع وان لم يكن ثمة دليل مثبت للحكم الواقعي يمكنه العثور عليه لو فحص عنه الخبير في مظان وجوده .

والمهم هنا ملاحظة الدليل المقبول المثبت لوجوب الفحص والتعلم ، وظاهر ادلة وجوب الفحص هو تنجيز الواقع التشريعي اذا كان في معرض الوصول الى المكلف ، ونتيجته قوة الاحتمال الثاني ، ووجهه : إن عمدة ادلة وجوب الفحص اثنان :

الاول : حكم العقل وإدراكه لزوم الفحص عن احكام المولى وإلزاماته قبل اجراء البراءة ، فانه مقتضى العبودية الصالحة لمولاه جلّ وعلا الذي جرت عادته على تبليغ احكامه لعبيده بجعل التشريع في معرض الوصول الى المكلف بحيث لو فحص عنه لعثر عليه ، ومن الواضح ان هذا الوجه لا يقتضي اكثر من تنجيز الواقع اذا كان في معرض الوصول الى المكلف ، ومع

(١٧) فرائد الاصول : طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣١٠ .

عدم كون الواقع في معرض الوصول للمكلف فالعقاب على مخالفته عقاب على تكليف غير منجز ، وهذا ما لا يتوقع صدوره عن المشرع الحكيم .

الثاني : أخبار التعلم والسؤال عن الحكم الشرعي الواقعي ، وعمدتها - قوة سند ودلالة وظهور - معتبرة مسعدة بن زياد ، وهي ظاهرة بجلاء في تمام الحجة واستحقاق العقوبة على الواقع التشريعي الذي يمكنه الوصول اليه من طريق التحقق والتعلم والفحص والسؤال عنه : ﴿أفلا عملت بما علمت ﴾ ﴿أفلا تعلمت حتى تعمل ﴾ (١٨) .

والحاصل من ملاحظة النصوص هو تنجز الواقع من طريق الأمانة الكاشفة عنه والتي يجب الفحص عنها مقدماً لمعرفة الواقع وامثاله ، وإذا فرض عدم وجود دليل مثبت للواقع التشريعي المجهول فلا منجز للواقع حتى يعاقب المكلف على تفويت الواقع ومخالفته ، وما دام لا مثبت للواقع ولا أمانة كاشفة عنه هي في معرض الوصول الى المكلف بحيث يمكن عثوره عليها لو فحص عنها وتتبع احاديثهم (عليه السلام) فيها في الكتب المعتمدة - فلا عقاب .

اذن الصحيح عدم استحقاق العقاب اذا ترك الفحص ولم يكن في الواقع دليل مثبت للواقع التشريعي بحيث لو فحص الفقيه الخبير عنه لم يعثر عليه ولم يصل اليه ، وهذا يعني تعذر العلم بالواقع وتعذر الوصول اليه بالفحص عنه ، ولذا لا تكون اوامر التعلم والسؤال شاملة لمثل هذه الموارد ، ولأجل عدم الشمول ينتفي استحقاق العقاب ، ويؤكدده : خروج الواقع التشريعي عن دائرة قدرة المكلف ، ولا عقاب على غير المقدور . وباختصار : لقصور اخبار التعلم عن تنجز الواقع الذي لم توجد أمانة شرعية دالة عليه - نقول :

(١٨) بحار الانوار : ج٢ : ص٢٩ : ب٩ من ابواب كتاب العلم : ح١٠ .

عدم العقاب على ترك الفحص عمالايكون له دليل(١٧٥)

لا بد من الحكم بمعذورية من خالف الواقع وجواز إجراءه البراءة عن الالزام وعن المؤاخذة المحتملة على الحكم المحتمل اذا كان ثابتاً في لوح الواقع ، ومن هنا اخترنا عدم العقاب على مخالفة الواقع وتفويته اذا عدم الدليل المثبت للواقع ولم يكن في معرض الوصول الى المكلف .

البحث الثاني : ان ترك التعلم الواجب قد يصير احياناً مقدمة مفوتة للواجب الشرعي الاصلي في ظرفه بحيث يكون ترك التعلم مستلزماً لفوات الواجب وتركه في ظرفه ولعدم القدرة عليه في زمانه ، نظير الاغتسال من الجنابة او الحيض قبل طلوع الفجر لإدراك صوم النهار من الفجر الى المغرب ، فيلزم الاتيان بمقدمته المفوتة كسائر المقدمات المفوتة ويجب التعلم قبل الوقت في عموم الواجبات المؤقتة .

اذن يجب على المكلف ان يتعلم الحكم الشرعي المؤقت قبل حلول وقته وتحقق ظرفه ليتمكن من إمثاله في زمانه وجوباً فعلياً قبل حلول الوقت ، وذلك لفعلية وجوب ذي المقدمة : الواقع التشريعي المجهول والذي يعلم بالتفحص والسؤال ، فيأتي الاشكال على وجوب التعلم قبل الوقت وقبل فعلية الواجب المؤقت - كما يأتي على سائر المقدمات المفوتة ، فكيف يترشح الوجوب الغيري على المقدمة والواجب النفسي لم يصرف فعلياً قبل الوقت ؟ .

وقد سبق تفصيل المقال في مباحث مقدمة الواجب ، وذكرنا ثمة ما يؤيد مقالة شيخنا الاعظم (قده) من كون تعلم الأحكام صغرى مندرجة تحت كبرى وجوب المقدمة المفوتة ، خلافاً للمحقق النائيني (قده) .

كما ذكرنا ثمة اتصاف المقدمات المفوتة بالوجوب المطلق اذا ساعد الدليل الاثباتي عليه وقد ساعد في موارد : منها وجوب تعلم الاحكام المتوقع ابتلاء المكلف بها قبل وقت الابتلاء ، وقد دلت النصوص العديدة

على وجوب التعلم والسؤال من اهل العلم مقدمة للعمل الصالح النافع يوم القيامة ، واطلاقها شامل لموارد يكون التعلم فيها مقدمة مفوتة للواجب في ظرفه فيجب التعلم قبل الوقت مقدمة ليتسنى له امثال الواجب في ظرفه .

ومعه يندفع الاشكال المشهور في وجوب تعلم الاحكام المؤقتة قبل وقتها او المشروطة قبل حصول شرطها ، وتقريبه :

انه في ظرف إمكان التعلم لم يجب الواجب لعدم حصول شرطه او وقته حتى يجب تعلمه مقدمة لعمله امثالاً ، وفي ظرف حصول الشرط او تحقق الوقت لا قدرة عند المكلف على الامتثال لجهله وعجزه عن الامتثال حال جهله ولا يسع الوقت لتعلم الواجب وامثاله .

وقد طرحنا في مبحث مقدمة الواجب : امكان حل الاشكال الوارد على المقدمات المفوتة عموماً - ومنها مقدمة التعلم - بالالتزام بالواجب المعلق او الالتزام بالواجب المشروط بشرط متأخر، فتكون المقدمة المفوتة واجبة بالفعل قبل الوقت لفعلية وجوب ذبيها، لكن ذكرنا ثمة انه لا بد من مساعدة الدليل الإثباتي في كل مورد ، وقد تحقق الدليل الإثباتي في الحج والصوم كما تحقق وجوده في وجوب تعلم الاحكام فيجب الفحص عن الاحكام الواقعية وتعلمها قبل وقت الابتلاء بها، ومعه لا موجب لالتزام وجوب التعلم نفسياً استقلالياً، إذ لا ضرورة الى إلتزامه ولا تساعده ظواهر نصوص الامر بالتعلم والسؤال من اهل الذكر والعلم ، كما لا موجب لالتزام وجوب التعلم نفسياً تهيؤياً بمعنى كون الغرض من الامر به التهيؤ لإمتثال الأمر الآخر، فانه لزوم وإلتزام بما لا يلزم ، ولا موجب له مع مساعدة ظاهر الامر بالتعلم على كونه واجباً معلقاً او مشروطاً بشرط متأخر .

المبحث الثالث : نتعرض هنا لحدود وجوب التعلم : هل يختص الوجوب بما اذا علم المكلف - تفصيلاً او اجمالاً - او إطمأن بابتلائه

حدود وجوب تعلم الاحكام (١٧٧)

بالواقعة التي يجهل حكمها ولا يعرفها؟ نظير احكام الشكوك في ركعات الصلاة التي يعم الابتلاء بها ويطمئن المكلف عادة باحتياجه لمعرفةا، ونظير احكام الحيض والنفاس للنساء واحكام الحج والعمرة لمن استطاع وعزم على السفر ، فانه تعلم كل امرأة باحتياجها لمعرفة احكام الدماء عموماً ويعلم كل مستطيع للحج عازم على أداءه باحتياجه الى معرفة مناسك الحج والعمرة .

ام يعم وجوب التعلم صورتي الظن واحتمال الابتلاء ايضاً اذا كان الاحتمال عقلياً (٢٠٪) مثلاً، فيجب تعلم الاحكام المحتمل ابتلاؤه بها وتورطه فيها وان لم يقطع او يطمئن بابتلائه ؟ . فيه احتمالان .

قال استاذنا المحقق^(١٩) (قده): (المشهور بينهم بل المتسالم عليه هو الثاني) يعني وجوب التعلم مطلقاً حتى عند احتمال الابتلاء ، فلا يتوقف الوجوب على بلوغ الاحتمال مرتبة الاطمئنان او القطع الوجداني بالابتلاء خارجاً ، وتفصيل القول فيه :

انه لا ريب ولا اشكال عندنا في دلالة معتبرة مسعدة المتقدمة على وجوب تعلم الاحكام المتوقع ابتلاء المكلف بها وعلى الاطلاق سواء بلغ التوقع درجة القطع الوجداني او الاطمئنان العقلائي او الاحتمال المعتد به عقلياً في شؤونهم .

لكن ربما يقال بوجوب الفحص والسؤال وتعلم الاحكام عند حصول العلم الوجداني او الاطمئنان العقلائي بالابتلاء خاصة ، دون ما كان ظناً او احتمالاً للابتلاء فانه لا يجب الفحص والسؤال وتعلم ما لا يعلم المكلف ابتلاءه به تمسكاً باستصحاب عدم الابتلاء بالواقعة المحتمل ابتلاؤه به ، فان عدم الاتلاء في الحال الحاضر متيقن وفي المستقبل مشكوك فنستصحبه ،

(١٩) مصباح الاصول : ج ٢ : ٥٠١ .

والاستصحاب اصل تعدي يقضي بعدم وجوب التعلم حينئذ .

لكن في هذا المقال اشكال، والظاهر عدم جريان هذا الاستصحاب :
أولاً : لحكومة إطلاق معتبرة مسعدة ونحوها من النصوص الشرعية
والادلة الاجتهادية الدالة على وجوب تعلم العمل الصالح على الاطلاق من
دون تقييد ، وهي تتقدم رتبة وترجح دلالة على الاستصحاب .
اذن ليس عدم جريان الاستصحاب لكونه استقبالياً لعدم موافقتنا على
ما نسب لصاحب الجواهر(قده) من عدم جريانه معتذراً بعدم العلم
بإطلاق أخباره شاملاً للأمور المستقبلية ، وقد حققنا في الاصول إطلاقها
وجريان الاستصحاب في المستقبليات من دون اشكال .

وثانياً : إن تقييد إطلاق النصوص الآمرة بالتعلم مقدمة للعمل الصالح
بخصوص موارد العلم الوجداني والاطمئنان بالابتلاء هو تقييد وتخصيص
بأفراد قليلة في الخارج نادرة التحقق ، وحمل المطلق على الفرد النادر أمر
مستهجن عقلياً بل إرادته من بيانهم ايضاً مستهجنة ، إذ يمكنه ان ينطق
بأمر مخصوص بالنادر من اول الامر ويقول مثلاً : (تعلم ان تيقنت الابتلاء)
ولا موجب للتكلم ببيان مطلق ثم يقيّد بأفراد قليلة نادرة التحقق فانه غير
مستحسن بيانياً او هو مستقبح لا يتوقع صدوره من البليغ الحكيم .

وفيما نحن فيه : ان اطلاق قوله تعالى : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ و ﴿أَفَلَا
تَعْلَمْتُمْ حَتَّى تَعْمَلُوا﴾ و ﴿تَفْقَهُ فِي الدِّينِ﴾ يدل على وجوب السؤال وتعلم
كل حكم شرعي يحتمل المكلف احتمالاً عقلياً إبتلاءه به فإنها
نصوص مطلقة تعم الموارد التي يقطع المكلف او يطمأن بابتلاءه
بها والوقائع التي يحتمل ابتلاءه بها احتمالاً عقلياً، دون الاحتمال الضعيف
الذي لا يعتد به العقلاء في شؤونهم نظير(٥% أو ٨%) فانه احتمال ملحق
بالعدم (الصفير) في نظر العقلاء .

الاثـر الوضـعي المـترتب علـى إجـراء البراءة قبل الفحص (١٧٩)

ومع اطلاق النصوص وظهورها في العموم يعسر الازعان بتخصيص وجوب التعلم او تقييده بالموارد المقطوعة او المطمأن بابتلائه بها، فانه تقييد للمطلق بالفرد النادر او الافراد القليلة وهو مستهجن محاورياً كما هو مستهجن بيانياً ، وما دام يتمكن المولى - وهو سيد البلغاء والحكماء- ويقدر على الامر بالتعلم مقيداً بما اذا تيقن المكلف الابتلاء او اطمأن به - لا يحسن بلاغياً : ترك البيان المقيّد الموافق للمراد الجدي ، واختيار البيان المطلق مع ارادة الافراد القليلة والموارد النادرة المذكورة ، فانه يعدّ بياناً مستقبلاً عقلاً ، أو في الاقل : هو بيان غير مستحسن ولا يتوقع صدوره من مولى حكيم هو في اعلى مراتب الفصاحة والبلاغة والحكمة .

والحاصل ان وجوب التعلم عند احتمال الابتلاء وتوقعه مفاد النصوص المطلقة ، ومع وجودها لا يجري الاصل العملي : استصحاب عدم الابتلاء، ولا يوجد ثمة محرز تعدي لعدم الابتلاء غير الاستصحاب حتى ينتفي وجوب التعلم . هذا تمام ما اردنا بيانه من بحث في الجهة الاولى، ثم نبحت في الجهة الثانية :

الاثـر الوضـعي المـترتب علـى إجـراء البراءة قبل الفحص :

وهنا نتعرض لأثر صحة العمل أو فساده في المعاملات ، ثم في العبادات عند العمل بالبراءة واجرائها قبل الفحص وحصول اليأس من الوصول الى الواقع ، فنقول :

أما المعاملات- صحتها وفسادها- فالظاهر كونها منوطة بموافقة المأتي به للواقع التشريعي او مخالفته ، فان اثر الزوجية او اثر الملكية او اثر الفراق المرغوب ترتبه على المعاملة : العقد او الايقاع - يترتب شرعاً على معاملة البيع او عقد النكاح او ايقاع الطلاق او نحوها من آثار التعاملات

الجامعة لأجزائها وشرائطها المطلوبة شرعاً ، فان المعاملة التامة الجامعة لأجزائها وشرائطها هي موضوع الاثر الشرعي من دون دخالة العلم او الجهل في ترتب الاثر، اي لا اثر للعلم او للجهل في ترتب الاثر الشرعي المأمول او عدم ترتبه ، فاذا جاء احد بمعاملة جامعة لأجزائها وشرائطها صحت وترتب عليها أثرها الوضعي سواء كان عالماً بصحتها ام كان جاهلاً واذا أتى بما يفقد بعض ما يعتبر في تحققها شرعاً كانت باطلة لا يترتب عليها الاثر الشرعي المرغوب منها سواء كان عالماً بفسادها ام كان جاهلاً .

والمراد من صحة المعاملة تمامها واجتماع شرائطها واجزاءها بحيث ينطبق العنوان المركب المعاملي على الفعل المأتي به خارجاً ، ومعنى فساد المعاملة نقصانها وعدم تمام اجزاءها وشرائطها بحيث لا ينطبق العنوان المعاملي على المأتي به خارجاً ، والانطباق او عدمه أمر واقعي .

والمراد من المعاملة : كل عمل مركب لا يعتبر في تحققه شرعاً قصد التقرب والتعبّد والخضوع لله من دون ان تختص بالعقود والايقاعات، فمن فرى ودجين او فرى ودج الحلقوم وحده من الذبيحة دون باقي الوداج الاربعة واستند الى البراءة من دخالة الاكثر في تحقق التذكية الشرعية ثم إنكشف أجزاء ذلك واقعاً في حل الذبيحة صح عمله وترتب اثر الحلية وان كان جاهلاً به حينه ، او إنكشف عدم أجزاء ذلك واقعاً بطل الذبح ولم يحل اكلها وإن كان معتقداً حل ذلك عن جهل قصوري او تقصير .

وأما العبادات- صحتها وفسادها- فالظاهر كون صحتها منوطة بأمرين :

أ - بموافقة العمل المأتي به للواقع التشريعي .

ب - ويتأتى قصد التقرب من العامل بالبراءة او باستصحاب عدم الوجوب المحتمل ، كقراءة السورة بعد الفاتحة في الصلاة المفروضة ، فاذا صلى أحد من دون قراءة سورة ، وقد أجرى البراءة من الوجوب او

الاثـر الـوضـعي الـمـترتب عـلى اجـراء الـبراءة قـبل الـفحص (١٨١)

استصحب عدم الوجوب من دون فحص وتحقق عن وجوبها او عدمه وتأتى منه قصد التقرب لاحتماله الامر بالصلاة من دون سورة ثم انكشف موافقة المأتي به للواقع كانت صلاته صحيحة لتحقق المصححين للعبادة وهو انكشف موافقة المأتي به للواقع وتأتى قصد القربة منه حين التعبد وفعل العبادة .

لكن اذا كان متزلزلاً متردداً في صحة صلاته من دون قراءة السورة مثلاً وشاكاً في صلاحيتها للتقرب والتعبد بها فلم يتأت منه قصد التقرب جزئياً او انكشف عدم مطابقة المأتي به للواقع التشريعي لم تكن صلاته صحيحة بل كانت فاسدة : اما لعدم مطابقتها للواقع التشريعي او لعدم تحقق التعبد بالعمل وعدم قصد التقرب به بفعل ترده في صلاحية عمله للتقرب حال عدم الاحتياط بقراءة السورة مثلاً .

نعم اذا جاء بالعبادة متقرباً - اي كان قاصداً للتقرب اعتماداً على احتمال الامر او مع الغفلة واعتقاد تأتي التقرب منه سكوناً منه الى من يتعارف الاخذ بقوله مع عدم حجيته غالباً كالأبوين أو الصديق غير العالم وصادف أن كانت عبادته موافقة للواقع التشريعي كانت صحيحة إذ لا يتعين الاحتياط ولا يلزم تحصيل الامثال العلمي التفصيلي حتى مع امكانه لعدم الدليل عليه كما تحقق في محله .

وقد تحصل ان العامل بالبراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص أو العامل على وفق البراءة وان غفل عنها ولم يلتفت اليها أو اعتقد الصحة وكان جاهلاً مقصراً - لا يكون عمله صحيحاً مجزياً إلا مع إنكشاف موافقته للواقع .

إلا أن الاصحاب (رض) إستثنوا موارد ثلاثة منها تسالموا فيها على الصحة والإجزاء رغم مخالفتها للواقع التشريعي، لكن اذا أتى بها عن

جهل بالحكم والوظيفة الشرعية وهي إتمام الصلاة والصيام في السفر الموجب للقصر والافطار، والجهر في الصلاة في موضع الاخفات، والاخفات في الصلاة في موضع الجهر، ومع ذلك إلتزموا بعدم معذوريته من تبعة مخالفة الواقع والعقوبة عليه اذا كان جهله عن تقصير في تعلم الاحكام فأشكل عندهم (قدهم) الجمع بين الامرين .

وليس الاشكال في خصوص الحكم الوضعي : صحة العمل وإجزائه في هذه الموارد الثلاثة، إذ لا مصحح للإشكال في الصحة والإجزاء بعد إجماع الاصحاب وتسالمهم تبعاً للنص الصحيح الناطق جلياً بالإجزاء فراجع صحيح زرارة عن ابي جعفر(عليه السلام) الناطق بأن ﴿من جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فعله ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته﴾^(٢٠) وصحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر(عليه السلام) الناطق بأن من صلى في السفر اربعاً : ﴿إن كان قرئت عليه آية التقصير وفُسرَّت له فصلى اربعاً أعاد ، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه﴾^(٢١) .

وانما الاشكال في الجمع بين إلتزامهم بصحة العبادة وإجزائها وعدم الاعادة والقضاء وبين إلتزامهم باستحقاق العقاب على فوات الواقع او تفويته بسبب جهله بالتقصيري وعدم تعلمه ، بتقريب : انه اذا كان مستحقاً للعقاب على تفويت الواقع كشف هذا عن بقاء تكليفه بالواقع رغم جهله به، وحينئذ : الذي أتى به خلاف الواقع إن لم يكن مأموراً به كيف يصح فعله ويسقط عنه الواجب الواقعي الاصيلي ويجزي عنه ؟ .

وإن كان مأموراً به - وهو خلاف المطلوب الواقعي - كيف يجتمع

(٢٠) الوسائل : ج ٥ : ب ١٧ من ابواب صلاة المسافر : ح ٤ .

(٢١) الوسائل : ج ٤ : ب ٢٦ من ابواب القراءة في الصلاة : ح ١ .

موارد تصح فيها العبادة مع استحقاق العقاب (١٨٣)

الامر به مع بقاء الامر الواقعي بالصلاة والمفروض تسالمهم على ارادة صلاة واحدة في كل وقت لا أكثر ؟ .

وقد تصدى جمع من الاصوليين المتأخرين لتوجيه الامر أو دفع الاشكال ، وقد صدرت منهم عدة توجيهات ، نستعرضها تباعاً :

التوجيه الأول : وقد افاده جمع (قدهم) ، وتوضيحه :

إن العمل المأتي به حال الجهل بالحكم الواقعي: الصيام وصلاة المسافر تماماً والجهر او الإخفات في غير محله - يمكن ان يكون مشتملاً على مصلحة تامة ملزمة كما ان الواجب الواقعي الاصل مشتمل على تلكم المصلحة وزيادة لا يمكن تداركها بعد اتيان العمل الآخر واستيفاء مصلحته لتضاد المصلحتين، وهذا كما لو أمر العطشان عبده او خادمه بإتيان الماء البارد ليرتوي من الماء ومن برودته لكن العبد اتاه بماء غير بارد فشربه وامتلاً منه جوفه ولا ريب في واجديته لمصلحة الرواء الناقص فهو امثال ناقص لفقدان الماء البرودة ذات المصلحة الفائقة والفائدة الاكيدة وراء مصلحة اصل الماء والتي لا يمكن استيفائها - أعني المصلحة الزائدة الكائنة في برودة الماء - بعد إيجاده العمل الناقص : شرب الماء الحار وشبعه منه ، فيستحق التابع العقوبة وإن إمتثل الامر صحيحاً ناقصاً لتفويته المصلحة الزائدة .

وفيما نحن فيه - الموارد الثلاثة- يحكم بصحة صلاته وصيامه لإمكان إشمال العمل المأتي به على اصل المصلحة الملزمة وعند إتيان العمل الآخر واستيفاء مصلحته لا يمكنه استيفاء المصلحة الزائدة لتضاد المصلحتين فيستحق العقاب لأجل تفويت المصلحة الزائدة بتقصيره وترك التعلم ، ولا منافاة بين استحقاق العقاب وبين صحة العمل المأتي به .

وفي هذا التوجيه اشكال عظيم :

أولاً: انه لا قدرة لعقولنا ومدركاتنا على ادراك المصالح والملاكات فضلاً عن الحكم عليها بالتضاد وتعذر استيفاء بعضها عقيب استيفاء البعض الاخر ، ومعه فان إشكال الجمع بين صحة العمل الذي ورد به النص الشرعي الصحيح وبين استحقاق العقاب على تفويت الواقع لا يسعنا دفعه بهذا التوجيه غير التام في نفسه . ومع غض الطرف عن هذا - نشكل عليه :

ثانياً: ان تضاد الملاكات فيما نحن فيه لا تساعده النصوص الشرعية كيف وان قوله (عليه السلام): ﴿وقد تمت صلاته﴾ يعني: إن الذي جهر في صلاته موضع الإخفات وبالعكس قد تمت صلاته ، وهذا يدل بالالتزام على تمام الملاك الملزم للصلاة اذا جهر فيها في موضع الإخفات او أخفت في موضع الجهر، فلا بد من إشمال الصلاة على تمام الملاك الملزم ليصح قوله: ﴿قد تمت صلاته﴾ فان تمام الصلاة يصاحب إنحفاظ ملاكها ، ويكشف عن ثبوت الملاك الملزم في الصلاتين : الواجبة بالأصل والواجبة عند الجهل بالحكم وفعل خلاف ما هو واجب بالأصل ، فلا تضاد بين الملاكات .

وثالثاً: إن هذا التوجيه يبتني على تضاد المصالح والملاكات مع عدم إمكان إستيفاء ملاكي الصلاتين هنا بمعنى: إن إستيفاء أحد الملاكين يوجب سلب القدرة على إستيفاء الملاك الاعظم ، ولا دليل على تضاد الملاكات مع امكان الجمع بين الفعلين في الوجود الخارجي ، ولا يمكننا إدراك تضاد الملاكات لقصور عقولنا عن ادراكه .

بل إن المحسوس بالوجدان هو إمكان إستيفاء الملاكين فعلاً، حيث يمكن إتيان الصلاة القصر او الجهرية او الإخفائية بعد صلاة التمام او الإخفائية أو الجهرية ، وبهذا يتمكن المكلف من إدراك المصلحة الزائدة ، فلا تضاد بين الملاكات ولا يمتنع الجمع بين الافعال ، بل يمكن إدراك الملاك الكامل والملاك الاكمل معاً .

موارد تصح فيها العبادة مع استحقاق العقاب (١٨٥)

التوجيه الثاني: ما أفاده جمع- لعل اولهم فيما نعلم: كاشف الغطاء (٢٢)
(قده) - وهو الالتزام بالترتب فيما نحن فيه ، بتقريب :

إن الواجب الواقعي أصلاً هو القصر والافطار في السفر والجهر او الإخفات في الصلاة اليومية ، وخلافه يكون مأموراً به ايضاً- أعني بالخلاف التمام والصيام في السفر والجهر موضع الإخفات والإخفات موضع الجهر- لكن ليس الامر به في عرض ذلك المأمور به الاصل ، بل هو مأمور به عند عصيان الامر الاصيلي وبنحو الطولية والترتب على ترك امثال المأمور به الاصل ، فيصح العمل منه وان كان مستحقاً للعقاب على ترك تعلم الواجب الاصيلي ولا تنافي بينهما ، لان الامر بالضدين انما يمتنع اذا كانا في عرض واحد ، لا بنحو الترتب .

وأورد عليه شيخنا الاعظم الانصاري والمحقق الخراساني (قدهما) بعدم معقولية الترتب في نفسه، قال الاول : (لا نعقل الترتب) (٢٣) وقال الثاني: (قد حققنا... امتناع الامر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب) (٢٤) .

وهذا اشكال كبروي قد تحقق عندنا - في مباحث الضد - عدم سلامته وانه لا محذور في الالتزام بالترتب كبروياً خلافاً للعلمين الجليلين، وبالترتب تنحل مشكلة الضد ويصح الالتزام بتعلق الامر الشرعي بالمهم في طول الامر بالاهم وعند عصيانه أو ترك امثاله ، كما تنحل به مشكلة الصحة والعقاب التي نحن بصدددها : بأن يؤمر بالتمام او بالصيام او بالجهر او بالإخفات على تقدير عصيان الامر الاصيلي او على تقدير ترك إتيان المأمور به الاصيلي وبنحو الشرط المتأخر ، فاذا تحقق منه الصيام

(٢٢) كشف الغطاء - طبعة حجرية : ٢٧ .

(٢٣) فرائد الاصول : طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣٠٩ .

(٢٤) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج ٢ : ٢٦٢ .

أو صلاة التمام في السفر إنكشف كونه مأموراً بالصيام أو بتمام الصلاة ومن أول الامر لتحقق شرطه بعداً .

لكن يحكى عن بحث المحقق النائيني (قده) اشكال على التوجيه بالترتب بإيراد صغروي مع إذعانه بصحة كبرى الترتب ووضوح معقوليته في نفسه ، فأورد عليه بعدم معقوليته هنا وعدم صحة تطبيقه على العبادة التي نحن بصدددها . ويمكننا تقريب نحوين من الاشكال ببيان أدق وأوضح مما في التقريرين ^(٢٥) المطبوعين .

النحو الأول : إن موضوع الامر الترتبي هو تعليق الامر بالمهم على عصيان الامر بالأهم وإشتراطه به ، وفيما نحن فيه لا يعقل مخاطبة تارك القصر في السفر جهلاً : (يا عاصي خطاب القصر : أتم صلاتك) اي لا يعقل جعل الامر بالتمام مشروطاً بعصيان الامر بالقصر لغفلة المكلف المسافر عن (عصيان الامر بالقصر والافطار) بسبب جهله بالحكم المذكور فيمتنع كونه محرّكاً وباعثاً للمكلف على العمل ، إذ انه لو التفت الى كونه عاصياً للأمر بالقصر والافطار وعلم به لخرج عن موضوع (الجاهل بالحكم) وانقلب (عالماً بالحكم) لا تصح منه صلاة التمام ولا الصيام وينتفي عنه وجوبهما ولا يندرج في صغرى الترتب .

ويمكن الجواب عنه بأنه لا موجب للالتزام بتوقف الخطاب الترتبي على أن يكون موضوعه (عصيان الامر بالأهم) ، ويكفي توقف الخطاب الترتبي على مطلق ترك المأمور به الأهم - وإن كان تركه عذرياً ليس بعصيان ، فيكون وجوب القصر وجوباً مطلقاً يستوي فيه العالم والجاهل ويكون وجوب التمام وجوباً مشروطاً بترك القصر جهلاً بوجوبه (صل تماماً إذا لم تأت بصلاة القصر) وهذا الامر قابل للإلتفات الجاهل بوجوب القصر

^(٢٥) أجدد التقريرات : ج٣ : ٥٧٢ + فوائد الاصول : ج٤ : ٢٩٣ .

موارد تصح فيها العبادة مع استحقات العقاب (١٨٧)

اليه من دون محذور ، ومن المعقول جداً جعله على المكلف وهو يصحح الترتب ويرفع التنافي بين الامرين في مقام الداعوية .

النحو الثاني : إن معقولية الترتب وامكانه لا تنفع هنا ولا تجدي حلاً للمشكلة المبحوثة ، إذ موضوع الترتب واجدية حكمين لملاكين في متعلقهما ويتحقق التنافي بينهما في مقام الامتثال بلحاظ عدم قدرة المكلف على ايجاد متعلقَي الحكمين وإمثال امرهما بحيث انه لولا هذا التنافي كان إطلاق دليلي الحكمين محكماً ، وحينئذ يرفع اليد عن الاطلاق بمقدار ما يرتفع به التنافي .

وفيما نحن فيه لا دليل على وجود الامر بصلاتين : أمر بالصلاة قصرأ على الاطلاق وأمر بالصلاة تماماً معلقاً على ترك صلاة القصر ، لعدم ثبوت الملاك في كل من القصر والتمام ، ولا دليل على وجود أمرين بصلاتين في وقت واحد : أمر بصلاة الظهر إخفاً على الاطلاق وأمر بصلاة الظهر جهراً معلقاً على ترك صلاة الظهر إخفاً ، ولا شاهد على وجود ملاكين في الصلاة جهراً والصلاة إخفاً .

بل الدليل على خلافه موجود وهو الضرورة الفقهية على وجوب صلاة يومية واحدة في وقت واحد من أوقات الصلاة الخمسة ، والالتزام بثبوت ملاكين وأمرين يعني وجود ملاكين ووجوب صلاتين : قصر وتمام في ظهر يوم واحد مثلاً ، ووجوب صلاتين جهرية وإخفائية في ظهر يوم واحد مثلاً ، وهذا يتنافى جلياً ويصطدم مع الضرورة الفقهية المومى اليها .

اذن لا يظهر وجود ملاكين وأمرين : أمر بالقصر وأمر بالتمام في حد أنفسهما حتى يرفع اليد عن إطلاقهما بمقدار يرتفع به التنافي وتحل المشكلة بطريق الترتب وتعليق الامر بالمهم على ترك الاهم منهما ، ولا تنفع معقولية الترتب هنا لعدم إحراز ثبوت الحكمين والامرين في حد أنفسهما .

ويمكن الجواب بأنه - بعد فرض معقولية الترتب ثبوتاً يمكن دفع الاشكال عن مقام الاثبات بملاحظة النص الصحيح^(٢٦) الدال على الامر بالتمام حال الجهل بوجوب القصر ، وبملاحظة النص الصحيح^(٢٧) الدال على تمام الصلاة جهراً او إخفاً بخلاف الواجب الاصلي ، فانهما كاشف إثباتي عن وجود الملاك في كلا العملين : التمام والقصر والجهر والاختفات لكن الواجب بالفعل احدهما ، فلا اشكال من جهة الضرورة الفقهية على وجوب صلاة واحدة في كل وقت من الاوقات الخمسة .

واذا انحصر الجمع بين الواجبين الواجد كل منهما لملاكه بالترتب المعقول في نفسه فمعقوليته مساوقة لوقوعه كما لا يخفى ، لكن حيث لا ينحصر التوجيه بالترتب لا يتعين علينا الجواب به بل نلتزم :

التوجيه الثالث: وهو ما يحكى^(٢٨) عن بحث المحقق النائيني (قده) وتابعه استاذنا المحقق الخوئي (قده) في تقريره بجثه الاصولي ، وهو توجيه ينظر الى أصل الاشكال فيما نحن فيه وهو ترتب العقاب على ترك المأمور به الواقعي الاصلي مع الالتزام بصحة العمل المأتي به والمخالف للمأمور به الواقعي ، ويلتزم التوجيه إنكار استحقاق العقاب مترتباً على الجاهل بالحكم في هذه الموارد الثلاثة : التمام في موضع القصر والجهر في موضع الاختفات والاختفات في موضع الجهر ، فان استحقاق العقاب فيما نحن فيه مما لا يستقل به العقل ولا يدركه قطعياً ، والاجماع المنقول على استحقاق الجاهل المقصر للعقاب في هذه الموارد لا يعتنى به لان مسألة استحقاق

(٢٦) الوسائل ج ٥ : ب ١٧ من ابواب صلاة المسافر : ح ٤ .

(٢٧) الوسائل ج ٤ : ب ٢٦ من ابواب القراءة في الصلاة : ح ١ .

(٢٨) أجود التقريرات : ج ٣ : ٥٧٤ + فوائد الاصول : ج ٤ : ٢٩٥ + مصباح الاصول : ج ٢ : ٥٠٩ +

دراسات في الاصول العملية : ج ٣ : ٣١٥ .

موارد تصح فيها العبادة مع استحقاق العقاب (١٨٩)

العقاب امر عقلي لا يعتمد في ثبوته على الاجماع، اذ ليس هو حكماً شرعياً تعبيرياً حتى يصح الاستناد في إثباته الى الاجماع المنقول، وحينئذ يصح الالتزام بصحة الصلاة المأتي بها على خلاف الامر الواقعي الاصيلي بمقتضى الدليل الخاص: النص الصحيح ، ويصح الالتزام بعدم استحقاق العقاب في هذه الموارد الثلاثة .

وقد اشكل عليه بعض المعاصرين (قده) في مجلس بحثه بانه (لا يحتمل ان يكون اجماع المجمعين على استحقاق العقاب في هذه الموارد مستنداً الى أساس فلسفي بعيداً عن ثبوت الحكم الشرعي، بل هو مستند الى التزام ثبوت حكم شرعي واقعي في مورد البحث فيترتب العقاب على مخالفته قهراً، ويكون اجماعهم على ترتب العقاب راجعاً في الحقيقة الى الاجماع على ثبوت حكم شرعي هو وجوب العمل المتروك بنحو التعيين بحيث يكون تركه مستلزماً لاستحقاق العقاب) (٢٩).

ويرد عليه :

أولاً - انه لا دليل على وجوب العمل المتروك في هذه الموارد الثلاثة وجوباً تعينياً حتى يصلح ثبوت الحكم في هذه الموارد مستنداً لإجماع المجمعين في ترتب العقاب واستحقاقه على مخالفة الحكم الثابت وترك العمل الواجب تعينياً ، ومن المحتمل قريباً كونه واجباً مخيراً بينه وبين العمل الاخر ، بل لا يبعد استفادة التخيير من ملاحظة مجموع النصوص: ما تعرض منها لأصل الواجب : (وجوب القصر على المسافر) الظاهر في الوجوب التعيني، وما تعرض منها للإجزاء وتصحيح الصلاة التمام ونحوها، فيرفع اليد عن ظهور دليل القصر في الوجوب التعيني لأجل النص الصحيح الدال على إجزاء التمام من الجاهل او أجزاء الجهر او الإخفات من الجاهل

(٢٩) منتقى الاصول : ج ٥ : ٣٧٥ .

وينكشف من الجمع بين الدليلين: الوجوب التخيري على الجاهل، فهو مخير بين القصر وبين التمام او هو مخير بين الجهر وبين الاخفات وإن غفل عنه لاعتقاده ان وظيفته تمام الصلاة دون قصرها جهلاً ، أو لإعتقاده من وظيفته الجهر دون الاخفات او العكس .

وثانياً - انه لا يظهر من القائلين بترتب العقاب او من معقد الاجماع - لو كان له معقد - ولا يبدو منه اجماعهم على الوجوب التعيني المستلزم لترتب العقاب على تركه . نعم قد يظهر من بعضهم التزام ذلك لكن لا يتشكل منه الاجماع ، وكيف ينعقد الاجماع مع سكوت كثير من الفقهاء عن إلتزامه بل وعدم تعرض جمع لأصل المطلب : استحقاق العقاب او وجوب العمل المتروك على الجاهل تعييناً ؟ .

وثالثاً - على تقدير التسليم بالإجماع فهو اجماع منقول لا حجية فيه ويحتمل كونه مدركياً لا تعبدية فيه ولا يكشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) الذي هو قوام حجية الاجماع ، كما يحتمل كون دعواهم استحقاق العقاب في الموارد الثلاثة تطبيقاً صغروباً لكبرى استحقاق الجاهل المقصر للعقاب . وهنا نقول : على فرض ثبوت الكبرى فهي قابلة للتخصيص ، والمخصص هنا موجود وهو النص الصحيح الدال على تمام الصلاة وإجزائها في الموارد الثلاثة ، فلا يقين بصحة الاجماع وتعبديته في هذه الموارد المبحوثة .

ورابعاً - وهو أقواها - : انه في مقام تصوير وجه ثبوتي لصحة العمل المأني به جهلاً بالواجب الواقعي والمأمور به الاصيلي - لا بد ان يوافق التصوير الثبوتي مفاد الدليل الإثباتي ويطابقه ، وظاهر الدليل الإثباتي الوارد في فعل خلاف ما ينبغي : الاتمام في السفر والجهر او الاخفات في غير محله - او صريحه هو تمام العمل العبادي وكماله ﴿وقد تمت صلاته﴾

موارد تصح فيها العبادة مع استحقاق العقاب (١٩١).

رغم مخالفته للواجب الاولي من دون نقصان ومن دون تحقق عصيان،
ولازمه ان لا يستحق العقاب ، وتوضيحه مفصلاً :

انه قد ورد في صحيحة زرارة في الجهر والاخفات في قراءة الصلاة على
خلاف المأمور به الأولي اذا صدر منه ناسياً او ساهياً او جاهلاً - لا يدري -
قوله (ﷺ): ﴿فلا شيء عليه وقد تمت صلاته﴾^(٣٠) فان الجملة الاولي : ﴿فلا
شيء عليه﴾ نفي مطلق ظاهر في نفي الاعادة ونفي العقاب وكل شيء يحتمل
ترتبه على فعله المخالف لما هو مأمور به اصلاً ، إذ معنى قوله: ﴿لا شيء﴾
اي لا شيء عليه في عالم الدنيا كالإعادة ولا في عالم الآخرة كالعقاب .

ويؤكد النفي على الاطلاق او يؤكد نفي الاعادة والعقاب معاً : قوله
(ﷺ) بعدئذ: ﴿وقد تمت صلاته﴾ فانه كاشف جلي عن تمام العمل،
ولازمه : إستيفاء الملاك المنوط به إيجاب الصلاة مع الجهر او مع
الاخفات ، وهكذا يلزم تمام الصلاة : عدم المعاقبة عليها او على فعل من
افعالها كالجهر او الاخفات .

وورد في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم في صلاة المسافر تماماً :
قوله (ﷺ): ﴿وان لم يكن قرئت عليه﴾ يعني آية تقصير المسافر صلاته
﴿ولم يعلمها فلا اعادة عليه﴾^(٣١) ولازم نفي الاعادة هو تمام الصلاة
وإجزاء المأتي به ، وينسجم معه انتفاء العقاب الأخرى ، لا اقل من عدم
دلالة على ثبوت العقاب وترتبه لاحتياج ثبوت العقاب على جاهل وجوب
القصر على المسافر الى الدليل المصرح بالعقاب ، ولا دليل واضح عليه .

والحاصل ان التوجيه المطروح في تقارير بحث المحققين الجليلين
- النائيني والخوئي (قدهما) - هو الجدير بالقبول والإذعان والإلتزام،

(٣٠) الوسائل ج: ٤ : ب ٢٦ من ابواب القراءة في الصلاة : ح ١.

(٣١) الوسائل ج: ٥ : ب ١٧ من ابواب صلاة المسافر : ح ٤ .

ولا محذور فيه ولا يرد عليه اشكال ، ويحل الشبهة من اصلها ، فان الالتزام باستحقاق العقاب - على فرض تحقق الاجماع عليه - هو إلتزام وإلتزام بما لا يلزم وبما لا يدل عليه دليل من كتاب مجيد أو سنة مطهرة، بل الدليل ظاهر في عدم العقاب .

وبهذا ينتهي البحث في المقام الاول المعقود لبحث الشرط الاول من شروط جريان الاصل المؤمن الترخيصي : البراءة او استصحاب العدم، وهو وجوب الفحص عن الحجة على الحكم الالزامي المحتمل .
ثم نتقل الى المقام الثاني لبحث اشتراط :

عدم تضرر العامل بالبراءة جراء العمل بها :

هل يشترط في صحة جريان البراءة او نحوها من الاصول المؤمنة : عدم لزوم ضرر على مجريها او على غيره من المسلمين جراء اعمال البراءة ؟ فاذا لزم من إعمال البراءة عن شيء تضرره او تضرر مسلم غيره لم تجر البراءة .

افاد الفاضل التونسي^(٣٢) (قده) اشتراط عدم التضرر في جواز إعمال البراءة ، ويمكن التمثيل له بما لو أريد إجراء أصل البراءة من حرمة التصرف في قفص الغير وكان يلزم من التصرف : طيران الحيوان عند فتح قفصه ، فيمتنع التمسك بأصل البراءة عن حرمة التصرف في قفص الغير او عن إتلاف الطير على صاحبه من دون ضمان قيمته المتعارفة، وهكذا اذا لزم من حبس شاة : موت ولدها جوعاً ، او لزم من امساك رجل : هرب دابته او ضياع عربته او سرقة متاعه ، فلا يجوز اجراء البراءة عن هذه الافعال او عن ضمان الخسران في هذه الموارد التي يلزم منها الضرر على مسلم او محقون الدم والمال - سواء كان هو المالك او غيره .

(٣٢) الوافية - طبعة محققة : ١٩٣ .

إشترط عدم تضرر العامل بالبراءة جراء العمل بها.....(١٩٣).

وخلاصة القول : يشترط في اجراء البراءة : عدم تضرر مسلم منه .

ونوقش هذا الاشتراط : بأن الشبهة اذا كانت مورداً لقاعدة ﴿ لا ضرر ﴾ كان الحكم ثابتاً بدليل اجتهادي : ﴿ لا ضرر ﴾ ولا تجري البراءة عندئذ لحكومة الدليل الاجتهادي أو وروده على أصل البراءة وسائر الاصول العملية ، بل هو حاكم على سائر الاطلاقات الاولية في الادلة الاجتهادية كما سنحققه في موضعه المناسب .

وان لم تكن تلك الشبهة مجرى لقاعدة ﴿ لا ضرر ﴾ فلا مانع من جريان البراءة ونحوها من الاصول المؤمنة الترخيفية ، وحيثئذ لا يكون هذا شرطاً مخصوصاً بجريان أصل البراءة كما شاء المشتراط ، بل يعم الاصول المشابهة للبراءة .

وبمناسبة هذا الاشتراط اعتاد الفقهاء الاواخر(رض) التعرض لبحوث قاعدة (نفي الضرر) في هذه المواقع من البحوث الاصولية ، وسوف نقف في اثرهم ان شاء الله تعالى .

وهكذا افاد الفاضل التوني(قده) شرطاً ثالثاً في جواز العمل بالبراءة وإجرائها : هو ان لا يكون اجراء البراءة في موردٍ مستلزماً لإثبات حكم تكليفي إلزامي من جهة أخرى نظير اجراء المكلف أصل البراءة عن الدين المحتمل ثبوته في ذمته فيثبت بها وجوب الحج عليه لإنتفاء المزاحم له حيثئذ ، ونظير ما اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد إنائين فيكون اجراء البراءة عن وجوب اجتناب احدهما مستلزماً لوجوب الاجتناب عن الاناء الآخر تعييناً ، وذلك للعلم بنجاسة احدهما وليس له علم بنجاسة الاناء الذي لم يجز البراءة فيه .

والمهم هنا - في مباحث الاصول - تحقق كبرى الاشتراط بغض النظر عن تمام الصغرى والتطبيق على الامثلة ، فانه وظيفة علم الفقه الشريف .

ويمكن قبول الاشرطتين المزبورين في صحة إجراء البراءة : إشرط عدم إستلزام العمل بالبراءة تضرر مسلم ، واشترط عدم إستلزامه ثبوت حكم الزامي من جهة اخرى - بأن يقال : إن أحاديث رفع ما لا يعلمون ووضع ما حجب الله علمه عن العباد^(٣٣) ونحوهما واردة مورد التفضل والتلطف والارفاق والامتنان على الامة المرحومة، وهذه القرينة تمنع من إنعقاد إطلاق دليل البراءة - حديث الرفع وغيره - بحيث يشمل الموارد التي هي خلاف الامتنان ، ومن هنا نقول : لا تجري البراءة إلا في موارد الامتنان ، وفي موارد لزوم ما ينافي الامتنان لا تجري البراءة الشرعية .

وعليه اذا كان مورد يلزم من إجراء البراءة فيه تضرر مسلم فهذا خلاف الامتنان والارفاق بعموم الامة المرحومة وإن كان في إجراءات امتنان وتلطف بخصوص العامل بها ، فلذا لا تجري البراءة من جهة هذا اللزوم: تضرر مسلم لأنه خلاف الامتنان على الامة، لا من جهة حديث ﴿لا ضرر﴾ وقاعدته .

واذا كان اجراء البراءة مستلزماً لثبوت حكم شرعي إلزامي فيه كلفة على الانسان ، كأن ينفي الدين المحتمل بأصل براءة الذمة منه فيلزم منه وجوب الحج عليه تعييناً لانتفاء المزاحم ، وحينئذ: من اجراء البراءة عن الدين - يلزم وقوع المكلف في كلفة الحج ، وهذا خلاف الامتنان والارفاق فيمتنع جريان البراءة من جهة هذا اللزوم ، لا من جهة أخرى .

ومختصر القول : يمكن توجيه الشرطين المزبورين الواردين في كلام الفاضل التوني(رض) من جهة منافاة الامتنان لا من جهة التضرر او إستلزام إثبات حكم إلزامي من جهة أخرى .

وفي بعض كتب الاصول تفصيل بيان وتعرض للأمثلة التي حكيت عن صاحب المقال(قده) مع مناقشتها ، وينبغي أن يوكل تحقيقها الى محلها

(٣٣) الوسائل:ج١١:ب٥٦ من ابواب جهاد النفس+ج١٨:ب من ابواب صفات القاضي:ح٢٨.

إشتراط عدم تضرر العامل بالبراءة جراء العمل بها.....(١٩٥)

المناسب في بحوث الفقه الشريف ، فان مباحث الاصول يناسبها تحقيق الكبريات دون الصغريات .

هذا ما اردنا بيانه بلحاظ شروط العمل بالبراءة ونحوها من الاصول المؤمّنة الترخيضية ، وقد تعارف بين أعلام الأصول الأواخر - تبعاً لشيخنا الاعظم في رسائله ، وبمناسبة هذا الاشتراط في جريان اصل البراءة، وإعتادوا (رض) إستعراض مباحث قاعدة (نفي الضرر) لعظيم نفعها وفائدتها علماً وعملاً إستنباطياً ، ونقتفي إثرهم في هذا البحث النافع المفيد . ونضيف اليه : بحث قاعدة (نفي الحرج) ونغض الطرف عن كونهما مصداقين للقاعدة الفقهية على اللسن لو صح الوصف، فان عظيم نفع مباحثهما ودخالتهما في الحكومة على الاطلاقات الاجتهادية الاولية - يسوغ لنا بحثهما في هذا الموضوع ، لاسيما وأن قاعدتي (نفي الضرر) و(نفي الحرج) قد تجريان وتنتجان الحكم الكلي كنفي وجوب الوضوء والغسل عن كل مكلف متضرر أو متحرج بالفعل، كما تجريان في بعض الاحكام الأصولية نظير وجوب الفحص عن المعارض اذا لزم من الفحص التضرر او التحرج فتؤدي مهمة (القاعدة الاصولية) وتدخل في مباحثها . بل لا يبعد كونهما قاعدتين أصوليتين على المبني المختار في تمييز القاعدة الاصولية، والذي ذكرناه في تمهيد البحوث الاصولية تمييزاً للقواعد الاصولية عن القواعد الفقهية، وربما كان هذا مرتكز أذهان الفقهاء أو المشهور- على ما قيل - أعني أصولية القاعدتين، وذلك لأنهم عرفوا علم أصول الفقه بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الحكم الشرعي) وهاتان القاعدتان ينطبق عليهما هذا الوصف، لأنهما قاعدتان يستنبط منهما الحكم الشرعي العدمي في موارد التضرر أو التحرج الشخصي، فصح لأجله بحث القاعدتين في علم الاصول، وهذا مؤيد لما إخترناه من أصولية القاعدتين .

وبتقريب مفصل للمبنى المختار نقول: إن قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر قد اعتقد جمعٌ كثير: كونهما قاعدتين فقهيّتين بَحْثًا إستطراداً في علم أصول الفقه، وهذا إشكال على الذين اعتقدوا كونهما قاعدتين فقهيّتين .

لكننا نعتقد كون كل منهما قاعدةً واجدةً لملاك (القاعدة الاصولية) وصالحةً لبحثها في القواعد الاصولية لتوفرٍ عنصري إمتياز (القاعدة الاصولية) فيهما، حيث ذكرنا في تمهيد البحوث الأصولية وعند تعريف علم أصول الفقه بأنه (العلم الباحث عن القواعد المشتركة الصالحة لرفع التردد والحيرة الناشئة من إحتمال الحكم الشرعي) سواء أنتجت الحكم الكلي أم أنتجت الحكم الجزئي، وسواء جرت في الشبهة الحكمية - الكلية أو الجزئية - أم جرت في الشبهة الموضوعية . والمهم توفر عنصري القاعدة الأصولية الذين بهما تمتاز وتفرق عن (القاعدة الفقهية) ، وهما :

الاول : عنصر الاشتراك الذي يعني عمومية نفع (القاعدة الاصولية) في أبواب الفقه وكونها قاعدةً كليةً وقانوناً عاماً مشترك الورود في أبواب الفقه وأحكامه ويسري أعمالها وإجراؤها في الأبواب الفقهية كلها أو أكثرها .

الثاني : عنصر رفع (القاعدة الأصولية) لحالة الحيرة والتردد والاضطراب النفسي الناشيء من (إحتمال الحكم) ، قبال (القاعدة الفقهية) الرافعة لحالة التردد والتحيّر الناشيء من (الحكم المحتمل) ووظيفتها تعيين الحكم المحتمل وإستنتاجه من دون نظر الى الاحتمال .

وبهذين العنصرين تدخل مباحث قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر في صلب البحوث الاصولية لاسيما مع لحاظ جريانهما في بعض الأحكام الأصولية ورفعهما لحالة التحيّر والتردد الناشيء من إحتمال الحكم ، نظير جريانهما في مسألة الفحص عن المعارض اذا إستلزم العسر وتحرّج الفقيه المستتبط من طول الفحص، ونظير جريانهما أو إحداهما في مسألة وجوب

الاحتياط بين المحتملات في ظرف إنسداد باب العلم والعلمي، فهما قاعدتان أصوليتان قطعاً عند جريانها في بعض الأحكام الأصولية، ومن هنا يصح بحثهما في أصول الفقه لأداءهما وظيفة (القاعدة الاصولية): أعني رفع الحيرة والتردد وإزالة (إحتمال الحكم) عن نفس المكلف المتحير، كما يجريان في موارد كثيرة لنفي الحكم الجزئي المحتمل ويستحقان لأجله إطلاق (القاعدة الفقهية) عليهما، ومن هنا يصح بحثهما في الفقه والاصول .

إلا أن بعض أجلة عصرنا (قده) ^(٣٤) قد نفى كونهما مصداق القاعدة بالمعنى الفني للقاعدة، فلاهما قاعدة أصولية ولاهما قاعدة فقهية، وهذا - على الرأي المختار- في فهم القاعدتين: من تصدي حديث ﴿لا ضرر﴾ وآية نفي الحرج- لنفي الحكم الضرري الشخصي أو الحرجي الشخصي. وذلك النفي لتقوم معنى القاعدة بكونها أمراً كلياً ذا نكته ثبوتية واحدة وقاعدة ﴿لا ضرر﴾ ليس إلا مجموعة من التشريعات العدمية جمعت في عبارة واحدة: ﴿لا ضرر﴾، وهكذا قاعدة (لا حرج).

مثلاً: قصر وجوب الوضوء أو وجوب الغسل أو وجوب الصوم على غير حالة الضرر- هذا ليس مجعولاً بجعل واحد ولا ثابتاً بتقرر فارد، بل كل واحد منهما ثابت بتقيد إطلاق دليل وجوب الوضوء أو دليل وجوب الغسل أو دليل وجوب الصوم، غايته ان الشارع المقدس جمع هذه التشريعات العدمية وغيرها في مبرز واحد: ﴿لا ضرر﴾ فلا يوجد فيه أمر كلي فارد وحداني حتى تصدق القاعدة ثم تكون أصولية أو فقهية .

ويرد عليه: إن القاعدة وإن كان معناها متقوماً بأمر كلي عمومي، لكن لا دليل على لزوم كونها ذات معنى ثبوتي واحد بالجعل او بالتقرر كما يفهم من تقرير بحث العلم المعاصر(قده)، وهاتان القاعدتان لكل واحدة معنى

(٣٤) بحوث في علم الاصول: ج ١٦: ١٧ .

ثبوتي بعنوان (لا ضرر) أو (لا حرج) وهو عنوان جامع وحداني يرجع الى حقيقة واحدة وجعل فارد، هو مفاد دليل نفي الضرر او نفي الحرج ، وهو- الجامع الوحداني- ثابت في الواقع لكل مورد شخصي ينتفي فيه الحكم الشرعي عند تحقق الضرر الشخصي من إمثاله أو ترتب الحرج الشخصي .

وبعبارة أخرى : بعد دلالة ﴿لا ضرر﴾ أو (لا حرج) على نفي هذا الحكم الضرري أو ذاك الحكم الحرجي- يصير المفاد معنى وحدانياً كلياً وجامعاً عمومياً هو ثابت في نفس الامر ومبرزٌ بدليله اللفظي وعنوانه، ولا موجب أو لا دليل على لزوم كون المعنى الكلي للقاعدة ذا نكتة ثبوتية واحدة ترجع الى حقيقة فاردة ، بل يمكن أن يكون معنى القاعدة الكلي ذا وحدة ثبوتية بالمعنى الوحداني العام: هو وحدة جعل العدم وتشريع نفي الضرر ووحدة تشريع نفي الحرج، وهذا معنى كلي عمومي تندرج فيه التشريعات العدمية المجعولة والمبرزة بعنوان واحد ولفظ فارد، ومن هنا إشتهر التعبير بقاعدة (نفي الحرج) و(نفي الضرر) .

وليعلم أن بحثنا لقاعدتي (نفي الضرر) و(نفي الحرج) في الدين كان رسالة مفصلة مكتوبة في حياة أستاذنا المحقق السيد الخوئي (قده)، وقد إختصرتها وأخرجت بعض البحوث الفقهية التطبيقية منها عند ما أعدت النظر فيها في الدورة البحثية الاصولية الاولى وفي الدورة الثانية والحمد لله .

وينبغي التمهيد بدواً والشروع في مباحثة قاعدة (نفي الحرج) وبيان مدركها ، ثم نعبه بتمهيد ثانٍ في مباحث قاعدة (نفي الضرر) وبيان مدركها، وهذه قاعدة أكثر أواخر الاصوليين من بحوثها دون سابقتها : قاعدة (نفي الحرج) وذلك كله قبل الولوج في المباحث التفصيلية المرتبطة بالقاعدتين وما يستتبط منهما من أحكام كبروية عمومية نافعة، ومن الله التوفيق .

قاعدة نفي الحرج
قاعدة نفي الضرر

قاعدة نفي الحرج

هذه قاعدة شرعية لطفية يستند اليها الفقهاء (رض) كثيراً في ابواب الفقه وفروعه لغرض نفي الحكم الشرعي الحرجي - أعني الحكم الذي يتولد من إمثاله الحرج، أو يؤدي إمثاله للوقوع في الحرج الشخصي والضيق والشدة التي لا يتحملها العقلاء نوعاً بحسب المتعارف المعتاد سلوكياً بينهم . ولنا بحوث مرتبطة بالقاعدة :

مدرك قاعدة نفي الحرج :

يكاد ينحصر مدرك القاعدة الشريفة في القرآن بأيتين كريمتين :

الآية الأولى : وهي العمدة، وهي نص قرآني مثبت في سورة الحج : ٧٨: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وهذا نص عام لا يختص بجانب من جوانب الدين الحنيف ، ولا يضر بعمومه : تعقبه لنص أمر بالجهاد ودفع العدو المهاجم او بالغزو لتوسيع رقعة الاسلام، قال سبحانه: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وذلك لأن خصوصية المورد ﴿وَجَاهِدُوا﴾ في بدو الاية لا تخصص الوارد العام او المطلق، بل التأمل الصادق في الآية تؤكد العموم، فانها تأمر بالجهاد بدواً ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ وهو فرع عظيم من فروع الدين، ثم قال سبحانه: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ﴾ وإختاركم لدينه وتشريعه، ثم قال مبيناً لقاعدة شرعية: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ تفضلاً وتلطفاً على الامة المختارة المجتابة بعدم جعل الحرج في دينه سبحانه .

ويؤكد العموم : إطلاق كلمة: ﴿فِي الدِّينِ﴾ وهذا يعم الجهاد وغيره من احكام الدين الحنيف، فان ﴿الدِّينِ﴾ تعبير عام شامل لمجموعة أحكامه وتشريعاته المجعولة على العباد ، وقد نفى سبحانه جعل الحكم الحرجي في دينه الشريف وإسلامه اللطيف ﴿مِنْ حَرَجٍ﴾ وهذا عام بلحاظ كونه نكرة واقعة في سياق النفي، أو هو مطلق لم يتقيد ، فيكون شمول (نفي جعل الحرج في الدين) في عموم أحكامه واضحاً جلياً .

ويؤكد العموم وسعة النفي : قوله سبحانه لاحقاً: ﴿... مِنْ حَرَجٍ مَلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ يعني : هذا - نفي جعل الحرج في الدين - هو ملة أبيكم ابراهيم (عليه السلام) وهو دينه النازل عليه ، ودينكم النازل على الحبيب المصطفى (ﷺ) هو إمتداد لملة أبيكم ابراهيم (عليه السلام) التي هي الاسلام : ﴿كَانَ إِبْرَاهِيمُ ... حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾ آل عمران : ٦٧ ، ﴿مَلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ﴾ الحج : ٧٨ ، ويستفاد من هذا كله : ان الدين الذي لم يجعل فيه الحرج والضيق هو دين ابراهيم وملته التي هي الاسلام الصحيح ﴿هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ﴾ .

وهذا كله - تفسير للآية وتقريب لعموم دلالة الآية على نفي جعل الحرج - مبني على تفسير الجهاد ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ بمعنى جهاد العدو الكافر، وهو فرع من فروع الدين ، أي : جاهدوا في محاربة العدو الكافر، وهذا معنى ضيق ينطبق على فرع من فروع الدين ، ولا يعم تمام فروع الدين الحنيف وأحكامه، فلذا إحتجنا الى قاعدة اصولية : (خصوصية المورد لا توجب خصوصية الوارد) اذا كان لفظه علماً او مطلقاً كما هنا .

والاقرب فهم الجهاد بمعنى وسيع يعمّ تمام فروع الدين وأحكامه بلحاظ تعبير الآية: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ الذي هو نظير التعبير القرآني الآخر: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ آل عمران: ١٠٢، فإن الجهاد يعني بذل الجهد وإستفراغ الوسع والمقدرة، والجهاد في الله يعني بذل الجهد واستفراغ الوسع في سبيل الله وطلب مرضاته، وهذا يعمّ تمام فروع الدين . ويساعد فهم عموم الجملة قرينتان في الآية :

أ- إطلاق التعبير القرآني: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ﴾ فإنه يفيد أو يقرب فهم عموم المدلول وسعة المراد الجدي من هذه الجملة - أعني جهاد النفس في محاربة العدو الكافر وفي تمام سبيل الله وعموم ما يرضيه سبحانه وإمثال تمام أوامره وعموم نواهيهِ .

ب- قوله تعالى: ﴿حَقَّ جِهَادِهِ﴾ الذي هو نظير قوله تعالى: ﴿حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ في الدلالة على الثبوت والحقيّة التامة الملتزمة مع عموم الجهاد والدالة عليه .

ويتحصل من هذا الفهم: دلالة الآية على الامر بالجهاد في سبيل الله تعالى وطلب مرضاته حق الجهاد ، فيعمّ تمام فروع الدين وعموم أحكامه - أوامره ونواهيهِ - ببركة القيدين: ﴿فِي اللَّهِ﴾ ﴿حَقَّ جِهَادِهِ﴾ .

ثم نفى سبحانه الحرج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وتفيد الآية بوضوح وجلاء - بعد فهم عموم الجملة السابقة ﴿وَجَاهِدُوا﴾ وتدلل على نفى جعل الحرج والضيق في دين الاسلام عموماً ، من دون إشكال وبغير حاجة الى قاعدة أصولية متممة للدلالة العامة ، وهذا ببركة عموم الجملة الأولى في الآية وعموم الجملة الأخرى وسعة مدلولها .

وهذا النفي: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ تفضّل من الله سبحانه وإمتنان تشريعي وإرفاق بالعباد المكلفين ولطف بهم منه تعالى، وهذه ميزة ومنة أسبغها الله سبحانه على عباده تتحصل بتيسير التكاليف وعدم تعسيرها وعدم حرجيتها، والله الحمد . وهذا فهم يتوافق عليه علماء الاسلام في مرتكزاتهم ويبدو من تصريح بعضهم كونها قاعدة شرعية عظيمة تبنى عليها ويستنبط منها فروع فقهية كثيرة .

الآية الثانية : قوله سبحانه في سورة المائدة ٦: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ جاءت عقيب الأمر بالطهارات الثلاث : الوضوء والغسل والتيمم ، ويظهر منها الإختصاص بالطهارة والظهور وعدم عمومها لتمام احكام الدين، سوى الطهارة المائية والترايبية ، يكفينا عدم إحراز العموم ، ولا نحتاج الى إحراز الإختصاص أو إثباته .

وهذه الآية الشريفة تفيد أن جعل الطهارات الثلاثة - المائية والترايبية- قد حصل لغرض تطهير العباد ولمصلحته، وليس لغرض إحراجهم وإيقاعهم في الضيق والشدة والمشقة ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ فالحرج مرتبط بالملاك والمصلحة والغرض الداعي لإنشاء الامر بالطهارات وجعلها على كاهل العباد، وليس مرتبطاً بذات التشريع : الامر بالطهارات الثلاثة، بل مرتبط بملاكه، وهذه مائزة دقيقة تفرق بها آية المائدة عن آية الحج، وقد إستوضحناها في تأملاتنا القرآنية، ثم وجدنا السيد الطباطبائي^(١) (قده) ملتفتاً إليها سابقاً علينا مفصلاً لها في تفسيره فراجع .

(١) الميزان في تفسير القرآن : ج ٥ : ٢٣٠ .

اذن يختلف مفاد آيتي نفي الحرج : فان الآية الاولى تنفي الحكم الحرجي ، كما لو تخرج المكلف من الوضوء أو الغسل لصلاة الصبح في يوم شاتٍ لمرضٍ أصابه أو نحوه ، فانه ينتفي هذا الحكم الحرجي وتنتقل وظيفة الطهور الى التيمم ، أو تخرج العجوز عن صوم شهر رمضان مع قدرته عليه لكن بمشقةٍ ، فانه ينتفي عنه وجوب الصوم .

بينما الآية الثانية تنفي ملاك الحرج والتضييق في التشريعات والاحكام ، أي إن تشريع الطهارات الثلاثة ليس لأجل إيقاع المكلفين في الحرج والضيق والشدة والمشقة ، ولذا ثبت شرعاً - وأشارت اليه آية الطهارات وبعض الروايات (٢) - انه اذا تخرج المكلف من الطهارة المائية انتقلت وظيفة الطهارة عليه الى التراب وقد جعل الله التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً ، هكذا ورد في الخبر الصحيح (٣) .

إذن تشريع الطهارات الثلاثة لغرض تطهير المكلفين ، وهذه مصلحة الامر بالطهارة والطهور وملاكه ، وآية سورة المائدة ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ تنفي (الحرج الملاكي) وتثبت إرادة المشرع تطهير عباده من أمرهم بالطهارات وهو ملاك صالح للعباد ومصلحة لهم وغرض مقصود للشارع ، وليس المقصود من تشريع الطهارة (الحرج الملاكي) أي لا يريد المشرع إيقاع المكلفين من إيجاب الطهارات إحراجهم وإيقاعهم في الضيق والشدة والمشقة الحاصلة من إلتزام الطهارات وإيجادها .

وبخلافها: آية سورة الحج فانها تنفي (الحرج الحكمي) التشريعي

(٢) راجع : الوسائل ج: ٢ ، ب: ٢٤ + ب ٢٥ من ابواب التيمم وغيرهما .

(٣) الوسائل ج: ١ ، ب: ١ من ابواب الماء المطلق : ح ١ .

وهذه محل الحاجة في بحثنا ، فإن الآية ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ تنفي الحرج في الدين والتشريع وعموم الاحكام ، وهي محل الاستدلال والمعتمدة في مدرك القاعدة المبحوثة .

وإنما نعتمد في (نفي الحكم الحرجي) آية سورة الحج لوجهين ، يصلح كل واحد منهما دليلاً وحجة للاعتماد ، وهما :

الوجه الأول : لظهور آية سورة الحج في النفي العام - المطلق - لجعل الحرج في الدين والتشريع ، بخلاف آية سورة المائدة الظاهرة في نفي (الحرج الملاكي) ولا شأن لنا بالملاك ، بل هو شأنه سبحانه .

الوجه الثاني : لإستدلال الامام (عليه السلام) بآية سورة الحج دون آية سورة المائدة ، وذلك لغرض نفي الحرج في التشريع في روايات متعددة آتية وهي تنفي الحكم الشرعي عند التحرج من غير الطهارات الثلاثة ، وهذه الروايات تنضم الى آية سورة الحج دليلاً مؤسساً لقاعدة نفي الحرج في الدين والتشريع ، ويحسن بنا هنا إستعراضها :

الاولى: وهي أهم الروايات وعمدتها : معتبرة عبد الاعلى (٤) التي رواها الشيخان في (الكافي) و (التهذيبين) بسندهما الصحيح الى (عبد الاعلى مولى آل سام) وهذا الرجل محل خلاف في قبول روايته ، قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة ، فكيف أصنع بالوضوء ؟ قال (عليه السلام) : ﴿يُعْرَفُ هَذَا﴾ هكذا في (الكافي) و(التهذيب) لكنه ورد في (الاستبصار) : ﴿تَعْرِفُ هَذَا...﴾ وهو أقرب صدوراً بلحاظ كونه جواباً لسؤال : فكيف أصنع بالوضوء ؟

(٤) الكافي : ج ٣ : ٣٣ : ح ٤ + التهذيب : ج ١ : ٣٦٣ + الاستبصار : ج ١ : ٧٨ + الوسائل : ج ١ : ب ٣٩

والاختلاف يسير ، ﴿وأشباهه من كتاب الله عز وجل ، قال الله : مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ، إمسح عليه﴾ .

وهذه الرواية مطمأن بصدورها شخصياً ، فانه لا شبهة في صحة سندها سوى (عبد الاعلى) فيه ، وهو محل الخلاف من حيث قبول خبره أو عدمه ، ويقرب في النظر : صحته وقبول خبره - اطمئناناً شخصياً - ومنشأ الاطمئنان أمران ، هما :

أ- إن الشيخ المفيد (قده) في رسالته العددية قد مدح (عبد الاعلى بن أعين العجلي) مدحاً عالياً .

ب- وقد روى (صفوان بن يحيى) عن (عبد الاعلى) حسبما ورد في موسوعة (الكافي) ^(٥) . وتحقيقه تفصيلاً :

إنه قد وقع الخلاف في كون المسمى : (عبد الاعلى) هل هو شخص واحد أم هو متعدد ؟ .

ويقرب في النظر : اتحاد الاسم رغم تعدد ذكره في رجال الطوسي : (عبد الاعلى بن أعين العجلي) و(عبد الاعلى مولى آل سام) ، فان ظاهر بعض الشواهد عدم تعددهما وعدم اختلافهما .

أ- يشهد بالاتحاد : تصريح الشيخين ^(٦) في (الكافي) و(التهذيب) في بعض الروايات بسند يظهر منه اتحاد الاسمين حيث ذكرا في السند : (عبد الاعلى بن أعين مولى آل سام) راوياً عن الامام الصادق (عليه السلام) وقد روى عنه (الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب) ، وهذا السند يؤكد سند الرواية المبحوثة حيث يروي فيها (عبد الاعلى) عن الامام

(٥) الكافي ج٤: كتاب الزكاة : باب فضل المعروف : ص: ٢٦ : ح١.

(٦) الكافي ج٥: كتاب النكاح: باب فضل الابكار: ح١+التهذيب: ج٧: باب اختيار الازواج: ح١٥٩٨ .

الصادق (عليه السلام) ويروي (ابن محبوب عن علي بن الحسن بن رباط عنه) وهذان سندان متوافقان من حيث الطبقة: فان ابن محبوب يروي بواسطة واحدة بينه وبين عبد الاعلى، وهذا شاهد ظني يجتمع معه شواهد أخرى يتولد منها الاطمئنان بوحدة الاسم وقوة السند وقبول الرواية .

نعم أشكل أستاذنا المحقق (قده) ^(٧) على هذا الشاهد القوي مضعفاً له، بأن غاية ما يستفاد من عبارة الشيخين وسنديهما في الكتابين هو أن (عبد الاعلى مولى آل سام) هو (ابن اعين) وهذا لا يثبت الاتحاد لاحتمال توافق اسم اب كل واحد من (مولى آل سام) مع (عبد الاعلى العجلي) فيبقى احتمال تغاير وتعدد المسمين بالاسم قائماً لا مدفع له . وهذا صحيح فانه يبقى احتمال التعدد والتغاير، لكن ندفعه بالشواهد الآتية منضمة لهذا الشاهد ويتأكد او يقرب احتمال وحدة الاسمين .

ثم أفاد الاستاذ (قده) مؤكداً لاحتمال التغاير والتعدد : ان الشيخ الطوسي (قده) في رجاله عدّ كلاً منهما عنواناً مستقلاً ضمن أصحاب الصادق (عليه السلام) ، وهذا أمانة التعدد .

ويدفعه : عدم كشف هذا التوجيه عن التعدد والتغاير، فانه لا يضرّ باستظهار إتحادهما من كلام الشيخين الكليني والطوسي ، وذلك لان رجال الطوسي - كما يعرف الخبير - ليس منظماً محققاً، بل تكررت فيه الاسماء المتحدة وتعدّد ذكر الراوي الواحد فيه لمجرد اختلاف الكنية او اللقب او اسم الاب ، وهذا واضح للعيان عند خبراء الفن ، وقد سبق في ملحقات مباحث حجية الخبر : شواهد عدم تصدي الشيخ

(٧) معجم رجال الحديث : ج ٩ : ٢٦٦ .

الطوسي في رجاله لتحقيق الاسماء المكتوبة في رجاله ، والظاهر اهتمامه (قده) بإحصاء اسماء الرواة وجمعها بأكبر قدرٍ وتدوينها في رجاله ، ولذا تكرر منه ذكر الراوي الواحد مرتين وباسمين لمجرد اختلاف اسم الاب او اللقب او الكنية مثلاً ، بل يظهر للمتبع عناية الشيخ الطوسي في رجاله باستيعاب الاسماء والالقاب والكنى من دون تحقيق الوحدة او التعدد ، ولعله (قده) لم يجد وقتاً لمراجعة الكتاب وضبطه وتنظيمه وتحقيق وحدة الاسماء او تعددها ، بل قد يتعدد منه ذكر الاسم - متحد المسمى - في موارد وهو يعتقد وحدته ظاهراً من بعض كلماته في كتبه في الحديث او فهرسه .

ومما تقدم: يتضح أن عدَّ اسم (عبد الاعلى) مرتين في (رجال الطوسي) وفي موضعين متقاربين في اصحاب الصادق (عليه السلام) لا يكشف عن تعدد المسمى بالاسمين واقعاً .

ب - ويشهد بالاتحاد ثانياً : كون الاسمين في (رجال الطوسي) وفي غيره - موصوفين بالمولى الكوفي ، فانه قد يقوي احتمال وحدة المسمى بالاسمين واقعاً .

ج - وقد يقويه شاهد ثالث هو عدم معرفية تعددهما من أسانيد الاخبار او من كلمات علماء الرجال بشاهد معتبر مطمأن به ، بل قد يظهر من (رجال الكشي) : إرتكاز إتحد الاسمين ، فانه عَنَوَنَ الاسم (عبد الاعلى مولى آل سام) ثم ذكر روايةً مادحةً ينتهي سندها الى (عبد الاعلى) مما يكشف عن إرتكاز إنصراف اسم (عبد الاعلى) الى (مولى آل سام) ، وقد يكشف هذا عن إتحد المسمى بالاسمين (ابن أعين)

(مولى آل سام) ، وإلا لترددوا في المراد من (عبد الاعلى) الواقع في سند الرواية : هل هو هذا أم ذاك ؟ .

ويتحصل مما تقدم : أقربية وحدة المسمى بالاسمين : (عبد الاعلى بن أعين العجلي) (عبد الاعلى مولى آل سام) ، وقرب إعتباره وقبول روايته عموماً ، إعتماًداً على كلام الشيخ المفيد ورواية صفوان عنه وهو معروف بعدم الرواية عن غير الثقة .

بل يتحصل الاطمئنان باعتبار الرواية المبحوثة مخصوصاً ، لقوة مضمونها وشبه متنها مع رواياتها النورانية العالية ، كما يتجلى للعالم الرباني الخبير المأنوس بأحاديثهم .

وإذا صحت الرواية المبحوثة فهي واضحة الدلالة على مباشرة الامام الصادق (عليه السلام) الاستدلال بالآية الثامنة والسبعين في سورة الحج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وهو عمل معصومي بالظاهر القرآني يؤكد صحة الاستدلال بالظاهر القرآني عموماً ، وبه في قاعدة الحرج مخصوصاً .

ومن مجموع ما تقدم - يتجلى دلالة آية سورة الحج على القاعدة المبحوثة - نفي الحرج في الدين - مدعومةً بإستدلال الامام (عليه السلام) وتسالمة الفقهاء (رض) وعدد من الروايات الأخرى التي وقع الاستدلال فيها بالآية لنفي الحكم الحرجي ، وعمدتها معتبرة عبد الاعلى ، وينبغي منا إكمال عرض الروايات التي وقفنا عليها وهي :

٢- صحيحة الفضيل^(٨) وقد تضمنت جواب الامام الصادق (عليه السلام)

(٨) التهذيب : ج: ١: ٨٦ + الوسائل : ج: ١: ب: ٩ من ابواب الماء المضاف : ج: ١ .

لمن سأله عن الجنب يغتسل فينتضح من الارض في الاناء، فقال: ﴿ لا بأس، هذا مما قال الله تعالى : وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ .

٣- معتبرة ابي بصير قائلاً للإمام الصادق (عليه السلام) : انا نساfer فر بما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث ، فقال (عليه السلام) : ﴿ إن عرض في قلبك منه شيء فقل : هكذا- يعني : إفرج الماء بيدك ثم توضأ ، فان الدين ليس بمضيق ، فان الله يقول : وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (٩) .

٤- معتبرة محمد بن ميسر^(١٠) سائلاً من الامام الصادق (عليه السلام) عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قدرتان ، قال (عليه السلام) : ﴿ يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل ، هذا مما قال الله عز وجل : وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ . والظاهر من هذا النص أن المراد من قوله : ﴿ ثم يتوضأ ﴾ أن يغسل يديه ، لا الوضوء المحصل للظهور ، وقد حملت الجملة على التقية إستظهاراً من الجمع بين الوضوء وبين الغسل ، لكن يقرب عندنا فهم غسل اليدين من الجملة المذكورة - ولو تصحيحاً للإستعمال - .

٥- معتبرة ابي بصير^(١١) سائلاً عن الجنب يحمل او يجعل الركوة - إناء صغير من جلد- او التور- إناء من خزف او صفر- فيدخل اصبعه فيه ، قال (عليه السلام) : ﴿ إن كانت يده قدرة فأهرقه ، وإن كان لم يصبها قدر

(٩) الوسائل : ج ١ : ب ٩ من ابواب الماء المطلق : ح ١٤ .

(١٠) الوسائل : ج ١ : ب ٨ من ابواب الماء المطلق : ح ٥ .

(١١) التهذيب : ج ١ : ٣٨ + الاستبصار : ج ١ : ٢٠ + الوسائل : ج ١ : ب ٨ من ابواب الماء المطلق : ح ١١ .

فليغتسل منه ، هذا مما قال الله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿١٢﴾ .

٦- معتبرة الهيثم بن عروة التميمي (١٢) حاكياً لسؤال الامام الصادق (عليه السلام) عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو شعرتان ، فقال: ﴿ليس بشيء ، مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ .
هذه نماذج من الاخبار المعصومية التي إستدل فيها الامام (عليه السلام) على قاعدة نفي الحرج في الدين ، وهي - مع الآيات القرآنية الماضية والآية - تصور الاطار العام للدين الاسلامي الحنيف وتحدد منهجه الحكيم اللطيف بحدود نفي الحرج والعسر والمشقة .

وبتعبير ثان: هذه الروايات تفيد (نفي جعل الحرج النوعي) بتشريعاته، والاحكام التي تبينها هذه الاخبار وتنتهي بآية نفي الحرج تدل على تأطر التشريعات الاسلامية باطار اليسر وعدم الحرج والتضييق، وهذه الدلالة هي غير دلالة آية نفي الحرج في سورة الحج التي تتصدى لنفي (جعل الحرج الشخصي) في الدين كما سيأتي توضيحه، وهي محل الاعتماد والحاجة فلذا كان الاعتماد عليها خاصة.
ثم إن هذه الاخبار عددها قليل وهي مصداق الخبر المستفيض دون المتواتر، لكن قال شيخنا الاعظم (قده) في رسائله بمناسبة: (لدلالة الاخبار المتواترة معنى عليه) يعني: على نفي الحرج (مضافاً الى دلالة ظاهر الكتاب) (١٣) .

لكن دعوى (التواتر المعنوي) صعبة جداً لا يساعد التتبع على

(١٢) الوسائل : ج ٩ : ب ١٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام : ح ٦ .

(١٣) فرائد الاصول : طبعة مكتبة مصطفىوي : ١١٩ .

تصديقها، بل صدورها من علم التحقيق (قده) غريب ، نعم لو أراد (التواتر الاجمالي) بمعنى القطع بصدور بعضها عنهم (عليه السلام) أمكن قبول دعواه ، لكن تعبيره صريح في إرادة غيره : (التواتر المعنوي) .

وهذه الاخبار تصلح - بدلالاتها على نفي (الخرج التشريعي) والاطار العام للتشريع الاسلامي - حجةً مؤكدةً لدلالة ظاهر آية سورة الحج: ٧٨ .
والحاصل وضوح دلالة آية نفي الخرج وبعض النصوص الصحيحة مدعومةً بالإجماع وتسالّم الفقهاء على نفي الخرج في الدين، حكاة جمع من الاعاظم كالمحققين الحائري والراقي في (الفصول الغروية) و(عوائد الايام) ، والعمدة هي الاية الشريفة بالتقريب المتقدم .

ومنه يتضح عدم مقبولية ما صدر عن بعض اعلام عصرنا (قده) (١٤) في مجلس بحثه من الانكار او المناقشة او التشكيك في وجود دليل من القرآن أو من السنة على إثبات قاعدة نفي الخرج .

والصحيح ما اشتهر بين فقهاءنا - لاسيما الاواخر - من مفروغية ثبوت القاعدة وكونها من المسلّمات التي لا تقبل النقاش كيف؟! وقد روى الحميري في (قرب الاسناد) بسنده الصحيح : (هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد) قال : حدثني جعفر بن محمد عن ابيه عن النبي ﷺ قال : ﴿مما أعطى الله أمتي وفضلهم به على سائر الامم: أعطاهم ثلاث خصال ، لم يُعْطَها إلا نبي ، وذلك ان الله تبارك وتعالى كان اذا بعث نبياً قال له : اجتهد في دينك ولا حرج عليك ، وان الله تبارك وتعالى أعطى ذلك أمتي حيث يقول : وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ،

(١٤) راجع : منتقى الاصول : ج ٤ : ٣٤٠ .

يقول : من ضيق ... (١٥) فان هذا الخبر الصحيح يفيد أن نفي الحرج في الدين المنصوص في القرآن هو منحة تشريعية لطفية من الله سبحانه منحت مخصوصاً لأمة محمد (ﷺ) ، ومعه كيف يسعنا قبول الانكار أو الاشكال؟! .

بل إن آية الحج والروايات يمكننا أن نؤيد دلالتها بدعوى استفادة كون القاعدة- مدلول الآية- موافقةً للمذاق الشرعي والعموم القرآني :
نظير قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾
البقرة: ١٨٥ ولا يبعد ورود الآية في نفي (العسر والحرج الملاكي) كما سيأتي بيانه .

وتؤيدها وتدعمها: عدد من الاخبار المتفرقة والدالة على كون الشريعة الاسلامية سمحاء: ﴿فان الدين ليس بمضيق﴾ (١٦) ﴿لم يرسلني الله بالرهبانية ولكن بعثني بالحنيفية السمحة﴾ (١٧) ﴿وإن الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وإن الدين أوسع من ذلك﴾ (١٨) .
ونظير قوله تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ البقرة: ٢٨٦،
والوسع - حسبما يفهم من مراجعة قواميس اللغة - هو ما يقابل الضيق والشدة والحرج ، فتفيد الآية المباركة إختصاص تكليفه سبحانه لعباده بما هو وسعهم ومقدورهم من دون حرج وضيق وشدة ، أي يكون المنفي: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ﴾ ما فيه ضيق وحرج ومشقة وشدة فائقة على ما

(١٥) قرب الاسناد: ٤٣ - إصدار مكتبة نينوى - طهران .

(١٦) الوسائل: ج: ١: ب: ٩ من ابواب الماء المطلق: ح: ١٤ .

(١٧) الوسائل: ج: ١٤: ب: ٤٨ من ابواب مقدمات النكاح: ح: ١ .

(١٨) الوسائل: ج: ٢: ب: ٥٠ من ابواب النجاسات: ح: ٣ .

يتطلبه التكليف الالهي ويتعارف تحمل العقلاء اياه .
ويؤيده أو يدعمه : الاخبار العديدة النافية لتكليف الله عباده ما لا يطيقون ، منها بل عمدتها : حديث ﴿رفع عن أمتي: ما لا يطيقون﴾^(١٩) المروي في كتب متعددة وبأسانيد متكثرة عمدتها ما ورد في توحيد الصدوق وخصاله كما تقدم تفصيل القول في بحث أخبار البراءة .

والظاهر أن نفي الحرج عن أمة محمد (ﷺ) كرامة له برفع الحكم الحرجي والتشريع العسر الضيق عن أفراد الامة عندما يتلون به، وهذا ما قرأناه واضحا في الحديث الصحيح المتقدم عن (قرب الاسناد)، كما يدل عليه أيضا قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ ووضع (ﷺ) للإصر هو وضع الثقل الذي يأسر صاحبه ويحبسه عن الحركة لثقله .

هذه الآية تكشف عن فعل النبي (ﷺ) إتجاه أمته : يضع عنهم الاثقال الشرعية والتكاليف الشاقة المحرجة التي تأسر صاحبها وتأسره عن الحركة وتضييق عليه، وهذا يؤكد سماحة الشريعة المحمدية ويسر أحكامها - ولو بالنسبة لبعض الشرايع السابقة التي كانت مكلفة بأمر شاقة، نظير تحريم مجالستهم الحائض ومواكلتها ومعاشرتها ومضاجعتها، ونظير أمرهم بقرض ثوب أحدهم أو جلده اذا أصابه بول أو نحوها من التكاليف الشاقة المجعولة على بعض الامم السابقة على أمتنا .

(١٩) الوسائل: ج ١١: ب ٥٦ من ابواب جهاد النفس : ح ١ .

ويشهد لهذا: قوله سبحانه في آخر سورة البقرة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ فان الله سبحانه جعل التكاليف الشاقة على الامم السابقة وقد رفعها عن أمة محمد (ﷺ) تلطفاً وامتناناً كما يظهر من هذه الآية المباركة .

والمتحصل وضوح شرعية قاعدة (نفي الحرج في الدين) من حيث السند القطعي المثبت لها، ثم نتقل لتحقيق :

البحث الدلالي لآية نفي الحرج :

المراد من الحرج - حسبما يظهر من تتبع قواميس اللغة وفسرته النصوص المعصومية - هو الضيق والمشقة ، ويمكن فهم المعنى من آية : ١٢٥ في سورة الانعام ، قال تعالى : ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ وكان الكلمتين نعتاً واحداً ذا معنى متحد ، فتدل الآية على أن الحرج وضيق الصدر متحدان معنى ، كما ورد تفسير الحرج بالضيق في خبر نبوي^(٢٠) وفي صحيح زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام): ﴿والحرج : الضيق﴾^(٢١) وكذلك فسره الامام الصادق (عليه السلام) في صحيح مسعدة^(٢٢) في حديث (قرب الاسناد) .

هذه شواهد من القرآن والسنة على تفسير الحرج بالضيق .

(٢٠) الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي: ج٦: ٧٨ .

(٢١) الوسائل: ج٢: ب ١٣ من ابواب التيمم: ح ١ .

(٢٢) قرب الاسناد: ٤٣ - إصدار مكتبة نينوى - طهران .

لكنه قد ورد في رواية معتبرة السند : ما يدل على أن ﴿الخرج أشدّ من الضيق﴾ رواها الكليني بسند معتبر وقد تضمنت سؤال بريد العجلي عن بعض آيات القرآن ، ومنها الآية الاخيرة في سورة الحج ، وقد ورد فيها تفسير قوله تعالى : ﴿مِنْ حَرْجٍ﴾ بقوله (عليه السلام) : ﴿فالخرج أشدّ من الضيق﴾ (٢٣) وقد يفهم من هذا الخبر الصحيح : كون الخرج : الضيق الشديد جداً وما لا يتحمّله بين نوع العقلاء عادةً وما يوجب الوقوع في الضيق الشديد - النفسي أو الجوارحي - . هذا .

والظاهر أن الخرج بمعنى (الضيق)، وليس (أشدّ الضيق) ، فإن الاستعمالات القرآنية والحديثية للفظه الخرج ، وهكذا البيانات اللغوية المتعددة متوافقة متعاضدة على كون الخرج الضيق والشدة على الاطلاق ، فيتعارض التفسيران ، ولا ريب في أرجحية ما تعدد نصّه في القرآن والأحاديث المستفيضة وظهرت من عرضنا الماضي، وينتج : كون الخرج المنفي عن الدين الحنيف وأحكامه وتشريعاته بمعنى الضيق والشدة والمشقة التي لا يتعارف بين العقلاء تحمّلها ، في قبال ما يتعارف عقلاً تحمّله والإقدام عليه، فإن ما يتعارف بين العقلاء تحمّله قد لا يعدّ ضيقاً ومشقةً بحسب الصدق العرفي لعنوان الخرج المنفي حتى تعمه آية نفي الخرج .

والحاصل انه ليس الخرج بمعنى (أشدّ الضيق) ، ولا هو بمعنى الكلفة والمشقة على الاطلاق، وإلا لزم إنتفاء أحكام الدين وتشريعاته لأن في إمتثال أكثرها أو تمامها : كلفةً ومشقةً وتعب وجهاد نفس .

(٢٣) أصول الكافي: ج ١ : ١٩١- باب ان الائمة عليهم السلام شهداء الله عز وجل على خلقه .

اذن معنى الحرج المنفي عن الدين الحنيف هو الضيق والمشقة التي لا يتعارف بين العقلاء تحملها والمشقة الفائقة عما يتعارف لزومه وترتبه على إمثال الحكم الشرعي، فانه المعنى الملتئم مع النصوص العديدة الماضية ومنها النصوص المتعرضة لبعض التطبيقات الصغرى والتي إستعملت الحرج او طبّقت على الضيق والمشقة الزائدة عن المتعارف تحمله عند نوع العقلاء .

وعليه فان الصوم والوضوء حينما يترتب على إمثال مكلف لأمرهما وتلزم منه مشقة زائدة عما يتعارف ترتبه من المشقة والكلفة في الحالات العادية - ينتفي الأمر بهما ويسقط عن ذاك وجوبهما عليه، كالذي يحصل للمريض القادر على الوضوء وعلى الصوم لكن مع مشقة وتحرّج وعسر وضيق زائد على ما يحصل للمكلف الصحيح العافي من فعل الوضوء أو فعل الصوم .

وهنا - بعد هذا العرض والتوضيح - يمكننا دعوى أن آية نفي الحرج مبيّنة غير مجملة ، خلافاً لشيخنا الحرّ العاملي (قده) الذي زعم كون دليل نفي الحرج مجملاً، وقد قال عقيب عرضه لطائفة من الأخبار النافية للحرج : (نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به، فيما عدى تكليف ما لا يطاق، وإلا لزم رفع جميع التكاليف)^(٢٤) ولعله لاحظ إشمال الاعمال الواجبة والمحرمة المطلوب إمثالها على الكلفة والمشقة والحرج، وقد غفل او لم يتنبه لجهة مهمة تتضح عند الالتفات الى إنقسام التكاليف- من حيث طرؤ الحرج عليها ونفيه- الى قسمين :

(٢٤) الفصول المهمة في أصول الائمة عليهم السلام : ج ١ : ٦٢٦ .

القسم الأول : التكليف الشاق على النفس مشقة عادية يتحملها العقلاء عادة ويقتضيها نفس التكليف ، نظير التحرج من دفع الزكاة والخمس رغم إيمانه وغناه ، ونظير عسر الصوم في نهار صيف طويل ، ونظير الحج المحرج بما في سفره من المخاطر المحتملة وفي مناسكه من الاتعاب المحققة ، ونظير جهاد النفس وجهاد العدو الكافر .

وهذا القسم من التكاليف لا يعمه دليل نفي الحرج - آية الحج - إذ لو شملها نفي الحرج للزم إنتفاء أكثر أو تمام احكام الدين وتشريعاته وأوامره ونواهيها ، لأن في إمثالها كلفة ومشقة وتعب وجهد بدني او نفسي هو مصداق الحرج والعسر والمشقة ، وهو منفي في نصوص الكتاب العزيز : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ ﴾ ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ، ولا يمكننا تعميم نفي الحرج لهذه التكاليف الكثيرة ، لأن نفيها يستلزم الخروج من الدين والتصل من التشريع والرباط الديني وتبعية الشرع المقدس ، وهذا محذور عظيم مانع .

بل إن هذه الاحكام والتكاليف تكون حرجية من أصل تشريعها وأول أمرها وفي جميع مواردنا ومصاديقها فهي خارجة عن دليل الحرج بنحو (التخصيص) لا بنحو (التخصيص) .

القسم الثاني : التكليف الشاق على النفس مشقة غير معتادة ولا يتحملها نوع العقلاء عادة ولا يقتضيها نفس التكليف بل يقتضيها عرض طارئ وسبب حادث ، كأن يلزم من وضوءه في وقت بارد جداً : حدوث تشققات في يده تخرجه وتشق عليه ، أو يلزم من إغتساله :

حدوث مرض الانفلونزا فيه، او يلزم من صوم المرضعة : قلة اللبن على وليدها وهو محرجٌ للأُم بحكم علقته ورأفتها برضيعها، فيصير تكليف الصوم والوضوء والغسل لمثل هذين المكلفين حرجياً طارئاً من سبب خاص عارض على المكلف ، فيتصدى دليل نفي الحرج لنفي الحكم الالزامي الحرجي- الذي يلزم من إمثاله الوقوع في الحرج والمشقة- ولا يكون الصوم والوضوء حرجياً من أول أمره وأصل تشريعه وفي جميع موارد، بل بعض موارد حرجي لسبب عارض على شخص المكلف دون سائر المكلفين ، فان العسر الطارئ والحرج العارض مختص بمكلف ما في زمان أو مكان مخصوص يستدعي ظرفه التحرج من إمثال تكليف معين، ولا يكون التكليف بالنسبة اليه حرجياً في ظرف ثانٍ أو زمان أو مكان ثانٍ فضلاً عن باقي المكلفين، فالمورد الذي يكون حرجياً ينتفي تكليفه مخصوصاً لدليل نفي الحرج. وهذا القسم من التكاليف يعمه دليل نفي الحرج وينطبق عليه وينفيه ويرفع وجوبه تطفأً من الشارع وإمتناناً ، وتكون خارجه من دليل الوجوب أو التكليف خروجاً بنحو (التخصيص) والإخراج الحكمي الذي يقتضيه دليل نفي الحرج الذي هو ناظر الى عمومات التشريع وأدلة الاحكام فيخصص عمومها او يقيّد إطلاقها وهي التي يكون إمثالها حرجياً لسبب طارئ ، بل الخروج الحكمي- بتعبير دقيق- خروج بالحكومة وهي نحو من التخصيص .

وبهذا البيان وبعد تلکم البيانات والتقريبات والشواهد يتجلى كون دليل نفي الحرج: آية الحج والروايات والتسالم الفتوائي والاستنباطي دليلاً مبيناً واضحاً ليس فيه إجمال ولا غموض ، خلافاً لشيخنا الحر

العاملية الذي زعم كون دليل نفي الحرج مجملاً عقيب عرضه لطائفة من الاخبار النافية للحرج، وقد حكاها عنه المحقق النراقي^(٢٥) وتعقبه بقوله: (وذلك مبني على تحقق العسر والحرج في جميع التكليف)، وقد تبين أن التكليف الالهية قسمان ولا يأتي دليل نفي الحرج في القسم الأول - الذي هو غالب التكليف التحريمية والوجوبية - ولا يتحقق في دليل نفي الحرج إجمال ولا إشكال .

وهذا المعنى المفهوم للحرج : الضيق والشدة غير المتعارف تحملها وتكلفتها من المأمور به - هو النافي للتكليف والرافع للأمر الالهي والدين المجعول على المكلف ، وهو معنى شامل يعم المشقة والضيق الجوارحي - أعني الوارد على الأعضاء البدنية والجوارح الجسمية - كما يعم المشقة النفسية وضيق الصدر - أعني الوارد على الجوانح والنفس الباطنة دون الاعضاء الجارحة - ، وذلك لأن كلاً من النوعين - النفسي والجسدي - نحو من الضيق ومصداق من الحرج الذي لم يجعله الله في دينه وتشريعہ ، وقد يكون الحرج النفسي والضيق الباطني أشد أثراً وأعمق جرحاً من الحرج الجسدي وضيقه .

ويؤكد العموم : انه قد أطلق (الحرج) على الضيق النفسي في نصوص عديدة، نظير قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضِيقًا حَرَجًا﴾ الانعام: ١٢٥، وقد إستعملت الآية (ضيق الصدر) أو وصفته بالحرج وهو حرج نفسي باطني ليس بجسدي لأنه طارئ على الجوانح دون الجوارح .
ونظير قوله تعالى مخاطباً حبيبه المصطفى (ﷺ): ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا

(٢٥) عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام : عائدة : ١٩ : ص ٦٢ - طبعة حجرية .

يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ ﴿٢٦﴾ أَي لَا يَضِيقُ صَدْرَهُمْ وَلَا تَتَحَرَّجُ نَفْسُهُمْ مِنْ قَضَائِكَ رَغْمَ شِدَّتِهِ عَلَيْهِمْ، بَلْ ﴿وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا﴾ النساء: ٦٥. وهذه الآية تكاد تكون صريحة في عموم الحرج للضيق الباطني والحرج النفسي .

ونظير رواية ابن اشيم^(٢٦) - وهي مطوّلة نقتصر على قدر الحاجة والشاهد- وفيها يقول الصادق (عليه السلام): ﴿يا ابن اشيم... ومن يُردُّ أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً ، أتدري : ما الحرج ؟﴾ قلت : لا ، فقال بيده وضم أصابعه: ﴿الشيء المصمت الذي لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه شيء﴾ والمصمت هو المغلق الذي لا فرجة ولا فتحة فيه ، وهذا تعبير عن ضيق الصدر شديداً .

هذه شواهد من النصوص الشرعية على استعمال الحرج في ضيق الصدر وإغلاقه وفي الاحساس الباطني المؤلم والذي يصعب تحمّله عند نوع العقلاء ويكون عسراً شديداً على النفس الباطنة ، ويكون نفيه ملتئماً مع اللطف التشريعي المولوي ، ويكون إثباته منافياً لليسر والسماحة التي يصطبغ بها التشريع الالهي .

وعليه: يتيسر لنا تطبيق (نفي الحرج في الدين) على الحرج النفسي العارض على الجوانح كتطبيقه على الحرج الجسدي الطارئ على الجوارح ، ولا يكون التعميم صعباً ولا مُشكلاً وإن صدر المنع أو الاشكال من المحقق النائيني (قده)، وتوضيح هذا الامر :

إن المحقق النائيني (قده) في بحث قاعدة نفي الضرر عند تعرّضه

(٢٦) بحار الانوار: ج٢٥: ٣٣٢ + ٣٣٣ - فصل في بيان التفويض ومعانيه .

لمبحث (تعارض الضررين) او تعارض قاعدتي نفي الضرر ونفي الحرج - منع من وقوع التعارض المزعوم للشيخ الانصاري (قده) وأشكل عليه صغرى وكبرى ، وذكر في المناقشة الصغرى : (الحرج عبارة عن المشقة ، ... ولا يشمل نفي الحرج : المشقة الطارئة على الجوانح) ^(٢٧) وهو تعبير واضح في منع العموم وفي إختصاص (نفي الحرج) بالحرج الطارئ على الجوارح والاعضاء الجسدية وكأنه يمنع وينفي الاطلاق الظاهر من آية نفي الحرج والذي يشمل الحرج الطارئ على النفس : الصدر والجوانح الباطنة - .

والحقّ خلافه ودليله إطلاق نفي الحرج مدعوماً بما أوضحناه من الشواهد الشرعية الكاشفة عن إنطباق ﴿حَرْجٌ﴾ على (الحرج الجوانحي) و(الحرج الجوارحي) على حد سواء .

وباختصار: العموم هو مدلول إطلاق (نفي الحرج في الدين) فيحتاج منع العموم الى دليل واضح على دعواه يكون مقيداً لإطلاق دليل نفي الحرج، ولم يذكره (قده) . ومنه يتجلى صحة التمسك بإطلاق آية نفي الحرج لتعميم الحرج المنفي للحرج النفسي الجوانحي والحرج الجسدي الجوارحي الذي لا يتحملة العقلاء ولا يقدم عليه نوعهم، وهذا التعميم يتوافق مع ما يقتضيه اللطف العميم والامتنان التشريعي الحكيم ويتناسب معه جداً .

اذن لا يختص نفي الحرج بالحرج الجسدي، بل يشمل (الحرج

(٢٧) رسالة لا ضرر- تقرير الشيخ الخونساري لبحث المحقق النائيني ملحق خيارات (منية الطالب) ج ٢: ٢٢٤- المطبعة المرتضوية في النجف .

الجوانحي)، وهذا - في بعض مصاديقه - أشدّ ضيقاً وإحراجاً من (الحرج الجوارحي) ، والمهم صدق الحرج عرفاً وكونه حرجاً في الدين أي يكون مرتبطاً بالأحكام الشرعية المجعولة على كاهل العباد - كي تنطبق آية سورة الحج وتنفي الدين (المجعول الشرعي) الذي يلزم من إمثاله : وقوع المكلف في الحرج والضيق والشدة .

ولا شأن لدليل نفي الحرج بغير المجعولات الشرعية حتى ينفيها. كما انه توجد أحكام شرعية مهمة وأساسية في دين الاسلام ، لا تنفيها آية سورة الحج ، وهي الاحكام التي يتيقن الفقيه الخبير بعدم صلاح آية نفي الحرج لنفيها - ناشئاً يقينه من أدلة الشرع ومن مذاقه المعلوم للفقيه ، وهي نظير وجوب اقامة الصلوات اليومية الخمسة ونظير حرمة قتل المؤمن وشرب الخمر والزنا واللواط والسحق ، ونظير وجوب حفظ بيضة الاسلام وأصول عقائده ووجوب حفظ بيضة المذهب الحق من التحريف والتزييف ، ونظير الجهاد للدفاع عن الاسلام وأوطانه وأتباعه ونحو ذلك مما يعرفه الفقيه الخبير الصالح .

وبتعبير ثان : دليل نفي الحرج عام شرعي قابلٌ للتخصيص ، وقد علمنا تخصيصه وخروج الاحكام المهمة الاساسية منه نظير ما ذكرنا من الامثلة . ومن مجموع ما مضى يتجلى :

إن ما يرفع المسؤولية الشرعية وينفي التكلفة الالهية المجعولة على العباد هو الحرج والضيق والمشقة التي لا يتحملها نوع العقلاء عادة .

بل الظاهر دلالة بعض النصوص على تأطر عموم التشريعات الاسلامية وصبغتها بصبغة اليسر والسماحة وعدم الضيق والاحراج ،

وان أحكام الشرع - بمجموعها - مبنية على نفي الحرج وهي متأطرة باليسر دون العسر ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ البقرة: ١٨٥ وقد وردت هذه الجملة ضمن آية جعل صوم رمضان على العباد ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ البقرة: ١٨٥: وهذا تطبيق للتشريع الميسر المنفي عنه العسر، وحيث أن المسافر قد يطيق الصوم ولا يعسر عليه كبعض المسافرين في زماننا الذي تطورت فيه وسائل المواصلات الحديثة المريحة- فنفهم من الآية أو نظن قويا نظرها الى ملاك الحكم وأن اليسر والعسر مرتبط بملاك وجوب الصوم ولا يتقيد نفي وجوب الصوم عن المسافر بما اذا تعسر عليه الصوم بحيث يلزم منه وجوب الصوم على المسافر الذي يتيسر له الصوم ، لأنه المستفاد من الاخبار المعصومية ^(٢٨) الظاهرة في كون نفي الصوم عن المسافر عزيمة مطلقة سواء تعسر عليه أم تيسر له الصوم ، ومن هنا يمكننا القول :

انه لا يبعد ظهور آية ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ في بيان الاطار العام للتشريع الاسلامي وأنه متأطر بإطار اليسر وعدم العسر- بفعل ورود الجملة عقيب بيانه بوجوب صيام شهر رمضان على من حضر في وطنه مع نفي الوجوب وتأجيله لما بعد زوال المرض والسفر مما يكشف عن إرادة بيان الاطار العام للتشريع .

(٢٨) الوسائل : ج ٧ : ب ١ من ابواب من يصح منه الصوم .

بل إنه يتجلى من آية سورة الحج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ وَّلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ ومن آية البقرة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾: ١٨٥، ومن آية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ البقرة: ٢٨٦- ويتبين أن الله سبحانه بلطفه ورأفته ورحمته بعباده أراد تخفيف تكاليفه عليهم: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ النساء: ٢٨، أي خلقه الله محدود القدرة ناقص المقدرة، ولهذا خفف سبحانه عنهم ونفى عنهم العسر والحرج في دينه، وكان في التكليف الالهي إقتضاء الشدة والعسر والحرج والضيق، إلا انه سبحانه خفف عليهم ويسره لهم رحمةً منه وتفضلاً ولطفاً وإمتناناً، فكان التكليف الالهي متحداً بحدود القدرة على المكلف به وتيسره للمكلف وكان منتفياً عند العجز أو عند التحرج، وهذا تطبيق لسماحة الشريعة ويسرها التي هي صبغة الديانة الاسلامية والبعثة المحمدية ﴿بعثني بالحنيفية السمحة﴾ (٢٩).

والحاصل من ملاحظة نصوص القرآن والسنة المتقدمة : وضوح كون صبغة الدين الاسلامي والتشريع الالهي اليسر والسماحة والتخفيف، دون الحرج والعسر والضيق والشدة، بل إتضح من صحيحة (قرب الاسناد) أن سماحة الدين الاسلامي ويسره وعدم حرجيته منحة إلهية وميزة لطفية لخصوص الامة المرحومة، دون الامم السابقة والرسالات السماوية الماضية، وهذا مما يوجب على هذه الامة زيادة شكرها لله سبحانه. ثم انه قد وقع الخلاف بين الأواخر في فهم:

(٢٩) الوسائل: ج ١٤: ب ٤٨ من ابواب مقدمات النكاح: ح ١.

مفاد الهيئة التركيبية لأية نفي الحرج :

وهذا مبحث مهم ونافع في تحديد مفاد قوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ هل هو نفي الحكم الحرجي بلسان نفي الموضوع وكأنه قال المولى : (لا حرج) كما قال ﴿لا ضرر﴾ ؟ ام هو نفي الحكم الشرعي المستلزم للحرج والمشقة أو نفي التشريع والدين الناشئ منه الحرج والمشقة ؟ ، هذان احتمالان في فهم النص .

والظاهر من تعبير المحقق الخراساني^(٣٠) إختيار المحتمل الاول، قال في مبحث قاعدة نفي الضرر : (فان قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة إدعاءً) يعني حقيقة الضرر ، ومثلها حقيقة الحرج ، ثم قال : (ونفي الحقيقة إدعاءً بلحاظ الحكم) ، وأصرح منه قوله في مبحث الظن المطلق ودليل الانسداد : (لما حققناه من معنى ما دلّ على نفي الضرر والعسر من أن التوفيق بين دليليهما ودليل التكليف او الوضع المتعلقين بما يعمهما) يعني : المتعلقين بما يعم صورتي الضرر والتحرّج ، فمعناه (هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما) يعني : نفي التكليف أو نفي الوضع بلسان نفي الضرر أو نفي الحرج .

والظاهر من الشيخ الانصاري(قده)^(٣١) إختيار المحتمل الثاني في فهم دليل نفي الحرج ، قال في مبحث قاعدة نفي الضرر محققاً لمعنى نفي الضرر ، ومثله معنى نفي الحرج، قال : (فاعلم ان المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة :عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرّع

(٣٠) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج ٢ : ٢٦٨ + ١١٨ .

(٣١) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣١٤ .

حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان او وضعياً ...) ومثله معنى نفي الحرج : هو أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه الحرج على أحد تكليفاً كان الحكم ام وضعاً . وهذا المحتمل هو الفهم الصحيح المدعوم بالقرينة والوضوح كما سيتبين .

والمحتمل الاول في فهم نفي الحرج في الدين أن يراد نفي الحكم الحرجي بلسان نفي الحرج مبالغة في النفي ، وهو نفي إدعائي ينزل الحرج منزلة عدمه ، فيفيد النص ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ على هذا الاحتمال ويدل على عدم جعل الشارع حكماً حرجياً فيه مشقة ، وقد نفي الحكم الحرجي بلسان نفي الموضوع وكأنه قال: (لا حرج في الدين) او هو نفي الحكم الثابت للموضوع و(الفعل الحرجي) ، فاذا صار الموضوع فعلاً حرجياً على المكلف إنتفى عنه الحكم الشرعي والأمر المولوي بالموضوع عندئذ .

ولا ريب عندنا في ان نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أمرٌ صحيحٌ ، واستعمالاته في النصوص الشرعية متداولة :

نظير قوله (ﷺ): ﴿ لا رهبانية في الاسلام ﴾^(٣٢) فانه يفيد أن الرهبانية المزعوم شرعيتها أو محبوبيتها عند النصارى هي شرعية أو محبوبة منتفية في الاسلام، وهذا نفي للحكم والتشريع بلسان نفي الموضوع .

ونظير قوله (ﷺ): ﴿ لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ﴾^(٣٣) فانه يفيد أن الصلاة الواجبة لا تجزي ولا تصح إلا بقراءة سورة الفاتحة فيها، وهذا نفي لحكم الأجزاء وصحة الصلاة بلسان نفي الموضوع .

(٣٢) كشف الخفاء ومزيل الالتباس للشيخ اسماعيل العجلوني: ج٢: ح٣١٥٤ + دعائم الاسلام: ج٢ : ١٩٣ .

(٣٣) سنن الترمذي : ج٢ : ٢٥ : ح ٢٤٧ .

وهنا نقول : اذا كان دليل نفي الحرج بلسان (لا حرج في الدين) أو (لا فعل حرجي في دين الاسلام) أمكن التصديق بصحة الاحتمال الاول أو أمكن قبوله . لكن دليله قوله سبحانه: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ وقد تسلط النفي فيه على عنوان الحرج ولم يتسلط فيه النفي على عنوان (الفعل الحرجي) كي يتنفي حكمه من باب (نفي الحكم بلسان نفي الموضوع) ثم يلزمن التصديق بالاحتمال الاول .

لكنه قد نفت الآية : (الحرج) عن الدين، وهذا غير (نفي الفعل الحرجي) ، ولذا لا يمكننا المصير الى المحتمل الاول إلا بتأويل .

وقد يقال : ان المراد من (الحرج) المنفي عن الدين الحنيف هو (الفعل الحرجي) . لكنه مقال يحتاج الى عناية وتأويل وقرينة شاهدة على تأويل (الحرج) بالفعل الحرجي، ولا قرينة واضحة شاهدة عليه .

بينما المحتمل الثاني واضح الارادة من النص القرآني: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ فيتعين إلتزامه، وان كان معنى مجازياً ولا يصار الى المجاز إلا بعد تعذر الحقيقة، وهنا إرادة الحقيقة: (عدم جعل الحرج في الدين) يتعذر قبولها وتصديقها، لتحقق الحرج في الدين خارجاً وبالوجدان، والاقرب الى الحقيقة: عدم جعل الحكم المحرج وعدم تشريع ما يستلزم الوقوع في (الحرج في الدين)، فيكون (الحرج في الدين) المنفي في القرآن بمعنى كون (الحرج) المنفي عنواناً للحكم، والقرينة عليه واضحة في الآية القرآنية: ﴿ فِي الدِّينِ ﴾ .

وبتعبير ثانٍ : النفي التكويني الخارجي للحرج في الدين غير مطابق للواقع الذي يشهد بثبوتة قطعياً، فلا يمكن أن يكون المراد من النفي في

آية نفي الحرج معنى حقيقياً ، والظاهر ارادة النفي التشريعي: ﴿في الدين﴾ والتشريع ، فان هذه الكلمة : ﴿في الدين﴾ قرينة واضحة كاشفة عن تعلق نفي الحرج بالدين الحنيف والشرع اللطيف .

ويؤكد : انه لا دلالة بل ولا إشعار في الآية المباركة بنفي (الفعل الحرجي) حتى يفهم منه: (نفي الحكم الحرجي بلسان نفي موضوعه : الفعل الحرجي) .

اذن الآية تنفي عنوان (الحرج في الدين) وهو نفي للمسبب ، والمراد الجدي هو نفي للسبب ، أي هو نفي للحكم الشرعي الموجب للوقوع في الحرج . وهذا الفهم يجعل التعبير القرآني إستعمالاً مجازياً وهو متداول في التعبيرات العربية ، فانه عند تعذر فهم المعنى الحقيقي وتعذر إرادته - يُصار الى المعنى المجازي الأقرب الى الحقيقة والذي تساعده القرينة المتصلة او المنفصلة ، وهنا القرينة متصلة بالتعبير وفي ذات الآية القرآنية : ﴿في الدين﴾ ، ويصحح ويقوي إرادته : كون الحكم الشرعي والدين المجعول سبباً للوقوع في الحرج ، فأطلق الحرج (المسبب) وأريد الحكم والدين (السبب) ، نظير إطلاق (الإحراق) وإرادة (الإلقاء في النار) ، ونظير إستعمال (القتل) وإرادة (إطلاق النار) أو (الذبح) .

والحاصل ان مفاد نفي الحكم الشخصي والتشريع الحرجي ورفع الدين العسر أو (نفي الحكم الحرجي) أو (عدم جعل حكم في الدين ينشأ ويتسبب منه تحرج المكلف ووقوعه في المشقة الفائقة) .

وفي إعتقادي: إن هذا الفهم مرتكز أذهان الفقهاء ، وهو فهم نافع جداً ولعله مقبول عند الجميع ، قال العلامة القرطبي معقباً آية الحرج :

(وهذه الآية تدخل في كثير من الأحكام، وي مما خص الله بها هذه الامة) .

وتظهر ثمرة إختلاف الفهمين المحتملين عند الانسداد - أعني المعتقد بدليل الانسداد المؤدي لحجية الظن المطلق - بلحاظ وجوب الاحتياط التام في جميع الشبهات الحكمية اذا أوجب التحرج : الوقوع في الحرج والمشقة الشديدة والذي لا يلتئم مع يسر الشريعة ، فانه :

أ- على مختار شيخنا الانصاري(قده) في فهم الآية المؤدية لبيان (نفي الحرج في الدين) لا يجب الاحتياط التام في الاطراف المشبهة للتكليف الواقعي رعايةً للعلم الاجمالي بالتكليف في تمام الاطراف المظنونة والمشكوكة والمحملة ، لإستلزامه الوقوع في الحرج والمشقة ، وتكون آية نفي الحرج حاکمةً على وجوب الاحتياط التام في أطراف العلم الاجمالي بثبوت تكاليف إلزامية عند إنسداد باب العلم والعلمي بالأحكام اذا أوجب تحرج المكلف ، فتنفي الآية وجوبه، ولذا قال (قده): (وأما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا اشكال بل لا خلاف في حكومة أدلة نفي الحرج عليها) (٣٤) .

ووجهه: ان مفاد آية ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ إنتفاء الحكم الشرعي الناشئ منه وقوع المكلف في الحرج والمشقة الفائقة التي لا يتحملها نوع العقلاء ، ووجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات المشبهة وإن كان حكماً عقلياً إلا انه ناشئ من بقاء الحكم الشرعي الواقعي في عهدة المكلف ، فينشأ منه التحرج والوقوع

في المشقة ، ويرتفع الحكم المستلزم للتحرج وينتفي وجوب الاحتياط التام بانتفاء موضوعه - الحرج - .

ب- وعلى مختار شيخنا الخراساني (قده) في فهم الآية : (نفي الحكم بلسان نفي الموضوع) يجب الاحتياط التام في الاطراف المشبهة للتكليف الواقعي وإن تحرج المكلف - اي وإن لزم من احتياطه التام في المظنونات والمشكوكات والم احتملات : الوقوع في الحرج - ولا تكون آية نفي الحرج حاكمةً على وجوب الاحتياط ولا تكون نافيةً له ، وذلك لأن ظاهر آية نفي الحرج هو نفي الحكم الشرعي بلسان نفي الموضوع ، وقد توجه النفي ظاهراً الى (الفعل الحرجي) فتنفيذ الآية إنتفاء الحكم الشرعي عن الفعل الحرجي ، وحيث أن الفعل - متعلق الحكم الشرعي الواقعي المررد بين أطراف الشبهة - ليس بذاته فعلاً حرجياً حتى تنفيه الآية المباركة ، بل الحرج نشأ من إيجاب الاحتياط بالجمع بين احتملات الشبهة ، وهذا حكم عقلي ليس ديناً ولا حكماً شرعياً حتى تنفيه الآية .

وعليه فوجوب الاحتياط باقٍ لابد منه وإن لزم منه الوقوع في الحرج ، فان دليل نفي الحرج حاكم على أدلة الاحكام الشرعية وليس حاكماً على الاحكام العقلية ، والموجب للحرج هنا هو الحكم العقلي بوجوب الاحتياط في تمام الاطراف المشبهة دون الحكم الشرعي الواقعي المجهول المشته .

نعم قد إعترف المحقق الخراساني (قده) بأن دليل نفي الحرج (لو كان معناه : نفي الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل - لكانت

قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط، لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فتكون منفيةً بنفيه^(٣٥).

وحيث تحقق عندنا دلالة الآية الكريمة على نفي الحكم الذي ينشأ من إمثاله الحرج والمشقة، فيلزمنا الإقرار بحكومة آية نفي الحرج على قاعدة الاحتياط في التكاليف المعلومة بالإجمال المشبهة بين أطراف متعددة، وعليه: لا يجب على الإنسدادى الاحتياط التام المستوعب لأطراف الشبهات الحكمية ولا يجب عليه الجمع بين المحتملات المشبهة بثبوت الحكم الشرعي الواقعي فيها. ثم نبحت:

إختصاص نفي الحرج بالأحكام الإلزامية:

الظاهر إختصاص مهمة دليل نفي الحرج بنفي الأحكام والتشريعات الإلزامية التي تصير حرجيةً ويلزم من وجوب إمثالها الوقوع في الضيق والمشقة التي لا يتعارف تحملها بين عموم العقلاء ونوعهم، فتصح العبادات المندوبة الشاقة نظير صوم غالب أيام السنة متصلاً سوى يومي العيدين ونظير إحياء الليل كله أو أكثره بالعبادة بصلاة ونحوها ونظير المشي مئات الفراسخ لأداء مناسك الحج ونحوها من الاعمال المحرجة التي صنعها الائمة الاطهار (عليه السلام).

ولعل هذا: عدم عموم نفي الحرج لغير الاحكام الإلزامية - من مرتكزات الفقهاء القطعية، فانه لا يجد المتتبع فقيهاً محققاً ينفي إستحباباً أو مكروهاً من باب نفي العسر والحرج، بينما تراهم يبادرون

(٣٥) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني: ج ٢: ١١٨ - ١٢٠.

إختصاص نفي الحرج بالاحكام الالزامية (٢٣٣)

لنفي الواجبات الشرعية في أبواب العبادات وغيرها عندما يصير الحكم الشرعي مستلزماً لوقوع المكلف في العسر والحرج .

وبتعبير ثانٍ : المستحب والمكروه والمباح حكم ترخيصي لا إلزام فيه ولا إحراج، لإمكان المخالفة من دون معاقبة، قال استاذنا المحقق (قده): (المستفاد من أدلة نفي الحرج أن المنفي بها هو الحكم الالزامي الموجب لوقوع المكلف في الحرج، دون الترخيصي إذ الترخيص في شيء حرجي لا يكون سبباً لوقوع العبد في الحرج) (٣٦).

والحاصل ان مرتكز أذهان الفقهاء في فقهم وإستنباطاتهم هو عدم عموم آية نفي الحرج وعدم جريانها في غير الاحكام الإلزامية .

ولعل وجه الارتكاز هو إنتفاء الإلزام الشرعي في المستحبات والمكروهات وإمكان ترك المستحب إختياراً وإمكان فعل المكروه إختياراً، فلا موجب بعده لنفي الأحكام غير الإلزامية بدليل نفي الحرج .

ولعل هذا التوجيه مقصود المحقق الحائري (قده) بقوله : (ثم اعلم ان نفي الحرج والضيق مختص بالايجاب والتحريم دون الندب والكرهية، لأن الحرج انما هو في الإلزام، لا الترغيب في الفعل لنيل الثواب اذا رخص في المخالفة، ولهذا لا يحرم صوم الدهر غير العيدين وقيام تمام الليل والسير الى الحج متسكعاً وإيثار الغير بالمال الذي لا يضطر اليه- على النفس الى غير ذلك مما لا حصر له، بل هذه درجة المتقين ومرتبة الزاهدين لا يسع القيام به إلا الأوحدي من الناس) (٣٧).

(٣٦) مصباح الاصول : ج ٢ : ٥٣٣ .

(٣٧) الفصول الغروية : ٣٣٥ - طبعة حجرية .

وبهذا التقريب يمكننا إلحاق الواجبات التخيرية بالأحكام غير الإلزامية، فانه اذا وجب على المكلف إحدى خصلتين أو خصال من الفعل وتحرج من أحدهما أو أحدها لم يتعين بل لم يجز نفي الواجب تمسكاً بدليل نفي الحرج، وذلك لأنه يمكنه تركه إختياراً وفعل الآخر اذا لم يكن محرراً . نعم لو كانت تمام خصال الواجب التخيري محرراً أمكن نفيها بدليل نفي الحرج، بينما لو كانت بعض خصاله محرراً دون الأخرى فلا موجب لنفي الواجب التخيري بدليل نفي الحرج، بل يترك الخصلة أو الخصال المحررة خاصة ويمثل الواجب التخيري بفعل ما لا حرج فيه من خصال الواجب ولا عسر .

مثلاً: اذا أفطر عمداً في شهر رمضان ووجبت عليه كفارة مخيرة بين العتق المتمذر في زماننا وبين صيام ستين يوماً وبين إطعام ستين مسكيناً، والمفروض قدرته على الصيام لكن مع تحرج ومشقة وقدرته على الاطعام من دون تحرج، فيتعين عليه إختيار الإطعام، وحينئذ لا موجب بل لا يشرع له نفي الوجوب التخيري لمجرد تعذر خصلة العتق أو لتحرجه من صيام ستين يوماً ما دام يقدر على الإطعام من دون تحرج ، قال المحقق الحائري(قده) ^(٣٨) بعد تلكم العبارة التي نقلناها عنه مباشرة: (بل الظاهر عدم جريانه - يعني دليل نفي الحرج- في الواجب المخير أيضاً اذا تجرد بعض آحاده عن الحرج للبيان الذي سبق) يعني: للتوجيه الذي ذكره في عدم عموم نفي الحرج في المندوبات والمكروهات . ثم نبحت :

(٣٨) الفصول الغروية : ٣٣٥ - طبعة حجرية .

النسبة بين الحرج وبين الضرر :

ينبغي الالتفات الى أن (الحرج) وهكذا (الضرر) المنفيين في الشريعة - في الكتاب والسنة- قد يلتقيان في موارد يكون الحكم الشرعي الواقعي فيها حكماً ينشأ من إمثاله : الضرر البدني أو المالي، كما يوجب إمثاله تحرج المكلف وعدم تحمّل نوع العقلاء نظيره، فاذا إلتقيا وكان الضرر من إمثال الحكم الواقعي موجباً للتحرج والوقوع في الشدة والعسر- تصدى دليلاً نفي الضرر ونفي الحرج لنفي ذاك الحكم قهراً جزماً ، وذلك لأن كلاً منهما دليل مستقل نافٍ للحكم الشرعي ، ويتعاضدان - عند إجتماعهما- على النفي .

وقد يفترق العنوانان : الحرج والضرر- فيوجد حكم ينشأ من إمثاله الضرر من دون أن يتحرج المكلف منه، وعندئذ يحتاج إنتفاؤه عن عهدة المكلف الى إحراز دلالة حديث ﴿لا ضرر﴾ على نفي الحكم الناشئ منه الضرر، وعند إحرازها ينتفي الحكم الضرري .

وقد يوجد حكم شرعي يتحرج المكلف من إمثاله من دون أن يتضرر- بدأً او مالاً- منه ، وعندئذ يحتاج إنتفاؤه عن عهدة المكلف الى إحراز دلالة آية نفي الحرج على نفي الحكم المتولد منه الضيق والحرج، وقد أحرزناها - في البحوث الماضية- فينتفي الحكم الذي يتحرج المكلف من إمثاله - ولو من دون تضرر- .

إذن النسبة بين الحرج المنفي وبين الضرر المنفي هي نسبة العموم والخصوص من وجه . ثم نبحث :

وهن قاعدة نفي الحرج بكثرة التخصيص:

ثمة إشكال على دليلي نفي الحرج ونفي الضرر ، حاصله :
انه قد ورد في الشريعة الاسلامية قدر معتد به من الاحكام
الحرجية والضررية ، نظير وجوب صوم شهر رمضان اذا صادف
تحققه في شهري تموز أو آب فانه قد يوجب صومه تضرر المكلف
وقد يوجب تحرجه ، ونظير وجوبي الحج والجهاد وتحريم الفرار من
ميدان القتال عند اشتداد الحرب ، ونحوها مما يعلم بثبوتها ولا يمكن
نفيه شرعاً رغم كونه حرجياً أو ضررياً ، وهي أحكام كثيرة ثابتة شرعاً
فيأتي إشكال : كيف يجتمع (نفي الحرج في الدين) مع إثبات هذه
الاحكام الحرجية ؟ وهي ثابتة في الدين جزماً لا يمكن نفيها أصلاً .

وهذا إشكال طرحه جمع من الفقهاء المتأخرين على قاعدة (نفي
الحرج) وهي آتية على قاعدة (نفي الضرر) أيضاً . ومختصر الاشكال:
غموض وجه إجتماع دليلي : (نفي الضرر) أو (نفي الحرج في الدين)
مع ثبوت أحكام ضررية أو حرجية قطعياً في الشريعة ، والظاهر أن
الاشكال في قاعدة (نفي الحرج) أهون منه في قاعدة (نفي الضرر) وذلك
لقلة الاحكام الحرجية بالقياس الى الاحكام الضررية الثابتة في الشريعة
فيكون الاشكال فيها أيسر ، نعرضه واضحاً ومن الله التوفيق :

قد حاول الاعاظم (رض) الجواب عن الاشكال ورفع الغموض
في مباحث قاعدة (نفي الضرر) التي تعارفوا بحثها في أواخر بحوث
(الاصول العملية) ، ونعرض الجواب بلحاظ قاعدة (نفي الضرر)
مفصلاً في مبحث مستقل مرتبط بها بعنوان : وهن القاعدة بكثرة

تخصيصها، وندفع هنا الاشكال عن دليل قاعدة (نفي الحرج) لعظيم نفعه ولأن له دخالة في تنقيحها وتأسيسها قاعدة شرعية إمتنانية، فنقول :

إن الأحكام الشرعية الحرجية يدور أمرها بين نحوين :

النحو الاول : وهي الاحكام المترتبة على موضوعاتها اللاحرجية بطبعها والتي قد يطرأ تخرج المكلف منها حال الامتثال والانقياد وقد لا يعرضها التحرج والتضايق من إمتثالها كالوضوء والغسل والصوم ونحوها مما قد يتحرج المكلف أحياناً من إمتثالها بمعنى انه يلزم من إمتثالها أحياناً: الوقوع في الحرج والضيق والمشقة التي لا يتعارف بين نوع العقلاء تحملها والاقدام عليها، فهذه الاحكام- التي لا تكون حرجية بطبعها ومن بدو الامر- هي التي ينتفي الإلزام عنها اذا صارت حرجية في بعض الموارد بدليل آية نفي الحرج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فإنها تنفي ما كان حكماً شرعياً حرجياً وتقيّد وتضيّق دائرة إطلاق أدلة الاحكام الاولية : العمومات والاطلاقات المشبته للأحكام الواردة على العناوين الأولية التي قد تكون حرجية وقد لا تكون حرجية، فتكون مهمة الآية تضييق دائرة العموم أو الاطلاق في أدلة الأحكام الاولية وتقيدها بغير ما كان الحكم حرجياً على العباد .

النحو الثاني : وهي الأحكام المترتبة على موضوعاتها الحرجية بحسب طبعها ومن أول أمرها كالحج في أصله - لا في تفاصيله- والجهاد ومبارزة الاعداء والامتناع عن الفرار من الزحف والقتال ونحو ذلك مما هو حرجي من أول أمره بل وهو ضرري بطبعه ومن بدو أمره وفي جميع مصاديقه، فإنها خارجة تخصصاً من دليلي نفي الضرر ونفي الحرج جزماً، لكونها مجعولة على العباد يقيناً ولا تكون آية نفي الحرج أو حديث نفي

الضرر ناظرين أو شاملين لما كان حكماً ضرورياً أو حرجياً من أول الأمر وبمقتضى طبعه الاولي لمصالح لطفية وملاكات شرعية راقية تزاحم مصلحة عدم إحراج المكلفين أو عدم إضرارهم وتفوق عليها، بحيث توجب جعل الدين والتشريع وارداً فيما كان ضرورياً أو حرجياً بطبعه وفي جميع مصاديقه، ويكون نظير دية قتل الخطأ فإنه حكم شرعي ثابت من بدو الامر في مورد الخطأ ولمصلحة عالية تفوق الملاكات الأخرى وتدعو لجعله حكماً عاماً على العباد، ولا يقوى حديث^(٣٩) رفع الخطأ على رفعه أصلاً .

ويؤيد ما ذكرنا: ما يظهر من آية الطهارات في سورة المائدة : ٦ حيث قال سبحانه : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾ حيث تكشف بوضوح عن كون الحرج ملحوظاً في مقام ملاك أحكام الطهارات وأغراضها ومصالحها وأن الحرج الكائن فيها غير منظور تشريعاً في ملاك الأمر بها وتشريع وجوبها أو أن مصلحة التطهير هي أرقى وأجدر بالعناية من نفي الحرج وأولى بالاهتمام في مقام التشريع، وأنه لا يريد الله إحراجهم من أمرهم بالطهارات بل يريد تطهيرهم، فلذا كانت حرجية الطهارات في أصل تشريعها على العباد غير منظورة في مقام ملاك تشريعها أو هي منظورة لكن غير مرادة أو غير معتنى بها وكان المراد الجدي مصلحة التطهير ومن بدو الأمر وفي أصل تشريع الطهارات، فلا تلحظ الحرجية فيها وهي المتعارف حصولها من فعلها، ولا تقوى آية نفي الحرج على آية نفي أصل وجوب الوضوء أو الغسل لحرجيتها المتعارفة . ثم ندخل في بحث :

(٣٩) الوسائل : ج ١١ : ب ٥٦ من ابواب جهاد النفس : ح ١ .

قاعدة نفي الضرر

يكاد ينحصر مدرك القاعدة بالحديث النبوي المستفيض المطمأن نوعاً بصدوره عند علماء الاسلام قاطبة، وهو حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ الذي يشكل او يؤسس قاعدة شرعية نافعة جداً في مجال إستنباط الأحكام الشرعية مأخوذة منه، هي قاعدة (نفي الضرر في الدين) والتشريع ، ولذا سنطيل البحث عنها ونوقع الكلام حوله ونوضح تصوراتنا عبر جهات من البحوث، نبدأ ببحث :

سند الخبر الشريف :

ينبغي استعراض مصادر الخبر النبوي الشريف وملاحظة أسانيدہ مع تحقيق منشأ تصحيحه أو منشأ الاطمئنان والوثوق بصدوره، فنقول: قد روي حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ مرسلًا في كتب الحديث والفقہ كثيراً ، وروي مسنداً في بعض الكتب ، والمسند منه مشتمل على بعض القضايا والاحداث التي لها أحكام شرعية ، والمهم المنظور اليه منها : قضية (سَمْرَةَ بن جُنْدَب) لاشتهارها وصحة سند بعض أخبارها، ويمكننا تصنيف حديث ﴿لا ضرر﴾ بلحاظ إرساله واسناده ومضامينه الى طوائف متعددة :

الطائفة الأولى : ما اشتمل على قضية (سمرة بن جندب) وقد رواها المحدثون من الفريقين وإقترنت بعض روايات هذه الطائفة بجملتي: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وعمدة نظرنا الى المعتبرة التي رواها المشايخ الثلاثة في (الكافي) و(الفقيه) و(التهذيب) بأسانيدهم الصحيحة الى

زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام) (٤٠) وقد رواها غيرهم (٤١) من محدثي الاسلام واقتربت قضيته في بعض الاخبار الصحيحة بقوله (عليه السلام) : ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ وقد خلت بعض الروايات من الجملتين اللتين هما محل الاستشهاد في تأسيس القاعدة المبحوثة .

والقضية مفصلة في هذه الروايات، وفي بعضها إختلاف يسير بين مضامين الروايات ، ورواياتها متعددة ، وعمدتها سنداً ودلالة : ما ورد في صحيح زرارة المتضمن قول الباقر (عليه السلام) : ﴿ إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط - عنقود تمر في بستان - لرجل من الانصار، وكان منزل الانصاري بباب البستان ، فكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن ، فكلمه الانصاري أن يستأذن اذا جاء ، فأبى سمرة ، فلما تأبى جاء الأنصاري الى رسول الله ﷺ فشكا اليه وخبره الخبر، فأرسل اليه رسول الله ﷺ ، وخبره بقول الانصاري وما شكا ، وقال : إن أردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع ، فقال : لك بها عذق يمد لك في الجنة ، فأبى أن يقبل ، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري : اذهب فاقلعها وإرم بها اليه ، فانه لا ضرر ولا ضرار ﴾ هذا نص الخبر في موسوعة (الكافي) وقد إشتملت النسخة على فاء التفريع ﴿ فانه لا ضرر ولا ضرار ﴾ وهو يفيد تعليل الأمر بالقلع والرمي بانه ﴿ لا ضرر ﴾ ، وفي نسخ الرواية إختلاف يسير جداً .

وطريق الرواية صحيح معتبر في الاصول الحديثية الثلاثة ، وإن كان

(٤٠) الوسائل : ج ١٧ : ب ١٢ من ابواب احياء الموات : ح ٣ + الكافي : ج ٥ : ٢٩٢ : ح ٢ +

الفتاوى : ج ٣ : ١٤٧ : ح ١٨ + التهذيب : ج ٧ : ١٤٦ : ح ٣٦ .

(٤١) سنن ابي داود : ج ٣ : ٣١٤ : ح ٣٦٣٦ + شرح ابن ابي الحديد لنهج البلاغة : ج ٤ : ٧٨ .

طريق الصدوق فيها أوضح من طريق العلمين الكليني والطوسي وأقوى وأقرب الى الاطمئنان الباطني بالصدور .

وفي نسخة الفقيه للرواية : ﴿فأمر رسول الله ﷺ الانصاري أن يقلع النخلة فيلقيها اليه﴾ وقال : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ ، وهذه النسخة دلالتها على التعليل ضعيفة ، لأنه يحتمل كون قضاءه ﷺ : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ حكماً مستقلاً وتشريعاً منفصلاً ، نعم هو احتمال ضعيف كما لا يخفى على الخبير بالبيانات والاحاديث المعصومية ، بل لعل ظاهر نسخة (الفقيه) هو التفريع أيضاً ، بفعل الارتباط والاتصال بين الامر المحمدي وبين قوله : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ فيكون فهم التفريع قريباً غير بعيد كما هو ظاهر جلي من نسخة (الكافي) و(التهذيب) ، فتكون الرواية المعتمدة سنداً واضحة الدلالة على تعليل القلع بنفي الضرر لاسيما نسخة : ﴿إذهب فاقلعها وإرم بها فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ .

هذه الرواية الاولى من الطائفة الاولى ، وسمرة رجل مبغوض معاند لرسول الله ﷺ سافك لدماء المسلمين حسبما ذكر المؤرخون في ترجمته ، وهذه الرواية الصحيحة وأحداث القضية مع الانصاري فيها شاهد جلي على عناده لرسول الله ﷺ .

الرواية الثانية: الخبر الذي رواه(الكليني) في كتاب المعيشة :باب الضرار ، بسند منقطع الوسط وينتهي الى زرارة أيضاً ، ومثنه ومضمونه حكاية الامام الباقر (عليه السلام) قضية سمرة مشابهة لحكايتها في الرواية الاولى ، وتفترق عنها في الختام حيث يقول(عليه السلام) لسمرة : ﴿إنك رجل مضار﴾ وهذه جملة موجودة في رواية الصدوق الآتية ﴿ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن﴾ وهذا الجار والمجرور زيادة غير موجودة في صحيح

زرارة الاول، ثم حكى الإمام (عليه السلام) أمر جده (عليه السلام) بقلع النخلة ورميها وقوله لسمرة تهكماً: ﴿ إنطلق فاغرسها حيث شئت ﴾ (٤٢).

وهذا الخبر قد قال عنه شيخنا الاعظم الانصاري (٤٣): انه (أصح الروايات سنداً وأوضحه دلالة) وهذا من مثله غريب جداً، إذ كيف يصح الخبر - فضلاً عن كونه أصح الاخبار- وسنده منقطع الاسناد في الوسط (عن بعض اصحابنا)، ولعله أراد (قده) من الضمير: خبر زرارة الاعم من الرواية الأولى والثانية، لكنه في نقل الخبر ذكر نص الرواية الثانية منقطعة الاسناد، فراجع.

الرواية الثالثة: ما رواه المحدث الصدوق (٤٤) - والطريق ضعيف وإن كان مظنون الصدور شخصياً، وذلك لوقوع (الحسن الصيقل) في طريق اسناده وهو ممن لا أمانة معتبرة على قبول روايته أو وثاقه نقله ولكن في النفس ظنٌ بصدقه، يرويها الصيقل عن ابي عبيدة الحذاء عن الباقر (عليه السلام) وتتضمن الرواية تفصيلاً: ملكية سمرة لنخلة في حائط غيره ومجيئه اليها ودخوله في الحائط من دون إستئذان و﴿ ينظر الى شئ من اهل الرجل يكرهه الرجل ﴾ فشكاه الى رسول الله وحاوّل (عليه السلام) إسترضاء سمرة ببديل نخلته ﴿ عذق في الجنة بنخلتك ﴾ فلم يرض، وبعد إباء سمرة وعناده وإصراره قال (عليه السلام) له: ﴿ ما أراك يا سمرة إلا مضاراً، إذهب يا فلان فاقطعها وإضرب بها وجهه ﴾.

وهذا الخبر رواه الصدوق عن ابيه- رضوان الله عليها- عن (محمد

(٤٢) الكافي: ج ٥: ٢٩٤: ح ٨ + الوسائل: ج ١٧: ب ١٢ من ابواب احياء الموات: ح ٤.

(٤٣) فرائد الاصول: ٣١٤- طبعة مكتبة مصطفىوي.

(٤٤) الفقيه: ج ٣: ٩٥: ح ٩ + الوسائل: ج ١٧: ب ١٢ من ابواب احياء الموات: ح ١.

تحقيق سند ومتن حديث نفي الضرر (٢٤٣)

بن موسى بن المتوكل) وهذا ثقةٌ على الاظهر إطمئناناً بما إدعاه السيد ابن طاووس^(٤٥) من إتفاق الاصحاب على وثاقة رواة خبر وقع في طريقه هذا الرجل، فان دعواه الاجماع تكشف يقيناً عن توثيق جمع من المتقدمين عليه، ويؤيده: كثرة رواية الصدوق عنه، وهذا يروي عن :

(علي بن الحسين السعد آبادي) وهذا ثقة على الظاهر إطمئناناً من قول الفقيه الجليل : أبي غالب الزراري عنه : (حدثنا مؤدبني علي بن الحسين السعد آبادي ابو الحسن القمي)^(٤٦) مما يكشف عن جلالة الرجل ، اذ لو كان في وثاقته في عصره : عيب أو خلل لظهر وانكشف وبان وما إختفى، لأن الناس في كل عصر تتصيد على الاجلاء عيوبهم وتحاول إكتشافها ونشرها بعد إنكشافها لهم، ومن عدم ظهورها نستكشف نزاهة صاحبها وجلالته ، وهذا الرجل يروي عن :

(أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه) وهما ثقتان جليان ،

رويا الخبر عن :

(يونس بن عبد الرحمن) وهو ثقة جليل القدر جداً ، وقد روى

الخبر عن :

(الحسن بن زياد الصيقل) ولا أمانة واضحة عندنا على وثاقته،

وقد روى الخبر عن :

(أبي عبيدة الحذاء) وهو ثقة جليل القدر عن الامام الباقر (عليه السلام) .

وهذا السند- لوجود الصيقل فيه- لا طريق لتوثيقه وقبوله، فان

النتيجة تتبع أخس المقدمات ، نعم يوجد عندنا ظن شخصي بصدور

^(٤٥) في كتابه: فلاح السائل : فصل : ١٩ - فضل صلاة الظهر .

^(٤٦) الفهرس للشيخ الطوسي : ٤٥ : ترجمة : ٦٥ - طبعة النجف .

الخبر وصحة مضمونه بفعل توافق مضمونه مع روايات عديدة حاكية لقضية سمرة - مما يعكس على الخبر: الظن بالصدور .

وهذا الخبر يحكي قضية سمرة، لكن لا يوجد فيه التعقيب الموجود في بقية الطرق : أعني قوله (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ ولعله سقط من بعض الرواة أو من بعض أصولهم بقريضة تشابه مضمونه مع مضمونها . وفي المقابل : يحتمل قوياً عدم النقص بشهادة رواية ابي داوود السجستاني^(٤٧) للخبر عن الامام الباقر (ﷺ) حكاية عن جده رسول الله (ﷺ) لقوله لسمرة: ﴿أنت مضار﴾ وقوله للأنصاري ﴿إذهب فاقلع نخلته﴾ ، وليس في روايته قوله: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ .

والحاصل باختصار: هذه الطائفة نعتد منها على الأول : خبر ابن بكير عن زرارة عن مولانا الباقر (ﷺ) وهي مروية في الاصول الثلاثة من الجوامع الحديثية القديمة ، وذلك لقوة سندها ووضوح دلالتها .

الطائفة الثانية: وهي الأخبار المتوفرة على قضاء رسول الله (ﷺ) وهي روايات متعددة حكاها المحدثون من الفريقين بعضها مسند وبعضها مرسل ، وهي تحكي بعض أقضية رسول الله (ﷺ) وقد تضمن بعضها قضاءه (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ ، ومن هذه الروايات :

١- ما رواه المشايخ في جوامعهم الثلاثة عن الامام الصادق (ﷺ) حاكياً^(٤٨) لقضاء جده (ﷺ): ﴿قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء

(٤٧) سنن ابي داوود: ج ٣: ٣١٤: ٣٦٣٦ .

(٤٨) الكافي: ج ٥: ٢٨٠+ الفقيه: ج ٣: ٤٥+ التهذيب: ج ٧: ١٦٤+ الوسائل: ج ١٧: ب ٥ من ابواب الشفعة.

في الأرضين والمساكل ﴿وقال: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وقال: ﴿إذا أُرِّفت الأُرفُ وُحِدَّت الحدود فلا شفعة﴾ وهذا الخبر مظنون الصدور غير سليم السند بحسب الموازين الرجالية المعتمدة ، وذلك لتوافق طرق المشايخ في وقوع راويين فيها، هما (محمد بن عبد الله بن هلال بن عقبة بن خالد) وهذان مما لا وثوق بصحة روايتهما وقبولها .

ويظهر لمتتبع الأخبار: حكاية مجموعة من أقضيته (عليه السلام) ومنها قضاؤه أن ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ ، ولا يتوقف الاستدلال بالخبر- لو تم له سندٌ صحيح مقبول - على أن يكون قضاءً مستقلاً عن قضاءه (عليه السلام) بل سنحقق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر ونبين وجهه .

٢- ما رواه الكليني في (باب الضرار) في (الكافي) بسنده المتصل الى (محمد بن عبد الله بن هلال بن عقبة بن خالد) وهما ضعيفان على الظاهر، وهذا الخبر^(٤٩) يحكي فيه الامام الصادق (عليه السلام) عن جده المصطفى (عليه السلام) قضاءه بين اهل المدينة في مشارب النخل انه ﴿لا يمنع نقع الشيء﴾ وفي نسخة أخرى: ﴿نقع البئر﴾ وهو الصحيح، ولعل ذلك مصحّف ، والنقع هو فضل الماء ، كما يحكي فيها قضاءه (عليه السلام) بين اهل البادية انه ﴿لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء﴾ وقال: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ هكذا في (الكافي) ، لكن حكاها في (الوسائل): (فقال) بالفاء لا بالواو ، وهذا - على ما أظن - هو إشتباه في النقل او سهو من نسخ الوسائل .

٣- ما رواه الصدوق^(٥٠) قضاءً مرتبطاً بقضية بقرة شقت بطن جمل ،

(٤٩) (الكافي: ج ٥: ٢٩٣ + الوسائل: ج ١٧: ب ٧ من ابواب إحياء الموات .

(٥٠) المقنع: ١٩٣ + مستدرک الوسائل: ج ١٧: ٣٢١: ح ٢٢٨٤٤ .

وفيها قول امير المؤمنين (عليه السلام): ﴿ قضى رسول الله ﷺ : لا ضرر ولا ضرار ... ﴾ وقد ورد القضاء ضمن قضية مشكلة وحلها وبيان حكمها فراجعها في مقنع الصدوق ، والخبر مرسل .

٤- ما رواه الممتقي الهندي عن جامع الصنعاني بإسناده عن الحجاج بن أرطاة ، قال : أخبرني أبو جعفر : إن نخلة كانت بين رجلين فاخصما فيها الى النبي (ﷺ) فقال احدهما : إشقها نصفين بيني وبينه ، فقال النبي ﷺ : ﴿ لا ضرر في الاسلام ، يتقاومان فيها ﴾ (٥١) .

٥- روى ابو داود عن ابن حبان- ما يشبه نزاع سمرة مع الانصاري في صحيح زرارة- وانه كان لأبي لبابة عذق في حائط رجل فكلمه فقال: إنك تطأ حائطي الى عذقك فأنا أعطيك مثله في حائطي، وأخرجه عني فأبى عليه، فكلم النبي ﷺ ، فقال له: يا أبا لبابة خذ مثل عذقك فحزها الى مالك واكف عن صاحبك ما يكره، فقال: ما أنا بفاعل، قال (ﷺ): ﴿ إذهب فاخرج له مثل عذقه الى حائطه، ثم اضرب فوق ذلك بجدار فانه لا ضرر في الاسلام ولا ضرار ﴾ (٥٢) .

ثم ان مالك روى (٥٣) الحديث قضاءً مستقلاً حيث روى في باب (القضاء في المياه) بسنده : أن رسول الله (ﷺ) قال : ﴿ لا يمنع فضل الماء ليمنع فضلا الكلاء ﴾ وروى بسند آخر: أن رسول الله (ﷺ) قال : ﴿ لا يمنع نقع البئر ﴾ ، ثم عنون عقبيه : باب (القضاء في المرفق)

(٥١) كنز العمال ج: ٥: ٨٤٣: ح ١٤٥٣٤ - كتاب الخلافة : الاقضية .

(٥٢) المراسيل مع المسانيد : ٢٠٧ : ب : ٧١ في الاضرار : ح ٢ .

(٥٣) الموطأ : كتاب الاقضية : باب القضاء في المياه وباب القضاء في المرفق .

وروى فيه بسنده : أن رسول الله ﷺ قال : ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ وهذا حديثٌ مستقل وقضاء منفصل ظاهراً كما هو حال حديث نفي الضرر في كثير من جوامع حديث أهل السنة غالباً .

وروى الحافظ ابن ماجة^(٥٤) روايات ثلاثة، تضمنت نهي رسول الله ﷺ عن بيع فضل الماء أو عن منع تقع البئر ، وقوله (ﷺ): ﴿ لا يمنع احدكم فضل ماء ليمنع به الكلاء ﴾ والكلاء هو العشب ، وقد كان البدو في تلكم العصور يحفر أحدهم بئراً في أرض موات، فيملكها بالإحياء ويتسلط عليها ، ثم لما تمطر السماء تخضر الأرض وينبت العشب فيها وتسرح ماشيته فيها ، وقد تأتي ماشية غيره سارحة في الكلاء فتأكل ثم لما تأكل تعطش فتحتاج الى الماء ، فنهى رسول الله (ص) من منع ماشية الغير عن ورودها ماء البئر التي حفرها ما دام زائداً عن حاجته وحاجة عياله وزرعه وماشيته ، وقد يمنع صاحب البئر الماء عن ماشية الغير حتى لا تجيء ماشية غيره لأكل الكلاء والعشب النبات قريباً من بئره فنهى عنه رسول الله ﷺ .

وهذا القضاء والنهي منصوص في أخبار الفريقين مما يقوي ظن صدور خبر عقبة بن خالد عن الامام الصادق (عليه السلام) ، لكن خبر امامنا الصادق (عليه السلام) متضمن لقضاء جدّه معه : ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ وكأنه تعليل لنهيه (ص) عن منع فضل الماء مقدمة لمنع فضل الكلاء .

وروى محدثو الفريقين قضاء رسول الله ﷺ بنفي الضرر والضرار ، لكن الوارد من طريق امامنا الصادق (عليه السلام) رواية القضاء: ﴿ لا ضرر ولا

(٥٤) سنن ابن ماجة القزويني : ج ٢ : ٨٢٨ .

ضرار ﴿ مع بعض أقضيته الاخرى وكأنه مرتبط بها، بينما أهل السنة رووا قضاءه بنفي الضرر مستقلاً سوى رواية (جامع الصنعاني) المتقدمة : فروي في (مسند أحمد) مجموعة من أقضية رسول الله (ﷺ) ومنها: (وقضى أن لا ضرر ولا ضرار) وكأنه قضاءً مستقل ليس مرتبطاً بقضية ولا حلاً لمشكلة . وروي في (سنن ابن ماجه) حديثان أسند أحدهما الى (عبادة بن الصامت) وأسند الآخر الى جبر الامة (عبد الله بن عباس) : أن (٥٥) (رسول الله ﷺ) قضى أن لا ضرر ولا ضرار) بل إستفاض خبر ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ مستقلاً في كتب حديثهم .

ويتحصل من ملاحظة الجميع : توافق روايات الفريقين على أن رسول الله (ﷺ) قد قضى بأنه ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ وهذا القضاء الجامع له تأثير قوي في إستنتاج القاعدة المبحوثة ، وإن اختلفت الروايات في بيانه حديثاً مستقلاً أو مرتبطاً بقضاء .

الطائفة الثالثة من الروايات : مراسيل ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ .

وهذه المراسيل كثيرة منتشرة في كتب الفقه والحديث الشريفين للفريقين لا موجب لاستقصائها، وفي بعضها قضايا وحوادث حصلت في عصر رسول الله (ﷺ) وقال فيها أو قضى فيها بأنه ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ ومنها الروايات المرسلة المومى اليها في (الطائفة الثانية) .

وفي بعض هذه المراسيل زيادة: ﴿ لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ﴾ تجدها عند الصدوق (قده)، ولعله أخذها من بعض مشايخه من محدثي أهل السنة، فانه تكررت روايتهم للزيادة حتى وصلت الى

(٥٥) مسند أحمد: ج ٥ : ٣٢٦ + ٣٢٧ + سنن ابن ماجه: ج ٢ : ٧٨٤ - كتاب الاحكام .

بعض كتب اللغة فراجع^(٥٦) ، ولعل الصدوق إطلع على الخبر مع الزيادة في بعض الجوامع الحديثية الكثيرة للفريقين الراوية للزيادة والتي وصلت اليه ولم تصلنا أكثرها كما يعرف المطلع المتتبع الخبير، لكن لا يسعنا تصديق الرواية مع الزيادة: ﴿لا ضرر ولا ضرار في الاسلام﴾ الواصلة إلينا من بعض كتب الحديث، وذلك لضعفها أو لإرسالها حتى في كتب حديث أهل السنة التي جاءت فيها نظير (كنز العمال) للمتقي الهندي نقلاً عن (جامع الصنعاني) ، وهكذا رواها الزيلعي في (نصب الراية) والالباني في (إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل)^(٥٧)، فهذه مصادر ثلاثة قد روت حديث ﴿لا ضرر﴾ مع زيادة ﴿في الاسلام﴾ وهذا يقرب احتمال أخذ الشيخ الصدوق الحديث المتوفر على هذه الزيادة من بعض مشائخه من أهل السنة، وهم أكثر حسب الظاهر من ملاحظة تعداد مشائخه .

والحاصل باختصار: الخبر في (الفقيه) مرسل ، وفي غيره مرسل أو ليس له سند صحيح مقبول في الكتب الراوية له .

هذا عرض لمرسلات ومسندات الحديث النبوي الشريف : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ .

وينبغي تعقيبه ببحث مهم هو بحث إثباتي يؤدي إلى الاطمئنان بحجية الراوية وقبولها ، وهو :

(٥٦) الفقيه : ج ٤ : ٢٤٣ باب ميراث أهل الملل : ح ٢ + مجمع البحرين للطريحي + النهاية

لابن الأثير : ج ٣ - مادة (ضرر) وغيرها .

(٥٧) كنز العمال : ج ٥ : ٨٤٣ + نصب الراية : ج ٤ : ٣٨٤ - ٣٨٦ + إرواء الغليل ج ٣ : ٤١١ .

الطرق الاثباتية لصحة الخبر وصدوره :

توجد طرق إثباتية مؤدّية لقبول الخبر والإذعان بصدوره ، وهي :

الطريق الأولى : دعوى تواتر الخبر .

إعتمده فخر المحققين في بحوث رهن إيضاحه شرحاً لقواعد أبيه (قدهما) في الفصل السابع من أحكام التنازع قائلاً : (والضرر منفي بالحديث المتواتر) ^(٥٨) ، ومراده ظاهراً : التواتر اللفظي او المعنوي بحسب المصطلح العلمي الشائع .

لكن في تصديق الدعوى عسر شديد ، فان المتتبع لطرق الرواية وأسانيدها وعدد روايتها في كل طبقة وجيل والملاحظ لميزان (التواتر) العلمي يعرف أو يعترف بالخبر بتعذر التصديق بدعوى التواتر ، ولعله أراد (قده) من دعواه : القطع الشخصي بالصدور - وهذا ما يعبر عنه في زماننا بـ (التواتر الاجمالي) لاسيما والمحقق في مقام الاستدلال والاحتجاج - وليس في مقام الرواية ، فتكون الدعوى تسامحية، وإلا فتطابقها مع واقع سند الخبر متعذر، وهو أعلم بما قال، وهذه الطريق لا تكون منتجة إلا اذا أراد (التواتر الاجمالي) فيتم وينتج الحجة .

الطريق الثانية : التصحيح السندي .

يمكننا دعوى توفر قواعد الاعتبار الروائي والتصحيح السندي لخبر نفي الضرر، بلحاظ الرواية الأولى في الطائفة الأولى ، وإلا فما سواها كلها مخدوشة بضعف السند أو بالإرسال .

والرواية الوحيدة الموثوق بصحة طريق إسنادها : هي ما رواه

(٥٨) إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ج: ٢: ٤٨ .

المشايع في جوامعهم الثلاثة بسند معتبر صحيح متصل الى ابن بكير عن زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام) وقد تضمنت قضية (سمرة بن جندب) فإنها مصداق (خبر الثقة) بحسب الموازين الرجالية المعتمدة ، ولا يوجد غيرها: خبر صحيح بحسب الموازين الرجالية، فتكون الملاحظة والاعتماد على صححة زرارة، ويكون سواها : بقية الاخبار مؤيدة لصدور خبر نفي الضرر عن رسول الله (ﷺ) ، بل يقوى الظن بصدور بعضها ، وتصلح معينة على فهم المراد الجدي من صححة زرارة .

الطريق الثالثة : الوثوق بالصدور .

وهذه الطريق منتج عندنا أيضاً ، فان خبر ابن بكير- وهو معتبر السند ومصداق (خبر الثقة) في الجوامع الحديثية الثلاثة مع الكم الهائل من رواية جوامع الحديث عند المسلمين لهذا النص ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ ضمن قضايا متعددة وطوائف من الاخبار مختلفة ، وبعض هذه الاخبار معاضد لخبر ابن بكير عن زرارة - وهو مظنون الصدور، صحيح السند- وهي أخبار محتملة الصدور او بعضها محتمل الصدور، تنضم اليه ويحصل الاطمئنان بالصدور، ولا يضر إرسال بعضها وضعف اسناد بعضها الآخر ، ويضاف لما تقدم : تلقي عموم الفقهاء للخبر النافي للضرر بالقبول والتصحيح والعمل به والاستناد اليه، وهذا - التلقي بالقبول- يزيد الخبر اطمئناناً بصدوره عن حضرته (ﷺ) .

الطريق الرابعة : تصحيح مرسل الصدوق .

قد يدعي أحد : وجود خبر ثانٍ صحيح السند أو موثق الصدور، هو خبر الصدوق (قده) في (الفقيه) : ﴿لا ضرر ولا ضرار في الاسلام﴾

والذي نسبه قولاً لرسول الله (ﷺ) من دون تردد ومن دون أن يقول :
(روي عن رسول الله ﷺ). وهذا ما إلتزمه جمع من الفقهاء والمحدثين
(قدم) منهم السيدان الخوئي والخميني (قدمهما) في بحثهما (٥٩) فيما
إذا نسب الشيخ الصدوق الحديث الى المعصوم (عليه السلام) جازماً، فان
نسبته كذلك وهو الصدوق حقاً تجعل الحديث موثوق الصدور عن
رسول الله (ﷺ) فيكون معتمداً عليه ، لأنه تعبيرٌ ونسبة قطعية الى
الرسول الاكرم (ﷺ) فيحتمل كون النقل عنه نقلاً حسياً بفعل تواتر
الخبر عنده وتناقله طبقة عن طبقة من جيل الصدوق ومشايخه الى
عصر رسول الله (ﷺ)، وهذا احتمال عقلائي في هذا الخبر المنسوب
الى رسول الله (ﷺ) قطعياً من دون تردد .

ومقتضى صدق الراوي المرسل وجلالته وخبريته بالاحاديث،
ومقتضى أصالة الحس في إخباره ، بل وظاهر الحال - حيث أنه ينقل
الخبر عن المعصوم (ﷺ) جازماً من دون تردد- هو كون الخبر متواتراً
عن المعصوم واضح الانتساب اليه في ذهن الصدوق (قدمه) بحيث كانت
النسبة عند الصدوق قطعية ، فأخبر بقوله (ﷺ) مرسلأً ، وإلا حرم عليه
الإخبار القطعي البتّي ، والشيخ الصدوق منزّه عن الحرام . ويتحصل
مختصراً : إن هذا خبر ثقة عن المعصوم يحتمل إستناده الى الحس .

وهذه الدعوى مردودة : بأن صحة الخبر عند الصدوق أو وثوقه
بصدور الخبر ظاهراً من تعبيره : (قال المعصوم ..) رغم كونه صدوقاً-
لا يكون حجة ملزمة لغيره بالتصحيح أو الإستيثاق ، نظراً لإختلاف

المباني والمسالك في تصحيح الخبر وقبوله ، ولعل مسلك الصدوق ومسلك الفقيه المظمتن بإخبار الصدوق بنحو: (قال المعصوم) مسلك توسعي مسامحي يسوغ معه قبول المرسل من الأخبار المدونة في الأصول الأربعمائة أو في الجوامع الحديثية، نظير المسلك القابل بخبر كل مسلم لم يظهر فسقه أو كذبه ، أو القابل بكل خبر مروى في الاصول الأربعمائة أو في الجوامع الأربعة، لكن هذا المسلك أو ذاك قد لا يرتضيه الفقيه الآخر أو لا يوافق مسلكه ، ولذا لا يسوغ عنده قبول المرسل أو مطلق الخبر ، إلا أن يحصل عنده الاطمئنان أو القطع بصدوره ، ثم لو لم يحصل عند الفقيه : إطمئنان نوعي أو شخصي بصدور الخبر لا يسوغ له الاعتماد عليه ولا يجوز له العمل على طبقه. ومرسلة الصدوق لم يحصل لدينا شاهد يوجب الوثوق الشخصي بصدورها، ولا يكفي دعوى ظهور تعبير الشيخ الصدوق : (قال النبي عليه السلام) في يقينه بالصدور، لأن كون الخبر حجةً عند الصدوق أو موثقاً بصدوره عنده لا يستلزم حجيته عند غيره ، ولا يلزم صيرورته مقطوع الصدور أو مطمئناً بصدوره ، بل لا يكشف تعبيره عن إذعانه شخصياً بصحة الخبر وصدوره لأنه في مقام الاحتجاج على فقهاء السنة في فتيا فقهية، وليس في مقام الاستدلال على فتيا يرتضيها لنفسه حتى يكشف عن وثوقه بالخبر، فهذه الدعوى لا تنفع على فرض تصديقها .

يضاف لما تقدم : وجود شك شخصي في قبول هذا الادعاء وفي الاستكشاف المزعوم من جهة أخرى : هي لحاظ أن الصدوق - على ما يظهر من مراجعة المرسلة في (الفقيه)^(٦٠) - بصدد الاستدلال والاحتجاج

(٦٠) راجع : من لا يحضره الفقيه : ج ٤ : ٣٣٤ .

بالخبر على بعض الفقهاء الذين منعوا ميراث المسلم من الكافر ، كما يمنع شرعاً إرث الكافر من المسلم ، قائلاً : (فأما المسلم فلا يجرم وعقوبة يحرم الميراث، وكيف صار الاسلام يزيده شراً ؟ مع قول النبي ﷺ : الاسلام يزيده ولا ينقص ، ومع قوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ..) فهم منعوا المسلم من ميراث الكافر، فأشكل الصدوق عليهم وإحتج بالخبر الذي رووه في كتب أخبارهم وجوامع حديث مشايخهم - وهو الحديث المشتمل على زيادة : ﴿في الاسلام﴾ ، فاحتج عليهم وحاول إلزامهم بالخبر الذي رووه هم - ولا شاهد على إذعانه بصحة الخبر أو تواتره ، ولا تكشف روايته للزيادة قطعياً عن رسول الله (ﷺ) ولا تدل على إعتقاده شخصياً بصدورها قطعياً ولا بتواترها عنده أو في عصره ولا على حسية النقل والإخبار .

ومع التنزل عما تقدم وتصديق إعتقاد الصدوق تواتر الخبر أو صحته عنده، فدعاه الى التعبير : (قوله عليه السلام) بنحو بات جازم في النسبة الى رسول الله (ﷺ) يلزمنا تصديقه بالتقريب المتقدم في تمام مراسيله ، لا خصوص ما كان بلسان (قال النبي عليه السلام) كما شاء المدعي تخصيص التصديق ، بل لا بد من تصديقه وبنبي على تواتر الخبر أو صحته في الاقل بتمام الصيغ والتعابير المتوفرة على إطلاق النسبة الى المعصوم (عليه السلام) ، وهذا مرفوض يمتنع تصديقه أو القبول به .

ويزيد الامر وضوحاً عند تذكر ما حققناه في بحوث خبر الواحد من ان الحجة من الأخبار هو خبر الثقة عن ثقة عن المعصوم أو الخبر الموثوق بصدوره المقطوع بصحته من بعض القرائن الداخلية أو الخارجية وهذا الخبر المرسل : ﴿لا ضرر ولا ضرار في الاسلام﴾ - مع التسليم تنزلاً

بأنه محل وثوق الصدور- نفرض أنه قد إستدل به - وهذا فرض خلاف ظاهر كتابه : الاحتجاج دون الاستدلال- ، مع ذلك نقول: إطمئنانه ووثوقه لا يستلزم وثوقنا وإطمئناننا بصدور المرسل ، بل الفقيه الذي يحصل له الوثوق بصحته وصدوره يكون الوثوق حجة عليه، ونحن لم يحصل عندنا وثوق بصدور الخبر مع زيادته ﴿في الاسلام﴾ ولا كان الخبر متوفراً على سند صحيح يوثق برجاله فرداً فرداً الى رسول الله (ﷺ) ، ومن هنا لا نلتزم بحجية المرسل المتوفرة على الزيادة .

هذا تمام كلامنا في الجهة الأولى عن صدور الخبر وتصحيحه، ونبحث في جهة ثانية عن :

تحديد متن الخبر واختلافاته :

يمكننا تشخيص المتن الحديثي الصادر مستقلاً بوحده أو ضمن قضية سمرة أو بعض قضاءه (ﷺ) بأن يقال : القدر المطمئن بصدوره عن الحضرة المحمدية (ﷺ) هو قوله : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ فإنه تلتقي عنده جميع الروايات - المسندة والمرسلة- على إختلاف مضمونها ومتونها، وهذا القدر هو محل الاستشهاد في مقام إثبات حجية القاعدة المبحوثة مع ضم بعض القرائن المتوفرة في بعض تفاصيل الرواية - غير القدر المطمئن به المجمع على روايته - وهي قرائن يستشهد بها على المعاني المحتملة في مفاد الرواية ودلالاتها .

وفي حديث نفي الضرر تغاير في كلمة ، وزيادة بكلمتين ، وهي :

١- يوجد في بعض نسخ الفقيه : ﴿لا ضرر ولا إضرار﴾ وهكذا في

نسخ بعض كتب الحديث، ويوجد في بعض السنن^(٦١): (ولا ضرورة).
والظاهر صحة نسخة ﴿ولا ضرار﴾ بدون همزة مكسورة وبدون
واو، وذلك لكثرة نسخ الرواية ﴿ولا ضرار﴾ وشهرتها في أكثر كتب
الفقه والحديث واللغة المعتمدة وفي أغلب الروايات المسندة
والمرسلة وعمدتها معتبرة ابن بكير عن زرارة، بل ومنها مرسلة
الصدوق في أكثر نسخ (الفقيه) وطبعاته. وعندئذ نقول باختصار:
عند تعارض النسخ الروائية يرجح ما إشتهر بين الرواة والاصحاب
والرجحان لنسخة ﴿لا ضرار﴾ حينئذ كما لا يخفى على المتتبع،
ويمكننا توكيد رجحان نسخة ﴿ولا ضرار﴾ بملاحظة عنوان الكليني في
(الكافي: باب الضرار)، ويؤيده: خبر ابن مسكان المتضمن لوصف
سمرة بأنه رجل ﴿مضار﴾ وهذا الوصف يسانخ ﴿الضرار﴾ لا (اضرار).
٢+٣- كما تضمنت بعض الروايات زيادة ﴿في الاسلام﴾ وفي بعضها
زيادة ﴿على مؤمن﴾ عقيب النص المجمع على روايته: ﴿لا ضرر ولا
ضرار﴾، لكنه لم يتحقق لهما سند صحيح معتمد ولا مثبت لصدورهما.
أ- إن زيادة ﴿في الاسلام﴾ منقولة في كتاب (الفقيه) للصدوق وبعض
كتب الحديث والفقه واللغة، ولم يتحقق لها سند صحيح مقبول
ليحصل الاذعان بها تعبداً بصدورها عنه (عليه السلام)، بل هي مرسلة في أكثر
الكتب، ولم يعرف لها سند وطريق معتبر كاشف عن صدورها، وهذا
هو العمدة في عدم الاذعان بهذه الزيادة.

(٦١) سنن الدارقطني: ج ٤: ٨٢٢.

وقد يدعى^(٦٢): ان زيادة ﴿في الاسلام﴾ هي من الصدوق ، وليس قولاً لرسول الله (ﷺ) صنعه إغتراراً بالأشباه والنظائر في الاخبار المتوفرة على مثل هذه الزيادة ، نظير حديث ﴿لا إخصاء في الاسلام﴾^(٦٣) وحديث ﴿لا مساعاة في الاسلام﴾^(٦٤) وحديث ﴿لا إسعاد في الاسلام﴾^(٦٥) وحديث ﴿لا رهبانية في الاسلام﴾^(٦٦) وحديث ﴿لا حمى في الاسلام ولا مناجشة﴾^(٦٧) .

وارتكاز الأشباه والنظائر في أذهان المحدثين- وفي مقدمتهم الصدوق - قد يُوقع المحدث في الغفلة والاشتباه ، فيزيد على حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ : (في الاسلام) فيعتقد القارئ أنه من قول رسول الله (ﷺ) وهو في الواقع زيادة من الصدوق ناقلاً للحديث بالمعنى او متخيلاً وجود الكلمة فيه أو قارئاً له في بعض جوامع الحديث، إنتهى .

لكن هذه الدعوى ضعيفة لا يمكننا قبولها :

أولاً - لعدم إقامة المدعي الشاهد الواضح على صحتها .

وثانياً- لضعف احتمال غفلته وإشتباهه ، وإحتمال الغفلة ضعيف جداً من مثله ، والأصل عدمها .

وثالثاً- لجلالة قدر الشيخ الصدوق (قده) ونزاهته وعظيم عدالته

(٦٢) راجع : منتقى الاصول : ج ٥ : ٣٨٦ .

(٦٣) السنن الكبرى للبيهقي : ج ١٠ : ٢٤ .

(٦٤) سنن ابي داوود : ج ٢ : ح ٢٢٦٤ - كتاب الطلاق .

(٦٥) سنن النسائي : ب ١٥ من أبواب الجنائز .

(٦٦) كشف الحفاء : ج ٢ : ٣٧٧ : ح ٣١٥٤ + دعائم الاسلام للقاضي النعمان : ج ٢ : ١٩٣ .

(٦٧) المعجم الكبير للطبراني : ج ١٧ : ١٧٨ + كنز العمال : ج ٤ : ٣٨٣ + مجمع الزوائد : ج ٤ : ٨٣ .

وصدقه في تحديته، والدعوى احتمالية بدرجة ضعيفة جداً، لُبعد تصدي الصدوق للزيادة - ولو غفلة وإشتباهاً وإغتراراً بالأشباه والنظائر- ، ولنزاهته عن أن يزيد عمداً في الحديث ما لم يره أو يسمعه من مشايخه المحدثين، ولقوة الظن بتلقيه الزيادة وروايتها عن سبقة من المحدثين من أهل السنة ، وقد نقلنا مصادر حديثهم من جوامع حديثهم .

والحاصل ان الزيادة ليست من الصدوق أو من اشتباهه وغفلته لعدم الشاهد ، ولا يحتمل تعمد الزيادة لمنافاته مع عظيم إخلاصه وتقواه في حفظ تراث أهل البيت (عليه السلام) ، ومع ذلك لا نعتد الزيادة للشك في صدورها بعد عدم تلقيها روايةً بسند صحيح مقبول . هذا كله بلحاظ زيادة ﴿ في الاسلام ﴾ على حديث ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ .

ب- وإن زيادة ﴿ على مؤمن ﴾ وردت في رواية عبد الله بن مسكان خاصة والتي رواها الكليني (قده) في موسوعته (الكافي : كتاب المعيشة) وقد يجعل التشابه منشأً لثبوت الزيادة ، وليس لها سند متصل صحيح كي يصح الاستناد اليها ويلزم الازعان بها ، وذلك لوقوع القطع في السند سلسلة : (عن بعض أصحابنا)، والنتيجة تتبع أحسن المقدمات، فلا وثوق بالخبر المتوفر على الزيادة .

نعم يوجد تشابه كبير بين محتواها وبين محتوى صحيحة زرارة، مع إختلاف يسير في المتن وزيادة في الجملة المبحوثة: ﴿ لا ضرر ولا ضرار على مؤمن ﴾ وقد يجعل التشابه منشأً لثبوت الزيادة ، لكن لا ينفع التشابه مثبتاً لصدور الرواية وتصحيحها مع توفرها على زيادة ﴿ على مؤمن ﴾ .

تحقيق سند ومتن حديث نفي الضرر (٢٥٩)

وقد يقال^(٦٨): (يكفي في ثبوتها - على مؤمن - وجودها في الكافي) وهذا يبتني على المسلك القائل بصحة روايات (الكافي) كما إلتزمه المحقق النائيني وصرح به في مجلس بحثه على ما حكاه^(٦٩) أستاذنا المحقق (قدهما) . لكن هذا المقال غير مقبول عندنا ، وقد ناقشناه مفصلاً في بحوث حجية خبر الثقة ، ولا نعيد .

والمتحصل مما تقدم : عدم ثبوت الزيادتين ﴿في الاسلام﴾ ﴿على مؤمن﴾ لعدم صحة خبرهما المثبت لهما ، ومعه لا يتحقق التعارض بين النص الصحيح المشهور : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وبين نصوص الزيادة - هذه او تلك- ، فان التعارض يقع بين الحجتين ، والزيادة لم تثبت بحجة معتبرة حتى تعارض ما لا زيادة فيه .

ولأجل عدم ثبوت الزيادتين : في الاسلام ، على مؤمن - لا يأتي أصل ترجيح (النقيصة وعدم الزيادة) ولا أصل (ترجيح الزيادة) حسب الخلاف المعروف عند دوران النصّ الشرعيّ المروي بين احتمال النقص وبين احتمال الزيادة ، ولا يترجح النصّ المشتمل على الزيادة - هذه او تلك- على النصّ الصحيح ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ أو غيره من نصوص الخبر الشريف الخالية من الزيادتين .

نعم احتمال التعارض وارد عند من يعتمد الروايتين المتضمنتين للزيادة ، كمن يعتقد حجية الاخبار الموجودة في الجوامع الاربعة فثبت عنده مرسله الصدوق ﴿لا ضرر ولا ضرار في الاسلام﴾ ، أو يعتقد حجية جميع أخبار(الكافي) بالخصوص فثبت عنده الزيادة الموجودة في

(٦٨) رسالة لاضرر- تقرير بحث المحقق النائيني: ١٩٢- ملحق بتقرير المكاسب : منية الطالب .

(٦٩) معجم رجال الحديث : ج ١ : ٨٧ .

رواية ابن مسكان: ﴿لا ضرر ولا ضرار على مؤمن﴾ لروايتها في موسوعة (الكافي) ، وبعد ثبوت هذه الزيادة أو تلك تعارض ما خلا عن الزيادة، وبعد تعارضهما يحتاجان الى العلاج .

وحيث لم يتحقق عندنا هذا المبني ولا ذاك المبني - كما حققناه في ملحقات بحوث حجية خبر الواحد - فينتفي عندنا التعارض بينهما، ومع ذلك يحسن بنا التنزل وبحث كبرى نافعة في الفقه وتناسب كبرويتها أن نبحثها في الاصول، بل قد بحثها بعض الاعاظم هنا لمناسبة حديث نفي الضرر ، وهي بعنوان :

الأصل العقلاني عند دوران النص بين الزيادة وبين النقصان :

وهنا نحقق كبرى كلية جارية في موارد الشك والاشتباه في النص الصادر عن المعصوم (عليه السلام) لاختلاف الرواية الحاكية لحديثه (عليه السلام) من حيث الزيادة او النقيصة، في موارد تكون للزيادة أو للنقصان تأثيراً في المعنى: حيث يتغاير معنى الخبر الواحد للزيادة عن معنى الخبر الفاقد للزيادة، فلو لم يكن للحديث - زيادة ونقصاناً- إلا معنى واحداً أي : لم تكن للزيادة أو النقصان أثرٌ في تعدد المعنى وتغايره، فلا يقع محل بحثنا هنا ولا يحصل التهافت ولا التعارض بين نسختي الزيادة والنقصان .

وبهذا البحث يتبين ويتحدد الاصل العقلاني المحاوري الجاري في موارد دوران النص الشرعي اللفظي بين الزيادة وبين النقصان : هل هو (أصل عدم النقيصة) فيبنى على عدم ثبوت الزيادة ؟ أم هو (أصل عدم الزيادة) فيبنى على ثبوت الزيادة أو على وجود خلل في النسخة

الأصل العقلاني عند دوران النص بين الزيادة وبين النقيصة.....(٢٦١)

الناقصة ؟ . وهنا موردان صغريان لهذه الكبرى :

المورد الاول : وجود جمليتي ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ في أكثر الأخبار، وخلو بعضها منها، وهي رواية الحسن الصيقل عن ابي عبيدة، وحيث صحت رواية ابن بكير عن زرارة وهي مشتملة على الجملتين مؤكدةً بروايات متعددة واجدة لهما - لذا كان الاطمئنان حاصلًا بهما ومنعقدًا على صدورهما، وكان احتمال عدم صدورهما منه (ﷺ) ضعيفاً جداً، بل كان ملغىً تبعداً بالخبر الصحيح : خبر الثقة الموثوق بصدوره إطمئناناً قوياً .

المورد الثاني : وجود زيادتين تكملةً للجملتين هما ﴿ في الاسلام ﴾ الواردة في مرسلة الصدوق، و﴿ على مؤمن ﴾ الواردة في رواية الكليني، واحتمال صدور هذه الزيادة أو تلك - قائم في النفس ، ويمكن تطبيق هذا البحث الكبرى على أحاديث ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ الخالي أكثرها من الزيادتين المرويتين إحداهما في (الفقيه) والأخرى في (الكافي)، وذلك بأن نفترض ابتداءً : ثبوت الرواية المشتملة على الزيادة - هذه او تلك - بطريق صحيح حتى تعارض الروايات الخالية من الزيادة، ونبحث - بعد تحقق التعارض - عن ثبوت الزيادة أو عدمه بحسب ما يقتضيه : الأصل العقلاني الارتكازي المردد بين كونه (أصل عدم الزيادة) وبين كونه (أصل عدم النقيصة) .

وينبغي الالتفات والتذكر بأن التعارض يحصل ويتحقق بين حجتين مختلفتين في المضمون زيادةً ونقصاناً بحيث يكون لاحتمال الزيادة أو النقص أثرًا في المعنى ومغيراً له ، وعندئذ نقول :

لابد من ملاحظة المرجحات المعتبرة شرعاً المنصوصة خبراً :
فان وجد مرجح منها في إحدى الحجتين المتعارضتين - رجحت تلكم
الحجة بما هي عليه من النقص أو من الزيادة .

وفيما نحن فيه : نفترض أن لا مرجح معتبر شرعاً أو عقلائياً
محاورياً في الرواية المشتملة على الزيادة - في الاسلام ، على مؤمن -
ولا مرجح في الرواية الخالية من الزيادة ، أي بغض الطرف عن صحتها
وشهرتها ، وعن شذوذ وندرة الروايتين الواجدين للزيادة . وعندئذ : لو
إفترضنا صحة الخبرين - نصير الى تساقط الروايتين : الواجدة للزيادة
والفاقدة من حيث الزيادة مخصوصاً .

نعم إلا أن يدعى وجود أصل ثانوي ترجح به الزيادة ، وهو الاصل
المتباني عليه عقلائياً في تخاطباتهم وتحاوراتهم ، وهو (أصل عدم
الزيادة) في الخطاب المروي ، وهذا أصل تباري عليه علماء الدراية
والحديث - حسبما إدعاه المحقق النائيني (قده) ^(٧٠) - وهذا يؤدي الى
الحكم بثبوت الزيادة واقعاً وفي نفس الامر ، وهذا الأصل مقدم عندهم
وراجح على (أصل عدم النقيصة) عند تردد متن حديث بين الزيادة
وبين النقصان .

وليس (أصل عدم الزيادة) ثابتاً بتعبد شرعي أو نص معصومي ، بل
هو أصل عقلائي محاوري تباري عليه العقلاء في محاوراتهم وأحاديثهم ،
وهم يرجحونه على (أصل عدم النقيصة) عند تعارض النقل .

(٧٠) رسالة لاضرر: تقرير بحث المحقق النائيني: ١٩١ ملحق بتقرير المكاسب : منية الطالب .

الأصل العقلاني عند دوران النص بين الزيادة وبين النقيصة.....(٢٦٣)

ويمكن توجيه تقديم وترجيح أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة - بوجوه ثلاثة :

الاول : إن إحتمال غفلة الراوي الثقة وذهوله عن لفظ زائد في مقام السماع من المعصوم (عليه السلام) أو إحتمال إشتباهه وسهوه عند الإخبار والنقل وحذفه لفظاً زائداً تحدث به المعصوم ، وإن كان إحتمالاً وارداً وقائماً في النفس لكنه ضعيف بعيد .

بينما إحتمال غفلة الراوي وزيادته على ما سمعه من المعصوم (عليه السلام) لفظاً أو شبه جملة ﴿في الاسلام ، على مؤمن﴾ هو إحتمال أضعف وأبعد، لمنافاته مع فرض وثاقته في نقله وإخباره عن المعصوم، فترجح أصالة عدم الزيادة في مورد ثبوتها لكونها أقوى إحتمال من أصالة عدم النقيصة .

وبتعبير ثانٍ: النقص والزيادة في الخبر الواحد ناشئ من غفلة الراوي وإحتمال غفلته المؤدية الى نقص إخباره أقوى من إحتمال غفلته المؤدية الى زيادة إخباره ، فترجح الزيادة ويقوى أصل عدمها، لضعف إحتمال غفلة الراوي وزيادة لفظة أو جملة .

ويرد عليه :

أولاً : إن هذه الاقوائية لا تزيد على الظن بها ولا ترقى مقام الحجية فان السيرة العقلائية على الأخذ بخبر الثقة وقبوله قائمة ، وهي سيرة ممضاة شرعاً- لا يظهر منها أو لا يتعارف بين العقلاء في قبول الاخبار وإعتماها : قبول الزيادة اللفظية وتقديم أصل عدم الزيادة من الراوي على أصل عدم النقيصة في الرواية من الآخر الذي روى الناقص .

وثانياً : إن هذه الاقوائية - لو سلمناها تنزيلاً- تفترض أن الغفلة في طرف الزيادة أبعد منها في طرف النقيصة ، وهذا الوجه يبتني على إنحصار منشأ الزيادة أو النقصان بالغفلة والذهول المؤدي الى النقص أو الزيادة، لكننا سنبيين في الوجه اللاحق عدم إختصاص منشأ الزيادة أو النقيصة بسبب الغفلة والذهول ، بل لهذا أسباب أخرى ، ولا بد من ملاحظة مجموع مناشئ الزيادة والنقصان لمعرفة ما هو الاقوى والاقرب من الزيادة أو النقيصة وما هو الاقوى والاطهر منهما، فلا يتم التوجيه المذكور لترجيح الزيادة .

وباختصار: لا تصلح الاقوائية المظنونة للاعتماد والاحتجاج بها .

الوجه الثاني: إن الزيادة في الرواية والخبر المنقول- تحصل غالباً من الغفلة أو من الكذب على المروي عنه ، وهذان منفيان اذا جاء الخبر من الثقة ، فان وثاقته وأمانته في النقل والإخبار تمنع وتنفي عنه الكذب ، وأصل عدم الغفلة ينفي عنه الغفلة المؤدية للزيادة في الخبر .

بينما نقص الخبر يمكن حصوله من أسباب أخرى غير الكذب والغفلة ، فقد ينشأ النقص من عدم احتمال الراوي صدور الزيادة فلم ينقلها، او من حسبانته عدم لزوم نقلها لتصوره أن القيد توضيحي- لا إحترازي حتى يلزم نقله، أو ينشأ من بناءه على الإختصار في النقل والإخبار ، أو ينشأ من إهتمامه أو حاجته لنقل الرواية من دون الزيادة لعدم الحاجة اليها أو لعدم الاهتمام بها، فلذا يرجح حصول سبب يستدعي الإنقاص ولازمه ثبوت الزيادة ، بل تجري أصالة عدم الزيادة من الراوي وتتقدم وترجح على أصالة عدم النقيصة .

الأصل العقلاني عند دوران النص بين الزيادة وبين النقيصة.....(٢٦٥)

وهذا التوجيه والاستدلال قد يتم ويقبل ويرد على المتسامحين في نقل الروايات وقبولها اذا وردت في عموم الجوامع الحديثية المعتمدة أو في الجوامع الأصول الاربعة أو خصوص (الكافي) .

وأما على المسلك المختار من قبول خبر الثقة خاصة او الخبر الموثوق بصدوره لقرائن قطعية أو إطمئنانية تحتف بالخبر فلا يتم التوجيه المذكور ، وذلك لأن نقص الرواية وعدم حكاية الزيادة وعدم الإخبار بما يؤثر تغير المعنى- ينشأ من الكذب أو من الغفلة ، وهما منفيان بحجتين : بدليل حجية خبر الثقة المنزه عن الكذب، وبأصالة عدم الغفلة المعتمدة عقلائياً والممضاة شرعياً .

ولولا ما ذكرنا لأمكن سقوط كثير من أخبار المعصومين (عليه السلام) المختلفة زيادة ونقصاً ونزولها عن درجة الاعتبار والحجية ، وبهذا تسقط كثير من أخبار المعصومين المتخالفة بالزيادة والنقيصة الموجبة لتغير معنى الرواية الصادرة من المعصوم والواصلة إلينا باختلاف النقل زيادة ونقصاً ، وذاك محذور عظيم ، مضافاً لإحتمال كذب الراوي أو غفلته عن الزيادة فروى ناقصاً- في قبال راوي الزيادة الصادق في نقله غير الغافل عن الزيادة فرواها - . هذا .

ويمكن توجيه رجحان أصل عدم الزيادة ب :

الوجه الثالث : إن راوي الزيادة يصرح بثبوت الزيادة ، وراوي النقيصة ساكت عن الزيادة لا ينفىها بحسب ظاهر روايته ، فيكون ظهور (وجود الزيادة) ونقلها أقوى من ظهور (عدم وجود الزيادة) ، فيقدم الأظهر الأقوى دلالةً ويرجح على الظاهر ، فان الزيادة راجحة

والنقيصة مرجوحة ، ولعله لم يروها لغفلته عن الزيادة أو لنسيانها ، أو لإحتمال عروض دواعي ترك النقل من دون إخلاله بوثاقته وأمانته في النقل ، كأن يفهم الراوي :عدم دخالة لفظة في المعنى المقصود جداً إفهامه فتسامح ولم ينقلها ، أو بيني الراوي على إختصار نقل الرواية فيحذف بعض جملها ولا يرويها، أو نحوها من دواعي النقص وترك نقل بعض ألفاظ الرواية ، فأصالة حجية نقل الخبر المتوفر على الزيادة لا تعارضها أصالة حجية الخبر الخالي من الزيادة، أو لا ترجح عليها .

بينما إحتمال غفلة الراوي أو روايته للزيادة - من عنده وضعاً أو فهماً- وهي غير موجودة في الخبر الأصل- هو إحتمال ضعيف لا يتناسب مع وثاقة الراوي في نقله وأمانته وتحزره عن الكذب في الإخبار أو عن الزيادة في الرواية .

والحاصل قوة إحتمال غفلة الراوي أو توفر بعض دواعي النقص مؤديةً الى نقص الرواية ، وضعف إحتمال غفلة الراوي ووضع الزيادة من عنده لمنافاته مع وثاقته وأمانته، فترجح الزيادة أو ترجح اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة .

هذا أقوى توجيه لرجحان (أصل عدم الزيادة) المؤدي لثبوت الزيادة مع إحراز وثاقة راوي الزيادة، إلا أنه لا يصلح دليلاً على الاصل المدعى تسالم علماء الحديث والدراية عليه ، وذلك لعدم إنحصار منشأ الزيادة والنقيصة بالغفلة حتى يأتي التوجيه أو يتعين الالتزام بأصل عدم الزيادة . بل للنقصان وللزيادة في الرواية ونقل الحديث مناشئ عقلائية متعددة : منها: تعارف نقل الرواية بالمعنى وبحسب فهم

الأصل العقلاني عند دوران النص بين الزيادة وبين النقيصة.....(٢٦٧)

الراوي، وقد يتدخل إجهاده في نقل الحديث أو ملاحظته للقارئ المناسبة للموضوع والحكم، فيتحقق فيه النقص أو الزيادة ، ولهذا المنشأ دخالة عظيمة في الواقع لحصول الزيادة والنقص في الاخبار المنقولة عنهم (عليه السلام) وهو لا يقل تأثيراً عن منشأ الغفلة .

وقد يتخيل الراوي بعض القرائن أو يسمع بعض الالفاظ أو بعض الحركات من الامام ، فيتوهم إرادته معنى كذا أو كذا فيزيده لفظاً في الرواية ، وهو- اللفظ الحاكي للمعنى المتوهم- أجنبي عن الرواية والحديث وغير مقصود للمعصوم المروي عنه (عليه السلام) .

والحاصل أقربية عدم إطراد قاعدة كلية أو أصل محاورى عمومى هو(أصل عدم الزيادة) او (أصل عدم النقيصة) أو رجحان الاول على الثانى، ولا بد من ملاحظة كل مورد بخصوصه وقرينته وخصوصياته أو ما يتيسر من القرائن فيه خاصة والمؤدية للوثوق بالزيادة أو بالنقيصة .

ومع التنزل والبناء على تمام (أصل عدم الزيادة) محاورياً - في الجري المحاورى عقلائياً - ورجحانه على (أصل عدم النقيصة) نحتاج الى إحراز إمضائه شرعاً في خطابه ورواية أحاديث أولياته وتقريرهم (عليه السلام) مرجحاً لطرف الزيادة على طرف النقيصة - ولو بنحو عدم الردع - ، وهذا صعب المنال كما لا يخفى .

وهذا كله بحث كبرى عن الاصل العقلاني المزعوم تسالم علماء الحديث والدراية عليه .

ثم إن الأصل المزعوم رجحانه : أصل عدم الزيادة - على فرض قبوله والاذعان برجحانه - لو أريد تطبيقه على ما نحن فيه وهو يؤدي

الى ثبوت الزيادة لو كانت واصلة بطريق صحيح وسند متين ، لكننا نجد مانعاً عن الركون لهذا الاصل ، فانه - بعد غض الطرف عن خلله وعدم تمامه أصلاً مطرداً في عموم الموارد - نلاحظ وجود مانع عن ترجيح ثبوت الزيادة في رواية ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ أو نلاحظ وجود داعٍ لرجحان نقل النقيصة ، وذلك :

أولاً : لما تقدم من صحة طريق الخبر الخالي من الزيادة، وهو خبر ابن بكير عن عمه زرارة ، وضعف طريق الخبرين الواجدين للزيادة : ﴿على مؤمن﴾ و﴿في الاسلام﴾ فلم يثبت صدورهما عنه (عليه السلام) .
نعم لو ثبت كون أحدهما او كليهما (خبر ثقة) أو (خبراً موثقاً بصدوره) - قلنا : انه لما كان خبر ثقة فيبعد زيادة الراوي الثقة كلمة على ما سمع من المعصوم ، لكن لم يتحقق كون الخبر المتضمن للزيادة: (خبر ثقة) حتى تثبت الزيادة ، بخلاف خبر النقيصة الفاقد للزيادة فانه يوجد له سند صحيح وهو مصداق خبر الثقة .

وثانياً : لتعدد الرواية الخالية من الزيادة وإستفاضتها وشهرتها في كتب حديث الفريقين على إختلاف المشارب في حجية الرواية وعلى إختلاف الرواة وتعدد القضايا المصاحبة للنص المبحوث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ . وفي المقابل : نجد الرواية المشتملة على زيادة - ذه أو ذه - نادرة غير مشهورة بين الرواة .

وبتقريب ثانٍ : إن رواية الزيادة ﴿في الاسلام﴾ نبوية ضعيفة أو رواية ﴿على مؤمن﴾ منقطعة الاسناد، وهما واردتان في قضية واحدة هي تقويم النخلة المشتركة أو قضية سمرة مع الانصاري ، بينما رواية

الأصل العقلاني عند دوران النص بين الزيادة وبين النقيصة.....(٢٦٩)

النقيصة ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ واردة في قضايا متعددة وبعضها صحيحة السند فهي الراجعة .

ويتحصل مما تقدم : رجحان رواية النقص ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وعدم إمكان الإذعان بثبوت إحدى الزيادتين للمناقشات الماضية .
ثم إن طوائف الأخبار الناقلة لجملة ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ حديثاً نبوياً وقضاءً لرسول الله (ﷺ) - نقلته ضمن قضايا وحوادث، وبعضها أرسلت الجملة قضاءً مستقلاً، ويمكننا الاطمئنان بكونها طائفة واحدة جاء الحديث قضاءً محمدياً في قضية مرتبطة، فنسأل هنا: هل يوجد ربط بين القضية وبين نفي الضرر؟ وما وجهه؟ ونبحثه في جهة ثالثة :

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر :

والظاهر من ملاحظة مجموع الاخبار التي رواها المحدثون من الفريقين : صدور الجملة الشريفة ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ عن حضرته (ﷺ) في مواضع متعددة : منها ما صدر ضمن قضائه بالشفعة أو معه، وما صدر ضمن نهى أهل البادية عن منع فضل الماء لغرض إثبات حق للرعاة في مياه الآبار: ﴿لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء﴾ ثم قال: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾، وهذان خبران رواهما الكليني في (الكافي) وروى الاول المشايخ الثلاثة ، وسندهم مخدوش ينتهي الى (محمد بن هلال عن عقبة بن خالد) الذين لم تثبت وثاقتهما بأمانة معتبرة ، وهكذا الخبر الثاني المروي في (الكافي) وسنده متحد مع سند الخبر الأول .

وقد وقع الكلام بين الأواخر في أن جمع ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ مع القضاء من قبيل (الجمع في المروي) أو من قبيل (الجمع في الرواية) .

والمراد من (الجمع في المروي) كون الحديث المروي قضيتين متصلتين قالهما المعصوم (عليه السلام) في وقت واحد وموضع فارد ، وهنا قضاؤه (صلى الله عليه وآله) بنفي الضرر والضرار تنمة لقضاءه (صلى الله عليه وآله) بالشفعة مرتبط به غير منفصل عنه، وهكذا قضاؤه بنفي الضرر تكملة لقضاءه في فضل الماء غير منفصل عنه، فالجملتان مترابطتان وقضاءان متصلان ولا يستقل احدهما عن الاخر ، بل إنضم احدهما الى الاخر مكملًا للآخر.

والمراد من (الجمع في الرواية) كون الحديثين مستقلين منفصلين : كل حديث صدر في ظرفه وفي مورده المختص به وقد إجتمعا في رواية واحدة ، فقضاؤه ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ جملة مستقلة وقضاء منفصل عن قضاءه بالشفعة لا ربط لأحدهما بالآخر، ومنفصل عن قضاءه في فضل الماء ، والراوي هو الذي جمع بينهما حال روايته فروى جملتين قصيرتين وقضائين مستقلين ﴿قضى بالشفعة﴾ و﴿قضى لا ضرر ولا ضرار﴾ ، ونظير هذا الجمع حاصل من الرواة كثيراً كما يعرف الخبير المتتبع لأخبار المعصومين (عليه السلام).

وهذا الخلاف نشأ عندما أرادوا معرفة وجود ترابط بين الجملتين أو عدم وجوده ، وعلى فرضه : ما هو وجه الترابط بين قضاءه بالشفعة وبين ﴿لا ضرر﴾ وما هو وجه الترابط بين النهي عن منع فضل الماء وبين نفي الضرر ، وينبغي تفصيل القول وتوضيح الامر فنقول :

أ- ورد في حديث (٧١) عقبه حكاية الامام الصادق (عليه السلام) لقضاء جده (صلى الله عليه وآله) بالشفعة : ﴿قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين

(٧١) الوسائل : ج ١٧ : ب ٥ من ابواب الشفعة : ح ١ .

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر.....(٢٧١)

والمساكين ﴿وقال: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وقال: ﴿إذا أرفّت الأرفُ -بضم الهمزة- وحدت الحدود﴾ فلا شفعة، رواه في (الوسائل) عن الجوامع الحديثية الثلاثة ، ومعنى: ﴿أرفّت الأرفُ﴾ أي حدت حدود الارض المشتركة وقسمت بين الشركاء ، فالعطف في الخبر عطف تفسير وتوضيح ، واذا إنتفت الشركة إنتفت الشفعة في البين تبعاً .

ب- وورد في حديث عقبة الثاني^(٧٢) حكاية الامام الصادق (عليه السلام) لقضاء جده (عليه السلام) بين أهل المدينة في مشارب النخل انه ﴿لا يمنع نفع الشيء﴾ وفي نسخة: ﴿نفع الشيء﴾ ولقضاءه (عليه السلام) بين اهل البادية انه ﴿لا يمنع فضل ماءٍ ليمنع فضل كلاء﴾ وقال: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ رواه في (الوسائل) عن (فروع الكافي : باب الضرار) والظاهر لنا أن فاعل (قال) هو رسول الله (عليه السلام) لا الامام الصادق (عليه السلام) الحاكي لقول جده (عليه السلام) مستظهماً من ملاحظة مجموع الروايتين ، فان رجوع ضمير فاعل (قال) الى رسول الله (عليه السلام) القاضي بالشفعة وعدم منع فضل الماء هو الأقرب والأوضح والأوفق بالتعبير المروي وبحكايته (عليه السلام) قضاءه (عليه السلام).

وسند الخبرين ضعيف عندنا لجهالة (محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد) وعدم الوثوق بصحة روايتهما، ولذا لا يمكن الركون اليهما حجةً شرعية ، نعم هما مظنوننا الصدور ومحتملا الحجية جداً .

ج- وورد في حديث نبوي^(٧٣): رواه (جامع الصنعاني) بإسناده عن الحجاج بن أرطاة ، قال : أخبرني ابو جعفر أن نخلة كانت بين رجلين

(٧٢) الوسائل ج: ١٧ : ب ٧ من ابواب احياء الموات : ح ٢ .

(٧٣) كنز العمال : ج: ٥ : ٨٤٣ : ح ١٤٥٣٤ - كتاب الخلافة : الاقضية .

فاختصما فيها الى النبي ﷺ، فقال احدهما : اشققها نصفين بيني وبينه، فقال النبي ﷺ: ﴿لا ضرر في الاسلام ، يتقاومان فيها﴾ .

د - وورد في حديث نبوي (٧٤) : رواه ابو داوود عن ابن حبان وانه كان لأبي لبابة عذق في حائط رجل فكلّمه فقال: إنك تطأ حائطي الى عذقك فأنا أعطيك مثله في حائطي ، وأخرجه عني فأبى عليه، فكلّم النبي ﷺ، فقال له: يا أبا لبابة خذ مثل عذقك فحزها الى مالك واكفف عن صاحبك ما يكره ، فقال : ما أنا بفاعل، قال (ﷺ): ﴿إذهب فاخرج له مثل عذقه الى حائطه، ثم اضرب فوق ذلك بجدار، فانه لا ضرر في الاسلام ولا ضرار﴾ .

ويوجد غير هذه الاخبار جامعة بين القضاء وبين نفي الضرر، ومع غض الطرف عن ضعف السند - نقول :

لا ريب عندنا في ظهور الاحاديث الجامعة بين القضاء المحمدي بقضية شرعية ومشكلة عمومية وبين قوله (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ ودلالاتها على وجود إرتباط بين قضاءه وبين نفي الضرر والضرار، وكأن القضاء نتيجة تطبيق كبرى ﴿لا ضرر﴾ عليه، ولعله لا يسع الخبير إنكار الترابط الظاهر من الحديثين لاسيما لو لاحظنا تكرار الراوي - عقبه - لرواية حديث نفي الضرر عقب القضاء بالشفعة أو بعدم منع فضل الماء ، وهذا يؤكد كون الوصل بين القضاء وبين نفي الضرر صادراً عن رسول الله (ﷺ)، وليس من الراوي : عقبه، ولا من الامام الصادق (عليه السلام) الحاكي لقضاء جده (ﷺ)، وإلا - لو كان ﴿لا ضرر﴾ قضاءً

(٧٤) المراسيل مع المسانيد : ٢٠٧ : ب : ٧١ في الاضرار: ح ٢ .

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر.....(٢٧٣)

مستقلاً منفصلاً عن القضاءين غير مرتبط بهما - لاكتفى الراوي : عقبه بنقل ﴿لا ضرر﴾ في أحد خبريه أو رواه مستقلاً عن القضاءين غير مرتبط بهما ، لا أن ينقله مرتين عقيب قضاءين ويرويه مكرراً في خبرين .

وحينئذ نقول : قد وقع الكلام بين أواخر الاصوليين عن وجود الترابط بين القضاء المحمدي وبين نفي الضرر :

أ- فاعتقد بعضهم وجود الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر- بمعنى ان الحديث يجمع بين جملتين تحدث بهما المعصوم (عليه السلام) في وقت واحد، وهو (جمع في المروي) الواحد وهذا هو ظاهر جمع الامام (عليه السلام) في حكايته للحديثين النبويين - قضاء رسول الله ﷺ مع حديث نفي الضرر والضرار - بل ورد في عدد من الاحاديث المتقدمة مرويةً عند الفريقين ، وهذا الجمع ظاهر في كون نفي الضرر تعليلاً لقضاءه، ولعله ظهور مقبول عند الامام الحاكي لقوله (عليه السلام)، ولعل هذا الفهم مرتبطز الفقهاء (رض) ، وهو قريب في نظرنا المتواضع .

ب- لكنه قد منع بعض الفقهاء الاواخر^(٧٥) من وجود الترابط، وكأنهم يزعمون جمع الراوي بين حديثين مستقلين وروايتين متفرقتين، ويعضده : أخبار أهل السنة حيث رووا ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ قضاءً مستقلاً لرسول الله فراجع^(٧٦) .

(٧٥) رسالتا (لا ضرر) لشيخ الشريعة والشيخ النائيني (٢٨-٣٤) (١٩٤) + نهاية الدراية: ج ٢:

(٧٦) موطأ مالك : كتاب الاقضية: باب القضاء في المرفق + مسند أحمد : ج ٥ : ٣٢٦ +

ثم أشكل هؤلاء : بعض أواخر الاصوليين- على من زعم الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر، وكونه (جمعاً في المروي) الواحد - إعتقدوا أداء إشكالاتهم الى إثبات كون حديث نفي الضرر مستقلاً عن أقضيته (عليه السلام) وكون الجمع بينه وبينها (جمعاً في الرواية)، وهم ناظرون الى حديثي عقبه، ونحن نوسع الإشكالات ملاحظين غيرهما :

أ- أشكلوا على ترابط حديث الشفعة مع حديث نفي الضرر بعدم تحقق الضرر الفعلي في بيع الشريك حصته لغير شريكه ، وأنه لا يدور حق الشفعة مدار الضرر حتى يصح ربط القضاء بالشفعة بنفي الضرر، بل قد تثبت الشفعة أحياناً مع اليقين بانتفاء الضرر خارجاً ، ولأجله لا يصح تعليل قضاءه (عليه السلام) بالشفعة بحديث ﴿لا ضرر﴾.

ب- وأشكلوا ثانياً على دعوى ترابط حديث نفي الضرر بحديث تحريم منع المالك غيره فضل ماء بئر - بأن هذا المنع ليس ضرراً على الغير بحسب الفهم العرفي حتى يعلل بنفي الضرر شرعاً، بل هو عدم نفع ، وعدم الانتفاع لا يعد ضرراً عرفاً ، بل هو واسطة بين الانتفاع وبين التضرر ، فلا ينطبق عليه التعليل بنفي الضرر .

ج- وأشكلوا ثالثاً بأن تعقيب قضاءه (عليه السلام) بقوله: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ في أخبار متقدمة - اثنتان منها رواهما الكليني بسنده الى عقبه بن خالد، وثالثها روي في جامع الصنعاني، ورابعها روي في مقنع الصدوق، وخامسها روي في مراسيل ابي داوود - وقد يجد المتتبع غيرها .

هذه الاخبار توهم كون حديث نفي الضرر تعليلاً للقضاء النبوي في الوقائع الخارجية وبياناً للمناط الداعي للحكم المحمدي والقضاء

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر.....(٢٧٥)

الشرعي بأحد الامور الاربعة ، لكن البناء على كون حديث ﴿لا ضرر﴾ تعليلاً لأقضيته (عليه السلام) يصطدم ببعض القرائن الآتية المزعوم مانعيتها عن كون نفي الضرر علةً للأقضية ، ولذا :

إضطر بعض الاعاظم (قده) لتوجيه كون الحديث المرتبط بالقضاء حكمة ليس بعله حتى يشكّل الحال، فقال (٧٧): (لا بد من جعله - يعني الذيل : لا ضرر - حكمة التشريع) والقضاء المحمدي .

وإضطر بعض آخر (٧٨) الى دعوى كون ﴿لا ضرر﴾ جمعاً من الراوي عقبة بن خالد في رواية القضاء مع الحديث معتقداً كونهما جملتين مستقلتين في صدورهما عنه (عليه السلام) والراوي (جمع في الرواية) بينهما، وليس الاجتماع في الحديث المروي صادراً عن حضرته (عليه السلام) .

أقول: هنا- في الاحاديث الجامعة بين القضاء وبين ﴿لا ضرر﴾- يوجد عندنا إفتراضان محتملان كما تقدم ، هما :

الأول : أن تفرض جملتا القضاءين قد صدر كل واحدة منهما مستقلاً وفي زمان مغاير لزمان صدور الاخرى ، ثم نقلهما الراوي وحكماهما جامعاً بينهما في روايته ، وهذا ما يعبر عنه (الجمع في الرواية) .

الثاني : أن تفرض الجملتان قد صدرتا عنه (عليه السلام) في مجلس واحد وزمان فارد يقضي فيه بحق الشفعة او بعدم منع فضل الماء تطبيقاً لقانون شرعي كلي: ﴿لا ضرر﴾، وهذا ما يعبر عنه (الجمع في المروي) .

والإحتمال الثاني هو الأقرب الاظهر من الروايات الجامعة لقضاه

(٧٧) رسالة لا ضرر: تقرير بحث المحقق النائيني: ١٩٥- ملحق بتقرير المكاسب: منية الطالب .

(٧٨) راجع : تقرير بحث أستاذنا المحقق : مصباح الاصول: ج ٢: ٥٢١ + ٥٢٢ .

(ﷺ) ولنفي الضرر، فانه وان ورد حديث ﴿لا ضرر﴾ مستقلاً - مسنداً أو مرسلًا- في كتب حديث الفريقين، لكن لا حجة تامة تدل على صدوره مستقلاً حتى ندعن بكون الجمع جمعاً في الرواية، بل ظاهر الأخبار- لاسيما الحجة منها- هو كون الجمع جمعاً في المروي الواحد وكون ﴿لا ضرر﴾ تعليلاً لقضائه بالشفعة ولنتهيه عن منع فضل الماء، ويدعم ظهورها: (قرينة سياقية) هي ظهور الأخبار الجامعة بين قضاءه (ﷺ) بالشفعة أو بفضل الماء او بتقويم النخلة المشتركة وبين قوله: ﴿لا ضرر﴾ في (الجمع في المروي) فانه الفهم العرفي لها ولما يماثلها في تتابع النقل ووحدة ﴿لا ضرر﴾ وإتصال المروي بعضه مع بعضه، مما يكشف عن عدم إستقلالية حديث نفي الضرر، وهذا الظهور السياقي قد إترف به المحقق النائيني حين قال: (وظاهر السياق وإن كان هو الجمع في المروي، إلا أن هذا ظهوراً....) (١).

ويؤكد فهمنا: ان الخبير المتتبع يلاحظ عدم وجود خبر صحيح يروي ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ مستقلاً منفصلاً عن قضائه (ﷺ) في واقعة مخصوصة، وهذا يعضد فهمنا لجمع الروايات بين قضاءه (ﷺ) وبين نفيه للضرر وأنه من قبيل (الجمع في المروي) الواحد المتصل غير المستقل وغير المنفصل.

لكنه قد أشكل جمع من المحققين الاواخر^(٢) على هذا الفهم- تقوية لكون الجمع من (الجمع في الرواية) ولكون كل قضاء مستقلاً غير

(١) رسالة لا ضرر: تقرير بحث المحقق النائيني: ١٩٤- ملحق بتقرير المكاسب: منية الطالب.

(٢) رسالتنا (لا ضرر) لشيخ الشريعة الاصفهاني والشيخ النائيني (٢٨-٣٣) (١٩٤).

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر (٢٧٧)

مرتبط بالقضاء المحمدي بالشفعة ونحوها، ويمكننا تقريب وتوجيه الاشكالات بياننا مع التعقيب عليها رفضاً لها وإثباتاً لدعوانا :

البيان الأول : إن أكثر أقضية النبي (ﷺ) مروى في (مسند أحمد) (٣) رواها عن عبادة بن الصامت الذي هو من خيار الصحابة وثقاتهم ، وإن كثيراً من أقضيته (ﷺ) مروية في كتبنا عن الصادق (عليه السلام) رواها عنه عقبه بن خالد ، وقد كان المروي عن عبادة ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ قضاء مستقلاً ، وإذا طابقنا ما رواه عقبه من الاقضية المتفرقة في كتب حديثنا مع ما رواه عبادة- وجدناهما متطابقين متوافقين بالألفاظ غير متعارضين إلا في جهة واحدة وخصوصية فاردة : هي أن ما رواه عقبه كان فيه ﴿ لا ضرر ﴾ ذيلاً تابعاً للقضاء بالشفعة أو بعدم منع فضل الماء ، وما رواه عبادة في مسند أحمد كان فيه ﴿ لا ضرر ﴾ قضاء مستقلاً .

ومن توافقهما لفظاً - يحدس الفقيه أن الاقضية النبوية كما كانت مجتمعة في رواية عبادة كانت مجتمعة في رواية عقبه، ثم فرقها أرباب الحديث وقطعوها في جوامعهم : كل جزء منها في باب مناسب ، وكان ﴿ لا ضرر ﴾ قضاءً مستقلاً ، وإشبهه أرباب الأحاديث فجمعوا بين بعض الاقضية وبين ﴿ لا ضرر ﴾ بنحو يوحى بكونه ذيلاً معللاً لقضاءه بالشفعة أو نحوها ، وفي الحقيقة : إجتماعهما في رواية عقبه من قبيل (الجمع في الرواية) بين المتشتمات المتفرقة بدون إرتباط بينها .

وهنا أوماً المحقق النائيني (قده) (٤) الى الظهور السياقي الذي

(٣) مسند احمد بن حنبل : ج ٥ : ٣٢٦ + ٣٢٧ .

(٤) رسالة لا ضرر: تقرير بحث المحقق النائيني: ١٩٤ ملحق بتقرير المكاسب : منية الطالب .

أوضحناه فقال مشكلاً عليه : (الظهور السياقي حجة مع عدم قيام أمانة على خلافه ويكفي في الأمانة على خلافها: تطابق ألفاظ القضايا المروية عن الفريقين فان منه يستكشف كون لا ضرر ولا ضرار من القضايا المستقلة) يعني : من القضاء المستقل، وسيأتي في (البيان الثالث) ما له نفع وإرتباط بالظهور السياقي .

ويرد عليه :

أولاً : إنه مع تحقق وثاقة عبادة الراوي لأفضيته (ﷺ) لم تتحقق وثاقة الوسائط بينه وبين ابن حنبل، ولا تكفي وثاقة عبادة وحده لتصحيح أخبار أفضيته (ﷺ) ولذا لا تكون الرواية صحيحة حسب الموازين الرجالية ، وهكذا حال رواية عقبة في أحاديثنا .

وثانياً : إن تتبع الأفضية النبوية في رواية عبادة وفي رواية عقبة يجد الخبير المدقق : الاختلاف واضحاً في المضامين وفي الافضية ويرفض دعوى توافقهما في تمام الالفاظ والمضامين إلا في خصوصية (إستقلالية قضاء : لا ضرر - في خبر عبادة ، وذليلته لقضاءين في رواية عقبة) كما إدعى أولئك . بل إن تدقيق النظر والمطابقة بين أفضيته (ﷺ) المروية لعبادة وبين أفضيته المروية لعقبة - يلاحظ الخبير وجود الاختلاف والنقص والزيادة ، مثلاً: يروي عبادة قضاءه (ﷺ) بمنع تصرف الزوجة في مالها إلا بإذن زوجها ، ولا تجد نظيره في أخبار عقبة ، وتوجد زيادة في خبر عقبة بقضاء الشفعة ﴿إذا أرّفت ...﴾ ولا توجد في خبر عبادة لأفضيته (ﷺ)، فإين التطابق التام حتى يستكشف يقيناً صدور خبر عبادة على فرض التسليم بصحة خبر عقبة الذي تقدم منع صحته .

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر (٢٧٩)

وثالثاً : إن التطابق بين رواية عبادة لأقضيته (عليه السلام) وبين رواية عقبة - لو سلمنا - هو تطابق مختصر، ولذا لا يفيد القطع أو الوثوق بصدور أخبار عبادة الحاكية للأقضية - على فرض التسليم بصحة أخبار عقبة الحاكية لأقضيته (عليه السلام) والامتطابقة لفظاً معها - .

ورابعاً : انه لا موجب ولا مصحح لقياس خبر عقبة على خبر عبادة الذي روى حديث نفس الضرر مستقلاً عن باقي أقضيته (عليه السلام) بل لو صح القياس لوجب قياس خبر عبادة على خبر عقبة المتضمن لحكاية الصادق (عليه السلام) قضاء جده (عليه السلام)، وظاهره الجمع بين القضاء المحمدي وبين نفي الضرر في المروي الواحد، فان خبر أهل بيت النبوة (عليه السلام) هو الاولي بجعله أصلاً في القياس .

وخامساً: لو كان قوله ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ قضاءً مستقلاً وحديثاً نبوياً منفصلاً عن قضائه او أقضيته (عليه السلام)، وكان الجمع بينه وبين قضاءه بالشفعة أو بفضل الماء أو بالنخلة أو نحوها: (جمعاً في الرواية) وتصرفاً من الراوي لا يرتبط بقضائه (عليه السلام) ولا يكون مديلاً به أو معللاً وموجهاً له - لكان المناسب روايته مستقلاً وحديثاً منفصلاً عن أقضيته ، لا أقل من الاكتفاء برواية ﴿لا ضرر﴾ مرة واحدة، فمن رواية حديث نفي الضرر متعدداً مع القضاء النبوي ومن حكايته عقيب أقضيته المتقدمة - يبطل كون الجمع بين القضاء وبين نفي الضرر تصرفاً من الراوي: عقبة أو غيره، وينكشف الارتباط وربط الإمام المعصوم (عليه السلام) بين القضاء المحمدي المروي وبين نفي الضرر، بل تنكشف العلية المزعومة لنا بنحو جلي .

البيان الثاني : لو سلمنا صحة خبري عقبة ونحوهما وكونها من قبيل (الجمع في المروي) وكون خبر ﴿لا ضرر﴾ ذليلاً وتعليلاً للقضاء بالشفعة ونحوها - حصلت المعارضة بينها وبين ظهور خبر عبادة بن الصامت في كون نفي الضرر قضاءً مستقلاً ، ثم يرجح ظهور رواية عبادة على روايتي عقبة ، لتوافقهما مضموناً وصراحة رواية عبادة في استقلالية ﴿لا ضرر﴾ وظهور روايتي عقبة ^(٥) في ذيلية نفي الضرر للقضاء المحمدي وقوة احتمال جمعهما في الرواية وربطهما من الرواة، فيرجح خبر عبادة ^(٦) الصريح في كون ﴿لا ضرر﴾ حديثاً مستقلاً على ظاهر خبري عقبة من باب رجحان الاظهر على الظاهر .

ويرد عليه - بعد غض البصر عن ضعف سند أخبار عبادة وعقبة كما تقدم بيانه - : إن المعارضة حاصلة بين ظهورين ، ولا مرجح في البين ، وذلك لأن رواية عبادة ليست صريحة في كونها قضاءً مستقلاً بل هي ظاهرة فيه ، كما أن رواية عقبة ظاهرة في كون ﴿لا ضرر﴾ ذليلاً للقضاء المحمدي بالشفعة أو غيرها ، ومقتضى التعارض عندئذ تساقط الظهورين ، ولا مرجح ولا أقوائية في دلالة رواية عبادة .

بل بعض الأخبار ظاهر في كون نفي الضرر تعليلاً وتوجيهاً للقضاء المحمدي نظير خبر (جامع الصنعاني) : ﴿ لا ضرر في الاسلام يتقاومون فيها ﴾ ^(٧) ، فيكون الراجح هذا الظهور دون ذاك ، من جهة رجحان ظهور الأحاديث النبوية المأثورة عن أهل بيته الحافظين لتراث جدّهم

(٥) الوسائل ج ١٧ : ب ٥ من ابواب الشفعة : ح ١ + ب ٧ من ابواب احياء الموات : ح ٢ .

(٦) مسند احمد بن حنبل : ج ٥ : ٣٢٦ + ٣٢٧ .

(٧) كنز العمال ج ٥ : ٨٤٣ : ح ١٤٥٣٤ - كتاب الخلافة : الاقضية .

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر (٢٨١).

كابراً عن كابرٍ عنه (ﷺ) بسند متصل من دون انقطاع ، وهم أصدق خلق الله وأوثق رواة أخباره (ﷺ)، بينما أحاديث القوم - ومنها أخبار عبادة- متأخرة الرواية والكتابة بقرن ونصف تقريباً بعد رحيل رسول الله (ﷺ)، وهذه جهة ثانية لرجحان أحاديث أهل بيت النبوة (عليهم السلام) فان وثاقتهم في نقل أخبار جدهم (ﷺ) وإتصال روايتهم يؤكد إحكام روايتهم ، وظاهر خبري عقبة عنهم (عليهم السلام) هو كون نفي الضرر تعليلاً للقضاء المحمدي، بينما تأخر كتابة الحديث عند أهل السنة يستلزم ضعف روايتهم، لأن من الطبيعي أن بعض النكات والخصوصيات المحتفة بحديثه (ﷺ) تفوت عند تأخر روايتهم للحديث . ومع غض الطرف عنه - نضيف :

إن رواية تقويم النخلة ونحوها مما تقدم وتضمن نفي الضرر ضمن قضاء محمدي في أحاديث أهل السنة- تنضم لظاهر خبري عقبة وتصلح تفسيراً لنصوص قضاءه بنفي الضرر مستقلاً في خبر عبادة وغيره .

وهنا نقول باختصار: لو لم يرجح ظاهر خبري عقبة : تعليل القضاء بنفي الضرر- فلا أقل من تساوي الظهورين وسقوطهما بالمعارضة . وعندئذ نأخذ بظاهر الخبر الصحيح^(٨) في قضية سمرة بن جندب والتي يتصدى فيها رسول الله (ﷺ) للأمر المولوي بقلع النخلة مع تعليله بنفي الضرر والضرار، فان صراحة الخبر وصحة سنده هما العمدة في الحجية لعدم قبول التشكيك فيها لا في صحة السند ولا في وضوح الدلالة .

البيان الثالث: إن الظهور السياقي لحديث ﴿لا ضرر﴾ في خبري عقبة

(٨) الوسائل : ج ١٧ : ب ٧ من ابواب احياء الموات : ح ٣ .

كونه تعليلاً لقضاءين، ولا بد من رفع اليد عنه لأمانة مانعة عن الأخذ به وهي رجوع روايات عقبة لقضاءه (عليه السلام) الى خبر واحد وسند فارد هو نقل الكليني اياها عن (محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد) .

اذن كانت رواية عقبة واحدة جامعة لقضاءه (عليه السلام) ثم قطعها المحدثون وفرقوها في أبواب مناسبة وجعلوا حديث ﴿لا ضرر﴾ ذيلاً لقضاءين محمدين بالشفعة وفضل الماء ، فلا يكشف السياق عن كون نفي الضرر تعليلاً للقضاءين، بل هو قضاء مستقل عما سواه ، وربطه بالقضاءين تصرف شخصي من المحدثين وليس من المعصوم (عليه السلام) .

ويرده :

أولاً : إن (عقبة بن خالد) كان له كتاب رواه جمع ، وقد وصل الى الكليني فرواه عن شيخه (محمد بن يحيى) وهذا رواه عن شيخه (محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد)، ثم بهذا السند وصلنا أكثر روايات عقبة من كتابه كما يتجلى لمتتبع رواياته في الكتب الاربعة ، وهذا يقوي: كون طريق الكليني الى روايات عقبة لأقضيته (عليه السلام) هو طريقه الى كتاب عقبة الذي يرويه عن شيخه (محمد بن يحيى) فتكون روايته لأخبار عقبة بسند واحد ، وهذا- وحدة السند- لا يكشف استقلال كل جملة قضاءً مستقلاً ولا يلزم منه استقلالية ﴿لا ضرر﴾ في الصدور وأن المحدثين ربطوا ﴿لا ضرر﴾ بقضاءه (عليه السلام) بالشفعة أو بفضل الماء أو بتقويم النخلة المشتركة .

بل إن إتحاد السند ناشئ من أخذ الكليني روايات عقبة من كتابه

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر (٢٨٣)

الذي يرويه بالسند المتقدم ولا يتم البيان الثالث .

وثانياً : يأتي الاشكال الخامس الذي أوردناه على البيان الثاني .

وثالثاً : يمكننا توكيد الارتباط المعصومي بين القضاء المروري

وبين نفي الضرر - بقريتين :

الأولى: إبتداء حديث الامام الصادق(عليه السلام) لعقبة في الخبرين

بحكاية ﴿قضى رسول الله ﷺ﴾^(٩) فلزم أن يقول بعد بيان قضاءه(ﷺ)

بالشفعة بين الشركاء أو بعد بيان قضاءه(ﷺ) بفضل الماء(وقال) لكي

يحصل الربط والارتباط بين حديثين : حديث القضاء وقول رسول الله

(ﷺ) بنفي الضرر متمماً لحكاية قضاءه(ﷺ)، وهذا هو الحاصل في

رواية الخبر فيكشف عن إرتباط الجملتين : القضاء ونفي الضرر .

بينما لو حكى الامام (عليه السلام) قضاء جده(ﷺ) بقوله: (قال : الشفعة

... وقال : لا ضرر ولا ضرار) أمكن القول بأنه لا حاجة الى تكرار قول

الصادق : (قال) وأمكن إستظهار إستقلالية قضاءه ﴿لا ضرر﴾ عن

الشفعة وفضل الماء ، لكن لما كانت حكايته بدواً للقضاء تعين أن

يعطف (وقال ...) على القضاء وتعين إرتباط القول بالقضاء بحسب

ظاهر السياق وفهم العرف المحاوري لأمثاله .

القرينة الثانية : إن الشيخ الكليني عنون (باب الضرار) ثم ذكر فيه

حديث قضاءه بين أهل المدينة في مشارب النخل بأنه لا يمنع نفع

الشيء ، وقضاءه بين أهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء،

ثم ذكر: (وقال : لا ضرر ولا ضرار) وبلحاظ قوة ضبط الكليني ومئاته

(٩) الكافي: ج٥ : ص ٢٨٠ - باب الشفعة + ص ٢٤٩ - باب الضرار: ح ٦ .

وجلالة علمه ودقة نظره نستكشف ملاحظته الارتباط بين القضاءين وبين نفي الضرر في كتاب عقبة، وهذا يؤكد إرتباطهما في أصل الخبر المأثور عن الصادق عن جده (عليه السلام)، اذ لو كان ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ حديثاً مستقلاً لم يرتبط بالقضاءين بل جعل قضاء ﴿لا ضرر﴾ حديثاً مستقلاً يرويه في نفس الباب ويجعله منفصلاً عن القضاءين المحمديين .

وأوضح منه دلالة على الارتباط: قضاؤه بالشفعة حيث قال (١٠) : ﴿قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن ، وقال : لا ضرر ولا ضرار، وقال : إذا أرّفت الأرف وحدت الحدود فلا شفعة﴾ فان توسط نفي الضرر بين القضاء بالشفعة وبين القضاء بنفيها عند التقسيم- واضح الدلالة جداً على الإرتباط وعدم الإنفصال .

وهكذا رواية الحجاج الحاكية لقضائه (عليه السلام) بتقويم النخلة المشتركة : ﴿لا ضرر في الاسلام، يتقاومان فيها﴾ (١١) فان القضاء بتقويم النخلة وانتصاف القيمة مترتب على نفي الضرر، وهو واضح الدلالة على الإرتباط وعدم الإنفصال .

ويتحصل من مجموع ما تقدم : إرتباط حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ بالقضاء المحمدي ، وظاهره- بحسب الفهم العرفي لمثله- هو التعليل ، ولا بد من تحقيق مفاد هذه الاحاديث المشتملة على جملة ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ ذيلاً للقضاءين ، فنقول :

من القريب جداً- بعد ملاحظة موارد الحديث المبحوث وأسباب صدوره ومصاحبات حديثه في النصوص ضعيفة الاسناد والصحيحة :

(١٠) الكافي ج: ٥ ص ٢٨٠ - باب الشفعة + ص ٢٤٩ - باب الضرار: ج ٦ .

(١١) كنز العمال ج: ٥ ص: ٨٤٣ ح: ١٤٥٣٤ - كتاب الخلافة : الاقضية .

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر (٢٨٥).

هو صدور النفي التشريعي: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ مكرراً في أحاديث الفريقين ضمن قضية سمرة وغيرها من القضايا المسؤول عنها في زمانه (عليه السلام) وتكرر تطبيقه للنفي التشريعي على مواضع أخرى، ويقرب جداً: ظهور التعبير في كونه تعليلاً شرعياً للقضاء الالهي على العباد في جملة من الاحكام ، من غير مانع عن الاخذ بظاهر التعليل الذي يبدو من الاخبار الجامعة بين قضاءه (عليه السلام) وبين نفي الضرر كخبري عقبة المتكفلين لبيان القضاءين بالشفعة وفضل الماء وبيان نفي الضرر .

ويدلنا على إمكان تطبيق ﴿لا ضرر﴾ في مواضعه المنصوصة بنحو عليّة الحكم والقضاء بنفي الضرر أمور، نعرضها ملاحظات تثبت ذيلية ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ لأقضية النبي (عليه السلام) أو كونه تعليلاً لأقضيته، وهي:

الملاحظة الاولى : إن عليّة نفي الضرر للقضاء الالهي هو ظاهر الحديث المعتبر سنداً المروي في الجوامع الحديثية عن ابن بكير عن زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام) حيث ورد فيه قوله (عليه السلام) للأنصاري : ﴿إذهب فاقلعها وإرم بها اليه، فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ على نسخة (الكافي) و(التهذيب) ، وهذا التعبير- ببركة حرف الفاء - ظاهر في التعليل ما لم يمنع عن الأخذ بالظهور مانع أقوى، بل إن نسخة رواية (الفقيه) : (وقال) بدون فاء - قابلة لفهم التعليل أيضاً فراجع^(١٢) .

ويتحصل باختصار : ظهور معتبرة ابن بكير في عليّة نفي الضرر، وهو ظهور يقوي احتمال ظهور خبري عقبة وغيرهما من الاحاديث الجامعة بين نفي الضرر وبين القضاء المحمدي ودالتها على تعليل

(١٢) من لا يحضره الفقيه : ج ٣ : ١٤٧ .

القضاء بنفي الضرر، بل هو ظهور أولي يصلح كونه سبباً لضعف دلالة حديث ﴿لا ضرر﴾ على بعض المعاني المدعاة - غير (نفي الحكم الضرري) - وهو ظهور يقوي احتمال دلالة حديثي عقبة على تعليل القضاء بنفي الضرر، ولا يصح مخالفة الظهور إلا بدليل صارف عنه .

الملاحظة الثانية : انه قد يشكل على تطبيق ﴿لا ضرر﴾ على العلية في حديثي عقبة بعدم إطراد الضرر في موارد حق الشفعة، أو يشكل عليه بعدم تحقق الضرر فعلاً في بيع حصة الشريك لغير شريكه وأن الضرر قد يتحقق في المستقبل بفعل الإيذاء الصادر من الشريك الجديد في العقار لسوء خلقه، وقد لا يتحقق بأن لا تتوقع المضرة من الشريك الجديد لحسن خلقه . وحينئذ يكون البيع مقدمة إعدادية للضرر : قد يترتب الضرر على بيع الشريك حصته وقد لا يترتب، فليس بيع الشريك حصته علة للضرر مطردة حتى يصح نفيه بقوله (ﷺ): ﴿لا ضرر﴾ .

وهذا الاشكال ناظر الى الضرر المتوقع صدوره من الشريك الجديد وناشئ عنه، وليس ناظراً الى الضرر الحاصل من نفس الشركة الجديدة، مع أن الظاهر كون المضرة قائمة في ذات الشركة في العين المالية، لكون الشركة في معرض بغي بعض الشركاء على بعض كما أشارت الآية الكريمة: (٢٤) في سورة (ص): ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقد فسرت كلمة ﴿الْخُلَطَاءِ﴾ بالشركاء، وهذا المعنى القرآني : بغي الشركاء وظلم بعضهم بعضاً - ملحوظ في الخارج وجداناً ، وهذا هو موضوع الضرر في (الشركة المؤدية لحق الشفعة) وهي منظور النص : ﴿لا ضرر﴾ وينفيها حديث

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر (٢٨٧)

عقبة بلحاظ كون الشركة منقصةً ماليةً في العقار، وهي مضرة ومنقصة بالوجدان ومطرودة في جميع موارد الشفعة، مضافاً الى أن بيع حصة الشريك هو معرض لتحقيق نقص المالية ولترتب الضرر الفعلي المنفي في الاسلام وفي كل الموارد، وهو ضرر ناشئ من بيع الشريك حصته لغير شريكه، واذا أمكن رفعه بإثبات جواز بيع الشريك وعدم لزومه - صحّ توجيه الحكم الالهي والقضاء المحمدي بقانون ﴿لا ضرر﴾ من غير إشكال .

ولا يأتي هذا التوجيه في العقار المشترك بعد قسمته بين الشركاء، فان جوار الشريك - الذي كان شريكاً قبل القسمة - والمتوقع إيذاؤه وإضراره هو موجب لنقص المالية في العقار جزماً، إلا أنه لما قام عندنا الدليل القطعي الخاص على عدم ثبوت حق الشفعة في جوار العقار المفرز - إمتنع تأتي إطلاق ﴿لا ضرر﴾ وتعذر إنطباقه لإثبات جواز بيع العقار المجاور وعدم لزومه .

وقد يشكل ثانياً بأن حديث ﴿لا ضرر﴾ على تقدير إنطباقه على الشفعة - يتكفل نفي اللزوم وإثبات (الجواز الحكمي) في بيع الشريك حصته من غير شريكه، مع أن الثابت فقهيّاً (الجواز الحقي) وكون الشفعة حقاً شرعياً للشفيع ولهذا تعدّ الشفعة من الحقوق، ولا يتكفل الحديث بلسانه السالب: إثبات الحق للشريك: (الجواز الحقي) .

وهذا الاشكال لا يتأتى قبوله، فان ظاهر التعقيب ﴿لا ضرر﴾ كونه تعليلاً، ولا شاهد على كونه تعليلاً لحق الشفعة، بل يقرب كونه تعليلاً للجواز: عدم لزوم بيع الشريك حصته، ثم يثبت حق الشفعة بدليل آخر.

وبتعبير ثانٍ : يمكن تصدي حديث ﴿لا ضرر﴾ لنفي اللزوم وإثبات أصل الجواز ، ويمكن تصدي دليل ثانٍ لإثبات (الجواز الحقيقي) بالخصوص ، هو النصّ والاجماع : بأن يكون تسالم الفقهاء على (الجواز الحقيقي) في الشفعة ، ناشئاً من إستظهاره من بعض النصوص أو إستلهامه منها ومن بعض القرائن والارتكازات ، وتفصيله في بحوث الفقه : حق الشفعة .

وخلاصة القول : ظاهر تعليل قضائه بالشفعة بين الشركاء هو نفي اللزوم الناشئ منه الضرر ولا إشكال ، ويستفاد حقيّة الشفعة أو (الجواز الحقيقي) من دليل آخر .

وهذان الاشكالان أوردا على الإلتزام بتعليل القضاء بالشفعة بقوله ﴿لا ضرر﴾ وقد تبين إندفاعهما وسلامة ظهور خبر ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ في تعليل قضاءه (عليه السلام) بالشفعة بكبرى نفي الضرر، ولا ضرورة عندئذ لحمل الخبر على بيان الحكمة عقيب القضاء بالشفعة ولا موجب للتخلص بدعوى كون الجمع من باب (الجمع في الرواية) كما تقدم حكايته عن المحقق النائيني وأستاذنا المحقق الخوئي (قدهما) .

الملاحظة الثالثة : قد يشكل بأمرين على صحة تطبيق ﴿لا ضرر﴾ على قضائه (عليه السلام) بأن ﴿لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء﴾ ، وهما : أن يشكل أولاً بأن منع المالك فضل مائه عن غيره لا يعدّ إضراراً بالغير، بل هو عدم إيصال نفع اليه ، وعدم النفع برزخ بين الضرر المنفي - بمعنى النقص - وبين الانتفاع ، وحيثئذ يقال : لا يعدّ عدم النفع ضرراً ونقصاً في مال الغير لينفيه حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ أو

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر (٢٨٩)

يكون تعليلاً للحكم والقضاء الشرعي .

وقد يشكل ثانياً بأن الملتزم به فقهيًا - كما صرح الحرّ العاملي - هو كراهة منع فضل الماء عن الغير ، وظاهر التطبيق هو الحرمة بلحاظ انه اذا إنطبق الضرر على منع فضل الماء عن الغير - لزم انتفاؤه شرعاً بمعنى إنتفاء حلّ (منع فضل الماء) وثبوت التحريم وعدم الجواز .

لكن نقول : إن التفسير الواضح لقضائه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هو النظر لما تعارف بين أهل البادية أن يحفروا بئراً قريباً من خيمتهم ومقرّ عيالهم ، أو يستقروا حول بئر محفورة ويختصوا بها، وقد تمطر السماء ويحصل الكلاء في تلكم البقعة قريباً من البئر، فاذا رعت أغنام الغير وحيواناتهم في ذاك الكلاء عطشت وإحتاجت الى الماء ، فيكون منع مالك البئر فضل ماء البئر عن حيوانات غيره موجباً لتضررها، فيضطر الراعي خوفاً من موت حيواناته عطشاً ويلجأ للانتقال عن هذا الموقع وتركه لفقدان الماء فيه . ولهذه النكته نهى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن أن يمنع فضل ماء كي لا يمنع فضل كلاء، موجّهاً (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للنهي عن بيع فضل الماء ومعللاً له بنفي الضرر والضرار ، وهذا فهم صحيح بمعنى كون ﴿لا ضرر﴾ تعليلاً منصوباً للقضاء، بلحاظ أن منع المالك ماء بئر عن الغير سبب لمنع إنتفاع الراعي بالمرعى - الكلاء - ، وهو ضرر عرفاً بلحاظ خصوصية المورد : رعي الحيوانات في البادية مع قلة الماء وشدة الحاجة اليه، فيصح تعليل القضاء بقوله : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ .

وفي ضوئه : يمكننا الإلتزام بحرمة المنع، لأنه ظاهر النهي النبوي، خلافاً لقليل إدعى كراهة المنع، من دون اقامة دليل صارف

عن ظاهر النهي: ﴿لا يمنع فضل ماء....﴾ ويمكن الالتزام بالحرمة أخذاً بظاهر الحديث من غير إشكال مانع ، ولا دليل مانع عن الالتزام بتحريم منع فضل الماء من الآبار والاحواض الكبيرة- الانهار المختصة بمالك واحد أو ملاك- مشروطاً بما اذا لم تكن إستفادة الغير من الماء مانعةً لصاحب حق الإختصاص بالماء - عن الإستفادة أو مزاحمة له .

وهنا رأيٌ فقهيٌ للسيد الشهيد الصدر(قده) جدير بالاحترام وملتزم به فتياً شرعيةً نستقيها من نصوص الأنفال ، يتلخص في أن مياه الانهار والعيون والغدران والمياه الجوفية اذا فجرها أحدٌ أو وجدت في أرضٍ وقد تملكها بالإحياء أو إختصَّ بها ، فان الماء من الأنفال وليس جزءاً من الارض حتى يملك صاحبُ الارض الماءَ الموجود في عمق أرضه أو وسط أرضه، بل هي نظير وجود النفط في باطن أرض مملوكة لمسلم وهكذا كل المعادن، هي (ثروة داخل ثروة) وهي مالٌ مستقلٌ عن مالية الأرض، فاذا صار أحدٌ أولى وأحقُّ بأرضٍ أو صار مالِكاً لأرضٍ وكان فيها ماء غزير: غدير أو بئر أو عين ماء فهو أولى بالانتفاع بالماء الموجود فيها ، ولا يحقُّ له - بعد إرتواءه وبعياله وضيوفه وإرتواء حيواناته وزرعه- أن يمنع عن الانتفاع من فضل ماء بئر أرضه أو عين الماء أو قنوات الماء الجاري في أرضه ، فله حق الانتفاع بل هو أحق من كل أحد ، وليس له الحق في منع الغير عن الماء .

والحاصل مما تقدم : بطلان عمدة الوجوه التي أقيمت على عدم الارتباط بين القضاء بالشفعة وبفضل الماء وبتقويم النخلة المشتركة

تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر (٢٩١)

وبين قوله: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وقد تبين إمكان تطبيق: ﴿لا ضرر﴾ ذيلاً لحديثي الشفعة وفضل الماء وحديث تقويم النخلة المشتركة ونحوها، وإمكان تخريج ﴿لا ضرر﴾ تعليلاً أخذاً بظاهر الحديث ، كما أن التعليل بنفي الضرر هو ظاهر حديث زرارة في قضية سمرة ولا مانع عن ذلك ولا موجب لتخريجه بنحو الحكمة او نحو ذلك مما لا ضرورة اليه ولا شاهد عليه ولا موجب له .

إذن ، إتضح أن قوله (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ قاعدة شرعية علل بها عددٌ من أقضية رسول الله (ﷺ) وأحكامه ، فكان الحديث الشريف كبرى كليةً لصغرى فقهية طبقت عليها مراراً . وحينئذ :

يتبين تمام ظهور أحاديث الشفعة وفضل الماء وتقويم النخلة المشتركة ونحوها في إرتباط القضاء المحمدي بنفي الضرر من قبيل (الجمع في المروي) الواحد ، وأن الارتباط بين الجملتين متحقق في كلام رسول الله (ﷺ) وفي مجلس واحد وقضاء فارد ، وقد تبين فيما تقدم : أن هذا الظاهر هو الصحيح ، ولا موجب لرفع اليد عنه وإلتزام كونه من قبيل (الجمع في الرواية) بين المتفرقات، صنعه الراوي جمعاً بين خبرين منفصلين حال صدورهما مع تعدد مجلس التحدث بهما، فان هذا الإلتزام خلاف الظاهر من غير شاهد عليه .

وقد يقال : الشاهد عليه إستقلال قضاء رسول الله (ﷺ) بنفي الضرر مستقلاً في غالب روايات أهل السنة وبعض رواياتنا ، نظير المراسيل المومى اليها وما رواه في (متاجر الوسائل : أبواب الخيار) وهي مشابهة لنقل عبادة قضاءه بنفي الضرر، ولأجله يحصل الظن أو

الاطمئنان بأن الربط بين أقضيته (ﷺ) وبين نفي الضرر هو جمع بين روايتين وتصرف من الراوي ، وليس (جمعاً في المروي) الواحد بين قضاءين أو أقضية .

لكن هذا لا يصلح شاهداً - لضعف المرسلات ولعدم صلاح خبر عبادة حجة لضعفه وإحتمال صدوره ضمن قضاء محمدي وحصل التقطيع والتفريق والفصل لاحقاً من الرواة أو من المحدثين كما حصل من صاحب (الوسائل) وأمثاله : من تقطيع الخبر وإستلال جملة ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ من الأخبار المسندة الواجدة لها ، وإن تتبع الحديث في جوامع الفريقين لا يظهر منها دليل واضح على صدور ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ مستقلاً ، بل يظهر من الأخبار المسندة - لاسيما الصحيح منها- صدوره ضمن قضاء محمدي : توجيهاً او تعليلاً له وفي مجالس متعددة وأقضية مختلفة ومضامين متباينة، وعمدة هذه الاخبار: معتبرة ابن بكير عن زرارة عن الباقر (عليه السلام) وهي صحيحة السند واضحة الدلالة على تعليق قضاءه (ﷺ) برمي النخلة بعد قلعها بقوله : ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ فانه توجيه واضح لإسقاط سلطنة مالك النخلة بعد ثبوت تصديده للإضرار بالغير وعناده وإصراره على الضرار، وبعد إسقاط سلطنته ونفي الحكم الضرري- قد أعمل رسول الله (ﷺ) ولايته التشريعية فأمر الانصاري المتضرر من سمرة بقلع نخلته وإتلافها ورميها في وجهه .

والواضح من تتبع الأخبار في جوامع الحديث المختلفة : صدور وقضايا ومضامين متباينة تنطبق عليها قضية نفي الضرر شرعاً، فالحديث

الشريف: ﴿لا ضرر﴾ وبحسب المعنى الآتي: نفي الحكم الضرري في الشريعة- ذو معنى نافع جداً في غالب أو تمام أبواب الفقه، لأنه يؤسس قاعدةً شرعيةً كبروية تنفي الاحكام الشرعية الضررية، حتى قيل في بيان نفع الحديث لتشريع القاعدة الكبروية العمومية: (إن الفقه يدور على خمسة أحاديث، هذا أحدها) حسبما حكاه السيوطي^(١٣) عن بعض الاعلام. ثم نبحت في جهة رابعة:

مفاد مفردات الحديث:

تمهيداً لتحقيق (مفاد الهيئة التركيبية) للحديث النبوي الشريف لابد من التعرف على المعنى اللغوي لألفاظ الحديث الشريف، وقد تضمن كلمات ثلاثة: ﴿لا﴾، ﴿ضرر﴾، ﴿ضرار﴾ وتصدى بدواً لبيان المعنى الظاهر من الكلمتين المنفيتين في الحديث- يعقبه بيان المعنى الظاهر من أداة النفي ﴿لا﴾. وهذا كله تمهيد لتحقيق معنى الحديث وتحصيل المراد الجدي والمقصود الواقعي منه.

١- كلمة ﴿ضرر﴾ ضد النفع، والمراد منه (النقص) في المال أو في البدن أو في العرض، وقد ذكر للفظه معانٍ متعددة في كتب اللغة هي (النقص، الشدة، الضيق، سوء الحال، الفقر، العمى، المرض، والهزال، الزمانة، القحط، الايذاء)، لكن الملاحظ تبادر (النقص) من سماع لفظ (الضرر) مع كثرة استعمال اللفظة في هذا المعنى: (النقص)، ومن القريب كون المعاني الأخرى - غير النقص - مصاديق للمعنى الجامع: (النقص) قد إستعملها العرب فيه وقد إختلط المفهوم

(١٣) تنوير الحوالك شرح موطأ مالك: ج ٢: ٢١٨ باب القضاء في المرفق: طبعة دار الفكر.

بالمصداق فحسبوها معانٍ مستقلة عن معنى (النقص) ، ولعل (النقص) الذي هو معنى الضرر- يستبطن (الضييق والشدة) فكان الضرر منحصراً معناه في (النقص المستبطن للضييق والشدة) ، ويشهد له : أن التاجر اذا خسر في تجارته دراهم عدة أو دنانير يحصل عنده (النقص) لكن قد لا يعد ذلك ضرراً في حقه، لعدم وقوعه في ضيق وشدة من هذه الخسارة كما أن محض الشدة والتضايق النفسي من دون نقص لا يعدّ ضرراً عرفاً - مما يؤكد إرادة (النقص) معنى للضرر عموماً ومن الحديث : ﴿ لا ضرر ﴾ مخصوصاً ، والنقص قد يؤدي أحياناً إلى (الضييق والشدة) ، وقد لا يؤدي اليه فلا يكون الضيق معنىً مستقلاً للضرر ، بل لعله يتعذر جعل (الضييق) معنىً للضرر وهو غاية الضرر والاضرار أحياناً كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ الطلاق : ٦ ، فان التضييق غاية الإضرار ولا معنى لجعل الشيء غايةً لنفسه كما لا معنى لتفسير الضرر بغايته . وباختصار : المعنى المتبادر من لفظ (الضرر) والأنسب الأقرب إرادته منها في الخبر المحمدي الشريف ﴿ لا ضرر ﴾ هو هذا المعنى : (النقص) أعم من تضمّنه (الضييق والشدة) ومن عدم تضمّنه .

و(الضرر) بمعنى (النقص) - لا بد أن يتحقق بقدر معتد به عرفاً وبحدّ يعتني به العقلاء كي يصدق (الضرر) فعلاً جزماً ، أعم مما كان النقص طارئاً على البدن كأن تُقطع أصابع يده ، أو على المال كأن يحترق بيته أو متجره أو يفقد قدراً من المال معتداً به مضرّاً بحاله ، أو وارداً على العرض كأن يهتك أحد شرفه وينقص كرامته ، أو عارضاً على الجاه والاعتبار الاجتماعي كالنقص الوارد على الانصاري من مضايقة سمرة له بدخوله عليه بغير إستيدان .

وعليه : لو فقد أحد شيئاً من ماله لا يضر بحاله ، أو أساء الرذيل إليه يسيراً وليست الاساءة مضرّة بحاله ولا منقصة لكرامته إجتماعياً- لم يصدق (الضرر) عرفاً ، بينما لو صدق (الضرر) و(النقص) البدني أو المالي أو العرضي أو الاجتماعي - بقدر معتد به عقلاً بالنسبة إليه فإنه ينتفي عنه الحكم الضرري ويكون مورداً ومصداقاً لتطبيق النفي التشريعي : ﴿لا ضرر﴾ .

إذن كل نقص هو ضرر ، وكل ما يوجب الخلل والنقص في حياة الانسان ووجوده التكويني والاعتباري بحيث يتحقق النقص والخلل في جانب منه وبقدر معتد به على مثله - هو ضرر قد نفاه الشارع الاقدس ، والضرر خلاف النفع وضده .

والضرر اسم مصدر ، أصله : (ضَرَّ ، يَضُرُّ ، ضَرّاً) مصدراً ، كما أفاد جمع من اللغويين منهم ابن منظور في (لسان العرب)، وقال الخليل في موسوعته (العين : ج ٧ : مادة ضَرَّ) : (الضَرُّ والضَّرُّ لغتان فاذا جمعت بين الضر والنفع فتحت الضاد) كقوله تعالى : ﴿لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ الرعد : ١٦ ، ثم قال : (وإذا أفردت الضَّرُّ - ضُمَّت الضاد إذا لم تجعله مصدراً) . ويقابل الضرر: المنفعة اسم مصدر، أصله: (نفع، ينفع، نفعاً) مصدراً .

والفرق بين المصدر وبين اسمه معنى هو أن المصدر يعني الحدث والفعل الصادر من الفاعل كالضرب والضر والنفع ، واسم المصدر يعني نتيجة الحدث وما يترتب على الفعل وما يتحصل من الحدث - المعنى المصدري - .

وقد تحقق وضوح أن الضرر بمعنى النقص، وهو مفهوم وجودي ومعنى ثبوتي ليس بعلمي، وهنا سؤالان :

أ- هل يصدق الضرر ويتحقق في موارد (عدم النفع) اذا كان النفع في معرض الوصول اليه بمعنى توقع وصول النفع ليده ورجاء بلوغه اليه ثم لم يصله كالتاجر المتوقع للربح في تجارته ثم لا يربح من دون خسارة ونقص؟ وهذا ما إشتهبه حاله .

وأما اذا لم يكن النفع في معرض الوصول اليه ولم يكن متوقفاً فلا يكون عدم النفع نقصاً ولا يكون ضرراً جزماً .

ب- هل التقابل بين الضرر وبين النفع من (تقابل الضدين) او من (تقابل العدم والملكة) ؟

الظاهر أن التقابل بين (الضرر) وبين (النفع) أو (المنفعة) هو تقابل التضاد ، إذ هما أمران وجوديان : (الضرر) هو النقص عن حدّ الكمال المتعارف وفي كل شيء بحسبه ، و(النفع) هو الكمال المتعارف والزيادة عن الحدّ الطبيعي للشيء : كل شيء بحسبه .

ويؤيده : تعبير جمع من أجلاء اللغويين بالمضادة بين (الضرر) وبين (النفع)، نظير ابن الاثير في (النهاية) والجوهري في (الصحاح) وابن منظور في (لسان العرب) وغيرهم كثير . هذا .

ولكن قال المحقق الخراساني^(١٤) (قده): (الظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل

(١٤) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج ٢ : ٢٦٦ .

العدم والملكة) وكأنه (قده) إعتقد كون الضرر أمراً عديمياً بمعنى عدم النفع او المنفعة في مورد رجاء النفع ولياقته .

وفيه : انه ليس معنى الضرر هو عدم النفع أو عدم المنفعة كي يكون التقابل بين الضرر وبين المنفعة (تقابل العدم والملكة)، بل إن (الضرر) معنى وجودي منتزع من نقص الشيء عن حد كماله في مورد من شأنه التكامل والإكمال ، ولعل هذه الحيشة هي الداعي المقصود للمحقق الخراساني في إستظهاره تقابلهما (تقابل العدم والملكة) .

لكن الحق الجلي بالتأمل: إن عدم النفع أو عدم المنفعة أو فوات النفع المتوقع هو أمر عديمي يغاير (الضرر) الذي هو أمر وجودي دقةً وعرفاً ، فانه وإن تسامح العرف في إطلاق (الضرر) على بعض مصاديق (عدم النفع) كأن يفتح شخصاً محلاً تجارياً يبيع فيه نفس البضاعة أو المتاع الذي يبيعه مجاوره فانه يقال: (فلان ضرر جاره) عند فتح محله جنبه حيث انه سيتوزع المستهلكون بينه وبين جاره وشراء بعضهم بضاعة جاره ومتاعه وتركهم الشراء منه . لكن هذا الإطلاق في الحقيقة وبحسب الفهم العرفي الحقيقي - إطلاق مجازي تسامحي ، لأنه عدم نفع أو عدم إنتفاع وليس بإضرار، واذا تعقل العرف المائز بين (الضرر) وبين (عدم النفع) تعقلوا ما إدعيناه وإعترفوا وأمضوا الفرق .

نعم ثمة مصاديق عرفية حقيقية لعنواني (الضرر) و(عدم النفع) معاً : نظير التصدي نحو إخراج شخص عن محله التجاري أو مسكنه المستقر فيه مع عياله أو مزاحمته على إجارته المؤدي إلى إخرجه منه رغم إستيجاره للمحل أو المسكن مدةً من الزمان ومعرفة الناس به

وتعاملهم معه فيه أو زيارتهم اليه في هذا الموقع ، فيكون خروجه أو إخراجهم إضراراً عرفياً كما هو عدم نفع حقيقةً .

ونظير سعي شخص لعمل وظيفي في شركة تجارية أو مؤسسة مالية ويمهد لإشتغاله فيها، ثم يأتي شخص مؤثراً يمنع توظيفه ويطلب عدم تشغيله فيها ، فهذا فعل يوقع ضرراً على شخص عاطل يريد للعمل رغم عدم حصول نقص في ماله أو بدنه أو عرضه ، لكنه مصداق (الضرر) عرفياً كما هو (عدم نفع) أو عدم إنتفاع يقيناً .

ونظير حرف شخص أو جماعة لمجرى ماء يمرّ - بحسب طبعه ومجره الاصيلي - أو يقترب من مزرعة زيد أو داره أو بستانه ، وعندما يحولّ عبيد مجراه ليقرب من مزرعته او محل عمله يحولّه إلى موضع يتعد عن مزرعة زيد أو داره أو بستانه، فيكون تصرفه مصداق (عدم النفع) كما هو مصداق (الضرر) عرفياً و(الإضرار) بالغير ويأخذ الحكم الثابت للضرر والإضرار بما هو مصداق (الضرر) ، لا بما هو مصداق (عدم النفع) وقد ورد بهذا: نص^(١٥) ناه عن الاضرار، ولا يكشف الالتقاء المصداقي لمفهومين- وجودي وعدمي- عن إتحادهما جزماً.

وهذا البيان كله لضبط معنى (الضرر) المنفي، ومفاد لفظه ، وقد تبين انه النقص عن الحدّ الكامل المتعارف للشيء ، سواء طرأ النقص على البدن أو على أطرافه وأعضائه أم عرض على ماله - كالخسارة- ام طرأ على عرضه وكرامته كالهتك المؤدي لنقص شأنه الاجتماعي او التوهين المنافي والمنقص لوجهته في مجتمعه، وبهذا المعنى ورد

(١٥) الوسائل ج: ١٧ : ب ١٥ من ابواب إحياء الموات .

حديث ﴿لا ضرر﴾ نافياً للضرر في موارد قضائه (ﷺ) نظير الضرر الذي أوقعه سمرة على الانصاري - وقد صار فعله : الدخول من غير إستئذان سبباً للضيقة والهتك النازل بالأنصاري فكان نقصاً في حقه وسوء حال ومضرة وقد نفاه عنه رسول الله (ﷺ) . ثم نتقل لبحث مفاد :

٢- كلمة ﴿ضرار﴾ و(المضارة) وهما متقاربان معنىً أو متحدان، وهما من مشتقات (الضرر) ، وهما مصدر الفعل (ضار ، يضار) ويعبر عنه (باب المفاعلة) ، وليس مصدر (ضرّ يضرّ) إذ لو كان كذا- للزم تكرار المعنى الواحد بلفظين : (الضرر) و(الضرار) وفي حديث واحد من دون موجب للتكرار ومن دون مصحح له ، ولا يقبل توجيهه بدلالة التكرار على التوكيد .

ويؤكد ما ذكرنا من أن (ضرار) مصدر (ضار) لا (ضر) : قوله (ﷺ) في قضية سمرة: ﴿إنك رجل مضار﴾^(١٦) الذي هو مقارب للفظ (الضرار) ومعناه وتصريفه مغاير لمعنى وتصريف (الضرر) .

إذن الضرار مصدر باب المفاعلة كالمضارة ، والضرار كالقتال بمعنى المضارة كالمقاتلة .

ثم انه قد قيل : إن باب المفاعلة - كالمضارة والضرار- موضوع للمشاركة وهو فعل الاثنين أو هو الجزاء على الضرر ، وهذا يستبطن ما إشتهر بين علماء الصرف من أن مصدر باب المفاعلة يدل على تحقق مبدأ الفعل من اثنين يشتركان في الفعل كالمقاتلة والمضاربة والمؤاكلة والمجاورة ، بمعنى وجود اثنين كل واحد منهما يفعل بالآخر مثل ما

(١٦)الوسائل:ج١٧: ب١٢ من ابواب إحياء الموات : ح ٤ .

يفعل الآخر به، ومن هنا ميز بعضهم بين (الضرر) وبين (الضرار): بأن
الاول ابتداء الفعل ، والثاني الجزاء على الفعل . وهنا سؤال :

هل إن هيئة (المفاعلة) موضوعة بوضع نوعي لفعل الاثني ، ومن
مصاديق الهيئة : (المضارة) و (الضرار) اللذان يتقاربان في المعنى إن
لم يكونا متحدين - فهل تدل الهيئة على فعل الاثني ؟ أو تدل على
المجازاة على الضرر ؟ ، هذا ما وقع البحث عنه مؤخراً .

قد تنبه المحقق الاصفهاني(قده) لبطلان ما هو مشهور بين علماء
الصرف والنحو من كون هيئة (المفاعلة) موضوعةً بوضع نوعي لفعل
الاثني ، ذكر تحقيقه في بدو حاشية المكاسب وفي بدو بحثه لقاعدة
نفي الضرر في حاشية الكفاية ، فان تتبع الاستعمالات القرآنية والحديثية
بل والعرفية الصحيحة الفصيحة لا تساعده ، بل يجد المتتبع صحة
استعمال صيغ (المبالغة) في فعل الواحد ، كما يلاحظ المتتبع عدم
إطراد صيغ (المفاعلة) في فعل الاثني أو في تشاركهما، وذلك لوجود
مصاديق كثيرة دالة على وحدة الفاعل وعدم مشاركة أحد له ، ومن هنا
يصح منع الدلالة العمومية المزعومة ويمكن إستظهار دلالة هيئة
(المفاعلة) على قيام الفاعل مقام إيجاد المادة - الفعل والحدث -
أعم من وجوده وتحققه خارجاً ومن عدم تحققه ، أقصاه كون الفاعل
بصدد إيجاد الفعل والحدث في الخارج ، تقول : (قاتل زيدٌ عبيداً)
بمعنى :انه تصدى لمقاتلته فقد يقتله وقد لا يقتله، وهكذا (ضارٌ زيداً
عبيداً) بمعنى تصدى زيد للإضرار بعبيد: فقد يضره فعلاً، وقد لا يضره
اي لا يترتب إضرار عبيد بسعي زيدٍ لإضراره .

مفاد مفردات حديث نفي الضرر والضرار (٣٠١)

وذاك نظير قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾ البقرة: ٩، أي قاموا مقام الخادع المخادع لغيره ، أعم من الانخداع ومن عدمه ، فهم يوجدون الخدعة معه سبحانه ، لكنه لا ينخدع سبحانه بهم تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

نظير قوله (ﷺ) في قضية النخلة: ﴿ما أراك يا سمرة إلا مضاراً﴾^(١٧) ومن الواضح أن المضارة في قضية سمرة منه خاصة به ، وليس من فعل الاثني حيث لم يصدر من الانصاري ضرر على سمرة ، فيكون معنى مضارته قيامه مقام الاضرار بالغير - الانصاري - .

ونظير قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ التوبة : ١٠٧ ، أي : إتخذوا المسجد لأجل الإضرار بالمؤمنين ، والضرار هنا فعل الواحد وهو طرف الكافرين والمنافقين ، دون الطرف الآخر : المؤمنين الصالحين كما لا يخفى .

ونظير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبْنُ أَجْلِهِنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾ البقرة : ٢٣١ ، وقد ورد في تفسيرها رواية^(١٨) تحكي: أن الرجل كان يطلق زوجته ثم يراجعها قبل إنتهاء عدتها رغبة في إيداءها والإضرار بها - لا بقصد إمساكها بالمعروف - ثم يطلقها وهكذا ، فنهى الله سبحانه عنه ، وهذا ضرار من طرف واحد هو الزوج المطلق .

ونظير هذه الاستعمالات في الكتاب والسنة بل في الاستعمالات العربية الفصيحة كثير، نظير(باشر الاكل) (عاجله بالعقوبة) (سافر زيد)

(١٧)الوسائل ج:١٧ : ب١٢ من ابواب إحياء الموات : ح ١.

(١٨)الوسائل ج:١٥ : ب٣٤ من ابواب الطلاق وأحكامه .

(خالعها) (واراه في الارض) (راجع طليقته) (شاهد الصورة) (آجر داره) (ناجى ربه) (سارع لعمل الخير) (نافق بعبادته وتواضعه) إلى غير ذلك من شواهد إستعمال كثيرٍ من صيغ المفاعلة في فعل الواحد، وهي تكشف عن عدم تقوّم معنى المفاعلة كالمضارة - والضرار بمعناها - بالمشاركة بين اثنين أو كون (المفاعلة) من طرفين بحيث يلزم ويتعين حصوله من اثنين في كل فعل على وزن (المفاعلة) .

وباختصار : الشواهد الكثيرة من الاستعمالات القرآنية والحديثية والعربية الصحيحة لا تساعد ما ذكر من عمومية معنى هيئة المفاعلة : مشاركة الاثنين أو الجزاء على الفعل، لا أقل من عدم الاطمئنان بإرادة المعنى المزعوم في كل هيئة مفاعلة، خصوصاً في مادة (المضارة) أو (الضرار) الواردة في أحاديث نفي الضرر والضرار ، لاسيما الخبر الحاكي لقضية سمرة : ﴿إنك رجل مضار﴾^(١٩) فان المبدأ: (الضرر) حادث من سمرة خاصة ، و(الضرار) قريب من (المضارة) .

يضاف اليه : انه لا يسعنا التصديق بكون معنى (الضرار، المضارة) الجزاء على الضرر ، وذلك لوجهين :

الأول : لوصفه (ﷺ) سمرة بأنه ﴿رجل مضار﴾ ، والضرر صادر منه خاصة نحو الانصاري فهو ضررٌ إبتدائي من سمرة، ولا ضرر سابق من الانصاري وليس فعل سمرة جزاءً على الضرر .

وثانياً : انه لو كان (الضرار) بمعنى الجزاء على الضرر وغضضنا الطرف عن الشواهد المانعة الماضية - لم يكن هنا معنى واضح لنفي

(١٩) الوسائل ج: ١٧ : ب ١٢ من ابواب إحياء الموات : ح ١ .

الضرار - وهو بمعنى الجزاء على الضرر - وذلك لورود النص القرآني الواضحة دلالاته في رخصة الجزاء على الاعتداء والضرر ، قال تعالى : ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ البقرة : ١٩٤ وهذا النص واضح الدلالة على ثبوت الضرار- الجزاء على الضرر- في شرع الاسلام وعلى مشروعية الجزاء على الضرر ورخصة الاعتداء المماثل- قدراً وكيفاً- وهذا النص مانع عن تصديقنا للتفسير المزعوم: نفي الضرار يعني المجازاة على الضرر الآخر .

وخلاصة القول: ظاهر حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ بحسب القرائن المتقدمة لا يساعد على ارادة (ضرر المجازاة) من ﴿لا ضرار﴾ .
إذن لابد من كون معنى الضرار- غير ضرر المجازاة ، فيحتمل :

أولاً: أن يكون (المضارة) و(الضرار) بمعنى الحدث المجرد (الضرر) نظير المسافرة بمعنى السفر، وقد يفيد المبالغة في الإضرار والإسفار، فيكون (ضره ضرراً ، ضاره ضراراً) بمعنى واحد لا فرق مهم بينهما .

وإرادة هذا الاحتمال بعيدة، لأنه لا موجب للتكرار والتأكيد، ولا مصحح للتكرار سوى التأكيد ، وأي موجب للتأكيد مع وضوح معنى الجملة الاولى وهي في مقام التشريع ﴿لا ضرر﴾؟ فهذا الاحتمال غير قريب ، ويحتمل :

ثانياً: أن يكون معنى (الضرار) جزئياً من جزئيات (الضرر) وحصّة خاصة منه ، وهي تقصد الضرر وتعمد الاضرار بالغير والسعي لإدخال الضيق - التضييق- عليه من دون إستحقاق أو رخصة شرعية . ولعل

هذا- الضرار تعمد الضرر والإضرار بالغير- هو الاقرب إرادته .

ويدلنا عليه : ملاحظة استعمالات (الضرار) في الكتاب والسنة وملاحظة قرائنها وخصوصياتها، فإنها تشهد بقرب معنى (تعمد التضيق وتعصد التشديد) وان لم يكن ثمة نقص في المال أو في البدن أو في العرض ، فان سمرة- في خبر أبي عبيدة الحذاء^(٢٠) - صار مضاراً بفعل تضيقه على الانصاري وإحراجه بدخوله بستانه من غير إذن أو إخبار وقد اتخذ عذقه في بستان الانصاري وسيلةً للتضيق عليه . وبتعبير ثانٍ : دخول سمرة بستان الانصاري من دون إخبار فعلٌ قصد به الإضرار بشرف الانصاري وعرضه ، فكان منه (ضراراً) وكان سمرة (مضاراً) .

وهكذا قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ التوبة : ١٠٧ ، والمراد من (ضرار) هنا تعمد الاضرار والتضيق على المؤمنين والتشديد عليهم وإحراج المصلين لتفريقهم وفك إجتماعهم في المسجد الجامع .

وهكذا قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ ... وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ﴾ البقرة : ٢٣١ ، فان المراد من (ضرار) هو التضيق على المرأة بمراجعتها قبل إنتهاء عدتها بقصد إيذاءها .

وهكذا خبر^(٢١) هارون الغنوي الوارد فيمن أشرك رجلاً في بغير بقدر درهمين من عشر دراهم قيمة البعير المريض ثم برأ البعير- وعشرة دراهم تساوي ديناراً- فبلغ ثمنه ثمانية دنانير، فقال الصادق

(٢٠) الوسائل ج:١٧ : ب١٢ من ابواب إحياء الموات : ح ١ .

(٢١) الوسائل ج:١٣ : ب٢٢ من ابواب بيع الحيوان : ح ١ .

(عليه السلام): ﴿لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ ، فان قال : أريد الرأس والجلد فليس له ذلك ، هذا الضرار ، وقد أعطي حقه اذا أعطي الخمس﴾ والضرار هنا تعمد الإضرار بالشريك وتقصد إيقاع الضرر والضيق عليه، ومن المحتمل بل المظنون ايما الامام (عليه السلام) في قوله : ﴿هذا الضرار﴾ إلى حديث جده (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) النافي للضرار ﴿ولا ضرار﴾ .

هذه شواهد متعددة ، ويوجد غيرها ، وهي تدل على إرادة التضييق والتشديد من كلمة (الضرار) وهذا نحو من الضرار وجزئي من جزئياته والفرق بين (الضرر) بمعنى (النقص) وبين (الضرار) من حيث كون الضرر نقصاً على الاطلاق، وكون (الضرار) تعمد الإنقاص والإصرار على الإيذاء والإضرار وإتخاذ وسيلة لتبرير الإيذاء والإضرار كما صنع سمرة حين إتخذ عذقه في بستان الانصاري ذريعةً لتبرير مضايقته للأنصاري بالدخول في بستانه من دون إذنه أو إخبار عياله بدخوله .

وقد تحصل من تحقيق اللفظ وتصريفه وإثبات المعنى الظاهر أو الأقرب المتناسب مع الاستعمالات الكثيرة وتبين كون الضرار حصة خاصة من الضرر وجزئياً من جزئياته . ثم يقع الكلام في تحقيق مفاد :

٣- أداة ﴿لا﴾ وهي أداة نفي، وقد نفت في الحديث :جنس الضرر والضرار ، وهي تفيد الإخبار عن النفي، وقد تستعمل ويراد منها النفي التشريعي والنهي عن فعل يريد الشارع من عباده : تركه ، أي: إن إرادة النهي من أداة النفي ممكن بل هو واقع في الاستعمالات الفصيحة، لكنه محتاج لقرينة واضحة الدلالة على صرفها عن معناها الاصل: النفي، وعلى إرادة النهي التشريعي وإثباته، ولعل القرينة مفقودة هنا، بل قد

يقال بوجود القرينة على خلافه بلحاظ إختصاص ورود (لا) الناهية داخله على الفعل المضارع ، وهنا دخلت الاداة مرتين على اسمين، فتقوى الحاجة إلى قرينة شاهدة على إرادة النهي وهي مفقودة .

وبتعبير مفصل- نقول : إن الجمل المتضمنة للتشريع الإلهي والمتوفرة على أداة النفي (لا) النافية للجنس- تفيد الإخبار عن عدم تحقق الشيء : الجنس والطبيعة المنفية فيها، ويتحقق هذا بأنحاء يحتمل كون المراد الجدي منها أحد معاني أربعة، ويحتاج تعيين أحدها إلى (القرينة المعينة) للمراد الجدي من الحديث، والانحاء هي:

النحو الأول : أن تستعمل الجملة المنفية للإخبار عن عدم تحقق المنفي كناية عن مبغوضيته وحرمته، فيكون نفيًا ظاهراً يراد منه إنشاء النهي جداً وواقعاً، وكما تستعمل الجملة الخبرية المثبتة (يكفر) للإخبار عن ثبوت شيء في الخارج كناية عن محبوبيته ووجوبه- كذلك تستعمل الجملة الخبرية المنفية ﴿لا ضرر﴾ ﴿لا رث﴾ للإخبار عن نفي الشيء وعدم تحققه كناية عن مبغوضيته وحرمته .

نعم أداة (لا) الناهية تدخل على الفعل المضارع غالباً، وهنا دخلت على الاسم ، لكن قد تقوم القرينة على عدم إرادة النفي حقيقةً أو على إرادة النهي جزماً ، وهذا بالقرينة ممكن وتدل القرينة على أن الداعي على الإخبار عن نفي الضرر هو إنشاء المنع عن الضرر والنهي عنه ، أي يكون الإخبار عن عدم شيء ﴿لا ضرر﴾ حاصلًا لغرض النهي وتحريم ذلك الشيء ويكون شبيهاً بالإخبار عن وجود شيء : (يكفر) لغرض الامر بالشيء- التكفير- وإيجاب فعله، وكما يصح الثاني كنايةً

عن إيجاب الشيء كذلك يصح الاول كنايةً عن تحريم الفعل ومنعه .
وهنا: يمكن أن يكون قوله ﴿ لا ضرر ﴾ إخباراً عن عدم تحقق الضرر كناية عن مبعوضيته وحرمته ، ويمكن أن يكون قوله ﴿ لا ضرار ﴾ إخباراً عن عدم تحقق الضرر والإضرار بالغير كنايةً عن مبعوضيته وتحريمه ، ويكون نظير قوله تعالى ﴿ فلا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾ ونحوه من الجمل الخبرية المنفية -السالبة- المستعملة بقصد إنشاء التحريم وإبراز المبعوضية ، فهي إخبارٌ نافٍ سالب والمراد الجدي منه إنشاء المنع والتحريم .

ولا ريب في صحة إرادة النهي من النفي في إستعمالات فصحاء العرب وفي نصوص القرآن والسنة، ومعه لا مجال لقبول قول المحقق الخراساني (قده):^(٢٢) (وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز ، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب) وذلك لوجود الاستعمال بالنحو الأول وتكرره في النصوص الشرعية، ولا يمكننا التسليم بعدم معهوديته. نعم يحتاج تصديقه في موردٍ : الى (قرينة صارفة) للنفي عن معناه الأصل الأولي، والى (قرينة معينة) لإرادة المعنى الكنائي: النهي الشرعي .

النحو الثاني : أن تستعمل الجملة المنفية للإخبار عن عدم تحقق شيء أو إنتفاء طبيعة محكومة شرعاً بحكم إلزامي تكليفي - وجوب أو تحريم- أو وضعي، فتدل الجملة الخبرية على عدم تحقق الطبيعة المأمور بها أو المنهي عنها وعدم إنطباقها على فردٍ خاص أو صنف

(٢٢) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج ٢ : ٢٦١ .

مخصوص، فيترتب عليه: إنتفاء الحكم الشرعي الإلزامي عن ذاك الفرد او ذاك الصنف :

نظير قوله (عليه السلام):^(٢٣) ﴿ليس بين الرجل وولده، ولا بين اهله ربا﴾
﴿ليس بين المسلم وبين الذمي ربا، ولا بين المرأة وزوجها ربا﴾ فانه
يعني إنتفاء الربا - الطبيعة الكلية الحرام - بين الرجل وبين ولده أو بينه
وبين أهله وزوجه، والمراد الجدي نفي حرمة الربا عن هذا الصنف .

ونظير قوله (عليه السلام) :^(٢٤) ﴿إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا
غيبة﴾ يعني: إنتفاء طبيعة الغيبة الحرام عن جاهر بفسقه ومعصية ربه
تعالى، والمقصود الجدي نفي الحرمة عن غيبة من تجاهر بفسقه .

ونظير قوله (عليه السلام):^(٢٥) ﴿ليس على الامام سهوٌ اذا حفظ عليه من
خلفه سهوه بايقان﴾ يعني : إن طبيعة السهو - يعني الشك الذي يترتب
عليه أحكام إلزامية تداركية - تنتفي حال حفظ المأموم بايقان ما سها
عنه إمام جماعته، وهذا كله مصداق (نفي الحكم بلسان نفي الموضوع)
المتكرر في نصوص الشرع الاقدس، موضوعه: أن يترتب حكم شرعي
إلزامي على طبيعة ويأتي الدليل الحاكم نافياً ذاك الحكم الشرعي
-التكليفي أو الوضعي- عن فرد خاص أو صنفٍ للطبيعة بقصد الدلالة
على إنتفاء حكمها، فيكون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع نظير ﴿لا
ربا..﴾ ﴿لا سهو..﴾ ﴿لا غيبة..﴾ ونحوها، ولأجله تتقدم هذه الادلة
على الادلة الواقعية المتكفلة لبيان حكم الطبيعة الكلية - الربا ، الغيبة ،

(٢٣) الوسائل : ج ١٢ : ب ٧ من ابواب الربا .

(٢٤) الوسائل : ج ٨ : ب ١٥٤ من ابواب احكام العشرة : ح ٤ .

(٢٥) الوسائل : ج ٥ : ب ٢٤ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة : ح ٨ وغيره .

أنحاء إستعمال أداة النفي في أحاديث الشريعة (٣٠٩)

السهو في الصلاة - ، والتقدم بنحو الحكومة ، ولذا يخرج مورد الدليل الحاكم عن موضوع الدليل المحكوم : حرمة الربا وحرمة الغيبة وأحكام السهو في الصلاة .

النحو الثالث : أن تستعمل الجملة المنفية لغرض نفي موضوع ذي أثر شرعي- إلزامي أو غير إلزامي- ثابت في الشرائع السابقة أو في العرف العقلاني الخارجي، ويفيد إنتفاء التشريع الثابت عند العقلاء أو في الشرايع السابقة عن هذا الموضوع ، وهذا نحو من أنحاء (نفي الحكم والتشريع بلسان نفي الموضوع) نظير قوله (ﷺ): ﴿ لا رهبانية في الاسلام ﴾^(٢٦) كناية عن نفي شرعيتها ومحبوبيتها التي كانت ثابتة في دين النصرانية، ونظير قوله (ﷺ): ﴿ لا مناجشة في الاسلام ﴾^(٢٧) كناية عن نفي تشريع النجش الذي كان شائعاً ومتعارفاً بين العرب في الجاهلية بمعنى نفي شرعية الزيادة في ثمن السلعة ممن لا يريد شراءها وأن هذا الموضوع منتف في الاسلام كناية عن إنتفاء شرعيته، ونظير قوله (ﷺ): ﴿ ليس في الصلاة عمل ﴾^(٢٨) كناية عن عدم شرعية العمل في الصلاة، وهو نفي للموضوع (العمل في الصلاة) وإرادة نفي الحكم والشرعية .

ونظير قول أمير المؤمنين (ﷺ) : ﴿ لا رأي في الدين ﴾ أو قول الصادق (ﷺ): ﴿ ليس في دين الله قياس ﴾^(٢٩) كناية عن نفي شرعية

(٢٦) كشف الحفاء ومزيل الالتباس لشيخ اسماعيل العجلوني : ج٢: ٣٧٧ : ح ٣١٥٤ .

(٢٧) المعجم الكبير للطبراني: ج١٧: ١٧٨ + كنز العمال: ج٤: ٣٨٣ + مجمع الزوائد: ج٤:

(٢٨) الوسائل : ج٤: ب١٥ من ابواب قواطع الصلاة : ح٤ + ح٥ .

(٢٩) الوسائل : ج١٨: ب٦ من ابواب صفات القاضي : ح٣٤ + ح٣٧ .

القياس والرأي في دين الله سبحانه ، فانه كان القياس والرأي غير المستقى من نصوص الشرع الاقدس شائعين متعارفين في الاوساط العلمية بعد رسول الله (ﷺ) وقد نفاهما النص الشرعي كنايةً عن نفي شرعيتها وعدم صلاحهما حجةً ودليلاً في مجال إستنباط الاحكام الشرعية فهو نفي للتشريع بلسان نفي الموضوع الشائع .

النحو الرابع : أن تستعمل الجملة الخبرية المنفية وتتصدى لنفي الحكم الشرعي ابتداءً من غير توسط الموضوع- كما هو حال النحويين السابقين- وهذا نظير قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ فان نفي جعل الحرج في الدين يتحقق بعدم جعل تشريع في دينه سبحانه يلزم من إمثاله وقوع المتدين في الحرج والضيق والمشقة الشديدة .

وينبغي الالتفات الى أنه في هذه الاستعمالات حيث لا يراد النفي حقيقةً من إستعمال الجملة المنفية - فلا بد من إحراز عدم إرادة الشارع المقدس النفي حقيقة من أدواته ، أي لا بد من وجود قرينتين مخصوصتين : (قرينة صارفة) عن إرادة حقيقة النفي، و(قرينة معينة) بحيث تدل على المقصود الواقعي والمراد الجدي من النفي، سواء كانت القرينة داخلية أو كانت تحتمل بالنص وتقترب به أو كانت خارجية تنفصل عنه ، والمهم أن تدل القرينة على المراد الجدي والمقصود الشرعي الواقعي من النفي التشريعي الوارد في النص .

ثم نتقل - بعد هذا التمهيد- لبحث الجهة الخامسة ، نحقق فيها المعنى المقصود واقعاً والمراد لرسول الله (ﷺ) ظاهراً من حديثه ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ ، وهو بحث :

مفاد الهيئة التركيبية لحديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ :

وهذا مبحث مهم جداً، لأنه المقصود الاصيلي والنتيجة المأمولة من البحوث الماضية، وقد إعتنى به أواخر الاصوليين (قدمهم) وإختلفت أنظارهم فيه على أقوال، ولا بد من القول بدواً :

ان هذه الجملة ﴿لا ضرر﴾ يتمتع الأخذ بظاهرها : وهو النفي الحقيقي للضرر بوجوده الخارجي، فانه يتعذر إرادته للمشرع جداً وقصده له واقعاً، لوضوح وجود الضرر خارجاً وإمتناع إرادة نفيه واقعاً.

وحيث : لا بد من إستظهار المراد الجدي والمقصود الشرعي الواقعي من الحديث مع القرينة المصاحبة للحديث وبحسب ما يفهمه العقلاء من مثل تعبيره (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ لاسيما وأنه حديث وارد في مقام التشريع فلا بد من فهمه مصحوباً بالقرينة المومى اليها.

ونبحث ذلك عبر مرحلتين : نبحث بدواً : مفاد الهيئة التركيبية لجملة ﴿لا ضرر﴾، ثم يعقبه بحث مفاد الهيئة التركيبية لجملة ﴿لا ضرار﴾، والم احتمالات المطروحة عديدة :

الأول : أن تكون ﴿لا﴾ النافية في الحديث بمعنى النهي أو إنشاء التحريم، فيكون معنى الحديث (لا تضروا) ويراد من أداة النفي ﴿لا ضرر﴾ النهي عن الضرر مدلولاً مطابقاً إستعمالياً للأداة، وهذا متكرر في الاستعمالات العربية الفصيحة وفي النصوص الشرعية نظير قوله تعالى ﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ البقرة : ١٩٧، وهذا إخبارٌ ظاهراً يراد منه إنشاء المنع والتحريم واقعاً، وهو نظير الروايات العديدة الواردة بصيغة المضارع في أبواب الطهارات والصلوات والعبادات :

(يعيد صلاته) (يكفر) فانها إخبار ظاهراً يراد به إنشاء الامر واقعاً .
وعليه : يكون مفاد الحديث النبوي الشريف: ﴿لا ضرر﴾ هو حرمة
الإضرار بالغير، وكأنه قال : (لا تضرّ أحداً) بمعنى حرمة قيام المكلف
بمقام الإضرار بالغير . وهذا المعنى إختاره جمع كثير من اللغويين ،
وإختاره جمع قليل من الفقهاء، ولعل أول من إلتزمه : محمد بن الحسن
البدخشي (المتوفي: ٩٢٢هـ) في كتابه (مناهج العقول شرح منهاج الاصول
للبضاوي) كما إلتزمه العلامة المراغي في (العناوين: العنوان العاشر:
١٩٨) وشيخ الشريعة الاصفهاني في (نخبة الازهار في احكام الخيار:
١٦٤) وفي رسالته في (قاعدة لا ضرر: ٣٧-٤٣) ويظهر إلتزامه من
صاحب (الجواهر: ج ٣٧ : ١٥) .

وهذا المحتمل ممكن ثبوتاً ، لكنه محتاج الى الإثبات جزماً، فانه
وإن تعدد في القرآن والسنة والاستعمالات العرفية وكثر إستعمال الجمل
الخبرية المقصود بها إنشاء الامر أو إنشاء النهي والتحریم، إلا أنه
خلاف ظاهر الجملة الخبرية النافية، ولا يصار اليه إلا مع الإثبات
بدليل واضح وقرينة بيانية واضحة الدلالة على إرادة خلاف الظاهر .

نعم قامت القرينة على إرادة النهي من النفي في بعض الاستعمالات
القرآنية والحديثية ، لكنه لم تقم قرينة على إرادة النهي من النفي
الموجود في حديث ﴿لا ضرر﴾، إلا أن شيخ الشريعة الاصفهاني (قده)
إعتقد وجود القرينة على هذا الاحتمال فإلتزمه، بل قال بتعين إرادة
النهي والتحریم ، وقد إستدل^(٣٠) على تعيين إرادته بوجوه أربعة :

(٣٠) رسالة في قاعدة لا ضرر ولا ضرار : ٣٧ - ٤٣ .

نفي قاعدتي لا ضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣١٣).

الوجه الاول : شيوع إرادة النهي من تركيبة الحديث ﴿لا ضرر﴾ ،
وقد أقام شواهد متعددة من الكتاب ومن السنة على إرادة النهي من
أداة النفي ، نظير قوله تعالى: ﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾
البقرة : ١٩٧ ، وقوله تعالى : ﴿فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾ طه :
٩٧ ، أي لا يمس بعض بعضاً ، ونظير قوله (ﷺ) : ﴿لا جلب ولا جنب
ولا شغار في الاسلام﴾^(٣١) وقوله (ﷺ) : ﴿لا طاعة لمخلوق في معصية
الخالق﴾^(٣٢) وقوله (ﷺ) : ﴿لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل﴾
وقوله (ﷺ) : ﴿لا حمى في الاسلام ولا مناجشة﴾^(٣٣) وقوله (ﷺ) : ﴿لا
إخصاء في الاسلام ولا بنيان كنيسة﴾^(٣٤) وغيرها ، وقد بلغ تمام ما ذكره
(قده) أربعة عشر مثلاً وشاهداً ، فراجع^(٣٥) .

ويرده :

أولاً - إن هذه الشواهد مصحوبة بقرينة داخلية أو خارجية تدل
على إرادة النهي من أداة النفي ، ولا تصلح - بمجموعها ما دامت
مقترنة بما يدل على إرادة إنشاء النهي - ولا تنفع دليلاً إثباتياً وقرينة
على إرادة النهي من تركيب ﴿لا ضرر﴾ فضلاً عن تعيين إرادته ، ولا
يمكن المصير الى هذا الاحتمال من دون قرينة خاصة بالحديث
الشريف تكون واضحة الدلالة على إرادة النهي من النفي .

(٣١) الكافي : ج ٥ : ٣٦١ + التهذيب : ج ٧ : ٣٣٥ : ح ١٤٤٥ .

(٣٢) الوسائل : ج ١١ : ١١ ب ١١ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(٣٣) الوسائل : ج ١٣ : ١٣ ب ٣ من ابواب السبق والرماية + سنن ابي داود : ج ٣ : ٢٩ : ح ٢٥٧٤ .

(٣٤) الجامع الصغير : ج ٣ : ٢٧٢٥ : ح ٩٦٩٧ .

(٣٥) رسالة في قاعدة لا ضرر ولا ضرار : ٣٧ - ٣٩ .

وثانياً : انه لم يتحقق شيوع إرادة النهي من أداة النفي في نصوص الكتاب والسنة ، بل نشك في الشيوع أو نفيه ، فان بعض شواهده لا ظهور له في إرادة النهي من النفي المنصوص ، ومع التنزل وتسليم ظهورها- في نفسها- في ارادة النهي من النفي فانه توجد في المقابل شواهد اكثر على إرادة النفي الشرعي الوضعي من أداة النفي، دون إرادة النهي التكليفي ، ويمكن عرض شواهد من النفي المعصومي الذي لا يراد منه النهي كقوله (عليه السلام) في الخبر الصحيح : ﴿ لا سهو على من أقر على نفسه بسهو ﴾^(٣٦) وقوله (عليه السلام) : ﴿ لا سهو في سهو ﴾^(٣٧) وقوله (عليه السلام) : ﴿ لا سهو في النافلة ﴾^(٣٨) ﴿ لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده ﴾^(٣٩) وقوله (عليه السلام) في خبر صحيح : ﴿ لا عدوى ولا طيرة ولا حامة ولا شوم ولا صفر ولا رضاع بعد فصال - بعد فطام ، نسخة - ولا تعرب بعد الهجرة ، ولا طلاق قبل نكاح ، ولا عتق قبل ملك ، ولا يتم بعد إدراك ﴾^(٤٠) وقوله (عليه السلام) في خبر صحيح نظير سابقه مع زيادة : ﴿ ولا هجرة بعد الفتح ، ولا يمين للولد مع والده ولا المملوك مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها ، ولا نذر في معصية ، ولا يمين في قطيعة رحم ﴾^(٤١) وقوله (عليه السلام) : ﴿ لا طلاق إلا لمن أراد الطلاق ﴾^(٤٢) وقوله (عليه السلام) : ﴿ لا طلاق

(٣٦) الوسائل : ج ٥ : ب ١٦ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة : ح ٨ .

(٣٧) الوسائل : ج ٥ : ب ٢٥ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة : ح ٢+ ح ٣ .

(٣٨) مستدرک الوسائل : ب ١٦ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة : ح ٧١١٢ .

(٣٩) الوسائل : ج ٣ : ب ٢ من ابواب احكام المساجد : ح ١ .

(٤٠) الوسائل : ج ٨ : ب ٢٨ من ابواب احكام الدواب : ح ١ .

(٤١) الوسائل : ج ١٤ : ب ٥ من ابواب ما يحرم بالرضاع : ح ١+ ج ١٦ : ب ١١ من ابواب الأيمان : ح ٥ .

(٤٢) الوسائل : ج ١٥ : ب ١١ من ابواب مقدمات الطلاق .

نفي قاعدتي لا ضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣١٥).

إلا على السنة، ولا طلاق إلا على طهر من غير جماع^(٤٣) وقوله (ﷺ):
﴿ لا طلاق إلا ما أريد به الطلاق، ولا ظهار إلا ما أريد به الظهار ﴾^(٤٤)
وقوله (ﷺ): ﴿ ليس في الاصلاح إيلاء ﴾^(٤٥) ويجد المتتبع شواهد كثيرة
غيرها قد إستعمل (النفي) في غير(النهي)، وهي تؤكد شيوع إستعمال
أداة النفي في (النفي)، لا شيوعه في إرادة (النهي) كما زعم المستدل.

وثالثاً : مع التنزل وتسليم شيوع التركيب المبتدأ بأداة النفي في
ارادة (النهي) منه - يمكننا ان نقول : هذا الشيوع - كله أو غالبه -
مصحوب بقريئة داخلية أو خارجية تدل على إرادة النهي ، فلا يشكّل
شيوعه ظهوراً عمومياً للتركيب اللفظي النافي السالب في ارادة النهي
حتى نفسّر حديث ﴿ لا ضرر ﴾ في النهي وتحريم إضرار أحدٍ بغيره .

ويبقى حديث ﴿ لا ضرر ﴾ على ظاهره- إرادة نفي الضرر شرعاً بعد
تعذر نفيه تكوينياً وخارجاً - ولا تصلح الشواهد الكثيرة أو شيوع إرادة
(النهي) من (النفي) قريئة صارفة لظهور حديث ﴿ لا ضرر ﴾ في إرادة
النفي ، فضلاً عن إثبات تعين الحمل على النهي كما شاء المستدل .

الوجه الثاني: تبادر النهي من حديث ﴿ لا ضرر ﴾ وإنسباقه الى
الذهن الخالي من شبهات المتمسكين بالحديث لنفي الحكم الضرري.

ويردّه : انه وإن كان لا شك في كون التبادر علامة الحقيقة -المعنى
الموضوع له- إلا أن حديث نفي الضرر ظاهر في نفي حقيقة الضرر

(٤٣) الوسائل : ج ١٥ : ب ٩ من ابواب مقدمات الطلاق : ح ٣ .

(٤٤) الوسائل : ج ١٥ : ب ٣ من ابواب الظهار : ح ١ .

(٤٥) الوسائل : ج ١٥ : ب ٤ من ابواب الإيلاء .

ونفي جنسه ، وهذا المعنى غير مراد من الحديث يقيناً فانه لا يراد منه النفي الحقيقي للضرر بوجوده الخارجي، وذلك لوضوح وجود الضرر في الخارج ، وهذا - وجود الضرر خارجاً- مانع عن حمل الحديث على النفي الحقيقي .

وحينئذ نقول : لا تصح دعوى التبادر، فان دعوى تبادر(النهي) من حديث نفي الضرر مشكوك غير معلوم ، وعلى فرضه : لا يصلح التبادر صارفاً لظاهر الخبر عن معناه الحقيقي النافي بعد القطع بعدم إرادته ، فان التبادر علامة الحقيقة عند الشك وإحتمال إرادة المعنى المجازي ، وحيث يقطع هنا بعدم إرادة الحقيقة كما تقدم ، ويشك في تعيين المعنى المجازي المقصود للمتكلم واقعاً أو المراد تفهيمه جداً ولا يصلح التبادر معيناً للمراد التفهيمي أو المقصود الجدي الواقعي من الحديث، فان التبادر علامة الحقيقة وليس علامة أو قرينة معينة للمعنى المعين المراد تفهيمه .

الوجه الثالث : إن حديث زرارة عن طريق ابن مسكان تضمن قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ﴾^(٤٦)، وهذا التعبير ظاهر في ارادة النهي من النفي : ﴿لَا ضَرَرَ﴾ ببركة قوله : ﴿عَلَى مُؤْمِنٍ﴾ .

ويردّه : إن الحديث مرسل منقطع الاسناد ليس بحجة ، فلم تثبت الزيادة المستدل بها على الدعوى ، بينما حديث زرارة الصحيح خالٍ من هذه الزيادة ، وعند تعارضهما يرجح الخبر الصحيح وهو خلو من الزيادة - على الخبر الضعيف الواجد للزيادة .

(٤٦) الكافي ج: ٥، ٢٩٤ : ح ٨ + الوسائل : ج ١٧ : ب ١٢ من ابواب احياء الموات : ح ٤.

نفي قاعدتي لاضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣١٧).

الوجه الرابع: إتفاق أئمة اللغة ومهرة أهل اللسان العربي على فهم إرادة النهي من حديث نفي الضرر، لا يرتابون فيه ولا يحتملون غيره . ويرده :

أولاً: إن هذا الفهم المشهور بين أرباب اللغة لم ينقلوه فهماً للعرب البدو الأصلاء ولا فهماً للفقهاء المعاصرين للمعصومين (عليه السلام) حتى يصح الاحتجاج بفهمهم، والمظنون كونه إجتهداً في فهم الحديث وأخذ المتأخر من المتقدم، ولا حجية في فهم اللغوي إلا اذا أحرز كون فهمهم على طبق المعنى الحقيقي وكونه مأخوذاً من العرب الأصلاء . ويؤكد: ان اللغويين ليسوا من أهل الخبرة بالمعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ، وانما هم خبراء بالمعنى المستعمل فيه، وهو أعم من كونه معنى حقيقياً ومن كونه معنى غير حقيقي .

وثانياً: مع غض الطرف عما سبق- يمكننا منع الحجية عن الاجماع والاتفاق المزعوم- صغرى وكبرى :
أما منع الصغرى- فلعدم إحراز إنعقاد إجماع أئمة اللغة على فهم النهي والتحریم من الحديث، لاسيما المتقدمين منهم .

وأما الكبرى فلأن فهم النهي من حديث ﴿لا ضرر﴾ وإن كان مشهور اللغويين المتأخرين المتناقلين لفهم من سبقهم من اللغويين، لكن من الواضح أن إجماع اللغويين أو شهرة فهمهم لا تكشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) وموافقته لفهمهم فلا حجية في إجماعهم عند من يلتزم بتوقف حجية الاجماع على استكشاف قول المعصوم من الاجماع .

وباختصار: لا حجية في إجماع اللغويين على فهم الحديث إلا أن

يحصل من إتفاقهم : الوثوق والاطمئنان بإرادته (ﷺ) من حديثه :
النهي عن الاضرار بالغير ، ودونه خرط القتاد فانه كيف يحصل الوثوق
من قول اللغويين تفسيرهم مع إختلاف الفقهاء - وهم المعنيون بفهم
أحاديثه (ﷺ) أكثر من اللغويين ؟ ! .

وثالثاً: قد يقال : إن أئمة اللغة الذين عناهم شيخ الشريعة
الاصفهانى هم أئمة فقه وعلماء حديث ، نظير(ابن الاثير) والذي استقى
كتابه: (النهاية) من الهروي:(غريب الحديث والقرآن) ومن كتاب
الحافظ الاصفهانى:(الغيث في تهذيب القرآن والحديث)، ونظير (ابن
منظور) في (لسان العرب) و(الطريحي) في (مجمع البحرين)
و(الزبيدي) في (تاج العروس) وهؤلاء علماء فقه وحديث - يعنى
بفهمهم وإجماعهم ويكون فهمهم حجة على الانام .

لكن نقول : لا حجية لإجماع - لو ثبت إنعقاده- ما لم يكشف عن
موافقة المعصوم (عليه السلام)، وهذا عمدة الاشكال على فهمهم ، ونؤيده
بالقول : إن فهمهم للنهي من حديث نفي الضرر يؤدي الى فهم تحريم
الاضرار بالغير، وهذا حكم واحد من احكام الفقه، وقد حكى
السيوطي^(٤٧) عن بعض الفقهاء أن(الفقه يدور على خمسة أحاديث،
هذا أحدها) ولا يمكن دوران الفقه على حديث يؤدي حكماً شرعياً
واحداً .

بينما على فهم مشهور فقهاء الامامية للحديث وأنه يؤدي (نفي
الحكم الضري)أو(إنتفاء الحكم الذي ينشأ منه الضرر على المكلف)

(٤٧) تنوير الحوالك شرح موطأ مالك:ج٢: ٢١٨ - باب القضاء في المرفق .

نفي قاعدتي لا ضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣١٩).

فهذا معنى عام وله تطبيقات كثيرة في الفقه ويصح التعبير المذكور في حق الحديث، ومن هنا فرع العلامة السيوطي في كتابه (الاشباه والنظائر) والعلامة المراغي في (العناوين) فروعاً فقهية كثيرة مستنبطة من حديث نفي الضرر- مما يكشف عن عدم فهم الفقهاء النهي من الحديث .
والحاصل عدم تمام شاهد جلي ودليل قوي على إرادة النهي الشرعي التحريمي من حديث نفي الضرر .

المحتمل الثاني: أن يراد من قوله (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ النهي السلطاني الولايتي، قبال إرادة النهي الشرعي الذي هو المحتمل الاول ، ذهب اليه بعض^(٤٨) أعظم عصرنا (قده)، وذكر له مقدمات توضيحية متعددة لتقريب مختاره وإثبات فهمه ، عمدتها اثنتان :

المقدمة الاول :إن لرسول الله (ﷺ) في الامة المرحومة شؤوناً :
أحدها : مقام تبليغ الاحكام الشرعية الالهية (النبوة والرسالة) وتكون أحكامه وأوامره ونواهيه إرشاداً لأحكام الله وأوامره ونواهيه، وتكون مخالفتها مخالفة لله تعالى وليست مخالفة لرسول الله (ﷺ) فقط، وهذا المقام والشأن متيقن الثبوت ضروري النسبة اليه (ﷺ) .

ثانيها : مقام السلطنة الالهية والرئاسة العامة على الامة ، وهذا ما أشارت اليه الآية المباركة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ النساء:٥٩+
﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ المائدة: ٥ ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ الاحزاب:٦، وعليه : تكون أحكامه - أوامره ونواهيه - سلطانية تجب

(٤٨) راجع: بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ١٠٥ + تقرير: تنقيح الاصول: ج٣: ٦٠٥ وما بعدها.

إطاعتها بما هو والٍ وسلطان يسوس الامة ويقودها الى الخير .

ثالثها: مقام القضاء بين الناس وحل خصوماتهم ومنازعاتهم بتطبيق الأحكام الشرعية الكلية على موضوعاتها الجزئية في تلكم المنازعات المرفوعة اليه ، وهذا ما أشارت اليه الآية : ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ النساء: ٦ .

وحديث ﴿لا ضرر﴾ هو حكم سلطاني ولايتي، أي هو ناشئ من ولايته العامة ورئاسته المطلقة على أفراد الامة، ومفاده المنع السلطاني من الضر والاضرار .

المقدمة الثانية: إن رسول الله (ﷺ) أو أمير المؤمنين (عليه السلام) - بما أن كلاً منهما سلطان حاكم- له الولاية التامة والسلطنة المطلقة على أفراد الامة- فاذا ورد عن احدهما شيء بصياغة (قضى، أمر، نهى) لا يراد منه : بيان الحكم الشرعي الكلي، بل يراد منه القضاء السلطاني والحكم بالولاية من حيث هو ولي الامر وسلطان على الامة، وقد يعبر عن هذه الاوامر السلطانية أحياناً بصياغة: (قال رسول الله ﷺ) فان هذا يُحتمل إرادة بيان الحكم الالهي منه، ويُحتمل ارادة بيان الحكم السلطاني منه، فاذا قامت القرينة الحالية أو الخارجية على انه حكم سلطاني وأمر مولوي بحكم ولايته العامة وسلطنته المطلقة - كان مقاله (ﷺ) حكماً سلطانياً .

ثم استدل على مختاره وفهمه بوجوه، كلها محل المناقشة :

الوجه الاول: إن حديث نفي الضرر قد حكاه في مسند احمد برواية عبادة بن الصامت بلفظ(وقضى رسول الله ﷺ أن لا ضرر ولا

نفي قاعدتي لا ضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٢١).

ضرار^(٤٩) ضمن قضاياها الأخرى، وظاهر قضائه (ﷺ) به كونه حكماً سلطانياً بما انه ولي الامر على المسلمين وسلطانهم وأميرهم، وليس هذا تبليغ حكم شرعي إلهي، فانه مقتضى لفظ القضاء وبلحاظ نصوص حديث زرارة المتضمن لقضية سمرة، وليس قضاء فاصلاً لخصومة على طبق قانون القضاء بالبينة واليمين، ولذا لم يطلب (ﷺ) من الانصاري البينة على شكواه، فينحصر كون قضائه حكماً سلطانياً ونهياً مولوياً مفترض الطاعة.

وفي دلالة على ما رامه (قده) نظر وإشكال بل منع وإنكار، وذلك لأن خبر عبادة: (قضى رسول الله) - مع غض الطرف عن ضعف سنده وعدم كونه حجة ودليلاً معتمداً - هذا الخبر تضمن قوله: ﴿قضى ان لا ضرر ولا ضرار﴾ وهو نظير ما ورد ايضاً: ^(٥٠) ﴿قضى في الركاز الخمس﴾ ونحوه مما يعلم أن القضاء يعني الحكم - كما هو معناه في قواميس اللغة ومعاجمها ويظهر من بعض روايات القضاء ^(٥١)، فانه يحصل من توافق تفسير اللغويين وتفسير المعصومين (عليه السلام) : الاطمئنان بإرادة الحكم من القضاء فيكون معنى حديث ﴿قضى..﴾: حكم رسول الله (ﷺ) ولو في مورد جزئي وقضية خصوصية كقضية سمرة بأنه ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ . نعم قضاؤه في مورد جزئي لا يمنع من كون القضاء حكماً كلياً طبقه في مورد جزئي، والشاهد عليه والمؤكد له : هو تطبيقاته المتعددة في الموارد المتكثرة المتقدم بعضها، وهي مروية في

(٤٩) مسند أحمد : ج ٥ : ٣٢٦ + ٣٢٧ .

(٥٠) مسند أحمد : ج ٥ : ٣٢٦ .

(٥١) الوسائل : ج ١٨ : ب ١ + ب ٣ وغيرهما من ابواب صفات القاضي .

كتب حديث الفريقين- مما يكشف بنحو الاطمئنان الواثق أو القطع الجازم عن كونه حكماً كلياً ينطبق في جميع مواردِه وانطباقاته .

الوجه الثاني: إن الحديث الشريف ورد في ذيل قضية سمرة، وهي قضية لا تنسجم مع كون ﴿لا ضرر﴾ حكماً إلهياً شرعياً بلحاظ عدم كون تحريم الضرر حكماً مشتبهاً لكي يخبر عنه النبي (ﷺ) ويبلغه الى الامة كما أن القضية لا تنسجم مع كون ﴿لا ضرر﴾ حكماً قضائياً، إذ لم يكن بين الانصاري وبين سمرة نزاع في حق أو مال، بل القضية تتضمن شكاية الانصاري من عدوان سمرة بدخوله في بستانه من دون إستئذانه وتضايقه من سوء تصرفه وإستنجاده برسول الله (ﷺ) ليحميه منه بما هو ولي أمر المسلمين وقد تجاوب معه النبي (ﷺ) وحاول منع سمرة من ايداء الانصاري وأمره (ﷺ) بالاستئذان منه فعاند وامتنع حتى انتهى الى أمره للأنصاري بقلع النخلة دفعا للضرر عنه وقال ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وهذا مقال يتناسب وينسجم مع كونه مقالاً ولايتياً وحكماً سلطانياً .

ويرد عليه :

أولاً- انه لا يتوقف بيان حكم الله من قبل رسوله (ﷺ) على كون الحكم مجهولاً عند الناس أو مشتبهاً لديهم بحيث لا يبين (ﷺ) إلا ما هو مجهول أو مشتبه لديهم، ولكنه كان يكرر بعض الاحكام المعلومة المعروفة عند الناس غير المشتبهة لغرض تأكيدها وترسيخها ونشرها وتطبيقها أو لمناسبة الحال واقتضاء الاستفتاء الخاص والسؤال عنه كما هنا حيث صدر عنه (ﷺ) قوله: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ ضمن قضايا متعددة وجواباً لسؤال أو إستفتاء أو حلاً لنزاع، وحينئذ لا يصلح ما

نفي قاعدتي لا ضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٢٣)

أفاده(قده) وجهاً لعدم انسجام قضية سمرة مع كون حديث ﴿لا ضرر﴾
حكماً إلهياً شرعياً وتبليغاً كاشفاً عن مراده جلّ وعلا .

وثانياً-إن قضية سمرة واضحة الدلالة على حصول نزاع بين سمرة
وبين الانصاري في حق ، حيث أن سمرة كان يعتقد أن له حقاً في دخول
البستان الى عنقه، والانصاري كان يعتقد أن لا حق لسمرة في الدخول
من غير استئذان أو كان يعتقد أن له حقاً على سمرة في الاستئذان كي لا
يفجأه بالدخول عليه وهو مع عياله ، وقد يكون في حالة لا يرغب في
إطلاعه عليها فأوجب تضايقه منه وشكواه الى رسول الله (ﷺ)
وإستنجاهه به ليحميه منه ، فالقول بأنه لا نزاع بينهما كي ينسجم قضاؤه
﴿لا ضرر﴾ مع كونه حكماً سلطانياً - مقال غريب .

بل ظاهر القضية جلياً- في معتبرة ابن بكير وغيرها - هو حصول
النزاع ورفعها الى رسول الله (ﷺ) وقضاؤه بنفي الضرر الوارد على
الانصاري من سمرة وحاول رسول الله (ﷺ) الاصلاح بين المتنازعين
واقترح سبيل صلح وفك نزاع مع حفظ حق الطرفين ، ولما وجد
(ﷺ) عناد سمرة وتعنته في الاخذ بحقه من دون تنازل وقبول وسيلة
الاصلاح ، والظاهر حصول الاطمئنان بحق كل منهما ناشئاً من الإقرار
الخفي الذي يوحى به مضمون القضية . وبعدئذ استعمل (ﷺ) ولايته
على أموال الناس، وأمر بقلع نخلة سمرة تأديباً له على تعنته وعناده .

وهذا الظاهر من القضية يلتئم مع كون ﴿لا ضرر﴾ حكماً إلهياً كلياً
طبقه (ﷺ) على القضية الخاصة الجزئية، ولا دلالة في القضية على
تعيين كون القضاء ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ حكماً سلطانياً وبحسب الولاية

العامة، وإن كان تطبيقه على الأمر الخاص بقلع النخلة تطبيقاً بحسب الولاية العامة له (عليه السلام)، كما كان أمره بقلع النخلة حسب ولايته العامة وكان وسيلة لحماية الانصاري من ضرر سمرة فكان أمراً جزئياً ولائياً سلطانياً.

الوجه الثالث: إن حديث ﴿لا ضرر﴾ وقع تعليلاً للأمر بالقلع في قضية سمرة خصوصاً بلحاظ حكايتها في معتبرة ابن بكير عن زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام)، ولو أريد منه (نفي الحكم الضرري) أو (النهي التحريمي الشرعي) عن الإضرار - لم يتجه كونه تعليلاً، إذ قلع نخلة سمرة اضرار بماله ولا يسوغ نفي الضرر عن مسلم وإيقاعه على مسلم آخر، بينما توجيه القلع بكونه حكماً سلطانياً لدفع مادة الفساد والإضرار بالانصاري ينسجم جداً مع تعليل الامر بالقلع بقوله: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾.

ويرد عليه: ان الامر بقلع النخلة - على ما يظهر من روايات قضية سمرة خصوصاً الرواية المعتبرة عن ابن بكير عن زرارة عن الباقر (عليه السلام) - هو امر في الواقعة الجزئية وناشئ من الولاية العامة على أفراد الامة المرحومة ولغرض دفع الضرر عن الانصاري المشتكي من سمرة بعد عدم جدوى الوسائل الاصلاحية، وقد علل (عليه السلام) أمره الولايتي بقلع النخلة بقوله - في نسخة الكافي والتهذيب - ﴿إذهب فاقلعها وإرم بها اليه، فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ وظاهره - ببركة حرف الفاء - هو التعليل على فرض إرادته (عليه السلام) اياه وهو تعليل للأمر الولايتي بقلع النخلة وبيان منشأه وملاكه المصحح له، وهو عدم وجود الضرر في

نفي قاعدتي لا ضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٢٥).

التشريع الاسلامي الاقدس ، وهو تعليل بقضية كلية وحكم شرعي عمومي ينطبق على الأمر الجزئي الذي حكم (ﷺ) فيه بحسب ولايته -أعني أمره بقلع النخلة التي هي منبع الخصومة وأساس المضرة الواردة على الانصاري المشتكي- كما ينطبق على غيره .

والحاصل انه لم يتحقق وجه إثباتي سليم يدل على أن قوله (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ حكم سلطاني ونهي ولايتي، والأقرب كونه حكماً إلهياً وتشريعاً عمومياً طبقه (ﷺ) على المورد الخاص والواقعة الجزئية - قضية سمرة أو غيرها - .

المحتمل الثالث : أن يراد من قوله (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ نفي الضرر غير المتدارك او نفي الضرر من دون جبران بحسب الشرع . وهذا معنى يرجع او يستلزم جعل وجوب التدارك شرعاً على من أضرّ غيره، فمن أتلف مال غيره ظلماً وعدواناً فقد أضرّه ولم ينشأ الضرر من الحكم الشرعي حتى يقال: انه مرفوع متنف، بل نشأ من إتلاف المكلف لمال غيره - فتقضي القاعدة بوجوب تداركه ، والضرر المتدارك بمثابة عدم الضرر- فصح نفيه بقوله (ﷺ): ﴿لا ضرر﴾ .

وهذا مقال الفاضل التوني(قده) في كتابه الشهير^(٥٢) ذكره في (شروط التمسك بأصل البراءة) وقد قال: (إذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته ، لأنه غير منفي ، بل الظاهر أن المراد به : نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع) أي ان الشارع نفى إضرار أحد من دون تدارك ضرره وجبره ، والضرر المتدارك بمثابة عدم الضرر .

(٥٢) وافية الاصول: ١٩٣+ ١٩٤ - طبعة مجمع الفكر الاسلامي .

ويمكننا تقريب هذا الفهم بنحوين، كلاهما مشكل :

النحو الأول: أن يراد من ﴿لا ضرر﴾ : نفي الحصة الخاصة من الضرر، وهو الضرر غير المتدارك، ويكون المقصود الجدي بيان لازم المعنى وهو أن كل ضرر يوجد خارجاً يكون متداركاً شرعاً بضمانه ودفع غرامته - مثلاً أو قيمةً - .

ونشكل عليه : بأن هذا المعنى تقييداً لظاهر الحديث من غير مقيد، وهو توضيق لإطلاقه ، وكأنه قال (عليه السلام) : (لا ضرر لم يتداركه الشرع الاقدس) وهو تخصيص من دون مخصص، فيحتاج الى دليل إثباتي واضح على إرادة الحصة الخاصة من الضرر، ولا يمكن أن يصار اليه من غير دليل . ثم كيف يُصار اليه؟ وقضية سمرة ونحوها التي ورد فيها حديثه (عليه السلام) : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ تفقد الانطباق على هذا المعنى، أو لا يمكن أن يكون الحكم المحمدي في القضية من قبيل التطبيق العملي لقاعدة (لا ضرر) ، بل قضية سمرة التي يكون الضرر فيها هتك العرض هو نحو ضرر غير قابل للجبران والتدارك حتى ينطبق عليه قاعدة : (الضرر غير المتدارك منفي) .

النحو الثاني: أن يراد من ﴿لا ضرر﴾ نفي مطلق الضرر- لا خصوص حصة منه - بلحاظ تشريع التدارك وجبران الأضرار الواقعة خارجاً فينتفي الضرر بحسب الصدق العرفي ويكون الحكم بالتدارك والجبران مصححاً لنفي الضرر على الاطلاق حيث انه مع تحقق التدارك وجبران الاضرار بالغير ينتفي(الضرر)ولا يصدق عرفاً كمن غُصب ماله وِعَوْضَ بمثله أو بقيمته، فانه يمكن أن يقال : انه لم يتضرر

نفي قاعدتي لاضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٢٧).

لأنه أخذ البذل .

ويرد على إستفادته من الحديث الشريف : ان التدارك الواجب لانتفاء الضرر وعدم صدقه عرفاً هو التدارك الفعلي الخارجي ، دون التدارك الجعلي الشرعي الإلزامي بالضمان أو بلزوم التعويض بالبدل، فان التدارك التشريعي جعل قانوني لا يوجب إرتفاع الضرر الواقع خارجاً مالم ينضم اليه تحقق التدارك التكويني والضمان الفعلي الخارجي ، فمن سرق ماله كان متضرراً بالوجدان حتى مع حكم الشارع المقدس على السارق بوجوب ردّ المال الى المالك المسروق منه رداً فعلياً ، أي مالم يتحقق ردّ المال فعلاً لا يتحقق التدارك واقعاً ولم ينتفِ الضرر بل هو ثابت جزماً وصادق عرفاً من دون اشكال .

وخلاصة القول : إن التدارك الجعلي الشرعي لا يصحح نفي الضرر، ولا ينفع معه جواب بعض الاعاظم^(٥٣) (قده) بأن الحكم الوضعي بالضمان يجبر النقص المالي بنفسه لأنه حكمٌ باشتغال ذمة الضامن للمضمون له، فيملك المضمون له في ذمة الضامن قيمة ما أضره به فلا يفوته شيءٌ بذلك ولا يتحقق الضرر .

ووجه عدم الجدوى : إن كفاية إشتغال ذمة الضامن وملك المضمون له في ذمة الضامن قيمة إضراره - لإنتفاء الضرر حقيقةً- هي دعوى محضة مخالفة للوجدان ، فان المسروق منه ماله أو متاعه أو بضاعته متضرراً بالوجدان رغم حكم الشارع بوجوب ردّ السارق لماله وهكذا من أضره غيره في ماله أو عرضه هو متضرر ويتحقق عنده الضرر

(٥٣) المحقق الاصفهاني : نهاية الدراية شرح الكفاية : ج٢ : ٧٥٣ + ٧٥٤ .

واقعاً وجداناً رغم حكم الشرع باشتغال ذمة المضرّ الضامن للمتضرر ورغم حكم الشرع بملك المضمون له : المتضرر - في ذمة الضارّ قيمة ما أضرّه به ، فان جعل الشرعي للضمان والتدارك لا يقوى على نفي الضرر عن المتضرر، ولا يتنزل معه ضرره منزلة عدم الضرر ، أي بمجرد حكم الشرع الاقدس بالضمان والتعويض . نعم إلا أن يتحقق من الضارّ: التدارك فعلاً ويصدر عنه خارجاً: جبران ما أضرّ غيره به .

كما لا ينفع جواب بعض أجلة العصر^(٥٤) بأنه اذا حكم الشارع بالتدارك وجعل لتنفيذ ذلك التدارك: قوة إجرائية تنفيذية كان التدارك بحسب نظر المقتنّ جارياً مجرى الامر الواقع فيصح اعتباره واقعاً تنزيلاً . وهذا الجواب منه يعتمد ما إختاره من فهم دلالة ﴿لا ضرار﴾ على تحريم الاضرار بالغير مع إتخاذ وسيلة إجرائية لمنع الإضرار وجعل ولاية الإجراء للحاكم الشرعي، حاله حال سائر القوانين الاجتماعية الارضية .

ووجه عدم الجدوى : ان جعل الولاية للحاكم الشرعي لإتخاذ وسائل إجرائية تنفيذية في الشريعة أخذاً من دليل ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ كحال القوانين الارضية - هذا لا ينفع في منع تحقق الضرر والإضرار بالغير أو في نفي تحقق الضرر، وكم للبشر من وسائل شيطانية للتهرب من الأخذ بالقانون السماوي أو بالقانون الارضي، وكم لهم من طرق لا شرعية للتهرب من الوسيلة الاجرائية والطرق التنفيذية ؟ وكم وكم ؟ .
وبعبارة أخرى : مع الإذعان بدلالة الجملة الشريفة ﴿لا ضرار﴾ على

(٥٤) تقرير بحث : قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٩٨ + ١٥٠ + ١٥١ .

نفي قاعدتي لاضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٢٩).

تحريم الإضرار تكليفاً - وهو قريب- ومع تسليم دلالتها على تشريع إتخاذ الوسائل الإجرائية ضد تحقق الإضرار مع جعل الولاية للحاكم الشرعي على الإجراء والتنفيذ - هذا لا يصلح مانعاً عن تحقق الضرر والاضرار ولا يصلح تداركاً نافياً للضرر ، بل يبقى الضرر قائماً خارجاً حتى يتدارك في الخارج فعلاً - ولو بوسيلة من الوسائل الاجرائية التنفيذية - . هذا اشكال أول .

والاشكال الثاني : انه ليس كل ضرر خارجي يصدر عن البشر- قد جعل الشارع له تداركاً وجبراناً يزيله عند تحققه خارجاً ، مثلاً : من فتح محلاً تجارياً يبيع فيه البضاعة التي يبيعها جاره أو إستوردها من الخارج وبذلها في السوق بأرخص من جاره أو تكون له أخلاق جذابة للزبائن اكثر من جاره أو يعرض المالك محل جاره للإستيجار فيتقدم بالزيادة ويزاحمه عليه ليستأجره ، ونحو ذلك مما يكون إضراراً بجاره من دون جعل شرعي- وضعي أو تكليفي - لتدارك ضرر الجار ومن دون وسيلة إجرائية مشروعة لمنع إضرار الجار بجاره ، وفي مثله: يتحقق الضرر لامحالة ولا تدارك تشريعي ولا جبران .

يضاف الى ذينك الاشكالين : إن هذا الفهم للحديث الشريف - أعني فهم التدارك الشرعي للضرر، أو مع جعل قوة إجرائية تنفيذية- هو فهم بعيد في نفسه لا يظهر من الحديث ولا يتبادر الى ذهن الفقيه الخبير بألفاظهم ورموزهم صلوات الله عليهم .

والحاصل ان هذا الفهم - رغم التقريب والتوجيه والدفاع- لا يتم لصاحبه قطعاً ، لعدم الشاهد الواضح على أن حكم الشارع - تكليفاً أو

وضعاً- الموجب للتدارك وجبران الضرر صالح لنفي الضرر حقيقة وخارجاً - ولا يجدي التوجيه والدفاع .

والمتبادر من حديث ﴿ لا ضرر ﴾ القريب الى الفهم السليم مصحوباً بالقرينة والشاهد- هو فهم (نفي الحكم الضرري) بعد تعذر فهم نفي الضرر حقيقة وتكويناً لوجود الضرر خارجاً وعدم صحة نفيه شرعاً إلا بإرادة (نفي الحكم الضرري) بأحد تقريرين ، هما :

المحتمل الرابع: أن يراد من قوله (ﷺ): ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ نفي حكم الضرر بلسان نفي الموضوع : الضرر- نفياً إدعائياً وتنزيلاً للضرر منزلة العدم ، بمعنى عدم جعل الشارع حكماً ضررياً في شرعه .

وبتعبير آخر : يدل الحديث على نفي حكم الضرر- بواسطة نفي الموضوع أو بلسان نفي الموضوع - في حديث رسول الله (ﷺ)، ويمكن تطبيقه على الوضوء الضرري أو الامر بالمعروف أو النهي عن المنكر اذا صار إمثال أحدها ضررياً، فانه ينتفي الحكم الشرعي الثابت للوضوء أو للأمر بالمعروف أو للنهي عن المنكر ببركة إطلاق حديث ﴿ لا ضرر ﴾ الدال على نفي حكم الموضوع الضرري لكن بلسان نفي الضرر، فالحديث ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ نظير حديث^(٥٥) ﴿ ليس بين الرجل وولده ربا ﴾ فانه ينفي الموضوع الربوي مع أن المراد الجدي والمقصود الواقعي منه هو نفي حكم الربا : التحريم . وهذا الاحتمال اختاره المحقق الخراساني (قده)^(٥٦) ويمكن أن

(٥٥) الوسائل: ج ١٢ ب ٧ من ابواب الربا: ج ١ ح ٣ .

(٥٦) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني: ج ٢ : ٢٦٨ + ٢٦٩ .

نفي قاعدتي لاضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٣١)

يفهم - على طبقه- دليل نفي العسر والحرج في الدين وانه يدل على نفي الحكم الشرعي الثابت للموضوع العسر والفعل الحرجي ، وهو نفي للحكم بلسان نفي الموضوع .

ويمكن تقريب هذا الفهم بأن التعبير ﴿لا ضرر﴾ نفيٌ لحقيقة الضرر إ دعاءً وتنزيلاً بعد تعذر النفي الحقيقي، بلحاظ أن النفي التنزيلي الإدعائي لحقيقة الضرر هو أقرب المجازات بعد تعذر نفي الضرر حقيقةً . وبتعبير ثانٍ : بعد تعذر إرادة (نفي الضرر) حقيقةً من الحديث فأقرب مجاز إليه هو نفي الضرر إ دعاءً وتنزيلاً ، وبه تنحفظ القاعدة الأدبية المحاورية، ويكون هذا الفهم موافقاً لظاهر اللفظ ﴿لا ضرر﴾ من دون تأويل النفي بالنهي أو نحوه مما يخالف ظاهر اللفظ، ونفي الضرر إ دعاءً كنايةً عن نفي الآثار الشرعية والاحكام الثابتة لموضوعاتها عندما تكون ضرورية ، فحديث ﴿لا ضرر﴾ نفي إدعائي وهو كناية عن (نفي الحكم الضرري) .

لكن هذا محض دعوى لا يساعدها ظهور ألفاظ ﴿لا ضرر﴾ فانه قد تسلط النفي على عنوان (الضرر) الذي هو النقص في المال أو في العرض أو في النفس، و(الضرر) المنفي هو غير (العمل الضرري) كالوضوء والغسل والصوم، فلو كان النفي ﴿لا ضرر﴾ نفياً لحكم الضرر بلسان نفي الموضوع- لزم ان يكون معنى (نفي الضرر): نفي الحكم الشرعي والاثر المترتب على عنوان الضرر ، وهذا مما لا يقصد نفيه ورفع ، إذ لازم رفعه ونفيه هو جواز الإضرار بالغير وعدم حرمة، إذ الاثر المترتب على عنوان الضرر هو حرمة الإضرار ويعني نفيه جوازه

وعدم حرمة ، وهذا مما لا يرضى به صاحب الكفاية جزماً ، لأنه أجنبي عن مدعاه الذي هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع .

وبعبارة أخرى: نفي الحكم بلسان نفي الموضوع استعمال عربي صحيح متداول في نصوص الكتاب والسنة نظير قوله (عليه السلام): ﴿ لا رهبانية في الاسلام ﴾^(٥٧) فان الرهبانية المزعوم شرعيتها او المشهور إستحبابها في النصرانية هي شرعية منتفية مرتفعة، فهذا الحديث ينفي شرعية الرهبانية في تشريع الاسلام بلسان نفي الموضوع ﴿ لا رهبانية ﴾ .

إلا أن الحديث الشريف المبحوث ﴿ لا ضرر ﴾ لم يتسلط فيه النفي على عنوان (العمل الضرري) كالوضوء والغسل والصوم لينتفي حكمه من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، بل تسلط النفي على عنوان (الضرر) بذاته، وهو غير(الفعل الضرري)، ونفي الضرر من باب (نفي الحكم بلسان نفي الموضوع) يستلزم كون مدلول ﴿ لا ضرر ﴾ إنتفاء حرمة الضرر أو الإضرار بالغير ، وهذا مما لا يقصده ولا يرضى به محقق الكفاية (قده) .

نعم لو أمكن تفسير الضرر المنفي بالفعل الضرري - كالوضوء او الصوم الضرري ، كما يُحتمل قوياً إرادته للمحقق الخراساني (قده) - فانه يحتاج الى عناية وقرينة شاهدة على التأويل وإرادة(العمل الضرري) من (الضرر) المنفي في الحديث، ولا قرينة تصحح الارادة المذكورة . وباختصار: تطبيق (نفي الحكم بلسان نفي الموضوع) على حديث ﴿ لا ضرر ﴾ يستلزم ما لا يرضى به المحقق الخراساني (قده) ولا يوصل

(٥٧) كشف الخفاء ومزيل الالتباس لشيخ اسماعيل العجلوني ج:٢: ٣٧٧: ح: ٣١٥٤ .

نفي قاعدتي لا ضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٣٣)

الى ما يبيغيه من (نفي الحكم بلسان نفي الموضوع) .

المحتمل الخامس: أن يراد من قوله (ﷺ): ﴿لا ضرر﴾ نفي الحكم الشرعي المستلزم للضرر، أو نفي الحكم التكليفي أو الوضعي الناشئ منه الضرر، فيكون الضرر المنفي عنواناً للحكم الشرعي ومعلولاً له في مجال الامتثال والعمل الخارجي، ويكون قوله (ﷺ): ﴿لا ضرر﴾ نفيّاً للمسبب أو للمعلول، والمراد الجدي منه نفي السبب أو نفي علة حصول الضرر: يعني الحكم الشرعي الموجب لحصول الضرر عند إمثاله وكأنه قال (ﷺ): (لا حكم ضرري) ومقتضى إنحلال نفي الضرر بإطلاقه: كون كل حكم مجعول يخرج منه أفراد الحكم الضري منها، فتتضيق دائرة المجعولات الشرعية والأحكام الالهية بغير المجعول المضرب بالمكلف أو بالمعجول غير المضرب بالمكلف .

وهذا استعمال مجازي من قبيل (المجاز في الكلمة) وهو متداول في أدبيات اللغة العربية، يصار اليه بعد تعذر الحقيقة ، ومصححه كون الحكم الضري سبباً للضرر، فأطلق (الضرر) المسبب وأريد (الحكم الضري) السبب، نظير إطلاق (الإحراق) وإرادة إلقاء القرطاس أو الثوب في النار ، ونظير إطلاق (القتل) على رمي الطلقة أو الذبح وقطع العنق ، ونظير استعمال (الإيلام) وإرادة الضرب المبرح، ونحوها من الاستعمالات التي هي مصداق استعمال اللفظ المسبب وإرادة السبب إدعاءً وتنزيلاً وهو متعارف في الاستعمالات العربية الفصيحة .

وهكذا الحديث الشريف ﴿لا ضرر﴾ قد إستعمل فيه (الضرر)

المسبب وأريد منه السبب وهو (الحكم الضرري) أو الحكم الناشئ منه الضرر والمتسبب عنه استعمالاً مجازياً- من قبيل (المجاز في الكلمة : الضرر) سواء نشأ الضرر من نفس الحكم كلزوم العقد الغبني، أو نشأ الضرر من متعلق الحكم كالوضوء والصوم الموجبين للضرر، فيدل الحديث الشريف على نفي الحكم الضرري ورفعته في عالم التشريع ، كما تدل آية نفي جعل الحرج في الدين - على نفي الحكم الحرجي بمعنى عدم جعل حكم في الدين ينشأ منه تحرج المكلف ووقوعه في الضيق والمشقة التي لا يتحملها العقلاء عادة .

وهذا المعنى المحتمل- بعد عدم ثبوت الاحتمالات الاخرى وعدم قبولها - هو المتعين ، بل هو الأنسب بالفهم العرفي من الحديث وهو الأقرب الى إرادة المشرع الاقدس- كما سيتبين مستقبلاً- وسنقرّبه ببيان ثانٍ ان شاء الله تعالى .

ثم إن الفرق بين هذا المحتمل- مختار شيخنا الاعظم الانصاري (قده)- وبين سابقه: مختار المحقق الخراساني (قده)- بعد اشتراكهما في فهم (نفي الحكم الضرري) من الحديث الشريف- هو أن المحتمل السابق يختص بما اذا كان موضوع الحكم أو متعلقه ضرورياً في نفسه كالوضوء الموجب للضرر ليكون ﴿لا ضرر﴾ نفياً للموضوع الضرري مع إرادة نفي الحكم بلسان نفي الضرر- أو الموضوع الضرري - .

بينما مختار شيخنا الاعظم (قده) يعمّ ذلك ويعم ما اذا كان الضرر ناشئاً من نفس الجعل وذات الحكم - لا من متعلقه أو موضوعه - كلزوم العقد المغبون فيه، فان جعل اللزوم شرعاً على المغبون ضرراً

نفي قاعدتي لا ضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٣٥).

عليه فهو حكم ضرري ينفي بحديث ﴿لا ضرر﴾.

وتظهر الثمرة بين المحتملين الاخيرين - الرابع والخامس - في وجوب أو عدم وجوب الاحتياط الموجب للعسر والخرج عند إنسداد باب العلم والعلمي ، وهذا ما بحثوه في تعقيب دليل الانسداد الكبير :

حيث انه على مختار شيخنا الاعظم (قده) لا يجب الاحتياط التام في الشبهات الحكمية اذا أوجب الاحتياط التام الوقوع في الضرر أو في العسر والخرج ، بلحاظ أن مفاد دليلي نفي الضرر ونفي الحرج هو إنتفاء الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الوقوع في الضرر أو في الحرج ، ووجوب الاحتياط وإن كان حكماً عقلياً إلا أنه ناشىء من بقاء الحكم الشرعي الواقعي في عهدة المكلف فينشأ منه الوقوع في الحرج أو في الضرر ويرتفع الحكم الشرعي الواقعي المستلزم للعسر والخرج أو للضرر .

وعلى مختار صاحب الكفاية (قده) يجب الاحتياط وإن لزم منه العسر والخرج ، بلحاظ أن مفاد دليلي نفي الضرر ونفي الحرج عنده هو انتفاء الحكم الشرعي عن الفعل الحرجي والعمل الضرري لإختصاص الآية والحديث عنده بنفي (الفعل الحرجي) في الدين ونفي (العمل الضرري)، والفعل المتعلق للحكم الشرعي واقعاً والمردد بين أطراف الشبهة ليس فعلاً ضررياً ولا فعلاً حرجياً حتى ينفي بحديث ﴿لا ضرر﴾ أو آية نفي الحرج في الدين . نعم وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات والأطراف المشتبهة موجب للعسر والخرج لكنه حكم عقلي ليس شرعياً حتى ينتفي بدليل نفي الحرج ، فوجوب الاحتياط باقٍ ولا بد منه وإن لزم منه الوقوع في الحرج أو في الضرر والضرر .

وكيف كان : قد فهم شيخنا الاعظم (قده) من حديث نفي الضرر: بيان نفي المسبب - الضرر المتسبب من امثال الحكم - وإرادة نفي السبب . وقد يُورد عليه : بأن إطلاق المسبب على السبب وإن تعارف في الاستعمالات العربية، إلا أنه يصح في الاسباب والمسببات التوليدية كالإلقاء والاحراق ، وكالرمي والقتل، فيقال عن الإلقاء في النار : هو (احراق) ويقال عن رمي الطلقة : هو (قتل)، وقد تحقق في محله : أنه يشترط في الاسباب التوليدية : عدم توسط إختيار آخر بين المسبب وبين السبب كما في المثالين، فاذا توسط بينهما إختيار ثانٍ لم يكن كذلك، بل قد يكون مقدمة إعدادية ، وفي مثله : لا يتعارف إطلاق اسم المسبب وذي المقدمة عليها ، ولذا لا يقال لبيع السكين انه (قتل) حتى اذا ترتب عليه ذبح مسلم من مشتري السكين، وهكذا نسبة الحكم التكليفي الى الفعل الضري كالوضوء والصوم الضررين فإنها ليست نسبة السبب التوليدي الى مسببه، بل هي نسبة المعد لتخلل إرادة الفاعل وإختياره بين فعل المكلف وبين السبب كجعل الشارع وجوب الوضوء والصوم، بخلاف الإلقاء والاحراق فانه لا يتخلل بينهما ارادة الفاعل واختياره فيكون من المسبب والسبب التوليدي .

وعليه : لا يُقال عن التكليف الشرعي أنه (ضرري) اذا كان مما يترتب عليه الضرر، ولا وجه لدعوى كون المراد من ﴿لا ضرر﴾ : نفي الحكم الضري .

ولا ينفع الجواب بأن ارادة الفاعل وإختياره وإن كانت تتخلل بين الفعل وبين الحكم المجعول شرعاً ، إلا أنه لا ينافي نسبة الفعل الى

نفي قاعدتي لاضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٣٧).

المولى المشرع لأنه قاهرٌ للمكلف وملزمٌ له بالفعل وامثال التكليف، فتكون إرادة المكلف مقهورةً تجاه مولاه المشرع الملزم وتكون ضعيفةً بحكم العدم ، ولذا لا ينسب القتل الى السلطان اذا أمر جنده بقتل أحدٍ فيقال : إن السلطان قتله، لأجل ان إرادة الجندي تجاه أمر السلطان بحكم العدم ، وحينئذ : من الممكن أن يكون الملحوظ في حديث ﴿لا ضرر﴾ مقام الاطاعة والامثال، حيث يكون الأمر التشريعي هو الجزء الأخير لإرادة المكلف وتحركه نحو العمل، فيصح إطلاق الضرر المسبب على الحكم السبب وينفى الحكم بلسان نفي الضرر .

وانما لا ينفع الجواب لإختصاصه بإرادة العبد الصالح المطيع المتصدي للإمثال دون العبد العاصي ، ومن الواضح : عموم التشريع والاحكام للعصاة والمطيعين معاً ، مضافاً الى أن مقهورية إرادة العبد المطيع المتصدي للإمثال وتبعيتها لإرادة مولاه - لا يجعل (الضرر والحكم الشرعي) من قبيل الاسباب والمسببات التوليدية ، بل يقيان من قبيل (المقدمة المعدّة وذي المقدمة) .

نعم قد يلحق (الحكم الناشئ منه الضرر) بالمسبب التوليدي بحسب النظر العرفي وإن لم يكن كذلك بالنظر الدقي العقلي، فان العرف العقلاني العام الذي توجه اليهم خطاب ﴿لا ضرر﴾ يعتقدون أن الحكم الشرعي والقانون الالهي هو المنشأ الحقيقي للضرر رغم تخلل إرادة الفاعل واختيار المكلف بين الحكم وبين الضرر المنفي في الاخبار، ومنها خبر زرارة المتضمن لقضية سمرة مفصلاً، فان مقهورية إرادته للقانون الالهي والحكم الشرعي تجعل إرادة الفاعل كلا إرادة

ويصير إختياره كلا إختيار بحسب النظر العقلائي العام، ولذا يقال : هذا القانون السماوي- وجوب الخمس او الجهاد أو نحوهما - ضارّ بالعباد منقص لأموالهم أو لأبدانهم، ويقال : هذا القانون الارضي ضارّ بالرعية - مما يدل على عدم نظر العرف الى الواسطة أو إعتقادهم انعدام الارادة المتخللة أو حسابانهم عدما .

وبعد هذا يمكننا تقرب ظهور الحديث الشريف في (نفي الحكم الضرري) بأن يقال وبتعبير مختصر : إن حديث ﴿لا ضرر﴾ إستعمال كنائي، المراد الاستعمالي والتفهيمي منه هو نفي الضرر حقيقة، والمراد الجدي والمقصود الواقعي منه هو الإخبار عن لازمه، فهو حديث ظاهر في نفي الضرر حقيقة ، لا نفياً للحقيقة بوجودها الخارجي، ولا نفياً لها ادعاءً أو كنايةً عن حرمة، ولا نفياً للحكم بلسان نفي الموضوع ، بل المراد الاستعمالي والمقصود الجدي من الحديث هو النفي الحقيقي للضرر ذاته، لكن بداعي الإخبار التشريعي عن (نفي الحكم الضرري) فانه بقرينة وجود الضرر خارجاً، وبقرينة كون المتكلم مشرعاً وجاعلاً للأحكام الشرعية، وليس مخبراً عن التكوينيةات : وجود الضرر خارجاً أو عدم وجوده ، وبقرينة ورود الجملة في حديث صحيح في قضية شرعية ونزاع وحل مشكلة- يكون معنى الحديث وبحسب المقصود الواقعي منه والمراد الجدي من إلقاءه هو بيان اللازم، وهو الإخبار عن نفي سبب الضرر : الحكم الشرعي ، فهو حديث نافٍ للحكم الضرري، أي: إن الحكم المجعول شرعاً لو نشأ من إمثاله الضرر على المكلف أو تسبب الحكم في تضرر مكلف فهو منتفٍ عنه بحكم حديث ﴿لا ضرر﴾ الذي هو إخبار تشريعي عن نفي

نفي قاعدتي لا ضرر ولا حرج للأحكام الالزامية.....(٣٣٩)

السبب- الحكم الضرري- بصياغة ﴿لا ضرر﴾ التي هي صياغة تنفي الضرر حقيقةً مع إرادة (نفي الحكم الضرري) جداً بالملازمة المدلول عليها بالحديث مع قرينة وجود الضرر خارجاً وكون المتكلم مبيناً للشرعيات دون التكوينيات .

وهذا تقريب مقبول ولعله مرتكز الاذهان الفقهية وإن قصرت بعض التعبيرات عن أدائه أو كادت ، والله العاصم .

ومن هذا التقريب والفهم لحديث ﴿لا ضرر﴾ يمكن القول بأن الحديث - بقرينة كونه تشريعاً إلهياً إمتانياً - يتكفل بيان نفي الضرر في التشريع الإلهي وإنتفاء الحكم الذي ينشأ منه الضرر على المكلف، نظير تشريع الصوم والوضوء والغسل اذا صار أحدها ضررياً على مكلف فهو تشريع منتف عن ذاك المكلف ببركة دلالة حديث ﴿لا ضرر﴾ على عدم جعل حكم شرعي يقتضي تضرر مكلف .

ولا يتصدى الحديث الشريف لغير (الحكم الضرري) ، فلو لم ينشأ الضرر من الحكم الالزامي الثابت على المكلف، بل نشأ من إمتثال الحكم أو من إحراز إمتثاله- لم يكن مشمولاً للحديث الشريف ولم يدل على نفيه وإنتفائه : فمن علم إجمالاً نجاسة أحد أوانيه الثلاثة- وعاء الدهن أو وعاء العسل أو وعاء العصير- فإن الحكم الشرعي بوجوب اجتناب النجس أو المتنجس لا يوجب تضرره ، إذ لا ينشأ تضرره من ذات الحكم ، بل ينشأ تضرره من إمتثال الحكم حيث يدرك العقل السليم تنجز العلم الاجمالي المذكور لإنحصار أطرافه وعدم خروج بعضها عن محل إبتلائه، فيقضي عقله ويدرك وجوب

إجتنب الأواني الثلاثة بما فيها وهي أموال ثمينة حيث لا يحرز إمتثال الحكم بوجوب إجتنب المتنجس إلا بترك تمامها ، وتضرره أت من حكم العقل بلزوم إجتنب جميع الأطراف المحصورة المحتمل تنجسها إحتياطاً .

وهكذا من غصب مال غيره وخلطه بماله الحلال ثم تردد مالك المال الحرام عليه بين ثلاثة أو خمسة - عدد محصور داخل في محل إبتلاءه ومقدور عليه إرضائهم - فانه لا يتضرر من ذات الحكم الشرعي وهو وجوب إيصال المال المغصوب أو المسروق الى مالكة الشرعي لكنه حيث تردد المال بين أشخاص محصورين وقضى علمه الاجمالي بعائديته الى أحدهم وأدرك عقله السليم تنجز العلم الاجمالي عليه وأوجب الاحتياط بإرضاء جميع الاشخاص لأجل تحصيل اليقين بفراغ الذمة وإرجاع المال الى مالكة الشرعي واقعاً بعد الاشتغال يقيناً بضمان ماله ضمن المال المختلط من حلاله وحرامه وقد لا يرضى كل أحد إلا بدفع تمام المال المحتمل عائديته لملكه، فيلزمه دفع أمثال القدر الحرام من كيسه الخاص الى كل واحد من هؤلاء، وعندئذ يتضرر ناشئاً من إحراز إمتثال الحكم الشرعي، لا من ذات الحكم الشرعي . وباختصار: الضرر الناشيء من الحكم الشرعي هو المنفي بحديث ﴿لا ضرر﴾ النافي للضرر في التشريع ، والحديث لا ينفي كل ضرر أو لا يستفاد منه: نفي كل ضرر وإن نشأ من إمتثال الحكم وإحراز إمتثاله . ثم نبحت الحديث في مرحلة ثانية :

فقہ حدیث ﴿لا ضرار﴾ :

ما تقدم كله بلحاظ الفقرة الاولى من حدیث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾. وهنا نبحت الفقرة الثانية: ﴿لا ضرار﴾ لفهم المراد الجدي منها، والنتيجة هي تنقيح كبرى فقهية كلية مرتبة على الفهم المختار: أداء الفقرتين ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ لمعنى تشريعي وسيع الدائرة يجمع (نفي الحكم الضري) و(تحريم الإضرار بالغير)، وتفصيله أن يقال:

المعروف المشهور بينهم (رض) هو عدم التمييز بين الفقرتين وكأنهما يؤديان معنى واحداً ومضموناً فardاً، نعم لا اشكال في إنصاف بحوثهم وكلماتهم وتفكراتهم على الفقرة الأولى في الغالب، وقد يتعرضون لهما بنحو يظهر إستواءهما في المفاد المقصود بيانه جداً وتكون الجملة اللاحقة: ﴿لا ضرار﴾ مؤكدة لمفاد الجملة الاولى: ﴿لا ضرر﴾ بل صرح به جمع من الاواخر.

لكنه قد سبق منا: بيان أن الضرر اسم مصدر يعني النقص الوارد على بدن المتضرر أو عرضه أو ماله من دون تصدي (الضرر) لبيان الفعل والحدث المصدري: الإضرار، ويتحصل - في الآخرة - دلالة حدیث ﴿لا ضرر﴾ على نفي الحكم الضري أو نفي التسبب الى الضرر أو عدم جعل الحكم الذي ينشأ منه تضرر المكلف.

بينما (الضرار) مصدرٌ يحتوي المعنى الحدثي والفعل الخارجي - وهو الاضرار- كما سبق عرض شواهد على معنى (الضرار) الذي إستقربناه وهو تقصد الإضرار وتعمد التضييق على الغير، كما حصل من سمرة - أعني التضييق على الانصاري بدخول بستانه من دون إذنه

أو إخباره بدخول بستانه لأجل عذقه . وهذا الحديث الصحيح الذي رواه ابن بكير عن زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام) يكشف عن أن لولي الامر استعمال ولايته لمنع الإضرار والتضييق على الغير كما حصل من رسول الله (ﷺ) بأمر الانصاري بقلع نخلة المضرّ الظالم : سمرة عندما لا تجدي محاولات إصلاحه ودفع ضرره .

وهذا الفهم الشرعي عظيم المنفعة كثير التطبيقات والانطباقات، فان الجملة الاولى: ﴿لا ضرر﴾ تفيد (نفي الضرر) في التشريع ، والجملة الثانية: ﴿لا ضرار﴾ تفيد منع الاضرار بالغير وسدّ أبواب الضرار في شريعة الاسلام ومن جميع الجهات المرتبطة بالتشريع الاقدس .

وبتعبير دقيق: عند التأمل في خبري أبي عبيدة الحذاء وموثق عبد الله بن بكير- نفهم من قوله: ﴿لا ضرر﴾: (نفي الحكم الضري) بتقريب متقدم ، ونفهم من قوله لاحقاً: ﴿لا ضرار﴾: (تحريم الاضرار بالغير وتقصد الاضرار)، ولازمه جواز استعمال الولاية الشرعية لنفي آثار الإضرار بالغير ، وهذا لازم نفهمه من الخبرين وغيرهما ، وهو مقتضى الولاية الشرعية لرسول الله (ﷺ) واهل العصمة (عليهم السلام) ونوابهم الفقهاء العدول حال بسط أيديهم ، فالضرر المحرم الذي وقع خارجاً عسياناً وظلماً يمكن التصدي الفعلي لنفيه وإعدام أثره اذا لم تنفع الوسائل الأخرى كالصلح بين المتضرر والمضرّ، كما فعل رسول الله (ﷺ) مع سمرة لأجل إرضاءه ومنع سمرة عن ظلم الانصاري ودفع إستغلاله وجود نخلته - عذقه- في بستان الانصاري للدخول المفاجئ الموجب للتضييق على الانصاري وعائلته ، بعد عدم جدوى أنواع

الإجراءات الإصلاحية لحفظ حق سمرة كتعويضه عن عذقه، وبعد تعذر الصلح وعلاج المشكلة وإصرار سمرة على الأضرار والتضييق، فأمر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بقلع النخلة لنفي الضرر عن الأنصاري .

وهذا الفهم - مع فهم ولاية الفقيه : الحسبية أو الولاية العامة - يؤدي إلى إمكان تسلط الفقيه على منع كل من يحاول إستغلال حكم شرعي أو حق ثابت له شرعاً لغرض إيقاع الضرر بالغير ظلماً وعدواناً .

وإن لم ينفع الصلح أو منع الفقيه إياه من الإضرار - يعمل الفقيه ولايته في المنع التكويني الخارجي عن الأضرار ، وهذا الفهم عظيم النفع فإنه يفتح منه ابواب كثيرة في الفقه الشريف عندما يحاول أحد إستغلال الحكم الشرعي للوصول إلى ظلم العباد من دون حق ولا تجدي وسائل الصلح والإصلاح لمنع الاستغلال والتعسف في تطبيق الأحكام الشرعية .

وهذا الفهم الواسع تؤديه الفقرتان في سياق قضية سمرة ونحوها من القضايا المروية المتضمنة لحديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ على ما يشهد به التتبع وملاحظة خصوصيات الأخبار ومضامينها ولكيفية إرتباط الحديث الشريف والقضاء اللطيف بفقرتيه - لاسيما معتبرة ابن بكير عن زرارة عن الباقر (عَلَيْهِ السَّلَام) - وقد استفدنا من قوله (عَلَيْهِ السَّلَام): ﴿ولا ضرار﴾: منع شرعية الإضرار بالغير- بمعنى تحريمه على العباد- مع تمكن الولي الشرعي :الفقيه العدل في عصور الغيبة- من منع الظالم من إستغلال حقه وظلم الآخر والأضرار به .

ويؤكد فهما : ملاحظة بعض نسخ الرواية الشريفة بدل (الضرار):

﴿إضرار﴾ كما في بعض كتب الحديث^(٥٨) وفي بعض نسخ (الكافي) وطبعاته وبعض طبعات (الفقيه)، فتدل الفقرة ﴿لا ضرار﴾ في بعض النسخ والطبعات، وفي بعضها الآخر: ﴿ولا إضرار﴾ بهمزة قبل الضاد، وتكشف عن حرمة الإضرار، ونستفيد ثبوت الولاية للفقيه العدل وشرعية إستخدامها لمنع الإضرار وصدّ الظلم خارجاً ورفعہ ونفيه شرعاً ، بل يمكننا إستفادة حرمة الإضرار من نسخة ﴿ولا ضرار﴾ من غير همزة- بوجوه من الدلالة والاستدلال تؤدي باجتماعها الاطمئنان الاكيد بالمعنى المختار :

أولاً : إن الضرار يعني تعمد الاضرار بالغير وفعل ما يكون إضراراً بالغير وإيذاءً وتضييقاً له - على ما يشهد به تتبع استعمالات اللفظة ومشتقاتها في الكتاب والسنة: قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ التوبة : ١٠٧ ، أي إتخذوا المسجد لأجل الإضرار بجماعة المؤمنين المصلين بتفريق جمعهم ، وقال سبحانه: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ البقرة: ٢٣٣، وقال سبحانه في شأن تطليق النساء: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً﴾ البقرة : ٢١٣ ، أي لا تمسكوا المطلقات لأجل الإضرار بهن ومنعهن عن التزوج بغيركم لتعتدوا عليهن بذلك القصد السوء والتصرف الحرام ، وقال (عليه السلام) لسمرة : ﴿إنك رجل مضار﴾^(٥٩) بعد إمتناع سمرة عن بيع النخلة في الدنيا أو إستبدالها بنخلة في الجنة في عالم الآخرة، ونحوها شواهد عديدة تدل

(٥٨) سنن الدار قطني ج:٤: ٢٢٨ + الفقيه : ج : ٤ : ٣٣٤ طبعة النجف .

(٥٩) الوسائل ج:١٧ : ب ١٢ من ابواب احياء الموات : ج : ٤ .

على أن معنى الضرار هو الإضرار بالغير، أو تصدي الانسان للمضارة والاضرار بغيره، أو أن يفعل فعلاً يقصد به الاضرار بالغير والمضارة له كما صنع سمرة بالأنصاري .

وثانياً: إن أوضح وأقوى الروايات الحاكية لقول رسول الله (ﷺ):
﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ هي معتبرة ابن بكير عن زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام) وهي مروية في الجوامع الثلاثة، وأوضح نسخه: ما رواه في (الكافي) وجاءت الفقرتان بنحو التعليل، حيث أنه بعد أمر الانصاري بقلع نخلة سمرة ورميها منعاً لإستغلاله الحكم أو الحق الشرعي وإصراره على الظلم- قال (ﷺ): ﴿فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ وان ملاحظة فقرات الخبر وما تضمنه من المخاصمة بين الانصاري وبين سمرة وما تعقبه من إحتماء الانصاري وإستنجاده برسول الله (ﷺ) من أذى سمرة وشكواه اليه من دخوله بدون استئذان ثم دخل رسول الله (ﷺ) في الاصلاح والارضاء بالمبادلة بنخلة في الدنيا أو في الآخرة وعناد سمرة وإبائه عن الإستجابة لرسول الله (ﷺ) فصار الولي الى أعمال ولايته وسلطته وأمر بقلع النخلة ورميها اليه ﴿فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ وهذا كله يناسب فهمنا المعنى التشريعي الواسع من هاتين الفقرتين ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وهو تشريع يسد منافذ الضرر والاضرار بالغير في الدين الحنيف حيث يرفع الضرر ويمنع الاضرار .

وثالثاً: ان هذا المعنى الواسع والتعميم العظيم- يتناسب مع تمام موارد حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وعموم تطبيقاته وجميع اسباب صدوره (ﷺ) كحديث الشفعة وقضائه بها، فانه جعل حق الشفعة لدفع إضرار الشريك بشريكه عند بيع حصته على غير شريكه، ويناسبه

تحريم الإضرار ونفي لزوم البيع الناشئ منه ضرر الشريك، فنفاه المولى ومنعه بقوله: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾، وحديث النهي عن منع فضل الماء ومنع نفع الماء معللاً له أو متعقباً إياه بقوله (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ فإنه يتناسب جداً مع فهمنا: (نفي الحكم الضرري) و(نفي شرعية الاضرار) بمعنى تحريمه واستعمال الولي ولايته لتنفيذ الحكم الشرعي بالولاية .

ويتأكد الفهم عندما نلتزم بكون (المياه الجوفية) من المباحات العامة ، ولا يملكها مفرجها - حافرها وفاتحها - فيحق لغيره : الانتفاع والشرب ، ويحرم عليه منع فضل الماء عن المحتاجين اليه لإرواء عطشهم أو عطش حيواناتهم ، فيكون تعقيب نهيه (ﷺ) عن منع فضل الماء في بعض الروايات بقوله (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ بياناً لوجه النهي عن منع فضل الماء وانه ضررٌ ونقصٌ وإضرارٌ بالغير : المحتاج لفضل الماء ، وقد نفي الحكم الضرري وحرّم الإضرار بالغير .

ولا يفهم من هذا البيان: قولنا بكون ﴿لا ضرر﴾ علة حقيقية للشفعة أو تحريم منع فضل الماء وانه يدور الحكم مدارها ليلزم المحذور، أو يردّ الاشكال بعدم ظهور الروايات في عليّة ﴿لا ضرر﴾ لحق الشفعة أو لتحريم منع فضل الماء ، بل لو كانت قضية ﴿لا ضرر﴾ علة - وهو قريب - فهو تعليل تقريبي يشبه بيان الحكمة غير المطردة كما يكشف عنه مجموع أحكام الشفعة كما لا يخفى .

ورابعاً: يمكن استفادة الفرق بين الفقرتين من صياغة اللفظتين وهياتهما : حيث أن لفظ (الضرر) ذو معنى اسم مصدرى لا تتوفر فيه

الدلالة على النسبة الصدورية الحديثة الى الفاعل المحدث كلفظة (الخرج) الذي هو اسم مصدر (الخرج) والتضييق لا يدل على المعنى الحديثي - الإخراج - .

بينما لفظة (الضرار) وأصلها: (ضارّه مضارّة وضراراً) ذات معنى مصدرية حديثي كالإخراج، فانها تستبطن الدلالة على النسبة الصدورية الى الفاعل المحدث كالإضرار ، وتساعده استعمالات (الضرار) في الكتاب والسنة وقد نقلنا بعض الشواهد .

ومن اختلاف اللفظين في المفاد والمعنى الظاهر من اللفظين- يستكشف تغاير مفاد الفقرتين ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ عدم إتحاد معنهما. وعليه فلا تكرار في البيان ، ويلزم كون عطف الجملة الثانية على الاولى تأسيساً لمعنى جديد وهو على وفق الاصل المحاورى العام .

وهذا الفهم خلاف ما يبدو من بعض الاصحاب وجمع من اللغويين من اتحد معنهما - الضرر والاضرار- أو غضهم الطرف عن إفتراقهما وتمايز الفقرتين معنوياً أو تعدد معنهما ، وإلتزموا كون عطف الجملة الثانية على الاولى تكراراً وتأكيداً ، مع أن الاصل حمل الكلام على التأسيس دون التأكيد .

وحيث تعدد معنهما وأن معنى الفقرة الاولى ﴿لا ضرر﴾ - حسبما تبين تحقيقاً- هو نفي الضرر حقيقةً ، وبقرينة وجود الضرر خارجاً وكون المحدث مشرعاً - يكون نفي الضرر حقيقةً ملازماً للدلالة على (نفي الحكم الضرري) أو نفي الحكم المستلزم للضرر أو نفي الحكم الناشئ منه الضرر على المكلف حين الامثال .

ومعنى الفقرة الثانية نفي الإضرار حقيقةً ويلازمه أن يكون الإضرار حراماً شرعاً قد منع العباد عن ممارسته وعلى الاطلاق ، والاضرار الحرام هو إدخال النقص والعيب على الغير في نفسه أو ماله أو عرضه .

كل ذلك تشريع يسدّ الابواب دون حصول الضرر والضرار في التشريع ويغلق الابواب والمنافذ نحو إضرار المؤمنين وإنقاصهم والإخلال بأموالهم أو حقوقهم أو أعراضهم أو ما شاكل ، ومن هنا قد أعمل رسول الله (ﷺ) ولايته العامة وسلطته المطلقة فأمر بقلع نخلة سمرة سداً لباب المضرة في التشريع مع أعمال الولاية العامة وإجرائها لمصلحة الانصاري المتضرر بعد عدم جدوى الوسائل العادية لحماية الانصاري من ضرر سمرة وبعد منعه عن الدخول بغير إستئذان وعدم إمتناعه وبعد عرض المبادلة عن نخلته ورفضه لها .

وخلاصته : إن صياغة الضرر والضرار وتطبيقات الحديث في زمن رسول الله (ﷺ) وخصوصيات الوقائع الوارد فيها نفي الضرر والضرار - وعمدتها قضية سمرة في معتبرة ابن بكير عن زرارة - تعين فهم التشريع الواسع الشامل والجامع بين (نفي الحكم الضرري) أو (الحكم الناشيء منه الضرر) وبين (نفي شرعية الاضرار بالغير)، مضافاً الى أن هذا النحو من التشريع الواسع الجامع هو سدّ لأبواب الضرر ومنافذه في التشريع فيكون هو المتناسب مع عدالة التشريع ولطف المشرع وعلى عموم أفراد الامة المرحومة ، والله العالم العاصم .

والحاصل ان قاعدة (نفي الضرر) المأخوذة من حديثه الشريف (ﷺ) قاعدة عمومية وسبعة الدائرة كثيرة التطبيقات الفقهية سارية الى

العبادات والمعاملات، وقد إستفاضت النصوص برواية حديث : ﴿لا ضرر﴾ وقد قال شيخنا الانصاري(قده) : (إستقرت سيرة الفريقين على الإستدلال بها- يعني الإستدلال بقاعدة لا ضرر- في مقابل العمومات المثبتة للأحكام) ^(٦٠) وقد حكينا عن السيوطي ^(٦١) قول بعض أعلامهم : أن الفقه يدور على خمسة أحاديث أحدها حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ وقد إستخرج السيوطي ^(٦٢) فروعاً فقهية كثيرة من القاعدة والحديث .

وهكذا قاعدة (نفي الحرج)المأخوذة من آية نفي الحرج في سورة الحج يستفاد منها أحكام كثيرة ، قال القرطبي : (وهذه الآية تدخل في كثير من الاحكام) وقال العلامة الشيخ محمد عبده متحدثاً عن آية نفي الحرج : (قاعدة من قواعد الشريعة وأصل من أعظم أصول الدين تُبنى عليه وتتفرع عنه مسائل كثيرة) ^(٦٣) .

إلا أنه قد وقع الغموض والاشكال في بعض الجهات المرتبطة بحديث نفي الضرر، بل وآية نفي الحرج ودلالاتهما الوسيعة سبق الايماء اليه- ربما تمنع هذه الجهة من الاستدلال بحديث ﴿لا ضرر﴾ على خلاف العمومات الشرعية المثبتة للأحكام ، وهي جهة مشكلة من وجهين ، نعرضهما في نقطتين ، نبدأ ببحث(النقطة الأولى) :

^(٦٠) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣١٦ .

^(٦١) تنوير الحوالك شرح موطأ مالك : ج٢ : ١٢٢ - طبعة دار الفكر .

^(٦٢) الاشباه والنظائر : ٩٢ + ٩٣ - طبعة دار احياء الكتب العربية .

^(٦٣) الجامع لأحكام القرآن : ج١٢ : ١٠٠ + تفسير المنار : ج٦ : ٢٦٩ .

وجه إنطباق ﴿لا ضرر﴾ على الامر بقلع النخلة :

أشكل جمع من الأعاضم (قدهم) على كيفية إنطباق الحديث ﴿لا ضرر﴾ على قضية سمرة أو على أمر الرسول (ﷺ) بقلع نخلته ورميها مع تعقيبه بقوله : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ - على ما جاء في عدة روايات، عمدتها معتبرة ابن بكير- بل قال بعض الاعاضم بعدم الانطباق والتطابق أو غموضه في قضية سمرة، فيلزم إجمال الرواية أو إجمال كيفية إنطباقها على موردها ، وهذا الإشكال الأول على الإلتزام بفهم القاعدة وعموميتها من الحديث الشريف .

توضيح الاشكال: إن روايات ﴿لا ضرر﴾ كثيرة جداً مبثوثة في عموم كتب الحديث ، إلا أن عمدتها معتبرة ابن بكير عن زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام) وهي تحكي قضية سمرة وتتضمن قول رسول الله (ﷺ) للأنصاري في آخرها: ﴿إذهب فاقلعها وإرم بها اليه، فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ وهذا تعليل للأمر بالقلع والرمي، مع أن الأمر المستتبع للضرر في قضية سمرة هو دخول سمرة البستان من غير إستئذان الأنصاري أو عائلته، ومن الواضح أن منع ضرره يتحقق بأمره بالاستئذان ليتحفظوا منه ولكي لا يطلع سمرة على ما لا يحمد إطلاعه عليه ، ولا يتحقق منع ضرره بقلع نخلته ، فان بقاءها من غير قلع ليس ضرورياً حتى ينفيه حديث ﴿لا ضرر﴾.

وبتعبيرٍ ثانٍ : الدخول من غير إستئذان هو ضررٌ ونقصٌ في عرض الانصاري وكرامته، وهو الذي إشتكى منه الانصاري ، ولم يجعل الرسول (ﷺ) قوله : ﴿لا ضرر﴾ علةً لحرمة الدخول بغير استئذان، بل

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٥١)

جاء ﴿لا ضرر﴾ في الحديث ^(١) الصحيح علةً للأمر بالقلع، مع انه ليس في بقاء النخلة وعدم قلعها ضرراً على الانصاري ليعلل أمره بقلعها بقوله ﴿لا ضرر﴾ . ويتحصل : أن كبرى (نفي الضرر) لا تنطبق على المورد المذكور في الرواية ، ولا مبرر - بحسب القواعد - ولا مصحح ظاهراً لأمره (ﷺ) بقلع النخلة ، إذ بقاؤها ليس ضرورياً .

وبعبارة واضحة : مقتضى نفي الضرر منع سمرة من الاستطراق بدون إستئذان وتحريم الإضرار بالأنصاري ، وليس مقتضاه قلع النخلة لعدم ضرورية بقاء النخلة مغروسة في البستان وعدم ضرورية ملك سمرة اياها، فيكون أمره (ﷺ) بقلع النخلة معللاً بنفي الضرر مشتبه التتابع مشكلاً غامض الوجه .

ويمكننا دفع الاشكال بأن يقال :

أولاً : نحن لا نشك - بحسب مناسبات القضية وخصوصياتها وسير المجادلة ومقام الأمر بالقلع - ولا نرتاب في كون أمره (ﷺ) بقلع النخلة ورميها حكماً ولايتياً تأديبياً من ولي الامر : رسول الله (ﷺ) ، وليس حكماً كلياً إلهياً محضاً، بل هو حكم محمدي يلاحظ المصلحة الوقتية وبحسب ولايته وسلطنته في الامور العامة التي يتوقف عليها حفظ نظام البشر وإستقرار إجتماعهم وأمنهم ، بعد عدم جدوى الوسائل العادية الشرعية التي سلكها رسول الله (ﷺ) مع سمرة لدفع الضرر عن الانصاري وبعد إصرار سمرة على عناده وترك طاعة رسول الله (ﷺ) وعدم موافقته على تمام الوسائل العادية لحفظ حقه مع دفع

(١) الوسائل : ج ١٧ : ب ١٢ من ابواب احياء الموات : ح ٣ .

الضرر والمزاحمة عن الانصاري صاحب البستان، حتى أعقبه غضبه (ﷺ) على سمرة ويأسه من إنصياحه للحق، فصدر الامر النبوي بالولاية بقلع النخلة ورميها اليه وقوله (ص): ﴿فانه لا ضرر ولا ضرار﴾.

وليس في الحديث الشريف دلالة على رفع ولاية سمرة على ملكه أو على إسقاط إحترام ماله - النخلة- ، بل لا إشعار في الامر بقلعها بسقوط ولايته على ماله ، وانما الامر بالقلع حكم ولايتي لحفظ نظام المجتمع المسلم ، ولا موجب لتصريح النبي (ﷺ) بكون أمره بالقلع تأديبياً و(هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم) وأموالهم وفي جميع شؤون حياتهم وإدارة إجتماعهم ، كما لا موجب لبعض التوجيهات البعيدة والفاقدة للدليل الواضح من الاخبار .

وثانياً : إن الرواية الصحيحة سنداً والموثوق بصدورها هي رواية ابن بكير عن زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام) وقد تضمنت حكاية أمره (ﷺ) بقلع نخلة سمرة معللاً بقوله : ﴿فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ ، وظاهر الصحيحة عود التعليل الى الامر المحمدي بقلع نخلة سمرة، وقد قيل : إن التعليل بنفي الضرر عائد الى دخول سمرة بغير إستئذان، وهذا- أولاً- خلاف الظاهر من النص: ﴿إذهب فاقلعها وإرم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ لظهور الفاء في الارتباط العلي بين ﴿لا ضرر﴾ وبين الامر بالقلع . وثانياً- انه ليس لحرمة الدخول من غير استئذان بيان إثباتي في النص ظاهرأ أو صريحاً ، نعم يمكن إستشعاره من الرواية، وعلى فرض إمكانه ووجوده أو فرض إستظهاره - بالالتزام- من بعض الحديث فموقعه بعيد لا يحسن - بحسب قواعد البيان - إعادة التعليل

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٥٣)

اليه ، بل يقوى عدم عوده اليه لاسيما عند ملاحظة ظهور النص في عود التعليل الى الامر بقلع النخلة .

والحاصل قوة ظهور الرواية في تعليل الامر بالقلع بنفي الضرر، وقد أشكل على جمع : وجه التعليل والتطبيق والانطباق بلحاظ ان كبرى: ﴿لا ضرر﴾ أو (نفي الحكم الضرري) لا تبرر الامر بالقلع حتى يعلل بها ، ومع ذلك إدعى شيخنا الاعظم ^(٢): (إن جهالة وجه الانطباق لا تخل بالاستدلال بنفي الضرر) . وصدور هذا الكلام من المحقق الكبير- غريب ، فان جهالة وجه إنطباق الحديث على قضية سمرة وعدم معلومية وجه التعليل موجب أو مستلزم لإجمال دليل ﴿لا ضرر﴾ ، ومع إجماله كيف يصح الاستدلال به ؟ ولا توجب الجهالة المذكورة إخلالاً بالاستدلال بالحديث على أصل القاعدة ؟ .

والصحيح عندنا في وجه التطبيق والإنطباق هو ملاحظة ما إختراه من دلالة ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ على القاعدة الكلية الوسيعة الدائرة الجامعة بين (نفي الحكم الضرري) وبين (منع الإضرار بالغير) أو (عدم التصدي للإضرار) فيكون ﴿لا ضرر﴾ نفياً للحكم بسلطنة سمرة على الاستطراق والدخول بغير إستئذان وهو الذي أصر عليه سمرة بمقتضى سلطنته على نخلته وإستحقاق الإستطراق اليها، فانه صار حكماً ضررياً يتنفي بكبرى ﴿لا ضرر﴾ ، وهذا النفي تعليل للحكم المتقدم في اول الحديث الصحيح .

(٢) في رسالة نفي الضرر والضرار: ٣٧٢ - مطبوعة مع المكاسب وشرحها شيخنا الجد وحققناه وطبعت مع (المكاسب) وحاشية (غاية الامال) - راجع : ج ٣ : ٣٤٩ .

ثم يكون ﴿لا ضرار﴾ نفيًا للإضرار بالغير بمعنى تحريمه ومنعه، ويكون الانطباق على الامر بالقلع إنطباقاً من باب العلة التقريبية بحسب ظاهر النصّ المحمدي، ويمكن أن يشبه الحكمة غير المطردة، وكم له من نظير في نصوص أحاديث الرسول العظيم والنبى الحكيم (ﷺ)، وأحاديث أهل بيته (عليه السلام)، وكان الأمر بقلع النخلة لحكمة عدم الضرر والإضرار أمراً ولايتياً سلطانياً، وهي عملية تنفيذية وخطوة تأديبية في الاتجاه الصحيح لأجل حماية الانصاري وحماية عرضه من ورود الضرر والاضرار والهتك عليه.

وبعبارة مختصرة: كبرى ﴿لا ضرر﴾ تعليل تقريبي للحكم بعدم جواز دخول سمرة من دون إستئذان، وهو توجيه لمنع سمرة من حق الإستطراق إلا مع الإستئذان، وكبرى ﴿لا ضرار﴾ تعليل تقريبي للأمر بالقلع، لا أن كلا النفيين تعليل للأمر بالقلع.

هذا فهمنا للحديث الشريف طرحناه واضحاً يتناسب مع عمومية القاعدة والنفي التشريعي، بل ينسجم مع مجموع فقرات الرواية، ويؤكد أو يؤيد إختصاص تعليل الامر بالقلع بقوله: ﴿لا ضرار﴾ وقوله (ﷺ) في بعض الروايات (٣) الحاكية لقضية سمرة: ﴿إنك رجل مضار﴾ ﴿ما أراك إلا مضاراً، إذهب يا فلان فاقلعها﴾ والمضارة والضرار هما مصدر (ضارّ يضارّ مضارّة وضراراً) ولم يقل (انك رجل مضرّ) حتى يكون الامر بقلع النخلة مرتبطاً بنفي الضرر: جملة ﴿لا ضرر﴾ فان النص الاخير يدل على تفرّع الامر بالقلع عن مضارة سمرة

(٣)الوسائل: ج١٧: ب ١٢ من ابواب احياء الموات: ح١+٤.

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٥٥)

ويؤكد عليّة نفي الضرر والضرار للأمر بالقلع ، وحينئذ لا اشكال في التطبيق والإنطباق ولا غموض ولا إجمال، والله العالم بحقيقة الحال. ثم نبحت في النقطة الثانية :

وهن القاعدة بكثرة التخصيص :

ذكر جمع من الأعاظم (قدهم): ان كبرى ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها، فيلزم إجمال الحديث بلحاظ كون الخارج من القاعدة زائداً بكثير على الباقي تحتها، إذ أن أحكام الضمان والحدود والتعزيرات والديات والقصاص والجهاد والحج والزكاة والخمس والكفارات والنفقات وسلب مالية مجموعة أعيان هي أموال عرفاً كالخمر والخنزير والمتنجس ونحوها - هذه أحكام مجعولة شرعاً يقيناً، مع انها ضرورية وكثيرة العدد جداً تفوق عدد الاحكام المتبقية مما لا ضرر فيها .

وإن إخراج تلكم الأحكام الضرورية الكثيرة من إطلاق ﴿لا ضرر﴾ يستلزم تخصيص الاكثر، وهو مستهجن عرفاً وموجب لوهن القاعدة ومدركها، فيمتنع الأخذ بعموم القاعدة حينئذ ، ولا يجوز التمسك بها لإجمال مدركها ﴿لا ضرر﴾ . بل لو أجزنا الأخذ بالحديث وإلتزمنا العمل بعموم القاعدة أو بإطلاقها - وهي بهذه الحال الضعيفة - يلزم تاسيس فقه جديد هو غير الفقه المتعارف .

وتخلصاً من المحذور- إعتقد بعض الاعاظم إجمال الحديث وإعتقد عدم جواز التمسك بدليل ﴿لا ضرر﴾ إلا في موارد منصوصة شرعاً أو يعلم إستناد الاصحاب اليها ، فيكون النص أو الاجماع جابراً لضعف إطلاق حديث ﴿لا ضرر﴾ ومصححاً للإستناد اليه .

وهذا هو الاشكال الثاني على الالتزام بعمومية القاعدة وسريانها الى مواردها الكثيرة ، وقد صار هذا الاشكال موضع نظر وعناية الاعاظم الاواخر (قدهم) ، لأنه مانع عن التمسك بكبرى ﴿لا ضرر﴾ فيما إستظهرناه من معنى الحديث للزوم إجماله ، وهذا الاشكال يصلح داعياً وقرينةً على كون المراد من حديث ﴿لا ضرر﴾ غير المعنى المفهوم المختار حتى لا يلزم المحذور على الحديث النبوي .

ويأتي هنا عرض إشكال مشابه على قاعدة نفي الحرج المستقاة من آية نفي الحرج في (سورة الحج : ٧٨) وقد سبق الذكر المماثل والبيان في أخريات بحث قاعدة نفي الحرج . والمهم بدواً : الدفاع عن حديث ﴿لا ضرر﴾ ، وقد تعددت وجوه الدفع والدفاع .

منها : ما ذكره شيخنا الاعظم (قده)^(٤) ، وهو أن الموارد الكثيرة الخارجة عن عموم ﴿لا ضرر﴾ قد خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه تفصيلاً ، ولا قبج في التخصيص بعنوان واحد جامع لأفراد كثيرة هي أكثر من الأفراد الباقية تحت العام كما لو قال المولى : (أكرم الموالين لعلي أمير المؤمنين) وجاءنا دليل مستقل يدل على إستثناء الفاسقين من الموالين ، وهذا أفراده كثيرة تفوق عدد الباقين تحت العام أو المطلق ، ولا إستهجان في مثل هذا البيان عرفاً .
وعليه : لا مانع من التمسك بكبرى ﴿لا ضرر﴾ والاعتماد على عمومها عند الشك في التخصيص .

وهذا جواب غير كافٍ لدفع الاشكال عن دليل القاعدة وما يفهم من حديث ﴿لا ضرر﴾ فانه فرض محض لا أساس له ولا واقع ، فان

(٤) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣١٦ .

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٥٧)

التخصيصات واردة في النصوص الشرعية بعناوين متعددة في أبوابها الفقهية المختلفة ، بل إن المفترض يعترف بمجهولية العنوان الجامع المفروض حلاً للإشكال .

وعلى فرض معروفة العنوان الجامع - لا تكفي وحدة العنوان وجامعيته لمنع محذور (تخصيص الاكثر) فان العنوان الواحد الجامع لأفراده الكثيرة ومصاديقه الوفيرة بما انه حاكٍ عن الافراد المخصوصة للتشريعات الضرورية الكثيرة التي لا يمكن نفي تشريعها رغم ضرريتها، فهو وإن كان عنواناً واحداً إلا أنه يحكي الكثرة الفردية ويرسخ محذور (تخصيص الاكثر) المستهجن في البيان العربي المحاوري ، ومن هنا يمكن أن يقال : إن (نفي الحكم الضري) بقوله (ﷺ) : ﴿ لا ضرر ﴾ قضية حقيقية ناظرة الى نفي كل حكم ضري من الاحكام المجعولة على كاهل العباد، وليس الحديث ناظراً الى عنوان واحد- جامع أو غير جامع- فلا ينفع الجواب ولا يندفع محذور(تخصيص الاكثر) بدعوى خروج الاحكام الشرعية الضرورية من عموم أو إطلاق ﴿ لا ضرر ﴾ بعنوان واحد جامع .

وقد ذكر في بعض الكتب والبحوث وجوه دفع أخرى لا نجد داعياً لإطالة البحث والنقل والدفع ، ونقتصر على عرض ما هو الواضح في النظر المتواضع - دفعاً للإشكال ، ونقول :

إن الموارد المزعوم كونها تخصيصاً أكثرياً لكبرى ﴿ لا ضرر ﴾ يدور أمرها - في الحقيقة - بين الخروج التخصيصي وأفراده كثيرة وبين الخروج التخصيصي ، وهذا الثاني أفراده قليلة لا يتحقق معها محذور (التخصيص بالأكثر) المستهجن ، فلا يلزم محذور ولا يتحقق اشكال في

التمسك بإطلاق كبرى ﴿لا ضرر﴾. وتوضيحه :

إن ظاهر حديث ﴿لا ضرر﴾ هو نفي الحكم الضرري الذي يكون الضرر طارئاً على موضوع الحكم أو عارضاً على متعلق الحكم بحيث تكون له حالتان : حالة ضررية وحالة غير ضررية، فينفي الحكم بدليل ﴿لا ضرر﴾ عند طرؤ الضرر وعروضه، كالوضوء والغسل والصوم ونحوها مما يكون الحكم في بعض الموارد والمصاديق ضررياً ولا يكون ضررياً في حالات كثيرة ، فإذا كان وجوبه موجباً لتضرر المكلف في موردٍ إنتفى الوجوب في ذلك المورد بالخصوص، مع أن كثيراً ما لا يوجب الحكم التضرر فيكون الوجوب ثابتاً مستقراً، فيخرج - موضوعاً وبالتخصيص - ما كان التضرر حالة مستقرة دائمية في كل حال وتلازم كل مصداق كالقصاص والديات والحدود والتعزيرات والحج والجهاد والخمس والزكاة والكفارات والنفقات ونحوها .

ومن ذا يتبين أن أبواب الفقه وأحكامه الضررية التي إدعي وتوهم كونها تخصيصاً بالأكثر لعموم او إطلاق ﴿لا ضرر﴾ - على فهمنا: نفي الحكم الضرري - يدور أمرها في الحقيقة بين حالين وبنحوين :

النحو الأول من الأحكام الضررية : وهي الأحكام الضررية الخارجة موضوعاً عن دليل (نفي الضرر) وبنحو التخصيص من اول الامر، لكونها ضرريةً من أصلها وبطبعها الأولي، نظير أحكام الضمانات والديات والقصاص والكفارات والنفقات والحدود والتعزيرات والحج والجهاد والخمس والزكاة ونحوها، وإلغاء مالية بعض ما هو مال عرفاً كالخمر والخنزير والآت القمار واللغو والمائع المضاف المتنجس المسقط تنجسه لمالته شرعاً .

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٥٩)

النحو الثاني من الأحكام الضرورية : وهي الأحكام المترتبة على موضوعاتها اللاضرورية بطبيعتها، لكن قد يطرأ عليها ما يصيرها مصداق (الضرر) وتعرض لها حالة الاضرار بالمكلف عند إمتثالها، كوجوب الصوم والوضوء والغسل، فانه وجوب وارد على موضوعه الأولي وبعنوانه اللاضروري ، لكن قد تطرأ حالة توجب ضرورة الوضوء أو الصوم أو الغسل ، وقد لا تطرأ الحالة فلا يكون الوضوء أو الغسل أو الصوم ضرورياً .

وهذا النحو من الاحكام اذا صار أحدها ضرورياً ينتفي وجوبه عن المكلف بمقتضى حديث ﴿ لا ضرر ﴾ المختص بنفي ما كان حكماً شرعياً ضرورياً في بعض الحالات والموارد ، دون ما كان الحكم في نفسه وبطبيعته الأولي ضرورياً وفي جميع الموارد والحالات كما هو النحو الاول من الاحكام الذي لا يعمه حديث ﴿ لا ضرر ﴾ .

نعم ثمة موارد قليلة من هذا النحو قد خرجت عن عموم حديث ﴿ لا ضرر ﴾ تخصيصاً ، ولا يتحقق من خروجها : التخصيص بالاكتر حتى يلزم المحذور المزعوم ، وهي :

نظير الحكم بتنجس المائع الملاقي للنجس كالمرق والدهن والماء المضاف ونحوها من المائعات اذا لاقت النجس ، وقد ورد النص^(٥) المعصومي بنجاسته، ولازمها سقوطه عن المالية أو الاعتبار المالي القانوني ، وهذا ضرر على مالكة - لا ينفيه حديث ﴿ لا ضرر ﴾ بل يخرج عنه تخصيصاً .

(٥) الوسائل: ج: ٢: ب: ٣٨ من ابواب النجاسات+ج: ١٦: ب: ٣٤+ب: ٤٤ من ابواب الاطعمة المحرمة .

ونظير وجوب شراء ماء الوضوء - ولو بأضعاف قيمته - فانه ضرر مالي على المكلف وقد ورد به النص المعصومي حيث روى المشايخ الثلاثة - وبعض طرقها صحيح - عن الإمام الكاظم (عليه السلام) وقد سئل عن رجل إحتاج الى الوضوء للصلاة وهو لا يقدر على الماء فوجد بقدر ما يتوضأ به بمئة درهم أو بألف درهم وهو واجد لها يشتري ويتوضأ أو يتيمم؟ قال (عليه السلام): ﴿لا بل يشتري، قد أصابني مثل ذلك فاشترت وتوضأت وما يسوؤني بذلك مالٌ كثير﴾^(٦) ويخرج مورد النص عن قاعدة ﴿لا ضرر﴾ تخصيصاً من دون محذور .

هذه موارد تخصيص معدودة قليلة جداً ويمكن الإلتزام بها على تقدير ضرريتها، وهي خارجة بالتخصيص من حديث ﴿لا ضرر﴾ لمصالح تفوق ضرريتها قطعاً .

وينبغي الالتفات الى أن ضورية الاحكام بنوعيتها ومفسدتها مزاحمة بمصالح تفوق مفسدتها ومضرّتها بحسب الاعتقاد الحق، وتدعو مصلحتها الفائقة لتسريعها وتحمل ضرريتها لأجل تلکم المصالح النوعية والشخصية العائدة لأشخاص المكلفين، فهذه الأحكام الضورية بطبعها ومن بدو الامر- غير مندرجة تحت إطلاق ﴿لا ضرر﴾ .

وهذا البيان يجري على طبق إعتقادنا الصحيح وإلتزامنا بانبثاق الاحكام عن مصالح ومفاسد وملاكات تعود على العبد المنقاد بالخير والصلاح . والأحكام الضورية بطبعها ومن أول الامر- أحكام تنبثق عن مصالح عظمى تفوق مضرّتها .

(٦) الوسائل: ج ٢: ب ٢٦ من ابواب التيمم .

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٦١)

ويؤكد ما ذكرنا : بعض النصوص القرآنية في بعض الموارد الشرعية الضررية نظير قوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ البقرة: ١٧٩، فان هذا النص القرآني صريح في وجود مصلحة عليا تفوق ضررية القصاص : هي مصلحة الأمان وإستقرار حياة الانسان ، ومن دون القصاص لا تتحصل في المجتمع البشري هذه المصلحة العظمى فلذا خاطب سبحانه بها أصحاب العقول الرشيدة وأولي الالباب المفكرة- لكي يتفكروا بعقولهم ويدركوا المصلحة ثم يدعوا لحكم القصاص الضروري من أصله .

وهكذا الخمس والزكاة والمظالم ونحوها من التشريعات المالية الضارة - بالنظر الأولي- هي في الحقيقة مشرعة لمصلحة عظمى هي كفالة المجتمع الاسلامي وضمان الحياة الرفيعة لأفراد المجتمع وإنقاذهم من ضر الفقر والجوع الذي كاد أن يكون كفراً في مضرته وقسوته، وهذه مصلحة تفوق مضرة دفع الخمس والزكاة ونحوهما .

يضاف اليه : إن إعتقادنا أن الانسان لا يملك حصة الخمس ونسبة الزكاة في أمواله ، بل يكون شريك أرباب الخمس والزكاة ، ويرجع المكلف مظالم العباد الذين لا يعرفهم بطريق التصديق بها عنهم .

ومن هنا نقول : إن إخراج الخمس والزكاة ومظالم العباد ودفعها لمستحقيها إمثالاً لأمرها- لا يكون ضرراً على المكلف، فانه لا يملكها حتى يكون إخراجها ودفعها لأهلها حكماً ضرورياً عليه، إذ لا يعدّ إعادة مال الغير لصاحبه ضرراً على المعيد المستولي على مال الغير حتى يعمه حديث ﴿لا ضرر﴾ ونحتاج للجواب عن الاشكال .

والحاصل ان الجواب الدافع لأصل إشكال (وهن القاعدة بكثرة التخصيص) يتلخص في أن بعض الاحكام الشرعية تطراً عليها حالة الضرر، وفي كثير من الموارد لا تكون ضرورية ، وهذه الاحكام هي التي تتقيد أدلة وجوبها بغير موارد تضرر المكلف بمقتضى حديث ﴿لا ضرر﴾ بالتقريب المتقدم ، فالحديث ناظر الى أدلة هذه الاحكام ويضيق دائرة وجوبها بغير فروض التضرر .

وإن بعض الاحكام الشرعية ضرورية بطبعها الاولي وفي جميع مصاديقها ومواردها ومن بدو الامر ، فتخرج عن دليل ﴿لا ضرر﴾ بنحو التخصص، إذ لا تكون مشمولة لإطلاق الكبرى أو عمومها حتى تخرج تخصيصاً من حديث ﴿لا ضرر﴾ ويلزم المحذور، وذلك لأن الحديث ناظر الى أدلة الاحكام الثابتة لموضوعاتها بعناوينها الاولية بحيث تكون لها حالتان : حالة يكون الحكم فيها ضرورياً ، وحالة لا يكون الحكم فيها ضرورياً وهي كثيرة الافراد ، فتتقيد وتختص أدلة الاحكام المذكورة بحالة عدم كونها ضرورية بمقتضى حديث نفي الضرر، ولا يكون هذا الحديث ناظراً الى الاحكام الثابتة لما هو ضروري من أول الامر وفي جميع مصاديقه، فلا ينعقد لحديث ﴿لا ضرر﴾ ظهور في العموم أو الاطلاق الشامل لموارد التضرر الطبيعي والضرر المستقر المستوعب لمصاديق الموضوع الثابت له الحكم الضرري حتى يلزم محذور (التخصيص بالأكثر) المستهجن عرفاً ، بل هو حديث مختص بالضرر الطارئ اللامستقر واللامستوعب لمصاديق الحكم الشرعي .

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٦٣)

إذن لا يوجد هنا تخصيص كثير حتى يلزم محذور التخصيص بالأكثر المستهجن ونضطر للجواب بأن التخصيص قد تعلق بعنوان واحد جامع كما تجشم له شيخنا الانصاري(قده)، بل هو تخصص خارج بدواً من عمومات وإطلاقات أدلة الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها التي قد يطرأ عليها التضرر أو التحرج أحياناً .

ومما تقدم يتبين أن حديث ﴿لا ضرر﴾ في المؤدى، نظير حديث رفع الخطأ والنسيان^(٧) الناظر الى أدلة الاحكام الثابتة لموضوعاتها الاولى، دون الاحكام الثابتة لموضوعاتها بعنوان الخطأ والنسيان، فانه لا يمكن أن يكون حديث الرفع ناظراً لما هو ثابت للخطأ والنسيان والسهو بعنوانه كوجوب سجدي السهو الثابت للسهو بعنوانه ووجوب دية القتل الخطأ وهو ثابت للقتل الخطأ بعنوانه ، فيكون خروج هذه الأحكام تخصصياً لكونها مجعولة من أول الامر لعنوان الخطأ أو السهو ولا يكون خروجها بالتخصيص أصلاً .

هذا تمام ما أردنا بيانه من بحوث ترتبط بالحديث الشريف ومفاده وإشكالاته .

ثم انه بعد وضوح قاعدية نفي الضرر ووضوح قاعدية نفي الحرج يحسن بنا عرض بحوث ترتبط بالقاعدتين الشريفتين- نفي الضرر ونفي الحرج- وهي بحوث جليلة توضح بعض جوانب القاعدتين وبعض تطبيقاتهما ، نعرضها في نقاط متعددة وبحوث متلاحقة ، نبدأ في البحث الأول ببيان :

(٧) الوسائل: ج ١١ ب ٥٦ من ابواب جهاد النفس: ح ١ .

نفي القاعدتين للأحكام الإلزامية :

سبق بيان معنى الضرر وأنه النقص الوارد على بدن المكلف أو ماله أو عرضه أو كرامته الاعتبارية أو نحوها مما يصدق عليه عنوان (الضرر) عرفاً، وسبق بيان معنى الحرج وأنه الضيق والمشقة الفائقة التي لا يتعارف بين العقلاء تحملها ، وقد يلتقي الحرج والضرر في مورد فيكون الفعل ضاراً ومحرجاً للمكلف، وقد يفترقان فانه ليس كل ضرر يكون محرجاً للمكلف وليس كل فعل حرجي ضاراً بالمكلف .

ثم انه يتبين في ضوء ما فهمناه من معنى (نفي الحرج في الدين) و(نفي الضرر) في الشريعة الالهية ، وفي ضوء الاعتقاد الواثق بأن دليلي (لا ضرر) ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ تشريعان لطفيان ، وأن اللطف والإمتنان والإرفاق يكون على جميع أفراد الامة من دون ترجيح بعض الأفراد بالإمتنان وحرمان بعض آخر منه - .

ويتجلى من ذلك كله : أن الدليلين يتسلطان على الأحكام الإلزامية من وجوب أو تحريم، فينفيانها عند التضرر أو عند التحرج، لأن الإلزام هو الثقل الذي يناسب لطف التشريع ويقتضي نفيه ، دون الترخيصيات . وينبغي تفصيل المقال وتوضيحه ببيان نقاط :

النقطة الاولى : لا ريب ولا اشكال عندنا في أن دليلي ﴿ لا ضرر ﴾ و(لا حرج) واردة للإمتنان على عموم أفراد الامة المرحومة وللإرفاق واللطف بجمعهم والتخفيف عنهم والتسهيل عليهم - بنفي الحكم الضرري ونفي الحكم الحرجي . ويدلنا عليه :

أولاً: إنه ظاهر إطلاق آية نفي الحرج في الدين وظاهر إطلاق حديث

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٦٥)

نفي الضرر والضرار- بالفهم الصحيح المعتمد: أعني فهم (نفي الحكم الحرجي) و(نفي الحكم الضرري) فانه نفي تشريعي وترخيص وتيسير للدين بنفي الضيق والضرر وعلى الإطلاق ، وهذا هو التشريع الإمتناني اللطفي التسهيلي وفيه حماية أفراد الامة المرحومة من الضيق والتحرّج ومن الضرر والتضرر، وهذا إستظهاراً من ذات النصّ الشرعي .

وثانياً: إن حديث نفي الضرر والضرار قد ورد كثيراً، إلا أن الطريق الصحيح: معتبرة ابن بكير عن زرارة عن الامام الباقر(عليه السلام) وهي تحكي قضية سمرة ومعاندته وإصراره على الأذى وإستجداد الانصاري برسول الله وتصديه(عليه السلام) للإصلاح ودفع الضرر سلمياً وأخلاقياً عن الانصاري لكن من دون جدوى مع سمرة لإصراره على الإضرار والمضارة، فأمر (عليه السلام) بقلع نخلته ورميها معللاً بقوله: ﴿فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ ، ومن مجموع الرواية : القضية المحكية والعلة التشريعية - يستفاد : إرادة المشرع سدّ منافذ الضرر والضرار من جميع الجهات - ولو بتدخل ولي الامر (عليه السلام)- وهذا المعنى يفيد كون النفي لطفاً بالعباد وإرفاقاً وعنايةً وإمتناناً وتخفيفاً على أفراد الأمة المرحومة .

وهكذا آية نفي الحرج وحديث عبد الاعلى^(٨) ظاهران في كون نفي الحكم الحرجي عن دائرة الدين والتشريع نفياً لطفياً وتخفيفاً إمتنائياً للتسهيل والتيسير على أفراد الأمة المرحومة .

وهذان النفيان ﴿لا ضرر﴾+﴿لا حرج﴾ نظير قول أحدهم لأخيه المؤمن- المستدين منه أو المشتري منه- مع تأجيل الدين والثن

(٨) سورة الحج : ٧٨ + الوسائل ج: ١ : ب ٣٩ من ابواب الوضوء : ح ٥ .

أقساطاً وإعتذاره منه في موارد تعسرّ الوفاء عليه في بعض الشهور: (انت في سعة، لا أضيق عليك عندما يتعسرّ حالك ويصعب عليك الوفاء) أو نحوها من التعبيرات اللطيفة الإحسانية الحاصلة بين بعض المتحابين وبين المؤمنين في موارد إستحقاق الوفاء وحلول الاجل ولزوم وفاء الدين بقسطه، فانه تخفيف في ظرف الإستحقاق، وهو مصداق الامتتان واللفظ في النظر العقلائي والفهم العرفي، وهكذا نظيره : تخفيف نفي الضرر ونفي الحرج عن أحكام الشريعة: فواجباتها ومحرماتها عندما تصير ضرورية أو حرجية تتنفي عن العباد تلطفاً وإمتناناً من رب العباد .

ويؤيد هذا المعنى - لطفية النفي - : تسالم الفقهاء (رض) - لا أقل الأواخر منهم - وإجماعهم في عباراتهم وتفكراتهم الفقهية على دوران نفي الضرر ونفي الحرج مدار الامتتان في تطبيقه ، ولا يصغى الى مقالة بعض^(٩) من عاصرناه (قده) المشككة في ظهور حديث نفي الضرر في الإمتتان مدعياً عدم الدليل على كونها قاعدة إمتنائية ، إذ لا ظهور ولا قرينة على أن نفي الضرر بملاك الإمتتان بحيث يكون الإمتتان علةً لنفي الضرر يدور مداره وجوداً وعدمًا .

وهذا التشكيك او المنع خلاف فهم المشهور وخلاف ظاهر حديث نفي الضرر بلحاظ مجموع نصوصه ومضامينها ، يكفي انه خلاف ما يفهم مضمون الرواية المعتبرة عن ابن بكير - قضية محكية وتعليلاً ظاهراً- من غير حجة واضحة على مخالفة الظاهر .

النقطة الثانية: انه يمكن ان يستفاد من ظاهر دليل نفي الحرج ودليل

(٩) منتقى الاصول : ج ٥ : ٤٢٧ .

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٦٧)

نفي الضرر : عموم النفي اللطفي الامتثالي للأحكام الحرجية والضررية - التحريمية والوجوبية- فاذا نشأ الضرر او الحرج من امثال حكم او تطبيقه والانصياع له في موردٍ شخصي - إنتفى ذاك الحكم .

نعم يستثنى منه: ما اذا كان الحكم الشرعي من مهمات الشريعة وأسس التشريع الاسلامي نظير وجوب الصلاة اليومية ونظير وجوب حفظ بيضة الاسلام من اعتداءات الكافرين ونشر اعتقاداتهم الباطلة الهدامة بين المسلمين ووجوب حفظ بيضة المذهب وحراسة اعتقادات أتباع اهل البيت (عليه السلام) من العقائد الباطلة والآراء المبتدعة، ونظير حرمة قتل المؤمن وحرمة الزنا واللواط وشرب الخمر ونحو ذلك من مهمات التشريع واحكامه الوجوبية او التحريمية، فان دليل ﴿لا ضرر﴾ و﴿لا حرج﴾ لا يقوى على نفيها وهي أحكام إلزامية أساسية إهتم التشريع بها كثيراً وأعظم شأنها وشدّد على إمتثالها وتوعّد الجزاء العظيم على مخالفتها ولذا كان تحمّل الحرج والضرر من امثال هذه الواجبات والمحرمات وكانت هذه التشريعات فوق الضرر والحرج وكان دليلها- بما فيه من المضمون المهم - حاكماً على دليلها .

وما سوى المهمات لا فرق بين حكمي الوجوب والتحريم حين صيرورته ضررياً او حرجياً، فيلزم انتفاء الحكم عند ترتّب الضرر او الحرج على امثاله . إلا أن سيدنا الحكيم (قده) أفاد في نكاح مستمسكه بمناسبةٍ وإدعى^(١) تباني الفقهاء على عدم نفي الاحكام التحريمية اذا صارت حرجية، قال (قده): (ليس بناء الفقهاء عليه ، فلا يجوز الزنا

(١) مستمسك العروة الوثقى : ج ١٤ : ٢٤٧ .

للحرج ، ولا يجوز أكل مال الغير للحرج ، ولا يجوز شرب الخمر للحرج ، فلا يكون الحرج مجوزاً لفعل المحرمات عندهم وإن كان مجوزاً لترك الواجبات) .

ويرد على هذه الدعوى : أولاً: إن مقتضى إطلاق او عموم دليل (نفي الحرج) ودليل (نفي الضرر) هو استواء الوجوب والتحريم في الانتفاء عند ترتب الضرر او الحرج من امثالهما، وقد أقرّ (قده) بعدئذ بهذا الظاهر وانه لا يظهر الفرق واضحاً بين الواجبات والمحرمات من حيث اطلاق دليل نفي الحرج واقتضائه نفي التحريم كاقترضائه نفي الوجوب، لأن كليهما دين وما جعل الله الحرج في دينه .

وثانياً: إن دعواه تباني الفقهاء على عدم تعميم نفي الحرج للمحرمات ، أو دعوى اختصاص دليل نفي الحرج بنفي الوجوب الحرجي دون التحريم الحرجي- هي دعوى غير مطابقة للواقع ولم يتضح لنا صحتها او مطابقتها للواقع الفقهي الاجتهادي ، بل الواضح منه خلافه - أعني تعميم قاعدة نفي الحرج للمحرمات الحرجية ، هذا الشيخ الاعظم الانصاري أفاد في رسالة (نفي الضرر) ضمن فرائده الاصولية في مبحث (تعارض الضررين) انه اذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره من تصرفه كان مقتضياً لتحريمه عليه، قال : (كما لو اراد بناء داره مدبغةً او حماماً او بيت قصارة او حدادة) أمكنه الرجوع - بعد تعارض ضرر المالك مع ضرر الجار او تعارض قاعدة سلطنة الانسان على ماله مع تضرر جاره - والاستناد الى دليل نفي الحرج بأن يقال : منع المالك من تصرفه في ملكه إحراج له او إيقاع في

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٦٩)

الحرج والمشقة التي لا تتحمل عادة فينتفي المنع والتحریم بدليل نفي الحرج ، وقد وافقه غير فقيه بل سبقه اليه جمع من الفقهاء (رض) على ما صرح به شيخنا الاعظم(قده) : (ولعل هذا - الرجوع الى قاعدة نفي الحرج بعد تعارض الضررين ، أو تعارض قاعدة السلطنة مع قاعدة نفي الضرر- منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وإن تضرر الجار) .

والحاصل انه لا يحرز تباني الفقهاء او تسالمهم على عدم نفي التحريم اذا صار حرجياً فراجع^(١١) .

وثالثاً : إن عدم إنتفاء الاحكام التحريمية الثلاثة : حرمة الزنا وحرمة أكل مال الغير وحرمة شرب الخمر- عند التحرج من امثالها داخل تحت الكبرى التي نقحناها :عدم صلاحية دليل نفي الحرج لنفي الحكم المهم الاساسي في الشريعة وإن صار حرجياً ، وهذا لا يدل على عدم انتفاء الحكم التحريمي عند التحرج منه .

النقطة الثالثة : قد تحقق عندنا أن مفاد آية نفي الحرج في الدين هو نفي الحرج والضيق والتحرّج والتضايق من تشريع الله ودينه ، كما تحقق عندنا: أن مفاد حديث نفي الضرر والضرار هو نفي الحكم الضرري او الناشئ منه الضرر او المستلزم للضرر او سد منافذ الضرر والاضرار في التشريع الحكيم ، وهذان النفيان امتنان تشريعي وتخفيف وتسهيل وإرفاق وإلطف بالعباد في مجال التشريع ، ومقتضى ذلك كله : تصدي الآية والحديث لنفي الالزام والاحكام الالزامية نظير

(١١) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣١٧ .

وجوب صوم شهر رمضان ونظير حرمة الترافع للقاضي الحاكم بالقوانين المدنية غير الشرعية اذا صار احدهما ضرورياً او حرجياً في حق مكلف معين، فان نفي الإلزام- وجوباً كان ام تحريماً- هو المتناسب مع اللطف التشريعي والامتنان الربوبي في دينه ، بلحاظ ان الالزام بفعل او بترك هو الذي يكون فيه ثقل وضيق على المكلف في بعض الحالات ، ومقتضى الرحمة الالهية واللطف والامتنان التشريعي: نفيه ورفعته عن كاهل المكلف عند التضرر او عند التخرج .

قد يقال : انه مع تسليم الامتتان التشريعي واللطف الشرعي في تشريع نفي الضرر عن دين الله سبحانه- لا نسلم اختصاص نفي الحكم الضرري بالحكم الالزامي - الوجوب او التحريم- بل نعممه للحكم الاستجابي فانه لا إمتنان في عدم نفي الحكم الاستجابي ولا لطف تشريعي في بقاء الحكم الاستجابي الضرري، بل إن نفيه - وهو مستحب نفسي- موافق للامتتان ملتئم مع اللطف التشريعي، فان اللطف كما يتوظف لنفي الوجوب والتحريم الضرريين يتوظف لنفي المستحب الضرري، فان في نفيه حمايةً لنفس المؤمن المتدين عن التضرر بفعل المستحب الذي يختار فعله ، من دون ظهور فرق مائز بين الحكم الالزامي وبين الحكم غير الالزامي ، فالأقرب عموم نفي الحرج لنفي الحكم الاستجابي الذي يوجب إمتثاله التخرج والوقوع في المشقة .

لكن نردّ المقال بأن الفرق بين الحكم الالزامي وبين الحكم غير الالزامي- كالاستجابي- واضح جلي : فان الحكم الإلزامي اذا صار ضرورياً او حرجياً في حق مكلف معين كان إمتثاله ثقيلاً مكلفاً لعباد الله

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٧١)

منزلاً للضرر عليه ضرراً ناشئاً من تشريع الله ودينه وما جعل الله علينا في دينه حكماً حرجياً او ضرورياً ، والإلزام لا مجال لمخالفته فلا بد من نفيه حمايةً لنفس المؤمن من الضرر والحرج إمتناناً من الشارع سبحانه وتلطفاً وارفاقاً بعباده .

بينما المستحب ونحوه من الاحكام غير الالزامية يتمكن المكلف من مخالفته والتخلص من الضرر والحرج ، فان المستحب يجوز تركه ابتداءً والمكروه يجوز فعله ابتداءً ، والوقوع في الضرر او في الحرج ناشئاً من فعل المستحب او من ترك المكروه- آت من اختيار المكلف وليس من تشريع الله سبحانه حتى ينفية دليل نفي الضرر تلطفاً بعباد الله أو ينفية دليل نفي الحرج امتناناً ، فان المكلف يمكنه ان يترك المستحب حتى لا يتضرر منه ويفعل المكروه حتى لا يتضرر منه ، وإذا فعل المستحب الضروي او الحرجي وإذا ترك المكروه الضروي او الحرجي- كان وقوعه في الضرر او في الحرج مستنداً الى إختيار المكلف ، لا الى تشريع الله سبحانه .

نعم قد يقال عرفاً تسامحاً : هذا الضرر او الحرج أتى من امثال المستحب او المكروه ، لكن بالتأمل البسيط- يعرف الانسان أن الجزء الاخير من علة الضرر او الحرج او المستند التام المؤثر للوقوع في الضرر او الحرج هو إختيار المكلف لفعل المستحب او لترك المكروه فأوقعه في الضرر او في الحرج . وإلا فان الشارع المقدس قد رخصه في الفعل وفي الترك ولم يلزمه بأحدهما حتى ينشأ الضرر او الحرج من تشريعه او يستند تضرر المكلف او تخرجه الى دين الله .

ومن أجل ذلك كله إلتزمنا بأن مقتضى الامتنان والتلطف والارفاق

بعباد الله سبحانه : نفي الحكم الالزامي الضرري او الحرجي ، ولا يقتضي الامتنان : نفي المستحب او المكروه ، لأن التشريع غير الالزامي يمكن مخالفته وترك إمثاله شرعاً ، وهذا - عدم الالزام - سدّ لمنفذ الضرر والحرج في التشريع الالهي ، ولا حاجة معه الى تشريع نفي الضرر او الحرج وتعميمه له . وبهذا البيان يتضح عدم تمام ما إشتهر- في كتب الفقه الاستدلالي للأعظم الاواخر- لنفي الحكم الاستحبابي او الكراهي بحديث نفي الضرر او آية نفي الحرج ، اشارةً مختصرةً عابرةً يجدها المتتبع لكلماتهم نظير جواهر شيخنا المعظم وطهارة شيخنا الانصاري وغيرهما .

نعم لا فرق بين الحكم التكليفي الإلزامي وبين الحكم الوضعي الذي فيه الإلزام مضرّ بمكلف، حيث تنفي القاعدة الحكم الوضعي الضرري كلزوم العقد الغبني والسلطنة على المال اذا أوجبت مضرة النفس او مضرة الغير .

واما غير الاحكام الالزامية - أعني الترخيصيات مثل الاستحباب والكراهة والاباحة والوضعيات التي ليس فيها إلزام بفعل او بترك - فلا يقتضي اللطف والامتنان نفيها تخفيفاً وإرفاقاً ، إذ ليس فيها ثقل ولا كلفة ولا ضرر ولا ضيق ولا حرج حتى يُنفى بدليل نفي الضرر أو نفي الحرج ، ولو فرض اختيار العبد له ووقوعه في ضررٍ او حرجٍ كان هو الموقع نفسه في ذلك - أي كان هو المقدم على إحراج نفسه او الإضرار بها ، وليس مستنداً الى الشارع عرفاً بل ودقةً .

وقد تلحق العبادات بالأحكام الترخيصية في عدم عموم قاعدة نفي

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٧٣)

الضرر لها - كما أفاد بعض أجلة العصر(قده) - بتقريب : إن ظاهر دليل نفي الضرر والضرار حسبما يستفاد من النصوص : كون الملحوظ نفي الضرر والاضرار بين الناس ، فينتفي جواز إضرار أحدهم بالآخر. وأما إرتكاب الشخص عملاً مستلزماً لتضرر نفسه- فلا تعرض للنصوص اليه، ولذا لم يفهم الصحابة- جزماً- عند ما قال النبي ﷺ : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ نفي الضرر المتوجه من قبل الشخص على نفسه بل المفهوم منها لديهم : المنع عن إضرار أحدهم بالآخر . وحسب هذا الاستظهار لا تشمل القاعدة موارد العبادات كالوضوء والصوم والحج والصلاة وغيرها مما يكون الضرر فيها وارداً على نفس المكلف (١٢) .

ويردّه: أولاً: إنه خلاف إشعار بعض فتاوى وكلمات الفقهاء المتقدمين والمتأخرين ودلالة بعضها الآخر على إعمال نفي الضرر في العبادات الضرورية وفي فروع متفرقة يعرفها المتتبع لأقوالهم وفتاواهم .

وثانياً : مع غض الطرف عما تقدم من مخالفة المقال للفتاوى الدالة على فهم عموم نفي الضرر للعبادات ، نقول :

يمكننا ردّ المقال المشكك بلحاظ اطلاق دليل ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ من دون ظهور قرينة داعمة للمقال ومن دون إظهار المشكك شاهداً معتبراً دالاً على الاختصاص بغير العبادات .

وثالثاً : نسأل عن الشاهد المؤدي للقطع بعدم فهم الصحابة من قوله (ﷺ) : ﴿لا ضرر﴾ خصوص الضرر المتوجه من قبل المكلف الى

(١٢) متقى الاصول : ج ٥ : ٤٢٦ .

نفسه ولا نعرف من أين حصل له القطع ، ونحن لم يحصل عندنا الظن بل ولا الاحتمال ، كيف وإن المقطوع به هو عدم كون الصحابة بمنزلة علمية راقية تساعد على فهم الحديث الشريف بمستوى جيد واحد ولا شاهد على فهمهم من الحديث : إختصاص دلالته بالمنع من إضرار أحدهم بالآخر دون إضرار المكلف بنفسه ، ثم على فرضه : فان فهم الصحابة وغيرهم ليس حجةً علينا اذا وثقنا بفهم عموم نفي الضرر .

ورابعاً : مع غض الطرف عما سبق نقول - رداً للمقال وإثباتاً لخلافه ، وهذا هو العمدة - ونلاحظ الرواية المعتبرة الحاكية لقضية سمرة ، فان المتأمل في مضامينها وتفصيل نزاعها وحل مشكلتها وعدم جدوى وسائل الاصلاح وقد انتهت بحديث ﴿فانه لا ضرر ولا ضرار﴾ وهو توجيه (منع الاستطراق من دون إستئذان) بنفي الضرر ، وتوجيه الامر بالقلع ولايةً بنفي الضرر- هذا المقال الظاهر في التعليل يفيد واضحاً: ان نفي الضرر عام لا يختص بمورد القضية، بل هو شامل للعبادات والمعاملات ونحوهما من امور الشرع والتشريع .

ويؤيد العموم: حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار في الاسلام﴾ ولا شاهد على اختصاصه بغير العبادات ، كما لا قرينة على كون الملحوظ في الحديث: نفي الضرر عن الناس دون النفس وانه لا مانع من ثبوت الضرر على نفس المكلف .

وبتعبير ثان : لا شاهد ولا قرينة على عدم تعرض حديث نفي الضرر لتضرر المكلف نفسه من الفعل العبادي وعدم نفيه للتضرر الشخصي الوارد على بدن المكلف ونفسه ، كما لا شاهد على كون المفهوم من الرواية المنع عن إضرار أحد المكلفين للآخر دون إضرار نفسه .

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٧٥)

والحاصل وضوح عموم نفي الضرر لما كان معاملةً او عبادةً او غيرهما : أمراً مرتبطاً بالمكلف بغيره وإضراراً بنفسه او إضراراً بغيره، من دون فرق بين كون الضرر ناشئاً من ذات الحكم والتشريع وبين كونه ناشئاً من مقدمته :

تارة ينشأ الضرر من صوم شهر رمضان او من القيام في الصلاة فينتفي وجوب الصيام عن المتضرر منه وينتفي وجوب القيام في الصلاة عن المتضرر منه .

وتارة ينشأ الضرر من النهوض مقدمة القيام الواجب فينتفي عنه وجوب القيام في صلاته .

والتعميم واضح على القول المشهور - وجوب مقدمة الواجب شرعاً - فان المقدمة الواجبة اذا نشأ منها وقوع المكلف في الضرر كان الوجوب الغيري حكماً منتفياً بحديث ﴿ لا ضرر ﴾ .

وعلى القول المختار: أعني عدم وجوب المقدمة شرعاً وإنحصار إدراك وجوب المقدمة بالعقل السليم - فيمكن تقريب نفيها بأن يقال :

ان حديث ﴿ لا ضرر ﴾ حسب فهمنا المختار وفاقاً لشيخنا الاعظم الانصاري (قده) - يفيد نفي الحكم الناشيء منه الضرر، وهذا يتحقق سواء نشأ الضرر من قبل ذات الحكم ام نشأ من قبله بواسطة مقدمته، فان وجوب المقدمة وان كان مُدْرَكاً عقلياً - لا شرعياً حسب الفهم المختار- إلا أن تضرر المكلف آتٍ من حكم الشارع بوجوب ذي المقدمة، فان وجوب ذي المقدمة يستدعي ايجاد مقدمته الواجبة - بحسب الادراك العقلي القطعي - وهي ضرورة للمكلف حيث ينشأ

من إتيانها تضرر المكلف ، فينتفي الحكم الشرعي الأصلي المستلزم للوقوع في الضرر بفعل مقدمته الضررية . وهكذا الحال ينتفي الحكم الشرعي الاصيلي غير الحرجي اذا كانت مقدمته حرجية - بالتقريب المتقدم وحسب الفهم المختار لمفاد نفي الحرج .

والحاصل ان دليل نفي الضرر- والعمدة منه حديث ابن بكير عن زرارة عن الامام الباقر(عليه السلام) - وهكذا دليل نفي الحرج ، هما ظاهران في نفي الحكم الالزامي المستلزم للوقوع في الضرر او في الحرج - سواء التحريمي والوجوبي ، العبادة والمعاملة وغيرهما مما فيه إلزام من احكام الله وتشريعاته- ويختص النفي بالإلزاميات ولا يعم الترخيصيات ، فكل حكم إلزامي فيه ضررٌ او حرجٌ ويكون الضرر او الحرج ناشئاً من دين الله وتشريعه الثابت على كاهل المكلف ، ولا يظهر من الحديث الصحيح - من لسانه وبيانه - دلالة على عموم النفي للتخصيصات والاحكام غير الإلزامية، كما لا يظهر إختصاص النفي بغير العبادات - مما يكون الإضرار فيه بالغير لا بنفس المكلف .

نعم في بعض الاحيان يكون الحكم الترخيصي او غير الالزامي ضرورياً نظير سلطنة الانسان على التصرف في ماله وملكه باشعال النار في داره مع توقع إضرارها بجاره واحتراق بعض ممتلكاته، فان هذه السلطنة ممنوعة شرعاً وينتفي فيها الترخيص بالتسلط :

وليس ذلك من باب عموم نفي الضرر وتسلطه على الاحكام الترخيصية ونفيها - كما أفاد جمعٌ منهم أستاذنا المحقق (١٣) (قده) في

(١٣) دراسات في الاصول العملية : ج ٣ : ٣٢٩ .

نفي قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر للأحكام الالزامية.....(٣٧٧)

مجلس بحثه حيث قال : (كل مورد كان الترخيص فيه مستلزماً لضرر الغير لم يكن مجعولاً ، فيستفاد من الحديث : حرمة الاضرار بالغير كما يستفاد منه نفي سائر الاحكام الضررية بجامع واحد) فان عبارته ظاهرة في عموم نفي الضرر للترخيصات المستلزمة للضرر ، لكن ليس هذا سرّ نفي الحكم ونكته .

بل إن منع السلطنة يستفاد من الفقرة الثانية : ﴿ولا ضرار﴾ خاصة - بتقريب متقدم - . وعليه : لا يجوز لأحد إشعال النار - مثلاً - في داره او مزرعته اذا كان إشعالها يؤدي الى الأضرار بمال الغير او ملكه لحرمة الاضرار بالغير وهي مستفادة من الفقرة الثانية : ﴿لا ضرار﴾ ومن نصوص الكتاب والسنة لدالة على حرمة الإيذاء والإضرار بالمؤمن .

وباختصار: نحن لا نوافق أستاذنا المحقق(قده) في تعميم الحديث لنفي جعل الترخيص الضرري، بل حديث ﴿لا ضرر﴾ مختص بنفي الاحكام الالزامية الضررية دون الترخيصية ، وإن عدم السلطنة في الموارد الاضرارية ناشيء من الفقرة الثانية في الحديث : ﴿ولا ضرار﴾ ، فنوافق الاستاذ في استفادة حرمة الاضرار بالغير من هذا الحديث، لكن لا نستفيده من الفقرة الاولى : ﴿لا ضرر﴾ ، بل نستفيده من الفقرة الثانية : ﴿لا ضرار﴾ خاصة . ثم نبحت ثانياً :

وجه تقديم ﴿لا ضرر﴾ و(لا حرج) على الأدلة الأولية للأحكام :

من المرتكزات الفقهية الاستنباطية - في القرون الاخيرة ، ولعلها كذلك فيما سبقها- هو تقديم دليل نفي الضرر ونفي الحرج على أدلة

الاحكام الاولية رغم كون النسبة بين دليلي نفي الضرر ونفي الحرج وبين كل دليل من أدلة الاحكام هي نسبة العموم والخصوص من وجه.

مثلاً : مقتضى دليل وجوب الصوم تكليفاً أو لزوم البيع وضعاً هو الوجوب واللزوم على الاطلاق- أي حتى في حالات التحرج او التضرر منه - بينما نفي الضرر ونفي الحرج يقتضي اطلاقهما: نفي الوجوب ونفي اللزوم الضري او الحرجي- سواء وجوب الصوم ولزوم البيع وغيرهما - ، ويلتقي الدليلان في وجوب الصوم الحرجي ولزوم البيع الضري ، ويتعارض الدليلان في مورد الاجتماع عندئذ ، ومقتضى القواعد الاصولية هو تساقط الدليلين المتعارضين في مورد الاجتماع ، لكن الارتكاز الفقهاءى المستقر في القرون الاخيرة والمفروغ عنه والمتسالم عليه بينهم هو تقديم دليلي ﴿لا ضرر﴾ و﴿لا حرج﴾ على الدليل المثبت للحكم تكليفاً أو وضعاً، فوقع الكلام في وجه التقديم وقد ذكرت تقريرات لوجه التقديم ، نعرض للوجوه المهمة، وهي :

الوجه الاول :إن دليل نفي الضرر أو دليل نفي الحرج يتكفل نفي الحكم الضري او نفي الحكم الحرجي، ونلاحظ تمام أدلة الاحكام الشرعية- التكليفية والوضعية- ونعتبر مجموعها بمثابة دليل واحد، فتكون نسبة ﴿لا ضرر﴾ او ﴿لا حرج﴾ اليها نسبة الخاص الى العام (نسبة العموم والخصوص المطلق) التي يقضي فيها الجمع العرفي بالتخصيص فيخصص إطلاق او عموم تمام أدلة الاحكام الشرعية بغير ما ينشأ منه الضرر أو ينشأ منها الحرج .

وبتعبير مختصر : دليل هذه القاعدة أو تلك اذا قيس الى تمام أدلة

وجه تقديم ﴿لا ضرر﴾ (لا حرج) على الأدلة الأولية للأحكام..... (٣٧٩)

الأحكام بإطلاقها كانا أخصّ منها، فتتقدم القاعدة عليها .

وهذا التوجيه لا نصير اليه ولا نعتمده ، لأنه لا وجه ولا مصحح لملاحظة تمام أدلة الأحكام ومجموعها بمثابة دليل واحد حتى يأتي التخصيص المزعوم ، لأن مجرد الملاحظة والاعتبار لا يصيرها دليلاً واحداً، بل دليل كل حكم هو دليل مستقل كاشف عن حكمه وهو معارض للدليل نفي الضرر أو دليل نفي الحرج ونسبته الى دليل ﴿لا ضرر﴾ او دليل نفي الحرج هي نسبة العموم من وجه .

الوجه الثاني: إنه يتعين تقديم إطلاق (نفي الحرج) أو (نفي الضرر) على أدلة الأحكام الأولية، لما تقرّر عندنا في (مباحث التعارض) من أنه اذا دار الامر بين عامين من وجه وكان العمل بعموم أحدهما مستلزماً ل طرح العموم الآخر وإلغاءه بالمرة من دون لزوم مثله في العمل بعموم الآخر- تعين التصرف في العموم الآخر الذي لا يلزم منه محذور الإلغاء بالمرة ، وتطبيقه هنا أن يقال : إن إطلاق أدلة الأحكام يقتضي بقاء الحكم حال التضمر منه أو التخرج ، وإن تقديم إطلاقها على دليل نفي الضرر او نفي الحرج يستلزم إلغاءهما بالمرة ، وهذا محذور خطير مرفوض، اذ لا يبقى مورد للدليلين المذكورين أصلاً كما لا يخفى .

ثم لو أريد التفكيك وتقديم وترجيح بعض المتساويين على بعض من دون مرجح كان قبيحاً ، وهنا يتحقق القبيح عند تقديم بعض أدلة الأحكام على دليل نفي الضرر أو نفي الحرج دون بعض آخر ، لأن نسبة أدلة الأحكام الى دليل نفي الضرر أو دليل نفي الحرج نسبة متساوية، وتقديم بعضها دن بعض هو ترجيح من دون مرجح .

بينما تقديم دليلي نفي الضرر ونفي الحرج على أدلة الاحكام لا يلزم منه المحذور، حيث لا يلزم إلغاء أدلة الاحكام بل تبقى شاملة لغير الموارد الضرورية او الحرجية .

مثلاً: دليل وجوب الصوم بعد تقديم دليل ﴿لا ضرر﴾ أو (لا حرج) عليه يبقى تحته: الصوم اللاضرري والصوم اللاحرجي ويكون هو الواجب شرعاً، ولا يلغو دليل وجوب الصوم حينئذ، كما لا يلزم محذور(الترجيح من غير مرجح) كما لا يخفى .

وهذا توجيه صحيح له نظائر تطبيقية في المجالات الفقهية، ومعه لا يلحظ كون العموم في دليل ﴿لا ضرر﴾ إطلاقياً وكون العموم في دليل بعض الأحكام لفظياً وضعياً، بل يلحظ الدليل بنفسه وبما هو دليل تام يلزم من ترجيح غيره: إلغاؤه بالمرة فيرجح على غيره، أي يرجح تقديم دليل نفي الضرر ونفي الحرج على اطلاق أدلة الاحكام لأنه لا يلزم من ترجيحه وتقديمه محذور إلغاء الدليل الآخر بالمرة وفي تمام الموارد.

إلا أنه إنما يصار الى هذا التوجيه مع استحكام المعارضة بين دليلي نفي الضرر ونفي الحرج وبين دليل كل حكم شرعي وارد على عنوانه الأولي . أما اذا صحت دعوى عدم (المعارضة المستحكمة) وصحت دعوى حكومة دليل نفي الضرر أو نفي الحرج على أدلة الاحكام الشرعية الأولية - وهي دعوى قريبة مشهورة بين الاصوليين المتأخرين - فلا يكون التعارض مستقراً بينهما حتى يلتجأ الى الوجه الأول او الثاني ويصحح التقديم على طبق أحدهما .

الوجه الثالث: ما إرتضاه المحقق الخراساني (قده) وإخثاره بعد

وجه تقديم ﴿لا ضرر﴾ (لا حرج) على الأدلة الأولية للأحكام..... (٣٨١)

رفضه الحكومة المختارة للمحقق الانصاري (قده)، وتوضيحه^(١٤) :

إن التوفيق العرفي بين دليل نفي الضرر وبين أدلة الاحكام الشرعية الأولية يقتضي تقديم دليل ﴿لا ضرر﴾ المتكفل لتشريع الحكم ثابتاً لعنوان ثانوي على سائر أدلة الاحكام الشرعية الثابتة لعناوينها الأولية - رغم كون النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه ، وذلك لأنه لا تلحظ النسبة بين دليل نفي الضرر وبين أدلة الاحكام، بل يوفق بينهما بحمل أدلة الاحكام الشرعية الثابتة للعناوين الأولية على بيان الاحكام الاقتضائية كما هو الحال في التوفيق العرفي بين كل دليل متكفل للحكم الثابت لفعل بعنوانه الاولي مع الدليل النافي للحكم الثابت لفعل بعنوانه الثانوي . مثلاً : العرف المحاوري اذا لاحظ إطلاق دليل وجوب صوم شهر رمضان وشموله للمتضرر وغير المتضرر من صيامه ، ثم لاحظ اطلاق دليل نفي الضرر وشموله للصوم وغيره ، كان الصوم الضري مورداً لاجتماع الدليلين المطلقين والتقاءهما في الصوم الضري فيتدافع الاطلاقان . لكن العرف يوفق بينهما ولا يجد تعارضاً مستقراً فيهما وإن رؤي التعارض بدواً ، وذلك حيث يفهم العرف أن صوم شهر رمضان مقتضى للوجوب ما لم يمنع عنه فعلاً : عروض الضرر عليه ، فلولا عروض العنوان الثانوي - الضرر- لكان وجوب صوم شهر رمضان فعلياً ، لكن عروض الضرر يصير مانعاً من تأثير المقتضي وموجباً لإنتفاء الوجوب .

ويتحصل من هذا البيان : إنتفاء الوجوب الفعلي لصوم شهر رمضان في موارد تضرر المكلف ، وهذا مقتضى التوفيق العرفي بين إطلاق ﴿لا ضرر﴾

(١٤) كفاية الاصول مع حاشية المشكيني : ج ٢ : ٢٦٩ .

وبين إطلاق دليل وجوب صوم شهر رمضان .

وفيه : إن هذا التوجيه يعتمد التفكير المعقولي المعتمد فكرة (المقتضي) و (المانع) ، وهذا بعيد عن سير التفكير الشرعي والتعليم الحديثي الذي يعتمد التفاهمات العرفية المحاورية والتفكرات المعقولة المتعارفة عقلائياً ، والاقرب لهذا : حكومة دليل ﴿لا ضرر﴾ (لا حرج) التضييقية على أدلة الاحكام الواقعية الاولية كما سيأتي .

يضاف اليه : إن حمل الادلة الشرعية المثبتة للأحكام بعناوينها الاولية على بيان الاحكام الاقتضائية - لو صح - نسأله :

ما المراد من الحكم الاقتضائي ؟

أ- اذا كان مراده منه : الحكم المجعول حقيقةً بنحو الاقتضاء الذي لا يتوفر على البعث او الزجر ، فهذا ما لا يتم له معنى واضح معقول ، فان أدلة الاحكام الشرعية وردت الينا بنحو القضية الحقيقية التي يترتب الحكم فيها - فعلاً ، لا اقتضاءً - عند تحقق موضوعه خارجاً ، ويستحيل كون الحكم الشرعي اقتضائياً عند تحقق موضوعه خارجاً بمعنى امتناع عدم فعلية الحكم الشرعي حال تحقق الموضوع فعلاً خارجاً .

ثم اذا فرضنا اقتضائية الحكم الأولي المجعول حتى في موارد انتفاء الضرر فهل يوجد وجه لإمثالها ؟ .

نعم قد يقال او قيل : ان الحكم اقتضائي لولا المانع ، وهذا ما لا يتعقل له معنى واضح ، ولا بد من تفسير الحالة بمعنى معقول يلتئم مع طريقة الشارع في بيان أحكامه وتشريعاته .

واذا فرضنا صيرورة الحكم - في موارد انتفاء الضرر - فعلياً عند

وجه تقديم ﴿لا ضرر﴾ (لا حرج) على الأدلة الأولية للأحكام..... (٣٨٣)

تحقق موضوعه فهل يعقل كفالة دليل واحد لبيان حكم فارد نظير قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...﴾ يكون اقتضائياً غير فعلي في موارد ويكون فعلياً في موارد أخرى ؟ .

ب- وقد يكون مراده من الحكم الاقتضائي هو اشتمال الفعل - موضوع الحكم او متعلقه - على ملاك الحكم بأن يكون ايجاب شيء او تحريم آخر إخباراً في الحقيقة عن اشتمال الفعل - هذا او ذاك- على المصلحة الملزمة او المفسدة الالزامية فهو إخبار من دون أن يستتبع أمراً او نهياً محرراً للفعل او للترك .

لكن هذا حملٌ للقضية الانشائية - المنشئة للامر او للنهي على خلاف ظاهرها وجعلها قضية إخبارية ، وهذا لا يصلح كونه توفيقاً عرفياً حسب فرض المحقق صاحب الكفاية (قده) إلا مع قرينة محاورية واضحة تدعو لصرف الكلام من ظاهره الانشائي الى معناه الإخباري ، وليس هنا قرينة واضحة، بل الواضح حل المشكلة بطريق الحكومة التضييقية الآتية .

يضاف اليه : إن مجرد الإخبار بوجود ملاك إلزامي في فعل - لا يقتضي الالتزام بالفعل وجوباً او بالترك لتحريم الفعل مالم يعتضد بأمر او نهى ، لاحتمال وجود مانع عن تأثير الملاك الالزامي ونحن نجعله ، وحينئذ لا موجب لامثال تلكم القضايا .

ويمكن الاشكال على هذا التوجيه بغموضه وعدم وضوحه بل وعدم قوته ، ويكفي هذا صارفاً عنه ، ونعتمد :

الوجه الرابع: حكومة دليلي ﴿لا ضرر﴾ و(لا حرج) على أدلة الأحكام

الاولية ، فيقدمان عليها ، وهذا الوجه هو الحكومة التضييقية لدليلي ﴿لا ضرر﴾ و ﴿لا حرج﴾ على أدلة الاحكام الواقعية الاولية، والحكومة التضييقية مثل التخصيص يضيق دائرة الدليل المحكوم - العام او المطلق- فيتقدم الدليل الحاكم عليه ، وتشارك الحكومة التضييقية مع التخصيص في الاثر : تضييق موضوع او متعلق حكم العام، ويشتركان في كونهما بياناً للمراد الجدي والمدلول الواقعي التصديقي ، وفي الحكومة لا تلحظ النسبة بين الدليل الحاكم وبين الدليل المحكوم، كما لا تلحظ المرجحات السندية والدالية بينهما ، بل يكفي حجية كل واحدٍ منهما ودليلته على مؤداه ، ويترجح الدليل الحاكم منهما بعد إحراز حجيته ويتقدم على الدليل المحكوم وإن كان المحكوم أقوى سنداً أو دلالةً والحاكم أضعف .

وهذا التوجيه قد تبناه جمع من الاعاظم (قدهم) وفي مقدمتهم شيخنا الاعظم الانصاري قال (قده) : (ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضري) ^(١٥) وهذا هو الصحيح . ولا بد من توضيح الحكومة - مفهوماً وانطباقاً ، وبقدرٍ ما إجمالاً ، وقد سبق التفصيل في مبحث (التعارض غير المستقر) بين الادلة ، فنقول هنا :

الظاهر ان مصطلح (الحكومة) يراد منه : (القهر من دليل لدليل والغلبة عليه والتسلط في المدلول اللفظي وبحسب المراد الجدي منه) بمعنى أن يكون هناك تنافٍ وتدافعٍ بين دليلين بحسب مدلولهما اللفظي

(١٥) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفى : ٣١٥ .

وجه تقديم ﴿لا ضرر﴾ (لا حرج) على الأدلة الأولية للأحكام..... (٣٨٥)

ويكون احدهما ناظراً الى الآخر نظر تسلط وقهر، فيكون الدليل الحاكم هو المتسلط على الدليل المحكوم والناظر اليه نظر قهر وسلطنة بحسب المدلول اللفظي والمراد الجدي منهما ، والحكومة قد تكون توسعية وقد تكون تضيقية كما سيأتي .

ثم إن نظر السلطنة والقهر والحكومة في احد الدليلين نحو الدليل الآخر قد يكون بنحو التفسير الجلي والدلالة المطابقة للدليل الحاكم وكأنه قال فيه المتكلم: (يعني كذا) وهو نظير الرواية المعتمدة في (التهذيبي) عن الامام الصادق (عليه السلام) وقد سأله عبيد بن زرارة عمّن لم يدر: ركعتين صلى ام ثلاثة؟ قال (عليه السلام): ﴿يعيد﴾ فأشكل عبيد: أليس يقال: (لا يعيد الصلاة فقيه) وأجاب (عليه السلام): ﴿انما ذلك في الثلاث والأربع﴾^(١٦). وهذا الجواب ظاهر جلي في نظر السلطنة والقهر والحكومة على الرواية المشهورة في الفقه: ﴿لا يعيد الصلاة فقيه﴾، وهذا النحو مصاديقه قليلة جداً بل إدعي عدمه ، لكن الصحيح انه يمكن وجدان المتبع غيره في أحاديثهم (عليه السلام) .

وقد يكون النظر الى الدليل الآخر بمدلوله الالتزامي وظهوره اللفظي اللامطابقي أعم من أن يكون نظره الى الموضوع فيضيقه او يوسعه ومن ان يكون نظره الى الحكم المحمول مباشرة :

ومثال الدليل الحاكم الناظر الى الموضوع فيضيقه - قوله (عليه السلام): ﴿ليس بين الرجل وولده ربا﴾^(١٧) فانه ينظر الى موضوع الربا في دليل

(١٦) التهذيب ج: ٢: ٣٥١+ الاستبصار ج: ١: ٣٧٥+ الوسائل ج: ٥: ٩ من ابواب الخلل في الصلاة.

(١٧) الوسائل ج: ١٢: ٣ ب: ٧ من ابواب الربا ج: ١ ح: ٣ .

تحريمه ﴿وَحَرَّمَ الرَّبَّاءَ﴾ البقرة: ٢٧٥ ، ويغلبه مضيقاً لدائرته الى غير ما كان الربا بين الوالد وبين الولد .

ومثال الدليل الحاكم الناظر للموضوع فيوسعه : أن يقول المولى (المتقي عالم) بعد قوله (أكرم كل عالم) فانه ناظر الى موضوع وجوب اكرام العالم ويوسع دائرته قهراً الى ما يعم (المتقي)، ونظير قوله (ﷺ): ﴿الطواف في البيت صلاة﴾^(١٨) مع قوله (ﷺ)^(١٩): ﴿لا صلاة الا بطهور﴾ فانه يوسع شرطية الطهور فتعم طواف البيت كما تعم الصلاة .

ومثال الدليل الحاكم الناظر الى الحكم المحمول مباشرة : قوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحج: ٧٨ ، فانه ناظر الى دليل كل حكم من دين الله وانه ما جعل فيه الحرج والضيق والمشقة التي لا يتحملها العقلاء نوعاً .

ومما تقدم يتجلى أن الحكومة بأقسامها تتقوم بالسلطنة والقهر والغلبة بحسب اللسان المؤدى والمدلول اللفظي لكل من الحاكم والمحكوم ، ويلزم منه: أن لا يكون للدليل الحاكم معنى تام ومدلول كامل إلا مع وجود الدليل الآخر - المحكوم المنظور - لعظيم الارتباط المؤثر بينهما وشديد العلة التسلطية بحيث يكون الدليل الحاكم من دون الدليل المحكوم لغواً ، إذ لا شيء حتى ينظر اليه الحاكم بمؤداه ويغلبه ويقهره ويبين المراد الجدي منه .

إذن قوام هذه الحكومة النظر والسلطنة - وبه تمتاز الحكومة عن

(١٨) السنن الكبرى للبيهقي ج: ٥ : ٨٧ .

(١٩) الوسائل ج: ١ ب: ٤ من ابواب الوضوء ج: ١ .

وجه تقديم ﴿لا ضرر﴾ (لا حرج) على الادلة الاولية للأحكام..... (٣٨٧)

التخصيص الذي لا يكون في الدليل الخاص نظرًا الى الدليل العام المخصص ولا سلطنة له عليه، فاذا قال المولى: (لا تكرم العالم الفاسق) لم يدل بل ولا يشعر بوجود دليل عام (اكرم كل عالم) ولذا يتم الكلام الخاص وان لم يكن ثمة دليل عام ، بل قد لا يكون موجوداً في الواقع أصلاً ، لكن لو انكشف وجوده وضمّ اليه الخاص لزم التخصيص وتعيين ، وينتج منه في المثال: (أكرم كل عام إلا العالم الفاسق فلا تكرمه) .

وخلاصة القول : ملاك الحكومة في الدليلية المقتضية لتقدم دليل على دليل هو النظر التسلطي والقهر الادائي وغلبة مدلول على مدلول .
والوجه في تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم وقد صار واضحاً بعد هذا البيان - رغم إيجازه - : هو أن الدليل الحاكم يصلح ان يكون قرينةً بيانيةً باعثة على التصرف في الدليل المحكوم وعلى شرح المراد الجدي وتفسير المقصود الواقعي منه توسعةً او تضييقاً في الموضوع او في الحكم، فانه على كل تقدير : الدليل الحاكم متصرف في المحكوم بفعل غلبته عليه وقاهرته له وسلطته عليه بحسب المدلول اللفظي واللسان الادائي، ولأجله يكون الدليل الحاكم متقدماً رتبةً والدليل المحكوم متأخراً رتبةً سواء تقدم صدور هذا زماناً أم تقدم صدور ذاك زماناً ، فانه لا عبرة بالتقدم الزماني، بل العبرة بالتقدم الرتبي الناشئ من النظر الغالب والسلطنة في اللسان المؤدى والمدلول عليه باللفظ .

وبعد هذا التقديم والتمهيد المحدود نأتي الى مرحلة التطبيق

وإنطبق ملاك الحكومة على دليلي (نفي الضرر) و(نفي الحرج) بالنسبة الى أدلة الاحكام الاولية ، فنقول :

لابد-بدواً- من الالتفات الى أن الحكومة آتية على الفهم المختار - أعني فهم أداء الدليلين لنفي الحكم الضرري ونفي الحكم الحرجي في الدين الحنيف - ، كما ينبغي الالتفات الى ان الحكومة المزعومة في دليلي ﴿لا ضرر﴾ و(لا حرج) هي حكومة تضييقية للدليل المحكوم لأنهما يضيقان دائرة الحكم المجمعول بغير الضرري والحرجي .

وتوضيحا : إن دليل ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ يتصرف بظاهره في أدلة احكام الدين وهي الاحكام الواقعية الواردة على موضوعاتها الاولية العامة الوسيعة الشاملة للحرجية منها وغير الحرجية ، وتضيّق دائرتها بحسب المدلول اللفظي- أي تنفي دلالتها العامة ومعناها المطلق الواسع- وتثبت اختصاص الاحكام الواقعية بغير الاحكام التي ينشأ الحرج من إمتثالها أو بسببها ، بقرينة قوله ﴿فِي الدِّينِ﴾ فإنه يدل على انه ما جعل الله علينا في دينه ضيقاً وحكماً ينشأ منه تحرج المكلف عند تدينه وتبعيته للدين ، وهذا مصداق اللطف التشريعي والامتنان والارفاق المولوي وهو أحد تجليات الرحمة الربوبية التي لا يمكن أن يحاط بها .

واما دليل ﴿لا ضرر﴾ فالظاهر كون المراد الاستعمالي منه والمدلول الوضعي هو نفي تحقق الضرر خارجاً، لكن المراد التفهيمي والمقصود الجدي- أعني المدلول التصديقي - هو عدم جعل حكم يؤدي الى تضرر المكلف ، فان الرسول الاكرم (ﷺ) في

وجه تقديم ﴿لا ضرر﴾ (لا حرج) على الأدلة الأولية للأحكام..... (٣٨٩)

صدد بيان عدم احتواء الدين على الضرر حقيقةً كنايةً عن عدم إحتواء أحكام الدين عليه ، وهذا يعني أو يستلزم عدم وجود ضرر ناشئ من حكم شرعي أو ناشئ من الالتزام الديني والتدين بالإسلام ، وقلنا : انه يختص الحديث بالنظر الى الاحكام الاولية اللاضررية بطبعها ومن أول أمرها، فيختص بالأحكام التي قد تصير ضروريةً بالعرض وهي لا تكون ضرورية في كثير من الموارد ،فينفي الحديث ما كان منها حكماً ضرورياً.

وهذا الفهم للآية والحديث- يستلزم قهراً : التصرف في أدلة الأحكام الشرعية الواقعية الواردة على موضوعاتها الاولية العامة الوسيعة الشاملة للضرري وغير الضرري والعامة الشاملة للحرجي وغير الحرجي، وتضييق دائرتها الى دائرة عدم الضرري (الحكم اللاضرري) والى دائرة عدم الحرجي (الحكم اللاحرجي) وتفيد عدم وجوب ما كان حرجياً او ضرورياً من موارد الحكم الشرعي، وهذا مبني على الفهم الصحيح المختار من تصدي الآية المباركة والحديث الشريف لنفي الحكم الحرجي والضرري كنايةً وبالالتزام لمفاده الظاهر بدواً - نفي الضرر حقيقةً ونفي الحرج حقيقةً - بتقريب متقدم - .

وبتقريب ثانٍ : ﴿لا ضرر﴾ حاكم على أدلة الاحكام الاولية ناظر إليها بنحو المفسرية وتبين المنظور اليه، حيث ان دليل ﴿لا ضرر﴾ بحسب الفهم المختار- ناظرٌ ومفسرٌ ومبينٌ للمراد الجدي من أدلة الاحكام الاولية وانها بقريئة موارد صدور قضائه : ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ نفهم اللطف التشريعي بنفي الحكم الضرري او نفي التشريع الذي ينشأ منه الضرر على المكلف، وهكذا دليل نفي الحرج ﴿وما

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿١﴾ فان قوله تعالى ﴿فِي الدِّينِ﴾ ناظر الى تشريعاته الدينية ومخرج منها ما كان حرجياً .

واما بناءً على فهم المحقق الخراساني (قده) - نفي الحكم الضرري بلسان نفي الموضوع : الضرر- فحكومة (نفي الضرر) و (نفي الحرج) على أدلة الاحكام الاولية هي حكومة وتصرف في (عقد الوضع) حيث يتصرف دليل ﴿لا ضرر﴾ ودليل (لا حرج في الدين) في دليل الحكم بنحو التصرف في الموضوع الشرعي للحكم الواقعي الاولي - لا في ذات الحكم مباشرة - وذلك بإخراج الموضوع الضرري أو الحرجي من دائرة إطلاق او عموم دليل الحكم، فيكون الوضوء الحرجي او الضرري والصوم الحرجي او الضرري خارجاً عن دائرة إطلاق (الوضوء واجب) أو (الصوم واجب قد كتبه الله على عباده) .

بينما على مختارنا وفاقاً لشيخنا الاعظم(قده): يكون التصرف في الحكم الشرعي مباشرة ، ونتيجة الحكومة النازرة الى (عقد الحمل) هي أن الوضوء الضرري او الحرجي غير واجب والصوم الضرري او الحرجي يتنفي عنه الوجوب الذي كتبه الله تعالى على المؤمنين .

وخلاصة القول : انه لا ريب - على الفهم المختار- في حكومة دليلي نفي الحرج ونفي الضرر على سائر ادلة الاحكام الواقعية الاولية، والحكومة تقدم رتبي لدليل على دليل ، ليس فيها تقدم زمني، ولأجله لا يلزم تقدم الدليل الحاكم في زمان صدوره على الدليل المحكوم ويكفي تقدم زمان صدور بعض أدلة الاحكام الواقعية الاولية على دليلي نفي الضرر والحرج، فيأتي الدليل الحاكم النافي للضرر أو للحرج

وجه تقديم ﴿لا ضرر﴾ (لا حرج) على الأدلة الأولى للأحكام..... (٣٩١)

ليحكم عليه ويتقدم تقدّم سيطرة في الأداء والمفاد المؤدى ، ولا يمنع هذا من تأخر زمان صدور بعض أدلة الأحكام ، والمهم في الحكومة الدليلية هو إحراز السيطرة الأدائية لدليل على دليل .

هذا تمام كلامنا عن وجه تقدّم القاعدتين على أدلة الأحكام الواقعية الأولى ، ثم نبحت ثالثاً :

حكومة ﴿لا ضرر﴾ و(لا حرج) على الأحكام العدمية :

قد تبين في البحوث الماضية: ان حديث ﴿لا ضرر﴾ ينفي الحكم الشرعي الوجودي عند صيرورته ضررياً : ينشأ من امثاله : وقوع المكلف في الضرر، فيخصّص الحديث أدلة الأحكام الشرعية بغير ما يكون ضررياً ، وقد وقع الخلاف في الأحكام الشرعية العدمية اذا ترتب عليها الضرر- فهل يعمّ حديث نفي الضرر الأحكام العدمية ويرتفع عدم الحكم بمقتضى إطلاق ﴿لا ضرر﴾ ؟ .

ومعنى ارتفاع عدم الحكم هو ثبوت حكم، فان نفي النفي إثبات، فهل يفيد الحديث: جعل حكم وإثباته عندما يكون عدم جعل الحكم ضررياً ؟ المشهور سكتوا عن هذا، بل صرح بعض الاواخر بعدم العموم ، لكن نسب خلافه الى بعض الاعاظم - منهم اصحاب الوافية والرياض والعروة - أو يظهر من بعض فتاواهم : حكومة قاعدة ﴿لا ضرر﴾ على العدميات : عدم الحكم كعدم الضمان اذا صار ضررياً :

نظير ما اذا حبس أحد حراً متصدياً لإجارة نفسه لعمل وقد حرّمه إجارة نفسه للعمل الذي يتعيش منه فيضمنه الحابس، لأن عدم الحكم بضمان أجره عمله الفئات عليه بسبب الحبس ضرر على الحر

المحبوس الممنوع عن العمل ، و ﴿ لا ضرر ﴾ في الاسلام .

ونظير عدم طلاق الزوجة التي لا ينفق عليها زوجها او التي يضربها ضرباً مبرحاً ولم ينفعه النصح بالإنفاق او بترك الضرب، فيحكم بجواز طلاقها للحاكم الشرعي دفعا لضرر الزوجة من عدم الانفاق أو من الضرب المبرح أو لتحرجها، إذ يصير عدم مشروعية الطلاق أمراً ضرورياً أو حرجياً .

فهل قاعدة (نفي الضرر) أو قاعدة (نفي الحرج) تختص بحكومتها وتقدمها بخصوص الاحكام الوجودية - تكليفية او وضعية - كوجوب الصوم والوضوء ولزوم البيع الغبني ، فينتفي الحكم الشرعي عند صيرورته ضرورياً او حرجياً، ولعل هذا هو المشهور؟ .

أم تعم القاعدة الاحكام العدمية وتجري فيها وتنفي العدم ويلزم ثبوت حكم وجودي على خلاف العدم أو نقيضه؟ وكلماتهم في الاصول مختصة بقاعدة نفي الضرر، ونحن نعمم البحث لقاعدة نفي الحرج .

وبتعبير ثانٍ : هل يستفاد من قاعدة نفي الضرر او من قاعدة نفي الحرج : جعل الحكم الايجابي اذا فرض التضرر او التحرج من عدم الحكم شرعاً ، كما يستفاد من هذه القاعدة او تلك : انتفاء الحكم اذا فرض تضرر المكلف او تحرجه من ثبوت الحكم على كاهله ؟ .

المشهور بين اعلام الاصول هو عدم حكومة ﴿ لا ضرر ﴾ على الاحكام العدمية . وينسب الخلاف الى بعض الاعلام ، ويبدو هذا من عبارة الفاضل التونسي في الوافية حيث إحتمل إندراج عدم الحكم اذا كان ضرورياً تحت اطلاق حديث ﴿ لا ضرر ﴾ فاذا فتح انسان قفص

حكومة لا ضرر ولا حرج) على الاحكام العدمية (٣٩٣)

طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهربت دابته وضلت، فانه لا يصح حينئذ التمسك ببراءة الذمة ... واحتمل إندراج هذه الفروض في إطلاق قوله : لا ضرر ولا اضرار في الاسلام - وفيما يدل على حكم من أتلّف مالا لغيره ، وعدم الضمان لما أتلّف ضرر، فينفي عدم الحكم بالضمان بالحديث ويحكم بالضمان ولا بد من الجبران، والظاهر من الحديث : نفي الضرر من غير جبران - هذا ما يفهم من عبارة المحقق التونسي (٢٠) .

وصرح السيد اليزدي (٢١) (قده) بأنه لو إمتنع الزوج الحاضر في بلده عن الانفاق على زوجته - ولو لعسره وعدم تمكنه من الانفاق - مع عدم صبر زوجته على هذه الحالة ، أمكن الحاكم الشرعي فك المرأة من زوجها وتطبيقها لقاعدة نفي الحرج والضرر، خصوصاً اذا كانت شابة وصار صبرها- طول عمرها معه على عدم الانفاق- مستلزماً لوقوعها في المضرة او المشقة الشديدة ... فنفي عدم جواز طلاقها وأثبت جواز تطليق الحاكم اياها من زوجها، لقاعدة نفي الحرج وقاعدة نفي الضرر ، كما استدل بالقاعدتين في مورد مشابه : المفقود خبره اذا لم يتمكن اهله من الوصول الى الحاكم الشرعي ورفع الامر اليه، وأشار الى نظر الشهيد الثاني (٢٢) (قده) : وجوب الصبر عليها الى أن يعلم حاله لإستصحاب بقاء الزوجية، ثم ذكر السيد اليزدي أن هذا مناف لما هو المعلوم من قيام الولي الفقيه العدل على مثل هذه الامور الحسينية،

(٢٠) وافية الاصول : ١٩٣+ ١٩٤ - طبعة مجمع الفكر الاسلامي .

(٢١) ملحقات العروة الوثقى : ج: ٢: ٧٥- مسألة: ٧١+٣٣ : مسألة: ١٣ - الطبعة الاولى .

(٢٢) مسالك الافهام شرح شرائع الاسلام : ج: ٩: ٢٨٦ .

ولقاعدة نفي الضرر ونفي الحرج ، وقد سبقه الشهيد الثاني في شرعية طلاق الحاكم لزوجة المفقود خاصة، مستنداً لقاعدة نفي الضرر .

وفي المقابل : قد حكي عن بحث المحقق النائيني^(٢٣) (قده) موافقة المشهور وإنكاره عموم حديث ﴿لا ضرر﴾ للأحكام العدمية، قال : (ان لا ضرر حاكم على الاحكام الوجودية - تكليفية كانت او وضعية - ونتيجة حكومتها: رفع هذه الاحكام ، واما حكومتها على الاحكام العدمية ففيها اشكال ، بل لا دليل عليها ، فعلى هذا : اذا لزم من عدم الحكم في موردٍ ضررٍ على شخص لا يمكن نفي هذا العدم بقاعدة لا ضرر ...) ، وقد ناقش (قده) في عموم الحديث لنفي عدم الحكم من جهتين : كبروية راجعة الى منع كبرى حكومة نفي الضرر على الاحكام العدمية، وصغروية راجعة الى تطبيق ﴿لا ضرر﴾ على بعض موارد عدم الحكم ، ونوضح المؤاخذتين ببياننا ووفق تفكرنا وفهمنا :

المؤاخذة الاولى : وهي ترجع الى قصور المقتضي عن إثبات حكومة (لا ضرر) على الاحكام العدمية، بمعنى عدم وجود اطلاق او عموم في دليل قاعدة : ﴿لا ضرر﴾ بحيث يشمل عدم الحكم لينفيه ويثبت جعل الحكم الوجودي .

وتقريبها بنحوٍ يعمّ دليلي (نفي الحرج) و(نفي الضرر) وعلى طبق تعميم البحث المقصود لنا هنا بأن يقال : إن حديث ﴿لا ضرر﴾ وآية نفي جعل الحرج في الدين- ناظران الى الاحكام الشرعية والدين المجعول على العباد ويفيدان نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام

(٢٣) رسالة في قاعدة لا ضرر- تقرير العلامة الخونساري ضمن (منية الطالب: ج٢: ٢١٩).

حكومة ﴿لا ضرر﴾ و﴿لا حرج﴾ على الاحكام العدمية (٣٩٥)

الشرعية، وأن عدم الحكم بالضمان او بالطلاق او نحوهما ليس حكماً شرعياً ولا ديناً مجعولاً على العباد حتى ينفي بأحد الدليلين بمقتضى عموم دلالة النصّ الشرعي المثبت لهما ، ولا معنى لحكومة حديث ﴿لا ضرر﴾ على عدم - لا وجود له ولا جعل له - .

ويرد عليه :

أولاً - ان مفاد حديث ﴿لا ضرر﴾ هو نفي الضرر حقيقة كنايةً عن عدم جعل الحكم الناشئ منه الضرر على العباد، وان مفاد آية نفي الحرج هو عدم جعل حرج وضيق في الدين واحكامه، ومرجع هذين الدليلين الى نفي الضرر والحرج الناشئ من دين الله وتشريعه واحكامه وهذا المعنى كما يتحقق في الاحكام الوجودية التي يلزم من امثالها التضرر او التحرج كذا يتحقق في الاحكام العدمية وفي موارد عدم جعل الحكم والتشريع اذا كان العدم مقدوراً للمكلف ويكون تحت اختياره ويلزم منه التضرر او التحرج ، فان عموم الآية والحديث شامل لكلتا الحالتين، ولا يضر عدم صدق (الحكم الشرعي) على عدم الحكم، ويكفي عدم جعل الحكم في المورد القابل للجعل، إذ العدم عندئذ مجعول لاسيما بملاحظة اليقين بسعة الدين وشمولية الجعل الشرعي لكل ما يحتاج اليه العباد ، ولا مانع من تعميم نفي الضرر ونفي الحرج - بلحاظ عموم النصّ المثبت لهما - وشموله للأحكام العدمية .

نعم قد يقال: إن نفي (عدم الحكم) الضرري او الحرجي يعني ثبوت الحكم او جعله ، بلحاظ ان نفي النفي إثبات ، وهذا معنى واضح في منظور اهل المعقول ، لكنه غير متعارف عند عموم الناس والذين

توجهت اليهم بيانات الشريعة وخطاباتها ، فلا معنى لحكومة ﴿لا ضرر﴾
و(لا حرج) على الاحكام العدمية .

لكنه مرفوض : إذ مفاد الدليلين هو نفي الضرر والحرج عن دين
الله واحكامه ، ويتحقق النفي التشريعي المبحوث في الامور العدمية
بالإثبات وجعل الحكم الوجودي، وهو مدلول إلتزامي عرفي ولا اشكال
فيه بحسب الفهم العرفي المتوجه اليه الخطاب الشرعي .

وثانياً - إن عدم الحكم او عدم الجعل الشرعي في المورد القابل
للحكم والمتطلب للجعل الشرعي هو جعل لعدم الحكم ببركة
النصوص الشرعية الكثيرة الناطقة بكمال الدين وتمام نعمة التشريع
واستيعابه لكل جوانب الفعل البشري ، قال سبحانه في سورة المائدة :
٣: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ كاملاً تاماً مستوعباً ، ووردت الروايات ^(٢٤) المعصومية
عن رسول الله واهل بيته (سلام الله عليهم) وهي تنطق وتصرح بأن الله
سبحانه حكماً وتشريعاً في كل واقعة من وقائع حياة البشر وانه تعالى لم
يترك فعلاً للمكلف من غير حكم ، على الاطلاق الواسع - وجودياً او
عدمياً ، تكليفاً او وضعياً - حتى أرش الخدش :

منها: معتبرة ابي بصير^(٢٥) التي يحكي فيها الامام الصادق(عليه السلام)
وجود صحيفة (الجامعة) عندهم (عليه السلام) ﴿فيها كل حلال وحرام وكل
شيء يحتاج اليه الناس حتى الارش في الخدش﴾ ثم استأذن الامام من

(٢٤) راجع: جامع أحاديث الشيعة: ج: ١: ٣٠-٣٢ + ١٣٣-١٤٣ .

(٢٥) الكافي: ج: ١: ٢٣٨+ ٢٣٩ + الوسائل: ج: ١٩: ب: ٤٨ من ابواب ديات الاعضاء .

حكومة ﴿لا ضرر﴾ و﴿لا حرج﴾ على الاحكام العدمية (٣٩٧)

أبي بصير وغمزه بيده وقال له : ﴿حتى أرش هذا﴾ أي يوجد حكمه في الصحيفة الجامعة التي أثبتت أرش مثل هذه الغمزة البسيطة جسد ابي بصير لو كانت عدوانية او لم تكن بإذنه، فراجعها وغيرها مما شابهها .

ومنها: رواية عمرو بن قيس ^(٢٦) بطريقين وقد تضمنت أن الله أرسل رسولا وانزل عليه كتابا وانزل في الكتاب كل ما تحتاج اليه الامة الى يوم القيامة ، وجعل له دليلاً يدل عليه ، وانه لم يدع سبحانه شيئاً إلا أنزله في كتابه او بينه لرسوله (ﷺ) .

ومنها : صحيحة ابي حمزة الثمالي ^(٢٧) وهي تحكي بعض خطبة رسول الله (ﷺ) في حجة الوداع ﴿يا أيها الناس ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه﴾ .

وفي ضوئه : يمكن أن يقال : إن عدم جعل الحكم شرعاً في مورد قابل للجعل هو نقص في التشريع يتنافى مع هذه النصوص الشرعية الوفيرة، ويتنافى مع عموم دليل ﴿لا ضرر﴾ ودليل (نفي الحرج في الدين) فان عدم جعل الحكم اذا صار سبباً لتضرر المكلف او لتخرجه كيف لا يكون منفيّاً؟ وكيف لا يلزم من نفيه : ثبوت الحكم المضاد او المناقض لعدم الحكم حتى ينتفي الضرر او الحرج عن الشريعة والدين؟ وكيف يلتزم مع كمال الدين وتمام نعمة التشريع مع احتياج الامة اليه؟ وكيف يدعّه سبحانه من دون تشريع منزل في كتاب او سنة؟.

(٢٦) الكافي:ج:٧: ١٧٥+ الوسائل:ج:١٨: ٢ من ابواب مقدمات الحدود:ح:٣+ح:٥ .

(٢٧) الكافي:ج:١: ٧٤+ الوسائل:ج:١٢: ١٢ من ابواب مقدمات التجارة:ح:٢ .

وخلاصة القول : انه لا دليل على اختصاص (نفي الضرر) و(نفي الحرج) وعدم شموله للأحكام العدمية ، بل الدليل على العموم موجود في آية الحرج وحديث نفي الضرر، ولا قصور في عموم الدليلين المبحوثين ، وهذا كله بيان على طبق قواعد الصناعة .

والتحقيق الرشيق والمعتمد على الاستظهار اللفظي والذوق الفقهي هو وضوح فهم (نفي الحكم الضرري) من الحديث ووضوح فهم (نفي الحكم الحرجي) من الآية الشريفة وعدم وضوح الاطلاق في حديث ﴿لا ضرر﴾ او آية نفي جعل الحرج في الدين بمعنى عدم إحراز إرادة الاطلاق جداً بنحو يشمل الحديث والآية نفي الاحكام العدمية او نفي عدم الحكم المستلزم لثبوت الحكم ، فان لسان الحديث والآية هو النفي والسلب ، ويدل اللسان النافي على نفي الجعل، ولا يدل على جعل الايجاب وانشاء الحكم المناقض لعدم الحكم، فانه تكلف في فهم ذلك من الحديث والآية .

وباختصار: مفاد ﴿لا ضرر﴾ نفي الحكم، ولا يفيد إثبات الحكم لان لسانه نفي محض، ولا يمكن ان يفهم كونه لسان إثبات ، وهكذا مفاد نفي الحرج في الدين .

وتقريره بيان إستظهاري من الحديث والآية أن يُقال: إن ظاهر حديث ﴿لا ضرر﴾ هو نفي الضرر حقيقةً كنايةً عن لازمه، وبضمنية قرينة(تشريعية المتكلم المبين) يكون اللازم الممكنى عنه هو نفي جعل الحكم الضرري او الناشئ منه الضرر، ولا ينطبق هذا المعنى على (عدم الحكم) الناشئ منه الضرر، بمعنى : ان الحديث الشريف لا

حكومة ﴿لا ضرر﴾ و﴿لا حرج﴾ على الاحكام العدمية (٣٩٩)

يفيد ولا يدل على جعل الحكم النافي للضرر، بل يدل - بلسانه النافي- على عدم جعل الحكم الناشئ منه الضرر ولا يلتزم لسانه مع فهم الايجاب ولا يلتزم مع انطباقه على (عدم الحكم) والمؤدي الى (جعل الحكم) المناقض لعدم الحكم .

وهكذا ظاهر آية ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فإنها ظاهرة في لسان السلب والنفي دون الايجاب والاثبات بمعنى ظهورها في عدم جعل الحرج في الدين او عدم جعل حكم حرجي في الدين، وهو نفي للحكم الحرجي وسلب جعل الحرج في الدين، وهذا الظاهر لا يلتزم مع الايجاب وجعل حكم ايجابي ينفي الحرج ويزيله، لوضوح ان الله سبحانه يقول : (لم أجعل في ديني : الحكم الحرجي) ولم يقل : (جعلت في ديني ما ينفي الحرج) على الاطلاق، وفرق كبير بين التعبيرين يتجلى الفرق واضحاً لمن يتدبر اذا كان من اهل التدبر والتفكر والخبرة بالفهم اللغوي العربي .

وبعبارة مختصرة : الآية والحديث ينفيان الضرر والحرج في الدين، ويدلان على نفي الحكم الناشئ منه الحرج او الضرر، ولا يدلان على جعل حكم وإثبات تشريع ينفي الضرر والحرج الناشئ من عدم الحكم وعدم الجعل .

هذا تمام ما اردنا بيانه بلحاظ المؤاخذة الاولى الموجود أصلها في كلمات المحقق النائيني(قده)، وهي ترجع الى (قصور المقتضي) عن إثبات عموم دليلي نفي الضرر ونفي الحرج لعدم الحكم ، وقد أوضحناها ببيان مفصل جلي .

المؤاخذه الثانية : وهي ترجع الى إثبات المانع عن عموم الدليلين لعدم الحكم ، تتلخص في لزوم تأسيس فقه جديد من إلتزام عموم قاعدة ﴿لا ضرر﴾ أو قاعدة (لا حرج) لعدم الحكم . وتقريبها :

إن حديث نفي الضرر ناظر الى نفي الضرر في عالم التشريع ، وليس فيه دلالة على وجوب تدارك الضرر الخارجي الذي لم يتحقق ولم ينشأ من الحكم الشرعي ، ولذا لو تضرر أحد بتلف ماله قضاءً وقدرًا كاحتراق محله التجاري او دار سكنه او اثاثه لم يجب تدارك أضراره وخسائره من اموال المسلمين او من زكواتهم او من بيت مال الفقراء ، إذ لا دلالة في حديث ﴿لا ضرر﴾ على لزوم ذلك التدارك .

وباختصار : حديث ﴿لا ضرر﴾ ينفي الضرر في التشريع ولا يثبت التدارك او لا يثبت الضمان تداركاً للضرر فانه لا يفني الحديث بالدلالة عليه ، مع أن لازم الإلتزام بعموم الحديث لعدم الحكم في مثال الحبس هو ثبوت الضمان ولزوم التدارك ، لأن عدم الحكم بالضمان ضررٌ على المحبوس الذي فات منه عمله او شردت دابته ، وقد نفي الضرر في الشرع وهو يستلزم الحكم بالضمان تداركاً لضرره ونفياً له عنه ، وهذا اللازم فاسد ، لما تقدم من أن فهم لزوم تدارك الضرر الخارجي من الحديث لا يساعده ظاهره ، وهو فهم ضعيف بل هو أردأ وجوه فهم الحديث الشريف .

كما ان لازم الإلتزام بعموم الحديث لعدم الحكم وبلزوم تدارك الضرر الخارجي هو تأسيس فقه جديد ، لانه في مثال الزوجة الممتنع زوجها عن الانفاق عليها اذا لم يحكم بمشروعية طلاقها من قبل نفسها

حكومة ﴿لا ضرر﴾ و﴿لا حرج﴾ على الاحكام العدمية (٤٠١)

او وليها - الحاكم الشرعي - يلزم الضرر على الزوجة من بقاء زوجيتها للممتنع عن الانفاق عليها ، ومقتضى نفي الضرر في عالم التشريع هو ثبوت حق الطلاق للزوجة او للحاكم الشرعي ، وهو خلاف النص النبوي ^(٢٨) - حديثاً مشهوراً متسالماً عليه فقهاءً- :إن ﴿الطلاق لمن أخذ بالساق﴾ ويلزم منه تأسيس فقه جديد .

ويرد عليه :

أولاً - ان القول باستلزام الالتزام بعموم الحديث لتأسيس فقه جديد-أمر مرفوض ولازم غير مقبول، فان مثال الطلاق منصوص بأخبار خاصة دالة على جعل الطلاق للولي :الحاكم الشرعي، وهي أخبار معمول بها عند بعض الفقهاء (رض) فتساعدها الادلة الشرعية وتدعو الى الفتيا به من غير لزوم فقه جديد كما سيأتي تفصيل المقال .

وثانياً - انه لا يراد من حكومة ﴿لا ضرر﴾ على الاحكام العدمية : ان مفاد الحديث نفي الضرر اللامتدارك أو فهم وجوب تدارك الضرر الخارجي الناشئ من عدم الحكم ، فان حديث نفي الضرر لا يدل عليه قطعاً كما تقدم .

بل يراد من حديث : ﴿لا ضرر﴾ ومن عموم مفاده : نفي الحكم العدمي الضرري ، وهذا يؤدي في الاحكام العدمية بالخصوص وبلحاظ بعض الموارد الى تدارك الضرر بضمانه ، فانه لو لم يحكم بالضمان يلزم الضرر وهو منفي في الشرع ، ونفي النفي إثبات فيجب التدارك .

وبعبارة مختصرة : مع التحفظ على المدلول المطابقي للحديث

(٢٨) سنن ابن ماجه :ج:١: ب٣١ من ابواب كتاب الطلاق:ح٢٠٨١+كز العمال:ج٥: ١٥٥:ح٣١٥١.

- نفي الحكم الضرري- نأخذ بعموم الحديث ونطبقه على عدم الحكم ويلزم من نفي الحكم العدمي الضرري:(تدارك الضرر) او ما يؤول اليه ولا محذور في هذا بعد التحفظ على المدلول المطابقي للحديث وبعد كون التدارك لازماً للمفاد المطابقي المذكور عند تطبيقه على موارد عدم الحكم . هذا كله على فرض الازعان بعموم الحديث وشموله لعدم الحكم وعدم الجعل الشرعي، لكننا قد رفضناه بحسب الاستظهار اللفظي من حديث ﴿لا ضرر﴾ ومن آية نفي الحرج وان اللسان النافي لا يكون مثبتاً في مفاده ومدلوله .

وينبغي ملاحظة صغرى الكبرى المبحوثة والتي ذكر لها تطبيقان نقلناهما في البحوث الماضية ، فنبحثهما بشيء من التفصيل ، وهما :
المورد الأول :الحكم بضمان التالف من المحبوس او المظلوم في الامثلة الماضية نتيجة حبس المتهين للعمل ولتحصيل الأجر ليتعيش به حتى تلف على المحبوس أجره ، او فتح قفص الطائر حتى طار وتلفت قيمته على صاحبه، او نحو ذلك مما يكون فيه عدم الحكم بالضمان ضرراً على المكلف المتضرر من عدم الحكم .

لكن نقول : ان حبس الحرّ في بعض الموارد يتحقق فيه الحكم بالضمان شرعاً من باب إنطباق قاعدة شرعية هي : (الاتلاف موجب للضمان) او إنطباق قاعدة عقلائية ممضاة شرعاً هي ﴿على اليد ما أخذت حتى تؤدي﴾^(٢٩) حسب تصوراتنا المودعة في كتابنا الفقهي^(٣٠) ، وليس من باب تطبيق ﴿لا ضرر﴾ ، وذلك لأن الحبس العدوانى لحرّ

(٢٩) السنن الكبرى للبيهقي :ج٦ : ٩٠ .

(٣٠) راجع : موسوعة بشرى الفقهة : ج٣ : ٣٥ - ٣٨ .

حكومة ﴿لا ضرر﴾ و﴿لا حرج﴾ على الاحكام العدمية (٤٠٣)

كسوب يعمل كل يوم عادةً كالبناء والفلاح والسائق ونحوهم ممن له عمل يومي يعتاد التعيش من وارده - هذا الحبس يوجب تفويت منافعه الجسدية واجوره اليومية وهو إتلاف من الحابس في نظر عموم العقلاء فهو مصداق عرفي قطعي للمتلف ، والمتلف لمال غيره يضمن ذاك القدر من المال ، من دون حاجة الى تطبيق حديث ﴿لا ضرر﴾ بعمومه او بإطلاقه على الاحكام العدمية نظير عدم الحكم بالضمان في المثال .

وهنا يمكن القول بوثوق في ضوء المباني المذكورة في موسوعتنا (بشرى الفقاهاة) : إن إستيلاء الحابس على المحبوس عدواناً وقهره بحبسه عن عمله وتحصيل أجرته او إذا إستوجب حبسه هروب دابته او ضياع عربته هو استيلاء عدواني ﴿وعلى اليد ما أخذت حتى تؤدي﴾ وهكذا قهر الظالم واستيلاؤه على قفص الطائر وفتحه وإطلاقه هو إستيلاء عدواني كما هو إتلاف لمال المسلم او محترم المال فتأتي القاعدتان : (من أتلّف مال غيره فهو له ضامن) وقاعدة ﴿على اليد ما أخذت حتى تؤدي﴾^(٣١) ، وهكذا حبس شاة المسلم او محترم المال فيموت ولدها جوعاً وعطشاً من فقد اللبن والرضاع .

ومن الواضح تمام الحجة والدليل على ضمان المتلف لما أتلّفه من مال المسلم او محترم المال ، وعلى ضمان اليد المتسلطة على الغير فيفوت منه أجرة عمله بسبب حبسه عن عمله او يفوت منه طائره او عربته أو ولد شاته أو ولد بقرته او نحو ذلك، فان اليد - الاستيلاء والتسلط العدواني على مال محترم المال او على منافعه او أمواله -

(٣١) السنن الكبرى للبيهقي : ج٦ : ٩٠ .

هي يد ضامنة لما يفوت من المتسلط عليه و﴿على اليد ما أخذت﴾ واستولت عليه ﴿حتى تؤدي﴾ وتضمن ما إستولت عليه ، سواء المال المستولى عليه اذا أتلفه او أتلّف تابعه النفع الفائت على صاحبه، ويستمر الضمان ﴿حتى يؤدي﴾ ما أخذته اليد وإستولت عليه او ضيعته او فوتته، بل إن المال الضائع والأجر الفائت مصداق (إتلاف مال الغير)والإتلاف موجب للضمان ، فتتعاضد القاعدتان على الضمان، وهذا ما قوّاه المحقق الاردبيلي^(٣٢) في مسألة حبس الظالم صانعاً- يعني عاملاً- هل يضمن أجرته اذا لم يستخدمه ولم ينتفع به ، مستدلاً بقاعدة نفي الضرر، ومال اليه السيد الطباطبائي^(٣٣) وحكي إحتماله من العلامة الحلي (قدّمهم) فراجع^(٣٤) .

المورد الثاني : الحكم بشرعية طلاق الزوجة التي لا ينفق عليها زوجها لفقره او لبخله او عصيانياً، بلحاظ ان عدم شرعية طلاقها ضرري او حرجي، وقد نفى الشرع الضرر والحرج في دينه .
وينبغي تفصيل القول فيه فنقول :

إن إثبات حق الطلاق لغير الزوج - أي للحاكم الشرعي- بقاعدة ﴿لا ضرر﴾ أو(لا حرج) فيما اذا امتنع الزوج عن الانفاق عليها او إثبات شرعية ايقاع الطلاق بعد مطالبة الزوجة به وتعذر إجبار الزوج على احدهما: الطلاق او الانفاق- يحتاج الى تحقيق دلالة حديث ﴿لا ضرر﴾ وآية نفي الحرج على شرعية الطلاق ، فهل تشرع مطالبة الزوجة

(٣٢) مجمع الفائدة والبرهان :ج١٠ : ٥١٣ .

(٣٣) رياض المسائل : ج١٤ : ١٦ .

(٣٤) التذكرة :ج١٩ : ٢١٩ : مسألة : ١٠٣٨ + كشف اللثام : ج٧ : ٩١ .

الحاكم الشرعي بالطلاق بعد امتناع زوجها من تطبيقها باختياره دفعاً للضرر او للخرج عن نفسها ؟ وهل يكون تصدي الحاكم الشرعي لطلاقها حينئذ على طبق مفاد نفي الضرر او نفي الحرج في الدين بحيث يلزم من أحد الدليلين : إثبات صحة طلاقها الذي أوقعه المجتهد العدل وتترتب بينوتها منه بعد الطلاق وانتهاء العدة ؟ .

قد إستقرب جمع من الفقهاء^(٣٥) : جواز الطلاق وشرعيته للحاضر غير المنفق على زوجته وللغائب المفقود ، دفعاً للضرر او للخرج منهم السيد الطباطبائي اليزدي وتقدمت عبارته مستنداً الى قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر والى بعض الاخبار الخاصة ، وقد سبقه الشهيد الثاني .

ويمكن تقريب شرعية الطلاق وجوازه للحاكم الشرعي - المجتهد العدل : الولي الفقيه - بأن الزوجة التي لا ينفق عليها زوجها ولا يطلقها لو لم يجعل شرعاً سلطنة طلاقها للحاكم الشرعي: الولي الفقيه - يلزم تضررها، فيكون عدم جعل ولاية الطلاق للحاكم الشرعي مستلزماً لتضرر الزوجة ضرراً ناشئاً من عدم جعل حق طلاقها للحاكم الشرعي وقد نفي الضرر شرعاً، ومقتضى نفي الضرر: جعل حق طلاقها للحاكم الشرعي ، وهذا إثبات للحكم بدليل نفي الضرر .

ومنع من ذلك جمع آخر من الفقهاء(قدهم) - منهم المحقق النائيني - وهو الصحيح بلحاظ ان نفي الضرر ونفي الحرج لا يثبتان الحكم الوجودي لعدم شمولهما الاحكام العدمية بالتقريب المتقدم .

(٣٥) راجع : ملحقات العروة الوثقى :ج٢ :٧٥:مسألة: ٣٣+ مسالك الافهام :ج٩ :٢٨٦ .

ونضيف لما تقدم: ان الضرر الوارد على الزوجة لم ينشأ من الزوجية - الحكم الشرعي الوضعي الثابت بينهما- بل هو ناشئ وآتٍ من امتناع الزوج عن الانفاق عليها ، وهذا غير مرخص فيه شرعاً، أي ليس للشرع حكم ترخيصي بعدم الانفاق حتى ينفي الحكم بدليل نفي الضرر ويثبت حق الطلاق لغير الزوج .

ويمكن ان يضاف لما تقدم : ان الحكم الناشئ منه تضرر الزوجة حكم وجودي، ليس بحكم عدمي حتى يأتي الاشكال، والحكم الشرعي الوجودي هو أن حق الطلاق منحصر بيد الزوج الآخذ بالساق خاصة، فان الزوجة تتضرر عند عدم إنفاق زوجها عليها مع حصر حق الطلاق وسلطته بيد الزوج ، هذا الحكم الشرعي الوجودي ثابت بالتسالم والاجماع المفروغ عنه و ببعض النصوص الشريفة نظير الخبر الصحيح لمحمد بن قيس الآتي والحاكي لقضاء علي (عليه السلام) بأن على الرجل المتزوج الصداق ويده الجماع والطلاق - دون الزوجة - وتلك السنة، ونظير الخبر النبوي^(٣٦) المشهور فقهاً : انما ﴿الطلاق لمن أخذ بالساق﴾ وهذا الحكم الوجودي الضرري- الطلاق بيد الرجل- ينتفي ويرتفع بحديث ﴿لا ضرر﴾ عندما لا ينفق الزوج عصياناً أو كان معسراً ، وينتفي حينئذ : (انحصار حق الطلاق بيد الزوج) ، لكن لا يمكن التعدي الى الزوجة وإثبات حق الطلاق او الفسخ للزوجة وإن احتمله بعض الفقهاء ، وذلك لما دلّ عليه صحيح محمد بن قيس

(٣٦) سنن ابن ماجه: ج١: ب٣١ من ابواب كتاب الطلاق: ح٢٠٨١+كنز العمال: ج٥: ١٥٥: ح٣١٥١

حكومة ﴿لا ضرر﴾ و﴿لا حرج﴾ على الاحكام العدمية (٤٠٧)

السائل عن اشتراط المرأة على زوجها أن بيدها الجماع والطلاق بعد أن بذلت الصداق من مالها، وقد قال (عليه السلام): ﴿خالفت السنة ووليت حقاً ليست بأهله﴾ وقضى أن ﴿عليه الصداق ويده الجماع والطلاق﴾ (٣٧) والقدر المتيقن حينئذ : إعطاء حق الطلاق للحاكم الشرعي - المجتهد العدل - فانه ولي الممتنع والغائب بحسب ولاية الحسبة ، هذا كله بلحاظ ما تقتضيه القاعدة العامة في مسألة طلاق الزوجة المتضررة من عدم الانفاق عليها .

لكن ثمة أخبار خاصة - وبعضها صحيح السند واضح الدلالة على الرخصة ومشروعية طلاق الحاكم الشرعي للزوجة الممتنع زوجها على الانفاق عليها او تطليقها، ومع وجود الدليل الخاص لا يصار الى العمومات وما تقتضيه القاعدة إلا مع وجود مانع من العمل بها، والاخبار الخاصة قد ورد بعضها في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾ الطلاق: ٧، حيث قال الصادق (عليه السلام) في الخبر الصحيح المروي في (الفقيه) و(تفسير علي بن ابراهيم) عقيب الاية الشريفة : ﴿إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة، وإلا فرق بينهما﴾ وروى الكليني في (الكافي) نظيره بسند لا يخلو من ضعف فيكون مؤيداً للخبر الصحيح (٣٨) .

وروى الشيخ الصدوق بسند صحيح عن الباقر (عليه السلام): ﴿من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها ويطعم ما يقيم صلها كان حقاً

(٣٧) الوسائل ج: ١٥ ب: ٢٩ من ابواب المهور: ح: ١.

(٣٨) الكافي ج: ٥ : ٥١٢ + الفقيه: ج: ٣ : ٢٧٩ + الوسائل ج: ١٥ : ب: ١ من ابواب النفقات: ح: ١ + ح: ١٢ .

على الامام أن يفرّق بينهما ﴿^(٣٩) وهذه الرواية صحيحة السند وأوضح دلالة من سابقتهما، والتفريق هو التطبيق ولا يحتمل فيه معنى غيره ، ولا فرق بين كون الممتنع عن الانفاق موسراً بخيلاً او حاقداً على زوجته فيمتنع عن الانفاق الواجب عليه ، وبين كونه معسراً ، لعدم الدليل التام او الحجة السليمة على تقييده بالموسر وإن احتمله بعض الاعلام ، لكن إطلاق الحديث الصحيح مانع عنه .

ويظهر بجلاء من هذه الاخبار الخاصة : جواز ومشروعية تصدي غير الزوج لطلاق الزوجة التي لا ينفق عليها زوجها ، ومن المقطوع به أن ليس لكل أحد ذلك ، بل إن الشرعية مختصة بالإمام (عليه السلام) وهو الولي الشرعي على التطبيق ، وقد أوكل الامر في زمن الغيبة الى (الفقيه العدل) الذي له ولاية الحسبة نيابةً عن الامام الولي (عليه السلام) ، ومن مصاديقها ما نحن فيه ، وقد صرح النص الصحيح المتقدم: ﴿... كان حقاً على الامام أن يفرّق بينهما﴾ والفقيه العدل نائب الامام في عصور الغيبة ، فاذا تصدى الحاكم الشرعي للتفريق بين الرجل الذي لا ينفق على زوجته ولا يباشر الطلاق باختياره وارادته - صح الطلاق والتفريق بمقتضى النصوص الصحيحة .

وهذا - ظاهر النص الصحيح - قد أعرض عنه مشهور الفتاوى أو لم يلتفتوا اليه ، إلا أنه أفتى به جمع قليل من فقهاءنا ، وحينئذ لا يصغى الى دعوى: إن (هذه الاخبار غير معمول بها) ^(٤٠) عند الفقهاء (رض)، فانه قد يجد المتتبع عمل غير واحد من الفقهاء بها، ومن المحتمل

(٣٩) الفقيه: ج٣: ٢٧٩+ الوسائل ج١٥: ب١ من ابواب النفقات: ح٢.

(٤٠) رسالة في قاعدة لا ضرر- تقرير الخونساري لبحث النائني ضمن (منية الطالب: ج٢: ٢٢١).

قويًا : عمل الكليني والصدوق بمفاد هذه الاخبار بشهادة روايتهما للأخبار المتعددة من دون تعليق منهما رافض لمؤداهما ، ويبدو من تتبع كلمات الفقهاء^(٤١) ويظهر من بعضهم إلتزامهم بمؤدى الاخبار، فقد حكى فخر المحققين عن والده : (نقل شيخنا نجم الدين بن سعيد عن بعض علمائنا أن الحكم يفرق بينهما) مستدلاً له بقوله تعالى : ﴿فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ﴾ والامساک مع تعذر الانفاق ليس بامساک بمعروف، فيتعين الآخر : يعني قوله تعالى : ﴿تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ - واذا تعذر صدور التسريح من الزوج فسخ الحاكم - يعني طلقها الفقيه الولي - لأنه الولي ، وبما رواه ربعي والفضيل بن يسار جميعاً عن ابي عبد الله عليه السلام قال : إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة، وإلا فرق بينهما).

وقال الفاضل الاصبهاني الهندي في كشف اللثام تعليقاً على قول العلامة : (ولو تجدد عجزه عنها - يعني عجز الزوج عن النفقة على زوجته - فالأقرب عدم التسلط على الفسخ) قال : (بنفسها او بالحاكم، وفاقاً للأكثر ... وسلطها ابو علي - يعني ابن الجنيد - على الفسخ) ثم قال: (وقيل : يفسخه الحاكم وهو قوي ... لقوله تعالى: ﴿فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ ، والامساک بلا نفقة ليس بمعروف ، وفيه منع ، ولو سلم لم يثبت التسلط على الفسخ ، وللضرر ، وصحيح ابي بصير ... وصحيح ربعي والفضيل عن الصادق ...) وقد تقدم الصحيحان .

وقال الشيخ البحراني في حداثته : (والى هذا القول- يعني القول بأن الحاكم يطلقها وبينهما - مال السيد السند في شرح النافع) يعني

(٤١) راجع : جواهر الكلام : ج ٣٠ : ١٠٤ + الحدائق الناضرة : ج ٢٤ : ٧٧ + إيضاح الفوائد لقواعد العلامة : ج ٣ : ٢٤ + كشف اللثام شرح القواعد : كتاب النكاح : المطلب الرابع في الكفاءة : ج ٧ : ٩١ .

السيد العاملي صاحب المدارك في شرحه للمختصر النافع^(٤٢) واستند الى الاخبار الصحيحة المتقدمة .

ومن الاواخر : السيد الطباطبائي اليزدي(قدهم) الذي أفتى وقال : (غير المفقود ممن علم انه محبوس في مكان لا يمكن مجيؤه أبداً، والحاضر المعسر الذي لا يتمكن من الانفاق مع عدم صبر زوجته على هذه الحالة وأشبه ذلك)^(٤٣) والجامع ان لا ينفق على زوجته - ولو لعذرٍ كالحبس أو العسر أو البخل - فانه يصح للحاكم الشرعي طلاقها منه حال مطالبتها وعدم صبرها على البقاء معه . والحاصل وضوح العمل بالأخبار الصحيحة وعدم تأسيس فقه جديد بفتيا طلاق الحاكم ، خلافاً لمن إتهمها بأنها أخبار غير معمول بها أو تؤسس فقهاً جديداً .

يضاف لما تقدم : إن الاخبار الصحيحة المتعاضدة إن تحقق إعراض الفقهاء أو مشهورهم عنها- لم يوجب عندنا ضعفها أو سقوطها عن الحجية : كبرى - كما حققناه في بحوثنا الاصولية - .

وصغرى هنا لعدم إحراز الإعراض الفتوائي التام المسبوق بالنظر اليها والرفض لها، ولا بد من التحقق عن الإعراض الفتوائي ، فانه يحتمل عدم وقوفهم او بعضهم عليها او عدم تعرضهم لبحثها وعدم تفريعهم لها مما يوجب عدم نظرهم اليها لاسيما في مثل هذه الفروع الفقهية التي يندر الحاجة اليها ويقل تحقيقها والبحث عنها والتمحيص لها بخلاف فروع العبادات .

(٤٢) نهاية المرام : ج١ : ٢٠٥ .

(٤٣) ملحقات العروة الوثقى : ج٢ : ٧٥ : مسألة : ٣٣ .

حكومة ﴿لا ضرر﴾ و﴿لا حرج﴾ على الاحكام العدمية (٤١١)

وقد يُدعى^(٤٤) - ثانياً - لغرض تضعيفها : انها نصوص معارضة بالعلوي الدال على ان ﴿إمراة المفقود لا تتزوج ، وأنها تصبر حتى يأتيها يقين موته أو طلاقها﴾^(٤٥) وبالعلوي الآخر الوارد في إمراة المفقود عن علي(عليه السلام) أنه حكم بأنها ﴿لا تتزوج حتى يجيئ موته﴾ وقال (عليه السلام): ﴿هي إمراة ابتليت فلتصبر﴾^(٤٦) وبالعلوي الثالث المروري في (التهذيب) بسند لا يبعد عندنا قبوله : ﴿المفقود لا تتزوج إمراة حتى يبلغها موته أو طلاق أو لحوق بأهل الشرك﴾^(٤٧) .

وهذه الروايات قاصرة عن المعارضة :

أما الخبران الاولان فلأجل عدم تمام سندهما وعدم الوثوق بصدورهما في النوع المبحوث، لورودهما في المفقود خاصة .

واما الخبر الاخير فقصوره عن المعارضة من جهة دلالة - كما هو حال الخبرين العلويين - وذلك لاختصاصها بالمفقود الذي وردت به الأخبار العديدة وله احكام مخصوصة مثبتة في تلكم الأخبار والفتاوى، وبحثنا فيمن لا ينفق على زوجته مع حضوره في بلده او قريباً منه او في بلد معروف غير مجهول من دون صدق (المفقود خبره) عليه ، وهو نظير الممتنع عن الانفاق او المحبوس لأمد مجهول لا يرجى عوده ونحو ذلك ، ولا وثوق بعموم هذه الاخبار وشمولها لزوجة الحاضر الذي لا ينفق على زوجته .

(٤٤) رسالة في قاعدة لا ضرر- تقرير الخونساري لبحث النائيني ضمن (منية الطالب: ج ٢: ٢٢١).

(٤٥) السنن الكبرى للبيهقي: ج ٧: ٤٤٤ .

(٤٦) مناقب ابن شهر آشوب: ج ٢: ٣٦٥ .

(٤٧) الوسائل: ج ١٥: ب ٢٣ من ابواب اقسام الطلاق: ح ٣.

هذا بيان مختصر وفيه تفصيل يناسب طرحه في البحوث الفقهية
فترجئه اليها ولا يصح تتبع فروعها وتفصيله في مباحث الاصول ، وبهذا
يتم بحثنا وما اردنا بيانه بلحاظ عموم حديث ﴿لا ضرر﴾ وآية نفى
الخرج في الدين وشمولهما للأحكام العدمية .
ثم يقع الكلام في بحث رابع فيما هو :

المراد من الضرر والخرج هل هو النوعي أو الشخصي :

وهنا استفسار مهم فيما يراد من الضرر والخرج المنفيين في
الحديث والآية: هل يراد منهما الضرر الفعلي والخرج الشخصي الوارد
على خصوص مكلفٍ او مكلفين وبلحاظ الفعل المكلف به ؟ أم يراد
منهما الضرر والخرج النوعي الوارد على عامة المكلفين أو غالب
أفرادهم أو بلحاظ غالب أفراد الفعل المكلف به كما اذا كان الجو
بارداً برداً قارصاً ويتضرر عموم الناس من الوضوء أو كان صيفاً حاراً
طويل النهار يتخرج اكثر الناس من صيامه حرجاً زائداً عما يتعارف
تحمله من الصوم عادة وبقدر معتدٍ به موجب للتحرج العام والتضايق
عند عموم الناس وغالب المكلفين ، فهل ينتفي وجوب الوضوء او
وجوب الصوم للتضرر او للتحرج النوعي بحيث يرتفع وجوب الصوم
او الوضوء عن جميع المكلفين عند تضرر نوع المكلفين وغالبهم ؟ .
ام ينتفي الوجوب عن من يتضرر فعلاً بخصوصه أو يتخرج شخصياً
بذاته، فالوضوء او الصوم في بعض الظروف قد يصير ضررياً أو محرراً
بالنسبة لبعض المكلفين وينتفي عنهم الوجوب خاصة ولا يكون ضررياً
ولا محرراً بالنسبة لبعض آخر فلا ينتفي عنهم الوجوب ؟ .

تعيين المراد من الضرر والخرج هل هو النوعي ام هو الشخصي (٤١٣)

فيه احتمالان .

والظاهر من التعارف المحاورى العام : أن المراد من الضرر والخرج فى الحديث والآية هو الوجود الشخصى والتحقق الفعلى للضرر او للخرج ، دون الوجود الاقتضائى او النوعى، وذلك لأنهما لفظان منصوبان يميلان على المعنى الواقعى والمتحقق الفعلى الخارجى، كسائر الالفاظ والعناوين الكلية الواردة فى النصوص الشرعية والمأخوذة فى موضوع الحكم او فى متعلقه التى يثبت الحكم الشرعى المرتب على ذاك العنوان - متوقفاً على تحققه خارجاً وصدقه واقعاً .
وعليه: تكون إرادة الوجود الاقتضائى من الضرر أو من الخرج أو الوجود النوعى منهما - خلاف الظاهر من لفظهما بحسب التفاهم المحاورى من النصوص ، فىحتاج إرادته او الحمل عليه الى قرينة واضحة تدل على إرادته .

وبتعبير ثانٍ : ان الضرر والخرج المنفيين فى الحديث والآية كسائر العناوين الكلية الواردة فى النصوص الشرعية موضوعاً للحكم أو متعلقاً له - هما ظاهران فى الوجود الفعلى ومنطبقان على الفرد الواقعى الخارجى للضرر او للخرج . وعليه: ففي كل مورد يلزم من جعل حكم شرعى : تحقق الضرر على المكلف فعلاً أو يلزم تحقق الخرج عنده فعلاً خارجاً - إنتفى ذاك الحكم الناشئ منه الضرر او الخرج .
ومعه لا أثر لكون الفعل - موضوع الحكم الشرعى او متعلقه كالصوم او الوضوء - ضررياً او خرجياً على نوع المكلفين أو فى غالب الاوقات أو الاحوال بمعنى عدم انتفاء حكم الفعل - كوجوب الصوم او الوضوء- .
نعم إلا اذا كان الضرر أو الخرج متحققاً فعلاً فى حق مكلف معين فىكون

الحكم منتفياً عنه ببركة دليل نفي الضرر أو دليل نفي الحرج . هذا .
وقد اشتهر في زمانٍ مقولةً : ان (الضرر في العبادات شخصي وفي
المعاملات نوعي) وهذا التفصيل المشتهر على اللسن في وقتٍ ما -
ليس بصحيح ولا فيه معنى وجيه .

نعم قد استدل جمع من الفقهاء (رض) بقاعدة نفي الضرر لثبوت
خيار الغبن في العقود اللازمة ولثبوت حق الشفعة - مما يكشف عن
فهمهم من الحديث نفي (الضرر النوعي) في المعاملات، لوضوح عدم
إطراد الضرر في تمام موارد (خيار الغبن) أو (حق الشفعة) ، لكن لا
وجه لذاك الفهم ولا يصح الاستدلال المذكور ، وقد ذكرنا في خيارات
(بشرى الفقاهة) أن مدركنا في ثبوت (خيار الغبن) هو تخلف الشرط
الضمني الارتكازي عند العقلاء دون حديث نفي الضرر ، وذاك الشرط
هو شرط التساوي او التقارب بين العوضين من حيث المالية والقيمة
السوقية ، وليس مدركنا حديث ﴿لا ضرر﴾ مع الاكتفاء بالضرر الغالبي
والتضرر النوعي حتى يأتي المقال : (الضرر في المعاملات نوعي) .

ومدركنا في ثبوت حق الشفعة : هي الروايات الخاصة الدالة
بإطلاقها على ثبوت الحق للشفيع وإن لم يتضرر من الشريك الجديد،
ولذا نتقيد بالقيود المأخوذة في تلكم النصوص ونتقيد بخصوصيات
احكامها ، وليس مدركنا في حق الشفعة حديث ﴿لا ضرر﴾ مع الاكتفاء
بالتضرر الغالبي النوعي ليصح القول بأن (الضرر في المعاملات نوعي)
بل لولم توجد الاخبار الخاصة المثبتة لحق الشفعة واستندنا الى حديث
نفي الضرر لقلنا : يدور الحق مدار تحقق الضرر الشخصي الفعلي من

تعيين المراد من الضرر والخرج هل هو النوعي ام هو الشخصي (٤١٥)

الشريك الجديد ، دون الضرر النوعي .

اذن لا وجه للمقال المتقدم ولا يصح ولا موجب للإطالة،
والصحيح الظاهر من الحديث والآية بحسب المتفاهم المحاوري
العرفي هو أن الضرر والخرج المنفي هو الشخصي الفعلي منهما - في
المعاملات والعبادات معاً- وذلك بلحاظ ان قضيتي ﴿لا ضرر﴾ و ﴿لا
حرج﴾ قضيتان حقيقتان ورد الحكم بالنفي فيهما على موضوعه المقدر
وجوده ، وهما - كسائر قضايا الشرع الاقدس وعموم بياناته الشرعية في
الكتاب أو في السنة- قضايا شرعية حقيقية يرد الحكم فيها على موضوعه
المقدر وجوده، فمتى صار الموضوع فعلياً تبعه الحكم وصار فعلياً بتبع
فعلية موضوعه .

وعليه : ففي كل مورد تحقق الضرر من الحكم او نشأ الحرج من
الحكم كان الحكم منفياً ببركة حديث ﴿لا ضرر﴾ أو قوله سبحانه: ﴿وَمَا
جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ من دون فرق بين كون المورد
الضرري او الحرجي عبادياً كالوضوء أو الغسل أو الصوم اذا صار
احدها ضررياً او حرجياً وبين كونه معاملياً كلزوم العقد الغبني اذا صار
ضررياً ولا موجب للتفريق ولا للتفصيل اصلاً .

ولعل هذا التعميم او عدم التفصيل هو مرتكز الفقهاء (رض) في
استنباطاتهم الفقهية وإن احتمل بعضهم التمييز والتفريق المتقدم .

ثم يقع الكلام في مبحث خامس عن :

المراد من الضرر والخرج هو الواقعي او المعلوم :

اختلفت ظواهر التعبيرات والتفكرات في المراد الجدي من الضرر المنفي في الحديث الشريف هل هو الضرر الواقعي منه سواء المعلوم منه والمجهول ؟ ام هو خصوص المعلوم منه ؟ ، وبتعبيرنا : هل الضرر المنفي في الحديث الشريف وهل الخرج المنفي في الآية الشريفة يراد منه المصاديق الواقعية حتى المجهولة أي من غير تقيّد بالمعلوم؟ ام يراد منه خصوص المصاديق المعلوم ضرريتها او المعلوم حرجيتها للمكلف فيكون للعلم دخالة في تطبيق هذه القاعدة او تلك ؟ .

الظاهر بحسب المتفاهم العرفي المحاوري من الضرر والخرج الواردين في حديث نفي الضرر وآية نفي الخرج : أن يراد منهما الوجود الواقعي كسائر ما يراد من الالفاظ الواردة في القضايا الشرعية الحقيقية الواردة في الكتاب او في السنة والمأخوذة موضوعاً للحكم أو متعلقاً له في القضية الشرعية فانه يراد منها ذات معنى اللفظ - الضرر، الخرج - وواقعه من غير تقييد بالعلم ، فان المعنى الموضوع للفظ الضرر أو للخرج أو لسائر الالفاظ هو ذات المعنى وواقعه ، لا المعنى مقيداً بالعلم به ، ولا قرينة ولا شاهد خاص يدل على تحديد نفي الضرر او تقييد نفي الخرج بحالة العلم بالضرر او بالخرج ولذلك نقول :

لا فرق في نفي الخرج او نفي الضرر بين كون الضرر او الخرج معلوماً للمكلف وبين كونه مجهولاً ، ومن هنا اشتهر بين الفقهاء المحققين : حمل الالفاظ على المعاني الواقعية للألفاظ المأخوذة موضوعاً او متعلقاً للحكم في القضية الشرعية المبينة للأحكام الشرعية

تعيين المراد من الضرر والحرج هل هو الواقعي ام هو المعلوم (٤١٧)

كما إشتهر إستفادة ثبوت الاحكام الشرعية مترتبةً على موضوعاتها الواقعية من دون تقييد بالعلم بها أو الجهل لها ، فيشترك العالم والجاهل في الاحكام .

نعم الجاهل معذور من حيث استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الواقعي المتوجه اليه وقد جهله واستند الى الامارة أو الأصل المؤمن .

وعليه : يقتضي الاعتبار الشرعي القانوني في دليل نفي الحرج ودليل نفي الضرر : كون الحرج او الضرر موجوداً واقعياً سواء علم المكلف به ام لم يعلم ، وهذا هو الميزان المعتمد في مجالات نفي الحكم في الاستنباطات الشرعية .

لكنه يظهر من بعض الاعاظم (قدهم) في بعض الفروع الفقهية: تحديد انتفاء الحكم الضرري بحالة العلم به ، ومقتضاه إعتبار أمرين : (الضرر الواقعي) مع (العلم بالضرر) ، وهذا خلاف ما يظهر من اطلاق الحديث الشريف النافي للضرر على الاطلاق ومن دون تقييد بصورة العلم بالضرر ، بل هو خلاف ما يظهر من كلماتهم في غير الفرعين الفقهيين الآتين ، حيث جعلوا (المدار على صدق الضرر واقعاً من دون دخل للعلم او للجهل به) كما هو مقتضى كون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فحكموا بأنه (لو كان حفر البئر في الدار موجباً لتضرر الجار فليس للمالك حفره - علم الجار بالضرر او لم يعلم) كما حكى المحقق ^(٤٨) النائيني(قده) عنهم في مجلس بحثه . وكيف كان قد تحقق ذلك التحديد منظوراً في كلماتهم - في فرعين فقهيين نبدأ بفرع :

(٤٨)رسالة في قاعدة لا ضرر- تقرير الخونساري لبحث النائيني ضمن (منية الطالب: ج ٢ : ٢١٥).

تحديد خيار الغبن والعيب بالجهل بالضرر :

قد إشتهر بين فقهاءنا (رض) ثبوت خيار الغبن والعيب مع تحديدهم الخيار بما اذا جهل المتعامل بالغبن أو بالعيب ، ولذا أفتوا بعدم الخيار في حالة العلم بالغبن أو بالعيب حين المعاملة ، وقد إشتهر بينهم الاستناد في ثبوت خيار الغبن الى دليل نفي الضرر حتى جعله شيخنا الاعظم^(٤٩) (قده) من أقوى الادلة على ثبوته ، وهذا الاستناد مع هذا التحديد يدل على تحدد إنتفاء الحكم الضري بصورة العلم بالضرر ، مع ان الحديث الشريف ظاهر في نفي الضرر الواقعي من دون فرق بين العلم به وبين الجهل له .

والاشكال في هذا الفرع الفقهي يتني على الاستناد في ثبوت خيار الغبن الى دليل نفي الضرر، باعتقاد ان الحكم بلزوم العقد مع وجود الغبن ينشأ منه الضرر فهو منفي بالحديث الشريف، لكنه قد تحقق عندنا عدم صلاحية حديث ﴿لا ضرر﴾ لإثبات خيار الغبن وأوضحناه مفصلاً في بحوثنا حول الخيارات في موسوعتنا (بشرى الفقاهة) .

وقد أجاب عن الاشكال : جمع من الاعاظم (قدهم) منهم شيخنا الانصاري والمحقق النائيني^(٥٠) ، وتوضيحه :

إن سبب التقييد بجهل المغبون لا يرجع الى عدم أخذ (الضرر الواقعي) موضوعاً للنفي التشريعي ، بل لأجل جهةٍ أخرى : هي ان الذي يوقع المعاملة وهو يعلم بالتفاوت بين القيمة الواقعية وبين الثمن

(٤٩) المكاسب مع حاشية غاية الآمال :ج٨ : ٣١٤ .

(٥٠) المكاسب مع حاشية غاية الآمال :ج٨ : ٣١٤ + منية الطالب :ج٢ : ٦٠ .

تعيين المراد من الضرر والخرج هل هو الواقعي ام هو المعلوم (٤١٩)

او القيمة المسمّاة في المعاملة يكون قد أقدم بنفسه إضرار نفسه وتحمل الضرر، فلا يكون الضرر مستنداً الى الشارع ، بل هو مستند الى اختيار المكلف فلا يعمه دليل نفي الضرر ولا ينتفي ضرره، بينما في موارد الجهل بالغبن يستند الضرر الوارد على المكلف من حكم الشرع بلزوم العقد المغبون فيه، فيكون الضرر ناشئاً من التشريع الالهي .

وكيف كان نحن في غنى عن الجواب، لعدم ورود الاشكال على مبانينا التي ترفض الاستناد في ثبوت خيار الغبن او خيار العيب الى دليل نفي الضرر ، وقد كان مبنا في ثبوت خيار الغبن في حالة الجهل خاصة - الذي هو تخلف الشرط الضمني الارتكازي العقلاني، كما اوضحناه في بحوث خيارات (بشرى الفقاهة) - أعني : إن تباني العقلاء في تعاوضاتهم ومبادلاتهم على الاحتفاظ بمالية اموالهم وقيمها وتصديهم حال التعاوض مع الغير للتحفظ على أموالهم وماليتها وملاحظة تساوي العوضين او تقاربهما في المالية والقيمة السوقية كشرط ضمن المعاملة مرتكز لهم في الازهان متباني عليه بين المتعاملين العقلاء، ولذا عندما يقدمون على معاملة ويتبين تخلف الشرط ويظهر لهم التفاوت في المالية- تراهم يضجرون ويتلاومون ويفسخون المعاملة أو يأخذون الفرق والتفاوت، وهذا التباني الارتكازي لا يمكن إنكاره بين العقلاء قاطبة إلا لمانع شرعي او عادي كمن يقلد من يفتي بعدم ثبوت خيار الغبن او يعيش في بعض المجتمعات الغربية اللا إسلامية والتي ترى التعامل تغالباً وتستبيح الظلم واللا إنصاف وتبغي الغبن والغلبة لتكثير الاموال وتنميتها .

ومن دون المانع الشرعي او العادي تجد العقلاء الاسوياء متبانون على شرط التقارب في المالية تحفظاً عليها ، ولذا يرفضون التفاوت الفاحش بين الاعواض ، ويكفي أن يكون هذا التباين سائداً في المجتمعات الاسلامية التي تعيش الجو القريب من العدالة الاجتماعية والانصاف وعدم الظلم .

كما ان مبناها في ثبوت خيار العيب في حالة الجهل بالعيب خاصة هو تخلف الشرط الضمني الارتكازي بلحاظ تباني العقلاء في تعاملاتهم على (أصل السلامة) في العوضين ، فاذا ظهر العيب في احدهما ثبت لصاحبه خيار تخلف الشرط الضمني الارتكازي ، مؤيداً بأخبار مختصة بإثبات خيار العيب عند الجهل به، ولا تعم الأخبار المثبتة للخيار: العيب المعلوم .

وهذا التوجيه لثبوت خيار العيب او خيار الغبن هو المستند الصحيح له، وهو مختص بحالة الجهل بالعيب او بالتفاوت والغبن ، بل إن إقدامه على العيب او الغبن والتفاوت عالماً به يكشف عن رضاه بالغبن ، وإن قبوله بالعيب كاشف عن تنازله عن الشرط وإسقاطه لحقه، فينتفي خيار العيب او الغبن من جهة التنازل والاسقاط كما اوضحناه في خيارات (بشرى الفقاهة) ولا موجب للإطالة لأن البحث فقهي محض .

الفرع الثاني : تحديد الطهور الضري بمعلومية ضرره .

حكى^(١) عن طهارة شيخنا الاعظم (قده) او إستظهر منها إشتراطه علم المكلف بضررية الوضوء او الغسل ، حتى تجري قاعدة نفي الضرر وتنفي حكمه ، فاذا توضأ او إغتسل معتقداً عدم ضرريته ثم إنكشف كونه مضراً كان وضوءه أو غسله صحيحاً ، وقد حكى هذا عن غيره بل حكى إلحاق الصوم بالوضوء ، وقد نقل استاذنا^(٢) المحقق (قده) : (تسالم الفقهاء ظاهراً على صحة الطهور المائي مع جهل المكلف بضرريته) . ولو قيل : ليس هذا الاجماع محصلاً او قابلاً لتحصيله لسكوت المتقدمين وعدم عنوتهم المسألة في كتبهم الفقهية ، فالظاهر شهرة الفتيا شهرة عظيمة رغم وجود المخالف ، ونقول لهم :

إن مقتضى قاعدة نفي الضرر عدم الامر بالوضوء والغسل الضري واقعاً وإن كان الضرر مجهولاً للمكلف وتبدل وظيفته الى التيمم ، ومع عدم الامر بالوضوء الضري يلزم الحكم ببطلانه ولزوم اعادة او قضاء الصلاة الواقعة معه . هذا مقتضى القاعدة العامة ، لكنه إدعي تسالمهم على خلافه : الفتوى بصحة الطهور الضري والصلاة به اذا كان المكلف جاهلاً بضرريته .

وحيث نقول : هل يعتبر العلم بالضرر وتضرر المكلف من وضوئه او من غسله كي تجري قاعدة نفي الضرر وتنفي حكمهما حسبما يظهر من بعض الاعلام ؟ ام لا يعتبر العلم بالضرر وأن الضرر المنفي هو

(١) حكاه المحقق النائيني في بحثه ، راجع تقريره لقاعدة نفي الضرر في (منية الطالب : ج٢ : ٢١٥).

(٢) مصباح الاصول: ج٢ : ٥٤٤ + دراسات في الاصول العملية : ج٣ : ٣٣٧ .

الضرر الواقعي الناشئ من التشريع الالهي من غير قيد العلم بالضرر
ومن دون دخالة العلم به في جريان قاعدة ﴿لا ضرر﴾ ؟ .

والجواب الأمثل الدافع للإشكال أن يقال :

إن الضرر المنفي هو (الضرر الواقعي) على ما هو ظاهر لفظ
الضرر المنفي - دون (الضرر المعلوم) ، ولا يصطدم الالتزام بظاهر
حديث ﴿لا ضرر﴾ مع هذا الفرع والالتزام فيه بصحة الوضوء حال
ضرريته مع اعتقاد عدم ضرريته ، والتوجيه الأمثل أن يقال :

إن حديث ﴿لا ضرر﴾ واردٌ مورد التلطف على افراد الامة
المرحومة وفي مقام الامتنان والارفاق بالعباد ، ويدور جريه وتطبيقه
مدار الامتنان والتلطف : فالمورد الذي يوافق نفي الضرر فيه الامتنان
والتلطف التشريعي يجري نفي الضرر وينفي الحكم الضرري، والمورد
الذي يتنافى فيه نفي الحكم الضرري مع الامتنان والتلطف التشريعي لا
تجري فيه قاعدة نفي الضرر .

والمورد هنا يقتضي عدم انطباق حديث ﴿لا ضرر﴾ على الفرع
المبحوث ، بلحاظ أن إجراء قاعدة نفي الضرر يقتضي الحكم ببطلان
وضوئه أو غسله الضرري مع جهله بضرريته وانتقال وظيفته الى التيمم
والحكم ببطلان صلاته الواقعة بتلكم الطهارة المائية الباطلة لو فرض
إيقاع صلاته بطهور ضرري ، فيلزم اعادة الطهور والصلاة ، وهذا كله
خلاف الامتنان واللطف التشريعي الذي هو قرينة قطعية مصاحبة
لحديث ﴿لا ضرر﴾ محتفّةً به وتمنع عن عمومه وشموله لفرع الوضوء
او الغسل الضرري المجهولة ضرريته .

تحديد الطهور الضري بمعلومية ضرره..... (٤٢٣)

وهذا نظير ما ذكرناه في فقه المعاملات من ان حديث ﴿رفع ما اضطروا اليه﴾ - وهو حديث إمتاني ورفع لظفي تسهيلي - لا ترتفع به صحة البيع المضطر اليه لكونه خلاف الامتان .

وخلاصة القول : ورود النفي التشريعي ﴿لا ضرر﴾ مورد اللطف والامتان مانع عن إجراء القاعدة ونفي الصحة عن الغسل او الوضوء الضري المجهولة ضرريته ، لأن إجراء قاعدة نفي الضرر - يستلزم نفي صحة الغسل او الوضوء ، ويتبعه بطلان الصلوات التي أتاها معه - اي بذاك الغسل او الوضوء الباطل - ولزوم اعادتها، وهذا خلاف المنة واللطف التشريعي المصاحب - كقرينةٍ قطعيةٍ محتفّةٍ بحديث ﴿لا ضرر﴾ المحمول على (الضرر الواقعي) دون (الضرر المعلوم)- ومع الالتزام بنفي (الضرر الواقعي) في حديث ﴿لا ضرر﴾ لا تجري هنا قاعدة نفي الضرر، لأجل أن إجراءاتها خلاف الامتان .

نعم عدم عموم ﴿لا ضرر﴾ للطهور الضري المجهولة ضرريته بسبب منافاته مع الامتان واللطف- لا يكفي للحكم بصحة الوضوء او الغسل اذا كان ضررياً واقعاً ، ولا بد من إحراز دليل يفيد الصحة .

فهل يوجد دليل عليها ؟ يمكن ان يقال : نعم ان الجاهل بضررية وضوءه او غسله يعتقد انهما غير ضرريين ، ومعه يصدق عليه : انه متمكن عرفاً من استعمال الماء وهو مصداق (واجد الماء) بالمعنى الشرعي العام ، فيندرج تحت النصّ القرآني والحديثي الأمر بالوضوء والغسل ، وبه - أي بإطلاقه- يصح وضوءه او غسله .

ويؤكد: إلزامنا بعدم حرمة (الاضرار بالنفس) على الاطلاق، واذا

لم يكن إضرار الوضوء او الغسل محرماً- بأن لم يكن الوضوء أو الغسل الضرري مهلكاً للنفس او متلفاً لجزء مهم من البدن - لم يكن مانعاً عن اندراج (الطهور الضرري) في المطلقات الآمرة بالوضوء او بالغسل للمحدث بالاصغر او بالاكبر لاسيما المكلف الجاهل بضرورية طهوره المائي او المعتقد عدم ضروريته . وهذا ما ينبغي تفصيله في بحوث الفقه .

وقد تعرض هنا بعض الأجلة لفروع فقهية استطرادية وإن كان لها ارتباط تطبيقي بقاعدة ﴿لا ضرر﴾ او (لا حرج) المبحوثتين، والافضل ان نوكل بحثها الى مباحث الفقه، فإنها الانسب وإن كان اصل التعرض للقاعدة كذلك اي ينبغي التعرض لها في الفقه ، إلا انه لتتابع الفقهاء الاواخر على التعرض لها في مباحث الاصول ولمناسبة كبرويتها تعرضنا لها في مباحث الاصول لكن لا يسوغ استعراض الفروع الفقهية بأكثر من قدر الحاجة ، وقد تحصل كبروياً : كون الضرر المنفي والحرج المنفي هو (الضرر والحرج الواقعي) من دون اختصاص بالجهل او بالعلم ، والدخول في التفصيلات شأن البحوث الفقهية، وكفى التعرض اليسير . ثم يقع الكلام في مبحث سادس عن :

حرمة الإضرار بالنفس :

بعد أن تحقق دلالة فقرة ﴿لا ضرر﴾ على حرمة الإضرار بالغير او دلالة الحديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ بمجموعه على سد منافذ (الضرر والإضرار بالغير)- يحسن بنا إيقاع الكلام في إمكان إستفادة حرمة الإضرار بالنفس من هذا الحديث الواسع الدلالة - كما فهم بعض

حكم الاضرار بالنفس والجسد ودرجاته (٤٢٥)

الأعلام- او من غير هذا الحديث ؟ وهل هي حرمة واسعة الدائرة كمال يظهر من جمع؟ ام هي محدودة كما هو مختار استاذنا المحقق (قده) ومختارنا - على إختلافٍ في عنوان التحديد ؟ .

المعروف المشهور بين متأخري فقهاءنا او بين عموم الفقهاء-على ما قيل- هو التحريم المطلق الواسع المستوعب لكل مصاديق الاضرار بالنفس: الاجزاء الباطنة والظاهرة من الجسد، اليسير منه والخطير المعتقد به وغير المعتقد به - من دون إستثناء إلا ما قام الدليل القطعي على جوازه أو زاحمه أمر أهم في نظر الشارع ، وقد أفاد شيخنا الاعظم (قده) في رسالته المستقلة المعنونة باسم (قاعدة لا ضرر): ان الاضرار بالنفس كالإضرار بالغير محرم بالأدلة العقلية والنقلية، قال : (نعم قد إستفيد من الادلة العقلية والنقلية : تحريم الإضرار بالنفس) وقال قبلها: (مع أن العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة بين الإضرار بالنفس وبين الإضرار بالغير) (٣) .

وخالف جمع من الاواخر في سعة موضوع التحريم ، منهم أستاذنا المحقق (٤) (قده) حيث منع من الحرمة الواسعة وعلى الاطلاق وأجاز الاضرار بالنفس ما لم يبلغ حدَّ إلقاءها في التهلكة او نحوها مما علم مبغوضيته في الشريعة كقطع عضو من جسده .

والتحقيق عندنا أن يقال :

أ- يشكل الإذعان بدلالة العقل او إدراكه قطعياً لقبح او تحريم

(٣) المكاسب مع حاشية غاية الامال : ج ٣ : ٣٦٢ + ٣٦٣ .

(٤) مصباح الاصول : ج ٢ : ٥٤٨ .

الاضرار بالنفس على الاطلاق - فانه لم يتضح عندنا دليل قوي على الادراك العقلي الواسع . نعم الانتحار مرفوض عقلائياً وهكذا الضرر العظيم كاتلاف العينين معاً او إتلاف الكليتين معاً او بذلهما للغير - ولو مقابل عوض مالي عظيم- او إتلاف الكبد او نحو ذلك من الاضرار المعتمد بها عقلائياً والمرفوضة لهم - ويمكن الاذعان بادراك قبحه عقلاً مساوفاً لحرمة شرعاً بفعل إدراك العقلاء ذلك .

وما زاد على ذلك لم يتضح ادراك العقل له جلياً وحكمه بقبحه قطعياً ، كيف ؟ ونرى العقلاء الاجلاء - وعقولهم من أعلى العقول - يضحون براحتهم ويتعبون أعضاءهم مقابل الاتجار وأمل الاسترباح، كما نراهم يستبيحون الاضرار اليسيرة من دون انكار عاقل بعقله - لا بشرعه او تقليده لمجتهد يفتي بحرمة الإضرار بالنفس على الاطلاق .

كما نرى العقلاء يصرفون الاموال وينقصون املاكهم ويعتبرونها أضراراً يسيرة من دون مقابل وعوض معقول ، وقد يكون قبالة أمل الفائدة واحتمال الربح أو الانس أو المتعة أو نحوها .

ب- وقد يستدل ببعض النصوص القرآنية التي تندد بظلم الانسان نفسه دليلاً على حرمة الإضرار بالنفس وبجميع مصاديقه ودرجاته حتى الضرر اليسير او المعوض ، نظير قوله تعالى : ﴿ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ النحل : ٣٣ ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ يونس : ٤٤ ، ومن مصاديق ظلم الناس انفسهم : أن يستعملوا ما فيه ضرر انفسهم وتضرر بدنهم - ظاهره أو باطنه - وظلم النفس والبدن حرام شرعاً كما يبدو من الآيتين ونحوهما كثير متكرر في القرآن في عشرات الآيات .

ويرد عليه :

أولاً : الظاهر أن المراد الجدي والمقصود القرآني من ظلم الانسان نفسه - كما تفيد قرينة السياق في كثير من الآيات وعود الضمير في بعض آيات ظلم النفس- هو تجاوز حدود الله سبحانه وتعريض النفس للعذاب الأخروي والسخط الربوبي بعصيان أمره وتجاوز شرعه ، ولا يبدو منها إنطباقه على تناول ما يفسد البدن ويضر النفس حتى يصح الاستدلال بآيات ظلم الانسان نفسه على حرمة الإضرار بالنفس على الإطلاق ، فراجع آيات القرآن حتى الآيتين المستدل بهما وغيرهما، نظير قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ الطلاق : ١ ، ونظير قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا ﴾ حين عصوا الله تعالى ولم يقابلوا نعمه سبحانه بالشكر والطاعة ، بل قابلوها بالمعاصي وكفران النعم ﴿ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ البقرة : ٥٤+٥٧ ، ﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ البقرة : ٢٣١ ، ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ الأعراف : ٢٣ ، ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴾ النساء ، ٦٤ ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ﴾ القصص ، ١٦ ، وغيرها آيات كثيرة يستفاد منها : إرادة ظلم النفس بالشرك او بنحو من انحاء معصية الله والانحراف عن العبودية الحققة والتبعية الصادقة لأوامر الله ونواهيه، ولذا ناسبه طلب الاستغفار، ولا يظهر منها عمومه للإضرار بالبدن والنفس على الإطلاق .

ويؤكد المعنى المذكور : الآيات التي يتقابل فيها ظلم النفس مع

الاحسان، نظير قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ ذُرِّيَّتَهُمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مَبِينٌ﴾
الصفات: ١١٤، وقوله سبحانه ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ
سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ فاطر : ٣٢، فان هذا التقابل يؤكد كون المراد من
ظلم النفس: معصية الله سبحانه المؤدية الى الجحيم وغضب الجبار العظيم،
و﴿مُقْتَصِدٌ﴾ في آية سورة فاطر - هو الذي جمع العمل الحسن والعمل
السوء فاقصد في طاعة الله وبهذا صحّ تسميته بذلك .

وثانياً : مع غض الطرف عما تؤديه قرينتا السياق والاستغفار وعود
الضمير- من المعنى الخاص - نفترض العموم وسعة المعنى ونقول :
لا بد من إحراز اطلاق التعبير القرآني ﴿ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ وشموله
للإضرار بالنفس والجسد - على إطلاقه وعموم مصاديقه بحيث ينطبق
على (الإضرار بالنفس يسيراً)، وهذا أول الكلام وبدو الخصام لا
تساعده نصوص القرآن المجيد ولا النصوص المفسرة لهذه الآيات،
قال الله تعالى في سورة البقرة: ٥٤ ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ
ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ﴾ وهذا تطبيق ظلم
النفس على معصية عظيمة : إتخاذ العجل رباً وإلهاً يعبدونه، ولا يبدو
إنطباق آيات ظلم النفس على عموم مصاديق الإضرار بالنفس والبدن،
وإلا فما الشاهد على إنطباق ظلم النفس على عموم مصاديق الاضرار
بالنفس والجسد ؟ .

نعم اذا أحرز - بطريق صحيح- مصاديقية(الإضرار بالنفس) لظلم
النفس بحيث يشمل كل إضرار بالبدن وبجميع درجاته وتمام مصاديقه،
صح الاستدلال بآيات تحريم ظلم النفس ، ولم يحرز ذلك فلذا لا يصح
الاستدلال بآيات ظلم النفس .

والحاصل ان لا دلالة للعقل بقبح الإضرار بالجسد على الاطلاق حتى الضرر اليسير والمعوّض ، كما لا دلالة شرعية عمومية واضحة على تحريم الإضرار بالنفس على الاطلاق ، فانه على درجات متفاوتة نعرضها تفصيلاً ، ليتضح الامر ويعرف الحكم تفصيلاً ، وهي :

الأولى : الدرجة العليا وهي الإضرار بالنفس عظيماً : أعني الإضرار بالنفس في درجاته العليا المتحققة بإزهاق الروح وإهلاكها ونحرها الذي هو مصداق إلقاء النفس في التهلكة والموت ، او المتحققة بشرب سم قاتل او متلف لعضوٍ بدني مهم او لحاسةٍ مهمة كالبصر او الشم او نحوهما او قطع عضو باطني من الجسد كالعين او اليد او نحوهما من الاعضاء الفعّالة او الحواس النافعة ، فإنها مصاديق واضحة للإلقاء في التهلكة ، وهذه قبال الإضرار بالأجزاء العادية من الجسد والأضرار اليسيرة مثل قطع جلدة او نحوها او مرض يوم او اسبوع بفعل أكلة او شربة او نحوهما من الإضرار اليسير .

ومن الاضرار العظيمة: إتلاف حاسة نافعة أو جهاز عضوي باطني من غير بديل، نظير تعطيل طاقة بدنية كأن يعمل الطبيب عملية في الرجل او المرأة ويمكنه من تعقيمه وتعطيل قابلية الانجاب عنده ، نعم باستثناء بعض الحالات أوضحناها في (فقه المستحدثات)، ونظير إتلاف العينين معاً او الكليتين او بذلهما معاً - ولو قبال عوض مالي كثير- ، والجامع بتعبيرنا : (الاضرار العظيم بالنفس او الاضرار الشديد فعلاً او المعتقد به نوعاً) وعظمة الإضرار تتبع الصدق العرفي والطبي العقلاني .
والضرر من هذه الدرجة حرام بالإجماع والتسالم القطعي وبما

دلّ من الكتاب والسنة على تحريم إلقاء النفس في التهلكة وقتل النفس ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ النساء: ٢٩، وما دلّ على التنديد بمن ظلم نفسه والتوعد بالعقاب على ظلمي أنفسهم، فيكون النصّ والاجماع دليل تحريم الإضرار العظيم بالنفس بنحو الانتحار او الإضرار الشديد بالجسد المعتمد به عند نوع العقلاء كإتلاف حاسة نافعة او عضو مهم ،فانه مصداق عرفي جلي لظلم النفس ولقهر الجسد والعدوان والاعتداء عليه .

وليس للإنسان سلطنة على ظلم نفسه بالإضرار العظيم المؤدي الى إزهاق الروح او الى الإضرار الشديد بالجسد، فان الإضرار العظيم - كالانتحار- والإضرار الشديد كالتفريط في عضو مهم او حاسة نافعة - هذا مصداق إلقاء النفس في التهلكة، وقد قال الله تعالى : ﴿وَلَا تُقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ البقرة: ١٩٥ ، وهذا التعبير كناية عن إبطال القوة والمقدرة، فإن اليد مظهر القدرة والاستطاعة ، واذا بذل المكلف عينه مثلاً او كليهما - ولو مقابل عوض - فهذا مصداق ابطال المقدرة و القوة وإلقاء النفس في التهلكة ، كما أن بذل الانسان تمام امواله وإنفاقها في سبيل الله إلقاء للنفس في التهلكة وإبطال للمقدرة والاستطاعة ، وهذا الاخير مثال مستقى من الآية نفسها فراجع تفسيرها .

كما أن ذلك - التحريم وعدم سلطنة الانسان - ظاهرٌ من ملاحظة مجموع آيات التنديد بظلم النفس ، وهذه الآيات تنطبق واضحاً على ظلم النفس عظيماً كما يدرك العقلاء أنه إنحراف عن الصراط القويم وجادة الشرع الحكيم والعمل السوي الصالح، والآيات الماضية او

بعضها صالحة للصدق والانطباق على الاضرار المادي العظيم بالنفس لعدم السلطنة عليه شرعاً ، فضلاً عن الانتحار والاهلاك ، قال سبحانه ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ البقرة: ٥٧+ الاعراف : ١٦٠، فان هذا النص التبكيّتي ونحوه مما يفيد تبكيت العقلاء عند ظلم انفسهم غير قاصر الشمول لظلم النفس والجسد بإضرار عظيم معتدّ به عند نوع البشر وغالبهم ، ويكفينا : صدق (الظالم نفسه) عرفاً عقلائياً عاماً على من أضرّ بنفسه - جسده أو أعضاء جسده ، ظاهراً أو باطناً - ضرراً عظيماً معتداً به عقلائياً ، والظلم قبيح عقلاً وبالاتفاق، وهو حرام شرعاً بالإجماع والنصوص القرآنية الناطقة بتنديد الظلم والظالمين .

وبعبارة مختصرة : في (الاضرار العظيم بالنفس) يتعاضد الادراك العقلي والعقلائي القطعي مع الدليل النقلي اليقيني على تحريمه من غير اشكال او خلاف فيه . هذا تمام كلامنا في الدرجة الاولى .

الدرجة الثانية من الاضرار بالنفس والجسد : وهي الدرجة الدنيا وهي الاضرار بالجسد يسيراً وفي درجاته الدنيا ، والاضرار بالنفس المعوّض بالأهم والأنفع دنيوياً - يقيناً أو احتمالاً - .

ومثال الإضرار اليسير: أن يتناول كمية كبيرة من طعام أو يشتهي نوعاً من طعام يضره طيباً ويؤدي به الى حمى يوم او يومين او مرض اسبوع او صداع نهار او وجع ضرس او نحو ذلك ، او يغسل بدنه في ماء بارد في الشتاء مع قوة جسده وتحمله وهو يتوقع إصابته بحمى يومين او ثلاثة، او يدخن التبغ ويتوقع تضرره منه مستقبلاً مع عدم إصابة قصباته وجهازه التنفسي حاضراً، ونظير ذلك مما يتعارف إقدام العقلاء

عليه وتعريض نفوسهم واجسادهم له من الأضرار الطفيفة والمضار اليسيرة التي يتعارف تحملها او قبولها استجابةً لرغباتهم الخاصة .

ومثال الأضرار المعوّضة التي يقدم عليها العقلاء بطبعهم ولغرض عقلائي في انفسهم :الاسفار التجارية التي يقطعون فيها البراري او البحار ويتحملون المخاطر المحتملة والاعتاب المتيقنة والحرّ والبرد والغربة ويصرفون الاموال الطائلة بأمل الربح الأنفع من الخسارة المالية الواردة عليهم والاعظم من المتاعب والجهود البدنية التي يقدمون عليها ، وهكذا الاعمال اليدوية الصعبة او العمل في المناجم لاستخراج المعادن او في آتونات البواخر او الحمامات او المعامل او عمل حرث الارض تحت الشمس الحارقة او في البرد القارص او البناء في الصيف الحار او الشتاء القارص او نحوها من الاعمال المعوّضة ، وهكذا الحجامة المحبوبة شرعاً التي يقدم عليها بعض العقلاء والاتقياء لغرض إصلاح الدم وتنقيته من الدم الفاسد الجاري في عروقهم .

ومن الاضرار المعوّضة : الاسفار السياحية والترفيهية في الأماكن الجميلة او المراقد المقدسة او نحوها مما يوجب الأنس الروحي او الغذاء البدني او الدواء النفسي ، حيث يعتبرها العقلاء أرباحاً في مجال المقايسة والموازنة بين أتعابهم وخسائرهم وأضرارهم وبين محصولهم المادي او الروحي او النفسي او الجزاء الاخروي ولا يعدّون انفسهم متضررين او خاسرين قبال الغرض المأمول والهدف المنشود .

ومن الاضرار اليسيرة والمعوّضة : ضرب الرؤوس بالسيوف - التطبير- وضرب الظهور بالسلاسل لإظهار الجزع والحزن على

حكم الاضرار بالنفس والجسد ودرجاته (٤٣٣)

مصاب سيد الشهداء الحسين بن علي (عليه السلام) فانه ضرر يسير غير عظيم قطعاً وبالوجدان محسوساً ولا دليل على حرمة ، بل إنهما صارا في زماننا شعيرةً حسينية في نظر الموالين او أكثرهم وهو مواساة لأهل بيت النبوة (عليه السلام) في شهر الحزن وذكرى شهادة المظلومين - الحسين وأنصاره - وبهما التأسى بالسيدة العقيلة زينب ومواساة للزهراء (عليها السلام) .

ويبدو أن السلامة وعدم الضرر كرامة من الله سبحانه لمواليهم عليهما، كما أنه إظهار من الله سبحانه لكرامة الحسين المظلوم (عليه السلام)، فان الملاحظ بالوجدان - وعبر أجيال متعاقبة : عشرات السنين او قرابة المئتي عام - انه لم يمت أحدٌ بالتطبير في الرأس او اللدم على الظهر او الصدر ولم يتضرر أحدٌ منهم ضرراً معتداً به بل نجد المتطبرين يتمثلون للشفاء وتندمل جراحتهم سريعاً، ومن هنا نحسبها من الضرر اليسير المعوض بالجزاء الأخروي العظيم، لأنه مصداق الجزع والحزن على الشهيد المظلوم الحسين السبط (عليه السلام) وأنصاره رزقنا الله شفاعتهم .

وهذه الشعائر - التطبير والضرب بالسلاسل او باليد على الظهر او الصدر - هي نظير خمش الوجه ولطم الوجه والجبين وتنف المرأة شعرها ، كلها مظاهر حزن متعارفة على الحبيب الفقيد العزيز ولا يمكن انكار ذلك، ولا ضير في حدوث بعض هذه المظاهر بعد زمان الائمة (عليه السلام) فإنها مصاديق عقلائية - عرفية ومشرعية - لكبرى فقهية مقطوع بشرعيتها، وهي كبرى محبوبة الحزن والجزع على سيد الشهداء (عليه السلام) وهي مواساة لأهل بيت النبوة (عليه السلام) .

والظاهر جواز الإضرار بالنفس اذا كان يسيراً يتعارف بين العقلاء

تحمله والإقدام عليه أو كان الإضرار معوضاً دنيوياً في نظر العقلاء بحيث لا يعدونها خسارة وإضراراً بالنفس . والوجه فيه :

أولاً: انه لا دليل على حرمة الإضرار اليسير بالبدن ، وما استدل به يقصر عن شموله أو لا يوثق بإطلاقه بحيث يشمل ويدل على حرمة .

وثانياً: يمكن ان يقال: إن الدليل ثابت على جوازه، فان السير العقلاني بل والمشرعي على إستباحته كأن يشتهي التدخين ويرغب فيه مع يقينه بإضراره ولو مستقبلاً ، او يشتهي اكلة تمرضه يوماً أو أكثر ، او يرغب في لعبة تتعبه وتنهك قوته ، وفي الغالب لا يتضرر حالاً وقد يتضرر جسمه منه مستقبلاً ، او نحو ذلك مما جرى العقلاء على ممارسته ومباشرته رغم الظن القوي او القطع أحياناً باضراره في جسده او بعض أعضائه إضراراً يسيراً .

وهكذا لا دليل على حرمة الاضرار المعوضة ، بل الدليل على جوازه ثابت وهو الجري العقلاني على إستباحته ومباشرته، بل ترى العقلاء لا يعدون الخسائر المالية والاضرار البدنية إضراراً بالمال او بالجسد وهي قبال تجارة رابحة او متوقعة الربح الفائض او قبال ترويح النفس او تغذية البدن او إيناس الروح اللطيفة او قبال الحصول على دنيا أو امرأة جميلة يرجو زواجها أو قبال شهرة او جاه او ما شاكل من الأضرار المتداركة المنجبرة بالمنافع المتوقعة او المدركة فعلاً، فانهم لا يعتبرونها إضراراً او نقصاً في المال او البدن او النفس ، ولذا لا ترى عاقلاً ينكرها على عاقل ولا متشرعاً ينكرها على متشرع، واذا أنكر عليه أحد - إعتذر له بالتدارك وأمل الفوز بالعوض الأنفع او

المرغوب فيه فيسكت عن انكاره ولم يستمر عليه . هذا .

وقد استدل أستاذنا المحقق (قده) بالعقل على منع حرمة الإضرار بالنفس في غير التهلكة وما هو مبغوض شرعاً كقطع الاعضاء ونحوه، وان العقل لا يرى محذوراً في إضرار الانسان بماله بأن يصرفه كيف يشاء بداع عقلائي ما لم يبلغ حد الاسراف ولا يرى محذوراً في إضرار نفسه بتحمل ما يضر بصحة بدنه فيما اذا كان له غرض عقلائي .

ويرد عليه : ان العقل قاصر عن ادراك المحذور فلا أثر لعدم رؤية العقل محذوراً في إضرار الانسان بماله . ومع غض النظر عن قصور العقل وفرض إمكان إدراكه ليس له صلاحية التشريع سلباً أو إيجاباً، مضافاً الى أن الضرر المالي او البدني المصحوب بغرض وداع عقلائي هو ضرر معوض متدارك لا يعتبر في نظر العقلاء - أرباب العقول- إضراراً بالنفس بعد المقايسة والموازنة وحساب الربح والخسارة .

نعم يصح منه (قده): الاستدلال بالسيرة العقلائية- كما صنعنا- وهي سيرة أتوقع إمضاءها شرعاً بعدم الردع والانكار - وكما صنع هو (قده) في عبارة لاحقة- قال بعد الاستدلال بنظر العقل : (بل جرت عليه سيرة العقلاء فانهم يسافرون للتجارة مع تضررهم من الحرارة والبرودة بمقدار لو كان الحكم الشرعي موجباً لهذا المقدار من الضرر لكان الحكم المذكور مرفوعاً بقاعدة لا ضرر) (٥) .

ولا يصلح هذا أن يكون استدلالاً منه بالعقل ، مضافاً الى أن العقل وبعض العقلاء لا يمنعون عن الصرف المالي البالغ حد الاسراف

والتبذير ، وانما المانع عنه هو الشرع والقرآن الذي جعل المبدرين والمسرفين إخوان الشياطين ، حين قال تعالى : ﴿إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ سورة الاسراء : ٢٧ ، ونهى عن الاسراف : ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ سورة الاعراف: ٣١ .

لكن قد يدعى : وجود الدليل الشرعي على حرمة الإضرار بالنفس والبدن حتى الضرر اليسير والمعوض ، وهو النص المعصومي والاجماع المحقق القطعي :

واما النصوص فهي طوائف من نصوص الاحاديث :

الطائفة الاولى : حديث نفي الضرر والضرار ، والاستدلال به على تحريم الإضرار بالنفس - يتوقف على إحراز أمرين :

الأول : أن نلتزم بأن أداة النفي أريد منها النهي الشرعي او النهي السلطاني عن الضرر والضرار ، وقد سبق منع إستفادتهما منه .

الثاني : أن يعمّ اللفظ (الضرار) الإضرار بالنفس ، والقدر المتيقن من حديث ﴿لا ضرار﴾ هو الإضرار بالغير ومضارته بأن يتقصد الإضرار بالغير ويتعمده نظير تعمّد سمره الاضرار بشرف الانصاري وكرامته وعرضه بدخوله البستان من دون استئذان ، ولا شاهد على إرادة الاطلاق من حديث ﴿لا ضرار﴾ جداً وقصده واقعاً .

نعم على الفهم المختار من أنه أريد منه جداً : سد منافذ الضرر والضرار - يمكن أن يدعى إندراج الإضرار بالنفس في حديث ﴿ولا ضرار﴾ وفي نسخة: ﴿ولا إضرار﴾ ، إلا أنه يحتاج الى تثبت وتوثق من التعميم، وهو مفقود حيث لا يحرز إنعقاد إطلاق الحديث بنحو يشمل

حكم الاضرار بالنفس والجسد ودرجاته (٤٣٧)

الإضرار بالنفس والبدن .

لا من باب إختصاص نصوص القضايا والأخبار المتوفرة على حديث نفي الضرر والضرار، أو إختصاص موارد الاستشهاد بالحديث كلها بالإضرار بالغير ، فإنها موارد تلکم الاحاديث ، والمورد لا يخصّص الوارد اذا أحرز عمومه او إطلاقه .

بل من باب عدم إحراز الاطلاق الشامل للإضرار بالنفس من بدو الامر بعد التبع والملاحظة لموارد صدور الحديث وقرائن روايته ونقله لاسيما الرواية المعتبرة عن ابن بكير ، فان الفقرة الاولى منها تنفي جعل الحكم الضرري على المكلف ، والفقرة الثانية ظاهرة في منع تقصّد الانسان الإضرار بغيره وتعمّد إنزال الضرر على الغير، ولا إطلاق أو لا استفاد من الحديث : حرمة الاضرار بالنفس والجسد ، فانه لا يظهر هذا من الفقرة الاولى ولا من الثانية .

الطائفة الثانية : الرواية ^(٦) المعتبرة سنداً المروية في جهاد (الكافي) مفصّلة، وهي واردة ضمن كتاب رسول الله (ﷺ) الى المهاجرين والانصار المتضمن لبعض وصاياه في الحرب ويقول فيه ضمناً : ﴿وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم﴾ والجار هنا يحتمل ارادة مجاور البيت والمسكن او المحل ، ويحتمل قوياً ارادة المستجير الذي أعطي الأمان من ولي أمر المسلمين بقريئة مساق الرواية المتضمنة لهذه الجملة فراجعها في جهاد (الكافي) .

ونقرب الاستدلال بالحديث على كلا الاحتمالين ونقول: إن النبي

(٦) الكافي :ج:٥ :٣١+ التهذيب:ج:٧ :١٤٦+الوسائل:ج:١٧ :ب:١٢ من ابواب إحياء الموات :ج:٢.

(ﷺ) في صدد تشريع حرمة الجار وعدم مضارته وهو منزل منزلة النفس التي يحبها الانسان بطبعه ولا يريد لها الضرر او المضارة بذاته، مما يكشف عن ارتكاز حرمة الإضرار بالنفس ومفروغيتها حتى يصح التفرع والتزليل الظاهر من الرواية الشريفة .

وفيه: إن هذه الرواية تضمنت تشبيه الجار بالنفس، والتشبيه محاولة من المشرع او وسيلة شرعية لترك مضارة الجار والتأثم بالإساءة اليه، فهما - النفس والجار - محترمان : احدهما محترم الانسان الاولي ، وثانيهما محترم في التشريع الالهي الاخلاقي الراقى ، ولا دلالة في الرواية على الاطلاق والسعة والشمول لتمام المصاديق والمراتب والدرجات ، فهي تدل على مفروغية حرمة مضارة النفس والجسد، ولا تدل على وسعة متعلق الحرمة وإطلاقه ، ويمكن كون الحرمة متعلقة بإضرار النفس في الجملة .

وبتعبير ثانٍ : لا تكشف الرواية عن مفروغية حرمة الإضرار بالنفس على الاطلاق وبتمام الحدود والمصاديق والانواع حتى الإضرار اليسير والإضرار المعوض المتدارك، وانما تكشف في الجملة - كشافاً اجمالياً- عن مفروغية حرمة النفس وحرمة الإضرار بها من دون بيان حد الاحترام : هل هو تمام الحدود ودرجات الضرر او بعضها ؟، فالرواية الشريفة قاصرة الدلالة عن إثبات حرمة الاضرار بالنفس بتمام مصاديقه وعموم درجاته وانواعه، نعم أصل حرمة الجار بكلا المعنيين المحتملين مستفادة من تشبيهه بالنفس، فيكشف عن مفروغية حرمة مضارة النفس، لكن من دون تحديد حرمة مضارة النفس بنحو

الإطلاق المستوعب لتمام درجاته ، ومن المحتمل إختصاص حرمتها بالمضار العظيمة وغير المعوّضة ، والتشبيه معه تام وإن كانت حرمة المضارة بالنفس في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية ، أي لا يستفاد من الحديث: اطلاق تحريم مضارة النفس ، والمستفاد مفروغية حرمة مضارة النفس في الجملة، فتكون حرمة مضارة الجار مفروغاً منها في الجملة كحرمة مضارة النفس، وبهذه الشباهة يصح التشبيه .

الطائفة الثالثة: روايات الاطعمة والاشربة الظاهرة في تعليل الحرام منها والحلال بتضرر النفس والجسد او عدم تضرره ، وهي روايات كثيرة مبثوثة في الوسائل (ج ١٦ + ج ١٧) في ابواب الاطعمة والاشربة المحرمة والمباحة ، فراجع الباب الاول من ابواب الاطعمة المحرمة وكثيراً من ابواب الاطعمة المباحة تجد تعليل إباحة كثير من المطاعم بالنفع وتعليل حرمة كثير من المطاعم والمشارب بالضرر والمضرة على البدن، نظير قوله (عليه السلام): ﴿إن الله تعالى ... خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم﴾^(٧)، وفي مرسلة (تحف العقول) عن الصادق (عليه السلام): ﴿كل شيء من الحبّ مما يكون فيه غذاء الانسان في بدنه وقوته فحلالٌ أكله ، وكل شيء يكون فيه المضرة على الانسان في بدنه وقوته فحرامٌ أكله إلا في حال الضرورة﴾ والرواية مطوّلة تنييط حلّ المطاعم من الحبوب والبقول والثمار ونحوها من نبات الارض وتربطه بالنفع ، وتنييط حرمة التناول بالمضرة

(٧) الوسائل ج: ١٦: ب: ١ من ابواب الاطعمة المحرمة: ح: ١.

الواردة على الانسان ، فراجعها تفصيلاً^(٨).

وتقريب الاستدلال : ان هذه الروايات تعلل حرمة طعام او شراب بإضراره بالنفس البشرية وتعلل حلية طعام او شراب بعدم إضراره بالنفس او بنفعه إياها، مما يكشف ذلك كله عن حرمة الإضرار بالنفس والجسد، بل يكشف عن دوران الحرمة مدار الإضرار بالنفس مطلقاً سواء أتى الإضرار من طعام او من شراب او من غيرهما .

وفيه : ان تمام هذه الروايات مبتلاة بضعف اسنادها أو بإرسالها فلا تصلح حجة شرعية على حكم إلهي، كما هي قاصرة الدلالة على عموم موضوع الحرمة او على إناطة الحرمة بالإضرار بالنفس والجسد بنحو العموم، بحيث تفيد أن موضوع الحرمة كل إضرار بالنفس حتى اليسير او المتدارك المعوض .

وذاك - قصور الدلالة- لانه ليس فيها دلالة على التعليل والاناطة الصريحة او الظاهرة حتى يدور الحل والتحريم مدار النفع والاضرار بالبدن . نعم هي روايات كثيرة ظاهرة بمجموعها في كون الاضرار بالبدن والنفس حكمةً تلاحظ طبع الانسان الحريص على حفظ روحه ومراعاة بدنه من بلوغ الضرر اليه فهي حكمةً او علة إقناعية تقريبية ربما تتحقق وربما تتخلف . ومع الشك في كونها حكمةً او علة تامة فالأصل عدم كونها (علةً تامة يدور الحكم مدارها) ، بل يقوى عندنا احتمال كونها حكمةً قد لوحظ فيها ميل الانسان بطبعه الاولي الى حب النفس

(٨) تحف العقول: ٣٣٧+ الوسائل: ج١٧: ٤٢ من ابواب الاطعمة المباحة : ح١ +

مستدرک الوسائل: ج١٦: ١٦ من ابواب الاطعمة المباحة : ح١ .

ورعايتها ونفعها ومداراتها وعدم تعريضها للضرر والمضرة .
وبعبارة مختصرة : ليس في الروايات المومى اليها دلالة على كون
موضوع الحرمة هو (الاضرار بالبدن) أو على كونه علة حقيقية تامة
يدور المنع والنهي مداره، فانه عند ثبوت العلية المذكورة يثبت تحريم
كل إضرار بالبدن وإن لم يكن من طريق المطعوم او المشروب،
فيكون (الاضرار بالبدن) موضوع التحريم .

وقد يكشف لنا عدم كونها علة أو يؤيد كونها حكمة : إتفاق الفقهاء
(رض) على حلّ جملة معتدٍ بها من المطعومات المعلّلة في النصوص
بالمضرة، نظير التعليل الوارد في روايات متعددة ناطقة بأن ﴿لحوم البقر
داء﴾^(٩) وفي روايات أكل السمك الطري او إدمان أكل السمك وفيها
أنه ﴿يذيب الجسد﴾^(١٠) ونظير روايات أكل الجبن في النهار التي تصرّح
بأنه ﴿داء لا دواء فيه﴾ وأنه ﴿ضار بالغداة نافع بالعشي﴾^(١١) وان الجبن
والجوز اذا افترقا كان في كل واحد منهما الداء ، وغيرها كثير يبدو لمن
يتتبع أبواب الاطعمة المحرمة والاطعمة المباحة في (الوسائل) مع انه
وردت النصوص وتسالّم الفقهاء(رض) على جواز أكلها وجواز
تناولها وعدم حرمة مما يكشف عن عدم كون الإضرار علةً حقيقية
يدور التحريم مدارها، وإلا لتسالّموا على التحريم لأنها مضرة بالبدن
بصراحة بعض الأخبار وفيها المعبر سندا الواضح دلالة عليه فراجع .
والحاصل انه لم يظهر من الروايات الشريفة: كون الإضرار بالبدن

(٩)الوسائل :ج١٧ : ب ١٥ من ابواب الاطعمة المباحة .

(١٠)الوسائل :ج١٧ : ب٣٧ + ب٣٨ من ابواب الاطعمة المباحة .

(١١)الوسائل :ج١٧ : ب٦٢ + ب٦٣ من ابواب الاطعمة المباحة .

موضوعاً عاماً للتحريم او علة تامة يدور التحريم مدارها أينما وجد
الاضرار وتحقق وبأي حدّ ومقدار ودرجة من الاضرار بالنفس .

ومن هذا يتجلى عدم دلالتها على تحريم الدرجة الدنيا من
الاضرار بالنفس وهو الإضرار اليسير، وعدم تحريم الأضرار
المتدركة المعوضة ، بل هي جائزة شرعاً للسير العقلائي المدعوم
بالإمضاء الشرعي المتحقق بعدم الردع والانكار .

وقد يستدل على عموم تحريم الاضرار بالنفس - بالإجماع
المحقق على التحريم العام المستوعب لتمام درجات ومصاديق
الاضرار بالنفس، وممن إدعاه من الاواخر : المحقق العراقي حيث
إدعى (الاجماع المحقق) عليه (١٢) .

إلا أن التتبع والملاحظة لكلمات الاعاظم المتقدمين تشهد بعدم
التعرض لحرمة الاضرار بالبدن على الاطلاق ، ويصلح هذا مانعاً عن
التصديق بالإجماع المحقق عليها، فان نظرة سريعة الى تيمم (الجواهر)
و(الحدائق) و(مفتاح الكرامة) في بحوث مسوغات التيمم : (خشية
المرض الشديد) من استعمال الماء في الاغتسال الطهور- تشهد بعدم
تحقق الاجماع شاملاً للمرض الخفيف والضرر غير الشديد فراجع
(جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام : فصل مسوغات التيمم) عند
تعرض المحقق(قده) في (الشرائع) للسبب والمسوغ الثالث: (الخوف
وخشية المرض الشديد) حكى صاحب الجواهر(قده) الاشكال في
حدوث المرض اليسير من الوضوء او الغسل وقال: (نعم قد يشكل

(١٢) شرح التبصرة: ج١: ٣٠٠ .

الحال فيما لو خاف حدوث المرض اليسير ، فظاهر المتن والتحرير وصريح المعبر والمبسوط عدم إعتباره) مسوغاً للتميم وترك الطهور المائي (بل في الاخير نفي الخلاف عنه ، ولعله لصدق الوجدان معه لعدم عد مثله - يعني خشية حدوث المرض اليسير من الطهور بالماء - في الضرر عرفاً)^(١٣) وهذا نفي للموضوع ، ويمكن فهم عدم التحريم أي لم يثبت عندهم تحريم إحداث المرض اليسير والضرر المختصر، قال المحقق الحلبي: (يستبيح المريض التيمم مع خوف التلف اجماعاً ، ولا يستبيحه مع خوف المرض اليسير كوجع الرأس والضرس)^(١٤) وقال الشيخ الطوسي : (وكل مرض يخاف معه من استعمال الماء فانه يسوغ معه التيمم ، وان لم يخف معه التلف وخيف الزيادة في المرض مثل ذلك ... وكل مرض لا يخاف معه التلف ولا الزيادة فيه مثل الصداع ووجع الضرس لم يجز معه التيمم)^(١٥) .

والحاصل انه يمكن ان يستفاد من ملاحظة عبارات الفقهاء في فروع مسوغات التيمم : انهم او بعضهم لم يعتبروا المرض اليسير والضرر الطفيف الحادث من الوضوء او من الغسل مانعاً عنهما او مسوغاً للانتقال الى التيمم، وهذا مانع عن إنعقاد الاجماع المدعى على حرمة الاضرار بالنفس على الاطلاق ، وقد حكى^(١٦) عن الشهيد والكركي الاشكال في عموم ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ

(١٣) جواهر الكلام : ج ٥ : ١٠٥ .

(١٤) المعبر شرح المختصر : ج ١ : ٣٦٥ .

(١٥) المبسوط : ج ١ : ٣٤ + ٣٥ .

(١٦) حكاة في : جواهر الكلام : ج ٥ : ١٠٥ .

أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴿١﴾ في آية الطهارات لكل مرض حتى اليسير وأشكلا (بعدم الوثوق بيسير المرض عن أن يصير شديداً) مانعاً عن الاغتسال وموجباً للتيمم ، مما يؤكد عدم تحقق الاجماع واقعاً .

ويظهر من بعض كلماتهم : أن الضرر اليسير لا يعدّ إضراراً بالنفس مانعاً عن صحة الوضوء او الغسل ، ولو كانوا قد اجمعت فتاواهم على تحريم الاضرار بالبدن على الاطلاق - لوقع منهم الاستدلال بأن (المرض اليسير إضراراً بالبدن والنفس ، وهو محرم) .

وباختصار: لا ندعي الاجماع على عدم الحرمة ، بل ندعي عدم ظهور الإجماع على حرمة الاضرار على الاطلاق ، والفقهاء سادة العقلاء وتشهد كلماتهم بعدم صدق (الإضرار) على الاطلاق موضوعاً او بعدم تحقق حرمة الإضرار حكماً ، ومعه لا يسعنا التصديق بدعوى (الاجماع المحقق) على التحريم المطلق ؟ .

الدرجة الثالثة من الإضرار بالنفس والجسد : المصاديق المشتبهة من الإضرار بالنفس والتي لا يعلم كونها درجة إضرارٍ عظيمة معتداً بها عقلاً أو متشريعاً ولا يعلم تحريم الشارع لها .

والظاهر جواز إرتكابها وإن كان الأحوط تركها وعدم ممارستها مراعاة لفتوى جمع كبير من فقهاءنا(رض) بحرمة الاضرار بالنفس على الاطلاق ، ووجه الجواز :

أولاً - انه على فرض وجود اطلاق يحرم الاضرار بالنفس غير دليل تحريم (التهلكة والانتحار) وغير دليل تحريم (الاضرار العظيم)

المجمع على تحريمها فان هذا الاطلاق قد تخصص وتضيقت دائرته وتقيدت بغير (الضرر اليسير) وبغير (الضرر المعوض) ولا يعلم كون (المصداق المشتبه) مصداقاً للضرر العظيم او للضرر اليسير، ولا يجوز التمسك بالعام او بالمطلق في المصاديق المشتبهة التي لا يعلم مصداقيتها للدليل العام او للدليل الخاص .

وثانياً - انه مورد لجريان اصالة الحل التي دلت عليها الروايات العديدة الدالة على أن (كل شيء مشتبه فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يُعرف الحرام منه بعينه فيدعه المكلف) وقد عرضنا روايات متعددة في أخبار البراءة وباحثنا سندها ودلالاتها واستظهرنا اختصاصها بالشبهات الموضوعية وتصلح دليلاً فيما نحن فيه بلحاظ كل موضوع خارجي مشتبه .

وثالثاً- مع غض الطرف عما سبق : إن هذه المصاديق المشتبهة ليست مصداقاً للتهلكة والانتحار، ولا هي مصداق واضح لظلم النفس، ولا هي مصداق للإضرار العظيم بالجسد - لفرض اشتباهه وعدم إحراز كونه اضراراً عظيماً بالجسد ، فلا تحرم لعدم الدليل على الحرمة، نعم إلا بعروض عنوان ثانوي هو محرم طاري عليه ، نذكر مثالين من المصاديق المشتبهة التي تعرضها الحرمة الطارئة ، وهما :

الأول : (التطبير) في يوم عاشوراء حزناً على سيد الشهداء (عليه السلام) لكن لا ريب في وجوب حفظ بيضة الدين والمذهب الحق وحرمة هتك احدهما، واذا صار التطبير وسيلة إعلامية مضادة عند الاعداء لهتك المذهب الحق والتنكيل به إعلامياً - حرم بالعرض وزالت شعيرته، لاسيما مع وجود مصاديق رفيعة للشعيرة الدينية المذكورة بنهضة

الحسين ومصيبته وهدفها العظيم : ﴿إنما خرجت طلب الاصلاح في أمة جدي ﷺ﴾^(١٧) مع ضعف مصداقية (التطبير) للشعيرة الدينية الحسينية .
نعم صار التطبير في عصورنا مصداقاً للشعيرة الدينية الحسينية ، ولعلها خلوة من الضرر، فان الملاحظ وجداناً والمحسوس واقعاً : سرعة تماثلهم للشفاء وإندمال جروحهم - مما يكشف عن سر إلهي وكرامة للحسين الشهيد (عليه السلام) ، بل الملاحظ بالوجدان - عبر عشرات السنين منا ومن غيرنا - عدم موت أحد بالتطبير ، بل يمكننا دعوى نفع (التطبير الهادئ) وهو نوع من حجامة الرأس المحبوبة شرعاً وقد إحتجم النبي (ﷺ) في رأسه وكان يسميها (المنقذة)^(١٨) ، بل ان فوائد الحجامة عموماً وحجامة الرأس مخصوصاً محسوسة بالوجدان الذي لا يقبل النقاش وهو أقوى من كل كلام وبرهان .

الثاني : المخدرات التي قد لا تكون مضرّة بدو تعاطيهم او عند تناول القليل منها - على ما يقال- لكنها صارت في زماننا كثيرة الاقبال عليها سريعة الانتشار بل والادمان ، واذا افتى بعض الفقهاء ممن عاصرناه او قارب عصرنا بجواز القليل من الترياق او مشروطاً بعدم الادمان عليها ، فان المخدرات في عصورنا بفعل الظروف النفسية التي يعيشها الشباب وغيرهم صار تعاطيها محل اقبال وانتشار، بل بفعل ظروفهم النفسية المتعبة من ثقل الدنيا وهمومها قد كثر إدمانها بين الشباب وغيرهم ، فالإدمان مقطوع الحرمة ولعله لا خلاف فيها عند

(١٧) مناقب آل ابي طالب:ج٣ : ٢٤١ + بحار الانوار:ج٤٤: ٣٢٩ .

(١٨) راجع: الوسائل: ج١٢: ب١٣ من ابواب ما يكتسب به .

الادمان لما يعقبه من الامراض العظيمة: النفسية والاجتماعية والجسدية - المؤدية الى تعطيله كإنسان حي متحرك ووجود نافع في المجتمع فيصير مشلولاً عاجزاً ، فهي حرام بالعرض قطعاً يجب التحذّر منه والابتعاد عنه في البدو قبل الابتلاء بالإدمان ، وبعد الادمان يتعين التخلص منه ومحاولة العلاج قطعاً لدابر الإدمان ومنعاً لفساده وإضراره، بل يحسن منع المسلم منه ابتداء تحذراً عليه وعلى فساد المجتمع المسلم لاسيما مع توقع حصول الادمان سريعاً من أول تعاطيه وتناوله تفادياً لتضرّر الفرد من تعاطي المخدر وتناوله (والوقاية خير من العلاج) ولذا ننصح الخطباء بتحذير الناس منها وتوجيه الاباء والامهات لمنع أولادهم منها والإعلام بمفاسدها ، بل ننصح جميع البشر بعدم الاقتراب منها وعدم التصدي والمباشرة لمقدمات وجودها من الزرع والبيع والتوزيع والتصنيع والدلالة على محل بيعها ، نعم إلا للأغراض الطبية والاحتياجات الصحية الضرورية - كل ذلك وسيلة عقلائية لقطع دابر فسادها وعظيم اضرارها الظاهر بعد فترة زمنية قليلة - وهي وسيلة عقلائية وطريقة شرعية ملحوظة في المسكرات التي حرم الشارع قليلها وكثيرها حذراً من ضررها ومنعاً لفسادها وانتشارها في مجتمع الاسلام .

ولا يقاس بالمخدرات : التدخين، فان مضرته يسيرة اذا قيست الى المخدرات بل حتى ادمانه ليس بشيء عظيم اذا قيس بإضرار تناول المخدرات كما يشهد به الاطباء وأهل الاختصاص بل وأهل التجربة وشهود العيان. نعم لو عظمت مضرة التدخين - خصوصاً عند تشخيص الأطباء إختلال الصدر والقلب ومنعوا المريض منه فيحرم حينئذ قطعاً.

والاولى للجميع ترك التدخين ويشدد الحسن في ترك الادمان ، لا أقل من ترك الاكثار منه إلا انه لا يكون حراماً ، إلا في موارد نادرة يكون الضرر عظيماً وفي حالات صحية يشخصها اهل الخبرة والاختصاص المتوثقين من عظيم ضرر التدخين على المريض الكذائي .

ونضيف لما تقدم ونقول : يمكن القول في بعض الموارد- بنحو الموجبة الجزئية - بخروج الضرر المشتبه عن دائرة احتمال حرمة بانطباق قاعدة التزاحم بين المهم وبين الأهم أو بين الافسد والفاسد، وذلك كما اذا كان لانسان كليتان او عينان سليمتان وتوقفت حياة عالم تقي أو أمه أو ابيه او اخيه المؤمن التقي- على بذل كلية واحدة منه لإنقاذ حياة عزيز عليه كأن يتوقع الطبيب المختص موته او شلل حياته، فان حسن الايثار مقطوعٌ به نصاً وإجماعاً: قال تعالى في سورة الحشر: ٩ ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ وحاجة الى المبدول كالكلية، ويتزاحم حسن الإيثار لمن يخشى موته مع حرمة الإضرار المطلق - على القول المشهور - أو مع احتمال حرمة - على المختار- ومقتضاه تقديم الأهم يقيناً او احتمالاً حسبنا حققناه في بحوثنا الاصولية حول (التزاحم والتعارض) ويرجع حسن الايثار بكليته لأمه او لأبيه او للعالم التقي او لأخيه المؤمن التقي حذراً عليه من الموت أو الشلل .

والحاصل باختصار: يخرج الضرر المشتبه من الدرجة الثالثة من درجات الاضرار بالنفس ومراتبه، تقديماً للأهم :إيثار القريب العزيز الموجب للأجر الجزيل- على المهم : حفظ أعضاء جسده لسلامة حياته . بل يمكن القول بجواز بذل الفقير إحدى كليتيه السليمتين -

باعتراف الطبيب المختص بعد الفحص والتحليل - وإعطاءها لغني مقابل عوض مالي عالٍ ينفعه في مجال العيش ومعاشرة الاهل والذرية بالمعروف، ومن باب ارتكاب الفاسد - التنازل عن إحدى كليتيه مع سلامة الكلية الباقية - دفعاً للأفسد: جوعه وجوع عياله مع فرض ضعف حالته المعاشية وعدم وجدانه الحق الشرعي المعين له على تحمل مصاعب الحياة .

وقد تحصل من مجموع ما تقدم : إختصاص حرمة الاضرار بالنفس بما كان إتلافاً للنفس وإزهاقاً للروح وبما كان ضرراً عظيماً جسيماً معتداً به عند العقلاء والمتشعبة كقطع الانف او تشويه الوجه او قلع العين او المبيض الاثوي او نحو ذلك من الاعضاء والحواس الفعالة في وجود الانسان وبما دلّ عليه النصّ الصحيح كالاسراف والتبذير في صرف الاموال وما علّمت مبعوضيته للشرع الاقدس - ولو بالعرض كالمخدرات والتدخين لمن يضره عظيماً كبعض المرضى . هذا تمام ما أردنا بيانه بلحاظ (الاضرار بالنفس) ثم يقع الكلام في مبحث سابع عن :

تحمل الضرر او الحرج :

نبحث هنا : ما لو أراد المكلف تحمّل الضرر او الحرج في دينه ناشئاً من الوضوء او الغسل او الصيام او القيام في الصلاة ، بعد أن تجلّى في البحث الماضي : قصور الادلة عن إثبات حرمة الاضرار بالنفس - الجسد - على الاطلاق ، وقد تبين اختصاص الحرمة باهلاك النفس وازهاق الروح - الانتحار - وبالضرر العظيم المعتدّ بين العقلاء : نظير إتلاف الاعضاء او الحواس الفعالة في وجود الانسان ودوام

حياته ونظيره ما يوجب تعطل الاعضاء الجسمية الظاهرة او الباطنة،
وحيث تترتب عليه فروع فقهية مهمة إبتلائية يستحسن منا بحث بعضها
تطبيقاً لهذه الكبرى، ويقع الكلام عنها في مقامين نبدأ ببحث :

الصيام والقيام في الصلاة الضريين :

من كان يضره الصيام او القيام في الصلاة او يتخرج منهما ويقع في
مشقة عظيمة اذا تحمل المشقة او المضرة وصام شهر رمضان او قام
في صلاته المفروضة فهل يحكم بصحة صومه وصلاته ؟ .

لا ريب ولا اشكال بل ولا خلاف في انه اذا كان يعلم بترتب الضرر
العظيم على صلاته قائماً او صيامه كأن يؤدي به الى الموت او تلف
حاسة مهمة او عضو هام من اعضاء بدنه واجهزته الباطنية الدخيلة في
ديمومة حياته وعيشه، نظير تلف كليتيه معاً او تمام بصره او نحوهما
فهو صيام او قيام محرّم جزماً ولا يمكن التقرب بما هو محرّم
مبغوض شرعاً، فيكون عمله باطلاً ومأثوماً عليه، وهذا خارج عن
محل البحث لوضوحه وجلاته واجماع الفتاوى عليه .

والكلام فيما لو لم يترتب الضرر العظيم على صيامه او قيامه سواء
كان ضرراً يسيراً كوجع ضرس او صداع يوم او حمى يومين أم كان
ضرراً معتداً به لا يتحملة نوع العقلاء عادة ولكنه يتحملة المكلف بقوته
الايمانية ومعنويته الباطنية الراقية ولم يكن ضرراً عظيماً محرماً قطعاً .

وهذه المسألة لم يتعرضوا لها صريحاً او لم أجد من تعرض لها
سوى استاذنا المحقق فيما عثرنا عليه بعد تتبع يسير فقد قال (قده) :
(اذا كان القيام حال القراءة ضرورياً او حرجياً فانه تجب الصلاة جالساً،

فلو قام في الصلاة مع العلم بالضرر او بالحرج نحكم ببطلان الصلاة في كلا المقامين ، لعدم الامر بالقيام وإن لم نقل بحرمة الاضرار بالنفس، فان عدم الامر كافٍ في الحكم بالبطلان^(١٩) لعدم مقتضي الصحة بعد عدم تعلق الامر بالصلاة عن قيام ضرري او حرجي، ولا سبيل لنا الى إحراز الملاك حتى نحكم بالصحة، إذ مع عدم الامر لا يحرز وجود الملاك اصلاً . وهذا خلاف ما أفاده جمع من الاواخر - منهم السيد الحكيم^(٢٠) - من بقاء الملاك وعدم ارتفاعه بعد ارتفاع الحكم الضرري او الحرجي لأنه ليس في رفع الملاك امتنان ، واذا بقي الملاك أمكن التعبّد والتقرب بالعمل، ولذا يصح عنده الوضوء او الغسل الضرري او الحرجي بإحراز الملاك بعد إنتفاء الامر المصحح للصلاة او نحوها من العبادات .

لكننا في بحوث الترتّب قلنا : إن إحراز بقاء الملاك بعد إنتفاء الأمر أمرٌ صعبٌ او مستصعبٌ إلا أن تقوم قرينة عليه كموارد الاضطرار او ثبوت نصٍّ شرعي صحيح يدل على وجود الملاك رغم إنتفاء الامر، وتفصيله في محله .

وأفاد أستاذنا المحقق(قده) في تقرير بحث الصوم : انه لو صام المريض مع كون الصوم مضرّاً به وكان الضرر بالغاً حدّ الحرمة الشرعية كالإلقاء في التهلكة فلا شك في البطلان لأنه مصداق الحرام ولا يكون الحرام واجباً ولا المبعوض مقرباً ، واما لو كان دون ذلك - أي كان ضرر الصوم دون بلوغه حدّ الحرمة كمن يعلم بأنه لو صام يتلي

(١٩) مصباح الاصول : ج٢ : ٥٥٢ + ٥٥٣ .

(٢٠) مستمسك العروة الوثقى : ج٤ : ٣٣٠ + ج١٠ : ١٧٣ .

بحمى يوم او ايام قلائل وبنينا على عدم حرمة مطلق الاضرار بالنفس،
فلو صام حينئذ فالمتسالم عليه بطلان صومه أيضاً^(٢١) .

ولنا تحفظ على كلامه من جهتين :

الجهة الاولى : انه يظهر من عبارته في تقرير بحثه : تسالم الفقهاء
(رض) على بطلان الصوم ممن يتضرر منه وقد تحمل الضرر وصام،
وهي دعوى عظيمة يعسر علينا الازعان بها، فان تتبع الموسوعات
الفقهية المتأخرة كالجواهر والحدائق قد يشهد بعدم تحريرهم الفرع
فقهاً في الصيام وفي قراءة الصلاة وإن كان قد يظهر من بعض العبارات :
التحريم والبطلان أو تشعر بهما ، ولعله مراد لهم بل هو موافق لمبناهم
المشهور: أعني تحريم الاضرار بالنفس مطلقاً حتى الضرر اليسير إذ
الحرام المبخوض شرعاً لا يمكن التقرب به جزماً ولا يصح قهراً .

وباختصار: دعوى التسالم استشعار من بعض الكلمات او
استنباط منه (قده) وحسب بمذاق الفقاهة، وليس استقراءً لفتاوى
الفقهاء(رض) محسوساً ومحققاً لحساب الاحتمالات وتراكم الفتاوى
وتجمع القرائن الاحتمالية المؤدية لتحقق الاطمئنان بشرعية الفتيا
المجمع عليها، وهذا عندنا هو سرّ دليلة الاجماع وهو دليل شرعي
على الحكم الالهي المراد إثباته بلحاظ ما يتحصل عند الفقيه بالآخرة
من يقين أو إطمئنان بالحكم بفعل تضاءل احتمال الخلاف او إنعدامه،
وحينئذ نقول :

الفرعان المبحوثان خاليان من الدليل الشرعي القطعي لا إجماع

(٢١) مستند العروة الوثقى : كتاب الصوم : ج ١ : ٤٥٩ .

ولا نصّ شرعي يدل على التحريم او البطلان ، نعم إلا أن يكون الضرر المترتب على القيام في الصلاة او المترتب على الصيام ضرراً عظيماً كخوف تلف الروح او تلف بعض الاعضاء المهمة او الحواس او الاجهزة المهمة في بدن الصائم، فيحرم الصيام ولا يمكن التعبد والتقرب بالمبغوض شرعاً، فلذا يبطل جزماً لكنه قليل التحقق، ولو تحقق وخاف الضرر العظيم فهو حرام قطعاً وباطل جزماً .

الجهة الثانية : يمكن أن ندعي وجود الدليل الشرعي على الصحة مطابقةً وعدم الحرمة بالالتزام، إستظهاراً من بعض الاخبار الشريفة المعتمدة سنداً الواضحة دلالة ، نعرضها ونقرب دالاتها :

١- روى الشيخ الصدوق بإسناده المعتبر الى زرارة، وفيه سؤال من الامام الصادق (عليه السلام) عن حد المرض الذي يفطر فيه الصائم ويدع الصلاة من قيام ؟ فقال (عليه السلام) : ﴿بل الانسان على نفسه بصيرة ، وهو أعلم بما يطيقه﴾^(٢٢) أي: انه أعلم بالذي يقدر عليه ، حيث يعبر القرآن وغيره - في بعض الاستعمالات - بنفي الطاقة ويراد منه عدم القدرة، وحينئذ : اذا تحمل المكلف ضرر الصوم او تحمل حرجية الصوم ومشقته وصام فهو عندئذ قادر عليه مطيق له وهو أعلم بما يطيقه، وحينئذ هو مأمور بالصيام وقادر عليه مع مضرة او مع صعوبة وحرج ، وهذا - الخبر وأمثاله الآتية - هي دليلنا على الصحة لو لم ينعقد اجماع قطعي على خلافها بحيث يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأيه (عليه السلام) وموافقته ، لكنه مشكوك في وجوده بل مطمأن العدم .

(٢٢) القيامة : ١٥+الفقيه: ج٢: ٨٣+الوسائل ج٤: ب٦ من ابواب من القيام : ح٢ .

٢- وروى الشيخ الكليني بسند معتبر ورواه الشيخ الطوسي في (التهذيب) بسنتين معتبرين أيضاً - عن جميل بن دراج : سأل الصادق (عليه السلام) : ما حدّ المريض الذي يصلي قاعداً قال : ﴿إن الرجل ليُوعك ويخرج-كافي- ويجرح- تهذيب- ولكنه هو أعلم بنفسه، ولكنه اذا قوي فليقم﴾^(٢٣) وهذا واضح الدلالة على أن المريض الموعوك - الموجوع او المجروح- اذا قوي على القيام في صلاته كان مأموراً بالقيام وصح منه قيامه وصلاته وإن تضرر المريض من قيامه او تحرج منه وشقّ عليه قيامه ، وصاحب الارادة الايمانية والقوة المعنوية المؤدية به الى القيام في صلاته المفروضة هو مأمور بالقيام وتصح صلاته .

٣- ونظير هذا التعبير ورد في الصيام مروياً بسند معتبر وقد سأل محمد بن مسلم مولانا الصادق (عليه السلام) : ما حدّ المريض اذا نقه في الصيام، ومعنى (نقه) صحّ من مرضه وبقي فيه ضعفٌ وتعب؟ قال (عليه السلام) : ﴿ذلك اليه، هو أعلم بنفسه، اذا قوي فليصم﴾^(٢٤) والتقريب هو التقريب .

٤- وروى الشيخ الكليني بسند صحيح الى ابن أذينة مكاتباً مع الامام الصادق (عليه السلام) مؤيداً بما رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح الى ابن أذينة عن أخبره عن الامام الباقر (عليه السلام) وهذا السند مؤيد للصحيح المعتمد: كتب ابن أذينة الى الامام الصادق سائلاً عن حدّ المرض الذي يفطر فيه صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة قائماً،

(٢٣) الكافي: ج٣: ٤١٠ + الوسائل: ج٤: ب٦ من ابواب القيام : ح ٣ .

(٢٤) الكافي: ج٤: ١١٩ + الوسائل : ج ٧ : ب ٦ من ابواب من يصح منه الصوم : ح ٣ .

وأجابه (عليه السلام): ﴿بل الانسان على نفسه بصيرة﴾ وقال : ﴿ذاك اليه، هو أعلم بنفسه﴾ (٢٥) .

٥- ونظيرها بل أوضح منها : ما رواه الشيخ الصدوق في (الفقيه) بسند صحيح الى زرارة سائلاً من الامام الصادق (عليه السلام) عن حد المرض الذي يفطر فيه الصائم ويدع الصلاة من قيام، وقد أجابه (عليه السلام): ﴿بل الانسان على نفسه بصيرة ، هو أعلم بما يطيقه﴾ (٢٦) ويقدر عليه من القيام او من الصيام . وعليه : اذا قدر على القيام قام، واذا قدر على الصيام صام- ولو لإعتقاده المقدرة على الصيام او على القيام بحسب قوته الايمانية ومعنويته الباطنية وعزمه الروحي فاعتقد إطاقته القيام في الصلاة ومقدرته على الصوم- صح منه القيام والصلاة .

٦- وروى الشيخ الكليني (قده) (٢٧) بسند معتبر جزماً وهو مضمّر سماعاً، ولا ضير في إضماره على ما تحقق في محله : سألته : ما حد المرض الذي يجب على صاحبه فيه الافطار كما يجب عليه في السفر: من كان مريضاً او على سفر؟ قال (عليه السلام): ﴿هو مؤتمن عليه مفوض اليه : فان وجد ضعفاً فليفطر، وان وجد قوةً فليصمه كان المرض ما كان﴾ رواه الشيخ الطوسي (قده) في (التهذيبين) بمتن متطابق مع (الكافي) لكن السند فيهما مختلف ولا يضرّ جزماً، والتفصيل في محله .
والظاهر دلالة المعبرة على صحة الصيام اذا تحمل الضرر أو

(٢٥) القيامة : ١٥ + الوسائل : ج٤ : ب٦ من ابواب القيام : ح١ .

(٢٦) الوسائل : ج٤ : ب٦ من ابواب القيام : ح٢ .

(٢٧) الكافي: ج٤ : ١١٨ + التهذيب: ج٤ : ٢٥٦ + الاستبصار: ج٢ : ١١٤ + الوسائل : ج٧ :

ب ٢٠ من ابواب من يصح منه الصوم : ح٤ .

الحرص والصعوبة، فان التحمل المفروض في البحث كاشف عن ايمان راسخ وقوة معنوية على الصيام فهو مصداق ﴿وجد قوة﴾ على الصيام رغم كونه مريضاً او متحرّجاً من الصيام ويقع في مشقة وعسر من الصيام لكنه تحمله فيأتي الأمر المعصومي: ﴿وان وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان﴾ . ويمكننا تأييد الفهم والإستظهار ببعض الاخبار المشعرة بشرعية الصيام فيما لو تحمل ضرره بقوة ايمانه، وهي :

الخبر الأول: صحيح علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى (عليه السلام) سألته عن حدّ ما يجب على المريض ترك الصوم قال (عليه السلام): ﴿كل شيء من المرض أضرب به الصوم فهو يسعه ترك الصوم﴾^(٢٨) فانه يمكن إستظهار الصحة او إستشعارها من منطوق الرواية: ﴿يسعه ترك الصوم﴾ وكأنه يفيد أن المرض الذي يضرّ معه الصوم يسع المكلف الصوم كما يسعه تركه فهو مأمور بالصوم، فلو تحمل الضرر وصام - صحّ منه بل كشف عن قوته المعنوية الايمانية العالية .

الخبر الثاني: معتبرة عمار^(٢٩) سائلاً من الامام الصادق (عليه السلام) عن الرجل يجد في رأسه وجعاً من صداع شديد هل يجوز له الافطار؟ والراوي السائل من الفقهاء الاجلاء وكأنه إرتكز في ذهنه : شرعية الصوم او وجوبه على مثل هذا المتضرّر يسيراً فسأل عن رخصة الافطار ؟ وأجابه (عليه السلام): ﴿اذا صدع صداعاً شديداً واذا حمّ حمى شديدة واذا رمدت عيناه رمداً شديداً فقد حلّ له الافطار) ولعل هذا

(٢٨)الوسائل : ج ٧: ب ٢٠ من ابواب من يصح منه الصوم : ح ٩ .

(٢٩)الوسائل : ج ٧: ب ٥ من ابواب من يصح منه الصوم : ح ٦ .

التعبير يشعر بصحة الصوم وإمكانه في حق هؤلاء المتضررين من الصوم لكن يحل له الافطار، ولعله يدل على انه لا يتعين عليه الافطار، كما قد يستفاد من قيد (شديداً) مؤكداً مرتين: عدم حل الافطار وصحة الصيام عند الصداع غير الشديد والحمى غير الشديدة، وهذا لا يعدّ إضراراً بالنفس أو هو إضرار يسير غير مانع من صحة الصوم ووجوبه ، والحديث في الصداع او الحمى الشديدين جراء الصوم وهو ضرر معتدّ به ، وقد أفنى الامام (عليه السلام): ﴿فقد حلّ له الافطار﴾ والتعبير الترخيصي يشعر بإمكان الصوم وصحته اذا تحمّله المؤمن بقوته الايمانية وروحته المعنوية الراقية .

الخبر الثالث: رواية عقبة بن خالد في (التهذيب) سائلاً من الامام الصادق (عليه السلام) عن صام شهر رمضان وهو مريض - وهذا التعبير ظاهر في إرادة السائل كون الصائم المريض متضرراً من الصوم ، ومع ذلك تحمّل الضرر المخوف وصام ، لا أقل من إطلاق السؤال وشموله للمريض المتضرر من الصوم وغير المتضرر ، وتأخذ من إطلاق (مريض) : شق (المريض المتضرر) وقد أجابه (عليه السلام): ﴿٣٠﴾ يتم صومه ، ولا يعيد، يجزيه وهذا الجواب واضح الدلالة على مشروعية الصوم مع المرض وإجزائه عن الواجب، وإطلاق المريض يعمّ المريض المتضرر من الصوم اذا تحمّل الضرر- وصام بقوته الايمانية - ولا يعيد صومه، لكن الخبر ضعيف السند لا يصلح حجة، وذلك لوقوع (محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة) في السند ولا دليل على وثاقتهما وقبول روايتهما .

(٣٠) الوسائل : ج ٧ : ب ٢٢ من ابواب من يصح منه الصوم : ح ٢ .

والحاصل مما تقدم : ظهور النصوص الصحيحة ودلالاتها على صحة الصيام والقيام في الصلاة ، فهي دليل إثبات من السنة المطهرة على الصحة النابعة من وجود الامر الشرعي بالصيام والقيام ممن قوي عليهما وأطاقهما وقدر عليهما ، فان كان إجماع تعبدي قطعي على الفساد كان هو المعتمد ، لكن الظاهر عدمه ، وعلى فرض انعقاده فلا ريب في كونه اجماعاً مدركياً مستنداً الى مدرك غير تام: هو تحريم الإضرار بالجسد مطلقاً ولا إعتبار به ، فدليل الصحة موجود ويكشف عن وجود الملاك ، والمانع معدوم .

بل يمكن أن يقال : إن الذي يتحمل الصيام او القيام وهو متضرر او متخرج وتكون له قوة ايمانية معنوية يكاد لا يصدق عليه عنوان (خوف الضرر) بل ينطبق عليه عنوان آخر : (صوم أو قيام معتقد عدم الضرر ثم ينكشف الخلاف ويتبين الضرر) فانه وإن كان يتوقع التضرر من صومه او من قيامه في صلاته لكنه بقوته الايمانية وتحمله لما يتوقع من الضرر أو الحرج يعتقد قوته على الصيام والقيام او يزعم عدم الضرر وعدم الحرج ثم يتبين ضرريته او حرجيته، وهي مسألة فقهية خلافية وقد قلنا في فتاوى المنهاج (لا يبعد صحة صومه) اذا لم يكن الضرر عظيماً محرم الارتكاب، إذ مع العلم والتوجه لضرره وخطره وحرمته فالصوم غير صحيح جزماً، لكن مع عدم كونه ضرراً عظيماً محرماً وعدم علمه وبقينه بضرريته يقرب صحة صومه لاسيما مع اعتقاده وزعمه عدم ضرريته . وأسلم طريق لإثبات صحته هو ما ذكرنا من النصوص الشريفة مع عدم إحراز الإجماع التعبدي الكاشف عن الفساد .
ثم نبحت في مقام ثانٍ :

الوضوء والاختسال الضرري او الحرجي :

اذا علم المكلف بالضرر او توقعه من استعمال الماء في وضوء او اغتسال او توقع التحرج والمشقة العظيمة التي لا يتحملها العقلاء عادة - كانت وظيفته التيمم، لكنه لو تحمل نفسياً الوقوع في الضرر المعلوم او المحتمل او في الحرج المتوقع وباشر الوضوء او الاغتسال بقوة ايمانه وعلو معنويته هل يصح منه الوضوء او الاغتسال؟ هنا صورتان :

أ- أما اذا كان الضرر او الحرج في مقدمة الوضوء او الاغتسال كما لو تضرر من تحصيل الماء او من تسخينه او نحوهما من دون ان يكون في مباشرة الوضوء او الاغتسال بذاتهما ضرراً او حرجاً - فلا اشكال في أنه لو تحمل الضرر او الحرج في هذه المقدمات صحّ منه الطهور سواء قلنا بحرمة الاضرار بالنفس على الاطلاق ام قلنا بتحريم خصوص الانتحار والاضرار العظيم، فاذا تهيأ عنده الماء الصالح للوضوء او للاغتسال وتيسر الماء لديه - صار واجداً للماء واذا أتى بوضوءه او غسله - حسب وظيفته ونوع حدثه - فانه يصح منه الوضوء او الغسل المأتمني به لصدق (واجد الماء) عليه بعد تحمله المقدمة الضارة او الشاقة ، ولا نحتمل مشروعية التيمم في حقه حينئذ .

ب- واما اذا كان الضرر او الحرج والمشقة في ذات استعمال الماء في الوضوء او في الغسل - وهذا هو محل البحث هنا - فقد اختلفت فيها كلمات الاواخر المحررين لهذا الفرع - في الفقه او في الاصول - على أقوال ثلاثة :
الاول : ما إختاره أكثر الأواخر (قدم) منهم صاحب الجواهر والعروة الوثقى وكثير من المعلقين عليها- بحسب تتبع سريع- وهو

التفصيل بين توقع الضرر من الوضوء او الغسل او العلم به فيبطل،
ويبين العلم بالخرج او توقعه وتحمله فيصح منه الوضوء او الاغتسال .

الثاني: ما اختاره المحقق النائني (قده)، وهو الحكم بفساد الوضوء
او الاغتسال ممن توقع الضرر او الخرج من استعمال الماء كليهما،
وقد أفتى به في حاشية العروة : فصل في التيمم : المسألة الثامنة عشر .

الثالث: ما اختاره استاذنا المحقق (قده) وهو الحكم بصحة
الوضوء والاغتسال ممن توقع الضرر او الخرج من استعمال الماء في
الوضوء او الغسل وقد تحمل ذلك .

وينبغي تفصيل المقال والاستدلال في مرحلتين : نبحت في
احدهما التضرر ، ونبحت في الاخرى التخرج من الماء . نبدأ ببحث :

التضرر من استعمال الماء :

لو علم المكلف او توقع الضرر من استعمال الماء في ظهوره
- وضوءاً كان أو غسلًا حسب وظيفته - وتحمله بقوة ايمانه ومعنويته
واستعمله في الطهور فهل يصح منه أم لا يصح ؟ فيه قولان : ذهب جمع
كثير من الفقهاء الاواخر المحررين للفرع (رض) الى فساد الطهور
بالماء ، وخالف قليل - منهم استاذنا المحقق (قدهم) - واختاروا صحة
الوضوء او الغسل رغم ضرريته .

وينبغي الالتفات الى خروج الضرر العظيم المقطوع بحرمة
والمتسالم عليها، نظير الانتحار او إتلاف عضو خطير او جهاز مهم في
البدن - عن محل الخلاف ، فانه لو ترتب الضرر العظيم على استعمال
الماء في الطهور فالجميع متفقون على حرمة وبطلان الطهور حينئذ

لامتناع التقرب بما هو حرام مبغوض للمولى مبعّد عنه .

ومن القريب جداً أن عمدة نظر القائلين بفساد الطهور هو مبني تحريم الاضرار بالبدن على الاطلاق ، فانه لو كان إلقاء النفس في المضرة اليسيرة والعظيمة وما بينهما من المراتب الضرورية حراماً فكل طهور يؤدي الى التضّر منه هو حرام عند المشهور مبغوض للمولى في نظرهم ولا يمكن التقرب الى المولى بما ييغضه ويحرّمه .

ويشهد له ما وجه به السيد الحكيم (قده) فتيا (العروة الوثقى) بالبطلان بقوله : (كما في الجواهر ، لأن حرمة استعمال الماء مانعة من إمكان التقرب به ، لامتناع التقرب بما هو معصية لأن المعصية مبعّدة ، والمبعّدية والمقرّبية ضدان في نظر العقلاء لا يمكن اجتماعهما في محل واحد ولو من جهتين) ^(٣١) وأقرّ أستاذنا المحقق (قده) بذلك حين قال: (نعم بناءً على أن الاضرار بالنفس محرم لا ينبغي التأمل في بطلاهما) ^(٣٢).

ويمكن توكيده بما أفاده الأستاذ المحقق (قده) في بحثه الاصولي استدلالاً لفتيا العروة بالبطلان بأن الحكم بالبطلان مبني على ما هو المشهور بين المتأخرين من حرمة الاضرار بالنفس ، فيكون المكلف المتضرّر من استعمال الماء غير قادر على استعماله شرعاً، والممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ، فتكون الطهارة المائية مبغوضة محرّمة شرعاً ، ولما كانت محرّمة لم يمكن التقرب بها الى الله سبحانه، فتكون باطلة

(٣١) مستمسك العروة الوثقى ج: ٤ : ٣٢٩ .

(٣٢) التقيح شرح العروة الوثقى ج: ٩ : ٤٢١ .

وضعاً ويجب عليه التيمم ، فراجع (٣٣) .

وعليه : لا يتعين القول بالبطلان عند من لا يدعن بحرمة الاضرار بالبدن على الاطلاق- كما تحقق عندنا في (المبحث السادس) المتقدم لوضوح انه مع بطلان المبنى يبطل البناء بالتبع جزماً ولا يبقى له مصحح أصلاً ، ولأجله نزع استاذنا المحقق(قده) الى الفتيا بصحة الوضوء والغسل ، قال في حاشية العروة :فصل مسوغات التيمم : مسألة: ١٨ ، مشكلاً على الفتيا ببطلان الوضوء او الغسل عند تضرر المكلف منهما : (فيه اشكال ، ولا تبعد الصحة في بعض مراتب الضرر) والظاهر انه يريد المراتب الدانية من الضرر - غير التهلكة وقطع الاعضاء ونحوه مما هو مبغوض في الشريعة المقدسة كما أفاد في بحثه الاصولي (٣٤) .

ويمكن توكيد الصحة بتقريب ثان : ان الاضرار الدانية أو الاضرار المعوضة دنيوياً وهي التي ليس فيها قطع عضو مهم من الجسد او إتلاف حاسة او جزء أساسي في البدن ، وذلك كأكل طعام او التوضي بماء بارد بحيث يوجب مرضه يوماً او يومين ، هذه لا دليل واضح على حرمتها شرعاً كما سبق بيانه وتحقيقه ، فلو فرض أداء وضوءه او غسله الى تضرر يسير كمرض يومين او ثلاثة - وهو لم يثبت حرمة- وحينئذ يمكن التقرب الى الله بهذا الوضوء او الغسل ما دام لم يكن التضرر من احدهما ضرراً عظيماً محرماً كقطع عضو او تلف حاسة - ويصح الطهور من غير اشكال ظاهر .

(٣٣) مصباح الاصول : ج ٢ : ٥٥٤ .

(٣٤) مصباح الاصول : ج ٢ : ٥٤٨ .

نعم قد يستدل على البطلان - على وفق تفكرات ومباني المحقق النائني(قده) في بحث الترتب^(٣٥) - بأن يقال: إن المكلف بحسب ظهور الآية وبعض الروايات ينقسم الى (واجد الماء) فيتوضأ او يغتسل والى (فاقد الماء) فيتيمم ، والتقسيم قاطع للشركة ومانع عن اشتراك الاقسام ، وحيث ان المتضرر من الماء وظيفته الطهارة الترابية لم يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية الصادرة منه وهو متضرر من الماء لانها اشتراك بين القسمين يمنع عنه التقسيم الظاهر جلياً من الآية .

بل يمكن القول: إن الحكم بصحة الوضوء او الغسل مع الحكم بصحة التيمم في حق المتضرر من الماء يعني تخيير المكلف بين الطهارة المائية وبين الطهارة الترابية وهذا أشبه بالجمع بين المتناقضين بلحاظ ان موضوع الطهارة المائية : (واجد الماء) وموضوع الطهارة الترابية : (غير ووجد الماء) ، فيكون الحكم بجوازهما حكماً على المتناقضين واعتباراً للمكلف انه (واجد الماء) وأنه(غير ووجد الماء) وهذا محال ، وحينئذ فالحكم بصحة الطهارة الترابية منه مسلماً قطعاً ويكون الحكم ببطلان الطهارة المائية وعدم صحتها منه متعيناً قهراً، من دون فرق بين العلم بالضرر وبين العلم بالحرج .

ويمكننا دفعه ببيانين او بتقريبين يصلحان اشكالين :

البيان الاول : إن مقتضى لطفية (نفي الضرر) هو انتفاء وجوب الوضوء والغسل وعدم تعيين أحدهما على من يخاف المرض والضرر، وشرعية التيمم في حقه إرفاقاً بحاله وتلطفاً، لخوفه التضرر من الماء،

(٣٥) حكاه تلميذه: استاذنا المحقق في: التنقيح شرح العروة :ج:٩: ٤٢٢+مصباح الاصول:ج:٢: ٥٥٣.

وإذا ارتفع الوجوب عن الوضوء او الغسل يمكن ان يثبت الاستحباب النفسي للوضوء او للغسل في حق المتضرر من الماء اذا تحمّله بقوته الايمانية ومعنويته الباطنية ولم يكن تضرره عظيماً، وذلك لما تقدم من عدم حكومة دليل نفي الضرر على الاحكام الترخيضية التي لا إلزام فيها .

وعليه :اذا أتى بالوضوء او بالغسل - حسب نوع حدثه- بداعي محبوبيته النفسية او بداعي غاية مستحبة كتلاوة القرآن حصلت له الطهارة من الحدث والظهور المصحح للدخول في صلاة او طواف ، فيمكنه ان يصلي بعده لتحقق شرط صحته: ﴿لا صلاة إلا بطهور﴾^(٣٦) .

ونتيجة هذا التقريب : هو التخيير بين الطهور بالماء وبين الطهور بالتراب من دون لزوم محذور (اجتماع المتناقضين) ، بلحاظ ان هذا المكلف متحمّل (الضرر غير العظيم) هو مصداق (واجد الماء) حقيقةً وإلا فانه- ببركة آية الطهارات وبعض الروايات- مرخوص في التيمم تلطفاً وإرفاقاً بحاله لكونه مريضاً ويخاف التضرر من الماء فيصح منه التيمم - لو فعله- ، كما انه واجدٌ للماء حقيقةً متحمّل لضرره بقوته الايمانية فيغتسل او يتوضأ- حسب نوع حدثه- وينطبق عليه صدر الآية ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ وليس هذا ببعيد فانه ثبت في موارد متعددة وتحقق شرعية التيمم مع وجدان المكلف للماء وتوجه الأمر بالوضوء او الغسل اليه في الوقت الذي يشرع له فيه التيمم نظير المجروح والمقروح اذا لم تكن عليهما جبيرة وكانا عارين، وقد

(٣٦) الوسائل ج١: ب٤ من ابواب الوضوء: ح١.

تعارضت الاخبار^(٣٧) في حكمهما بين الاغتسال وغسل ما حول القرحة او الجرح وبين التيمم ومقتضى الجمع بين طائفتي الاخبار هو الحكم بالتخير بين الغسل وبين التيمم ، ونظير من آوى لفراش نومه وتذكر انه غير متوضئ فيجوز له التيمم^(٣٨) مع كونه واجداً للماء يستحب له الوضوء ، ونظير ما لو أراد الصلاة على ميت حيث يجوز له التيمم رغم كونه واجداً للماء وظيفته الطهارة المائية^(٣٩) ، وتفصيل هذه الفروع وخصوصياتها له محل مخصوص في بحوث الفقه ، وأردنا الاشارة .

البيان الثاني: إن دليل نفي الضرر لطف تشريعي وإن نفي الوضوء والغسل الضرري إمتنان شرعي فلا يصير به المكلف فاقداً للماء ، بل هو واجد للماء حقيقةً ومرخوص بالتيمم تلطفاً وامتناناً وتخفيفاً حال التضرر من استعمال الماء في وضوء او في غسل ، ويمكن ان يصح الطهور بالماء من المتضرر منه لو ساعد الدليل من خارج آية الوضوء والغسل - وهي ظاهرة في تشريع التيمم له ومرخوصيته به - من دون ان يتنافى دليل صحة الوضوء او الغسل مع ظاهر الآية المشرعة للتيمم، حيث أن آية التيمم أناطت الامر بالتيمم بقيدين ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ أي اذا كنتم تتضررون من الماء لمرضكم ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ ولعله تقصر الآية عن الدلالة الانطباقية على ما نحن فيه ، فلا يلزم الجمع بين المتناقضين (واجد الماء وغير واجده) إذ المتضرر المتحمل للضرر واجد للماء حقيقةً وقادرٌ على استعماله معتقد عدم التضرر منه وهو

(٣٧) راجع: الوسائل: ج:١:ب:٣٩ من ابواب الوضوء+ ج:٢ : ب: ٥ من ابواب التيمم .

(٣٨) راجع: الوسائل : ب: ٩ من ابواب ابوضوء: ح: ٢ .

(٣٩) راجع: الوسائل: ج: ٢ : ب: ٢١ من ابواب صلاة الجنابة .

مقتضى ايمانه القوي ورباطة قلبه وروحيته ، نعم هو مصداق المريض والمتضرر من الماء، لكن حيث اعتقد مكنته من استعمال الماء في طهوره وعدم تضرره منه فهو واجد للماء ولم يجتمع فيه القيدان ليكون ملزماً بالتيمم ومأموراً به ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ تعييناً، وتكون السنة- أخبار التيمم عند تخوف الضرر او المرض - هي المنطبقة ، وهي تدل على شرعية التيمم في حقه من دون ان تمنع عن شرعية الغسل او الوضوء في حقه .

وعندئذ: فقريئة (التفصيل قاطع للشركة) لا أثر لها مع القريئة الخاصة المانعة عنها والمثبتة لإمكان إشتراك الطهور بالماء مع الطهور بالتراب في شخص معين هو المتحمل لضرر الماء .

وأخبار السنة متعددة راجعها في (الوسائل) وفي الواقع هي منحصرة في ثلاثة هي عمدتها من حيث السند والدلالة ، وما سواها مراسيل وبعضها يعود الى هذه الثلاثة ، وهي :

الاولى: وهي أهمها وهي صحيحة محمد بن مسلم^(٤٠) التي رواها المشايخ الثلاثة في جوامعهم ، وفيها سؤال الباقر(عليه السلام) عن الرجل يكون به القرحة والجراحة يجنب ، وجوابه(عليه السلام): ﴿لا بأس بأن لا يغتسل ، يتيمم﴾ وهذا التعبير كاشف جلي عن الترخيص بالتيمم وعدم الالتزام به، ويلتزم مع اتيان الغسل وشرعيته في حقه ، ورواها الشيخ في (التهذيب) بسند آخر يقرب جداً اتحادها سؤالاً وجواباً رغم اقتصار الجواب على قوله : ﴿يتيمم﴾ وهو دال على شرعية التيمم من دون ان تصطدم بشرعية الغسل لمن تحمل الضرر اذا ساعده الدليل .

(٤٠) الوسائل: ج ٢ : ٥ ب من ابواب التيمم: ح ٥ + ح ٩ + ح ١١ .

ومن القريب جداً وحدة الحديث ولا يخفى انه كثيراً ما يروي المحدث او المفتي الحديث او بعض الفتيا تارةً : يروي المهم من الحديث او الفتيا، ويروي مرةً أخرى تمام الحديث او تمام الفتيا ، وهذا حاصل في محاوراتنا ، ولأجله نحتمل قوياً وحدة الخبر والحديث رغم الاجمال في احدهما والتفصيل في الآخر .

الثانية : صحيحة البنظي وفيها سؤال الرضا والصادق (عليهما السلام) عن الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد فقال : ﴿ لا يغتسل ويتيمم ﴾^(٤١) وهي ظاهرة في شرعية التيمم في حقه من دون دلالة على عدم شرعية الغسل ، بل هذا النهي في مورد توهم الالتزام بالغسل ، وهو ظاهر في الترخيص بتركه ولا يدل على تحريمه ولزوم تركه كما لا يخفى .

الثالثة : مرسله ابن ابي عمير^(٤٢) عن بعض أصحابه عن الصادق (عليه السلام) وهي مروية في (الوسائل) عن (التهذيب) : ﴿ يؤمّ المجدور والكسير اذا أصابته الجنابة ﴾ ، وعن (الكافي) : ﴿ يتيمم ولا يغتسل ﴾ والظاهر أن هذا هو الصحيح وهو المراد جداً من ذاك التعبير ﴿ يؤمّ ﴾ ، وهذا اللسان دليل الرخصة بالتيمم تخفيفاً في التشريع ولا يصطدم بشرعية الغسل لمن تحمل ضرر الماء اذا لم يضره ضرراً عظيماً ولا يمتنع صحة الغسل منه حيثئذ .

والحاصل قصور دلالة النصوص القرآنية على تحريم الطهور بالماء

(٤١) الوسائل: ج ٢ : ب ٥ من ابواب التيمم : ح ٧ + ٨ .

(٤٢) الوسائل: ج ٢ : ب ٥ من ابواب التيمم : ح ٢ + ٣ + ١٠ .

أو فساده فانه مريض متضرر، لكنه لا يصدق عليه ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ بل هو واجد للماء متمكن من استعماله بقوته الايمانية ومعنويته الباطنية التي تقدره على التحمل والاطاقة .

كما أن السنة المطهرة وافية الدلالة على شرعية الوضوء او الغسل من المتضرر بالماء المتحمل لضرره غير العظيم اذا ساعده الدليل .

ويمكن تفصيل الدليل مع بيان واف لقصور دلالة الآية بأن يقال : قال سبحانه في سورة المائدة : ٦: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ أي اذا قمتم من النوم كما في معتبرة ابن بكير^(٤٣) المروية في (التهذيبين) أو يراد منه مطلق القيام كما هو ظاهر التعبير القرآني ، وهو ملتئم مع الرواية المعتبرة المخصوصة فإنها بيان مصداق ظاهر وهو من باب الجري العملي على المصداق الخارجي، وهو كثير في التفسير المأثور، ثم قال سبحانه : ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ....﴾ وهذا أمر بالوضوء، ثم قال سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ وهذا أمر بالغسل من الجنابة ثم قال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ والظاهر انه لا موضوعية تامة للمرض والسفر كما تؤكد السنة وأخبار التيمم خاصة، ولعله لذا جاء سبحانه بقيد ثان : ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ مما يكشف عن دخالة تامة في (عدم وجدان الماء) للأمر اللاحق: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ .

وقاعدة (التفصيل قاطع للشركة) مقبولة إن لم يحكمها دليل أقوى ظهوراً ودلالة ، وهنا المتضرر من استعمال الماء في وضوء او في غسل اذا تحمله بقوته الايمانية ومعنويته الباطنية هو في الحقيقة مصداق:

(٤٣) الوسائل :ج١ ب: ٣ من ابواب نواقض الوضوء : ح ٧ .

(واجد الماء) وداخل في القسم الاول : (واجد الماء) المقابل للثاني:
﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ ، او في الاقل : يتدافع فيه ظاهر
صدر الآية مع ذيلها ، حيث أن انطباق الصدر عليه وهو واجد الماء
يدل على أن وظيفته الوضوء او الغسل حسب حاله ونوع حدثه ، وانطباق
الذيل عليه وهو متضرر مريض يدل على أن وظيفته التيمم ، فيتدافع هذا مع
ذاك وتقتصر دلالة الآية على ما نحن فيه .

أو يقال : لا يتضح جلياً : انطباق القسم الثاني من الآية، أو لا
يظهر منها وجوب التيمم وتعيينه على المتضرر من الماء المتحمل له
بحيث لا يشرع له الوضوء او الغسل ، كيف ؟ وهو واجد للماء متقبل
له متحمل للطهور به رغم ضررته .

وبعبارة مختصرة : لا يبعد قصور الآية عن الانطباق على ما نحن فيه
او قصور دلالتها عليه ، ولا بد في مثله من مراجعة السنة المطهرة
المفسرة للآية او الشارحة المبيّنة لتفصيل الفرع الخاص : المتضرر
من استعمال الماء في الطهور .

والسنة المطهرة تصدّت لبيان حكم المتضرر من استعمال الماء
﴿لا بأس بأن لا يغتسل، يتيمم﴾^(٤٤) وهذه الرواية الصحيحة تشعر
بالرخصة وعدم تعيين التيمم، أي تفيد شرعية التيمم من دون إلزام به
وتعيين فعله ، كما تفيد عدم إلزامه بغسل او بوضوء حال تضرره من
استعمال الماء ، والتعبير: ﴿لا بأس بأن لا يغتسل﴾ يلتزم مع شرعية
الاغتسال معه بحسب الفهم المحاورى العرفي من نظائره .

(٤٤) الوسائل : ج ٢ : ب ٥ من ابواب التيمم : ح ٥ وغيره .

ولو تحمل الضرر واستعمل الماء في وضوءٍ او في غسل من دون ان يكون الضرر عظيماً : هلاك نفس او تلف عضو او حاسة مهمة او جهاز مهم في البدن - إنتفى عنه وجوب الغسل او الوضوء ، وتبقى محبوبة الطهور في نفسه لا موجب لانتفائها :

أولاً : لقصور آية الطهارات في سورة المائدة (٦) عن الدلالة على تعيين التيمم وعدم شرعية الوضوء او الغسل فيما نحن فيه بتقريب متقدم .
وثانياً : لأن نفي وجوب الغسل او الوضوء امتناناً ولطف شرعي وإرفاقاً وتخفيف تشريعي يلتزم مع ثبوت المحبوبة واستفادتها من دليل خارج يدل على محبوبة الوضوء والغسل في نفسها .

ولا نقول- وفاقاً لبعض الاعلام^(٤٥) - بأن النص القرآني يرفع الالتزام عن الغسل والوضوء الضررين وتبقى دلالة على اصل الطلب والمحبوبة، وهذا لأن نفي الضرر او رفع الحكم الضري رخصة لا عزيمة ، إذ العزيمة كلفة على خلاف الامتنان الظاهر من النص الرافع لوجوب الطهور بالماء - وضوء او غسل - .

وذلك لأن هذا المقال مرفوض عندنا ، لأن المجعولات الشرعية كالوجوب إعتبرات قانونية بسيطة ، ليست مركبة حتى يرتفع أحد جزئي المركب - اللزوم- ويبقى الآخر- الجواز- ويصح المقال المذكور . ولكن التشريع البسيط والاعتبار القانوني غير المركب اذا ارتفع فانه لا يبقى منه شيء حتى يصح الاستدلال على صحة الطهور بالماء من نفس النص .

(٤٥) كالسيد اليزدي في (العروة الوثقى) متفرقاً في فروع فقهية نظير المسألة : ١٨ : فصل التيمم ومسوغاته، وقد وافقه جمع من المعلقين على (العروة الوثقى) .

نعم نحن نستدل على صحة الغسل او الوضوء من متحمل الضرر
بدليل خارج عن آية الطهارات ، وهو إطلاق دليل إستحباب الوضوء
والغسل نفسياً ، وهو غير دليل وجوبهما - أعني النص القرآني الدال
على وجوب التوضي عند القيام للصلاة مطلقاً او عند القيام من النوم
والدال على وجوب الاغتسال ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ مقدمة
للصلاة او نحوها مما يشترط الطهور في صحته .

والمراد من الاطلاق المعتمد هو ما دل من الكتاب والسنة على
استحباب الوضوء والغسل في نفسيهما، بغض النظر عن مقدمتيهما
لصلاة ونحوها، وهي مجموعة النصوص القرآنية الشريفة وهي آيتان :

الاولى : قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾
البقرة: ٢٢٢، وهذه الآية تدل واضحاً على حب الله للتطهر وللمتطهرين
كحب الله للتوبة والتوابين ، والتطهر يتحقق بالوضوء وبالغسل ، بل
والاستنجاء من البول او من الغائط .

الثانية : قوله تعالى في سورة التوبة : ١٠٨ : ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ
يَتَّهَرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ و﴿الْمُطَهَّرِ﴾ اسم فاعل وأصل الكلمة
وحقيقتها : المتطهر بقريئة : ﴿أَنْ يَتَّهَرُوا﴾ وقد أدغمت التاء في الطاء .

وهاتان الآيتان تدلان بوضوح على محبوبة التطهر والطهور،
والحب المولوي في الآيتين منبعث عن المصلحة غير اللزومية وعن
الملاك القائم في الطهور والتطهر اذا كان عمله ومحققه مضافاً الى الله
سبحانه وبقصد التقرب اليه، بل إن حب الله كاشف قطعي - ولو بدلالة
إلتزامية- عن تعلق الامر الاستجابي النفسي بالطهور والتطهر، كما هو

كاشف عن ثبوت الملاك والمصلحة في الطهور المأمور به استحباباً، وقد ورد في سبب نزول آية البقرة في الصحيحة المروية في (الكافي) قال ﴿كان الناس يستنجون بالكرسف والاحجار، ثم أحدث الوضوء وهو خلق كريم فأمر به رسول الله ﷺ وصنعه فأنزل الله في كتابه : : إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ (٤٦) .

ولو قيل أو إحتمل أحد : ان الوضوء المحدث في الخبر الصحيح - يراد منه الاستنجاء بالماء من البول او الغائط ، وهذا تطهر يحبه الله ، ولا يعم التطهر بالوضوء او بالغسل .

قلنا : لا ريب في ان السبب الخاص الذي نزلت به الآية المباركة - وهو التطهر بالماء عند الاستنجاء من الغائط - لا يخص النص العام الوارد بنحو العموم او بنحو الاطلاق الشامل لموارد هي غير مورد النزول، ولا ريب في صدق (المتطهر) على المتوضيء والمغتسل من جنابة او غيرها، بشهادة الروايات الكثيرة المستعملة لفظ الطهور في الوضوء وفي الغسل، نظير الخبر الصحيح : ﴿اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلا بطهور﴾ (٤٧) والطهور- مقدمة الصلاة - ينطبق على الوضوء اذا كان فاعله محدثاً بالحدث الاصغر وعلى الغسل اذا كان فاعله محدثاً بالحدث الاكبر ، ونظير الصحيح الآخر: ﴿لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور ...﴾ (٤٨) ونظير صحيحة الحلبي (٤٩):

(٤٦) البقرة: ٢٢٢ + الوسائل ج ١ : ب ٣٤ من ابواب احكام الخلوة : ح ٤ .

(٤٧) الوسائل ج ١ : ب ٤ من ابواب الوضوء : ح ١ .

(٤٨) الوسائل ج ١ : ب ٣ من ابواب الوضوء : ح ٧ .

(٤٩) الوسائل ج ٤ : ب ٩ من ابواب الركوع : ح ١ .

﴿ الصلاة ثلاثة أثلاث : ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود ﴾
وغيرها كثير يظهر للمتبع في موسوعة (الوسائل) في ابواب الوضوء
ونواقضه واحكام الخلوة وابواب الصلاة وافعالها . هذا كله دليل
الكتاب العزيز على محبوبة الوضوء والغسل في نفسيهما .

واما السنة المطهرة ودلالاتها على محبوبة الوضوء والغسل في
نفسيهما فنعرضه في مرحلتين ، نبدأ بالمرحلة الاولى ونقول :

ثمة روايات عديدة يستفاد منها استحباب الوضوء في نفسه فراجع
الباب الثامن والحادي عشر والرابع عشر وغيرها من ابواب الوضوء في
(الوسائل) فإنها ظاهرة في استحباب الوضوء في نفسه حتى للمحدثة
بالحيض او بالجنابة ويريد النوم او المحدث بالأصغر وقد توضحاً من
حدثه لصلاته فانه يستحب له تجديد الوضوء على الوضوء مع انه غير
محدث، وأكثر هذه الروايات ضعيفة السند لكن يوجد فيها خبر صحيح
ظاهراً هو قوله (عليه السلام):^(٥٠) ﴿الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا﴾
فانه خبر صحيح السند وإن وقع فيه : (القاسم بن يحيى عن الحسن بن
راشد) فقد حققنا صحته في حديث الاربعمأة في بحوث التصوير في
موسوعتنا: (بشرى الفقاهاة: ج١) وفي بحوث (أخبار الاستصحاب: ج١١).

وقد تضمن هذا الخبر أمراً بالتطهر : ﴿فتطهروا﴾ أي حتى اذا كنتم
محدثين متطهرين بالماء، فانه يدل على محبوبة التطهر على الاطلاق،
وهو أمر محمول على الاستحباب قطعاً .

ولا يبعد فهم محبوبة الطهور في نفسه ممن هو محدث لم يتطهر

(٥٠) الوسائل : ج١ : ب٨ من ابواب الوضوء : ح ١٠ .

من حدته الاكبر او الاصغر، لدلالة الآيتين بإطلاقهما ولدلالة الحديث القدسي المطمئن شخصياً بصدوره : قال النبي ﷺ : ﴿ يقول الله تعالى: من أحدث ولم يتوضأ فقد جفاني ، ومن أحدث وتوضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ، ومن أحدث وتوضأ وصلى ركعتين ودعاني ولم أجبه فيما سألني من أمر دينه ودنياه فقد جفوته ، ولست برب جافٍ ﴾ وقال رسول الله ﷺ : ﴿ من أحدث ولم يتوضأ فقد جفاني ﴾ (٥١) .

وبتعبير مختصر : الأخبار الكثيرة بعضها مصداق (خبر الثقة) ، ومجموعها مورد الاطمئنان والوثوق بصدور بعضها ، ودلالاتها واضحة على (الاستحباب النفسي) ، وبعضها وارد في موارد صغروية، وبعضها ظاهر في انه يستحب الوضوء لنفسه من دون سببٍ وغايةٍ ، والاخبار كاشفة عن استحباب الوضوء في نفسه من دون إنحصار في المحدث بالأكبر كالحائض وقت الصلاة والجنب اذا أراد النوم والمتوضيء من حدته الاصغر، بل بعضها يؤكد لإطلاق الآيتين الدالتين على حب الله للظهور في نفسه وللمتطهرين ، على الاطلاق من دون اختصاص بنوع ظهور او بقسم منه او بخصوص الوضوء او الغسل المطلوب مقدمة للصلاة او للطواف ، بل يعم كل وضوء ، ولا تنحصر مصاديق التطهر بالوضوء بل تعم الغسل من الجنابة ونحوها وتعم غسل الجمعة ونحوه بل يعم تمام مصاديق النظافة والطهارة الجسدية كالاستنجاء من البول والغائط والتطهر من سائر الاخباث والنجاسات والقاذورات .

ويؤكد العموم : مصداقيتها للطهارة والتطهر مصداقيةً قطعيةً في

شرع الاسلام وبالنص الصحيح المتقدم في سبب نزول آية سورة البقرة. وقد استدل جمع من الفقهاء (رض) بآية سورة البقرة ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ على محبوبة الغسل من الجنابة في نفسه، وتركوا الاستدلال بها على محبوبة الوضوء في نفسه وهو غريب.

نعم يدلنا على محبوبة الغسل من الجنابة في نفسه : صحيح عبد الرحمن المروري في (التهذيب) والمتضمن لسؤال الصادق (عليه السلام) عن الرجل يواقع أهله ، أينام على ذلك ؟ قال : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَتَوَفَّى الْإِنْسَانَ فِي نَمَامِهَا، وَلَا يَدْرِي مَا يَطْرُقُهُ مِنَ الْبَلِيَّةِ ، إِذَا فَرَّغَ فَلْيَغْتَسِلْ﴾^(٥٢) وهذا خبر صحيح السند متضمن للأمر : ﴿فَلْيَغْتَسِلْ﴾ ونحمله على الاستحباب للترخيص بتركه في خبر^(٥٣) معتبر السند هي قوله (عليه السلام) في الجنب المرید للنوم قال : ﴿إِنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَوَضَّأَ فَلْيَفْعَلْ ، وَالْغَسْلُ أَحَبُّ إِلَيَّ وَأَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ ، وَإِنْ هُوَ نَامَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ وَلَمْ يَغْتَسِلْ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ وهو واضح الدلالة على الترخيص في النوم وترك الاغتسال، فيكون الامر في صحيح عبد الرحمن ظاهراً في الاستحباب .

والحاصل وضوح دلالة الخبر الصحيح على محبوبة الغسل من الجنابة في نفسه وان لم يكن لغاية : صلاة او نحوها ، فيكون الخبر مؤكداً لإطلاق الآية الكريمة ودلالاتها فيما نحن فيه . هذا تقريب الدليل الاول من الكتاب والسنة على صحة الوضوء والغسل من المتضرر .

الدليل الثاني: يمكننا إستفادة صحة الغسل الصادر من المتضرر

(٥٢) التهذيب: ج١: ٣٧٢: ح١١٣٧ + الوسائل : ج١: ٢٥ من ابواب الجنابة : ح ٤ .

(٥٣) الوسائل : ج١: ٢٥ من ابواب الجنابة : ح ٦ .

-المريض- اذا تحمّله من الخبر^(٥٤)الصحيح الوارد في المريض اذا لاعب أهله وخرج منه ماءً مشتبه بالمني، وقد فرضت عليه الغسل اذا وجد اللذة والشهوة وميزته عن الصحيح غير المريض ، والذي وردت به أخبار^(٥٥) دلت على عدم كفاية ذلك من دون إنضمام الدفع والفتور الى الشهوة واللذة ، فانها تكشف بإطلاقها عن محبوبة غسل الجنابة من المريض المتضرر من الغسل اذا شاء مع تمكنه من تأخيره الى حين زوال المرض وإنتفاء الضرر عنه، تمسكاً بإطلاقها المنطبق على المريض المتضرر من غسل الجنابة اذا تحمّله وعلى المريض غير المتضرر من الغسل، فان المريض في بعض مصاديقه يتضرر من غسل الجنابة، لكن أمرت به الروايات ويمكن التمسك بإطلاقها لإستكشاف الأمر بغسل الجنابة ممن يضره الماء ثم يتحمّله ، وهذا دليل تام على صحة إغتسال المتضرر المتحمّل لضرره .

والحاصل وضوح محبوبة الوضوء والغسل في نفسها وكونهما طهوراً وتطهراً يحبه الله ويحب المتطهّرين والمطهّرين ، وإطلاقه يعمّ الضري منهما، بل بعض الروايات الخاصة ظاهرة الدلالة على الأمر بالغسل الضري من المريض. نعم الوضوء الضري والغسل الضري - بركة حديث نفي الضرر- مرفوع الوجوب الثابت بأية الطهارات، لكن كلاً منهما يكون محبوباً في نفسه بركة إطلاق عدة آيات وروايات متقدمة ، فيأتي المتضرر من الماء وضوءه أو يأتي غسله بداعي

(٥٤) الوسائل : ج١ : ب٨ من ابواب الجنابة : ح٥ .

(٥٥) الوسائل : ج١ : ب٨ من ابواب الجنابة : .

إستحبابه النفسي ولأجل الكون على طهارة و طهور، فتحصل له الطهارة من الحدث - إن كان محدثاً- ثم يصلي بطهارته هذه .

لكن قد يقال : دليل نفي الضرر ينفي الحكم الضرري : استحباب الوضوء في نفسه .

ونقول : انه سبق أن دليل نفي الضرر لا يصلح مانعاً ، فان مفاده إمتناني لطفي ، والمستحب ليس فيه ثقل وكلفة كسائر الترخيصيات ولا منة ولا لطف في نفي الحكم الاستحبابي الخالي من الثقل والكلفة التي يناسبها المنّة بنفي الضرر .

يضاف اليه :إن المستحب يستند ضرره الى المكلف واختياره لفعله مع تمكنه شرعاً من تركه وتخلصه من ضرره، لكنه بقوة إيمانه- فعله رغبة في ثوابه فهو الذي أوقع نفسه في الضرر دون الحكم الشرعي ، أي لم يكن تضرر المكلف من فعل المستحب ناشئاً من الحكم الشرعي، بل هو ناشئ من التشريع ومن اختيار المكلف ، بل إن إختياره هو الجزء الاخير من علة تضرره، فينسب التضرر اليه لا الى التشريع ، ومن الواضح أن مفاد حديث ﴿لا ضرر﴾ هو نفي الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الضرر، فلا ينفي الحديث الضرر الناشئ من إختيار المكلف .

والحاصل ان دليل ﴿لا ضرر﴾ لا ينفي الترخيصيات- المستحبات وغيرها- نظير استحباب الوضوء او الغسل في نفسه، فلا يتصدى حديث ﴿لا ضرر﴾ لنفيه ، ومن هنا يصح الاتيان بالوضوء الضرري والغسل الضرري بداعي محبوبيته النفسية وتقرباً الى الله سبحانه صادراً ممن يتحمل الضرر المترتب على أحدهما ويصح منه طهوراً بعد إحراز

الامر بالوضوء او بالغسل او بعد إحراز محبوبيته في نفسه مع إضافته الى الله تقرباً وتعبدًا وتذللًا له سبحانه ، ثم تحصل له حالة الطهور والطهارة المعنوية من الحدث الاصغر او الاكبر، ثم يصلي بهذه الطهارة المائية لحصول شرط صحة الصلاة ﴿لا صلاة إلا بطهور﴾^(٥٦)، ولا محذور ولا اشكال مانع عن إلتزام صحة الوضوء او الغسل الضري ممن يتحمل الضرر الذي لا يكون ضرراً عظيماً محرماً كهلاك النفس او تلف عضو فعال او جهاز مهم في بدن الانسان، مع إلتزامنا بمشروعية التيمم في حقه وطهوريته له بمقتضى النص القرآني المبين للطهارات الثلاثة ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ . ثم نبحت ثانياً :

التحرج من استعمال الماء :

اذا علم انه لو استعمل الماء في وضوء او في غسل وقع في الحرج والمشقة الشديدة التي لا تتحمل عادةً او توقع التحرج منه ، ثم تحمله بقوة إيمانية وإستعداده نفسياً لترتبه عليه باستعمال الماء في الوضوء او في الغسل - حسب وظيفته ونوع حدثه- فهل يصح منه ام لا يصح ؟ فيه قولان: المشهور بين الاواخر المحررين للفرع هو صحة الطهور .

وخالف المحقق النائني وأفتى في حاشية (العروة الوثقى) بفساده تعليقاً على المسألة الثامنة عشر في (العروة) فصل التيمم : مسوغاته .

والحق هو الصحة وفاقاً لمشهور الاواخر ، والوجه واضح وهو ان التحرج وإيقاع النفس في المشقة الشديدة ليس من المحرمات

(٥٦) الوسائل : ج ١ : ب ٤ من ابواب الوضوء : ح ١.

المبغوضة المبعّدة عن المولى حتى يقال بأنه يمتنع التقرب بالوضوء او الغسل الحرجي ، بل يصح الوضوء الحرجي والغسل الحرجي اذا أتى المكلف به تقرباً الى الله ومضافاً اليه سبحانه بإضافة تدلية مع إحراز الامر النفسي الاستجابي بهما، فان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين والمطهرين ، كما أن التيمم صحيح اذا صدر من المتحرج من الطهور المائي المعذور منه .

وبتقريب ثانٍ للصحة: إن دليل نفي الضرر وآية نفي الحرج قد ثبت عندنا صدورهما إمتناناً وتلطفاً شرعياً، وثبت فيما تقدم : إختصاصهما بنفي الاحكام الإلزامية لأن الإلزام فيه ثقلٌ وكلفةٌ دون الترخيصيات التي ليس فيها ثقلٌ وكلفةٌ لتمكن المكلف من الترك ومن الفعل باختياره فلا يكون مشمولاً لدليل نفي الضرر ولا لدليل نفي الحرج .

بينما الحكم الالزامي فيه ثقلٌ وكلفةٌ، ونفي الإلزام الثقيل مظهرٌ للإمتنان واللفظ التشريعي، فيكون الإلزام منتفياً، والاستحباب لا يكون منتفياً لعدم اللطف والامتنان برفع ما لا إلزام فيه اذا صار حرجياً كالاستحباب النفسي الثابت للطهارة المائية : الوضوء او الغسل .
هذان التقريبان هما التوجيه الصحيح السليم .

وقد توجّه^(٥٧) صحة الوضوء او الغسل الحرجي بأن دليل : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ الحج ٧٨- دليل شرعي إمتناني يرفع الوجوب والإلزام الفعلي بالوضوء او بالغسل، ولا يرفع الملاك القائم في أحدهما، إذ ليس في رفع الملاك إمتنان، واذا كان الملاك باقياً أمكن

(٥٧) مستمسك العروة الوثقى : ج ٤ : ٣٣٠ + ٣٣٢ .

التعبّد والتقرب بالوضوء او الغسل ويصح وصف الوضوء والغسل الحرجي بالصحة والعبادية بفعل تحصيلهما لملاكهما . هذا ما افاده جمع - منهم السيد الحكيم (قده) ثم أفاد لاحقاً ما توضيحه :

إن ما دلّ على وجوب الغسل والوضوء يدلّ بدلالة مطابقية على كونهما مأموراً بهما ، ودلالة إلتزامية على كونهما واجدين للملاك .

وفي صورة التخرج : يدلنا دليل نفي الحرج على سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية- أعني كونهما مأموراً بهما على نحو الوجوب- وتبقى الدلالة الإلتزامية : كونهما واجدين للملاك على حاله ، إذ لم يدل على إنتفاء الملاك دليل : لا آية نفي الحرج ولا غيرها - ولذا يجب الإلتزام ببقاء حجية دليل وجوب الوضوء والغسل على بقاء الملاك فيحصل التفكيك في مقام الحجية بين الدالتين :المطابقية والالتزامية .

وحيئنذ لأجل بقاء الملاك يكون المقرّب هو الملاك الموجود في الوضوء والغسل الحرجي، ويندفع الاشكال عن صحة الوضوء او الغسل ممن يتخرج بهما ويتحمل حرجيتهما .

وقد أشكل استاذنا^(٥٨) المحقق(قده) عليه بما إلتزمه في (مباحث التعادل والترجيح) من تبعية الدلالة الإلتزامية للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً، فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية وإنتفى الإلتزام لدليل نفي الحرج - سقطت معها الدلالة الإلتزامية بالتبع ولا يمكن انفكاكهما في مقام الحجية، أي يمتنع بقاء الدلالة الإلتزامية مع سقوط الدلالة المطابقية .

وهذا الاشكال مبني لا يرد على من إلتزم بخلافه كالسيد الحكيم ، ولعل مشهور أواخر الاصوليين ملتزمون بإمكان الانفكاك في مرحلة الحجية والبقاء وانه يمكن بقاء الدلالة الالزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية ، وقد إلتزمنا في مباحث التعارض وأوضحنه مفصلاً ودفننا تمام الاشكالات النقضية والحلية التي أوردها الاستاذ عليه .

نعم نحن نقول : إن الاحكام الشرعية تابعة لما في متعلقاتها من الملاك والمصلحة او الفساد بنحو يكون الملاك دائراً في وجوده وانتفائه مدار وجود الحكم والاعتبار الشرعي ، وبعد سقوط الحكم الشرعي - وجوب الوضوء والغسل لخرجته - وبعد انتفائه ينتفي الملاك او لا يحرز وجوده لخصوصية في وجود الملاك :

لا من باب سقوط الدلالة الالزامية بسقوط الدلالة المطابقية كما التزمه استاذنا المحقق(قده) .

بل من جهة التبعية المطلقة للملاك وراء الحكم الشرعي والاعتبار القانوني ، ومع انتفائه في الموارد الحرجية لا نحرز بقاء الملاك ، ولا نقطع بانتفاء الملاك اي لا نحرز وجوده وبقائه حتى نستدل به .

ومن هنا نقول : لا بد من دليل إثبات يدل على بقاء الملاك هنا في الوضوء والغسل الحرجي ما دامت الاحكام الشرعية إعتبرات قانونية بسيطة، فاذا سقط الوجوب عن الوضوء والغسل الحرجي لا يبقى شيء - لا ملاك ولا غيره- ولذا نحن لا نتمسك لصحة الوضوء والغسل الحرجي بأدلة وجوب الوضوء والغسل : آية الطهارات الثلاثة - بل نتمسك بالأمر النفسي الإستجابي بالطهور حسب التقريب المتقدم .

ثم إن ما استدل به المحقق النائيني(قده) على فساد الوضوء والغسل الضرري آتٍ في المقام ويصلح دليلاً لفساد الوضوء والغسل الحرجي بحسب نظره الشريف ، ويمكن الجواب عنه ودفعه بما سبق ثمة حرفاً بحرف، ولا موجب للإعادة. ثم يقع الكلام في مبحث ثامن :

العناوين الثانوية الطارئة على الحكم الشرعي:

إن الحكم الضرري أو الحكم الحرجي- أعني الناشئ من جري قاعدة لا ضرر او قاعدة لا حرج- هو حكم شرعي ثانوي يغير الحكم الشرعي الاولي ويكون حكماً عرضياً طارئاً بفعل الوقوع في الضرر أو في الحرج، ومثلهما الحكم الاكراهي أو الاضطراري ونحوهما من العوارض الطارئة على الحكم الاولي والمؤسسة لحكم ثانوي، وسيأتي في الجزء الثامن في البحث عن تعارض الأدلة: بيان الاضطرار الطارئ على الحكم الشرعي والمحقق للحكم الاضطراري، فينبغي تفصيل القول هنا فنقول:

الأحكام الشرعية المجعولة من المولى المشرع قسمان :

الحكم الشرعي الاولي: وهو الحكم المجعول على ذات الموضوع وعنوانه وطبيعته بما هي هي، مثل إيجاب الصلاة على البالغ العاقل، وإيجاب الزكاة على البالغ العاقل الواجد للمالي الزكوي، وإيجاب الحج على البالغ العاقل المستطيع، ونحوها فإذا تحقق الموضوع بقيوده تحقق الحكم الشرعي قهراً قطعاً .

الحكم الشرعي الثانوي: هو الحكم المجعول على الموضوع والعنوان الطارئ الناظر الى ظرف خاص وحالة مخصوصة عارضة كالضرر والحرج والاكراه والاضطرار والمرض والنسيان ونحوها، فان دليل نفي الضرر ودليل نفي العسر والحرج مثلاً ناظرٌ الى أدلة الاحكام الشرعية الاولية الثابتة

لعناوينها وموضوعاتها الاولية وهو مغير للحكم الاولي الى حكم ثانوي تابع لما يقتضيه العارض: الضرر او الحرج، وهكذا باقي العناوين الثانوية العرضية الطارئة على الحكم الاولي والمغيرة له . وبتعبير ثان:

العنوان الثانوي العارض على موضوع الحكم أو متعلقه والذي يقتضي تغير الحكم الشرعي، هذا قد يرتبط بالحكم الشرعي، وقد يرتبط بموضوع الحكم أو متعلقه، فهذان قسمان من العناوين الثانوية الطارئة والموجبة لتغير الحكم الشرعي الأولي المترتب على موضوعه الى حكم شرعي ثابت بعنوان ثانوي حاكم على العناوين الأولية، والقسمان هما:

القسم الأول: العنوان الثانوي المرتبط بالحكم (الوضوء الضار ليس بواجب)، وهذا يحصل عندما تعرض حالة طارئة على الحكم الشرعي والقانون الإلهي، فيتغير الحكم الشرعي الى حكم ثانوي حيث يتحقق له ملاك مستقل ثانوي وراء الملاك الأولي المستقل المنشئ للحكم الأولي الأصل: (الوضوء واجب على المصلي قبل الصلاة) . وعندئذ يكون الحكم المحمول على موضوعه أو متعلقه ثانوياً بعنوان جديد مقيد، وهذا من قبيل عناوين الضرر والحرج والنسيان والاكراه والاضطرار والجهل ونحوها مما يطرأ في مرحلة ثانوية غير الحالة الأصل، فيتغير الحكم الشرعي الأولي لأجل عروضها، حيث يتغير الملاك بعروض هذه العناوين ويتغير الحكم بتبع تغير الملاك، ويكون الحكم ثانوياً مقيداً بعنوان ثانوي طارئ على المكلف وعلى فعله الخارجي، ولنا في بحوث التعارض بيان مفصل عن (العناوين الثانوية) كالاضطراب بالخصوص فراجع موسوعتنا هذه (بشرى الأصول، الجزء الثامن: ٨٩ - ٩٣).

القسم الثاني: العنوان الثانوي المرتبط بموضوع الحكم الشرعي أو متعلقه، وهي حالات طارئة على موضوع الحكم أو متعلقه وتوجب تغير

الحكم الأولي الى حكم ثانوي، ويكون العروض والتغير طارئاً على الوجود الخارجي للموضوع أو للمتعلق، ف (القيام من المجلس أمرٌ مباح) لكنه قد تطرأ حالة ويعرض عارض مثل قدوم المؤمن الموالي الى المجلس، فيصير متعلق الحكم أو موضوعه متغيراً ومستلزماً لتغير الحكم كصيورته (القيام إحتراماً للقادم) فيتغير الحكم الشرعي بتغير الموضوع أو المتعلق من الاباحة الى الاستحباب، ومثل (الصلاة واجبة على البالغ العاقل) ثم يعرض عارض فتصير (الصلاة في الدار المغصوبة) حيث يتغير الحكم بفعل عروض ما يُغيّر موضوع الحكم أو متعلقه، ويوجب هذا تغير الحكم من الوجوب والصحة الى الحرمة تكليفاً والبطلان وضعاً.

وأكثر العناوين الثانوية المغيّرة للحكم هي من القسم الأول: العناوين المغيّرة للحكم بفعل عروض ما يوجب تغير ملاك الحكم ويلزم تغير الحكم قهراً .

كما أن الحكم الشرعي الأولي حكمٌ اقتضائي يحتاج نفوذه الى عدم المانع عنه : فاذا وجد مانع وعرض عنوان ثانوي مغيّر للحكم الأولي كان الحكم بعنوانه الثانوي حاكماً ومتقدماً على الحكم الأولي- بحسب طبعه الأولي الإقتضائي- ، كما اذا كان المكلف في ظرف تقية أو إضطرار فيزول الحكم الأولي الإقتضائي ويتقدم عليه الحكم الثانوي الذي تقتضيه التقية أو تتطلبه الضرورة . وإلا- اذا لم يوجد مانع عن ثبوت الحكم الأولي على كاهل المكلف كان هو المتبع المطلوب للشارع .

وعلى كل تقدير: لا تنافي بين الحكم الشرعي بعنوانه الأولي الإقتضائي وبين الحكم الثانوي العارض لطارئٍ يعرض المكلف ويدعوه الى خلاف الحكم الاولي . ثم يقع الكلام في مبحث تاسع :

أحكام تعارض الضررين :

لا يُراد من التعارض هنا معناه الاصطلاحي الاصولي ، بل يُراد منه معناه اللغوي الاصلي ، وهو أن يوجد ضررٌ في عرضٍ ضررٍ آخر يجريان في محل واحد ومورد فارد ، وهذا الاستعمال نظير ما اشتهر أصولياً من أن الاصول العملية لا تعارض الادلة الاجتهادية ، بمعنى : انها لا تصير في عرضها جاريةً في موردتها الى جنب الادلة الاجتهادية ، لأنها في طولها ومتأخرة عنها رتبةً وقد اشتهر بينهم عدم جريانها إلا مع فقدان الادلة الاجتهادية .

وينقسم البحث في تعارض الضررين الى صور ثلاثة : بعضها غير مرتبط بقاعدة نفي الضرر، لكن اشتهر التعرض لها وتعرض لها، وهي:
الأولى: في تعارض ضررين واردين على شخص واحد بحيث لا بد له من الوقوع في احدهما، فيدور بين إضرار نفسه بهذا الضرر او بذاك .
الثانية: في تعارض ضررين واردين على شخصين متعددين بحيث لا بد من تضرر احدهما ، كما لو دخل رأس دابة زيد في قدر عبيد بحيث تعذر تخليص الرأس من القدر ولم يمكن إلا باتلاف أحدهما :
إما بذبح الدابة او بكسر القدر .

الثالثة : في تعارض ضررين يتردد المكلف الواحد فيهما بين إضرار نفسه وبين إضرار غيره ، كما لو اضطر الى حفر بئر او بالوعة في داره وأوجب هذا : تضرر جاره فتعارض قاعدة ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ مع قاعدة ﴿الناس مسلطون على اموالهم﴾ نبدأ ببحث القسم الأول :

تعارض إضرارين واردين على شخص واحد :

إذا إضرط المكلف الى إرتكاب أحد ضررين وتحمل إحدى منقصتين وأحد ضررين بحيث لا بد له من الوقوع في احدهما ، فانه لو بني على المقال المشهور: حرمة الاضرار بالنفس على الاطلاق - إنحصر هذا القسم في صورة واحدة، بينما لو بنينا على عدم حرمة الاضرار بالنفس مطلقاً فانه يمكننا تصوره على أنحاء ثلاثة، وهذه الصور يجمعها (تعارض ضررين واردين على شخص واحد) بحيث يتعارض إضرار وارد على نفس واحدة مع إضرار آخر يرد عليها، وهذه الصور:

الصورة الأولى : أن يدور أمر المكلف بين ضررين مباحين، والوظيفة ان يتخير المكلف في إرتكاب أيّ الضررين شاء ما دام مباحين ، ويمكننا القول : انه قد يكون الضرران متساويين في درجة المضرة، فيتخير المكلف بين ارتكاب ايهما شاء ، وقد يكونان متفاوتين وينبغي اختياره لأخفهما وأقلهما مضرةً بحسب الارتكاز العقلائي والتمشعي القائم على ملاحظة النفس والجسد ومراعاة ماله او حق جسده عليه ، وذلك كأن يشب الحريق في موضع ويدور الامر بين جرح عضوٍ منه لإنقاذ مالٍ محترم منه وبين إتلاف المال، او أن يدور الامر بين جرح يده اليمنى وبين جرح يده اليسرى للتخلص من الحريق ولا يمكنه تفاديهما ولا بد له من التفريط في احدهما فقد يتساويان وقد يتفاوتان ، ولكل من الحالتين حكمهما المتقدم من التخيير او افضلية اختيار الاخف ضرراً ، وهذه الافضلية على وفق

الطبع البشري العقلاني ومراعاتهم للجسد والمال .

الصورة الثانية : ان يدور الامر بين ضرر يحرم ارتكابه وبين ضرر يحل إرتكابه، كما لو دار امر المكلف اضطراراً الى احد ضررين : أحدهما حرام كإتلاف النفس وازهاق الروح او تلف حاسة او عضو فعال في الجسد ، وثانيهما حلال كإتلاف مال كثير مقدور عليه او قلع اصبع او قطع جلدة او نحو ذلك .

ولا ريب في لزوم اختيار الضرر الخفيف المباح، حذراً من الضرر الجسيم الحرام ومن الاقدام عليه ، فان الضرورة الداعية الى الاضرار بالنفس تندفع باختيار ما هو حلال وما هو أخف ضرراً ونقصاً في المال او في البدن او نحوهما ، وما دامت ضرورته تندفع بالضرر المباح فلا ضرورة عنده الى ارتكاب الضرر الحرام ليحل عليه بقدر الاضطرار .

الصورة الثالثة : أن يدور أمر المكلف بين إضرارين محرمين لا يتمكن من التخلص منهما ولا بد له من احدهما ، فيقع التزاحم في مقام الامتثال بين فردين من الإضرار بالنفس او الإضرار بالغير ، وهذه الصورة : تارة يتصور الإضرار فيها بالنفس وتارة يتصور الإضرار فيها بالغير ، وهذان فرضان نبخثهما :

الفرض الأول : أن يدور الامر بين الإضرار بنفسه بنحو ما وبين الإضرار بنفسه بنحو ثان ، وأمثله كثيرة في الحياة كأن يدور أمره بين قطع عضوٍ فعّالٍ في جسده تفادياً لوجعه طول عمره مع تحمل آثار قطعه وبين تحمل الضرر والوجع طول العمل وهو قادر مالياً على العلاج ولم تنفع الوسائل الدوائية وانحصرت المعالجة في القلع ، او يمرض الانسان بالسرطان في عضوٍ فيدور أمره بين قطع ذلك العضو المتسرطن حتى لا يسري الى غيره من الاعضاء مع تحمل آثار قلعه وبين استعمال دواءٍ مضرٍ بعضوٍ فعّالٍ من جسمه مع إبقاء العضو على سرطنته حتى يأذن الله بأمره ، فيدور أمره بين أحد إضرارين بنفسه وجسده .

ومن الواضح ان الاضطرار يزيل الحرمة والاثم اذا لم يكن اضطراره ناشئاً من سوء اختياره ويتبدل الى الرخصة وحل المضطر اليه ﴿وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه﴾^(١) ولا بد له من تحكيم قواعد التزاحم وإجراء احكامه وملاحظة حالاته كما هو الحال في سائر موارد التزاحم بين الاحكام في مجال الاطاعة والامثال : أ- قد يتساوى الإضراران في الشدة والضعف بلحاظ الآثار ، والملاك هو الصدق العرفي الخاص بأهل الخبرة والمعرفة بذاك الضرر، والوظيفة هي أن يختار إرتكاب احد الضررين المتساويين في المضرة والمنقصة .

ب- ومع إختلاف الإضرارين شدةً وضعفاً او تفاوتهما فساداً وإفساداً في النفس والجسد فالوظيفة ان يختار ما كان إضراره أخف منقصةً وأقل آثاراً سيئةً ويجتنب ما كان إضراره أشدّ واقوى اثراً سيئاً

(١) الوسائل : ج٤ : ب١ من ابواب القيام في الصلاة : ج٦+ح٧ .

على نفسه وجسده سواء كانت الاخفية متيقنة ام كانت محتملة - يلزمه اختيار ما هو اخف منهما ، وسواء كانت الاشدية متيقنة او محتملة فيلزمه إجتناّب الاشد على التقديرين .

الفرض الثاني : أن يدور امر المكلف بين الإضرار بهذا الشخص وبين الإضرار بذاك الشخص مع إضراره الى ارتكاب احد المحرمين - الإضرار بهذا او بذاك- كأن يتضايق سائق العربة ويضطر الى ضرب متاع زيد وإتلافه كلاً او بعضاً ، او الى ضرب متاع عبيد مع إتلافه ليتخلص هو من الموت او الجرح بعد تورطه بجسده او مع عربته .

ويدخل الفرض في باب التزاحم بين الاحكام في مقام الامثال حيث يحرم عليه الإضرار بكلا الشخصين ، لكنه مضطر الى الإضرار بأحدهما لينجو بنفسه ، واذا اضطر الى أحد الإضرارين ولم يكن إضراره بسوء اختياره وتقصيره في سوق عربته او نحوها من التصرفات المؤدية الى الإضرار بالغير ، فالإضرار يزيل الحرمة ويتبدل الفعل الى الرخصة لنجاته وهي أهم من إتلاف مال الغير مع ضمانه، وعندئذ :

أ- يتخير بين الإضرارين اذا كانا متساويي الدرجة في الإضرار وقدره فيرتكب احدهما من باب الضرورة ﴿وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه﴾^(٢) مع ضمان ما يتلف من مال غيره بمثله او بقيمته يوم المحاسبة ودفع بدل الضمان على ما حققناه مفصلاً في موسوعتنا : (بشرى الفقاهة) الجزء الثالث .

ب- ويختار ما هو معلوم الاخفية أو محتملها ويقدمه على الإضرار

(٢) الوسائل : ج ٤ : ب ١ من ابواب القيام في الصلاة : ج ٦ + ح ٧ .

الاشد يقيناً او إحتماً حسب القاعدة العقلائية والشرعية الواردة في باب التزاحم : (ارتكاب الفاسد دفعا للأفسد) .

هذه تمام صور القسم الاول من اقسام تعارض الضررين او الإضرارين ، ثم نشرع في بيان القسم الثاني ، وهو :

تعارض ضررين واردين على شخصين :

اذا توجه ضرران الى شخصين متعددين بحيث لا بد من تضرر احدهما وأريد القضاء الحق بين الشخصين الذين لا مناص من ورود الضرر على احدهما ، ويفترق هذا القسم عن سابقه في ان الضرر هنا متوجه الى احد شخصين بحيث يدور امر الضرر بين إنزاله على هذا وبين إنزاله على ذلك ، بينما الضرر في سابقه إضرار متعمد بشخص واحد مضطر اليه ويدور امر المكلف بين اضرار نفسه بهذا الضرر او بذلك او يدور إضراره لغيره بين إضرار هذا الشخص وبين إضرار ذلك .

وقد اشتهر التمثيل لهذا القسم بما لو دخل رأس بعير او نحوه في قدر شخص آخر ولم يمكن التخليص إلا بأحد عمليين ضررين : اما بكسر القدر العائد الى احد الشخصين او بنحر البعير او ذبح البقرة العائدة ملكيتها الى الشخص الثاني .

وهذا القسم يمكن أن يتصور بصور ثلاثة :

الصورة الأولى : أن يكون الإضرار - كإدخال رأس الحيوان في القدر- حاصلًا بفعل أحد المالكين ، وحينئذ : لا بد ان يتحمل الفاعل المضرّ مسؤولية الضرر المذكور فيجب عليه تخليص مال الآخر

مقدمة لردّه الى مالكه و﴿على اليد ما أخذت حتى تؤدي﴾^(٣) وإن أدى الى إتلاف ماله ، ويمكننا تفصيل الامر ونقول :

هنا فرضان يحسن ملاحظتهما في مقام بيان الحكم : فانه قد يرضى المالك الآخر- غير المالك المضر- بايقاع الضرر على ماله ويأذن بإتلافه مقدمةً لتخليص المال الآخر - ولو مع الضمان - ، وقد لا يرضى ولا يأذن او لا يتيسر استرضائه حتى مع الضمان، وهما :

الفرض الأول : اذا أذن المالك الآخر ورضي باعابة ماله او كسره او إتلافه مقدمةً لتخليص مال المالك المضرّ مع ضمانه لما يتلف من مال الآذن . وحينئذ :

أ- يلاحظ أيّ الضررين أخفّ وأقلّ منقصةً او أيهما حلال شرعاً، فيختار ارتكاب الضرر الأخفّ او الضرر الحلال منهما ، ويجتنب ما كان إضراراً محرماً في نفسه او أشدّ ضرراً ، واذا ورد ضرر على مال المالك غير المضرّ وقد أذن بالتصرف بماله لزم المضرّ ضمان التلف او العيب الوارد على مال المالك الآخر إلا اذا أبرأ ذمته منه .

ب- ومع تساوي الضررين في الحل او الحرمة او في الشدة او الاخفية يتخير بين هذا الإضرار وبين ذاك ، مع ضمان الفاعل العيب او التلف الوارد على مال المالك الآخر - الذي أعطى الاذن والرخصة بالإضرار بماله اذا لم يكن الإضرار: إدخال الدابة في القدر- بفعله .

الفرض الثاني : اذا لم يأذن المالك الآخر او لم يمكن استحصال رضاه بإعابة ماله او كسره او إتلافه مقدمةً لتخليص مال المالك المضرّ

(٣) السنن الكبرى للبيهقي : ج ٦ : ٩٠ .

وحينئذ يتعين على الاخير- المضرّ- التصديّ للتخليص بإيقاع الضرر على ماله وتخليص مال المالك الآخر ويجب عليه رده لمالكة وايصاله له سليماً و﴿على اليد ما أخذت حتى تؤدي﴾^(٤) لمالكة ، ولا يجوز للمضرّ التصرف في مال الغير ولو مقدمةً لتخليص ماله من دون إذن الغير ورخصته ، فانه اذا لم يأذن او تعذر استئذانه حرم التصرف المضرّ المؤدي لتخليص ماله بإتلاف مال الغير او إعابته وان كان أخفّ، وذلك لحرمة الإضرار بمال الغير من دون اذنه ورضاه .

ولو تعيب مال الغير او تلف - ولو من دون عمد - ضمن العيب او المال كله اذا تلف تماما بأن يضمن مثله إن كان له مثل ، وإلا فيضمن قيمته يوم أداؤها ودفعها - وهذا مقتضى قاعدة الاتلاف التي حققنا مدرکها وتفصيل احكام الضمان في موسوعتنا: (بشرى الفقاهة: ج ٣) .

الصورة الثانية: أن يكون الإضرار- كإدخال رأس الدابة في القدر- حاصلًا بفعل ثالث هو غير مالكي المالكين ، فيكون في الابتداء ضامناً لكل من المالكين ما ورد على ماله من الضرر ونقص القيمة .

ولابد- ثانياً- من استئذان كل من المالكين وإسترضائه بإيقاع الضرر على ماله لتخليص المال الآخر وبأقل إضرار ونقص ممكن، فقد يأذن كل منهما ، وقد يأذن أحدهما ، وقد لا يأذن أحدهما ويريد كل منهما ماله صحيحاً سليماً معافى :

أ- أما اذا حصل فاعل الضرر على إذن كلا المالكين تعين عليه التصرف الحلال عليه بأن يختار التصرف الاخفّ ضرراً- كأن يكون

(٤) السنن الكبرى للبيهقي : ج ٦ : ٩٠ .

ضرر احد المالين بقدر أقل من الآخر - ولا بد من اجتناب التصرف المحرم شرعاً او الاكثر ضرراً من الآخر .

وإن تساوى الضرران عليه - أي من دون اهمية أحدهما او أخفية ضرره ومن دون ثبوت حرمة احد الضررين عليه وحلية الآخر، اي لا يوجد ما يوجب رجحان الإقدام على احد الضررين : ذبح الدابة او كسر القدر في المثال- فيتخير فاعل الضرر في الاقدام على احد الضررين المتساويين وايقاع المنقصة على احد المالين مع ضمان نقص القيمة او العيب او التلف الوارد على احد المالين أو كليهما .

ب- واذا حصل الفاعل المضرّ على إذن أحد المالكين جاز له إيراد الضرر على مال الأذن له مع ضمان النقص او العيب او التلف الوارد على ماله سواء اشترط عليه الضمان وبذل البدل: المثل او القيمة- ام لم يشترط ، فان الضمان ثابت عليه .

نعم اذا أبرأ ذمته من الضمان والخسران - جاز له ايقاع الضرر على مال الأذن من دون ضمان و﴿الناس مسلطون على أموالهم﴾ وأملاكهم حسب القاعدة العقلائية الممضاة شرعاً .

ج- وأما اذا لم يحصل فاعل الضرر على اذن احد المالكين اصلاً وقد طالباه بتخليص مالهما وحفظ ملكهما من التلف والتعيب ولم يرض احدهما بالتصرف في المال المملوك مقدمةً لتخليص مال الآخر، وهذا متعذر عليه حينئذ فيحصل النزاع بين الفاعل المضر وبين المالكين ، ويرفع الامر والنزاع الى المجتهد العدل او منصوبه للأمر الحسبية ، والوظيفة ان يقرع المجتهد لأنها لكل امر مجهول مشكل ،

إلا ان يكون احد الضررين اشدّ والآخر أخفّ كما لو كانت قيمة ضرر أحد المالين أقل من الآخر بقدر معتدّ به - أمكنه إختيار الضرر الاخف مع ضمان الفاعل المضرّ بدل المضرّة : التعيب او التلف الوارد على مال احد المالكين ، وليس للمجتهد ايقاع الضرر على ما شاء من المالين حتى اذا لم يوجد مرجح في احدهما، وذلك لتساوي الضررين وعدم ولايته على المالين .

ثم ان المجتهد يحكم بالضمان على الفاعل المضرّ ويلزمه بخسارة بدل النقص الوارد على هذا المال او ذاك المال بلحاظ صدق (المتلف) عرفاً عليه وقد أورد النقص والمضرّة او التعيب على هذا أو ذاك أو كليهما ، والمتلف لمال غيره ضامنٌ لقدر التلف .

الصورة الثالثة : أن لا يكون الإضرار مستنداً الى فاعل بشري مختار، بل يكون حاصلًا بعامل طبيعي وآفة سماوية او أرضية ومن دون (فاعل مختار) كعثور الدابة ودخول رأسها في قدر الثاني او تخوف سائق العربة واضطراب فكره فدخلت عربته في دار شخص ثانٍ لم يمكن إخراجها إلا بفتح الجدار او كسر الباب او نحو ذلك مما يحصل خارجاً . والجامع : عدم صدور الضرر الوارد على احد شخصين بفعل (فاعل مختار) .

ويخرج عن هذا العنوان : ما اذا قصر احد المالكين ولم يحفظ ماله كأن يترك المالك حماره او بعيه يعبث في الارض ويسير من دون عقاب رابط له، فانه تقصير من مالكة يتوقع منه حصول الضرر على الحيوان لعدم إدراكه مضرته، فيكون مالك البعير هو الضامن المسؤول شرعاً عما يضره وما يتلف من الاموال المحترمة .

ومع عدم صدور الفعل المضرّ من (فاعل مختار) وعدم حصول تقصير من أحد المالكين :

أ- فان تراضيا على صورة حلّ وإتلاف أحد المالكين بخصوصه مع إشراكهما في ضمان التلف وتحمل الضرر الوارد على المال الذي يورد الضرر عليه وقد تصالحا على هذا فهو خير ، بل الخير كله في الصلح والتراضي وهو مقتضى العقلانية والديانة الصحيحة .

ب- وفي صورة عدم التراضي بين المالكين وحصول المنازعة بينهما لرغبة كل واحد منهما بحفظ ماله وتخليصه من الضرر والنقص ، لا بد ان يرفع الامر الى الحاكم الشرعي او منصوبه لمثل هذه الامور الحسبية لحل الخصومة وفض المنازعة فيختار ما هو تصرف اقل ضرراً كأن يكون كسر القدر وإخراج الدابة منه اقل ضرراً ، أو يكون نحر البعير وحفظ القدر اقل ضرراً ونقصاً مالياً بلحاظ أن البعير سوف يصير لحماً يُباع ، والمهم ملاحظة اقل الضررين الواردين على المالكين ، يختاره الفقيه العدل تحذراً من ورود الضرر الاكبر على المالكين والمفروض امتناع تخليص المالكين من دون تضرر احدهما .

ومع تساوي الضرر الوارد على هذا المال مع الضرر الوارد على ذاك المال يقرع بينهما الفقيه العدل ولي الأمور الحسبية ويختار الضرر الذي تخرجه القرعة وتعيّنه ، والقرعة لكل امر مجهول مشتبه لا يتيسر له حل شرعي . والخسارة الواردة على احد المالكين الذي عيّنته القرعة ، او قاعدة التزاحم بلحاظ أخفية احد الضررين وأشدية الآخر - هل يتحملها صاحب المال السليم ؟ أو تردّ عليهما على حدّ سواء كما

تقتضيه قاعدة العدل والانصاف ؟ أو يفصل بين تساوي الضررين فترد عليهما على حدّ سواء وبين تفاوت الضررين الواردين على المالين وعدم تساويهما وردت الخسارة على كل واحد بالنسبة ؟ فيه احتمالات إلا انه لم يظهر وجه يقيني ودليل شرعي يفيد تحمل احدهما الخسارة أو تحميلها لخصوص صاحب المال السليم منهما مع ورود الضرر عليهما قضاءً وقدرًا .

والاقرب ورود الضرر عليهما وتحمل الخسارة من قبلهما، بلحاظ ان الضرر وارد على ماليهما قضاءً وقدرًا من دون إضرار (فاعل مختار) يمكن تحميله ضمان الخسران بفعل إتلافه مال غيره ، وبلحاظ ان إرجاع كلا المالين الى حالته الطبيعية مع المحافظة على ماليته متعذرة، فيتحمل الخسران صاحبا المالين كلاهما ، يفرضه الحاكم الشرعي عليهما أو منصوبه المتصدي لفضّ النزاع وحلّ الخصومة وتخليص المالين من باب الحسبة والمعروف الذي يريد الله إيقاعه بين عباده .

وليس التضمن عندنا من باب(العدل والانصاف) خلافاً لما يظهر من تقرير بحث استاذنا ^(٥) المحقق(قده)، وذلك لعدم ثبوتها قاعدة شرعية عمومية كما أوضحناه في بعض مباحث القطع .

بل من باب ولاية المجتهد او منصوبه على الأمور الحسبية ومن موارد القضاء بالحق والحكم بالعدل ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ النساء: ٥٨، ومقتضى العدل في الحكم توزيع الخسران على صاحبي المالين بالنسبة ، وقد جرت سيرة العقلاء والمشرعة

(٥) مصباح الاصول: ج٢: ٥٦٤ + دراسات في الاصول العملية : ج٣ : ٣٤٧ .

على توزيع الخسران على مجموع الشركاء بالنسبة ، مما يؤكد كونه مصداق (الحكم بالعدل) .

اذن لا بد من ملاحظة نسبة الخسارة فانه لو فرض خسران صاحب البعير لو نُحِرَ : ألفي دينار هما الفرق بين البعير وهو حي وبين البعير هو منحور، وفرض خسران صاحب القدر لو كُسِرَ : ألف دينار، فيتحمل صاحب البعير ثلثا الخسران ويتحمل صاحب القدر ثلث الخسران الوارد على احد المالين الذي عيّنت القرعة الإضرار بماله أو كان قد إختاره المجتهد العدل أو أحد عدول المؤمنين المتصدي لفض النزاع بإذن المجتهد بل من غير إذنه اذا لم يتيسر إستئذانه أو كان بعيداً عنهم أو تطلبت السرعة الصلح والتراضي، وعلى كل حال: الافضل التصالح والتراضي بين صاحبي المالين ورضا كل منهما بما يتحملة من الخسران ويعتبرانه فداءً لمالهما . هذا تمام كلامنا في فروض القسم الثاني من اقسام تعارض الضررين ، ثم نشرع في بيان القسم الثالث :

التعارض بين تضرر المالك وبين الإضرار بالغير :

اذا دار أمر المكلف - لإحتياجه الى تصرف في ملكه - بين تضرره نفسه وبين الإضرار بغيره بأن إستلزم تصرفه في ملكه - بمقتضى سلطنته على ماله - واقتضى وقوع غيره في الضرر المعتمد به غير الطفيف كمن إحتاج الى حفر بالوعة او بئر في داره بحيث يتضرر المالك من عدم التصرف او إحتاج الى بناء معمل او نحوه من المؤسسات التي يلزم من عدم تصرف المالك في ماله: فوات نفع ومصلحة والتي يحصل فيها ما يقلق الجار ويزعجه وينغص راحته في بيته او محله كما اذا أوجب

تصرفه حدوث أصوات مزعجة أو روائح كريهة أو يحتاج الى تأجيل نار او تشغيل ماكينة تبعث دخاناً كثيفاً مضراً بالجيران او مضراً بالبيوت المجاورة وبأهلها الساكنين فيها ، فأوجب تصرفه إيقاع الضرر على جاره - بيته او محله التجاري او نحو ذلك- فحكم الشارع بسلطنة الانسان على ماله وملكه - وهو حكم شرعي وضعي- ينشأ منه الضرر: تضرر الجار في المثل ، كما أن تحريم الإضرار بالجار المانع عن تصرفه في بيته ضرري ، فيتعارض تشريع دليل نفي الضرر مع دليل ﴿الناس مسلطون على اموالهم﴾^(٦) ، وبعض الفقهاء إقتصر على بحث هذا القسم دون السابقين ، ولعله لإرتباطه الواضح بقاعدة نفي الضرر التي هي محل البحث والتحقيق هنا .

فهل تتقدم قاعدة سلطنة المالك على ملكه وماله ؟ ام تتقدم قاعدة نفي الضرر والضرار ؟ . ينبغي تفصيل المقال فيه لأنه بحث إبتلائي عمومي فانه كثيراً ما تؤدي تصرفات الملاك في اموالهم الى تضرر الغير بها كما تبين من الامثلة المتقدمة ، وهذا من البحوث النافعة المهمة الجديرة بالعناية والتفصيل .

والظاهر انه يخرج عن بحث تعارض التضرر والاضرار: صورة ما اذا كان تصرف المالك في ملكه - داره او بستانه او نحوهما - عبثاً بماله واستجابةً لشهوته ورغبته النفسية ، ليس تصرفه لجلب نفع ولا لدفع ضرر عن نفسه سواء كان بقصد الإضرار بغيره فيأثم بقصده ام من دونه حيث يصير مصداقاً محضاً للاضرار، وهذا كمن يزرع قدراً من أرضه للأنس بالزرع او بالشجر ثم تتضرر دار الجار من مياه الزرع .

(٦) بحار الانوار:ج٢: ٢٧٢+ كشف الحق ونهج الصدق للعلامة الحلي : فصل : ١٩ .

وحيث لا يحرم على المالك : التصرف الإضرارى مادام لا يستلزم تصرفه الإضرارى دفع تضرر عنه ولا يحصل هنا تعارض بين تضرره لتقضى قاعدة السلطنة بجواز التصرف وبين اضراره بغيره حتى يقضى حديث ﴿ لا ضرر ولا ضرار ﴾ بتحريم تصرفه، بل لا يوجد فى هذا الفرض إلا تضرر الغير ولذا يحرم تصرفه ويثبت عليه ضمان ما يتلفه من مال جاره لقاعدة الاتلاف .

اذن التعارض فيما نحن فيه يقع بين حرمة الإضرار بالغير المعلومة من قوله (ﷺ): ﴿ولا ضرار﴾ وبين سلطنة الانسان على ملكه بتصرف نافع او يحتاجه بحيث يتضرر من تركه ، فهل تتقدم قاعدة السلطنة ﴿الناس مسلطون على اموالهم﴾^(٧) ام تتقدم قاعدة نفي الضرر والضرار وتكون حاکمة على قاعدة السلطنة ؟ .

المشهور بين الاصحاب المتأخرين المتعرضين لهذه الفروع ونحوها فى ابواب (احياء الموات والمشترکات) هو جواز التصرف وتسلط المالك على ماله وملكه يفعل ما يشاء من دون منازع ، قال شيخنا الاعظم الانصارى^(٨) : (إن تصرف المالك فى ماله اذا استلزم تضرر جاره يجوز أم لا ؟ المشهور على الجواز) ثم حكى كلمات بعض أعاضم فقهاءنا المتقدمين ، كما قال (قده) : (الأوفق بالقواعد تقديم المالك ، لأن حجر المالك عن التصرف فى ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج)^(٩) .

(٧) بحار الانوار: ج٢: ٢٧٢+ كشف الحق ونهج الصدق للعلامة الحلبي : فصل : ١٩ .

(٨) رسالة فى قاعدة نفي الضرر مطبوعة مع المكاسب وحاشية غاية الامال : ج٣ : ٤٠١ .

(٩) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي : ٣١٧ .

وعليه : فيجوز له ان يحفر بئراً في ملكه حتى اذا أوجبت قلة ماء بئر جاره ، ويجوز له حفر كنيف وبالوعة في ملكه وإن أفسدت بئر الجار وقد أفتوا بالحل وعدم الضمان ، ويجوز ان يجعل داره المحفوظة بالمساكن حماماً او مطحنة او محل حدادة او قسارة او نجارة او نحوها مما فيه إضرار أو إزعاج للجار، ويجوز له ان يؤجج ناراً للتدفئة أو للطبخ أو لطرد الحشرات او نحوها مما فيه إضرار بجاره وإزعاج له من دخان النار أو خوف سريان النار الى الجار وحرق مسكنه أو متاعه أو زرعه أو نحوها ، ونحو ذلك من تصرفات المالك في ماله والتي توجب تضرر الجار وقد ذكرت في كلمات بعض الفقهاء العظام (رض) مستندين الى قاعدة سلطنة الناس على اموالهم التي هي قاعدة عقلائية أمضاها الشارع ﴿الناس مسلطون على اموالهم﴾^(١٠) ولم يردع عنها .

وقد يستظهر من إطلاق فتيا الاصحاب في هذه الموارد : جواز تصرف المالك في ماله على الاطلاق وتسلبه على ملكه في جميع الصور المومي اليها . لكن لا يبعد إرتكاز خروج صور ثلاثة أشرنا الى خروجها ، وهي :

الأولى : ما اذا كان التصرف في ملكه عبثاً بقصد الإضرار بالجار، لا لدفع ضرر عن نفسه ولا لجلب نفع لنفسه .

الثانية : ما اذا كان التصرف في ملكه عبثاً ولغوياً من دون قصد الإضرار ومن دون جلب نفع لنفسه او دفع ضرر عن نفسه، وذلك كمن يحفر بئراً او بالوعة في ملكه بحيث لا يتضرر بفعله ولا بتركه ، لكنه

(١٠) بحار الانوار:ج٢: ٢٧٢٢+ كشف الحق ونهج الصدق للعلامة الحلي : فصل : ١٩ .

مصدق (الإضرار بالغير) كسابقه المصحوب بقصد الإضرار .

وفي هاتين صورتين: لا ريب- ولعله لا خلاف- في حرمة الإضرار بالغير سواء قصد بعمله الإضرار بالغير ام لم يقصده ، فيخرج التصرف الحرام المضر بالغير محضاً عن قاعدة سلطنة الانسان على ماله .

الثالثة: بعض التصرفات المالكية المفروغ عن حليتها وإن كانت إضراراً بالغير طفيفاً نظير بناء المالك جداراً في أرضه أو حائط غرفة يحجب الضياء او الهواء على جاره او يقلل منهما، فانه لا يحرم هذا التصرف للجري - العقلاني والمشرعي- العملي المستقر عليه ومفروغية حليته واستحلاله بين المتشعبة ، ولعله لأجل انه لا يعد ذلك إضراراً بالغير في نظر العقلاء - وبالصدق العرفي - فلذا لا ريب في حله وجوازه حينئذ ، ويخرج عن محل البحث لعدم التعارض بين التضرر والإضرار أو لعدم مصداقيته لذلك .

وكيف كان محل البحث هنا غير هذه الصور الثلاثة، ويمكن تصويره في فرضين وصورتين :

أ- أن يكون تصرف المالك في ملكه لغرض جلب منفعة لنفسه ويكون في تركه فوات منفعة منه كمن يبني داره مدبغةً او مطعماً او حماماً ليكتسب منه وينتفع من أثر تصرفه ثم يرد الضرر على جاره .

ب- أن يكون تصرف المالك في ملكه للتحرز عن الضرر بأن يكون ترك التصرف موجباً لتضرره كأن يحفر بالوعة لئلا يخرب بيته من كثرة المياه ويخشى سقوط بناءه ومسكنه منها ، لكن تصرفه - حفر بالوعة - يوجب تضرر جاره . وفي هاتين صورتين :

هل تتقدم (قاعدة نفي الضرر والضرار) التي تقتضي سد منافذ الضرر والإضرار ومنع تصرفه المضرّ بجاره ؟ أم تتقدم (قاعدة السلطنة على المال) فيما لو تعارض التضرر مع الإضرار بمعنى تعارض تضرر الانسان من ترك تصرف يكون إيجاده إضراراً بغيره؟.

المشهور فقهيّاً بحسب ما يظهر من كلمات بعض الاعاظم (قدهم) هو جواز التصرف المالكى في ماله وسلطنته عليه مطلقاً وإن تضرر الجار، بل في كلمات شيخنا الانصاري^(١١): (حكى عن الشيخ والحلبي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه) أي على جواز تصرف المالك في ملكه وإن تضرر الجار ، ثم حكى إشكال المحقق السبزواري^(١٢) اذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً كما اذا حفر في ملكه بالوعةً لكنيفه ففسد بها بئر جاره ، ثم حكى إعتراض السيد الطباطبائي^(١٣) بانه (لا معنى للتأمل بعد إطباق الاصحاب عليه نقلاً وتحصيلاً...) يعني إطباقهم (رض) على مراعاة تضرر المالك وتقديم قاعدة سلطنة الانسان على ماله ، فأجازوا له التصرف من غير ضمان مع انه لا شيء يرفع ويزيح حرمة الإضرار بالغير وإيذاءه ، وإشتهرت فتيا حلّ التصرف، وقد جعله بعضهم من مصاديق (عدم وجوب تحمل الضرر مقدمةً لدفعه عن الغير) .

وأقوى ما يمكن الاستدلال به لفتيا المشهور هو أمران أشار اليهما

شيخنا^(١٤) الانصاري (قده) :

(١١) فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي: ٣١٧ .

(١٢) كفاية الفقه : ج٢ : ٥٥٦ .

(١٣) الرياض : ج١٤ : ١٢١ .

(١٤) راجع : فرائد الاصول - طبعة مكتبة مصطفىوي: ٣١٧ .

الدليل الأول : إن منع المالك عن التصرف في ملكه وتحريمه عليه حرج عليه فيرتفع بدليل نفي الحرج . وبتعبير ثانٍ : إن تقييد حرية المالك بمنعه من التصرف إيقاع له في المشقة والضيق والحرج حتى إذا كان المنع لكي يندفع الضرر عن جاره ، ودليل نفي الحرج حاكم على دليل نفي الضرر والضرار إذا استدل به على حرمة الإضرار بالغير أو على وجوب دفع الضرر عن الغير . ولو أنكر أحد حكومة نفي الحرج على نفي الضرر- يقال له : يتعارض الدليلان النافي للحرج عن المالك والنافي للضرر عن الجار ويسقطان لتكافئهما .

وفيه منع واشكال عظيم صغرى وكبرى :

أولاً: إن الحرج المنفي هو الضيق والمشقة التي لا يتحملها العقلاء عادةً، ومن الواضح أن منع المالك عن التصرف في ملكه أو تقييد حريته الخاصة بعدم المضرة بجاره- ليس حرجاً على الإطلاق وفي جميع الموارد، بل قد يكون في بعض الموارد حرجاً ومشقة لا تتحمل عادةً ، وقد لا يكون حرجاً بأن يتهياً له تصرف بديل يدفع به الضرر عن نفسه كأن يختار حفر بالوعة أو بئر في موضع آخر من داره أو أرضه أو بستانه بحيث لا يضر الحفر بجاره ، وهذا إشكال صغروي .

وثانياً : إن دليل نفي الحرج : ينفي الاحكام الشرعية الوجودية الالزامية الشاقة الثقيلة امتناناً وتفضلاً على العباد وأفراد الامة ، وإذا تكفل دليل نفي الضرر: نفي السلطنة المالكية على المال فلم يبق حكم وجودي إلزامي ثقيل حتى ينفيه دليل نفي الحرج ، بل الباقي هو حكم سالب: (عدم السلطنة المالكية التي تكون إضراراً بالغير-) ودليل نفي

الخرج لا ينفي الاحكام العدمية كما تقدم لاسيما وانه قد يتيسر له بلوغ غايته وخلاصه من الضرّ بديل لا إضرار فيه على غيره .

وثالثاً: لو فرض جريان دليل نفي الخرج في العدميات لرفع (عدم سلطنة المالك على ماله) أعني السلطنة المستوجبة للإضرار بالغير والمنفية بدليل: ﴿لا ضرر﴾ وأمكن إثبات سلطنة المالك بدليل نفي الخرج دفعاً للخرج الوارد على المالك بمنعه عن التسلط والتصرف في ملكه ، ثم يمكن معارضته باجراء دليل نفي الخرج بالنسبة الى جاره او غيره ممن يتخرج من تصرفه ويشقّ عليه ويتضايق منه ، فيتعارض دليل (لا خرج) بلحاظهما ويسقط عن التأثير: إيجاد الاثر النافي .

ورابعاً : إن دليل (لا خرج) دليل إمتناني ولطف في التشريع على عموم أفراد الامة ، ولا موجب لترجيح أحد أفراد الامة على أحد ، ولا مصحح لإجرائه بالنسبة الى المالك المتصرف وعدم إجرائه بالنسبة الى جار المالك المتخرج والمتضايق من تصرف المالك : حفر بالوعة الكنيف في أرضه مثلاً .

وخامساً : لا أثر هنا لدعوى تعارض دليل نفي الخرج عن المالك مع دليل نفي الضرر والضرار عن الجار ، فان دليلي نفي الخرج عن المالك مع سلطنته على ماله اذا إقتضيا جواز تصرفه في ملكه ، نهض دليل نفي الضرر الذي يفيد تحريم الإضرار بالغير وسدّ نوافذ الضرر في مجتمع الاسلام ودلّ على حرمة الإضرار بالجار وإنقطاع سلطنة المالك على ماله وعدم تمكينه منه وعدم تمكنه عليه شرعاً، اي يحكم دليل ﴿لا ضرر﴾ على دليلي (لا خرج) و﴿الناس مسلطون على اموالهم﴾ أو لا أقل من عدم الاثر الشرعي .

وسادساً: انه لا وجه لتقديم او تقدّم دليل (لا حرج) وحكومته على دليل ﴿لا ضرر﴾ وهما دليلان متحدان في الرتبة والوظيفة ، وهما في عرض واحد ، وكلاهما ينظران الى الادلة الكاشفة عن الاحكام الواقعية الاولى ويضيقان دائرة إطلاقها أو عمومها .

وبتعبير ثانٍ : إن دليلي نفي الضرر ونفي الحرج يتصدیان لنفي الحكم الشرعي الأولي اذا صار ضررياً أو حرجياً فتضيّق دائرة إطلاق دليل الحكم الشرعي الواقعي أو دليله العام بغير موارد الحرج والضرر وبرتبة واحدة وقوة متساوية ، من دون ظهور حكومة أحدهما على الآخر، إذ الحكومة تتقوم بنظر دليل لدليل آخر وشرحه لمدلوله، مع انه لا يرى نظراً وشرحاً في دليل نفي الحرج نحو دليل نفي الضرر حتى يكون ثمة (دليل حاكم) ناظر وشارح هو دليل (لا حرج) ويكون عندنا (دليل محكوم) منظور ومشروح هو دليل ﴿لا ضرر﴾ .

وبتعبير أوسع وأدق : إن قوله سبحانه ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحجج ٧٨- يدل بوضوح على انه سبحانه ما جعل في دينه حكماً حرجياً إلا ما كان حرجياً بطبعه ومن اول أمره ، ودلالته على العموم والشمول واضحة جلية فانه من قبيل النكرة في سياق النفي ، ومفاده او وظيفته النظر الى احكام الدين ونفي جعل ما يصير حرجياً على أفراد الامة ، ولا شاهد فيه على تصديده للشرح والتفسير والسلطنة الادائية على دليل نفي الضرر .

وإن قوله (ﷺ): ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ في ضوء الفهم المختار يعني سدّ أبواب ومنافذ الضرر والإضرار في التشريع والجعل الالهي ومن

جميع أبوابه ومناذره، فنفيد الرواية ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾: نفي الاحكام الضرورية إلا ما كان ضرورياً بطبعه ومن أول أمره ونفي تشريع الإضرار بالغير وسدّ المنافذ الإضرارية في التشريع ، وعموم النفي واضح جداً على الفهم المختار .

إذن ليس في أحد النصين الشريفين : حكومة وتقدم أو نظر وشرح من دليل متقدم الرتبة الى الآخر منهما ، حتى يمكن تصديق حكومة دليل (لا حرج) على دليل ﴿لا ضرر﴾ .

وبهذا التقريب يتجلى ضعف ما إحتمله الشيخ الانصاري(قده) من حكومة قاعدة (نفي الحرج) على قاعدة (نفي الضرر)، ثم إختاره ^(١٥) بعض من عاصرناه (قده) - على ما يظهر من تقريره بحثه - من ان (عموم دليل نفي الحرج بالنص والصراحة ، وعموم دليل نفي الضرر بالإطلاق ، ومن الواضح أن عموم دليل نفي الحرج - أقوى فيكون مقدماً ، ونتيجته حكومة قاعدة لا حرج على قاعدة لا ضرر) انتهى .

وقد تبين ضعف إحتمال الحكومة أو قوة الدلالة والظهور، وتجلي بعدهما عن الصواب، وانه لا تظهر الصراحة والظهور، إذ كلا الدليلين النافين للحرج والضرر ﴿لا ضرر﴾ ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ عمومهما ظاهر من (وقوع النكرة في سياق النفي) ولا شاهد على صراحة دلالة نفي الحرج ، والصحيح تساويهما في قوة العموم بل يكاد يكون عموم ﴿لا ضرر﴾ على الفهم المختار- هو العموم الصريح والواضح منه السعة والشمولية اذا لوحظت فقرات الرواية المعتبرة

(١٥) راجع: فرائد الاصول: ٣١٧ + منتقى الاصول : ج٤ : ٤٧٠ .

وتفصيل الروايات المتعرضة لنفي الضرر في الموارد الاخرى مع ملاحظة هيآت الالفاظ وخصوصيات المعاني ، أو لا يقل عموم دليل نفي الضرر عن عموم دليل نفي الحرج ، كما لم يظهر شاهد الحكومة والنظر والشرح والسلطنة الادائية .

الدليل الثاني على فتيا المشهور : إن الاوفق بالقواعد هو رعاية تضرر المالك وعدم منعه عن التسلط على ماله وتصرفه فيه بما يدفع الضرر عنه حتى اذا إستلزم تضرر غيره ، وذلك لأن حجر المالك ومنعه من التصرف في ماله ضرر عليه ومقتضى حديث ﴿ لا ضرر ﴾ إنتفاء منع المالك وعدم حجره عن التصرف في ماله ، وهذا يعني ترخيصه في التصرف الدافع للضرر عن ماله .

ثم يعارضه حديث ﴿ لا ضرار ﴾ الدال على تحريم الإضرار بالغير - بتقريب متقدم- حيث أن تصرف المالك وتسلطه على ماله اذا أوجب الإضرار بجاره كان حراماً بدليل نفي الضرار ، فيتعارض (نفي الضرر) مع (نفي الضرار) في هذا الامر ، أو في الاقل يدخل في باب (تعارض الضررين) ويسقطان ويرجع الى عموم قاعدة ﴿ الناس مسلطون على اموالهم ﴾ وقاعدة نفي الحرج . هذا غاية توضيح الدليل الوارد في كلام شيخنا الانصاري (قده) (١٦) .

وفي تمام الدليل اشكال ومنع :

أولاً: يبدو من عبارة شيخنا الانصاري (قده) تعارض ضرر المالك مع ضرر الغير، أي يتعارض دليل نفي الضرر بلحاظ المالك معه بلحاظ

الجار ويسقط عن التأثير ويرجع لدليلي السلطنة ونفي الحرج - إلا أن دليل نفي الضرر لا ينفذ إجراؤه هنا من بدو الأمر- لا بعد التعارض والتساقط- بمعنى ان تشريع نفي الضرر إمتناني لأجل الارفاق بعموم أفراد الامة، ولذا لا يجري دليل نفي الضرر بحق المالك لأن جريانه مشروط بعدم منافاته للامتنان على بعض أفراد الامة، فلا ينفذ دليل نفي الضرر لترخيص المالك وعدم حجه عن التصرف في ملكه ما دام تصرفه مضراً بجاره حسب الفرض ، لا انه يجري الدليل ويعارض جريه بحق الجار ، واذا تعارضان تساقطا .

اذن لا مرجح لرعاية تضرر المالك المتصرف وترجيحه على تضرر جاره، لأنه خلاف الامتنان والارفاق بعموم افراد الامة الاسلامية على السواء ، لاسيما لو فرض وجود بديل عن تصرفه المضراً بجاره كأن يختار حفر بالوعة لكنيفه في جانب آخر من أرضه يدفع بها الضرر عن داره ويبعد الضرر عن جاره .

وثانياً: انه مع تعذر إجراء دليل نفي الضرر بحق المالك لتجويز تصرفه الإضرارى يكون حديث نفي الضرر- وهو ذيل الحديث قبل نفي الضرر في صدر الحديث - هو الحاكم الوحيد وهو دال على تحريم التصرف المالكى الإضرارى ، لانه ﴿ضرار﴾ بالجار ويحرم التصدي للإضرار والإيذاء حسبما يستفاد من نفي الضرر - بتقريب متقدم - .

ومعه لا مجال للرجوع الى قانون السلطنة او قاعدة نفي الحرج، هذا مع غض الطرف عن الاشكال عليهما في الامرين اللاحقين .

وثالثاً: مع تسليم تعارض الضرر والضرار من دون رجحان الثاني بتقريب ماضٍ بدواً نقول: لا يمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج وذلك

لأن دليل نفي الحرج تشريعاً امتثاني لظني قد صدر تشريعه إرفاقاً بجميع أفراد الأمة الإسلامية ولا يرجح أحدٌ على أحدٍ ، ولا موجب لإجرائه بالنسبة إلى (المالك المتصرف) دون (الجار المتضرر) ، إذ كلاهما متحرج فيتعارض دليل نفي الحرج بلحاظهما ويسقط عن التأثير .

ورابعاً: مع تسليم تعارض الضرر والضرار وسقوطهما عن التأثير - كما إدعي - نقول : لا يحرز عمومٌ أو إطلاقٌ في قاعدة ﴿الناس مسلطون على أموالهم﴾ بحيث يشمل السلطنة الإضرارية .

والصحيح قصور القاعدة سنداً ودلالةً، والظاهر بحسب ما تقتضيه القواعد هو حرمة التصرف الإضراري وإن كانت له سلطنة تامة على ماله وملكه ، لكنها سلطنة محدودة مقيدة بعدم الإضرار بالغير وعدم إيذاء مسلم، ولا عموم في دليل السلطنة :

فان دليل السلطنة كحديث نبوي- قاصر السند والدلالة : إذ هو غير مسند بل هو خبر مرسل لا يعرف له مصدر وأصل صحيح من أصول الحديث الأولى، نعم رواه المجلسي^(١٧) في بحاره عن (عوالي اللئالي) وأرسله العلامة الحلي كما^(١٨) أرسله شيخ الطائفة الطوسي فقال : (روي عن النبي ﷺ انه قال : الناس مسلطون على أموالهم) ، ويتحصل منه : ضعف الخبر وإرساله .

نعم جرت السيرة العقلائية على السلطنة وحق التصرف في أمواله كيف شاء وهي سيرة ممضاة شرعاً بعدم الردع بل بالجري العملي المعصومي والمشرعي، وهو دليل لبي يؤخذ منه بالقدر المتيقن،

(١٧) بحار الانوار: ج٢: ٢٧٢ .

(١٨) كشف الحق ونهج الصدق للعلامة الحلي : فصل : ١٩+ الخلاف : ج٢: ٧٨: مسألة: ٢٩٠ .

والمتيقن من السلطنة ما لم يكن فيها إضرار بالغير ، بل يمكن القول :
إن دليل السلطنة من أول الامر مختص بالسلطنة غير الإضرارية ، ولذا
تجد العقلاء - المشرع منهم واللامشرع - لا يعطي حق التسلط
والسلطنة لعاقل يملك سكيناً او خنجراً أن يضرب به أخاه في الدين او
في الانسانية او يذبح به حيوان غيره من دون إذنه حتى لو فرض عدم
حرمة التصرف في مال الغير أو فرض عدم تدبّر العاقل وعدم تورّعه
عن حرمة التصرف - مما يكشف هذا قطعياً عن قصور دليل السلطنة
عن شمول (السلطنة الإضرارية) . ومع قصوره عن الشمول لا مجال
لمعارضته او ترجيحه على دليل ﴿لا ضرار﴾ المفيد لحرمة الإضرار
بالغير - بجاره مثلاً - .

وبعد قصور دليل السلطنة عن شمول ما نحن فيه ، وقصور دليل
نفي الحرج عن شموله لتعارضه بلحاظ المالك وجاره - ينحصر هنا :
الحكم بتحريم الإضرار بالغير وإتلاف ماله . هذا .

وللمحقق^(١٩) العراقي (قده) إشكال آخر على المشهور يمكننا تقريبه
ببياننا ولعله مراد المحقق العراقي ، والمهم أن الاشكال يتمثل في منع
تطبيق قاعدة السلطنة فيما نحن فيه - التسلط المضرّ بجاره - وذلك
بايقاع المعارضة بين إطلاق سلطنة المالك على التصرف في ملكه - في
داره أو مزرعته بحفر بالوعة كنيف تفسد ماء بئر جاره وتلوّثه بالقذارة
فيتنفي نفعه- وبين إطلاق سلطنة الجار على ماله وحقه في بئر داره أو
مزرعته ، فاذا سعى المالك لحفر بالوعة معتمداً على قاعدة سلطنة

(١٩) مقالات الاصول ج٢: ٣١٦+٣١٧ - طبعة مجمع الفكر الاسلامي .

الانسان على ماله وملكه : فمقتضى إطلاق قانون السلطنة الثابت لمالك الدار- هو جواز تصرفه وإن تضرر منه جاره ، ومقتضى إطلاق قانون السلطنة ثابتاً للجار هو سلطنته على داره أو مزرعته وجواز سعيه لمنع جاره من إفساد ماء بئرهِ حفاظاً عليه من التلوث .

فيقع التعارض بين الاطلاقين (واذا تعارضا تساقطا) ويرجع الى الاصل العملي الترخيصي القاضي بجواز حفر المالك في أرضه بالوعة كنيفٍ وعدم منعه منه .

وندفع إشكاله ونمنع من الرجوع للأصل لعدم الحاجة اليه :

أولاً : وهذا هو العمدة عندنا وهو ما سبق في بيان مختارنا الذي إستظهرناه من الأدلة من انه لا إطلاق ولا عموم في دليل قاعدة السلطنة بلحاظ ان مدركها هو السير العقلائي الممضى وهو دليل لبي لا لسان له حتى يكون فيه إطلاق أو عموم يشمل (السلطنة الإضرارية) ، وليس مدركها دليلاً لفظياً مطمئناً به ليثبت فيه إطلاق يعم المالك وجاره حتى يحصل التعارض بينهما ثم التساقت ويصار بعده للأصل العملي .

نعم لعل المحقق العراقي يعتمد حديث السلطنة حجة مطلقاً ، فلذا أفاد ما يؤدي الى تعارض الاطلاقين وتساقتها ، لكننا منعنا الاطلاق بل يمكننا الوثوق بأن دليل السلطنة خلو من الاطلاق بالتقريب المتقدم ، فان مدرك السلطنة هو السير العقلائي على التسلط على المال اذا لم يكن مضرراً بالغير ولذا يتردد العقلاء ويمنعون من ترخيص الإضرار أو منح (السلطنة الإضرارية) كما مثلنا بالسكين قريباً .

وثانياً :- وقد أفاده السيد الشهيد الصدر^(٢٠) (قده) - وتوضيحه : انه لو سلّمنا إطلاق دليل قاعدة السلطنة وعمومه لتمام أنحاء تصرف المالك حتى المضرّ بجاره فلا تعارض في المقام ، لأن المستفاد من حديث ﴿الناس مسلطون على اموالهم﴾^(٢١) بقرينة حرف ﴿على﴾ هو تجويز التصرفات التكوينية كبيع المال وإجارته وإهداءه والوصية به ونحوها أو التصرفات الإنشائية كالإتلاف والهدم والبناء والزرع وانشاء القنوات وحفر الابار ونحوها، ولا يستفاد من الحديث : ثبوت حق حفظ ماله بحيث يتمكن من منع جاره من التصرف في أرضه بحفر بالوعة تفسد ماء بئرهِ، لأن الحديث متوفر على حرف ﴿على﴾ الذي يفيد الاستعلاء والغلبة، وهو بقرينته لا يعمّ (التصرف الحفظي) لأنه ليس مصداقاً للتصرف في ماله والتسلط عليه كي يشملهُ إطلاق حديث السلطنة .

وباختصار: ظاهر دليل السلطنة وحديثها هو تسلط المالك على (التصرف النفعي) بماله، ولا يبدو عمومه (للتصرف الحفظي) حتى يعارض تسلط المالك على (التصرف النفعي) على حفر بالوعة كنيفٍ ينتفع منها ويدفع ضرر المياه والقاذورات عن داره أو مزرعته .

ويمكننا ردّ الاشكال الثاني - دفاعاً عن المحقق العراقي (قده) :-

أولاً: اذا سلّمنا وجود إطلاق في (حديث السلطنة) فلا دليل واضح على اختصاص الاطلاق بـ (التصرف النفعي) دون (التصرف الحفظي)

(٢٠) بحوث في علم الاصول : ج ٥ : ٥١١ .

(٢١) بحار الانوار: ج ٢ : ٢٧٢ + كشف الحق ونهج الصدق للعلامة الحلي : فصل : ١٩ .

فإن السلطنة مطلقة تعمّ نوعي التصرف ، ثم يحصل التعارض المزعوم للمحقق العراقي قهراً ، ولا دافع له سوى ما أشكلناه أولاً .

وثانياً : إن التسالم الفقهاء والعقلائي والمشرعي منعقد على ولاية كل مالك على ماله وملكه : يتسلط على التصرف فيه والحفظ له معاً ، بل حتى لو فرضنا صحة سند خبر ﴿الناس مسلطون على أموالهم﴾^(٢٢) أو حصل الوثوق بصدوره عنه (عليه السلام) فإن حرف ﴿على﴾ يفيد الاستعلاء والغلبة ، والانسان يعلو على ماله ويتسلط على حفظه وحراسته من التلف والضرر كما يعلو ويتسلط على نفع ماله وتنميته ، وهذا واضح جلي ، ولا يبدو من قرينة واضحة : اختصاص السلطنة المنصوصة في الخبر بالتصرف التكويني وبالتصرف الانشائي دون التصرف الحفظي .

ويتضح العموم في قانون السلطنة أكثر عند الاعتماد على السير العقلائي الممضى على السلطنة ، وحينئذ نقول :

هذا الجار يمكنه - بحسب ولايته على ماله وملكه - أن يعارض جاره ويدافعه ويمنعه من الحفر المضرّ به ، فتعارض سلطنة مالك الدار أو المزرعة على حفر بالوعة الكنيف في أرضه مع ولاية جاره على حفظ ماله - بئر داره من التضرر والفساد والتلوّث - ، ويتم بهذا : ما أراده المحقق العراقي (قده) من التعارض ومنع قاعدة سلطنة المالك على حفر بالوعة كنيف في أرضه .

إذن العمدة في منع مقالة المحقق العراقي (قده) هو ما ذكرناه من

(٢٢) بحار الانوار: ج ٢ : ٢٧٢ + كشف الحق ونهج الصدق للعلامة الحلي : فصل : ١٩ .

قصور دليل قاعدة السلطنة عن شمول(التصرف الإضرارى) او
(السلطنة الإضرارىة) بلحاظ كونه دليلاً لبياً لأبد من الاقتصار فيه على
القدر المتيقن من شرعيته وهو غير التصرف المضر بالغير .

وعليه : يخلو تصرف المالك اذا أضرّ بجاره عن الدليل المجوز
الذي هو قانون ﴿الناس مسلطون على اموالهم﴾ .

ويمكن أن تستفاد حرمة تصرفه من نصوص الكتاب والسنة (٢٣)
الدالة على حرمة الإيذاء وينطبق موضوع التحريم هذا على حفر المالك
بالوعة كنيف في أرضه وهي تؤذي جاره وتضره وتفسد عليه ماء بئر .

ويمكننا توكيد حرمة التصرف المضر بالغير اذا كان مسلماً أو ذمياً
أو معاهداً بقاعدة إحترام مال المسلم ونحوه، وهي غير قاعدة ﴿الناس
مسلطون على اموالهم﴾ ، وقاعدة الاحترام تقضي بحرمة الإضرار
بالمسلم وإتلاف ماله من دون رخصة المالك أو وجه حق .

ولو ثبت إطلاق في دليل قاعدة السلطنة - تعارض دليل قاعدة
السلطنة مع دليل قاعدة الاحترام ، فيما لو أراد المسلم أن يحفر في
أرضه بالوعة كنيف يتضرر منها جاره .

لكن دليل السلطنة قاصر عن شمول (السلطنة الإضرارىة) بل دليل
قاعدة الاحترام وحديث ﴿لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيية
نفسه﴾ (٢٤) ونصوص حرمة الايذاء وحديث ﴿لا ضرار﴾ - تفيد
حرمة (التصرف الإضرارى) فانه يتصرف في ماله لكنه يضر بمال جاره

(٢٣) الاحزاب : ٥٨ + الوسائل : ج٨ : ب١٤٥ من ابواب احكام العشرة .

(٢٤) الوسائل : ج٣ : ب٣ من ابواب مكان المصلي + السنن الكبرى للبيهقي : ج٦ : ٩٧ .

ويخشد حرمة مال جاره ، فيكون حراماً شرعاً .

والحاصل مما تقدم : إن حديث «الناس مسلطون على أموالهم»
أو قاعدة السلطنة - لا تدل على فتيا المشهور: جواز تصرف المالك
حتى إذا لزم منه تضرر الجار ، إلا إذا كان المالك يتضرر من ترك
التصرف في ملكه تضرراً عظيماً يرجح على تضرر جاره لكن مع ضمانه
لما يتضرر جاره من تصرفه - لو حصل عيب أو تلف - .

وبتعبير ثانٍ واضح : إذا تضرر المالك من عدم التصرف في ماله
وملكه بضررٍ عظيم وارد عليه - يقع التزاحم بين تحريم الإضرار بالغير
وبين تحريم الإضرار الشديد بالنفس أو بالمال أو بالعرض ، ثم يرجح
ما هو مقطوع الأهمية أو محتملها - حسب قواعد تزاحم الأحكام في
مقام الامتثال القاضية بـ (إرتكاب الفاسد وإجتنب الأفسد منهما) .

لكنه ينبغي الالتفات الى لزوم ضمان الضرر الوارد على الغير مع
أهمية أو أشدية تضرر المكلف نفسه وأخفية تضرر غيره ، فان الضمان
حكمٌ وضعي ثابتٌ شرعاً بدليله لا يتنافى ولا يصطدم مع ثبوت الجواز
التكليفي بدليل تام شرعي كما لا يخفى .

وبتعبير آخر : حتى إذا فرضنا جواز حفر المالك بالوعدة في أرضه
تكليفاً - يثبت الضمان الوضعي عند تضرر الجار لصدق عنوان
(الاتلاف) فان كل من أتلف مال غيره فهو له ضامن ، والجواز التكليفي
يلتقي ويلتئم مع الحكم الوضعي كما لا يخفى ، وقد حققنا في موسوعتنا
الفقهية (بشرى الفقاهة) : ان قاعدة الاتلاف قاعدة فقهية متصيدة من
الاجبار المتفرقة وبمضامين متعددة تؤدي مفاد القاعدة ، وقد إدعي

اجماع الفقهاء عليها ، وقد عرضنا ثمة طوائف من الاخبار يمكن استفادة القاعدة منها وتصلح دليلاً مثبتاً لضمان المتلف ما أتلفه من مال الغير بفعله، وفي بعضها تعليل الضمان بإفساد مال الغير وبإضرارها به ونحو ذلك، فراجع^(٢٥).

وقد تحصل مما تقدم : عسر الالتزام بفتيا المشهور ورخصة التصرف على الاطلاق حتى (التصرف الاضرارى)، وأن مقتضى الادلة الشرعية حرمة التصرف الاضرارى بالغير وعدم سلطنة المالك على ماله وملكه إلا في حالة التزاحم وأشدية تضرره من تضرر غيره . هذا كله اذا كان تصرف المالك في أرضه لدفع الضرر عن نفسه وماله .

واما اذا كان تصرفه لجلب نفع لنفسه كأن يجعل بيته حماماً أو مدبغة أو نحوهما ثم يلزم تضرر جاره فالمنع والتحریم أوضح وعدم سلطنة المالك أقرب ، لعدم تضرر المالك من ترك تصرفه النفعي حتى يعارض تضرر الجار وينحصر الضرر في الجار فيحرم على المالك .

وقد تحصل ضمان المالك المتصرف في ملكه ما يتلف أو يعيب ويفسد من مال جاره، لكن المحقق العراقي^(٢٦) (قده) أفاد تفصيلاً في ضمان الفرع المبحوث، معتقداً إمكان تصوير ضرر الجار من حفر بالوعة كنيف في أرض جاره بأنحاء أربعة، نوضحها ببيان جلي :

الأول : أن يسبب حفر بالوعة: قلة ماء بئر الجار ونقصانه بفعل سريان الماء من البئر الى بالوعة المحفورة، ولا ريب في ضمان

(٢٥) بشرى الفقاهة : ج٣ : ٧١ - ٧٨ .

(٢٦) مقالات الاصول ج٢ : ٣١٧ + ٣١٨ - طبعة مجمع الفكر الاسلامي .

النقص لصدق إتلاف مال الغير فيكون حافر البالوعة ضامناً لنقص ماء بئر جاره .

الثاني : أن يسبب حفر البالوعة قرب بئر الجار: عفونة ماء البئر وعدم صلاحه للشرب بفعل إختلاطه بفضلات البالوعة ، وهذا يعني تعيب ماء البئر ونقصان منفعته وزوال وصف الصحة عنه، ولا ريب في كونه نقصاً في الماء موجباً للضمان .

الثالث : أن يسبب حفر البالوعة قرب ماء بئر الجار: تغيير لونه وزوال صفائه، وهذا يوجب قلة الرغبة في الماء ونقص ماليته، ولا ريب في ضمان هذا النقص بلحاظ أن صفاء الماء وصف صحة له ، وان زواله نقص نفع، وهو تلف لوصف الصحة المعتبر عند العقلاء والذي له قيمة مالية عندهم فيكون زواله موجباً للضمان .

وفي هذه الانحاء الثلاثة لا ريب في الضمان لانطباق قاعدة الاتلاف لتحقق إتلاف الماء - مال الجار- عيناً أو وصفاً أو صفة ، حيث أن حفر البالوعة أوجب نقص المنفعة الذاتية لماء بئر الجار ، وهو نحو إتلاف ومصداق لإفساد مال الجار، وهي صفة نقصان في نفع الماء، وهي صفة حقيقية واقعية فائتة في هذه الانحاء الثلاثة ، فتأتي قاعدة الإلتلاف : (كل من أتلف مال غيره وأفسده فقد ضمنه) .

النحو الرابع: أن يسبب حفر البالوعة قرب ماء البئر: نفرة الطبع البشري النوعي، حيث أن كل من عرف هذه الحالة - مجاورة ماء البئر للبالوعة ينفر طبعه من الماء وتقل رغبته في ماء البئر ، وهذا يوجب نقص مالية ماء البئر .

وقد أفاد المحقق العراقي (قده) في هذا النحو انه لا ضمان على صاحب الدار حافر البالوعة، لعدم حصول نقص في عين ماء الجار أو وصفه أو منفعة الماء وعدم صدق الاتلاف وإفساد الماء، ولذا لا يكون صاحب الدار ممنوعاً شرعاً عن حفر البالوعة ولا ضامناً، لأن الجواز المذكور يوجب نقصاً في مالية الماء، وليس نقصاً في عين الماء أو منفعته كما يحصل في الانحاء الثلاثة الماضية، وهذا نظير جلب شخص وإستيراده بضاعة معينة قد جلبها وباع قسماً منها بقيمة عالية ثم إستوردها جاره في المحل التجاري ثم عرضها في متجره، وبمقتضى (قانون العرض والطلب) نزلت قيمة البضاعة بسبب بذلها وعرضها بقدر كبير مع قلة الطلب أو محدوديته، مما أوجب قلة مالية البضاعة الاولى لمستوردها السابق، لكن لا يكون المستورد الثاني ضامناً لبضاعة جاره ولا فاعلاً للحرام عند جلب البضاعة المعينة الموجودة عند جاره وبذلها، حيث يوجب بذلها بكثرة: تقليل القيمة السوقية للبضاعة المستوردة بفعل كثرة العرض وبفعل محدودية الطلب، فتقل القيمة قهراً ويقلّ الشراء من البضاعة المعينة ويقل ربح الاول قهراً، لكن ليس فعل الثاني نقصاً في مال جاره ولا تصرفاً في مال الغير ولا إنقاصاً له ولا إتلافاً لمنفعته، نعم هو نقص في الربح والفائدة والمالية، ولذا لا يكون الثاني ضامناً للأول، فان تصرف الثاني أوجب كثرة عرض البضاعة مع أن الطلب والرغبة محدودة، فأوجب نقصاً في مالية البضاعة عند الأول بمقتضى القانون الاقتصادي: كثرة العرض وقلة الطلب يُنقص القيمة والربح، وليس هذا - كثرة العرض - ضرراً ونقصاً في عين مال الاول

أو في منفعته الذاتية أو رده الثاني عليه حتى يعمه دليل ضمان المتلف لما يفسده أو يعيبه من مال غيره .

وربما يلحق بهذا مثال ثانٍ : وهو ما أفتى به جمعٌ من فقهاء عصرنا - منهم استاذنا المحقق الخوئي - فيمن إستدان من غيره ألف دينار عراقي أو غصبه، أو سرقه ألف دينار عراقي، وكانت السرقة أو الاستدانة أو الغصب يوم كان للدينار قيمةً سوقية عالية وقيمةً تبادلية باهظة، ثم أراد الوفاء وقد نقصت القيمة التبادلية وقلت القيمة السوقية الى العشر أو أقل ، وقد أفتوا بإجزاء دفع المقدار نفسه - بذل الف دينار عراقي : نفس المقدار المغصوب أو المسروق أو المستدان - مما يدل على انهم لم يلزموا هؤلاء بضمان نقص القيمة السوقية التبادلية ، لأن النقص واردٌ على مالية الدينار ، وليس وارداً على ذات الدينار، لا نقصاً في العين والمقدار ولا في وصف العين المالية ونفعها .

ولنا وقفة إشكال أو منع وإنكار لهذه الفتيا :

أولاً : إن هذه الفتيا خلاف العدل والانصاف فتصطدم مع الاطار العام الذي عرف به التشريع الاقتصادي الاسلامي الحكيم المعروف بالعدل والانصاف ومراعاة الحقوق وحفظها وحمايتها وعدم التجاوز على أملاك الناس وأموالهم وحقوقهم، وعدم بناء تشريعاته على الغبن والتغالب والظلم ، بخلاف الاقتصاد الاشتراكي والاقتصاد الرأسمالي السائد اليوم في المجتمعات الغربية والذي سرى الى المجتمع الشرقي الاسلامي - ويالأسف - حيث يبتني اقتصادهم على التغالب والخديعة وسيلةً لحيازة الاموال وإنعاش الاقتصاد وتنمية رأس المال ، وتمهيداً

لاستيلاءهم على الحكومات وقهر شعوب العالم الثالث لإرادتهم ونهب خيراتهم وسلب حرياتهم . وباختصار: هذه الفتيا لا تتناسب مع الاطار الاخلاقي العام للاقتصاد الاسلامي والتشريع المعاملي الحكيم، ولا يمكننا الركون اليها رغم إنطباق بعض الكبريات الفقهية عليها أو إقتضاءها لها كما يدعون .

وثانياً: إن العملة النقدية الورقية - في تصورنا وقناعتنا - ليس لها قيمة مالية لولا الاعتبار القانوني الحكومي، وعند الاستيلاء العدواني عليها أو عند الاستدانة كانت لها قيمة تبادلية معينة ، وعند هبوط العملة هبوطاً فاحشاً أو عند سحب الاعتبار القانوني عنها وإلغاءها لابد - عند الضمان - من ملاحظة قيمتها التبادلية عند الغصب او عند الإستدانة، فالعملة ليست مثلية حتى يضمن الغاصب أو المدين مثلاً ، بل هي قيمة تلاحظ قيمتها بلحاظ ما كانت تسوى من الذهب حين القبض غصباً أو إستدانةً، أي لابد من ضمان القيمة التبادلية حينئذ .

وبتعبير مفصل : إن الفتيا بعدم ضمان نقص العملة - حتى اذا كان النقص فاحشاً- والتي تتعامل مع الاوراق النقدية المضمونة معاملة المثليات دون القيمات - لا نرتضيها ، بل إن قوانين الضمان في الاسلام - بحسب فهمنا- لا ترتضي ضمان الاوراق النقدية بضمن المثل أو ضمان المقدار المضمون بالغصب أو بالاستدانة او نحوهما من اسباب الضمان ، وكلامنا في خصوص الاوراق النقدية المستحقة في العصور الاخيرة وهي لا أثر لها في عصور المعصومين (عليه السلام) التي كانت تسود

فيها العملة المعدنية التي تبقى لها قيمة سوقية تبادلية وإستعمالية حتى بعد سقوط العملة وإسقاط الدولة لها ، فان المعدن ثمين ولا يكون الفرق القيمي التبادلي - بعد السقوط عما قبله - كبيراً في الغالب .

بينما تسود في زماننا : العملة الورقية التي لا يبقى لها ثمن اذا أسقطت الدولة إعتبرها، أو اذا تدهور اقتصاد الدولة ونقص إعتبر عملتها وقلت قيمتها السوقية عالمياً - بفعل ترابط دول العالم اقتصادياً وقد تقلّ لحدّ النصف أو العشر أو أقل ، فهل يا ترى يقتضي القانون الاسلامي المعاملي العادل : أن يضمن الغاصب والسارق والمدين ونحوهم ذاك القدر من العملة الذي اخذه غصباً او ديناً ؟ مع أن الورق النقد ليس عيناً ذات منفعة كسائر الاعيان النافعة التي تضمن بذاتها ، بل هي محض ورق مطبوع لغرض التبادل، وقيمتها تتحدّد بدعم القانون والحكومة - وهو متغير حسب قوة اقتصاد البلد وضعفه - ومن الواضح انه عند هبوط العملة الورقية بقدر معتد به الى عشر قيمتها حين أخذها مثلاً- لا يصدق أن هذا الدينار مثل ذاك حتى يعامل النقد والعملية الورقية معاملة المثليات عند الضمان .

ولا نقول :العملة الورقية لها رصيد في البنك المركزي هو قوامها، فانه لا أساس له وقد أبطلناه بعد أن أوضحناه في (فقه المستحدثات).

بل نقول: التعامل بالعملية النقدية الورقية المدعومة باعتبار الدولة ورصيدها الاقتصادي هو الملاك المنظور ، وهي تؤدي حين الضمان نفعاً إعتبراً معيناً ، وليس نفعها ذاتياً كنفع الخبز والثوب ، بل نفعها إعتبري ثانوي بلحاظ إعتبرها القانوني ، فلذا نقول :

عند سقوط العملة الورقية أو نقصان نفعها وإرادة الضامن دفع ما عليه من العملة المضمونة- لابد من ملاحظة خصوصيتها وقيمتها العدل التبادلية ونفعها حين الاستيلاء عليها ظلماً أو إستدانة ، فانه مقتضى والخلق الرفيع الذي يتحلى به التشريع الاسلامي الاقتصادي ، لا أقل من قياسها بقيمتها الشرائية يوم الاستيلاء عليها ظلماً أو ديناً أو قياسها بنسبتها من الذهب حين الأخذ وحين الدفع والوفاء ، حتى تكون الفتيا منسجمة مع روح التشريع الاسلامي ومع عدالة التشريع التي عرف بها إطاراً عاماً ، ولا مصحح لمعاملة النقود الورقية معاملة المثليات .

على أن النصّ - لو وجد دالاً على لزوم ضمان مقدار العملة أو على معاملة العملة النقدية معاملة المثليات - فهو مختص بالعملة المعدنية السائدة في زمان الصدور والتي لا تقل قيمتها كثيراً عند سقوط إعتبارها أو إسقاط الدولة لإعتبارها بلحاظ معدنيته التي تجعل لها منفعة ذاتية محفوظة بعد إسقاط إعتبارها نقداً قانونياً ، فلا يصح قياس العملة الورقية بالعملة المعدنية المنظورة في أحاديثهم (عليه السلام).

بل لا قيمة - في مثل الاوراق النقدية - لحرفية النصّ الصحيح المروي في (التهذيبين) ونظيره المروي في (الفقيه) و (التهذيبين) وقد تضمننا أن رجلاً إستقرض دراهم تنفق بين الناس ثم سقطت تلكم الدراهم أو نقصت قيمتها (لها وضیعة) او تغيرت ولا يباع بها شيء وسأل: هل عليه الدراهم الاولى التي لها اليوم وضیعة ونقصان أم عليه الدراهم الثانية التي تجوز وتنفق بين الناس؟ فكتب (عليه السلام): (٢٧)

﴿ لصاحب الدراهم : الدراهم الاولى ﴾ فان هذا النص لا ينطبق على الدراهم الورقية السائدة في عصورنا في بعض البلدان كسائر النقود الورقية ، إذ أن الدراهم المسؤول عنها دراهم معدنية، وعند سقوطها أو تغييرها تنقص قيمتها يسيراً لأن معدنها له قيمة شرائية تبادلية ، بينما الدراهم الورقية وسائر العملات الورقية عند سقوطها وتغييرها تسقط قيمتها بالمرة ولا تكون لها القيمة التبادلية التي كانت عليها حين الاستيلاء او الدين .

ويؤكد: الخبر^(٢٨) الصحيح الذي رواه الشيخان في (الكافي) و(التهذيب) وفيه سؤال نظير ذلك : لي عليه الدراهم بأعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس ؟ فكتب (عليه السلام): ﴿ لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس ﴾ فان الدراهم النافق الرائج تعامله يحفظ المالية ولا ينقصها . وعليه : عند تغير قيمة العملة الورقية بقدر معتد به لأحد أسباب التغير أو التدهور الاقتصادي للبلد أو عند سقوطها عن الاعتبار- لابد من النظر الى واقع العملة الورقية حين قبضها والاستيلاء عليها - بحق وعقد أو عدواناً وظلماً- ولا بد عند الضمان من دفع العملة الورقية بحسب القيمة التبادلية السوقية وبلحاظ نسبتها من الذهب وما كانت عليه حين القبض بحق أو الاستيلاء عدواناً، فيدفع الضامن حين الوفاء من العملة الورقية الحالية بقدر يلاحظ نفعها حين الأخذ والإستيلاء .

والحاصل انه اذا اشتغلت ذمة المكلف بضمان قدر معين من عملة

(٢٨) التهذيب: ج: ٧: ١١٧+ الاستبصار: ج: ٣: ١٠٠+ الوسائل: ج: ١٢: ب: ٢٠ من ابواب الصرف: ح: ١ .

نقدية ورقية للغصب أو للدين الاعم من القرض وعوض النسيئة والمهر المؤجل ونحوها ثم تأخر دفعها ووفاءه لما اشتغلت به ذمة المكلف فسقطت العملة أو هبطت قيمتها وذهب جزء من ماليتها حين إشتغال ذمته بها كان المكلف المذكور ضامناً لنقص القيمة السوقية التبادلية ظاهراً من رحمة التشريع وعدله وحكمة المشرع وتنافي الفتيا المتقدمة مع عدله وحكمة تشريعه .

ولابد من لحاظ قيمة العملة الورقية - القيمة التبادلية السوقية- حين الاستيلاء عليها عدواناً او حين قبضها بعقد صحيح او بعقد فاسد شرعاً والمتعارف لحاظها بقيمة الذهب، والأحوط التصالح وتباري الذمم . هذا كله اذا تدنت ونقصت قيمة العملة تبادلياً .

وهكذا لو إرتفعت قيمة العملة الورقية بقدر معتد به - عشرة أضعاف مثلاً - فانه لابد من ملاحظة قيمة العملة حين الوفاء عما كانت عليه حين الإستدانة أو الإستيلاء العدواني ولا بد من تقدير نفعها بلحاظ قيمة الذهب حين الأخذ وحين الوفاء، والله الموفق لصالح العمل .

الصفحة	الموضوع
٥	أصل الاشتغال - دوران الأمر بين الاقل وبين الاكثر الاستقلاليين
١٠	بحوث الاقل والاكثر الارتباطيين وتمييزه عن دوران الامر بين المتباينين
١٣	دوران الامر بين الاقل والاكثر في أجزاء الواجب
١٥	جري البراءة وإشكالاته مع احتمال جري الاحتياط ودليله
١٨	إختيار نظرية التبعض في تنجيز الاحكام والتكاليف الارتباطية
٢٠	إنحلال العلم الاجمالي حكماً لا حقيقياً
٢١	إقتضاء الملاك الشرعي وجوب الاحتياط ومناقشته
٢٩	إجراء أصل البراءة من لزوم تحصيل الغرض دون الاحتياط
٣٣	التمسك باستصحاب الاشتغال لإيجاب الاحتياط بإتيان الاكثر
٣٥	التمسك باستصحاب البراءة من كلفة الاكثر
٣٧	دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر في الشرائط
٤٦	دوران الامر بين التعيين وبين التخيير صورته وأحكامها
٥٥	دوران المحصل الشرعي بين الاقل وبين الاكثر
٥٩	الطهور فعل خارجي ام وجود اعتباري نوراني
٦٥	نسبة الطهور الى الافعال الخارجية الخاصة
٦٨	دوران الامر بين الاقل وبين الاكثر في المحرمات
٧٠	الشبهة الموضوعية لدوران الامر بين الاقل وبين الاكثر
٧٤	الشك في ركنية جزء معلوم الجزئية
٧٥	بحث إمكان تكليف الناس
٨١	الشك في الجزئية او الشرطية المطلقة
٩٥	الشك في بطلان الواجب المركب بالزيادة فيه عمداً او سهواً
٩٨	اعتبار قصد الجزئية في تحقق الزيادة
١٠١	تحقيق حكم الزيادة المبحوثة بلحاظ المركب
١٠٣	الشك في إطلاق القيد وشموله لحالة العجز عنه
١١١	بحوث قاعدة الميسور واستعراض أخبارها
١١٥	تحقيق تفصل في دلالة أخبار قاعدة الميسور
١٢٣	الاستدلال بصحيح عبد الاعلى على قاعدة الميسور
١٢٦	دوران امر فعل بين مطلوبيته وبين مطلوبية تركه

فهرس موضوعات الكتاب (٥٢٦)

١٣٣ شرائط جريان الاصول العملية
١٣٦ شرائط جريان الاصول العملية المؤمنة
١٣٧ عدم إشتراط الفحص في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية
١٤٨ اشتراط الفحص عن الحجة على الحكم الالزامي المحتمل لجريان البراءة
١٦٠ كمية الفحص اللازم وموضعه
١٦٤ التبعة الاخروية المترتبة على ترك الفحص والتعلم
١٧٢ عدم العقاب على ترك الفحص عما لا يكون له دليل
١٧٥ حكم ترك التعلم لو صار مقدمة مفوتة
١٧٦ وجوب الفحص وتعلم الاحكام المحتملة عند احتمال البلاء
١٨١ الاثر الوضعي المترتب على اجراء البراءة قبل الفحص
١٨٢ موارد تصح فيها العبادة مع استحقاق العقاب
١٩٢ اشتراط عدم تضرر العامل بالبراءة جراء العمل بها
١٩٥ أصولية بحث قاعدتي نفي الضرر ونفي الحرج
٢٠٠ بحوث قاعدة نفي الحرج وبيان مدركها من القران
٢٠٦ توجيه قبول رواية عبد الاعلى الدالة على قاعدة نفي الحرج
٢١٠ عرض روايات يمكن استفادة القاعدة منها
٢١٥ بحث دلالي لآية نفي الحرج المؤسسة للقاعدة
٢٢٧ بحث مفاد الهيئة التركيبية لآية نفي الحرج
٢٣٢ إختصاص نفي الحرج بالأحكام الالزامية
٢٣٤ النسبة بين الحرج وبين الضرر
٢٣٥ وهن قاعدة نفي الحرج بكثرة التخصيص
٢٣٩ بحوث قاعدة نفي الضرر وتحقيق سند الحديث
٢٤٩ الطرق الاثباتية لصحة الخبر وصدوره
٢٥١ توجيه صحة مرسل الصدوق ومناقشته
٢٥٥ تحديد متن الخبر واختلافاته
٢٦١ الاصل العقلائي عند دوران النص الشرعي بين الزيادة وبين النقيصة
٢٦٨ تحقيق الترابط بين القضاء وبين نفي الضرر
٢٩٢ مفاد مفردات حديث نفي الضرر والضرار
٣٠٥ أنحاء إستعمال اداة النفي (لا) في أحاديث الشريعة

٣١١ مفاد الهيئة التركيبية لحديث لا ضرر ولا ضرار
٣١٣ الاستدلال على فهم التحريم من حديث نفي الضرر
٣١٨ استفادة النهي السلطاني من الحديث مع الاستدلال له ومناقشته
٣٢٤ فهم نفي الضرر غير المتدارك من حديث نفي الضرر ومناقشته
٣٢٩ فهم نفي حكم الضرر بلسان نفي موضوع الضرر ومناقشته
٣٣٢ فهم نفي الحكم الشرعي المستلزم للضرر
٣٣٣ الفرق المعنوي بين الفهمين الاخيرين لحديث نفي الضرر وبيان الثمرة
٣٤٠ فقه حديث (لا ضرار) وبيان المراد الجدي منه وشواهد
٣٤٨ وجه إنطباق (لا ضرر) على الأمر بقلع النخل
٣٤٣ وهن قاعدة نفي الضرر بكثرة التخصيص الوارد عليها
٣٦٤ نفي قاعدتي نفي الضرر ونفي الحرج للأحكام الالزامية خاصة
٣٧٨ وجه تقديم نفي الضرر ونفي الحرج على الادلة الاولية للأحكام
٣٩١ حكومة لا ضرر ولا حرج على الاحكام العدمية
٤٠٢ تحقيق في فرعين صغرويين لحكومة نفي الضرر على الحكم العدمي
٤٠٤ تحقيق في شرعية طلاق الزوجة التي لا ينفق عليها زوجها
٤١١ المراد من الضرر والحرج هل هو النوعي ام هو الشخصي
٤١٥ المراد من الضرر والحرج هل هو الواقعي ام هو المعلوم
٤١٧ تحديد خيار الغبن والعيب بالجهل بالضرر
٤٢٠ تحديد الطهور الضرري بمعلومية ضرره
٤٢٣ تحقيق في حكم الاضرار بالنفس والجسد
٤٢٥ الاستدلال بنصوص قرآنية على حرمة الاضرار بالنفس
٤٢٨ درجات ثلاثة للإضرار بالنفس وبيان حكمها ودليله
٤٣١ التعرض لحكم الشعائر الحسينية الضررية
٤٣٣ الاستدلال بالعقل على عدم حرمة الاضرار بالنفس
٤٣٠ إستعراض الاخبار المستدل بها على حرمة الاضرار بالنفس
٤٤٠ الاستدلال بالإجماع على حرمة الاضرار بالنفس ومناقشته
٤٤٢ حكم المصاديق المشتركة من الاضرار بالنفس التي لا يعلم كونها عظيمة الضرر
٤٤٤ التعرض للتطبير والمخدرات من المصاديق المشتبهة
٤٤٥ تحمل الضرر والحرج في الصيام والقيام في الصلاة

فهرس موضوعات الكتاب (٥٢٨)

٤٥٨ تحمل الضرر والخرج في الوضوء والغسل
٤٥٩ التضمر من استعمال الماء في الطهور وتصحيحه
٤٧٧ التخرج من استعمال الماء في الطهور وتصحيحه
٤٨١ العناوين الثانوية الطارئة على الحكم الشرعي
٤٨٤ أحكام تعارض الضررين صورته وأحكامها
٤٨٥ تعارض إضرارين واردين على شخص واحد صورته وأحكامها
٤٨٨ تعارض ضررين واردين على شخصين صورته وأحكامها
٤٩٦ التعارض بين تضرر المالك وبين الاضرار بالغير
٤٩٨ خروج صور ثلاثة من محل البحث وبيان صورتين هما محل البحث
٥١١ الاستدلال بالمشهور : جواز تصرف المالك وإن تضرر الجار ومناقشته
٥٠٨ تحقيق في قاعدة سلطنة الناس على أموالهم مدرکہا وحدودها
٥٠٩ إشكال المحقق العراقي على فتيا المشهور ومناقشته
٥١٥ تفصيل المحقق العراقي في تصوير ضرر الجار من حفر بالوعة
٥١٧ تحقيق في فتيا براءة الذمة من المال المضمون عدواناً او استدانة
٥٢٥ فهرست الكتاب