



١٠٩٩

مِبَانِي الْفِقْرِ الْفَعَالِ فِي

القواعد الفقهية الأساسية

القسم الرابع من القواعد العامة

للشيخ على أكبر السنيفي المازندراني

جهداري اموال

مركز تحقیقات کامپیووتری علوم اسلامی

٦٣٥٦

شـ

اموال

لبنان

مؤسسة الشیخ الاسلامی

الایمان بجماعۃ المؤمنین بنی تمیم التقدیریة

سرشنهاس: سيفي، على اكير، ١٣٣٥.

عنوان ونام بيدآور، مبانی الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية / تأليف علي اكير السيفي المازندراني
مشخصات نشر: قم: جماعة المدرسین في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٢٥ = ١٣٨٣ ش.
مشخصات ظاهری: ج.

فروست: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، ١٠٩٩ - ١٠٩٦.

شابک: دوره، چاپ دوم: ٤ - ٧٥٤ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٩٧٨، ج. ١، چاپ دوم: ٥ - ٥١٧ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٩٧٨ - ٩٦٣ - ٦٠٠ - ١٤٣ - ٠٣٥ - ٠ ج. ٢ - ٩ - ٧٥٥ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٩٧٨.

يادداشت: عربی.

يادداشت: ج. ٢ (چاپ اول: ١٣٨٥) (فیبا).

يادداشت: ج. ٤ (چاپ اول: ١٣٩٠) (فیبا).

يادداشت: کتابتام.

مدرجات: ج. ١. من القواعد العامة - ج. ٢. القواعد الفقهية - ج. ٤. من القواعد العامة
موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افروده: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره: ٢١٣٨٣ م ٩٧ م / ٨ / BP ١٥٩

رده بندی دیوبی: ٢١٢ / ٢٩٧

شماره کتابشناسی ملی: ٢٥٩٣٢ - ٨٣ م



مبانی الفقه الفعال

(ج ٤)

الأستاذ الألمعی الشیخ علی اکیر السیفی المازندرانی □

القواعد الفقهیة □

مؤسسة النشر الاسلامی □

٢٨٤ □

الأولی □

٥٠٠ نسخة □

١٤٣٢ هـ □

٩٧٨ - ٦٠٠ - ١٤٣ - ٠٢٥ - ٠

ISBN 978 - 600 - 143 - 035 - 0

٥٣٨٣٧

■ تأليف:

■ الموضوع:

■ طبع ونشر:

■ عدد الصفحات:

■ الطبعة:

■ المطبوع:

■ التاريخ:

■ شابک ج ٤:

مؤسسة النشر الاسلامی

التابعة لجماعه المدرسین بقم المشرفة

«قاعدة»

«الإكراه»

- مفاد القاعدة
- مدرك القاعدة
- تطبيقات فقهية

مفاد القاعدة

- ١ - التعريف اللغوي والاصطلاحي.
- ٢ - نظرة إلى كلمات الفقهاء في تعريف الإكراه.
- ٣ - بيان الفرق بين الإكراه والإجبار والاضطرار.

لفظ الإكراه في اللغة جاء بمعنى حمل الغير على ما يكرهه ولا يحبه ولا يطيب نفسه به. قال الخليل:

التعريف اللغوي
والاصطلاحي

«أكرهتْه: حملتْه على أمرٍ وهو كاره»^(١).

وقال ابن فارس: «كره: -الكاف والراء والهاء - أصلٌ صحيح واحد يدل على خلاف الرضا والمحبة»^(٢).

وفي اصطلاح الفقهاء أيضاً جاء بمعناه اللغوي؛ حيث إنّهم استعملوه في مقابل الرضا وطيب النفس، لا في مقابل الإرادة والاختيار.

بيان ذلك: أنّ قصد المكلف إلى أيّ فعل اختياري؛ إما أن يكون عن رضاه وطيب نفسه، وإما بسبب خوف على نفسه أو ماله، من غير رضاه ولا طيب نفسه. ففي الصورة الثانية يصدق عنوان الإكراه، ويقال: إنه مكره في فعله. فالإكراه: هو التخويف بالوعيد وإخافة الغير بتهدیده بقتله وضربه وإسقاط عرضه وإحراق بيته وإتلاف ماله، ونحو ذلك مما يخاف منه على نفسه أو عرضه أو ماله أو متعلقيه.

(١) كتاب العين: ج ٢، ص ١٥٧٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ج ٥، ص ١٧٢.

نظرة إلى كلمات
الفقهاء في
تعريف الإكراه

قال الشيخ الطوسي:
«وَمَا بِيَانِ الإِكْرَاهِ فَجُمِلَتْ أَنَّ الإِكْرَاهَ يَفْتَقِرُ إِلَى
ثُلَاثِ شَرَائِطٍ.

أحدها: أن يكون المكره قاهراً غالباً مقدراً على المكره، مثل سلطان أو لص
أو متغلب.

والثاني: أن يغلب على ظن المكره أنه إن امتنع من المراد منه، وقع به ما هو
متوعّد به.

والثالث: أن يكون الوعيد بما يستضرّ به في خاصة نفسه.
وما الذي يلحقه به ضرر؟ على قولين؛ قال قوم: الوعيد مثل قتل أو قطع.
وما عداهما من الضرب والشتم وأخذ المال، فليس بإكراه. والثاني: - وهو
الصحيح عندهم - أن جميع ذلك؛ أعني القتل والضرب والشتم وأخذ المال، إكراه
في الجملة.

فمن قال بالأول، فلا كلام ولا يختلف ذلك باختلاف الناس. ومن قال إن
جميع ذلك إكراه، فعلى هذا يختلف باختلاف صفة المكره. فإن كان من الناس
الذين لا يبالون بالشتم فالإكراه القتل والقطع وأخذ المال لغير، وأما الضرب
والشتم فإن هؤلاء لا يعذّبون الشتم عاراً ولا ذلاً، ويعذّبون الضرب والصبر عليه
فتّوّةً وجلادةً. وإن كان من أهل الصيانت والمروءات، فالضرب والشتم إكراه
في حقهم، وهذا القول أقرب وأقوى عندنا.

فأمّا إن كان الوعيد بنزول الضرر بالغير، مثل أن يخوّف بأخذ مال الغير
وبضرب الغير وقتل الغير، فلا يكون إكراهاً إلا إذا كان ذلك الغير يجري مجرى
مثل ولده ووالده»^(١).

(١) المبسوط: ج ٥، ص ٥١ و ٥٢.

قوله: جلادة؛ أي صلابة.

وقال في «جامع المقاديد»: «يتحقق الإكراه بالخوف على النفس أو المال وإن قل، أو العرض إن كان من أهل الاحتشام»^(١).

وقد عرّف السيد المرتضى الإكراه بقوله: «الإكراه هو حمل العاقل على الفعل الشاق بالتخويف، أو على ترك الفعل على وجه يخرجه عن داعيه الأصلي مع سقوط المدح والذم»^(٢).

وقال الشيخ الأعظم: «إنّ حقيقة الإكراه لغة وعرفاً حمل الغير على ما يكرهه. ويعتبر في وقوع الفعل من ذلك الحمل اقترانه بوعيده منه مظنون الترتب على ترك ذلك الفعل، مضرّ بحال الفاعل أو متعلقه نفساً أو عرضاً أو مالاً»^(٣).

وقال في التنبيه الثاني من تنبیهات الإكراه: «إنّ الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه ضرراً متعلقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممن يكون ضرره راجعاً إلى تضرره وتآلمه»^(٤).

ولا يخفى أنّ لفظ الإكراه والاستكراه في النصوص بمعنى واحد.

وكلامه متين، إلا أن مطلق الضرر ليس بملك، بل يعتبر في الإكراه ضرر فاحش أو موجب لسقوط عرضه. وهذا أمر نسبي بالنسبة إلى حالات الأشخاص وتمكنهم المالي ووجاهتهم الاجتماعية والسياسية، كما أشار إليه شيخ الطائفة. فربّ وعيid يكون إكراهاً بالنسبة إلى شخص، ولا يكون إكراهاً في حق غيره.

وعلى أي حال فال فعل الصادر من المكره اختياري، وإن الإكراه غير الإجبار

(١) جامع المقاديد: ج ٩، ص ٣٦.

(٢) رسائل المرتضى: ج ٢، ص ٢٦٣.

(٣) كتاب المكافئ: ص ١١٩، كتاب البيع: في مسألة الاختيار من شرائط المتعاقدين.

(٤) المصدر: ص ٥٨، المسألة السادسة والعشرون، التنبيه الثاني من تنبیهات الإكراه.

والقهر السالب للاختيار. ومن هنا وقع البحث في صحة معاملة المكره؛ لأنّ فعله اختياري له ومستندٌ إليه عرفاً، إلاّ أنه لم يصدر عن رضاه وطيب نفسه، بل عن الخوف على نفسه أو ماله بسبب بعيد المكره وتهديده.

وليس المراد مطلق الرضا والطيب النفسي، بل المقصود الرضا المعامل في المعاملات والرضا بالفعل الصادر منه في غير المعاملات، وإنما المضطر لا تطيب نفسه بالمعاملة الاضطرارية، وليس بمكره ولا بمحظوظ ويصح معاملته؛ لحصول الرضا المعامل منه بالعقد.

وحاصل الكلام: إن الإكراه غير الإجبار والقهر السالب للاختيار وغير الاضطرار.
فههنا ثلاثة عناوين.

بيان الفرق بين
الإكراه والإجبار
والاضطرار

أحدها: الإجبار، وهو القهر السالب للاختيار؛ بأن يكون الفاعل مقهوراً مجبوراً على الفعل، وغير قادر لفعله ولا قادر على تركه، فحقيقة الإجبار سلب القدرة والاختيار وقصد الفعل. فليس في الإجبار تمكّن ولا اختيار ولا قصد. ويردّد خبر ابن سنان عن أبي عبدالله، قال: «قلت له: أصلحك الله فما فرق بين الجبر والإكراه؟ فقال عليه السلام: الجبر من السلطان ويكون الإكراه من الزوجة والأم والأب، وليس ذلك بشيء»^(١).

وذلك لأنّ الجبر - من السلطان القاهر بالسيف والسوط والحبس - سالب للاختيار غالباً، ولكن الإكراه من الزوجة والأم والأب يكون بالتهديد اللفظي ولا يسلب الاختيار غالباً.

ولكن هذا الخبر ضعيف سندًا؛ لوقوع عبدالله بن القاسم الحارثي البطل في

(١) المسائل: ج ١٦، ص ١٤٣، باب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان، ح ١.

سنه، وهو كتاب ضعيف. قاله النجاشي^(١) وابن الغصائري^(٢). ومن هنا عبرنا عنه بالخبر، ولكن لا حاجة لإثبات الفرق بينهما إلى هذا الخبر، والأمر في التأييد سهل.

ثانيها: الإكراه، وهو القدر غير السالب للاختيار والقصد؛ بأن كان الفاعل مختاراً في فعله وقادراً لإتيانه، إلا أن قصده للفعل لا يكون لأجل رضا قلبه وطيب نفسه، بل إنما هو بسبب خوفه على نفسه أو ماله أو عرضه لأجل تهديد غيره وتوعيده إياه؛ بمثل قوله: «لولم تفعل كذا لأقتلتك»، أو «لآخرقَنْ بيتك»، أو «لأقدفتك بالزنا واللواط في الملا العام».

وقد أجاد السيد الخوئي في بيان حقيقة الإكراه بمناسبة التعليل لبيان صوم المكره على الإفطار؛ حيث قال:

«فلو تناول المفترض باختياره، ولكن بغير طيب النفس، بل لا إكراه الغير ودفعاً لضرره وتوعيده بطل صومه لتصوره عن العمد والاختيار، فتشمله إطلاقات الأدلة».

فإن الاختيار، له معنيان. تارة: يطلق في مقابل عدم الإرادة، وأخرى: في قبال الإكراه؛ أي بمعنى الرضا وطيب النفس.

وبما أنّ الفعل في المقام صادر عن الإرادة، فهو اختياري له بالمعنى الأول، فيكون مصدراً للعمد المحكوم بالمفترضة في لسان الأدلة. نعم التحرير مرفوع في ظرف الإكراه بمقتضى حديث الرفع. وأما المفترضة، فلا يمكن رفعها بالحديث؛ ضرورة أنّ الأمر بالصوم قد تعلق بمجموع التروك من أول الفجر إلى الغروب. وليس كلّ واحد من هذه التروك متعلقاً لأمر استقلالي، بل الجميع تابع للأمر النفسي الوجداني المتعلق بالمركب؛ إن ثبت، ثبت الكل، وإنّ فلا. فإنّ الأوامر الضمنية متلازمة ثبوتاً وسقوطاً بمقتضى فرض الارتباطية الملحوظة

(١) رجال النجاشي: ج ٤، ص ٣٤.

(٢) مجمع الرجال: ج ٤، ص ٢٢٦.

بينها، كما في أجزاء الصلاة وغيرها من سائر العبادات.

فإذا تعلق الإكراه بوحد من تلك الأجزاء، فمعنى رفع الأمر به رفع الأمر النفسي المتعلق بالمجموع المركب؛ لعدم تمكّنه حينئذٍ من امتثال الأمر بالاجتناب عن مجموع هذه الأمور. فإذا سقط ذلك الأمر بحديث الرفع، فتُعلق الأمر حينئذٍ بغيره - بحيث يكون الباقي مأموراً به، كي تكون النتيجة سقوط المفترضة عن خصوص هذا الفعل -، يحتاج إلى الدليل. ومن المعلوم إنَّ الحديث لا يتكلّل بإثباته؛ فإنَّ شأنه الرفع لا الوضع، فهو لا يتکفل لنفي المفترضة عن الفعل الصادر عن إكراه ليتّبع كون الباقي مأموراً به ومجزئاً، كما هو الحال في الصلاة. فلو أكره على التكلّم فيها، فمعناه أنَّه في هذا الان غير مأمور بالإتيان بالمقيد بعدم التكلُّم، وأما الأمر بالباقي فكلاً^(١).

ثالثها: الاضطرار، وهو لابدية الإتيان بفعل لأجل عروض ضرورة من غير ناحية التهديد والتوعيد؛ بأن يلزم الفاعل على الفعل ويأتي به باختياره وإرادته وقصده ورضاه؛ لأجل ضرورة طارئة لابدّ من رفعها، كعلاج مرض نفسه أو والديه أو ولده أو زوجته أو دفع خطر هلاك عن نفسه أو غيره ونحو ذلك من الضرورات التي تبيح المحظورات. وقد بحثنا عن ذلك مفصلاً في قاعدة الاضطرار في المجلد الأول من كتابنا «مبني الفقه الفعال» فراجع.

ويينبغي في بيان مفاد هذه القاعدة التنبيه على أربعة أمور:

أربع نكات
مهمة

أحدها: يستفاد من كلمات بعض الفقهاء - ممّن تقدّم نقل كلامه - أنَّه يعتبر في حقيقة الإكراه في الاصطلاح - مضافاً إلى ما مرت - كون المتوعّد به أكثر ضرراً وأشدّ مشقةً من الفعل المكره عليه. فلو كان المتوعّد به أقلّ ضرراً أو

(١) مستند العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥٧ - ٢٥٨

مساوياً مع الفعل المكره عليه من حيث الضرر والمشقة، لا يتحقق الإكراه. وقد يناقش بأنّ فعل المكره عليه في هذا الفرض أيضاً لا يصدر عن طيب نفس المكره، بل إنّما لإخافة الغير وتهديده، فالإكراه متتحقق حينئذ. ويمكن الجواب بأنّ العقل لا يرى حينئذ ملزماً لموافقة المكره (بالكسر) ولا ضرورة في خصوص المكره عليه من فعل أو ترك؛ لعدم دفع ضرر بذلك، بل يرى الضرر في الموافقة. فلا يدخل في نطاق أدلة الإكراه.

ثانيها: إنّه قد استثنى الفقهاء عن قاعدة الإكراه الدماء، فحكموا بأنّه لا حكم للإكراه فيها؛ بمعنى أنّه لا يرتفع الحكم الأولى - وهو حرمة قتل النفس المحترمة - بسبب الإكراه عليه، كما صرّح به السيد المرتضى والشيخ والمحقق وغيرهم^(١).

ثالثها: أنّه لا إشكال في رفع العقاب بالاكراه، بل هو المتيقن من مفاد الأدلة - مثل حديث الرفع -، بل أُدعى عليه الإجماع^(٢). وإنّما الكلام واقع بين الفقهاء في رفع الآثار الوضعية من الصحة والبطلان والمانعية والشرطية والملائكة والزوجية والنقل والانتقال، وغيرها من الوضعيّات في العبادات والمعاملات. والمشهور المعروف عدم صحة معاملات المكره (بالفتح).

رابعها: أنّه قد تحصل مما سبق في تحرير مفاد هذه القاعدة: أنّ الإكراه حمل الغير على فعل أو ترك بإخافة أو تهديد يوجب توجّهه ضرر بدني أو مالي أو عرضي متعلق به أو بمتعلقيه. فما ليس من ناحية حمل الغير من الضرورات، لا يدخل في قاعدة الإكراه بل يدخل في قاعدة الاضطرار، وما لم يكن من الحمل بمجرد إخافة أو تهديد، بل بإجاء وقهر سالب للاختيار لا يكون من قبيل قاعدة الإكراه، بل من قبيل قاعدة الإجبار.

(١) رسائل المرتضى: ج ٢، ص ٩٣، والمبسوط: ج ٢، ص ٢٢٧. وشرايع الاسلام: ج ٤، ص ٩٧٥.

(٢) كما ادّعاه السيد المراغي في العناوين الفقهية: ج ٢، ص ٧٠٤.

مِدْرَكُ الْقَاعِدَةِ

١ - الاستدلال للقاعدة بالكتاب والسنّة.

٢ - الاستدلال للقاعدة بحكم العقل.

٣ - الاستدلال للقاعدة بالإجماع.

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بالكتاب والسنّة.

أَمَّا الْكِتَابُ:

الاستدلال
للقاعدة بالكتاب

فقد دلّ منه على مفاد هذه القاعدة قوله تعالى: «إِنَّمَا

يُفَتَّرُ الْكَذِبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكاذِبُونَ * مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقْلُبُهُ مَطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ، وَلَكُنَّ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفَّرِ صَدْرًا فَعَلِيهِمْ غَضْبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^(١).

وَقَعَ الْخَلَافُ بَيْنَ الْمُفَسِّرِينَ فِي كَوْنِ «مَنْ كَفَرَ...» بَدْلًا مِنَ الْكاذِبِينَ كَمَا عَنِ الزَّاجِ، أَوْ كَوْنِهِ شَرْطًا وَجَوَابَهِ مَحْذُوفٌ لِدَلَالَةِ قَوْلِهِ: «وَلَكُنَّ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفَّرِ صَدْرًا فَعَلِيهِمْ غَضْبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»، كَمَا عَنِ الْكَوْفِيِّينَ. وَلَكُنَّ الْأَنْسَبُ بِالسِّيَاقِ هُوَ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ.

وَعَلَى أَيِّ حَالٍ لَا إِشْكَالٌ فِي دَلَالَةِ قَوْلِهِ: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقْلُبُهُ مَطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ»

على جواز التقوّه بالكفر بسبب الإكراه، فضلاً عن سائر المحرّمات، فيدلّ على جوازها عند الإكراه بالفحوى القطعي.

ومنها: قوله تعالى: «وَمَن يَكْرَهُنَّ إِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»^(١)، ودلالتها على المطلوب واضحة.

وأمّا السنة: فقد دلّت عدّة نصوص على مفاد هذه القاعدة.

الاستدلال
للقاعدة بالستة

ومن هذه النصوص: صحيح حriz عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي ﷺ: «رفع عن أمتى تسعة أشياء... ما أكرهوا عليه»^(٢). لا إشكال في سند هذا النبوي؛ إذ روى الصدوق في «الخصال»^(٣) بسند الصحيح عن النبي ﷺ.

وإنّ المتيقّن من مدلول هذا النبوي رفع العقاب، بل ظاهر في ذلك؛ بقرينة «رفع ما لا يعلمون والطيرة والحسد». وذلك لإجماع الفقهاء على عدم رفع بعض آثار ما تركه الجاهل من الفرائض العبادية، كالإعادة والقضاء والكافرة، كما لا معنى لرفع الآثار الوضعية عن الطيرة والحسد.

ولكن لابدّ من رفع اليد عن هذا الظهور. وذلك بقرينة ما ورد في بعض النصوص من استشهاد الإمام علي عليه السلام بهذا النبوي لبطلان الحلف بالطلاق والعتاق عن استكراه. كما في صحيح صفوان والبزنطي عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله ﷺ: وضع عن أمتى ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا»^(٤).

(١) التور: ٢٣. (٢) الوسائل: ج ٥، ص ٣٤٥، باب ٣٠ من أبواب خلل الصلاة، ح ٢.

(٣) الخصال: ج ٢، ص ٤٥٥، ح ٩.

(٤) الوسائل: ج ٦، ص ١٣٦، باب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، ح ١٢.

ومن هذه النصوص ما دلّ على رفع حرمة اليمين الكاذبة وجواز الحلف بالله كاذباً عند الخوف عن الظالم الطاغوت. مثل صحيح زرارة، قال: قلت لأبي جعفر: نمر بالمال على العشار، فيطلبون مثناً أن تحلف لهم ويخلون سبيلنا، ولا يرضون مثناً إلا بذلك. قال عليه السلام: فاحلف لهم، فهو أحلى من التمر والزبد»^(١).

ومنها: صحيح أبي بكر الحضرمي، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل حلف للسلطان بالطلاق والعتاق؟ فقال: إذا خشي سيفه وسطوته، فليس عليه شيء. يا أبا بكر إن الله عزوجل يعفو والناس لا يعفون»^(٢)؛ فإن عموم قوله عليه السلام: «ليس عليه شيء» يدل - بدلالة النكرة في سياق النفي - على نفي الكفارة أيضاً.

ومن هذه الطائفة ما دلّ على جواز الحلف بالله كاذباً لإنجاء الأخ المؤمن، بل لحفظ ماله. وهذا المدلول ينفي ما اعتبره بعض الفحول في مصب قاعدة الإكراه، من ورود الضرر المتوعّد به وتوجهه إلى نفس المكره أو متعلقيه من الأهل والعیال والوالدين والأولاد.

ومن النصوص الدالة على ذلك صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: «سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك، فحلف؟ قال عليه السلام: لا جناح عليه. وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه؟ قال عليه السلام: لا جناح عليه، وسألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال عليه السلام: نعم»^(٣).

ومنها: معتبرة السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «قال رسول الله عليه السلام: إحلف بالله كاذباً، ونج أخاك المؤمن»^(٤).

وجه التعبير بـ«المعتبرة» وقوع التوفلي في سندتها؛ لما بنينا على اعتبار

(١) الوسائل: ج ١٦ ص ١٣٥، باب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، ح ٦.

(٤) المصدر: ح ٤.

(٣) المصدر: ح ١.

(٢) المصدر: ح ١١.

روايات النوفلي وقد ذكرنا وجه ذلك في كتابنا «مقاييس الرواية»، وبيننا وجه تطبيق المبدأ المذكور على النوفلي في بعض كتبنا الفقهية بالمناسبة. ومنها: ما أرسله الصدوق جازماً بقوله: «وقال الصادق عليهما السلام: اليمين على وجهين - إلى أن قال - : فاما الذي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً ولم تلزممه الكفارة، فهو أن يحلف الرجل في خلاص أمرٍ مسلم أو خلاص ماله من متعدٍ يتعدى عليه، من لص أو غيره»^(١).

ولايختفي أن جواز مرسلات الصدوق بمكانة من القرب إلى درجة الاعتبار. هذه النصوص كلّها قد دلت بإطلاقها: أولاً: على رفع الحكم الأولي وجواز مخالفته عند الخوف الناشئ من إكراه أي ظالم.

وثانياً: نفي الفرق بين خوف المكره على نفسه أو ماله أو متعلقيه وبين خوفه على نفس أو مال إخوانه المؤمنين، وكذا سقوط عرضه بمرتبته الشديدة العظيمة التي لا يتحملها المكره لنفسه بأي وجه.

ومنها: النصوص النافية للضرر، كقوله عليهما السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٢)؛ نظراً إلى دلالتها على نفي أي حكم ضرري في شريعة الإسلام، بل نفيه عن دفتر التشريع. ولاريب أن العمل بالحكم الأولي ضرري في موارد الإكراه. ولا ينافي ذلك ما سألتي، من وقوع التعارض بين إطلاق دليل «لا ضرر» و دليل نفي الإكراه في موارد توجّهه الضرر إلى الغير بفعل المكره عليه بالتقريب المتقدم آنفاً؛ لابتناء ذلك التقريب على نصوص رفع الحكم الإكراه كحديث الرفع. وأماماً بناءً على ابتناء قاعدة الإكراه على حديث نفي الضرر، فلا تعارض في البين ولا يرتفع الحكم في الموارد المذبورة.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ٢٩٢ - ٢٩٣ باب الضرار، ح ٢.

(١) المصدر: ح ٩.

وقد ناقش السيد الإمام الراحل في صلاحية أدلة التقىة لإثبات قاعدة الإكراه وبالعكس؛ بدعوى الفرق بين العنوانين موضوعاً وحكمًا ومورداً وغايةً ودليلاً.

مناقشة السيد
الإمام الراحل
وجوابها

قال ^{رض}: «إن عنوان الإكراه غير عنوان التقىة كما يظهر من الأخبار، فإن التقىة عبارة عن الاحتراز والتجنب عن شرّ قوم مخالف للمذهب، بإتيان أعمال توافق مذهبهم، من غير أن أكرهوه على إتيانها وأوعدوه على تركها - إلى أن قال - ويظهر من جملة من الروايات أن التقىة مقابل الإذاعة،^(١) وهي أيضاً بوجه داخلة في التفسير، فإنّها عبارة عن كتمان المذهب خوفاً وتجنبًا من المخالف. وأما الإكراه فعبارة عن تحميم الغير عملاً وإيعاده على تركه بما يلجهه إلى العمل، أو الإيعاد على فعل شيءٍ بما يلجهه على تركه.

وأيضاً التقىة واجبة حسب الأدلة الكثيرة وراجحة في بعض الموارد^(٢) ودليل الإكراه رافع للحكم،^(٣) فمقتضى دليل الرفع رفع الحرمة أو الوجوب عما أكره عليه، لا جعل الوجوب أو الاستحباب لفعله أو تركه. ومقتضى دليل التقىة جعل الحكم لا نفيه.

وأيضاً ظاهر أدلة التقىة أنها شرّعت لحفظ دماء الشيعة وأعراضهم وأموالهم من غير خصوصية للمتّقى، ودليل الرفع منه على المكره ولوحظ فيه حفظ نفسه وعرضه وماله.

فبعد كونهما عنوانين مختلفين موضوعاً وحكمًا ومورداً وغايةً، لا وجه لتسرية الحكم من التقىة إلى الإكراه، بل ظاهر قوله: «إنّما جعلت التقىة ليحقن بها

(١) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٨٣، باب ٣٢ من أبواب الأمر والنهي، الأحاديث: ١ و ٤ و ٦.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٥٩، باب ٢٤ وما بعده من أبواب الأمر والنهي.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٢٩٥، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

الدم...»^(١) لأنّ تشريعها لحفظ الدم، سواء كان دم المُتّقي أو غيره من أفراد الشيعة، فإذا بلغت الدم، أي صارت موجبة لإراقة ما شرّعت لأجله، فلا تقية. وأما نفي الإكراه لما شرع لحفظ مصلحة خصوص المكره، فلا يكون بلوغه دم غيره مخالفًا لتشريعه، فحينئذ يكون هذا الحكم مختصًا بالتقىة، وبقي دليل نفي ما أكرهوا على عمومه. ودعوى إلغاء الخصوصية ممنوعة، بل لا مورد لها، لأنّ خصوصية ما أكره تختلف خصوصية التقىة، فإنّ في مورد الإكراه توجّه الشرّ إلى الغير ويكون المكره وسيلة وآلّة للمكره ومورد التقىة ليس كذلك نوعاً.

وأيضاً جعل التقىة لحفظ مطلق دم الشيعة، ورفع ما أكره لحفظ خصوص المكره، فكيف يمكن أن يقال بإلغاء الخصوصية عرفاً أو يدعى وحدة المناط أو يدعى أنّ سلب التقىة في الدماء لأهميتها فلافرق بين البابين؟^(٢) ثم إنّه قد أجاب عن هذه المناقشة بما حاصله: أنّ التقىة أعمّ مفهوماً من الإكراه وأنّ التقىة الإكراهية من مصاديق التقىة، واستشهد لذلك ببعض النصوص.

مقتضى التحقيق أنّ الكلام تارة: في أنّه هل تتحقّق شرائط التقىة في مورد الإكراه أم لا؟

مقتضى التحقيق
في المقام

وأخرى: تغيير عنوانى التقىة والإكراه مفهوماً، والمغايرة والاختلاف في نطاق أدلةهما تبعاً للتغيير عنوانهما.

أما الجهة الأولى: فلا إشكال في تحقّق شرائط التقىة في مورد الإكراه

(١) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٨٣، باب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢.

(٢) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني: ج ٢، ص ٢٢٣ - ٢٢٦.

وأن التقية الإكراهية من أقسام التقية؛ لما دل على ذلك نصوص من الكتاب والسنة، كقوله تعالى: «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان»^(١). وقوله تعالى: «يكتم إيمانه»^(٢) في تقية مؤمن آل فرعون؛ حيث كانت بعد توعيد فرعون بالعذاب كما جاء في الآية. وقد بحثنا عن هاتين الآيتين ومفادهما في بيان مدرك القاعدة، فراجع.

وممّا يشهد لذلك ما ورد من النصوص المفسّرة، مثل رواية محمد بن مروان قال: قال لي أبو عبدالله عطّيل: «ما منع ميثم رحمه الله من التقية؟ فوالله لقد علم أن هذه الآية نزلت في عمّار وأصحابه: إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان».^(٣) وصحيحة بكر بن محمد عن أبي عبدالله عطّيل قال: «إن التقية ترس المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقية له، فقلت له: جعلت فداك قول الله تبارك وتعالى: إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، قال: وهل التقية إلا هذا؟».^(٤)

وبعد صراحة مثل هذه النصوص في مشروعية التقية في موارد الإكراه، لا مجال للمناقشة في ذلك، فلا حاجة إلى الإطناب في الجواب عن المناقشة المزبورة.

أما الجهة الثانية: فلا إشكال في تغاير عنوانهما مفهوماً. نعم مفهوم التقية أعم مطلقاً من التقية الإكراهية؛ لأنّها من مصاديق مفهوم عنوان التقية، كما لا يخفى.

ومنها: النصوص الواردة في التقية الدالة على ارتفاع وجوب الفرائض وآثارها عند الخوف على النفس لأجل الإكراه بالتوعيد والتهديد. وقد بحثنا عن

(٢) الغافر: ٢٨.

(١) النحل: ١٠٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١ ص ٤٧٦، باب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، ح ٣.

(٤) المصدر: ح ٦.

مفاد هذه النصوص مفضلاً في خلال البحث عن قاعدة التقية في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

وقد وقع بين الفقهاء بحث مفصل في صحة معاملات المكره، وليس هنا محل التعرّض لذلك. فمن أراد فليطلب ذلك في كتاب البيع.

الاستدلال للقاعدة
بحكم العقل

بقيت هنا نكتة: وهي أنّه هل يمكن الاستدلال بحكم العقل على هذه القاعدة؟ فقد يستدلّ بحكم العقل لها بتقريب أنّه يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل. ولما أخذ في موضوع هذه القاعدة خوف الضرر، يدخل في موضوع حكم العقل. وحيث كان دفع الضرر المخوف منه متوققاً على مخالفة التكليف، يجوز المخالفة بحكم العقل في جميع موارد الإكراه؛ نظراً إلى فرض توقيف دفع الضرر المخوف منه على ذلك.

ولكن يرد على هذا الاستدلال:

أولاً: إنّ الأمر دائمٌ في مفروض الكلام بين الضرر المتوعّد به وبين ما هو أعظم منه بأضعاف، وهو العقاب الآخروي المتوعّد به المترتب على مخالفة التكليف. ولاريب في استقلال العقل بتقديم دفع ما هو أعظم ضرراً. وعليه فالعقل يحكم بتحمل الضرر المتوعّد به الأخفّ الأقل دفعاً للعقاب الآخروي، إلا في موارد علم وأحرز أهمية المتوعّد به من المكره عليه في نظر الشارع - كالإكراه بالتهديد على القتل - فينقلب موضوع حكم العقل حينئذ.

إن قلت: ترتّب العقاب فرع مخالفة المولى، وترتّب العقاب على الحكم الأولى - المكره على مخالفته - أول الكلام، بل المتيقّن من مدلول حديث الرفع، رفع العقاب.

قلت: إنّ الاستدلال بحكم العقل مبنيٌ على قطع النظر عن أيّ دليل من الشارع

على رفع التكليف بالإكراه.

وثانياً: إنّ غاية ما يلزم من حكم العقل جواز مخالفة التكليف بارتكاب الحرام المكره عليه أو ترك الواجب المكره على تركه ما دام الإكراه باقياً. وأمّا نفي أصل التكليف بحيث يرتفع الإعادة والقضاء أو ينتفي أصل اشتراط مورد الإكراه، فلا حكم للعقل به؛ لخروجه عن مصبّ حكم العقل؛ لأنّ في حكم العقل تقدّر الضرورات بقدرها.

الاستدلال للقاعدة
بالإجماع

وأمّا الإجماع، فلا يبعد تحصيل اتفاق الأصحاب على مفاد هذه القاعدة في الجملة، ولو في بعض الفروع والأبواب. ولكنه ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعموم؛ نظراً إلى استناد الأصحاب إلى سائر الوجوه والأدلة.

هذا، ولكن يظهر من أبي الصلاح الحلبي في «الكافي» خروج القبائح العقلية مما يحكم العقل العملي بقبحه، كالظلم والكذب، بل مثل الزنا وشرب الخمر عن مصبّ قاعدة الإكراه بالإجماع.

قال: «و ما يصحّ فيه الإكراه أفعال الجوارح. وهي على ضربين: أحدهما: لا يؤثّر فيه الإكراه. والثاني: يؤثّر فيه. فالأول القبائح العقلية كلّها كالظلم والكذب... و من السمعيات الزنا بإجماع الأمة و شرب الخمر بإجماع الفرقـة المحقـقة»^(١).

قوله: «أفعال الجوارح» أخرج به أفعال الجوانح؛ إذ النّيات القلبية والصفات الباطنية ليست مرئية مشهودة. حتّى تستتبع ضرر المكره، فلاتكون قابلة للإكراه عليها.

(١) الكافي للحلبي: ص ٢٧٠

ولكتني لم أر دعوى هذا الإجماع في كلام غيره، بل الظاهر من كلمات الفقهاء ملاحظة الأهمية بين الحرام المكره عليه وبين الضرر المتوعّد به. فلو أكرهه على شرب الخمر، أو الزنا بالتهديد على القتل، لا أظنّ أن يفتني الفقهاء ببقاء حرمتهما حينئذٍ، كما يشعر بذلك قول من قال بسقوط الحدّ بالإكراه، ولا سيما شرب الخمر، وإن كان الالتزام بجواز مثل الزنا واللواط لأجل الإكراه على القتل مشكلاً جدّاً.

وهل يشمل حديث الرفع موارد توجّه الضرر إلى الغير بمخالفة الحكم الأولى لأجل الإكراه؟ فقد يقال بعدم شموله لها؛ نظراً إلى كونه في مقام الامتنان على الأمة،

هل تجري قاعدة الإكراه في موارد الإضرار بالغير؟

لا على خصوص الشخص المكره، كما قيل بذلك في أدلة نفي الضرر. ولكن يمكن المناقشة في ذلك: بأنّ موضوع هذه الأدلة رفع الحكم عن طبيعي المكره الساري إلى جميع أفراده. ولا نظر لها إلى غير المكره، من سائر المكلفين. وهذا بخلاف أدلة نفي الضرر؛ لعدم اختصاص موضوعها بصنف خاص، بل المنفي فيها كلّ حكم ضرري؛ بلا فرق بين من توجّه إليه الضرر أولاً، أو ثانياً برفع الضرر عن الأول؛ لأنّ دليل نفي الضرر يفيد العموم بلسان النكرة في سياق النفي. فينفي أيّ حكم ضرري عن دفتر التشريع. ويكون في مقام الامتنان على جميع الأمة.

وعليه فيقع التعارض بين دليل نفي الإكراه وبين دليل نفي الضرر في موارد توجّهه الضرر إلى الغير برفع الحكم عن المكره.

وذلك لأنّ إطلاق دليل نفي الإكراه يقتضي رفع الحكم عن المكره مطلقاً، ولو توجّه بذلك الضرر إلى الغير. ولكن دليل نفي الضرر لما كان في مقام الامتنان

على جميع الأمة ينفي أي حكم ضرري، حتى ما نشأ منه توجّه الضرر إلى الغير ثانياً وبالعرض. وبعبارة أخرى: دليل نفي الضرر لا يقتضي الإضرار بالغير بنفسه، بل ينفيه أيضاً.

ومن هنا لابد في هذه الموارد من ملاحظة الأهمية؛ نظراً إلى القطع بمذاق الشارع واستقرار دأبه على تقديم دفع ما هو أهـم وأعظم ضرراً؛ وفقاً لحكم العقل بذلك.

وقد اتّضح مما بيّناه أنَّ ملاحظة الأهمية لا تختص بشخص المكره وبما بينه وبين متعلقيه، بل يأتي فيما بينه وبين إخوانه المؤمنين.

تطبيقات فقهية

- ١ - بطلان طلاق المكره وظهاره.
- ٢ - سقوط الحدّ والكافارة عن المكره.
- ٣ - جواز قبول ولایة الجائز للمكره.
- ٤ - بطلان صوم المكره على الإفطار وعلى الارتماس.

وقد استدلّ الفقهاء بهذه القاعدة في فروع عديدة من مختلف الأبواب الفقهية، وإحصاؤها خارج عن حدّ وسع المقام. وإنما نكتفي بذكر نماذج من هذه الفروع.

منها: مسألة بطلان طلاق المكره.
فقد أفتى فقهاؤنا الإمامية على بطلان طلاق وعتق

بطلان عتق المكره
وحلقه وظهاره

المكره، تمسكاً بهذه القاعدة، كما أشار إليه السيد المرتضى بقوله:
«ومما انفردت به الإمامية أنَّ العتق لا يقع إلَّا بقصدِ إلَيْهِ وتلفظُ به ولا يقع مع الغضب الشديد الذي لا يُملك معه الاختيار ولا مع الإكراه - إلى أن قال: - دليلنا بعد الإجماع من الطائفة، كل شيء دلَّنا به على أنَّ الطلاق لا يقع مع هذه الوجوه التي ذكرناها»^(١).

(١) الانتصار: ص ٣٧٠

وقد صرّح في موضع آخر بارتفاع التكليف والكافارة بالإكراه على الحلف. بقوله: «فإن الفعل المخلوف عليه يتعدّر بالإكراه والنسيان كما يتعدّر بفقد القدرة، فكما يرتفع التكليف مع فقد القدرة، فكذلك يرتفع مع الإكراه وفقد العلم، وكما أنّ من حلف على أن يفعل شيئاً وقد قدرته عليه لا يلزمـه كفارـة، فـكـذـلـكـ من حـلـفـ أـنـهـ يـفـعـلـهـ فـأـكـرـهـ عـلـىـ أـنـ لـاـ يـفـعـلـهـ أـوـ سـلـبـ عـلـمـهـ،ـ فـيـجـبـ أـيـضاـ أـنـ لـاـ تـلـزـمـهـ الكـافـارـةـ؛ـ لـارـتـقـاعـ التـمـكـنـ عـلـىـ الـوـجـهـيـنـ مـعـاـ»^(١).

ومنها: بطلان الظهار بالإكراه، كما صرّح بذلك شيخ الطائفة بقوله: «و لا يقع ظهار على الإكراه ولا على الإجبار ولا على الغضب...»^(٢). وبمثله قال القاضي ابن البراج^(٣).

ومنها: سقوط الحدّ بالإكراه، كما صرّح به في الشرائع بقوله: «يسقط الحدّ مع الإكراه»^(٤).

سقوط الحدّ
والكافارة
عن المكره

وقوله: «و لو ادعى العبد الإكراه سقط عنه دون المولى»^(٥). وصرّح أيضاً بذلك العلامة في «المختلف»^(٦).

ومنها: مسألة سقوط كفارـةـ الجـمـاعـ عنـ الصـائـمـ فيـ شـهـرـ رـمـضـانـ بـالـإـكـرـاهـ.ـ وقد اتفقـ الفـقـهـاءـ فـيـ ذـلـكـ،ـ وـلـمـ أـرـ مـنـهـ مـنـ لـمـ يـفـتـ بـذـلـكـ.ـ وـكـذـلـكـ فـيـ وـطـءـ الـمـحـرـمـ اـمـرـأـتـهـ فـيـ الـحـجـ -ـ وـكـفـارـتـهـ بـدـنـةـ -ـ فـانـهـ تـسـقـطـ مـعـ الإـكـرـاهـ.

ولكن وقع الخلاف بين الفقهاء في ارتفاع الأثر الوضعي بالإكراه في فروع عديدة من مختلف الأبواب الفقهية. ومن هذه الفروع إمالة المصلي إلى خلاف

(٢) النهاية: ص ٥٢٦

(١) الانتصار: ص ٣٥٥ - ٣٥٦

(٤) شرائع الإسلام: ج ٤، ص ٩٣٣

(٣) المهدى: ج ٢، ص ٣٠٠

(٦) مختلف الشيعة: ج ٩، ص ١٦١، ٢٦٨

(٥) المصدر: ص ٩٤١

جهة القبلة حال الصلاة. فقد وقع الخلاف في بطلان صلاته، فاحتمل لفقدان شرطها، واحتُمل الصحة؛ لزوال التكليف عند الإكراه، كما أشار العلامة إلى ذلك بقوله:

«المصلّى إلى القبلة لو أماله إنسان عنها قهراً وطال الزمان، أحتمل البطلان؛ لفقد الشرط، والصحة؛ لزوال التكليف عند الإكراه»^(١).

جواز قبول ولادة
الجائز للامرء

ومنها: ارتفاع حرمة قبول الولاية من الجائز بالإكراه، كما صرّح به العلامة في «القواعد» بقوله: «الولاية... تحرم من الجائز، إلاّ مع التمكّن من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل أو بعض المؤمنين، فيجوز حينئذٍ اعتماد ما يأمره إلاّ القتل الظلم»^(٢).

وممّن صرّح بذلك المحقق صاحب «الشرائع» لكنه أضاف قيد البناء على الحكم بالحقّ ما استطاع ولم يخف؛ حيث قال: «و لو نصب الجائز قاضياً مكرهاً له، جاز الدخول معه ؛ دفعاً لضرره، لكن عليه اعتماد الحقّ والعمل به ما استطاع»^(٣).

وقد فصل في ذلك الشهيد الثاني؛ حيث قال في شرح كلام المحقق: «إنّما يتوقف الجواز على الإكراه مع عدم اتصاف الحاكم بشرط الفتوى، وتمكّنه من إجراء الأحكام على وجهها الشرعي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلا جاز قبول الولاية، بل قد يجب. وبدون ذلك لا يجوز إلاّ مع الإكراه. ويتحقق بالخوف من المخالفه على نفسه أو ماله، أو عرضه. ويختلف ذلك بحسب

(١) نهاية الإحکام: ج ١، ص ٤٠٦.

(٢) جامع المقاصد: ح ٤، ص ٤٤.

(٣) شرائع الإسلام: ج ١، ص ٢٦٠.

اختلاف أحوال الناس في احتمال الإهانة وعدمها^(١).

ومنها: بطلان البيع، بل جميع المعاملات مع الإكراه؛ نظراً إلى عدم حصول التراضي المعتبر في صحة المعاملة عند الإكراه عليها؛ لعدم تحقق طيب النفس في المكره. وقد صرّح بذلك جميع الفقهاء، ولا خلاف في ذلك، ولا حاجة إلى نقل كلامهم.

بطلان صوم المكره
على الإفطار
وعلى الارتماس

ومنها: بطلان صوم من أفتر عن إكراه. فإنّ الفقهاء بعد اتفاقهم على عدم بطلان الصوم بالإفطار بالإجبار والقهر السالب للاختيار، اختلفوا في بطلانه

بالإفطار عن إكراه، كما صرّح بذلك الشهيد الثاني في «المسالك» بقوله: «لا خلاف في عدم وجوب القضاء على من وُجر في حلقه - بتخفيف الجيم - بغير اختياره؛ لأنّه لم يتناول المفتر، وأمّا الإكراه فإنّ بلغ حدّاً يرفع قصده أو يذهب اختياره، كما لو قهره قاهر بضرب شديد أو تخويف عظيم حتّى لم يملك أمره ولم يكن له بدّ من الفعل، فلا قضاء أيضاً، وإنّ لم يبلغ ذلك الحدّ؛ لأنّ توعّد بفعل لا يليق بحاله ويعدّ ضرراً لمثله من ضرب أو شتم ونحوهما، وشهدت القرائن بإيقاعه له إن لم يفعل، إلا إنّ اختياره لم يذهب، وقصده لم يرتفع، ففي فساد صومه حينئِ قولان:

أحدهما: إلهاقة بالأول؛ لقوله ﷺ: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. والمراد رفع حكمها، ومن جملته القضاء، ولسقوط الكفارة عنه وهي من جملة أحكامه.

وأصحّهما وجوب القضاء وإن ساغ له الفعل؛ لصدق تناول المفتر عليه

(١) مسالك الأفهام: ج ٣، ص ١١١.

باختياره. وقد تقرر في الأصول أن المراد برفع الخطأ وقسماً منه في الحديث رفع المؤاخذة عليها، لا رفع جميع أحكامها. ومثله الإفطار في يوم يجب صومه للتنقية أو التناول قبل الغروب لها»^(١).

ومنها: بطلان صوم من أكره على الارتماس، بخلاف ما إذا كان مقهوراً، كما أفتى به الفقهاء. وصرّح به السيد في «العروة»^(٢). وقد تعزّز السيد الحكيم في ضمن تعليل هذا الفرع إلى بيان وجه الفرق بين الإكراه والإجبار، بقوله: «لعدم الدليل على الصحة. وكون البطلان مقتضى إطلاق الأدلة. وأدلة نفي الإكراه إنّما تصلح لنفي المؤاخذة أو سائر الآثار المترتبة على فعل المكره، ولا تصلح لإثبات الصحة، لأنّ وظيفتها النفي، لا الإثبات. ومثله الكلام فيما لو أكره على ترك الجزء، أو الشرط، أو فعل المانع، في سائر العبادات»^(٣).

وعلى صحة صوم المجبور المقهور على الارتماس بقوله: «لانتفاء العمد. وبذلك افترق عن الإكراه، لتحقق القصد معه؛ لأنّ الإكراه هو الحمل على فعل المكره عن إرادة. وكذا الحال لو كان الارتماس واجباً عليه لإنقاذ غريق، إذ الوجوب المذكور إنّما يقتضي وجوب الإفطار، لا صحة الصوم مع الارتماس؛ إذ لا تعزّز فيه لذلك»^(٤).

وقد أجاد السيد الخوئي في بيان الفرق بينهما في بيان تعليل المسألة المذبورة؛ حيث قال: «إذ الإكراه لا يوجب سلب الإرادة. فالفعل المكره عليه صادر عن عمد وقصد، وإن لم يكن عن طيب النفس. فيشمله إطلاق الأدلة. ومن الواضح أنّ أدلة نفي الإكراه مفادها نفي العقاب والمؤاخذة. ولا تنہض لإثبات

(١) مسالك الأفهام: ج ٢، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢١، مسألة ٤٠.

(٣) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٢٦٨.

(٤) المصدر.

الصحّة؛ لأنّ شأنها الرفع، دون الوضع. ومنه يظهر الحال في وجوب الرمس لإنقاذ الغريق الذي تعرّض له في المسألة الآتية، فإنّ وجوب الإنقاذ لا يستدعي إلاّ وجوب الارتماس، ولا يستلزم صحّة الصوم مع الارتماس المذبور بوجهه. وهذا بخلاف ما إذا كان مقهوراً في الارتماس؛ فإنه يوجب زوال الإرادة والاختيار، وانتفاء العمد والقصد، ومثله لا يوجب البطلان، ولأجله يفرّق بين القهر والإكراه»^(١).

(١) مستند العروة الوثقى: ج ١، ص ١٦٧ - ١٦٨.

«قاعدة»

«الأهمية»

- منصة القاعدة
- مفاد القاعدة
- شرائط جريان القاعدة
- مدرك القاعدة
- مجاري القاعدة وتطبيقاتها الفقهية

منصة القاعدة
وأهميتها

منصة القاعدة

منصة هذه القاعدة في عامة أبواب الفقه ومختلف الفروع غير خفية على كلّ محقق؛ فإنّها لا تختص ببابٍ خاصٍ من أبواب الفقه. وذلك لأنّه كما يكون الواجبات العبادية بعضها أهمّ من بعض في نظر الشارع - كما أنّ أكثر موارد هذه القاعدة ومجاريها المذكورة في كلمات الفقهاء من قبيل العبادات - كذلك تجري هذه القاعدة في غير العبادات. وذلك مثل موارد إنجاء النفس المحترمة من الهلاك والغرق والحرق ونحوه، وإنقاذ أموال المؤمنين من الضياع بسيل أو حرق أو سقوط بناءً أو خرابها، وتولي الولاية من قبل الجائز لأهميّة ما يحصل التمكّن منه بقبولها، من إنقاذ النفوس المحترمة وحفظ أعراض المؤمنين وأموالهم ومظاهرتهم في أمورهم.

وأيضاً تجري في الأحكام الوضعية فيما إذا دار الأمر بين شرطين أحدهما أهمّ في نظر الشارع، كالدوران بين الطهارة والتستّر في حال الصلاة. أو بين معاملتين أحدهما أهمّ في نظر الشارع. وكذا في تعليم العقائد الدينية والمعارف الإلهية؛ فإنّ بعضها أهمّ من الآخر وكذا تعلّمه. وغير ذلك من موارد جريان هذه القاعدة، كما سيأتي في التطبيقات الفقهية.

وبهذا البيان تتّضح أهميّة هذه القاعدة وخطرها العظيم ودورها الكبير في رفع التحير عن المكالّف عند ما واجهه واجبين أحدهما أهمّ في نظر الشارع وهو يتمكّن من الإتيان بأحدهما.

وهذه القاعدة قد بحث عنها الأصوليون في علم الأصول في باب التزاحم ومسألة الترتيب ومسألة

هذه القاعدة فقهية.
لأصولية

الضد؛ أي اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه. ولكن هذه القاعدة فقهية، لا أصولية؛ لأنّ مفادها وجوب تقديم الأهم، وإن شئت فقل: وجوب صرف القدرة في الإتيان بالأهم، والوجوب حكم شرعي. ولا ينافي ذلك ابتناء هذا الوجوب على حكم العقل؛ لأنّ العقل من أحد الأدلة الأربع التي يستدلّ بها الفقيه على الحكم الشرعي؛ نظراً إلى ما بينهما من الملازمة؛ لقاعدة: كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وملاك الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية - كما بيّناه في الجزء الأول من كتابنا « بدايـع البحـوث »^(١)؛ وفاماً للمحقق الاصفهاني - أنّ القاعدة الأصولية هي القاعدة الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي الكلي. ولكن القاعدة الفقهية هي القاعدة الممهدة لإنتاج الحكم الشرعي الكلي نفسه.

وقدّمة الأهمية من قبيل الثاني؛ لأنّ وجوب تقديم الأهم عند الدوران بينه وبين المهم، حكم شرعي كلي يحتجّ به الفقيه على مصاديقه وأفراده. بيان ذلك: أنّ المجتهد يستدلّ في علم الأصول - بعنوان المثال - لإثبات حجّية خبر الواحد بقوله:

خبر الواحد مما قامت السيرة العقلائية على وجوب الأخذ به، وقد أمساكها الشارع، وكلّ سيرة عقلائية مضافة حجّة، فخبر الواحد حجّة. فالنتيجة في هذا القياس حجّية خبر الواحد.

وكذا في مثل: صيغة افعل ظاهرة في الوجوب، وكلّ ظاهر حجّة، فصيغة افعل حجّة على الوجوب. وأمّا مثل: صيغة افعل ظاهرة في الوجوب ونحوه من

(١) بدايـع البحـوث: ج ١، ص ٤٤ - ٤٥

مباحث الألفاظ فإنّها إنّما تكون منقحات لصغريات القواعد الأصولية وليسَ بنفسها من القواعد الأصولية، إلّا بلحاظ وقوعها في صغرى قياس الاستنباط، فإنّها نوع تمهيد لتحصيل الحجّة على الحكم، لأنّها داخلة في مقدّمات قياس الاستنباط.

وأمّا مسألة مقدمة الواجب فينبغي أن تكون نتيجتها إثبات الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع، حتّى تكون المسألة أصولية، وإلّا فإنّ وجوب المقدمة في قياس: «مقدمة الواجب ما لا يتم الواجب إلّا به، وكلّ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، فمقدمة الواجب واجب» في الحقيقة من القواعد الفقهية. ولا ينافي البحث عنه في علم الأصول، كما ذُكر في محله. وكون الكبري عقلية لا ينافي كون النتيجة من القواعد الفقهية كما في المقام.

فنقول مثلاً: «وجوب الأمر بالمعروف أهم من حرمة التولّي من قبل الجائز، وكلّ أهم ي يجب تقديمها على المهم عند الدوران بينهما، فالأمر بالمعروف يجب تقديمها».«.

أو تقول: «الفريضة اليومية أهم من صلاة الآيات وكلّ أهم ي يجب تقديمها على المهم عند الدوران بينهما، فالفريضة اليومية يجب تقديمها حينئذ». فإنّ الكبri في كلا القياسيين المزبورين عقلية. ولا ينافي ذلك كون القاعدة فقهية؛ نظراً إلى وجود ما ذكرناه من ملاك القاعدة الفقهية فيه. وهو كون النتيجة حكماً شرعاً نفسه، لا الحجّة عليه.

فأتضح على ضوء ما بيناه أنّ قاعدة الأهمية عن قبيل القواعد الفقهية. وفي هذا المجال مباحث أخرى، فليطلب في محله من علم الأصول.

مفاد القاعدة

- ١ - اعتبار عدم التمكّن من الإتيان؛ بالأهمّ والمهمّ معاً في هذه القاعدة.
- ٢ - هل يختصّ مصبّ هذه القاعدة بالدوران بين الحكمين الإلزاميين؟
- ٣ - هل الاضطرار مأخوذه في مصبّ القاعدة؟

تفيد هذه القاعدة تقديم ما كان من الواجبات والتکالیف أهّمّ في نظر الشارع الأقدس أو في نظر العقل من واجب آخر عند دوران أمر الامثال بينهما؛ بمعنى عدم تمكّن المکلف وعجزه عن الجمع بينهما.

اعتبار العجز من
الجمع بين الأهمّ
والمهمّ في جريان
هذه القاعدة

بيان ذلك: إنّ المکلف في مقام امثال أمر الشارع والإتيان بالوظيفة الشرعية قد يواجه تکلیفين واجبین يكون وجوبهما فعلياً في حقه. ولكنه لا يتمكّن من صرف قدرته فيهما معاً؛ بمعنى أنه لا يقدر على الإتيان بهما معاً في زمان واحد، فلا مناص له حينئذٍ من إتيانه بأحدهما أو لآخر، ثم الإتيان بالآخر. ولا تجري هذه القاعدة فيما إذا كان المکلف قادرًا على الجمع بين التکلیفين؛ لأنّ الدوران والتقدیم إنّما يعقل ويتصور فيما إذا لم يتمكّن المکلف من الجمع بينهما في آن واحد.

وفي مثل هذا المورد لو كان أحد الواجبين أهّمّ في نظر الشارع من الآخر

- بأن لا يرضى بتركه بوجهه، ولو انجرّ فعله إلى ترك الآخر رأساً أو تأخيره -
تفيد هذه القاعدة حينئذ وجوب صرف القدرة في الإتيان بما هو أهم في نظر
الشارع وتقديمه على الواجب الآخر.

وذلك كدوران الأمر بين الصلاة المفروضة اليومية وبين صلاة الآيات، أو
بين الصلاة وبين دفع خطر عن نفسه أو أخيه المؤمن، أو بين إنقاذ نفسه وبين
إنقاذ نفس أخيه المؤمن، أو بين إنقاذ أبيه أو ولده وبين إنقاذ مؤمن.

وكذلك فيما لو دار الأمر بين ترك حرام وبين الإتيان بواجب أهم، وذلك مثل
ما لو دار الأمر بين ترك قبول الولاية وتصدي الإمارة من قبل الجائز وبين إنقاذ
نفوس المؤمنين من الهلاك وحفظ أعراضهم وأموالهم من جور الجائز. فإن
التولي من قبل الجائز حرام، ولكن إنقاذ نفوس المؤمنين وحفظ أموالهم
وأعراضهم وإحقاق حقوقهم ودفع الظلم عنهم واجب أهم. ومن هنا أفتى الفقهاء
بجواز التولي من قبل الجائز حينئذ مستدلاً بهذه القاعدة.

ومن النكات المهمة التي ينبغي اتضاحها في تبيين
مفاد هذه القاعدة، أن المقصود من الأهمية في نص
هذه القاعدة، إنما هو الأهمية في نظر الشارع؛ لأن
يكون أعظم خطاً وأشدّ اعتناءً وأحب طاعة

هل يختص مصب
هذه القاعدة بالدوران
بين الحكمين
الإلزاميين؟

وموافقة وأبغض مخالفة في نظر الشارع.

وهل المراد أهمية أحد الحكمين الإلزاميين على الآخر؟ أو الأهمية في مطلق
الأحكام؟ فتشمل هذه القاعدة أهمية أي حكم شرعي من أي حكم شرعي آخر؟.
وبعبارة أخرى: هل يختص مصب هذه القاعدة بالدوران بين الحكمين
الإلزاميين؟ أم يعم مصbüها الدوران بين غير الإلزاميين من الأحكام أيضاً؟

لابد للإجابة عن هذا السؤال من التأمل في مدرك هذه القاعدة. فإن كان مدركتها العقل - كما سيأتي بيانه -، تشمل كل مورد دار الأمر بين حكمين كان أحدهما أهتم في نظر الشارع من الآخر، بلافرق بين أنحاء الأحكام. فتشمل القاعدة مطلق موارد الأهمية، سواء كانت بين واجبين، أو حرامين أو مكروهين أو مندوبيين أو مختلفين، إلا أن الإتيان بالأهمّ وامتثال أمره إنما يجب في خصوص صورة الدوران بين الحكمين الإلزاميين، بخلاف سائر صور الدوران؛ لما علم من ترخيص الترك من جانب الشارع في كليهما أو أحدهما. وأمّا إذا كان مدركتها النصوص، فلا بد من ملاحظة النصوص المتكفلة لتشريع هذه القاعدة؛ لأنّها المتبع حينئذ في تعين مصبّ القاعدة. والظاهر أنّ مواردتها وإن كان خصوص الأحكام الإلزامية، إلا أنّه لما كان لها جذر في حكم العقل وإنّما النصوص مرشدة إلى حكمه، تعمّ الدوران بين مطلق الأحكام كما قلنا. ولكن الظاهر من كلمات القوم اختصاص هذه القاعدة في اصطلاحهم بموارد الدوران بين الحكمين الإلزاميين، كما سترى في التطبيقات الفقهية. ولعلّ الوجه في ذلك اقتضارهم في مصبّ هذه القاعدة على ما إذا لم يثبت الترخيص من جانب الشارع في مخالفة الأهمّ والمهمّ كليهما أو أحدهما.

قد يتوجهم اختصاص قاعدة الأهمية بموارد الاضطرار إلى الإتيان بالأهمّ أو المهمّ؛ بأن لابد له من الإتيان بأحدهما، ولكن التحقيق خلاف ذلك.

هل الانضطرار
مأخذٌ في
مصبّ القاعدة؟

فإنّ مقتضى التحقيق عدم أخذ الاضطرار في موضوع هذه القاعدة ومصبهما، بل تجري في كلّ أمرين اختياريين أحدهما أهتم من الآخر، ودار أمر المكلف بينهما؛ بحيث لا يمكن له، إلا فعل المهمّ وترك الأهمّ أو بالعكس، لكنه

لو ترك الأهم يتعين عليه الإتيان بالمهمل مطلقاً - سواء كان الترك بسوء اختياره أو لأجل عروض الاضطرار -، إلا أنه في الفرض الأول عصى بترك الأهم وداخل في مسألة الترتيب المعروفة^(١)، ولم يعُص في الفرض الثاني؛ أعني الإتيان بالأهم وترك المهم. وعلى أي حال يتعين عليه المهم في ظرف ترك الأهم. ولكن لو ترك الأهم عصياناً وقع الكلام في كيفية تشريع المهم حينئذ وإيجابه. وقد عنون الأصوليون البحث عن ذلك في مسألة الترتيب.

العناصر المأخوذة
في مفad
هذه القاعدة

وعلى ضوء ما بيّناه قد عرفت:
 أولاً: أن الاضطرار لم يؤخذ في موضوع قاعدة الأهمية، وإن كان ربما يتّفق كون موردها من قبيل الاضطرار، كمن اضطر إلى بيع داره لعلاج ولده أو زوجته وإنقادهما من الموت، فيكون حفظهما بالعلاج أهم من حفظ داره. ومن هذا القبيل كل مورد اضطر المكلف إلى الإتيان بالأهم أو المهم.
 وثانياً: الفرق بين قاعدة الاضطرار وقاعدة الأهمية؛ إذ لم تؤخذ الدوران بين الأهم والمهم في موضوع قاعدة الاضطرار، وإن كان الاضطرار من أحد ملاكات الأهمية؛ بأن اضطر إلى تقديم أحد الواجبين، كمن دار أمره بين إتيان الصلاة في آخر وقتها وبين حفظ نفسه من خطر، فيجب تقديم حفظ النفس؛ نظراً إلى أهميته لأجل الاضطرار. ومن هنا اشتهر أن الضرورات تتبيّح المحظورات. وذلك لمكان أهمية الضرورات.
 وثالثاً: الفرق بين قاعدة التزاحم وبين قاعدة الأهمية. وذلك أن التزاحم ربما يكون بين واجبين متساوين في الأهمية، بخلاف قاعدة الأهمية؛ فإنّها قد أخذ

(١) راجع بدايـع البحـوث: ج ٢، ص ١٧٧.

في موضوعها أهمية أحد المتزاحمين عن الآخر.

ورابعاً: أن القدرة المأخوذة عدمها في الإتيان بالتكليفين في مصب هذه القاعدة، هي القدرة العقلية، لا الشرعية؛ لأن غير المقدور شرعاً، ممنوع غير جائز في نظر الشارع، فلا وجوب لإتيانه، بل لا يجوز. فلا يعقل كونه أحد طرفي الدوران.

خامساً: الفرق بين قاعدة الترتيب وبين هذه القاعدة. وذلك أن قاعدة الترتيب ناظرة إلى صورة العصيان بترك الأهم، وتصحيح وجوب المهم حال تركه الأهم عصياناً. وهذا بخلاف قاعدة الأهمية؛ لأنها متکفلة لإثبات وجوب تقديم الأهم على المهم.

وبهذا البيان قد اتّضح مفاد هذه القاعدة وتبيّنت الخصوصيات والعناصر المأخوذة في ماهيتها.

شرائط جريان القاعدة

١ - اشتراط عدم مانع شرعي من جريان القاعدة.

٢ - كلام الشهيد الصدر ونقده.

٢ - اشتراط عدم كون الأهم والمهم جزئين لواجب.

اشتراط عدم مانع
شرعي من جريان
القاعدة

هذا، ولكن قد يقال باعتبار عدم مانع شرعي في جريان هذه القاعدة؛ لأن لم يرد من الشارع ما يدل على وجود مانع شرعي في تقديم الأهم، كما لو كان الأهم مشروطاً بشرط، ولكن زاحمه واجب شرعي في ظرف حصول الشرط. كما لو نذر المكلف المشي إلى زيارة سيد الشهداء في كل سنة، ثم اتفق حصول الاستطاعة لفريضة الحج. فيكون حينئذ حصول الاستطاعة مانع شرعي من الإتيان بالنذر ولابد من تقديم الحج حينئذ؛ نظراً إلى ما ورد في النصوص أن: «شرط الله قبل شرطكم»^(١)، وإن كان الواجب المنذور أهماً في نظر الشارع. فلا ينظر حينئذ إلى أهمية أحد الواجبين المتزاحمين ملاكاً؛ نظراً إلى وجود المانع عن تقديم الأهم، وهو ما دل على النصوص على تقديم شرط الله من شرط العبد.

(١) الوسائل: ج ١٥، ص ٣١، باب ٢٠ من أبواب المهور، ح ٦.

كلام السيد
الشهيد الصدر^ر
ونقده

ويظهر اشتراط ذلك من السيد الشهيد الصدر^ر؛ حيث قال: «إن القانون المتبع في حالات التزاحم هو قانون ترجيح الأهم ملاكاً، ولكن هذا فيما إذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقل به العقل من اشتراط. فقد عرفنا أن العقل يستقل باشتراط مفاد كلّ من الدليلين بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم». فإذا فرضنا أن مفاد أحدهما كان مشروطاً من قبل الشارع -إضافة إلى ذلك -بعد المانع الشرعي، أي بعدم وجود حكم على الخلاف دون الدليل الآخر، قدّم الآخر عليه، ولم ينظر إلى الأهمية في الملاك.

ومثاله وجوب الوفاء بالشرط إذا تزاحم مع وجوب الحج، كما إذا اشترط الشخص أن يزور الحسين^ع في عرفة كلّ سنة، واستطاع بذلك. فإنّ وجوب الوفاء بالشرط مقيد في دليله بأن لا يكون هناك حكم على خلافه بلسان إنّ شرط الله قبل شرطكم. وأمّا دليل وجوب الحج فلم يقتيد بذلك، فيقدّم وجوب الحج، ولا ينظر إلى الأهمية.

أمّا الأول: فلأنه ينفي بنفسه موضوع الوجوب الآخر؛ لأنّ وجوب الحج ذاته وبقطع النظر عن امثاله -مانع شرعي عن الإتيان بمتعلّق الآخر فهو حكم على الخلاف، والمفترض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك، فلا موضوع لوجوب الوفاء مع فعليّة وجوب الحج.

وأمّا الثاني: فإنّ أهمية أحد الوجوبين ملاكاً، إنّما تؤثّر في التقديم في حالة وجود هذا الملاك الأهم، فإذا كان مفاد أحد الدليلين مشروطاً بعدم المانع الشرعي، دلّ ذلك على أنّ مفاده حكماً وملاكاً لا يثبت مع وجود المانع الشرعي. وحيث إنّ مفاد الآخر مانع شرعي، فلا فعليّة للأول حكماً ولا ملاكاً مع فعليّة مفاد الآخر^(١).

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ١٩١ - ١٩٢.

ولكن يرد على هذا القائم أنَّ أهمية ملاك أحد الواجبين الشرعيين إنما يمكن إثرازه من طريق بيان الشارع فقط، وإلا فمن أين نعلم أنَّ أحد الواجبين أهم في نظر الشارع من الآخر؟ أَ بحكم العقل أو العرف؟

فإذا علمنا من طريق النص الشرعي أنَّ شرط الله قبل شرط الإنسان المكلف وأنَّه مقدم على شرطه، فكيف يمكننا أن نحرز أهمية الواجب بشرطنا من الواجب بشرط الله؟ بل إنما نحرز بذلك أهمية الواجب بشرط الله وبحكمه الأولي الذاتي الثابت بلا وساطة عهد المكلف وشرطه على نفسه.

هذا، مضافاً إلى أنَّ حكمه بكون الزيارة المنذورة أهم من حجَّة الإسلام لا يخلو من المناقشة. وعليه فمقتضى القاعدة في هذه الموارد الحكم بأهمية الواجب بشرط الله من الواجب بشرط المكلف في نظر الشارع دائماً، بلا فرق بين الموارد.

اشترط عدم كون
الأهم والمهم
جزئين لواجب

يستفاد من كلام المشهور اشتراط آخر في جريان هذه القاعدة وهو عدم كون الأهم والمهم كليهما من أجزاء واجب عبادي وكان الأهم في طول المهم. وذلك كالركوع والسجدة، فإنما في طول القيام ومرتبان عليه، مع أنَّ يستفاد من النصوص أهميتهما من القيام؛ لما دلَّ من النصوص على أنَّ «الصلاوة ثلاثة أثلاث: ثلثُ ظهور وثلث ركوع وثلث سجود»^(١) و«أنَّ أول صلاة أحدهم الركوع»^(٢).

ولعله من أجل ذلك - أي اعتبار عدم كون الأهم في طول المهم - ذهب المشهور إلى تقديم القيام عند الدوران بينه وبين الركوع والسجدة لمن يتعدَّر

(١) و(٢) الوسائل: ج ٤ ص ٩٣٢ - ٩٣١، باب ٩ من أبواب الركوع، ح ٦ و ١.

عليه القيام بعد الركوع والسجود، لمرض أو مانع آخر، بل نسب ذلك إلى إجماعهم، كما حكي عنهم في «الجواهر»^(١) وإن اختار في «كشف اللثام»^(٢) تقديم الركوع والسجود وقواه في الجواهر. وسيأتي تفصيل ذلك في التطبيقات الفقهية.

(١) جواهر الكلام: ج ٩، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢) كشف اللثام: ج ٣، ص ٤٠٠.

مدرك القاعدة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بحكم العقل ونصوص الكتاب والسنّة.

أما العقل :

فإنه يحكم بتقديم ما هو أهّم في نظر الشارع. وذلك لأنّ العقل إذا علم وأحرز أهميّة واجب عند الشارع من الواجب الآخر، يستقلّ بتقديمه ويحكم بوجوب امتثاله مقدّماً على الواجب الآخر؛ قضاء لحق العبودية والمولوية، وتحصيلاً للمؤمن من العقاب الأخرى المحتمل. وهذا مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه. ولا ينبغي إطنان البحث عن ذلك.

والسرّ فيه: أنه بإتيان الواجب المهم في مفروض الكلام لا يرى العقل المؤمن من العقاب حاصلاً. وهذا بخلاف ما لو قدم الأهمّ؛ حيث لا يتحمل حينئذ العقاب.

وأما الكتاب:

الاستدلال
بالكتاب

فلم أجد في الآيات القرآنية ما يدلّ على هذه القاعدة، إلا بعض

ما يُشعر بها بالالتزام.

مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ، لَا يُضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلَّ إِذَا

اهتَدَيْتُمْ»^(١).

(١) سورة المائدة: ١٠٥.

وجه الإشعار، بل دلالته على القاعدة المبحوث عنها، ظهوره في تقديم حفظ النفس من المعاصي على هداية الغير ونهي العاصي فيما إذا دار الأمر بينهما. وذلك لأنّ إضرار أهل الضلاله والمعصية بالمؤمن المهتمي؛ إما: بوسوستهم، كما أمر الله بالاستعاذه من شرّ الوسواس الخناس، من الجنة والناس. وإنّ الوسواس الخناس الذي من الناس - المعتبر عنه بشياطين الإنس - إنما هو أهل الضلاله والمعصية.

وإما: من أجل ترك وظيفة هدايتهم وإرشادهم ونهيهم عن المعاصي وأمرهم بالمعروف. والأية المزبورة تشمل كلتا الصورتين بالإطلاق.

والصورة الثانية تتطبيق على قاعدة الأهمية، وهي ما إذا دار الأمر بين نهي الغير ومنعه عن المعصية وبين ارتكاب الناهي نفسه الحرام فيما لو توقف نهي الغير على ارتكاب الحرام. فالآية تدلّ على سقوط وظيفة الإنكار وجواز تركه، بل وجوبه، وعدم توجّه ضرر وعقاب آخر يترافق مع الإنكار ما دام وقى نفسه من ارتكاب الحرام، وإن وقع الفاعل في المعصية وضلّ بارتكابها. وقد عرفت أنّ موضوع هذه القاعدة دوران الأمر بين تكليفين إلزاميين، وفي المقام إداحها وجوب الاجتناب عن المعصية والآخر نهي الغير عن المنكر.

ومن هنا استدللنا باطلاق هذه الآية لسقوط وجوب الإنكار في المسألة في كتابنا «دليل تحرير الوسيلة»، فراجع^(١).

ولكن ناقشنا هناك باحتمال انصراف الآية المزبورة إلى نفي إضرار كفر الكفار وضلالتهم بالمؤمنين بعد اهتدائهم، وحفظ ايمانهم وصيانة اهتدائهم بالأمر والنهي فيما بينهم، بالعمل بمثل قوله تعالى: «المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»^(٢)، وغيره من الآيات.

(١) دليل تحرير الوسيلة: ص ٧٧ - ٧٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) التوبة: ٧١

وأمّا السنة:

فيمكن الاستدلال لهذه القاعدة بعدة نصوص.

الاستدلال بنصوص
أهل البيت عليه السلام

من هذه النصوص:

ما ورد عن أمير المؤمنين على عليه السلام - مخاطباً لعمر بن الخطاب، لما استشاره للخروج إلى قتال الفرس بنفسه - في خطبة له عليه السلام، قال: «ومكان القيم بالأمر مكان النظام من الخَرَز يجمعه ويضمّه. فإن انقطع النظام، تفرق الخرز وذهب. ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً. والعَرَبُ الْيَوْمَ، وإن كانوا قليلاً، فَهُمْ كثيرون بالإسلام، عَزِيزُون بالاجتماع. فلن قطعاً واستدر الرحا بالعرب وأصلهم. دونك نار الحرب؛ فإنك إن شخصت من هذه الأرض، انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها، حتى يكون ما تدع وراءك من العورات أهـمـ إـلـيـكـ مـاـ بـيـنـ يـدـيـكـ»^(١).

قوله: «القيـمـ بـالـأـمـرـ»؛ أي القائم به، والمقصود الخليفة. «النـظـامـ»؛ أي الخـيـطـ، يـنـظـمـ بـهـ، وـالـخـرـزـ - بـفـتـحـتـيـنـ -؛ أي حـبـاتـ السـبـحةـ وـنـحـوـهـاـ، مـاـ يـجـمعـ وـيـنـتـظـمـ بـالـخـيـطـ بـصـورـةـ الـحـلـقـةـ.

قوله: «بـحـذـافـيرـهـ»؛ جـمـعـ الـحـذـفـارـ، وـهـوـ أـعـلـىـ الشـيـ وـنـاحـيـتـهـ. وـالمـقـصـودـ أـصـولـ الـخـرـزـ وـجـوـانـبـهـ عـلـىـ طـبـقـ النـظـمـ السـابـقـ.

قوله: «شـخـصـتـ»؛ أي خـرـجـتـ.

ومقصوده من قوله: «ما تدع ورائك من العورات»؛ نواميس المسلمين ونساؤهم الباقيات بعد خروج الخليفة بلا قيم وأمير يدافع عنهن ويحفظهن عن هجمات البغاء المهاجمين.

هذه الخطبة قد رواها الشيخ المفيد في «الإرشاد» مع تفاوت وتنقل موضع الحاجة من مرويـهـ. وهو قوله عليه السلام: «إـنـ أـشـخـصـتـ مـنـ بـهـذـيـنـ الـحـرـمـيـنـ اـنـتـضـقـتـ

(١) نهج البلاغة صبحي الصالح: ص ٢٠٣، خ ١٤٦.

العرب عليك من أطراها وأكتافها، حتى يكون ما تدعُ وراء ظهرك من عيالات العرب أهم إليك مما بين يديك»^(١).

وأيضاً روى ابن شهر آشوب في «مناقبه» عن تاريخ الطبرى هذه الخطبة بعين ألفاظ روایة الشيخ المفید^(٢).

أما وجه دلالتها على هذه القاعدة أنّ قوله عَلَيْهِ الْكَفَرُ وَالْمَنْجَلُ: «حتى يكون ما تدعُ...» في قوّة تعليل النهي عن الخروج بأهمية ما يستتبعه الخروج من المحذور، وهو خطر الهجوم على نواميس المسلمين.

ومنها: كلام أمير المؤمنين في الخطبة الشقشيقية، قال عَلَيْهِ الْكَفَرُ وَالْمَنْجَلُ: «أما والله لقد تقمصها فلان. وإنّه ليعلم أنّ محلي منها محلّ القطب من الرّحا. ينحدر عنّي السيل، ولا يرقى إلى الطين، فسدلت دونها ثوباً وطويت عنها كثحناً، وطفقت أرتي بي بين أنّ أصول بيد جذاءً أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويتكح فيها مؤمن حتى يلقى ربّه! فرأيت أنّ الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفي العين قدّى وفي الحلق شجاً أرى تراثي تهباً»^(٣).

قوله: «تقمصها»؛ أي لبسها، والمقصود التلبّس برداء الخلافة.

وقوله: «سدلت»؛ أي أرخت.

قوله: «طويت عنها كثحناً»؛ أي انصرفت عنها ميلاً وإرادة عن تعقل.

قوله: «طفقت أرتي»؛ أي اشتغلت بالتفكير والنظر؛ أي أتفكر.

قوله: «أصول» من صالح يصول؛ أي وثبت عليه لقتله.

وقوله: «بيد جذاء»؛ أي يد مقطوعة، كنـية عن عدم القدرة.

قوله: «طخية عمياء»؛ أي ظلمة محضـة لا يمكن فيها الرؤية.

(١) الارشاد: ج ١، ص ٢٠٩.

(٢) مناقب ابن شهر آشوب: ج ١، ص ٤٠٦.

(٣) نهج البلاغة، صبحي الصالح: ص ٤٨، خ ٣.

قوله: «أحْجَى»: اسم التفضيل من الحجا بمعنى العقل وكل ما يستر الانسان، قاله الخليل. والمقصود أن اختيار الصبر أقرب إلى العقل وأحفظ من الفتنة والفشل.

وقوله: «الشَّجَا»؛ ما اعترض في الحلق من عظم ونحوه.

ومعنى الخطبة أنَّ فلاناً قد تلبَّس برداء الحكومة وتصدى لإمارة المسلمين، وهو والله غير لائق لمنصب الخلافة. وهو نفسه يعلم أنَّ الخلافة وإمارة المسلمين إنما تدور مداري وتقوم بي. وإنَّ عالي المكان ومرتفع الشأن وبعيد المرتقى عند الله ورسوله وأنَّ العلوم والتدييرات السياسية تنحدر عنِّي كما أنَّ السبيل ينحدر من الأماكن العالية، والطير لا يرقى إليها؛ لذروة رفعتها. وإنَّما تركت الخلافة والحكومة وانصرفت عنها إرادة عن دراية وتعقل. لأنَّه دار الأمر بين أن أقاتل معه بلا عدَّة ولا عدَّة كأنَّي مقطوع اليدين وبين أن أصبر على فتنة مظلمة عمياً. ففكَّرت وتأملت، فرأيت أنَّ الصبر وترك القتال أقرب إلى العقل وأحفظ لنوميس المسلمين واقتدارهم ودمائهم، فصبرت حال كوني، كمن اعترض العظم في حلقه والشكوك في عينه من شدة ألم التحمل والصبر على هذه الفتنة الصعبة والمصيبة الشاقة.

ومقصود الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ: أنَّى فكَّرت وتأملت عند ما ابتنئت بالدوران بين المحذورين - المذكورين في كلامه - فرأيت الصبر وترك القتال مع عدم العدَّة والعدَّة، أقرب إلى حكم العقل ومقتضى التأمل؛ لما في الاجتناب عن الفتنة والاحتراز عن سفك دماء المسلمين - من غير نتيجة ولا تحصيل الغرض الواجب - من الأهمية، وإن كان الجهاد وقتل أهل البغي أيضاً مهماً.

فإنَّ لفظ «أحْجَى» وإن ليس بمعنى الأهمَّ وضعاً، إلا أنَّ المقصود بدلالته السياق، كما بيَّناه؛ أي الصبر وترك القتال أكثر مصلحة وأعظم خيراً في نظر

العقل وأحفظ لنوميس المسلمين ودمائهم وشوكتهم.

وبهذا التقريب تتم دلالة هذه الخطبة على القاعدة المبحوث عنها في المقام. و عموم التعليل بأقربية أحد طرفي الدوران إلى المصلحة والحكمة وأهميته، ينفي اختصاص الترجيح المزبور بشخص الإمام عليه السلام في خصوص تلك الواقعة، بل يقتضي التعميم وتسريرية ترجيح الأهم في جميع موارد الدوران بين الأهم والمهم. فلا يعبأ باحتمال اختصاص مثل هذا الترجيح بالامام المعصوم عليه السلام.

هذا من جهة الدلالة وفقه الحديث.

وأما من جهة السند:

فقد رواه الصدوق في «العلل»^(١) و«معانى الأخبار»^(٢) عن عكرمة عن ابن عباس، بقوله: وحدثنا محمد بن على ماجيلوية، عن عمّه محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي، عن أبيه، عن ابن أبي عمر، عن أبان بن عثمان، عن أبان بن تغلب، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: ذكرت الخلافة عند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال عليه السلام: «والله لقد تقصصها... الخ».

لا إشكال في رجال هذا السند، إلا عكرمة مولى ابن عباس؛ لعدم توسيعه من جانب مشايخ رجالنا. ولكن ورد في شأنه روایة عن الصادق، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في حق الرجل بعد موته: «لو أدركت عكرمة عند الموت لنفعته، قيل لأبي عبدالله عليه السلام: بماذا ينفعه؟ قال: كان يلقنه ما أنتم عليه. فلم يدركه أبو جعفر ولم ينفعه»^(٣).

واستظهر الكشي من هذه الروایة ذم عكرمة؛ حيث إنّه قال - بعد نقل

(٢) معانى الأخبار: ص ٣٦١

(١) علل الشرائع: ج ١، ص ١٥١.

(٣) معجم رجال الحديث: ج ١١، ص ١٦١.

الرواية - «وَهَذَا نَحْوُ مَا يُرَاوِيُّ: لَوْ اتَّخَذْتَ خَلِيلًا لَاتَّخَذْتَ فَلَانًا خَلِيلًا. لَمْ يُوجَبْ لِعَكْرَمَةَ مدحًا، بَلْ أُوجَبْ ضَدَّه»^(١).

ولكنَّ الظاهر عدم دلالة الجملة المزبورة على ذمِّ الرجل لو لم يُفْدَ مدحه من غير جهة فساد العقيدة، بل هو الظاهر؛ لأنَّ حسن حاله من سائر الجهات أو جب استحقاق الرجل لايصال النفع إليه من جانب الإمام بتلقينه مسألة الإمامة والولاية، ولعدم دلالة الرواية على أكثر من فساد عقيدة الرجل من حيث الولاية والإمامية. مع عدم ورود ذمٍ في الرجل من أحد، بل الظاهر تلقّي الأصحاب هذه الخطبة بالقبول.

وأيضاً رواها الشيخ الطوسي بسندٍ في «الأمالي»^(٢). ورواه الطبرسي في «الاحتجاج» بقوله: «وَرَوَى جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ النَّقلِ مُخْتَلِفَةً عَنْ أَبْنَى عَبَاس»^(٣). وأيضاً رواها أهل العامة بطرقهم العديدة، مع كونها عليهم. فلا يبقى شُكٌ في صدور هذه الخطبة. ولاريب في اشتئار روايتها بين الخاصة والعامة.

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في توبیخ بعض أصحابه: «وَإِنِّي لِعَالَمٌ بِمَا يُصَلِّحُكُمْ وَيُقْيِمُ أَوْدَكُمْ، وَلَكُنِّي لَا أُرِي إِصْلَاحَكُمْ بِإِفْسَادِ نَفْسِي»^(٤). ورواه الشيخ المفيد في «الارشاد»^(٥). وقد دلَّ على تقديم حفظ نفسه عن الإعوجاج - لأهميته - على إصلاح جهله أصحابه.

ومنها: معتبرة مساعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «وَكَانَ أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ: رَبِّ اصْلَحْ لِي نَفْسِي؛ فَإِنَّهَا أَهْمَّ الْأَنْفُسِ إِلَيْيَ

(٢) أمالي الشيخ الطوسي: ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

(١) المصدر.

(٣) الاحتجاج: ج ١، ص ٢٨١ - ٢٨٣.

(٤) الإرشاد: ج ١، ص ٣٧٢.

(٥) نهج البلاغة، صبحي الصالح: ص ٩٩ خ ٦٩.

رب أصلح لي ذريتي؛ فإنهم يدي وعضدي. رب وأصلح لي أهل بيتي؛ فإنهم لحمي ودمي. رب أصلح لي جماعة إخواني ومحبّي؛ فإن صلاهم صلاحي^(١). دلالة هذه المعتبرة على المطلوب واضحة؛ حيث إنَّه يأثِلَّ علَّ دعائه وطلبه إصلاح نفسه من الله بأنَّها أهمُّ من سائر الأنفس.

ويمكن الاستدلال أيضاً بما ورد من النصوص في مقام تطبيق هذه القاعدة على صغرياتها، ودلل على تقديم اليومية على صلاة الآيات، وتقديم الفريضة على النافلة وتقديم الفرائض بعضها على بعض. مثل صحيح محمد بن مسلم عن أحد همَّ يأثِلَّ، قال: «سأله عن صلاة الكسوف في وقت الفريضة؟ فقال: أبدأ بالفريضة، فقيل له: في وقت صلاة الليل؟ فقال: صل صلاة الكسوف قبل صلاة الليل»^(٢).

ونحوه صحيحه^(٣) الآخر وصحيح ابراهيم بن عثمان^(٤).

ومنها: ما دلَّ على تقديم فريضة الحج -في المال الموصى به للحج والعتق والصدقة-؛ معللاً بأنَّها فريضة، كما في صحيح معاوية بن عمّار، قال: «... فدخلت على أبي عبدالله يأثِلَّ، فقلت له: إنَّ امرأة من أهلي ماتت وأوصت إلى بثلث مالها، وأمرت أن يعتق عنها ويحج عنها ويتصدق، فنظرت فيه فلم يبلغ، فقال: أبدأ بالحج فإنَّه فريضة من فرائض الله عزوجل، واجعل ما بقي طائفَة في العتق، وطائفَة في الصدقة، فأخبرت أبا حنيفة قول أبي عبدالله يأثِلَّ، فرجع عن قوله وقال بقول أبي عبدالله يأثِلَّ^(٥).

وفي صحيحه الآخر عن أبي عبدالله يأثِلَّ قال: «في امرأة أوصت بمال في عتق وحج وصدقة فلم يبلغ، قال: أبدأ بالحج فإنَّه مفروض، فإن بقي شيء فاجعل في

(١) قرب الاسناد: ص ٦.

(٢) و(٤) الوسائل: ج ٥، ص ١٤٧، باب ٥ من أبواب صلاة الكسوف، ح ١ و ٢ و ٣.

(٥) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٥٦، باب ٦٥ من أبواب أحكام الوضايا، ح ١.

الصدقة طائفة وفي العتق طائفة^(١).

ومن هذا القبيل ما دلّ على الابتداء باخراج الكفن، ثمّ الدين، ثمّ الوصية، ثمّ الميراث مثل معتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أول شيء يبدأ به من المال الكفن، ثمّ الدين ثمّ الوصية ثمّ الميراث»^(٢). وصحيح محمدبنقيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ الدين قبل الوصية، ثمّ الوصية على أثر الدين، ثمّ الميراث بعد الوصية فإنّ أول القضاء كتاب الله»^(٣).

هذه النصوص الخمسة الأخيرة ليست بصدق إلقاء كبرى قاعدة الأهمية، بل في مقام تطبيقها - بعد فرضها أصلاً مسلّماً - على صغرياتها. والنصوص الدالة على كبرى قاعدة الأهمية وصغرها كثيرة جدّاً، يجدها المتتبّع في روايات أهل البيت عليهم السلام الواردة في مختلف أبواب الفقه، وسوف يأتي ذكر نصوص أخرى واردة في تعين صغرى هذه القاعدة.

ملاكات الأهمية
ومواردها الكلية

إنّ ملاكات الأهمية مختلفة باختلاف الموارد وعمدتها هي الموارد التالية:

- ١ - كون أحد الواجبين مندوباً والآخر واجباً.
- ٢ - كون أحد الواجبين أعظم خطراً أو أكثر احتراماً وأوجب حفظاً في نظر الشارع، كالدوران بين اليومية وصلة الآيات، أو بين الصلاة وبين حفظ نفس محترمة من الهلاك، أو بين إنقاذ أمير الجيش وبين الجندي في الحرب، أو بين إنقاذ عالم رباني ومرجع ديني وبين إنقاذ شخص عامي.
- ٣ - إذا كان أحدهما واجباً موسعاً والآخر مضيقاً، فلا ريب في تقديم المضيق؛ لفوته بتقديم الموسّع، دون العكس.

(١) الوسائل: ج ١٣، ص ٤٥٦، باب ٦٥ من أبواب الوصايا، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ١٣، ص ٤٠٦، باب ٢٨ من أبواب الوصايا، ح ١ و ٢. (٣) المصدر: ح ٢.

٤- إذا كان أحدهما واجباً مخيّراً والآخر معيناً، كما لو دار الأمر بين سفر متذور وبين صوم الكفار. فالسفر هو الأهم؛ لإمكان إبدال صوم الكفار بإطعام المساكين، دون السفر المتذور. وفي الحقيقة لا دوران في مثل هذا المورد، لتمكن من أطراف التخيير، نعم لو لم يتمكن إلا من أحد الأطراف يتحقق الدوران، وحينئذ لا يكون لخصوصية التخييرية دخلٌ لتقديم الآخر.

٥- إذا كان أحدهما عيناً والآخر كفائياً فإن الدوران بينهما إنما يُفرض فيما إذا لم يشتغل به الآخرون أو لم يعلم باشتغالهم. وحينئذ يشكل إناءة الأهمية بالكافية والعينية لاختلاف العوارد.

وغير ذلك من أنحاء موجبات الأهمية في نظر الشارع.
هذا في العبادات، وكذا في المعاملات، كما لو توقف أداء دين واجب أو الوفاء بنذر أو علاج مريض على معاملة، فإذا دار الأمر بين مثل هذه المعاملة وبين ما ليس فيه الخصوصية المزبورة تقدّم المعاملة الأولى؛ لأهميتها.
وملاكات الأهمية ومواردها كثيرة خارجة عن حد الاحصاء.

موارد الأهمية
في لسان النصوص

ثم إن الملاك في إحراز أهمية أحد الواجبين على الآخر، إما بحكم الشرع أو بحكم العقل.

أما الشرع فمن ملاكات الأهمية المستفادة من النصوص الشرعية، ما دلّ منها على تقديم الواجب بحكم الله على الواجب بشرط المكلف وعهده ونذره.
فمن هذه النصوص قول أبي جعفر^(١): «إن شرط الله قبل شرطكم» في موثق محمد بن قيس^(٢). وأيضاً رواه العياشي عن ابن مسلم عن أبي جعفر^(٣).

(١) الوسائل: ج ١٥، ص ٢٩٠، باب ١٣ من أبواب الطلاق، ح ٢.

(٢) المصدر: ص ٣١، باب ٢٠ من أبواب المهرور، ح ٦.

وأيضاً قد وردت النصوص من الشارع في بعض الواجبات والمحرمات دلت على أهميتها، كما في الدماء والفروج وأعراض المؤمنين، كما ورد أن المؤمن أعظم حرمة من الكعبة، بل من جميع حرمات الله. مثل ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«إن الله حرم حراماً غير مجهول، وأحل حلالاً غير مدخول وفضل حرمة المسلم من الحرم كلها»^(١).

وكذا ورد في الكبائر ما دلّ على أهميتها من سائر المحرمات.

فمن هذه النصوص:

صححه عبيد بن زرار، قال: «سألت أبي عبد الله عليه السلام عن الكبائر فقال: هنَّ في كتاب علي عليه السلام سبع: الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين وأكل الربا بعد البينة وأكل مال اليتيم ظلماً والفرار من الزحف والتعزب بعد الهجرة. قال: فقلت: هذا أكبر المعاصي؟ فقال عليه السلام: نعم. قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة؟ قال عليه السلام: ترك الصلاة، قلت: فما عدلت ترك الصلاة في الكبائر؟ قال عليه السلام: أي شيء أول ما قلت لك؟ قلت: الكفر. قال عليه السلام: فإن تارك الصلاة كافر، يعني من غير علة»^(٢).

بل دلت النصوص على أهمية بعض الكبائر على بعضاًها، ك الصحيح عبد العظيم الحسني قال: «حدثني أبو جعفر الثاني عليه السلام، قال: سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام. فلما سلم وجلس تلا هذه الآية: **«الَّذِينَ يُجْتَنِبُونَ كُبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ»**، ثم أمسك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما أسكتك؟ قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل، فقال: نعم يا عمرو أكبر الكبائر الإشراك بالله. يقول الله: **«وَمَن يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَمَ اللَّهَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»**.

(١) نهج البلاغة، صبحي الصالح: ص ٢٤٢، الخطبة ١٦٧.

(٢) الوسائل: ج ١١ ص ٢٥٤ باب ٦، من أبواب جihad النفس، ح ٤.

وبعده الإياس من روح الله لأنَّ الله عزَّ وجلَّ يقول: «ولَا ييأس من روح الله إلَّا القوم الكافرون»، ثمَّ الأمان من مكر الله، لأنَّ الله عزَّ وجلَّ يقول: «ولَا يأمن مكر الله إلَّا القوم الخاسرون»... الحديث^(١).

وفي خبر الكراجمكي، قال عليه السلام: «الكبائر تسع أعظمهن الإشراك بالله عزَّ وجلَّ وقتل النفس المؤمنة، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحسنات والفرار من الزحف وعقوق الوالدين واستحلال البيت الحرام، والسحر، فمن لقي الله عزَّ وجلَّ وهو بريء منه، كان معه في جنة مصاريها الذهب»^(٢).

وخبر محمد بن مسلم - في حديث - ، قال: «قلت: فلأي شيء الكبائر؟ قال عليه السلام: أكبر الكبائر الشرك بالله، وعقوق الوالدين، والتعرُّب بعد الهجرة، وقذف المحسنة والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم ظلماً، والربا بعد البيينة، وقتل المؤمن»^(٣).
وقال الصدوق في ذيل الخبر المزبور: «الأخبار في الكبائر ليست بمختلفة؛ لأنَّ كلَّ ذنب بعد الشرك كبير بالنسبة إلى ما هو أصغر منه، وكلَّ كبير صغير بالنسبة إلى الشرك بالله»^(٤).

ونظيره عن الطبرسي - ناسباً له إلى الأصحاب - ، حيث قال: «قيل: كُلَّ ما نهى الله عنه، فهو كبيرة، عن ابن عباس. وإلى هذا ذهب أصحابنا، فإنهم قالوا: المعاصي كُلُّها كبيرة من حيث كانت قبائح، لكن بعضها أكبر من بعض. وليس في الذنوب صغيرة، وإنما يكون صغيراً بالإضافة إلى ما هو أكبر منه ويستحق العقاب عليه أكثر»^(٥).

(١) الوسائل: ج ١١ ص ٢٥٣ باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، ح ٢.

(٢) المصدر: ح ٣٧.

(٣) المصدر: ح ٣٥.

(٤) الخصال: ص ٤٤٩، باب الشمانية، ح ١٥.

(٥) مجمع البيان: ج ٣، ص ٧٠.

ومن هذا القبيل ما دلّ على أهمية بعض الواجبات؛ كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كقول الباقر علیه السلام في خبر جابر: «ولو أضرت الصلاة بسائر ما يعلمون بأموالهم وأبدانهم، لرفضوها، كما رفضوا أسمى الفرائض وأشرفها، إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرائض»^(١).

وفي صحيحه طلحة بن زيد وعبد الله بن محمد، عن أبي عبد الله علیه السلام، قال: «إن رجلاً من خثعم جاء إلى رسول الله علیه السلام فقال: يا رسول الله أخبرني ما أفضل الإسلام؟ قال علیه السلام: الإيمان بالله. قال: ثم ما ذا؟ قال علیه السلام: صلة الرحم. قال: ثم ماذا؟ قال علیه السلام: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال: فقال الرجل: فأخبرني أي الأعمال أبغض إلى الله؟ قال علیه السلام: الشرك باهته. قال: ثم ماذا؟ قال علیه السلام: ثم قطيعة الرحم. قال: ثم ماذا؟ قال علیه السلام: الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف»^(٢).

ومنه ما دلّ على أهمية الجهاد في سبيل الله والواجبات الخمسة المبني عليهما الإسلام، والولاية المعللة أهميتها بأنّها مفتاحهن. فمن هذه النصوص قول أبي عبد الله علیه السلام: «الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض» في خبر حيدرة^(٣).

ومنها: معتبرة السكوني عن جعفر علیه السلام عن أبيه علیه السلام عن آبائه علیهم السلام قال: فوق كل ذي برٌ حتى يقتل في سبيل الله. فإذا قتل في سبيل الله، فليس فوقه برٌ. وفوق كل ذي عقوق عقوق، حتى يقتل أحد والديه. فإذا قتل أحد والديه، فليس فوقه عقوق»^(٤).

ومنها: معتبرة منصور بن حازم، قال: «قلت لأبي عبد الله علیه السلام: أي الأعمال

(١) الوسائل: ج ١١، ص ٣٩٤، باب ١، من أبواب الأمر والنهي، ح ٦.

(٢) المصدر: ح ١١.

(٣) المصدر: ص ٧، باب ١، من أبواب جهاد العدو، ح ٩.

(٤) المصدر: ح ٢١.

أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها وبـالوالدين والجهاد في سبيل الله»^(١).

ومن هذه النصوص:

صحيح أبي حمزة عن أبي جعفر^{عليه السلام}، قال: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والمصوم والحج والعولية ولم يناد بشيء كما نودي بالعلية»^(٢).

وصحيح زرارة عن أبي جعفر^{عليه السلام} قال: «بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والمصوم والحج والعولية، قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: العولية أفضل، لأنها مفتاحهن والوالى هو الدليل عليهم، قلت: ثم الذي يلى ذلك في الفضل؟ فقال: الصلاة إن رسول الله^{صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} قال: الصلاة عمود دينكم قال: قلت: ثم الذي يليها في الفضل؟ قال: الزكاة، لأنَّه قرناها بها وبدأ بالصلاحة قبلها وقال رسول الله^{صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ}: الزكاة تذهب الذنوب. قلت: والذى يليها في الفضل؟ قال^{عليه السلام}: الحج»^(٣).

وأمّا موارد إحراز الأهمية بحكم العقل، فمثل إنقاذ النفس على إنقاذ الغير، أو تقديم إنقاذ الوالدين والولد على إنقاذ الغير، أو تقديم حفظ المال الكثير على المال القليل، وغير ذلك من موارد تقديم ما هو أهم في نظر العقل.

وحكم العقل حجّة من الله على العباد، كما نطق بذلك الآيات القرآنية والنحوں المتواترة، ولا مجال هنا إلى ذكرها. ومن هنا اتفق الفقهاء والأصوليون على كون العقل من أحد الأدلة الأربعـة التي هي من مصادر التشريع الإسلامي.

وقع الكلام في أنّ مقتضى القاعدة عند احتمال أهمية أحد الواجبين، هل هو حكم العقل بتقديم محتمل

مقتضى القاعدة
في محتمل
الأهمية

(١) الوسائل: ج ١٢، ص ١٠، باب ١، من أبواب جهاد العدو، ح ٢٨.

(٢) أصول الكافي: ج ٢، ص ١٨، ح ١ و ٣.

.٥ المصدر: ح

الأهمية؟ أو لا حكم له بتقديم أحدهما؟ نظراً إلى عدم إحرازه أهمية شيءٍ منها. وعلىه فالقول بوجوب تقديم محتمل الأهمية خلاف مقتضى القاعدة ولا يمكن الالتزام به. وذلك لأنَّ موضوع حكم العقل الحكم بوجوب طاعة المولى، تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل. وذلك إنما إذا أحرز العقل أهمية أحد الواجبين في نظر الشارع، وإلا فلا موضوع لحكمه.

يظهر من المحقق الهمداني القول الثاني؛ حيث إنَّه قال: «لابعد دعوى القطع من طريقة الشارع والمتشرعة - عملاً وفتوىً - بعدم الاعتناء باحتمال الأهمية وأنَّ المرجع في مثل الفرض ونظرائه هو التخيير...؛ إذ لم تثبت أهمية أحد الأمرين، فمن الجائز مساواتهما في الواقع»^(١).

ويظهر من بعض المحققين تقديم محتمل الأهمية بحكم العقل؛ نظراً إلى العلم بعذرية العمل بمحتمل الأهمية عن الآخر دون العكس.

قال: «و حيث يعلم بكون محتمل الأهمية عذراً عن الآخر ولا يعلم العكس، تعين التحفظ على محتمل الأهمية عقلاً»^(٢).

وفيه: أنَّ تعلُّق أمر الشارع بكلِّ واحد منها وعدم إحراز الأهمية يكفي في العذرية في العمل بكلِّ واحد منها. ولا دخل لاحتمال الأهمية في العذرية؛ لكافتها باحتمال المساواة.

ولكن مقتضى التحقيق وجوب تقديم محتمل الأهمية. وهذا الوجوب ثابت بحكم العقل فيما إذا احتمل أهمية أحد الواجبين بعينه دون الآخر. ولا حكم له بذلك فيما إذا احتمل أهمية كلِّ واحد منها أو احتمل أهمية أحدهما لا بعينه. والوجه في حكمه بوجوب تقديم محتمل الأهمية في الصورة الأولى - من

(١) مصباح الفقيه: ج ١٠، ص ١١٦.

(٢) مصباح المنهاج للسيد محمد سعيد الحكيم: ج ٢، ص ٤٧.

الصور الثلاث المزبورة - أَنَّه لا يرى المؤمن من العقاب المحتمل حاصلاً في الإتيان بما لا يحتمل أهميته، بل إنما يراه حاصلاً في الإتيان بخصوص محتمل الأهمية؛ لأنَّه بترك محتمل الأهمية وتقديم الآخر لا يزال يحتمل العقاب، حيث يحتمل كون المأمور به محتمل الأهمية دون الآخر؛ لتعلق الأمر بالأهم، فلا يحصل له حينئذ اليقين بطاعة المولى، بل يحتمل مخالفته. ومن هنا لا يرى المؤمن من العقاب المحتمل حاصلاً. ولما يحكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن ويرى تحصيله متوقفاً على الإتيان بمحتمل الأهمية، فمن هنا يحكم بوجوب تقديمها. ومع تقديمها يحصل له الأمان ولا يحتمل العقاب بترك المهم؛ حيث إنَّه لما لا يحتمل أهميته، لا يحتمل تعلق الأمر بخصوصه، فلا يحتمل بتركه مخالفة أمر الشارع بعد الإتيان بمحتمل الأهمية.

وبعبارة أخرى: إنَّ في فرض تعلق الأمر بكلِّ منها، بعد العلم بكون تقديم الأهم مطلوب الشارع واحتمال أهمية أحدهما بعينه دون الآخر، إنما يرى العقل الأمان من العقاب بتقديم محتمل الأهمية، دون العكس.

ويشهد لما قلناه كلمات فحول الفقهاء في ذلك منهم السيد الحكيم، فإنَّه قد حكم بوجوب تقديم محتمل الأهمية في موارد عديدة، وعلل التقديم في مورد بقوله: «وإنْ عُلِمَ بأهمية أحدهما بعينه أو مساواته للآخر، فقد عُلِمَ بوجود الملك في محتمل الأهمية وشُكِّ في وجوده في الآخر»^(١).

وعلله في موضع آخر بقوله: «مع احتمال الأهمية في أحد الطرفين بعينه يُعلم بوجود الملك في محتمل الأهمية؛ إنما تعيناً أو تخيراً بينه وبين الآخر فيجب بعينه عقلًا، دون الآخر»^(٢).

وممَّن صرَّح بتقديم محتمل الأهمية في مواضع عديدة من مختلف الفروع

(٢) المصدر: ص ٥٤٩.

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٥٠.

الفقهية، هو السيد الخوئي.

وقد علل تقديمته في موضع بقوله: «وإذا كان أحد الحكمين محتمل الأهمية، وجباً الأخذ به، وسقط الإطلاق في غيره قطعاً.

والوجه في ذلك: أنه لا يجوز للمكلّف تقويت الغرض الملزم - بعد إحرازه - إلا بعجزه عن الامتثال تكويناً أو بتعجيز المولى إيتاد: بأن يأمره بما لا يجمع معه في الخارج وإذا لم يوجد شيء من الأمرين حكم العقل بقبح التقوية واستحقاق العقوبة عليه.

وعلى هذا فإذا كان أحد الحكمين المتزاحمين معلوم الأهمية فلا شبهة في وجوب الأخذ به، لأنّ الملاك في الطرف الآخر وإن كان ملزماً في نفسه، إلا أن تقويته مستند إلى تعجيز المولى، ضرورة أنّ المولى قد أمر المكلّف بصرف قدرته في الأهم، فإذا أتاه المكلّف كان معذوراً في ترك المهم، وتقوية ملاكه، وهذا بديهي لاريب فيه.

وإذا كان أحد الحكمين المتزاحمين محتمل الأهمية فأيضاً لأشبهة في لزوم الأخذ به، وذلك لما عرفته - قريباً - من أنه لا يجوز للمكلّف عقلاً أن يترك الملاك الملزم - بعد إحرازه - إلا بالعجز عن الامتثال تكويناً، أو تشريعاً ومن الواضح أنّ المكلّف قادر على الإمتثال بمحتمل الأهمية، ولو بترك الآخر. وإذا فلاب يجوز ترك محتمل الأهمية، لحكم العقل بالاشتغال، واستحقاق العقاب على تحركه من غير عذر»^(١).

ينبغي التنبيه على نكتتين في المقام:
إحداهما: إنّ منشأ احتمال الأهمية إنّما هو لسان

التنبيه
على نكتتين

الخطابات الشرعية ودلالتها إما بالمطابقة والصراحة أو بالظهور السياقي من شدّة مرتبة العقوبة والوعيد والآثار السيئة على ترك الواجبات وإتيان المحرّمات. ولا ينشأ احتمال الأهمية من حكم العقل؛ نظراً إلى عدم تطبيق الاحتمال في حكمه.

ثانيتهما: أنّه لا تأتي قاعدة تقديم محتمل الأهمية في باب التعارض؛ لأنّ هناك يكون الدوران بين المتعارضين راجعاً إلى اشتباه الحجة باللاحجة وإلى تعارض الحججتين في إثبات أصل التكليف ولا مناص في ذلك من تبعية الشارع في ملاك الترجيح.

وإنّما تأتي في باب التزاحم؛ لأنّ الدوران من ناحية عدم تمكّن المكلّف من الامتثال بواجبين ثبت فيهما أصل التكليف، وهو يستدعي الفراغ اليقيني. وحينئذٍ يأتي التوجيه المتقدّم في تقديم محتمل الأهمية. ولا يخفى أنّ هذا الكلام إنّما يأتي في التخيير الأصولي قطعاً.

مجاري القاعدة وتطبيقاتها الفقهية

- ١ - دفع الأفسد بالفاسد.
- ٢ - تقديم اليومية على الآيات والجماعة على النافلة.
- ٣ - لو دار الأمر بين القيام والركوع والسجود.
- ٤ - لو دار الأمر بين الوضوء ورفع العطش.
- ٥ - لو دار الأمر بين الواجب المالي وبين الواجب البدني.
- ٦ - لو دار الأمر بين الصلاة عرياناً وبين الصلاة في غير مأكل اللحم.
- ٧ - لو دار الأمر بين تطهير مصحف الغير وبين الاستيدان منه.
- ٨ - لو دار الأمر بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في الثوب المعلوم نجاسته إجمالاً.

اتّضح في تبيين مفاد هذه القاعدة أنّها تجري عند التزاحم بين كلّ واجبين، بل كلّ حكمين كان أحدهما أهمّ ملاكاً في

دفع الأفسد
بالفاسد

نظر الشارع. ومن مجاري هذه القاعدة موارد دفع الأفسد بالفاسد. بل تُنسب إلى المشهور لزوم دفع الأفسد بالفاسد، وجعل ذلك من موارد جريان قاعدة الأهميّة، كما نسب إلىهم الفقيه المحقق السيد الخوئي في توجيهه قبول الولاية من قبل الجائز؛ حيث قال: «وأماماً ما ذُكر من أنّ الولاية إن كانت محرّمة... فالظاهر أنّ نظر المستدلّ إلى ما هو المشهور، من لزوم دفع

الأفسد بالفاسد في بعض الصور ولزوم حفظ الأهم الواجب، وإن كان مستلزمًا لفعل الحرام في بعض الصور»^(١).

وقد تمسّك الفقهاء بقاعدة الأهمية في جميع أبواب الفقه، من العبادات والمعاملات وفي فروع كثيرة لا تُحصى. ونكتفي هنا بذكر نماذج منها.

فمن هذه الفروع: مسألة تقديم الصلاة اليومية على الآيات؛ لأهميتها عند الدوران بينهما. فقد حكم جماعة حینث بتقديم اليومية. وتردد بعض.

تقديم اليومية على الآيات والجماعة على النافلة

قال الشهيد الأول: «لو اشتغل بالكسوف لظنه سعة الحاضرة فتبين ضيق وقتها، ففي تقديم أيهما وجهان للفاضل، من سبق انعقاد الكسوف فيتما للنهي عن إبطال العمل، ومن أهمية الحاضرة»^(٢).

ومنها: ما لو كان أحد مشتغلًا بالنافلة فأحرم إمام الجماعة للصلاحة، فحكم الفقهاء بجواز قطع النافلة للدخول في صلاة الجماعة. كما صرّح بذلك المحقق النراقي بقوله: «لو كان أحد في نافلة فأحرم الإمام للصلوة، قال جماعة: إنّه يقطع النافلة إن خاف الفوات، ويدخل الفريضة مع الإمام... واستدلّ له تارةً بأنّ فيه تحصيلاً لما هو أهّم في نظر الشرع فإنّ الجماعة في نظره أهّم من النافلة»^(٣). قوله: «إن خاف الفوات»؛ أي إن خاف فوات الجماعة.

ومنها: ما لو دار الأمر بين القيام وبين الركوع والسجود لمن يتعدّر رفع رأسه عن الركوع

لو دار الأمر بين القيام والركوع والسجود

(١) الذكرى: ج ٤ ص ص ٢٢٧.

(٢) جامع المدارك: ج ٣، ص ٦٠.

(٣) مستند الشيعة: ج ٨، ص ١٣٩.

والسجود لمرض أو مانع آخر، فمقتضى القاعدة المستفادة من إطلاقات النصوص البيانية حينئذٍ - كما قال في الجواهر - تقديم القيام لأنّه مقدم على الركوع؛ نظراً إلى ترتيبهما عليه. فإذا تمكّن من القيام وجوب عليه، وإذا وصل إلى الركوع والسباحة ولم يتمكّن سقطاً عنه، كما أفتى المشهور بذلك وعملوا بمقتضى القاعدة الأولى. ولكن حكم في كشف اللثام بتقديم الركوع والسباحة على القيام؛ نظراً إلى أهميّتهما وتبعه جماعة وقوافه في الجواهر. وقد أجاد في «الجواهر» في تحرير ذلك؛ حيث قال:

«ولو دار أمره بين الركوع والسباحة وبين القيام خاصة؛ لتعذر الجلوس عليه بعده للسباحة أو للركوع والانحناء قائماً قاماً وأوّماً بهما كما صرّح به بعضهم، بل يظهر من آخر أنّه المشهور بل المتفق عليه، بل في الرياض عن جماعة دعوى الاتفاق عليه؛ لاشتراط الجلوس بتعدُّر القيام في النصوص، ولأنَّ الخطاب بأجزاء الصلاة مرتبٌ، فيراعى كلُّ جزءٍ حال الخطاب به بالنسبة إليه وبدلـه، ثمَّ الجزء الثاني، وهكذا إلى تمام الصلاة، ولما كان القيام أول أفعالها وجوب الإتيان به مع القدرة عليه. فإذا جاء وقت الركوع والسباحة خوطب بهما، فإن استطاع والإلّا فبدلـهما.

ويحتمل - كما مال إليه في كشف اللثام - تقديم الجلوس والإتيان بالركوع والسباحة، بل قال: وكذا إذا تعارض القيام والسباحة وحده، ولعله لأنّهما أهمّ من القيام، خصوصاً بعد أن ورد «إنَّ الصلاة ثلاثة أثلاث ثلات طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»^(١) و«إنَّ أول صلاة أحدهم الركوع»^(٢) ونحو ذلك. ولأنَّ أجزاء الصلاة، وإن كانت مرتبة في الواقع، إلا أنَّ الخطاب بالجميع واحد حاصل

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٩٣١، باب ٩، من أبواب الركوع، ح ١.

(٢) المصدر: ح ٦.

من الأمر بالصلة. فمع فرض تعدد الإتيان بها كما هي اختياراً، وجب الانتقال إلى بدلها الاضطراري. ولما كان متعدداً، ضرورة كونه إما القيام وحده أو الجلوس مع استيفاء باقي الأفعال، وجب الترجيح بمرجح شرعي. ولعل الأهمية ونحوها منه، وأنها أولى بالمراعاة من السبق؛ لما عرفت - إلى أن قال -:

والمسألة لا تخلو من إشكال، وإن كان احتمال تقديم الجلوس قوياً^(١).

قوله: «ولما كان متعدداً» أي لما كان البديل الاضطراري متعدداً.

والأقوى تقديم القيام؛ نظراً إلى توجّه الأمر بالصلة التامة إليه ما دام يمكن من الإتيان بأجزائه كما هي، فلا وجه لسقوط هذا الأمر مالم يعرض التعذر. ولا يتوقف ذلك على تعلق أمر على حدة بكل جزء، فلا يرد الإشكال المزبور.

لو دار الأمر بين
الوضوء ورفع
العطش

ومنها: من كان معه ماءً ودار أمره بين الوضوء به وبين شربه لخوف العطش، فقد أفتى الفقهاء حينئذ سقوط الوضوء وجواز الاكتفاء بالتيمم؛ مستدلاً

بهذه القاعدة. كما علّ بها في «الجواهر» حيث قال:

«وكذا يتيمم لو كان معه ماء للشرب وخفف العطش على نفسه - إن استعمله - في الحال أو المال؛ إجماعاً محضلاً ومنقولاً عن علمائنا، بل وعن كل من يحفظ عنه العلم مستفيضاً، وسنة بالخصوص كذلك، فضلاً عن عمومها وعمومات الكتاب - وعلى رفقه المسلم المحترم الدم، سيما إذا كان ممن تجب نفقة عليه، بلا خلاف أجدده فيه أيضاً؛ لأهمية حفظ النفس في نظر الشارع بدليل تقديمه على غيره من الواجبات، كقطع الصلاة لإنقاذهما وغيره مما لا بدل له،

(١) جواهر الكلام: ج ٩، ص ٢٥٦.

فضلاًً عمّاله بدل مساوٍ له في الطهورية»^(١).

ومنها: ما لو وقع التزاحم بين الواجب المالي وبين الواجب البدني في العمل بالوصية بهما بإخراجهما من الثالث. فقد تُسبِّب إلى المشهور

لو دار الأمر مصرف
التركة بين الواجب المالي
وبين الواجب البدني

تقديم الواجب المالي؛ نظراً إلى جواز إخراجه من أصل التركة في غير مورد الوصية، بخلاف الواجب البدني، فإنه يُخرج من الثالث. ولكن حَكْمَ في المسالك بتقديم الواجب البدني في مفروض الكلام. وقد تعجب منه الشيخ الأعظم بعد الإشارة إلى مخالفته للمشهور مع التفاتة إلى كلام المحقق الثاني؛ حيث إنَّه صرَّح في جامع المقاصد بكون ذلك لازم قول المشهور بجواز إخراج الواجب المالي من أصل التركة، دون البدني.

فإنَّه، -بعد الإشارة إلى ما صرَّح به المحقق الكركي وإلى مخالفة صاحب المسالك - وجَّه كلام صاحب المسالك بكون الواجب البدني أَهْمَّ من المالي، ثم أَشْكَلَ في إثبات صغرى الأهمية بقوله: «و بالجملة فلا إشكال في كون هذا القول خلاف المشهور، بل الظاهر تفرد صاحب المسالك به، وإن كان عجيباً مع التفاتة إلى كلام المحقق الثاني كما هو عادته في غير موضع.

نعم، يمكن الاستدلال عليه بأنَّه أَهْمَّ، وبالتعليل في الرواية السابقة بكون الحجَّ فريضة، وأنَّ ما بقي من الفرضية يجعل في النوافل.

ويمكن التفصي عن الأهمية بأنَّها اعتبار عقلي لا يصلح لأنْ يُرفع به اليد عمَّا يقتضيه القاعدة الشرعية، من كون نسبة الوصية - التي هي السبب في الإخراج من الثالث - إلى الواجب البدني وغيره على السواء؛ إذ المفروض أنَّه

(١) جواهر الكلام: ج ٥، ص ١١٤.

لا سبب لخروجه من المال سوى الوصية، بل لا وجّه لمراحمة غيره به عند تأثير الوصية به عن الوصية لغيره؛ لأنّ مقتضى القاعدة - كما سيجي - تقديم الأول فالأخـلـلـ»^(١).

مقصوده من القاعدة الشرعية خروج الواجب المالي من أصل التركة - دون البدنـيـ الكاـشـفـ عنـ أـهـمـيـةـ المـالـيـ فيـ نـظـرـ الشـارـعـ .
وقوله: «من كون نسبة...» بيان أو تعليـلـ لـابـتـنـاءـ زـعـمـ الأـهـمـيـةـ عـلـىـ الـاعـتـبـارـ العـقـليـ، دونـ الشـرـعـيـ.

مقتضى التحقيق في المقام التخيير لفرض عدم وجوب كلّ من الواجب المالي والبدني مع قطع النظر عن الوصية - لأنّ محل الكلام - فلا يقاس بالدين الواجب ولا بحجة الإسلام التي هي من الفرائض، وهي مورد السؤال والجواب في الرواية السابقة المشار إليها في كلام صاحب الجوادر.

ومنها: مسألة تطهير مصحف الغير إذا تعرّض الاستئذان منه ولم يلزم من ترك التطهير هتك المصحف؛ حيث لا إشكال في وجوب تطهيره

لو دار الأمر بين
تطهير مصحف الغير
 وبين الاستئذان منه

بـلاـ اـعـتـبـارـ إـذـنـ صـاحـبـهـ إـنـ لـزـمـ مـنـ تـرـكـ التـطـهـيرـ هـتـكـ الـحرـمـةـ .
فقد أشكل السيد في «العروة»^(٢) في جواز تطهيره بغير إذنه في مفروض الكلام.

وقد أدرج السيد الشهيد الصدر المسألة في باب التزاحم وقاعدة الأهمية إذا كان متعلق الوجوب تحصيل الطهارة، وفي باب التعارض إذا كان متعلق

(١) رسالة الوصايا والمواريث: ص ٧٢، إعداد لجنة التحقيق.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٧٢ المسألة ٢٩، من أحكام النجاسات.

الوجوب نفس التطهير بما أنه فعلٌ. وحكم بدخول الشق الثاني في محتمل الأهمية باعتبار ملاك وجوب التطهير وسماه بالتزاحم الملاكي وجزم بعدم كفاية احتمال الأهمية فيه لتقديم محتمله، بل إنما المعتبر فيه العلم بالأهمية.

قال ^{رحمه الله}: «وأما إذا تعذر الاستئذان وتحصيل الاذن، فتارة: يفرض عدم ترتب الهتك والمهانة على ترك التطهير. وأخرى: يفرض ترتب ذلك على الترك.

فعلى الأول يقع التنافي بين دليل وجوب التطهير ودليل حرمة التصرّف في مال الغير. وقد قيل: إن هذا التنافي يدخل في باب التزاحم ويُقدّم الحكم بحرمة التصرّف في مال الغير؛ لاحتمال أهميته.

ولكن إذا فرض أن متعلق الوجوب نفس التطهير بما هو فعل المكلّف، لا الأثر الحاصل منه. فالمقام يدخل في باب التعارض فدخوله في مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ لأن التطهير والتصرّف في مال الغير ينطبقان على شيء واحد. فلا بد من تطبيق قواعد باب التعارض، اللهم إلا أن يدعى كون ملاك كل من الحكمين محراً في مادة الاجتماع فيدخل في التزاحم الملاكي. وفي التزاحم الملاكي يُقدّم معلوم الأهمية ولا يكفي احتمال الأهمية للتقديم، كما حققناه في محله من الأصول»^(١).

والظاهر أن مقصوده من صورة عدم ترتب الهتك على ترك التطهير ما إذا كان تحصيل الطهارة واجباً غيرياً لأجل الإتيان بشرط الصلاة، ومراده من صورة ترتب الهتك على تركه ما إذا كان واجباً نفسيأً بما أنه فعلٌ من الأفعال. ويعلم من ذيل كلامه أنه لا يقول بوجوب تقديم محتمل الأهمية.

ولكن يرد عليه: إن كان مقصوده ^{رحمه الله} من الملاك هو مصلحة جعل الحكم

(١) شرح العروة الوثقى: ج ٤، ص ٣٣٢.

وما فيه من الحكمة، فلا يكفي معلومه للتقديم فضلاً عن محتمله. وإن كان مقصوده المالك المنصوص أهميته من جانب الشارع أو الذي يستقل به العقل - كما قلنا في بيان مدرك القاعدة -؛ بأن احتمل ثبوته أو إثباته وجوده في أحدهما دون الآخر، يكفي مجرد احتماله لحكم العقل بوجوب تقديم محتمله؛ تحصيلاً للمؤمن من العقاب المحتمل والفراغ اليقيني. وقد بيّنا وجه حكم العقل بوجوب تقديم محتمل الأهمية في قاعدة تعارض الأدلة من كتابنا «بدائع البحث» فراجع.

ومنها: ما لو دار أمر المصلّى بين الصلاة عرياناً وبين الصلاة في غير مأكول اللحم، فحكم الفقهاء في المقام بجريان قاعدة الأهمية، كما صرّح بذلك السيد الحكيم؛

لو دار الأمر بين
الصلاحة عرياناً وبين
الصلاحة في غير
مأكول اللحم

حيث قال: «و حينئذ يدور الأمر بين الخل الحاصل من وجود المانع على تقدير ليس غير مأكول اللحم، وبين الخل الحاصل بفقد الساتر فقط على تقدير نزعه، أو مع فوات الركوع والسجود لو فرض أن حكم العاري الإيماء، فيرجع حينئذ إلى قواعد التزاحم من ترجيح الأهمّ المعلوم الأهمية وكذا محتمل الأهمية»^(١).

ومنها: ما لو دار أمر المصلّى بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في أحد الشوبين - المعلوم نجاسة أحدهما إجمالاً - معيناً أو مخيراً.

لو دار الأمر بين
الصلاحة عارياً وبين
الصلاحة في الثوب
المعلوم نجاسته إجمالاً

فحكم السيد الإمام بتقديم الصلاة عارياً؛ لأهمية الطهارة في الصلاة من

(١) مستمسك العروة: ج ٥، ص ٣٨٩

الستر فيها؛ لإجماع الفقهاء على تقديم الصلاة عارياً على الصلاة في التوب المقطوع نجاسته، فكذلك في المقام. لكنه احتمل أهمية الستر عند تعدد المطلوب في فرض عدم العلم بنجاسة أحد الثوبيين بعينه.

قال ^{رحمه الله}: «يمكن أن يقال: إن الأوجه وجوب الصلاة عارياً، لأن أهمية مراعاة المانع كما أوجبت الصلاة عارياً مع النجس المحرر توجب تقديم الموافقة الاحتمالية فيه على الموافقة الاحتمالية في الستر عقلاً في مقام الامتثال، فيجب الصلاة عارياً، إلا أن يقال: إنه مع احتمال تعدد المطلوب يأتي احتمال أهمية الستر من المانع كما يحمل العكس، فالقاعدة التخيير»^(١).

ويعلم من ذيل كلامه أن مقتضى القاعدة التخيير فيما احتمل الأهمية في كليهما.

(١) كتاب الطهارة: ج ٣، ص ٥٩١.

«قاعدة»

(نفي الحرج)

- منصة القاعدة وأهميتها
- مفad القاعدة
- نفي الحرج رخصة أو عزيمة؟
- هل المتنـي هو الحرج الشخصـي؟
- مـدرـكـ القـاعـدة
- مـعـارـضـةـ القـاعـدةـ معـ سـائـرـ الـأـدـلـةـ
- مـجـارـيـ القـاعـدةـ وـ تـطـبـيقـاتـهاـ الفـقـهـيـةـ

منصة القاعدة وأهميتها

- ١ - رفع الضيق والحرج مقتضى رحمة الله ولطفه بالعباد.
- ٢ - الشريعة السمحنة السهلة.
- ٣ - هذه القاعدة فقهية، لا أصولية.

الإسلام دين الرشد والكمال والرحمة واليسر، لا دين الجمود والتناقل والضيق والعسر.

رفع الضيق والحرج
مقتضى رحمة الله
ولطفه بالعباد

وذلك لأنّ مشرع الشريعة ومقنن أحكامها هو خالق الناس وربّهم الحكيم الرؤوف. ومقتضى ربوبيته وحكمته ورأفته تعالى أن يكون ما جعله وشرّعه من القوانين والأحكام الشرعية في جهة رشد الإنسان وكماله وعلى أساس الرحمة والرأفة. فإنه تعالى يريد أن يعيش الإنسان بسلامة ونشاط وراحة ورغدة مبتعداً عن الآثام والسيئات والقبائح؛ لكي يكون له في ضوء هذه القيم الخلقية المتعالية حياة طيبة، كما قال تعالى: «من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحييئه حياة طيبة»^(١).
ولأجل تحقق هذا المهم رفع الله الضيق والحرج والعسر، ولم يجعل أحكاماً محروجة شاقة؛ لكي يكون الإنسان مختاراً في أفعاله وأن يكون فعله وتركه

بمشيئة نفسه وعن حرية تكوينية، وليتم الشارع لطفه ورأفته في حق العباد. وكيف يقرر على عباده ما يوجب الضيق والحرج وهو أرحم الراحمين، بل أرأف بالإنسان من والديه؟! كما قال تعالى:

«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»^(١).

و«ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٢).

و«فمن اضطرَّ غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه»^(٣).

و«ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم»^(٤).

الشريعة
السماحة السهلة

وقد عُبر عن الدين الإسلامي بالشريعة السمحنة السهلة، رغم ما يدعوه المخالفون ويقترون على الإسلام بأنه دين التضييق والتعصب والخشونة.

فإن الله تعالى لأجل لطفه بالعباد خلق لهم ما في الأرض جميعاً ورزقهم من الطيبات، ويُسّر عليهم الدين وسهل عليهم الشريعة وأعلنهم عدم مشروعية أي حكم موجب للعسر والحرج.

كما أن تشرع قاعدة القرعة ونفي الضرر والجُب أيضاً على أساس سياسة التسهيل على العباد في أمر الدين والتسهيل لهم في تقنن أحكام الشريعة.

ومن القواعد المجعلة على أساس هذا الغرض الرافي والهدف السامي، قاعدة نفي الحرج.

وكفى في خطورة منصّة هذه القاعدة وعظم أهميتها أن القرآن الكريم قد نطق بمضمونها، بل بنصّها، كما عرفت في الآيات المزبورة.

(٤) المائدة: ٦.

(٣) البقرة: ١٧٣.

(٢) الحج: ٧٨.

(١) البقرة: ١٨٥.

قد سبق متأخراً كراراً أنّ المعيار في القاعدة الفقهية كون
نتيجتها بنفسها من الأحكام الكلية الشرعية المنطبقة

هذه القاعدة فقهية.
لا أصولية

على مصاديقها، لا الحجّة على الحكم الكلّي الشرعي؛ لكي يحتاج الاستنباط إلى
الاستدلال بها بوقوعها في الحدّ الأوسط من قياس الاستنباط، كما هو المأمور
في ماهية القاعدة الأصولية.

وقدّمة نفي الحرج لمّا تتكلّل لإثبات الرخصة والجواز برفع الإلزام - الذي
هو الموجب للحرج في الحقيقة في موارد لزوم الحرج -، نستطيع أن نقول: إنّ
نتيجة قاعدة نفي الحرج جواز الفعل الحرجي برفع الوجوب أو الحرمة. فتدخل
ذلك في القاعدة الفقهية ؛ لأنّ الجواز والإباحة الشرعية من قبيل الأحكام
الخمسة التكليفية حسب الاصطلاح.

مفاد القاعدة

- ١ - تحقيق المعنى اللغوي.
- ٢ - تحقيق المعنى الاصطلاحي.
- ٣ - المقصود من الدين / والفرق بين هذه القاعدة وبين قاعدة نفيضرر من جهة سعة نطاقهما.
- ٤ - هل تفيد هذه القاعدة رفع الحكم الحرجي أو عدم جعله؟

ينبغي لتحرير مفاد هذه القاعدة البحث عن جهات:

هذه القاعدة يُعبر عنها غالباً بقاعدة نفي الحرج، وقد يُعبر عنها بقاعدة نفي العسر والحرج. وعلى أي حال فالمأمور في نص هذه القاعدة عنوانان: أحدهما: العسر، والآخر: الحرج. فينبغي تحقيق هذين اللفظين لغة واصطلاحاً.

تحقيق المعنى
اللغوي

أما لغة، فلفظ العسر في أصل اللغة بمعنى الصعوبة والشدة، كما قال ابن فارس: «عسر: العين والسين والراء، أصل صحيح واحد يدل على صعوبة وشدة».^(١)

(١) معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٣١٩.

وقال أكثر أهل اللغة: إن العسر نقىض اليسر وليس النقىض ههنا باصطلاح أهل المعقول، بل إنّما يكون حسب المتفاهم العرفي، وإنّما ضدّان على حسب اصطلاحهم؛ لأنّهما أمران وجوديان ويعتبر في النقىضين كون أحدهما عدمياً.

وعلى أي حال يُعبر عن العسر في اللغة الفارسية بـ«سختي» وعن اليسر بـ«راحٰتني، آسانٰي».

وأما لفظ الحرج، فجاء في اللغة بمعنىين: أحدهما: الضيق، والآخر المأتم، كما يظهر من كلام الخليل في «العين»^(١) ولكن قال ابن فارس: «حرج: الحاء والراء والجيم أصل واحد... وذلك تجمّع الشيء وضيقه. فمنه الحرج جمع حرجة، وهي مجتمع شجر»^(٢).

وعليه فيكون العسر بمعنى مطلق الصعوبة والمشقة، ولكن الحرج بمعنى الضيق الذي لا منفذ ولا مخلص منه مأخوذ من الحرجة وهي الشجر الملتَفّ بحيث لا يمكن الدخول فيه ولا الخروج منه، كما صرّح به أبو هلال^(٣). ثم قال: «وممّا قلنا قال بعض المفسّرين في قوله تعالى: «وما جعل عليكم في الدين من حرج» أنه أراد ضيقاً لا مخرج منه»^(٤). هذا كله بحسب اللغة.

تحقيق المعنى
الاصطلاحي

وأما المعنى المراد من الحرج في نص القاعدة بحسب اصطلاح الكتاب والسنة والفقهاء، فهو المشقة الشديدة

التي لا تتحمّل عادةً، دون البالغ حد العجز وسلب القدرة.

ولايخفى أنّ الحرج غير الضرر؛ لأنّ الضرر هو النقص، إما في المال أو

(١) ترتيب كتاب العين: ص ١٧١.

(٢) مقاييس اللغة: ج ٢، ص ٥٠.

(٣) المصدر: ص ١٨٢.

(٤) معجم الفروق اللغوية: ص ١٨١.

البدن أو في غيرهما، فما ليس نقصاً لا يدخل في عنوان الضرر. وهذا بخلاف الحرج؛ فإنه عبارة عن المشقة، ولم يؤخذ في مفهوم المشقة معنى النقص بأنحائه. وإن كان ربما يتحددان في المصداق، إلا أنهما مفهومان متغايران. كما أنه ليس المراد من المشقة - المأخوذة في مفهوم الحرج - مطلق المشقة، بل المقصود خصوص المشقة الشديدة التي لا تتحمّل عادةً.

وليس المراد من الحرج في الاصطلاح العجز وعدم القدرة قطعاً، كما هو واضح؛ لأنَّه خلاف المتبادر عرفاً من لفظ الحرج. وأما ما جاء في كلمات بعض أئمة اللغة^(١) في الفرق بين الحرج والضيق، من أنَّ الحرج ضيق لا منفذ فيه، فليس مقصوده تفسير الحرج بالعجز وسلب القدرة كما لا يخفى، بل مراده مشقة لا تتحمّل عادةً.

كما أنه ليس المراد منه في الاصطلاح مطلق المشقة والضيق، كما جاء بهذا المعنى في كلمات أكثر أهل اللغة، بل المراد منه مشقة شديدة، كما جاء في القرآن الكريم بهذا المعنى، كما يشهد لذلك قوله تعالى: «فمن يُرِدَ اللَّهُ أَنْ يَهْدِي يُشَرِّحَ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدَ أَنْ يُضْلِلَهُ يَجْعَلَ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرْجًا»^(٢). وكذلك في سائر الآيات جاء بهذا المعنى.

وما عن بعض^(٣)، من تفسير الحرج بالإثم في قوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ»^(٤)، فإنما هو من قبيل التفسير

(١) كما جاء في كلام أبي هلال العسكري؛ حيث قال: الفرق بين الحرج والضيق: أنَّ الحرج ضيق لا منفذ فيه مأخوذ من الحرجة وهي الشجر الملتف حتى لا يمكن الدخول فيه ولا الخروج منه ولهذا جاء بمعنى الشك في قوله تعالى: «ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرْجًا مَمَّا قَضَيْتَ» أي شكًا، لأنَّ الشك في الأمر لا ينفذ فيه... ومما قلنا قال بعض المفسرين في قوله تعالى: «وَمَا جعل عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ»، أَنَّه أَرَادَ ضيقاً لا مخرج منه. الفروق اللغوية: ص ١٨٢ - ١٨١.

(٢) الأئمَّة: ١٢٥.

(٣) مجمع البيان: ج ٧ ص ١٥٥.

(٤) التور: ٦١.

باللازم؛ أي لا حكم حرجي على الأعمى والأعرج والمريض، فلا إثم عليهم في ترك الجهاد، ومن الواضح أنّ ما يكون من الحرج على الثلاثة في الجهاد ليس ثابتاً في حقّ غيرهم من المقاتلين السالحين. وكذا في الآيات النافية لجعل الحرج في الدين، فالمقصود نفي جعل الحكم المستتبع للضيق والكلفة. ولعله مراد الخليل من ذكر المأثم لمعنى لفظ الحرج.

فما عن بعض المحققين^(١) من استعمال لفظ الحرج في القرآن في معانٍ ثلاثة - الضيق والكُفَة والإثم -، مما لا وجه له، وإن اعترف هذا العلم برجوع هذه المعاني إلى معنى الضيق.

وأما الكُفَة فليس، معناها إلا الضيق، والمشقة.

وأما لفظ «العسر» فهو ما يقابل اليسر، كما سبق آنفاً في تحقيق معناه اللغوي.

هذا بحسب اللغة والاستعمال في الآيات القرآنية.
وأما اصطلاح الفقهاء، فالمراد من «الحرج» المشقة الشديدة التي لا تتحمّل
عادةً. كما سيأتي نقل كلمات الفقهاء في ذلك مفصلاً. وعلى أي حال فالمراد من
العسر والحرج المنفيين في نص هذه القاعدة هو الصعوبة الشديدة والمشقة
التي لا تتحمّل عادةً؛ امتناناً على العباد وإرفاقاً بهم.

وسيأتي توضيح ذلك والاستشهاد بكلمات الفقهاء لإثبات هذا المعنى في بيان أن الحرج المنفي نوعي أو شخصي.

كما أنّ المقصود من قوله ﷺ: «ما لا يطيقون» في حديث الرفع ليس العجز؛ نظراً إلى قيام تكليف العاجز واستحالة صدور القبيح من الحكيم، بل المقصود

^(١) القواعد الفقهية لناصر مكارم الشيرازي: ج ١، ص ١٧٧.

منه مشقة لا تتحمّل عادةً، كما فسر الفقهاء الحرج بذلك. وأمام الاستدلال لذلك بأنّ الخارج عن الوسع والقدرة ليس قابلاً للجعل حتّى يكون قابلاً للرفع، فهو مدفوع بقوله ﷺ: «رفع عن أمتى ما لا يعلمون»؛ لأنّ التكليف على المجهول أيضاً قبيح. ومن هنا أتوا الرفع في هذا الحديث بعدم الجعل، أو بإرادة رفع العقاب.

ولايختفي أنّ المقصود من الدين من قوله تعالى:
«وما جعل عليكم في الدين من حرج» إنّما هو دين
الإسلام كما قال الطبرسي^(١). والوجه فيه قوله: «هو

المقصود من الدين
والفرق بين هذه
القاعدة وبين قاعدة
نفي الضرر

اجتباكم» في صدر الآية، فإنّه خطاب إلى أمّة محمد ﷺ.

وههنا فرق بين قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر من جهة سعة نطاقهما. وذلك أنّ في الشريعة لم يجعل حكم حرجي مطلقاً ولم يؤخذ الحرج في موضوع حكم حتى في مثل الجهاد كما قال تعالى: «ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج» بل المقاتل في المعركة إذا وقع في حرج يرتفع عنه وجوب القتال من زمان عروض الحرج.

وهذا بخلاف الضرر، فإنّ كثيراً من الأحكام قد أخذ في موضوعه الضرر، كالجهاد والخمس والزكاة بل الحرج.

هذه القاعدة تفيد عدم جعل الحكم الحرجي في شريعة الإسلام. وذلك لما يظهر من قوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٢) وقوله: «ما يريد الله ليجعل

هل تغيد القاعدة
رفع الحكم الحرجي
أو عدم جعله؟

(١) مجمع البيان: ج ٧، ص ٩٧.
(٢) الحج: ٧٨.

عليكم من حرج^(١)، نفي أصل جعل الحكم الحرجي إرفاقاً، وأنّه لم يكتب في دفتر التشريع؛ امتناناً على العباد.

وعلى ضوء مدلول هاتين الآيتين يتضح أنّ الحكم الحرجي ليس مرفوعاً بعد تشريعيه، كرفع الحكم عن الجاهل والناسي ونحو ذلك مما أفاده حديث الرفع. فما يظهر من بعض المحققين^(٢) من أنّ مفاد هذه القاعدة رفع الحكم الحرجي، لا يمكن المساعدة عليه.

هل الحرج
الاختياري داخل في
مفad هذه القاعدة؟

الحرج تارةً: يعرض على فعل أو ترك من باب الاتفاق والصدفة، بلا عمد ولا اختيار، كأن يتفق عروض حالة للمكلف، أو يقع في مكان أو زمان أو تطـرة خصوصيات آخر، فصار الإتيان بواجب أو ترك حرام بسبب ذلك حرجياً شاقاً على المكلف. وهذا النوع من الحرج داخل في نطاق هذه القاعدة قطعاً، بل هو المتيقن من الحرج المنفي بهذه القاعدة، بلا إشكال ولا كلام في ذلك.

وأخرى: يكون الحرج اختيارياً؛ بأنّ أوقع المكلف نفسه في شرائط زمانية أو مكانية أو أية خصوصية مُحرجة أخرى عن عمد وعلم، فصار الإتيان بواجب أو ترك حرام شاقاً عليه بسبب فعله الاختياري العمدي.

والكلام واقع في أنّ هذا النوع من الحرج - الذي أوجده المكلف وأوقع نفسه فيه باختياره وعمده - هل يكون داخلاً في نطاق هذه القاعدة فيكون منفياً بها؛ لأن يرتفع التكليف بهذا الحرج أم لا؟

(١) المائدة: ٦.

(٢) وهو السيد الجنوردي، في القواعد الفقهية: ج ١، ص ٢٥٥.

مقتضى التحقيق: التفصيل بين بعد فعليّة التكليف وبين قبلها من حيث جواز إيقاع النفس في الحرج.

فلو أوقع نفسه في الحرج قبل فعليّة التكليف، كالصلوة والصوم قبل دخول وقتها، وسائر الواجبات والمحرّمات قبل تحقّق موضوعها، أو شرط وجوبها، كالحجّ قبل حصول الاستطاعة، فالظاهر عدم مانع شرعاً من ذلك من حيث عدم تفوّيت الواجب.

هذا في الواجبات، وأما في المحرّمات فمقتضى التحقيق: كونه من قبيل إعانته النفس على الإثم، وهو داخل في قاعدة: «حرمة الإعانتة على الإثم»، كما حفّقناه في كتابنا «مبانى الفقه الفعال»^(١)؛ حيث لم يؤخذ في عنوان قاعدة «حرمة الإعانتة على الإثم» إعانته الغير، بل هو مطلق من حيث هذه الجهة. والسرّ فيه: أنَّ أدلة هذه القاعدة عامة تشمل مطلق الإعانتة على الإثم، سواء كان الإثم صادر عن الغير أو عن شخص المعين.

وأما لو أوقع نفسه في الحرج بعد فعليّة التكليف فلا إشكال في حرمتة؛ لأنَّه تفوّيت للواجب في الواجبات وإعانته على الإثم مطلقاً، أما في المحرّمات فهو واضح. وأما في الواجبات؛ لأنَّه بإقدامه فوت الواجب عملاً، فهو نظير من أعدم موضوع التكليف أو أعجز نفسه عن فعله بعد فعليّته.

هذا كله من حيث حكم إيقاع النفس في الحرج، وأما هل يدخل هذا النوع من الحرج في نطاق هذه القاعدة حتّى يرتفع به التكليف؟

مقتضى التحقيق: دخوله في مصبّ القاعدة ونطاقها؛ حيث لا وجه لدعوى انصراف الحرج المنفي بالقاعدة عن هذا الحرج، إلا أن يقال إنَّ هذه القاعدة في

(١) مبانى الفقه الفعال: ج ١، ص ١٢٦ - ١٢٧.

مقام الامتنان، ولا امتنان في حقّ من أوقع نفسه في الحرج باختياره. ولكن الظاهر ثبوت الامتنان بالنسبة إليه أيضاً؛ حيث إنّه واقع في الحرج على أيّ حال، و هو في حال الحرج بحاجة إلى إرفاق ومداراة وامتنان، وإن أوقع نفسه فيه بجهالة ومعصية، من حيث تفويت الواجب عمداً.

نفي الحرج رخصة أو عزيمة؟

- ١ - تبيّن محل النزاع وتعيين رأي المشهور
- ٢ - استدلال المحقق النائيّي لإثبات كون نفي الحرج على وجه العزمية.
- ٣ - وجه آخر وردة.
- ٤ - استدلال السيد الإمام الراحل رحمه الله.

وقد يقع الكلام في أنّ نفي الحرج في متن القاعدة، هل هو على نحو الرخصة أو على نحو العزمية؟ بمعنى

تبني محل النزاع
وتعيين رأي المشهور

أنّ بهذه القاعدة هل يرتفع خصوص الوجوب، ويصير الفعل الواجب جائزًا لأجل عرض الحرج؟ أو يرتفع الوجوب والجواز معاً ويصير الواجب محتماً بعرض الحرج؟ بعبارة أخرى: هل المرتفع بهذه القاعدة أصل مشروعية الفعل الواجب الحرجي، فيكون على نحو العزمية، أو خصوص الوجوب فيكون على نحو الرخصة؟

وبعبارة ثالثة: هل النفي - في نصّ قاعدة نفي الحرج - إلزاميٌ، فلا يجوز فعل الواجب الحرجي حينئذٍ؟ أو ترخيصي؛ بأن يفيد الجواز والترخيص في فعله وتركه؟

اشتهر بين الفقهاء أنّ نفي الحرج من باب الرخصة، ومنهم السيد اليزدي في «العروة»^(١) ووافقه السيد الخوئي وأكثر المعاصرين.

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٥١، مسألة ١٨، من مسوّغات التيمم.

ومن من صرّح بنسبة ذلك إلى المشهور السيد الإمام الراحل؛ حيث قال: «قد اشتهر بينهم حتى صار كالأصول المسلمة أنَّ أدلة الحرج لمكان ورودها في مقام الامتنان وبيان توسيعة الدين، لا تدلُّ إلَّا على نفي الوجوب، ولا يستفاد منها عدم الجواز؛ فالتيّم فيما نحن فيه إذا ثبت تشریعه بدليل نفي الحرج رخصة لا عزيمة، فلو تحمل المكلَّف المشقة الرافعة للتکلیف وتوضأً واغتسل لم يرتكب محدوداً وصحت طهارته»^(١).

وذهب جماعة إلى أنه من باب العزيمة منهم المحقق النائيني والسيد الإمام الخميني؛ رغمما ذهب إليه المشهور.

وقد استدَلَّ لكون نفي الحرج من باب العزيمة بوجوه: منها: ما عن المحقق النائيني، وحاصله: إنَّ قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى، أَوْ عَلَى سَفَرٍ، أَوْ

استدلال المحقق النائيني
لإثبات كون نفي الحرج
على وجه العزيمة

جاء أحدُ منكم من الغائب أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء، فتيمموا صعيداً طيباً^(٢) يدلُّ بقرينة المقابلة على أنَّ موضوع وجوب الغسل والوضوء واجد الماء، وموضوع وجوب التيمم فاقد الماء، فلو كان نفي الحرج من قبيل الترخيص وجاز عند عروض الحرج للمكلَّف الوضوء والتيمم كلاهما، ليلزم أن يكون هذا المكلَّف في آن واحد فاقد الماء وواجد الماء معًا وهذا تناقض ومستحيل. وجه الملازمة: أنَّ فعليه الحكم فرع تحقق موضوعه. فلو جاز الوضوء والتيمم كلاهما بالفعل عند الحرج، لابدَّ من تحقق موضوعهما في الرتبة السابقة.

وناقش السيد الخوئي في هذا الاستدلال بما حاصله: أنَّ في موارد الحرج ليس المكلَّف فاقداً للماء حقيقة، بل ربما يكون واجداً له في الخارج وجداناً وتكوينياً، ومتمكناً من استعماله حقيقة وعقلاً، إلا أنَّ الشارع جعله في حكم فاقد

(٢) المائدة: ٦.

(١) كتاب الطهارة للسيد الإمام الخميني: ج ٢، ص ٥٧.

الماء تعبدًا وشرعاً برفع الحكم الحرجي عنه إرفاً وامتناناً، كما أنّ مقتضى حكمة دليل نفي الحرج كونه نافياً لموضوع دليل وجوب الغسل والوضوء تعبدًا لا وجданاً. فكأنّه فرض المكلَف الواقع في الحرج فاقداً للماء، فلا تناقض في البين. وذلك لأنّ التناقض إنما بين واحد الماء وفاقده وجدانًا وحقيقةً.

فالمكلَف الواقع في الحرج ربما يكون واحد الماء وجدانًا، وإنما رُحْص له التيمم إرفاً وامتناناً، كما لو كان استعمال الماء مضراً له. فالحكم بجواز التيمم في حقه ليس لأجل فقدانه الماء. بل إنما لأجل المانع الشرعي عن استعماله، ومن أجل ذلك رُحْص له التيمم امتناناً وإرفاً، وإلا فهو واحد الماء حقيقة^(١). وهذه المناقشة واردة لا غبار عليها.

ولكن لا يمكن تصديق ظاهر كلامه، من عدم كون المكلَف فاقداً للماء وجدانًا في جميع موارد الحرج؛ لأنّ بعض موارده من هذا القبيل وهو ما لولم يكن عنده ماء وكان في مكان بعيد يوجب أخذ الماء من ذلك المكان الحرج، فإنّ مطلق موارد كانت تهيئة الماء حرجاً على المكلَف يدخل في نطاق الآية. ولكن مع ذلك استدلال المحقق النائيني لا يتم؛ لكتفافية النقص بموارد الاستعمال الحرجي في هدمه. بل المشهور القائل بالترخيص لا نظر لهم إلى صورة فقدان الماء وجدانًا، إذ لا يعقل تشريع الوضوء حينئذ.

وجه آخر
وردة

ومن الوجوه المستدلّ بها لإثبات أنّ نفي الحرج من باب

العزيزية، أنّ ما يدلّ على وجود ملاك مشروعية وصحّة

الواجب الشرعي العبادي مثل الصلاة والصوم وفرضية الحجّ ونحوها، إنما

هو الوجوب. فإذا ارتفع الوجوب، فلا دليل على وجود ملاك أصل المشروعية

حتى يحكم لأجله بالصحة.

ويمكن المناقشة في هذا الوجه بأنّ قرينة الامتنان توجب ظهور دليل هذه القاعدة في نفي خصوص الوجوب؛ لأنّه الموجب للحرج، لا أصل المشروعية والجواز.

والسرّ في ذلك: أنّ هذه القاعدة مبنية على الامتنان والإرافق. ومن الواضح أنّ الامتنان لايلائم كون نفي الحكم الحرجي على نحو العزيمة؛ نظراً إلى تعين البدل على المكلّف حينئذٍ. فيجب عليه التيقّم ولا يجوز له العدول عنه إلى الوضوء أو الغسل. وهذا ينافي الامتنان.

والحاصل: أنّ أدلة هذه القاعدة تدلّ على أمرین.

أحدهما: رفع الوجوب عن الفعل الواجب الحرجي؛ لأنّ الوجوب هو الموجب للحرج.

ثانيهما: بقاء الترخيص والجواز؛ لعدم دخـلـ له في الحرج.
والمدلول الأول ثابت بالدلالة المطابقية. والمدلول الثاني ثابت بالدلالة السياقية؛ نظراً إلى أنه مقتضى مقام الامتنان.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب يصلح لأن يكون دليلاً على كون نفي الحرج من باب الرخصة، لا العزيمة؛ نظراً إلى ما في العزيمة من مخالفة الامتنان المبنية عليه هذه القاعدة.

وقد استدلّ السيد الإمام الراحل لكون نفي الحرج من باب العزيمة:

استدلال السيد
الإمام الراحل

أولاً: بقوله تعالى: «وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعَدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى، يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ»^(١)؛ إِمَّا بَدْعَوْيٍ أَنْ قَوْلَهُ: «يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» مِنْ قَبْلِ

التعليل ودوران المشروعية مدار العلة، أو بدعوى أنّ ما تعلقت به إرادة الله تشرعياً لا يجوز للعبد مخالفته. ومن هنا لا يجوز للمسافر صيام شهر رمضان وإن كان صومه عليه سهلاً يسيراً.

قال عليه السلام: «و يمكن استفادة العزيمة من قوله تعالى: «ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» فإنّ الله تعالى إذا أراد بنا اليسر في أحکامه لا يجوز علينا مخالفة إرادته بإيقاع العسر على أنفسنا. فكما أنه لو أراد منا شيئاً لا يجوز لنا التخلف عن إرادته تعالى، كذلك لو أراد في حقنا شيئاً لا يجوز التخلف عنها خصوصاً مع وقوعه في ذيل قوله: «من كان مريضاً أو على سفر» حيث يكون الصوم على المسافر، بل المريض الذي يضرّ به الصوم حراماً، ويكون السقوط عنهم على سبيل العزيمة. فدللت الآية على أنّ إرادته تعالى اليسر في سائر الموارد التي تشملها بالإطلاق كإرادته في صيام المسافر والمريض. والتوكيد بينهما غير جائز، إلا مع قيام دليل في مورد. فإنّ قوله: «يريد الله بكم اليسر» كالتعليل لرفع الصوم من المسافر والمريض ولا يصحّ التعليل بشيء ظاهر في عدم الإلزام على أمر إلزامي؛ فلا يمكن أن يقال إلزامية الإرادة فيهما تفهم من الخارج»^(١).

وثانياً: بما دلّ من النصوص على كون رفع الصوم عن المرضى والمسافرين تصدقاً وهدية عليهم وأنّه لا يجوز ردّ الصدقة والهدية.

كرؤاية يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصائم في السفر في شهر رمضان كالمحظر فيه في الحضر، ثم قال: إنّ رجلاً أتى النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه فقال: يا رسول الله أصوم شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا، فقال: يا رسول الله إنّه على يسير، فقال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: إنّ الله عزّوجلّ تصدق على مرضى أمتي ومسافريها بالإفطار في شهر

(١) كتاب الطهارة للسيد الإمام الخميني: ج ٢، ص ٥٨

رمضان أحبّ أحدكم لو تصدق بصدقة أن تردد عليه؟»^(١).

وموثق السكوني، من جعفر بن محمد، عن آبائه عليهما السلام، عن رسول الله ﷺ، قال: إِنَّ اللَّهَ أَهْدَى إِلَىٰ أُمَّتِي هَدِيَّةً لَمْ يَهْدِهَا إِلَىٰ أَحَدٍ مِّنَ الْأُمَّةِ كِرَامَةً مِّنَ اللَّهِ لَنَا، قَالُوا: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الإِفْطَارُ فِي السَّفَرِ، وَالتَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ، فَمَنْ لَمْ يَفْعُلْ ذَلِكَ فَقَدْ رَدَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَدِيَّتِهِ»^(٢).

قال رض: «وتدلّ على العزيمة أيضاً رواية يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الصائم في السفر في شهر رمضان كالمحظر فيه في الحضر، ثم قال: إن رجلاً أتى النبي فقال: يا رسول الله أصوم شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا، فقال: يا رسول الله إنه علي يسير، فقال رسول الله: إن الله تصدق على مرضى أمتي ومسافريها بالإفطار في شهر رمضان أحبّ أحدكم لو تصدق بصدقة أن تردد عليه صدقته؟ لأنّ استشهاد أبي عبدالله فيها لقوله «الصائم في السفر» بقول رسول الله دليل على أنّ ردّ صدقته تعالى غير جائز، وإلا لما صح الاستشهاد للقول بالحرمة بأمر لا يكون محراً، مع أنّ ردّ الصدقة مبغوض وثقيل على النفوس الشريفة، فيكون قوله: «أحبّ أحدكم» رفع محبوبيته الأعمّ من المبغوضية بل الظاهر من مثله حصول المبغوضية كقوله تعالى: «أحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً»^(٣) فتدلّ الرواية على أنّ ردّ صدقته تعالى وهديته مبغوض محراً، ولا شبهة في أنّ الرفع بدليل نفي الحرج صدقة من الله تعالى وتفضّل على الأمة وهدية منه تعالى لهم كما هو مقتضى الامتنان ويدلّ عليه بعض الروايات.

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ص ١٢٤، باب ١، من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥، ص ٥٤٠، باب ٢٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.

(٣) الحجرات: ١٢.

وفي موثقة السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: «إن الله عزوجل أهدى إلى وإلى أمتي هدية لا يهدى بها إلى أحد من الأمم كرامة من الله لنا. فقالوا: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر والتنصير في الصلاة، فمن لم يفعل فقد رد على الله عزوجل هديته، تدل على أن وجه حرمة الصوم في السفر وإنتمام الصلاة هو كونه رد هدية الله تعالى»^(١).

فإنه في بعد الاستدلال بالوجهين المذكورين قال:

«فتحصل من جميع ذلك أن ثبوت الترابية وسقوط المائة إنما هو على وجه العزيمة وليس للعبد اختيار المائة، إنما لأجل إرادة الله التوسيع على العباد، وإنما لأجل انطباق عنوان رد الهدية على الإتيان بها»^(٢).

ولكن يرد على الوجه الأول:

أولاً: أن قوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر...» من قبيل الإشارة إلى حكمة التشريع، لا العلة لدور الحكم مداره؛ لعدم دخوله في ضابطة النص على علة الحكم. فإن علة الحكم إنما تستفاد إنما من موضوع الحكم مثل «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»^(٣)، فيعلم أن السرقة علة القطع أو: «الزنانية والزاني فاجلدوا كل واحد منها مائة جلدة»^(٤)، وإنما يصرح فيه باستناد الحكم إلى خصوصية مثل: «الزنا يوجب الحد والسرقة توجب الحد»، وإنما بالتصريح بالعميم بعد التعليل مثل: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» و«كلّ مسكر حرام»^(٥) وإنما بظهور اللفظ في ترتيب الحكم على خصوصية مثل: «والذين يرمون المحسّنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدواهم ثمانين جلدة»^(٦) فيعلم بقرينة وأو العطف وفاء الترتيب دخل

(١) كتاب الطهارة: للسيد الإمام الخميني، ج ٢، ص ٥٨ و ٦٠.

(٢) المائدة: ٢٨.

(٤) النور: ٢.

(٥) الوسائل: ج ١٧، ص ٢٥٩ و ٢٦٠، باب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، ح ١ و ٥.

(٦) النور: ٤.

القذف وعدم الشاهد في الحد.

وقد بحثنا عن ضابطة ذلك في كتابنا «مقاييس الرواية» وفي المجلد الأول من كتابنا « بدايـع البحـوث فـي علم الأصـول »، فراجع.

وثانياً: إرادة الله التشريعية تتعلق بتشريع جميع الأحكام الخمسة، لا خصوص الوجوب. فإن الاستحبـاب والكرـاهـة والإـباحـة بالـمعـنى الـأـخـصـ أيضاً من الأـحكـامـ الشـرـعـيـةـ وقدـ تـعـلـقـ بـهـ إـرـادـةـ اللهـ،ـ بلـ تـعـلـقـ بـالـأـحكـامـ الـوضـعـيـةـ.ـ وـ عـلـيـهـ فـتـعـلـقـ إـرـادـةـ اللهـ بـحـكـمـ لـاـيـكـونـ دـلـيـلاـ عـلـىـ دـوـرـ جـواـزـ مـخـالـفـتـهـ،ـ كـماـتـرـىـ فـيـ تـعـلـقـ إـرـادـتـهـ بـالـكـراـهـةـ وـالـاسـتـحـبـابـ.

ويرد على الوجه الثاني: أن كون رفع الحكم الحرجي المعسور عن العباد من باب التصدق والهدية، من قبيل ذكر الحكمة، لا العلة. وإن في العزيمة وعدم جواز العدول عن البديل إلى المبدل منه أيضاً نوعاً من الضيق والمشقة بلا ريب. وذلك ينافي مقام الامتنان والهدية والتصدق. الاترى أن الإلزام بقبول الهدية والتصدق ينافي مقام التصدق والإحسان والإكرام؟!.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان رفع الحكم الحرجي على نحو العزيمة، يلزم أن يكون فعل الحرام الحرجي واجباً، بناءً على جريان هذه القاعدة في المحرمات، كما هو الحق، وسيأتى تحقيقه. وذلك لأنّه كما يقتضى وجوب ترك الواجب الحرجي، لابد أن يقتضى وجوب فعل الحرام الحرجي؛ حيث لا فرق بين اللازمين بناءً على العزيمة. ولا أظنّ أن يلتزم به السيد الإمام بذلك، بل لا يلتزم به فقيه.

فتحصل مما ذكرنا أن مقتضى التحقيق كون نفي الحرج من باب الرخصة كما عليه المشهور، لا العزيمة. وعمدة الدليل على ذلك أن مقام العزيمة والإلزام منافي لمقام الامتنان المبني عليه هذه القاعدة.

وقد أفردنا البحث عن قاعدة الامتنان في المجلد الثاني من كتابنا «مباني الفقه الفعال»، فراجع.

تنقیح کلمات
الاصحاب

هل المنفي هو الحرج الشخصي؟

- ١ - تنقیح کلمات الأصحاب.
 - ٢ - مقصود الفقهاء من الحرج النوعي الرافع للتکلیف.
 - ٣ - القول باعتبار الحرج الشخصي والمناقشة فيه.
 - ٤ - القول بالجمع بين الحرج النوعي والشخصي.
 - ٥ - وجه دوران ارتفاع التکلیف مدار الحرج النوعي.
 - ٦ - المناقشة في کلام بعض المحققین.
- وقع الكلام في أنَّ الحرج المنفي هل هو الحرج النوعي أو الشخصي؟
ويينبغي لتنقیح ذلك أَوْلًا: البحث عن دوران ارتفاع التکلیف، بل عدم ثبوته
مدار الحرج النوعي، لا الشخصي.
وثانيًا: توضیح مرادهم من الحرج النوعي الغالبی في مختلف أبواب الفقه
والاستشهاد بنصّ کلمات الفقهاء الفحول.

ينبغي لتنقیح کلمات الأصحاب في مقامين:
أَمَا المقام الأول: وهو دوران ارتفاع التکلیف وانتفاءه مدار
الحرج النوعي أو الشخصي؟ فيظهر من بعض کلمات الشيخ الأعظم أنَّ المدار
في ارتفاع التکالیف على الحرج الشخصي، لا النوعي الغالبی؛ حيث قال في

مبحث إجزاء الأمارات: «لا دليل على اعتبار الحرج الغالبي في نفي الأحكام»^(١). وفي طليعة مبحث الشبهات غير الممحصورة قد حكم ابتداءً بتعين حمل العسر والحرج على الغالبيين منهما في آتي نفي العسر والحرج - بعد إذعانه تكون ذلك خلاف الظاهر - بدعوى: إنطة الأحكام الشرعية وجوداً وعدماً بالعسر واليسير الغالبيين.

ولكنه أشكل على هذا الحمل بأنّ أدلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات إنما تدلّ على ارتفاع التكليف الحرجي على كلّ مكلف. وعليه فالالتزام بارتفاع التكليف عمن كان ذلك التكليف عليه في غاية السهولة لأجل كونه حرجياً على الأكثر، فهو خلاف ظاهر الآية، وإن يمكن الالتزام بذلك في موارد الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة في الشبهات غير الممحصورة، لا في سائر مواردها كالخمر المشتبه أو المرأة المشتبه في الشبهات غير الممحصورة.

قال عليه السلام: «قوله تعالى: **﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسُرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسُرَ﴾** وقوله تعالى: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ﴾** بناءً على أنّ المراد أنّ ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة إليه. وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلاّ أنه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من إنطة الأحكام الشرعية الكلية - وجوداً وعدماً - بالعسر واليسير الغالبيين.

وفي هذا الاستدلال نظر؛ لأنّ أدلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدلّ إلا على أنّ ما كان فيه ضيق على كلّ مكلف فهو مرتفع عنه. وأمّا ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمن هو عليه في غاية السهولة فليس فيه امتنان على أحد

(١) مطروح الأنظار: ج ١، ص ١٦٦.

بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل... نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرّم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات - كأن يدّعى: أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي مع اشتباهه في أمور غير محصورة، يوجب الحرج الغالبي - أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة.

لكن لا يتوجه من ذلك: اطّراد الحكم بارتفاع التحرير في الخمر المشتبه بين مائuatٍ غير محصورة والمرأة المحرّمة المشتبهة في ناحيةٍ مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرّمات.

ولعلّ كثيراً ممّن تمسّك في هذا المقام بلزوم المتشقّة أراد المورد الخاصّ، كما ذكروا ذلك في الطهارة والنّجاست»^(١).

ولكن يظهر من كلمات جماعة من فحول الفقهاء دوران التكليف - ثبوتاً وعدماً - مدار اليسر والحرج النوعيين الغاليبيين. ونشير هنا إلى نصّ كلمات بعضهم.

فمن هؤلاء صاحب «الجواهر»: فإنّه قد استظرف ذلك من كلمات الأصحاب، ومن هنا حمل كلام صاحب الشرائع فيما يعتبر من العسر والحرج في المعقّق من دم القرود والجروح على النوعي منهمما؛ حيث قال:

«يمكن إرادة من اعتبر الحرج في العفو - كما عن الشّيخ في أكثر كتبه، والفضل في الإرشاد -، تحديد الرخصة بالبرء، لا دوام السيلان، أو الحرج النوعي، دون الشخصي... وكيف كان فالآقوى: ما عرفت؛ للحرج النوعي».^(٢)

قوله: اعتبر الحرج في العفو؛ أي كونه كناية عن إنّاطة جواز الصلاة مع دم القرود والجروح بعدم البرء وكون دمهما معفواً قبل البرء، وإن انقطع سيلان

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢٥٨ - ٢٦٠ . (٢) جواهر الكلام: ج ٦، ص ١٠٣.

الدم، أو إناظته بالحرج النوعي ولو لم يلزم حرج على شخصه. فعلى أي حال فالجواز إنما للحرج النوعي، لا الشخصي.

ومنهم المحقق الأصولي الميرزا القمي؛ حيث قال: «والذى يقتضيه النظر... أن المراد بـنفي العسر والضرر والحرج نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطابع التكاليف الثابتة بالنسبة إلى طاقة أو سلط الناس... والح الحال: أنتا نقول: إن الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج، إلا من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف الأوساط وهم الأغلبون، والباقي منفي»^(١).

ظاهر كلامه أن المراد من العسر والحرج المنفيين في الشرع ما كان منهما زائداً على طاقة أو سلط الناس، وأن ما كان في حدّ طاقة متعارفهم لم يُنف في الشرع، بل التكليف ثابت لمتعارف الناس، وأمّا ما كان من العسر والحرج خارجاً عن حدّ طاقة أو سلط الناس ومتعارفهم، فالتكليف حينئذٍ منفي في الشرع.

وإذا تأملت في معنى هذا الكلام ووقفت على لبّه، تعرف أن المحقق القمي لم يعن من كلامه إلاّ ما جاء في كلمات الأصحاب، من تفسير العسر والحرج بالمشقة التي لا تُتحمل عادةً. وستعرف تفصيل ذلك في بيان المراد من الحرج النوعي.

ومنهم المحقق الخوانساري في مسألة جواز صلاة الفرادى لمن لا يتمكّن من القراءة الصحيحة في الصلاة لضيق وقت أو غيره وعدم وجوب الإئتمام عليه؛ مستدلاً بقوله عليه السلام: «إنك قدترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الآخرين في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم المحرم، لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلّم الفصيح» في رواية^(٢) مسعدة.

(١) قوانين الأصول: ج ٢، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) الوسائل: ج ٤، ص ٨٠٢، باب ٥٩ من أبواب القراءة، ح ٢.

فإنّ هذا العلم وجّه الجواز المستفاد من الرواية المزبورة بـ «الملحوظة دفع الحرج النوعي»؛ حيث قال: «و لعل الترخيص المستفاد من مثل رواية مساعدة بن صدقة المتقدمة، كان بـ «الملحوظة دفع الحرج النوعي»، فلا مجال للتعدّي». (١) ومقصوده الحرج النوعي في تعلم القراءة مع ضيق الوقت، وإن لم يكن تعلم القراءة الصحيحة حرجاً على بعض أشخاص العجم.

ومنهم السيد الإمام الراحل رض، فإنه - بعد بحث طويل عن جميع المحتملات في المعفو من دم القرؤح والجروح ومقدار غسل موضعهما من البدن والثوب - قال:

«فتحصل من ذلك اعتبار الحرج النوعي في غسل نفس الجرح والقرح» (٢).

مقصود الفقهاء
من الحرج النوعي
الرافع للتکلیف

وأمّا المقام الثاني: يظهر من كلمات الفقهاء أنّ المقصود من الحرج الغالبي النوعي حدّ من المشقة والحرج الذي لا يُتحمل عادةً. وقد دلت آية نفي الحرج والنصوص

النافية لها على عدم مشروعية كلّ حكم يستلزم فعله هذا الحدّ من الحرج. لا الحرج الشخصي الذي يدور مدار مقدار طاقة الشخص. فلو كان في فعل مشقة وحرج لا تُتحمل عادة، ينتفي حكمه - على نحو الرخصة أو العزيمة على اختلاف -، وإن كان شخص الفاعل يتحمله بعسر وحرج شديد لزيادة تحمله وكثرة طاقته الخارجة عن حدّ العادة.

ويشهد لذلك كلمات الفقهاء الفحول في فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه. من هؤلاء الشهيد الثاني؛ حيث قال في بيان المقصود من العرج المانع من

(١) جامع المدارك: ج ١، ص ٣٣٩.

(٢) كتاب الطهارة للسيد الإمام الخميني: ج ٣، ص ٤١٨.

وجوب الجهاد: «و العرج البالغ حد الإقعاد، أو الموجب لمشقة في السعي لا تتحمل عادة». ^(١) وفي الحقيقة فسر بذلك الحرج المذكور في قوله تعالى: «ولا على الأعرج حرج» ^(٢).

وقال في بيان المراد من الضرورة الرافعة لحرمة الاستظلال في الحج: «وتتحقق الضرورة بحصول مشقة في تركه لا تتحمل عادة». ^(٣) وقد فسر التعذر المعتبر في سقوط السجود بالجبهة عند التعذر وانتقال الوجوب إلى السجود بالذقن بقوله: «والمراد بالتعذر هنا المشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة، وإن كان أمكن تحملها بعسر». ^(٤)

ومنهم الفقيه الفحل صاحب الجواهر؛ حيث قال في بيان المراد من الحرج الرافع لوجوب تحصيل الطهارة المائية: «المراد بالحرج المشقة التي لا تتحمل عادة، وإن كانت دون الطاقة، على أن استقراء موارد سقوط الطهارة المائية بإقامة الشارع التراب مقامها، بأقل من ذلك، كما لا يخفى». ^(٥)

وقال في المشقة المسقطة لوجوب الحج: «وكذا لو تمكّن من المشي وجب عليه - وإن تضرر بالركوب - ما لم يشقّ عليه مشقة لا تُتحمل، دون المشقة اليسيرة التي لا ينفكّ عنها السفر غالباً». ^(٦) مقصوده أنّ لأجل تضرره بالركوب لا يسقط عنه أصل المشي ولو حافياً، مالم يقع في حرج.

وقال المحقق الأردبيلي في «مجمع البرهان» في بيان المراد من التعذر المسقط لوجوب عد المبيع في مورده: «ولعل المراد بالتعذر المشقة المتعارفة التي لا يتحمل مثلها عادةً، كما اعتبرت في أمثالها». ^(٧)

(٢) نور: ٦١ والفتح: ١٧.

(١) شرح اللمعة: ج ٢، ص ٢٨٢.

(٤) روض الجنان: ص ٢٧٧.

(٣) مسالك الافهام: ج ٢، ص ٢٦٥.

(٦) المصدر: ج ١٧، ص ٢٨١.

(٥) جواهر الكلام: ج ٥، ص ٩٨.

(٧) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٨، ص ١٨٤.

وقال في تفسير قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ يطْبِقُونَهُ»: «ففيه اختلاف كثير والمنقول عن أهل البيت عليهم الصلاة والسلام الذين هم العارفون بالقرآن: أنَّ المراد بهم الشيوخ والعجائز الذين كانوا يطبيقون أولاً الصوم، ثم صاروا بحسب لا يطبيقونه إلَّا على وجه المشقة التي لا يتحمل مثلها عادة أو يطبيقونه بجهد وطاقة ومشقة لا يتحمل مثلها في العادة، وكذا الحوامل المقربات، والمرضعات القليلات اللbin كما قاله الأصحاب»^(١).

وقال المحقق الهمданى: «في الموارد التي لا يفهُم حكمها، إلَّا من أدلة نفي الحرج، يعتبر بلوغه حدًا يشُقُّ تحمله في العادة»^(٢).
إلى غير ذلك من موارد لا تُحصى.
والّذى يتحصل من كلامهم أمران:

أحدهما: إنَّ الحرج ليس مطلقاً الصعوبة والمشقة، بل إنَّما هو المشقة التي لا تُتحمل حسب مقتضى العادة؛ أي لم تجر عادة الناس على تحملها، وإن قد تتحمل أحياناً خلاف مقتضى العادة؛ إما للعرق الإيماني والتبعُّب الديني الشديد، مثل كثيرون من المؤمنين الذين لا يرِضون بترك الصوم في شهر رمضان ولو وقعوا في الحرج الشديد، بل في حدِّ الخوف على أنفسهم. وإما باقتضاء الضرورة، كموارد الدفاع عن أهله وعياله ودفع اللص والجهاد وإنجاء نفسه أو أهله وولده من الغرق والحرق والهلاك، ونحو ذلك من موارد الضرورة.

ثانيهما: أنَّ الحرج المنفي في الآية إنَّما هو حدٌّ من المشقة الذي لم تجر عادة نُظُرَاءُ الفاعل وأمثاله - في الطاقة والبنية شدَّة حرارة الهواء والمكان، وسائر الخصوصيات الدخيلة في مقدار المشقة والتحمل - على تحمله.

وذلك يختلف باختلاف طاقة آحاد المكلفين. فكلَّ شخص من المكلفين بما

(١) زبدة البيان: ص ١٥١ . (٢) مصباح الفقيه: ج ٦، ص ١٤٩.

له من التحمل والطاقة - ضعيفاً كان أو قوياً، كثير التحمل والطاقة كان أو ضعيفهما -، إذا بلغت المشقة الحاصلة له من فعل ذلك التكليف إلى حد شديد لا يتحملها غالب من كان مثله ونظيره في الطاقة والقوى الجسمانية، يسقط عنه ذلك التكليف.

وعليه فلو كان شخص كثير القوة والطاقة ولم يكن عليه في فعل واجب حرج أصلاً، لا يسقط عنه التكليف، وإن كان في فعله حرج على غيره ممن كان أضعف منه في القوة والطاقة. كما أنه لو كان شخص ضعيف البنية والقدرة وكان إتيانه بواجب حرجاً عليه، يسقط عنه التكليف، وإن لم يكن في فعله حرج على غيره ممن هو أقوى منه في القوة والطاقة.

فالمعيار في الحرج المنفي المشقة التي لا يتحملها غالب نظراء الفاعل وأمثاله في قدر الطاقة والبنية والقدرة الجسمانية.

وهذا هو المراد من الحرج النوعي المنفي في الشرع الذي فسّره الأصحاب بالمشقة التي لا تتحمل عادة. ومرجع ذلك في الحقيقة إلى تعيين مرتبة العسر والحرج المنفيين.

والسرّ في ذلك أنّ أهل العرف يفرقون في صدق عنوان الحرج بين أصناف المكلفين بحسب اختلاف الطاقة والبنية وقوّة التحمل. وهذا الارتكاز الذهني من أهل العرف غير قابل للإنكار. فربّ فعل يرونـه حرجياً في حقّ شخص ضعيف البنية ولا يرونـه حرجياً بالنسبة إلى من هو أقوى منه. وهذا دليل وجданـي قطعي على أنّهم يفرقون في إطلاق عنوان الحرج بين أصناف الناس من حيث القوّة والضعف والذكورة والأنوثة والشباب والشيخوخة.

تحصّل من كلمات الفقهاء:

أولاً: أنّ الحرج المنفي مشقة لا تتحمل عادة.

وثانياً: اختلاف الحد المأمور في الحرج المنفي - وهو مشقة لا تتحمل عادةً - باختلاف أصناف المكلفين في مقدار الطاقة والبنية وسائر الخصوصيات الدخيلة في التحمل.

وثالثاً: إنّ المعيار في تحديد الحرج المنفي حال أغلب نظراً الفاعل وأمثاله في البنية والخصوصيات الدخيلة في التحمل.

ورابعاً: إنّ السرّ في ذلك فهم العرف الفرق في صدق عنوان الحرج باعتبار الاختلاف المزبور، ولا يلزم من ذلك الهرج والمرج.

وأما القول باعتبار العسر والحرج الشخصيين في ارتفاع التكليف الحرجي وأنهما المقصود من أدلة نفي العسر والحرج، فحاصل ما استدلّ لإثباته ثلاثة وجوه.

القول باعتبار
الحرج الشخصي
والمناقشة فيه

١ - لازم القول باعتبار الحرج النوعي رفع الحكم عنّ لا حرج عليه، والامتنان في رفع الحكم الحرجي عن جماعة من المكلفين لا يوجب الامتنان في رفع الحكم عن جماعة آخرين لا حرج عليهم.

وفيه أولاً: أنّ الامتنان في مقام التقنيين إنّما هو بلحاظ الأكثر الأغلب من الأمة؛ لأنّهم أولى بالامتنان من الأقل النادر الخارج عن المتعارف. وحينئذٍ نسأل من الخصم: أيّ مانع في رفع الحكم عن الأقل ببركة الامتنان على الأكثر؟ وذلك بأن يرفع الحكم في جميع المكلفين لأجل أنه حرجي على أغلبهم ونوعهم. وهذا معنى كون العبادة النوعي من قبيل الحكمة؛ أي الحكمة في رفع الحكم عنّ لا حرج عليه أنه حرجي على نوع المكلفين.

وثانياً: أنه لا يلزم هذا المحذور، بل ينتفي من أساسه بناءً على ما بيته من تفسير الحرج بالمشقة التي لا يتحملها نظراً الفاعل وأمثاله من حيث القوّة

والضعف والطاقة.

٢- جعل الحكم في الخطابات ظاهر في تعلقه بأشخاص المكلفين وآحادهم، فكذلك نفيه.

وفيه: أنه كما يتعلّق الجعل والأمر بالطбاع - كما هو مقتضى التحقيق -، كذلك نفي التكليف. وأمّا ظهور الخطابات في الانحلال إلى أشخاص المكلفين، فلا فرق من هذه الجهة بين الحرج الشخصي وبين الحرج النوعي. بالمعنى الذي بيّناه.

وليس معنى انحلال الخطاب الشرعي إلى آحاد المكلفين تعدد الجعل بعد آحادهم، بل معناه حجّية ذلك الجعل الواحد على كلّ من كان مصداقاً لموضوع الخطاب. وقد أجاد السيد الإمام الراحل في بيان ذلك؛ حيث قال: «إنّ جعل الأحكام للعنانيين على نحو القضية الحقيقة، ليس معناه أنّ لكلّ فرد من مصاديق العنوان حكماً مجمولاً برأسه ومعنى الانحلال إلى الأحكام ليس ذلك بل لا يكون في القضية الحقيقة إلا جعل واحد لعنوان واحد، لا جعلات كثيرة بعد أنفاس المكلفين، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجّة - بحكم العقل والعقلاء - على كلّ من كان مصداقاً للعنوان»^(١).

٣- كون الحرج النوعي من قبيل حكمة النفي والحرج الشخصي من قبيل العلة. وآية نفي الحرج، وإن كانت ظاهرة في نفي الحرج النوعي، إلا أنّه من قبيل حكمة الحكم، كما هو ظاهر خبر عبد الأعلى^(٢). فلا يدور الحكم مدار الحرج النوعي، بل إنّما يدور مدار الحرج الشخصي؛ لأنّه الظاهر من الحرج المنفي في الآية؛ نظراً إلى ظهورها في كون الحرج الشخصي علّة لنفي الحكم الحرجي،

(١) الاجتهاد والتقليد: ص ١٢١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٣٢٧، باب ٣٩ من أبواب الموضوع، ح ٥.

فلا بد أن يكون التكليف ثبوتاً وسقوطاً دائراً مدار الحرج الشخصي.
وفيه: أن للحمة والعلة ضابطة بيتهما مفصلًا في المجلد الأول من كتابنا « بدايع البحث »، وفي كتاب الربا من « دليل تحرير الوسيلة »، فراجع.
ولا تنطبق ضابطة العلة والحكمة على الحرج المنفي في الآية ولا في غيرها من أدلة نفي الحرج. بل الحرج - شخصياً كان أو نوعياً - موضوع النفي وإن كان المراد به الحكم الحرجي بقرينة السياق ومناسبة الحكم وال موضوع.

نعم اتصف الحكم بكونه حرجياً في الحكم الحرجي المنفي لمَا كان بالعرض - أي بواسطة في العروض -، يكون ملاك النفي في الحقيقة اتصف موضوع الحكم بالحرج ، كالحرجي من الصوم والصلوة والحجّ وسائر الواجبات والمحرّمات. وعليه فيكون وصف الحرجي جزءاً موضوع الحكم المنفي. ومن أجل ذلك يمكن إثبات حكمة هذه القاعدة على أدلة الأحكام الأولية؛ بمعنى تضيق موضوعات الأحكام الأولية بغير الحرجي منها.

ولكن كون الحرج علة لنفي الحكم لا ينافي الحرج النوعي بالمعنى الذي بيّناه؛ حيث لا يشذّ ولا يتخلّف نفي الحكم وارتفاع التكليف حينئذٍ عن كونه حرجياً، فلا ينافي المسلك المختار كون الحرج علة لنفي الحكم.

هذا، مضافاً إلى ما يرد على القائلين بالحرج الشخصي؛

مناقشة القول
بالحرج الشخصي
بوجهين آخرين

أولاً: أن القول بذلك خروج عن صناعة القواعد اللفظية

الأصولية. وهي حجية ظواهر الخطابات الشرعية وتحكيم نظر العرف في تعين مراد الشارع من الموضوعات العرفية المحضة المأخوذة في خطاباته. وذلك لأن العسر والحرج المنفيين في نصوص الكتاب والسنة من الموضوعات

العرفية المحسنة التي لم يعتبر فيها الشارع قيداً.

ولا ريب أن مراد الشارع من مثل هذه الموضوعات هو المتفاهم العرفي منها. وإن المتفاهم العرفي من عنوان العسر والحرج ما بيّناه؛ لأن أهل العرف إنما يعدون الفعل البالغ إلى ذلك الحد من المشقة فعلاً حرجياً، ولا يعدونه حرجياً إذا كان دون ذلك الحد. ويلاحظون في ذلك ظراء الفاعل في تحديد الطاقة وتعيين مرتبة المشقة البالغة حد الحرج. فالخارج عن حد طاقتهم هو المراد من المشقة التي لا تتحمّل عادةً في نظر أهل العرف.

وإن شئت فقل: ما كان من الأفعال حرجياً عند متعارف الناس يكون موضوع التكليف المنفي في الخطابات الشرعية. وهذا مراد الفقهاء من تفسير العسر والحرج الرافعين للتکلیف بالمشقة التي لا تتحمّل عادةً. فالحرج لا يصدق عرفاً إلا على الحد الذي رسمه أهل العرف.

وثانياً: أنه خلاف ما استقرّ عليه بناء الأصحاب في تحديد العسر والحرج الرافعين للتکلیف بما لا يتحمّل عادةً؛ لظهوره في الإنابة بالطاقة العادية المتعارفة، دون طاقة شخص الفاعل.

ثم إن إرادة الحرج النوعي بهذا المعنى الذي ذكرناه قد عرفت القرينة على إرادته بما بيّناه في صدر هذا المبحث وذيله. والحرج الشخصي لا دليل على اعتباره، إلا بالتأويل المزبور. وهو لا ينافي اعتبار حرج النوعي بالمعنى الذي بيّناه.

فما أفاد بعض^(١)، من احتجاج وإرادة الحرج النوعي إلى القرينة وأنّها مفقودة، مع عدم انضباط الحرج النوعي،

المناقشة فيما
أفاده بعض
المحققين

(١) راجع القواعد الفقهية لناصر مكارم الشيرازي: ج ١، ص ١٩٨.

مما لا وجه له.

وأمّا اختلاف العسر والحرج في الصدق بحسب اختلاف الأشخاص والأمكنة والأزمنة، فلا يكون دليلاً على اعتبار الحرج الشخصي لزعم استلزماته عدم وجود الضابطة في تعين حد الحرج النوعي كما يظهر من هذا العالم^(١). وذلك لما بيّناه من كون الضابطة في تعين الحرج النوعي - على اختلاف الأشخاص في الخصوصيات المذكورة - الرجوع إلى نظراء شخص الفاعل وأمثاله بالبيان المتقدّم. فمادام لم تصل الصعوبة والمشقة التي يتحمّلها الشخص إلى ذلك الحدّ الخارج عن تحمل أمثاله ونظرائه، لا يسقط عنه التكليف. وإذا وصل إلى ذلك الحدّ يسقط عنه التكليف. ومرجع ذلك إلى ثبوت التكليف مادام لم تصل المشقة - التي يتحمّلها شخص المكلّف في الإتيان بذلك التكليف - إلى ذلك الحدّ، فيجب عليه تحمل ذلك الحدّ من المشقة والحرج في الإتيان بتكليفه.

بل الذي لا يدخل تحت ضابطة إنّما هو الحرج الشخصي؛ إذ لا معيار حينئذٍ إلا وجدان كلّ شخص من آحاد المكلفين. وفي الحقيقة يكون تحديد الحرج وتعين حدّه المنفي، بل وإحراز تحققه في حقّ كلّ شخص من المكلفين بيد شخصه. وهذا غير قابل للانضباط، إذ لا معيار كليّ حينئذٍ لتحديد الحرج المنفي. وهذا بخلاف الحرج النوعي بالمعنى الذي قلنا؛ لأنّ المعيار حينئذٍ في تحديد الحرج المنفي مرتبة من المشقة التي لا تتحمّل عادةً بمعنى عدم جريان عادة أمثال الشخص ونظرائه على تحملها. وهذا المعيار يعطي ضابطة كلية. وعليه فما يتحمّله الشخص فوق حدّ طاقة أمثاله من الحرج ليس بمشروع والتكليف منفي عنه حينئذٍ. وما يتراكه من التكاليف ويخالفه بزعم الحرج مع جريان عادة

(١) راجع القواعد الفقهية لناصر مكارم الشيرازي: ج ١، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

أمثاله على تحمّله، لا يسقط عنه التكليف حينئذ، كما يتحقق ذلك كثيراً بين المؤمنين والمُتديّنين.

خلاصة
الكلام

فتحصل مما بيّناه في المقام:
١- إن القائل باعتبار الحرج الشخصي استدلّ لمرامه بثلاثة وجوه.

أ: الامتنان على المكلفين الواقعين في الحرج برفع الحكم عنهم لا يستلزم الامتنان برفع الحكم عنّ لا حرج عليه.

والجواب أولاً: في مقام ضرب القانون لا مانع من رفع الحكم عن الأقل ببركة الامتنان على الأكثر برفع الحرج النوعي. كما هو المراد من القول بأنّ رفع الحرج النوعي حكمة لنفي الحرج مطلقاً. وثانياً: لا يلزم هذا المحذور بناء على ما سلّكناه.

ب: ظاهر الخطابات الشرعية جعل الحكم لآحاد أشخاص المكلفين، فكذلك نفي الحرج يتوجّه إلى الأشخاص.

والجواب: أن الأحكام تتعلّق بالطبياع إثباتاً ونفياً، أمّا انحلال الخطابات إلى أشخاص المكلفين لا فرق فيه بين القول بالحرج الشخصي وبين ما بيّناه من الحرج النوعي. وليس معنى انحلال الخطاب تعدد الجعل بعدد أشخاص المكلفين.

ج: رفع الحرج النوعي حكمة النفي لا العلة.

والجواب: إن الحرج موضوع النفي في لسان الخطاب وإن كان المنفي الحكم الحرجي. ولا تنطبق ضابطة العلة والحكم علىـه. مع أنـ هذا الوجه لا أساس له بناء على ما بيّناه من الحرج.

٢- يناقش القول بالحرج الشخصي بوجهين آخرين.

أ: أنه خلاف المتقاهم العرفي من الحرج.

ب: أنه خلاف كلمات الأصحاب في تحديد الحرج بالمشقة التي لا تتحمل عادة وتفسير المراد منه.

٢- المناقشة فيما أفاده بعض المحققين بانضباط ما فسرناه للرج المنفي وعدم انضباط الحرج الشخصي.

القول بالجمع بين
الرج النوعي
والشخصي

ويظهر من الشيخ محمد تقى في «هداية المسترشدين» الجمع بين الحرج النوعي والشخصي:

معنى عدم تكليف الأقواء بما هو حرج على أواسط الناس. وهذا يقتضي ملاحظة الحرج النوعي في سقوط التكليف. ومع ذلك القول بسقوط التكليف عن الأضعف فيما حرج عليه دون متعارف الناس. وهذا يقتضي دوران سقوط التكليف مدار الحرج الشخصي.

وعلى ذلك بأن الخطابات الشرعية وأحكامها وإن كانت مبنية على ملاحظة حال غالبية المكلفين ولكن دليل نفي الحرج يقتضي بعمومه نفي جميع أفراد الحرج بدلالة عموم النكرة في سياق النفي في مثل قوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(١). ولو كان الحرج على غالبية المكلفين. ولكن ذلك لا ينافي انتفاء التكليف عمن عرض عليه العذر من أشخاص المكلفين.

ثم أجاب عن إشكال أن الملحوظ في أدلة نفي الحرج إنما حال النوع أو الشخص، فلا وجه للجمع بينهما، بأن الملحوظ في جعل التكاليف ونفيها وإن كان نوع المكلفين ولم يجعل حكم مخصوص بالنسبة إلى الأقواء، إلا أن العذر

(١) الحج: ٧٨

الشرع قد يختص بشخص خاص دون غيره من المكلفين^(١).

ويرد عليه: أن ملاحظة الحرج النوعي في لسان دليل نفي الحرج ينافسه ملاحظة الحرج الشخصي في ما إذا كان الفعل حرجاً على بعض دون غيره من متعارف الناس وغالبهم. والعذر لابد لإثباته من دليل، والمفروض أن آية نفي الحرج لا تتعرض لمفروض الكلام، لفرض انتفاء الحرج النوعي، فلا وجود لموضوع الآية بعد البناء على إرادة الحرج النوعي من الحرج المنفي فيها.

المناقشة في
هذا القول

(١) قال **بيهقى**: «إن المنفي بأدلة نفي الحرج هل هو نوع التكاليف الشاقة بالإضافة إلى أواسط الناس وإن لم يكن فيها مشقة بالنسبة إلى أقوائهم... أو التكاليف الشاقة بالنسبة إلى أشخاص المكلفين، فلا يسقط التكليف عن القوي الذي لا مشقة عليه ويسقط عن الضعيف الذي يتعرّس عليه؟ وجهان:

والذى يظهر من عموم الأدلة ما أشرنا إليه في صدر المسألة من نفي الأمرين جميعاً، فالحكم الذى يتضمن الحرج في الأغلب منفي عن الشرع، لبناء أحكام الشرع على ملاحظة حال الغالب من المكلفين فلا يكلف الأقوى بما لا يكلف به أغلب الناس من حيث قوته على تحمل ما يضعف عنه غيره. ومع ذلك فلو اتفق تعرّس الامتثال على المكلف المخصوص من حيث ضعفه عن تحمل ما يقوى عليه الأكثر سقط التكليف عنه أيضاً، لأن نفي الحرج يتضمن نفي جميع أفراده ومصاديقه.

فإن قلت: إن كان الملحوظ في تلك الأدلة حال النوع تعين الأول أو حال الشخص تعين الثاني، فلا وجه للجمع بينهما.

قلت: لما كانت التكاليف والأحكام الشرعية مجمولة بالنسبة إلى نوع المكلفين، كان الحرج الحاصل في حق الأكثر وأفالها من أصلها؛ إذ لم يجعل حكم مخصوص بالنسبة إلى أقوى الناس، لكن العذر الشرعي قد يختص بواحد معين فيقضي بسقوط التكليف عنه ومنه الحرج والمشقة فيكون منفياً على كلا الجهين، كما هو قضية تعلق النفي بالطبيعة. فزيادة القوة عن المتعارف لا يقضي بزيادة التكليف، ونقاصها قاضٍ بحصول التخفيف، لأن دراج الحرج النوعي والشخصي معاً في الأدلة بغير مناقاة بينهما : فتأمل» / هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٥٠ - ٧٥١.

فإذا لم تكن الآية متعرّضة لهؤلاء الأقلين من الضعفاء، فأي دليل يثبت العذر لهم ويُسقط عنهم التكليف بعد ما كان غير النوعي من الحرج خارجاً عن نطاق الآية؟ فلا حالات تشملهم عمومات أدلة الأحكام والتکاليف الأولية.

اللهم إلا أن يقال: يلزم من ذلك نفي التكليف عن الأقواء الذين ليس فعل التكليف حرجياً لهم، وإثبات التكليف على الضعفاء مع كونه حرجياً عليهم. وهذا عكس ما يقتضيه العدل والإنصاف وهو قبيح يستحبيل صدوره من الشارع الحكيم. فلا مناص من الالتزام بسقوط التكليف من الضعفاء، كما أفاده هذا العلّم، لكن ما جاء في كلامه من العذر الشخصي ظاهر في العذر الشرعي الثابت في الشرع.

وعلى أي حال لا إشكال في أنه ينبغي التحفظ على الأصل المسلم المبني عليه جميع الخطابات الشرعية - بلا فرق بين أدلة نفي الحرج وغيرها - وهو ابتناء الخطابات الشرعية على المتفاهم العرفي من عناوينها المأخوذة في موضوعات الأحكام فيما إذا كانت عرفية محضة كما في مثل عنوان الحرج والضرر.

وعليه لابد من ملاحظة المتفاهم العرفي من عنوان الحرج والفعل الحرجي عند الإطلاق، وهو ما كان حرجياً على متعارف الناس وغالبهم بالمعنى الذي بيّناه. وذلك لأنّ عنوان المتعارف والغالب في مثل المقام أمرٌ نسبي ولا بد من ملاحظة الأمثل والنظرة.

فالشخص الضعيف لابد من ملاحظة أمثاله ونظرائه والقوى كذلك والمرأة كذلك. وهذا المعنى هو المتفاهم العرفي في مثل المقام.

وعليه فما يمتاز به المينا المختار في المقام أنّ نوعية الحرج وغالبيته في مثل المقام إنما هي بمعنى الحرج

امتياز المسلك
المختار وأساسه

على نوع أمثال شخص المكلّف المبتكى بالحرج - بماله من الخصوصيات -
و ملاحظة الغالب في نظرائه.

وأساس هذا المسلك الأصولي الأساسيان في الخطابات الشرعية؛
أحدهما: دوران استظهار مدلالي الخطابات الشرعية وظواهرها مدار
المتفاهم العرفي؛ لأنّ ما بيناه من الحرج النوعي هو المتفاهم العرفي في مثل
المقام.

ثانيهما: تعلق الأحكام بالطبياع، لا بالمصاديق الجزئية؛ نظراً إلى تعلق نفي
الحرج في أدلة بطييعي الحرج على نوع أمثال الشخص المبتكى بالحرج
و غالبيهم، لا بمصاديق الجزئي المبتكى به شخص المكلّف. وكذلك ما ورد في
الخطابات من نفي الأحكام عن العناوين العرفية.

وقد يُفصل بين مقام الجعل وبين مقام الفعلية بأنّ
الملحوظ في مقام الجعل والتشريع والإنشاء إنّما هو
نوع الحرج، ولكن فعليّة التكليف إنّما دائرة مدار
مصدق الحرج. ولكنه غير وجيه؛ إذ تعلق التكليف في مقام الجعل بطييعي
الحكم لطبيعي الموضوع وفعليّة التكليف بتحقّق مصدق الموضوع الخارجي
الجزئي، لا ينبغي أن يعدّ تفصيلاً في خصوص المقام، بل لابدّ من الالتزام بذلك -
بناءً عليه - مطلقاً في جميع الموارد بلا اختصاص بالمقام. كما أنّ تنجز التكليف
بالعلم بالموضوع والحكم مما لا كلام فيه على أيّ حال.

لا وجه للتفصيل
بين مقامي الجعل
والفعالية في المقام

تحصّل مما تقدم ثلاثة أمور:

- ١ - الجمع بين الحرج الشخصي والنوعي والتعليق له باختصاص العذر
بالبعض.

وفيه: أنّ خلاف المتفاهم العرفي : لأنّ ملاحظة الحرج النوعي ممناقض للشخصي.

٢ - امتياز المبني المختار وأساسه.

٣ - لا وجه للتفصيل بين مقامي الجعل والفعلية.

والسرّ في دوران ارتفاع التكليف مدار الحرج النوعي
بالمعنى الذي بيّناه، وجهاً:

وجهان للمسلك
المختار

١ - أنّ العرف العام لا يرون المشقة حرجاً ما دام لم يصل إلى الحدّ الخارج عن طاقة أمثال شخص المكلّف الفاعل ؛ نظراً إلى تحمل غالب أمثاله من الناس. مما يزعمه الشخص حرجاً ليس بالغاً حدّ الحرج فيما إذا جرت عادة نظرائه وأمثاله على الإتيان به.

ولما كان الخطاب الشرعية ملقة إلى أهل العرف والمعيار في تعين ظواهرها فهم العرف، ويكون الحرج من العناوين العرفية الممحضة، لابدّ من الرجوع إلى ما كان حرجاً عند متعارف الناس، وليس ذلك إلاّ المشقة التي لا تتحمل عادة، كما ذكره الأصحاب ببيان الذي تقدّم منا ؛ لأنّه من العناوين الإضافية النسبية، فربّ فعل حرجي على شخص أو صنف ليس حرجياً على سائر الناس. فالنسبة خصوصية مرتكزة في أذهان أهل العرف في مفهوم الحرج و Maheriyah.

٢ - إطلاق بعض النصوص الذي استشهد فيه الإمام عليه السلام لنفي التكليف عن المكلّف الواقع في الحرج - لجرح أو عطش أو جوع أو تعب - بآيات نفي العسر والحرج. ومن الواضح أنّ الإمام عليه السلام في هذه النصوص بقصد إلقاء الكبرى الكلية النافية للتکليف عن كلّ من ابتدأ بالعارضه المتنعة الشائقة في أمثال مورد

سؤال الراوي، لا خصوص مورد السؤال، كما هو شأن القضية الحقيقة. ولا سيما بدلالة قوله عليه السلام: «هذا وأشباهه»؛ حيث لاحظ الإمام عليهما السلام نظائر مورد السؤال وجعلها موضوع نفي الحرج في الآية.

وحاصل تقريب الاستدلال بهذه النصوص ظهورها في إناتة السقوط بالحرج النوعي، لا الشخصي. ولما كان الحرج النوعي من العناوين العرفية المحسنة، يرجع في تحديده إلى أهل العرف. وإنما المتفاهم العرفي من الفعل الحرجي ما بيّناه.

قد يقال: إنّ مورد السؤال في رواية عبد الأعلى - وهو المسح على المرارة - لا يكون حرجياً. ولذا لاحظ الإمام نوع المكفين وغالبهم بقوله: «وأشباهه». ومن هنا يُقوى بذلك إرادة الحرج النوعي.

تحليل فقهي
لمدلول رواية
عبد الأعلى

وفيه: أنّ وجود خصوصية موجبة للحرج في مورد السؤال معلومة للسائل والإمام عليهما كلّيهما، ولا يمكن نفي احتماله بوجه. ومن هنا يمكن ويصحّ الأخذ بظاهر قوله عليه السلام: «هذا»؛ لظهوره في كون المشار إليه من مصاديق الحرج، مضافاً إلى أنّ الاستدلال بأية كبرى كلية لحكم لا يصحّ، إلا إذا كانت الكبرى منطبقة على مورد السؤال. وعليه فالتأويل بنوعية الحرج خلاف ظاهر الاستدلال.

وأمّا الحرج الشخصي فيحتمل كونه مقصوداً في هذه الرواية؛ بناءً على كون وجه الشبه بين مورد السؤال وأشباهه - في قوله: هذا وأشباهه - أصل الحرج؛ أي هذا المورد الشخصي وأشباهه من المصاديق والموارد الشخصية الحرجية.

والحاصل: أنّ الرواية قابلة للانطباق على كلّ من الحرج الشخصي والنوعي بالمعنى الذي بينناه؛ إذ لا يستلزم خلوّ مورد السؤال عن الحرج لكي يرد الإشكال المزبور، وهذا بخلاف الحرج النوعي بمعناه المعروف.

المناقشة في كلام
بعض المحققين

وأمام توجيه بعض^(١) بكون رفع الحرج النوعي من قبيل الحكمة، لا العلة، فغير وجيه؛ نظراً إلى تطبيق

الإمام عثيّر^{عليه السلام} في هذه النصوص قاعدة نفي الحرج - المصطادة من الآيات القرآنية - على مورد السؤال. وإنما حكم في مورد السؤال بسقوط التكليف من باب أنه داخل في كبرى نفي العسر والحرج في الشرع. فهل هذا التوجيه إلا الاجتهاد في مقابل النص؟ بل صرّح بالتعدّي في رواية عبد الأعلى الواردّة في جواز المسح على المرارة بقوله عثيّر^{عليه السلام}: «هذا وأشباهه».

وحاصل الكلام:

أنّ التفصيل بين العلة والحكمة في المقام لا وجه له ولا ربط له بالمقام، لأنّ عنوان الحرج - نوعياً كان أو شخصياً - وقع موضوع نفي الجعل في الآية. فلا معنى لكون الحرج النوعي من قبيل الحكمة، وإن جاء التعبير بالحكمة عن الحرج النوعي في كلام الشيخ الأعظم. وكون رفع الحرج النوعي والامتنان على الأغلب حكمة لرفع الحكم عن لا حرج عليه، لا ينبغي أن يعده حكمة لنفي الحكم الحرجي في الآية.

وإرادة الحرج النوعي لا تنافي انحلال نفي الحكم الالزامي الحرجي عن أحد المكلفين وأشخاصهم؛ بمعنى نفي التكليف عن كلّ من بلغ تعذّره وتعسّره إلى مرتبة من المشقة لا تُتحمل عادةً.

(١) القواعد الفقهية، لناصر مكارم الشيرازي: ج ١، ص ١٩٧.

وأماماً تعليلاً بعض المحققين لإرادة الحرج الشخصي في الآية بقوله: «لظهور جميع العناوين الواردة في لسان الأدلة في مصاديقها الشخصية فعنوان الضرر إنما يصدق في خصوص موارده وأشخاصه وكذلك الحرج وغيرهما من العناوين الواردة في الأدلة؛ وإرادة الحرج أو الضرر النوعي تحتاج إلى قرينة مفقودة في المقام»^(١).

فلو كان مقصوده تعلق الأحكام في الخطابات الشرعية بالأشخاص والمصاديق، فهو خلاف مقتضى التحقيق. بل التحقيق تعلق الأحكام بالطبياع. وقد حفظنا ذلك في كتابنا « بدايع البحث»^(٢).

وإن كان مقصوده أن متعلق النفي عنوان الحرج وطبيعيه وإنما يصدق على موارده وأشخاصه بالانحلال، فهو حق.

ولكن الكلام في ذلك الطبيعي المتعلق للنفي. ولا بد له من تحديد بحسب مرتبة المشقة؛ لأن المعنى المتفاهم العرفي من عنوان الفعل الحرجي، كما جاء في كلمات الفقهاء، وهو ما عبروا عنه بقولهم: «مشقة لا تتحمل عادة» ولم يقولوا: مشقة لا يتحملها الشخص الواقع فيها. وإنما عنوا بذلك مرتبة من المشقة من حيث الشدة خارجة عن حد التحمل العادي لمتعارف الناس وأوساطهم، كما جاء في كلام المحقق الميرزا القمي^(٣).

وإلى ذلك أشار صاحب «الجواهر» بقوله: «المراد بالحرج المشقة التي لا تتحمل عادة، وإن كانت دون الطاقة»^(٤). والمحقق الأردبيلي بقوله: «ولعل المراد بالتعذر المشقة المتعارفة التي لا يتحمل مثلاً عادة، كما اعتبرت في

(١) القواعد الفقهية، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ج ١، ص ١٩٦.

(٢) بدايع البحث: ج ٣، ص ٥١ - ٥٥.

(٤) جواهر الكلام: ج ٥، ص ٩٨.

(٣) قوانين الأصول: ج ٢، ص ٤٩ - ٥٠.

أمثالها»^(١). والمحقق الهمداني بقوله: «في الموارد التي لا يُفهم حكمها، إلا من أدلة نفي الحرج، يعتبر بلوغه حدًا يُشَقّ تحمله في العادة»^(٢).

وهذا المعنى هو الظاهر من قوله عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله تعالى: وما جعل عليكم في الدين من حرج، إمسح عليه»^(٣). في رواية عبد الأعلى الواردة في المسح على المرارة. فإنّ في أخذ المرارة والمسح على موضع الجرح مرتبة من المشقة خارجة عن حد التحمل العادي لمتعدد الناس ونوعهم، وهذا معنى الحرج النوعي.

ولا ينافي هذا المعنى انحلال الحرج المنفي إلى الأشخاص؛ بمعنى أن كلّ شخص من آحاد المكافئين بلغت مشقته إلى هذه المرتبة دلت الآية على نفي التكليف عنه.

وعليه فالحرج النوعي البالغ إلى المرتبة المذكورة من المشقة إذا تحقق في أيّ شخص يرتفع عنه التكليف، وإن كان دون طاقته وكان متمكاناً من تحمله لخصوصيته الشخصية، مع فرض عدم تحمل نظرائه وأمثاله، كما هو الظاهر من رواية عبد الأعلى.

تحصل مما تقدّم أمراً:

١- وجهاً لدوران ارتفاع التكليف مدار الحرج النوعي بالمعنى الذي بيته.

أ: عدم صدق الحرج عرفاً على غيره.

ب: دلالة النصوص الخاصة.

٢- المناقشة في كلام بعض المحققين بمخالفته لظاهر النصوص الخاصة ولماهية العلة والحكم، ولقاعدة تعلق الأحكام بالطابع، ولصرح كلمات فحول الفقهاء.

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٨، ص ١٨٤ . (٢) مصباح الفقيه: ج ٦، ص ١٤٩ .

(٣) الوسائل: ج ١، ص ٣٢٧، باب ٣٩، من أبواب الوضوء، ح ٥ .

مدرك القاعدة

وقد استدلّ لهذه القاعدة بالأدلة الأربع: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. ولكن قبل الخوض في البحث ينبغي أن يُعلم أن رفع الحكم الحرجي؛ بمعنى ارتفاع الحكم الإلزامي - الوجوب والحرمة - عند ما كان امتناله حرجياً، من ضروريات الدين في الجملة؛ حيث إنّه نطق به الكتاب العزيز واتفق عليه الفريقان. وإنما قلنا في الجملة؛ لما وقع من الاختلاف بينهم في كون الارتفاع على وجه الرخصة أو العزيمة، وأنّ المرتفع هل هو الحرج النوعي أو الشخصي، وإلا فأصل ارتفاع الحكم الحرجي في الجملة مما لا خلاف فيه.

أما الكتاب: فمنه قوله تعالى:

الاستدلال
بالكتاب المجيد

«ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(١).

وإنّ المنفي بهذه الآية أصل الجعل، فالمعنى عدم تعلق جعل من الله تعالى بأيّ حكم حرجي في الشريعة الإسلامية، لا رفعها بعد ما كان مجهولاً، كما هو ظاهر حديث الرفع، وإن لابدّ فيه من تأويل الرفع إلى عدم الوضع أيضاً، بتوجيهه عدم وضع ما كان قابلاً للوضع والجعل. وهذا إذا لم يكن المقصود في الحديث رفع العقاب كما هو الظاهر من سياقه.

.٧٨ (١) الحج:

تقريب الاستدلال
بآية نفي الحرج

ويتوقف تقريب الاستدلال بهذه الآية على المطلوب
- بعد القطع بعدم كون المراد نفي الحرج الخارجي

تكونناً لكونه خلاف الوجدان - على تقدير الحكم. وذلك بقرينة ذكر الدين ظرفاً للجعل، وإنّ الجعل في وعاء الدين ليس إلّا الحكم. كما أنّ المقصود من الدين الشريعة الإسلامية؛ لأنّ ما قرّر وشرع في القرآن من التكاليف والأحكام هو الإسلام. فالألف واللام في لفظ «الدين» للعهد الحضوري؛ أي هذا الدين وهو الدين الإسلامي. هذا مع ما في صدر الآية وذيلها من القرينة على ذلك، فإنّ في صدرها «هو اجتباكم» وذيلها «سمّاكم المسلمين». وعليه يكون «أل» للعهد الذكري.

ومقتضى التحقيق في تقريب دلالة هذه الآية على مفاد القاعدة، أنّ لها مدلولين:

أحدهما: مطابقي، وهو نفي الحرج، بمعنى عدم جعل الحكم الحرجي في الشريعة الإسلامية. وقد سبق الآن بيان هذا المدلول والمعنى المراد منه. وهذا المعنى مستفاد من صريح الآية بالموافقة.

وثانيهما: مدلول التزامي مستفادٌ من سياق الآية، وهو كون انتفاء الحكم الحرجي ورفعه على نحو الرّخصة، لا العزيمة.

وذلك لكون الآية في مقام الامتنان والإرفاق. وإنّ العزمية والإلزام بالبدل وتعينه على المكلّف الواقع في الحرج - بحيث لا يجوز له الإتيان بالبدل منه - تضييق آخر على المكلّف. وهذا أيضاً ينافي الإرفاق والامتنان. وسيأتي توضيح ذلك في خلال البحث عن هذه القاعدة.

وعلى أيّ حال دلالة هذه الآية على المطلوب واضحة. وحاصل مضمونها أنّ الله تعالى لم يكتب في دفتر التشريع ولم يقرّ في شريعة الإسلام حكماً

حرجياً. فليس مدلولها رفع الحكم الحرجي، كما هو مفاد حديث الرفع، وإن كان المراد من الرفع في الحديث ما يرجع إلى الدفع وعدم الجعل بالمال.

ومن الآيات المستدل بها هذه القاعدة، قوله تعالى: «وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحدُ منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صبيحاً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج»^(١).

والمراد عدم تعلق إرادة الله بتشريع أي حكم حرجي في الإسلام، وذلك معلوم بقرينة عموم تعليل تشريع التيمم بدل الوضوء عند تعذر وجدان الماء؛ حيث ظل ذلك بعدم تشريع الحكم الحرجي في الدين.

وه هنا شبهة في التقريب المزبور، حاصلها: أنّ ظاهر عنوان الحكم الحرجي ما كان من الأحكام مقتضياً للرجح بذاته كالجهاد والحدود والديات، وبناءً على ذلك يلزم لغوية جعل مثل هذه الأحكام. والجواب: أنّ نفس لزوم هذا المحذور قرينة عقلية قطعية لخروج مثل ذلك عن مدلول الآية تخصيصاً.

وعدم إرادة هذا النوع من الأحكام الحرجية. وهذه القرينة تعطي الظهور في كون المراد عدم تعلق الجعل بالمصاديق الحرجية في تشريع الأحكام الأولى كالصوم والصلوة والحجّ ونحوها. وسيأتي تفصيل هذا الكلام في معارضات هذه القاعدة.

ومن هذه الآيات، قوله تعالى: «ومن كان مريضاً أو على سفرٍ فعدة من أيام آخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم

تقرير الاستدلال
بآية نفي العسر

الغُسر»^(٢).

(١) المائدة: ٦

(٢) البقرة: ١٨٥

وقد عرّفوا العسر بـ*بنقيض البِسْر المُعَبَّر عنِهِ* في اللغة الفارسية بـ«آسانی». و عليه فيكون العسر في الفارسية بمعنى «سختي».

ولكن الحرج بمعنى الضيق الذي لا منفذ ولا مخلص منه مأخذ من الحرجة، وهي الشجر الملتف بحيث لا يمكن الدخول فيه ولا الخروج منه، كما صرّح به أبو هلال^(١) ثم قال: «وممّا قلنا قال بعض المفسّرين في قوله تعالى: وما جعل عليكم في الدين من حرج، أتّه أراد ضيقاً لا مخرج منه»^(٢).

وجه الدلالة أنّ قوله: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» تعليل لنفي وجوب الصوم عن المريض والمسافر في شهر رمضان وإيجابه عليهمما في غير أيام رمضان. وعموم العلة يقتضي نفي جعل أي حكم حرجي.

ونوّقش في هذا الاستدلال بأنّ الوجه المذبور ليس من قبيل علة الحكم، وإنّ لما ينتفي وجوب الصوم عن المسافر الذي لا يعسر عليه الصوم.

وأجيب بأنّ العسر يلزم من إيجاب الصوم على غالب المسافرين. والقانون مضروب على الغالب، كما هو المتداول في التقنيات العقلائية، فإنّ الموارد الفعلية غير ملحوظة في تقنياتهم، كما لا يخفى.

والتحقيق عدم تمامية دلالة هذه الآية على المطلوب؛ لما نعلم بالوجدان، من عدم حرج في الصوم على المسافر غالباً، ولعدم تعليل في الآية، بل ظاهرها بيان الحكمة الداعية إلى عدم تشريع وجوب الصوم على المسافرين والمرضى، وهي عدم وقوعهم في عسر وضيق، ولو دون حد الحرج.

وذلك لما يعلم الشارع من العسر وغيره من المفاسد بالصيام في السفر، وإن لا يكون على كثيرٍ من المرضى والمسافرين أي عسر وضيق بالصوم حال المرض والسفر. ولكن ذلك لمّا كان من قبيل الحكمة لإيجاب الصوم عليهم حال

(١) معجم الفروق اللغوية: ص ١٨١.
(٢) المصدر: ص ١٨٢.

السلامة والحضر دون حال المرض والسفر، لابأس بعدم إطّراده ولا بلوغه حدّ الحرج. كما أنّ الأمر كذلك في جميع الحِكَم والمصالح المعلّل بها تشريع الأحكام.

والشاهد على ما قلنا - من عدم إرادة الحرج من العسر - ما نشاهده بالوجدان، عدم وجود الحرج في الصوم حال المرض والسفر، ولما نعلم باتفاق النّصّ والفتوى من إنناطة انتقاء وجوب الصوم بنفس المرض والسفر، من دون دخل للحرج.

هذا، مضافاً إلى أنّ لفظ العسر وضع لمطلق الصعوبة؛ لأنّه ضدّ اليسر كما جاء في الجواجم اللغوية. ونعلم بضرور الشرع عدم ارتفاع التكليف بمطلق الصعوبة ما دام لم تصل إلى حدّ المشقة التي لا تُتحمّل عادةً، وهو الحرج.

ومن الآيات المستدلّ بها لهذه القاعدة قوله تعالى: «يريد الله أن يُخفّف عنكم وخلق الانسان ضعيفاً»^(١).

الاستدلال
بآية التخفيف

وجه دلالة هذه الآية على القاعدة: أنّ إيجاب التكليف الحرجي والإلزام بتحمل المشقة الشديدة والتضييق مضادًّا للتخفيف.

وقد استدلّ السيد الشريف المرتضى^(٢) بهذه الآية لإثبات عدم وجوب الاستئناف على من وجب عليه صيام شهرين متتابعين، فصوم الشهر الأقل كله ويوماً أو أكثر من الشهر الثاني، ثم أفتر من غير عذر.

وسينأتي نقل نصّ كلام السيد في التطبيقات الفقهية.

ولكن يرد على الاستدلال بهذه الآية أيضاً ما أوردناه على الاستدلال بما قبلها. مضافاً إلى أنّ التخفيف على العباد في تشريع الأحكام يتحقق

(١) النساء: ٢٨.

(٢) الانتصار: ص ٣٦٨.

بترخيص الأحكام الحرجية في بعض الموارد في الجملة بنحو الموجبة الجزئية، ولا يستلزم نفي أي حكم حرجي كما هو المطلوب. هذا مع أن سياق الآية يشهد بأن المراد التخفيف على العباد بتشريع جواز النكاح وملك الإمام؛ لغرض رفع الحرج عنهم في مضيق الغرائز الجنسية.

تقرير الاستدلال
بأية الإصر

وقد يستدلّ لهذه القاعدة بقوله تعالى: «ربنا ولا تحمل علينا إصرًا، كما حملته على الذين من قبلنا»^(١).

بتقرير: أن «الإصر» بمعنى التقل والكلفة والضيق. فيكون معنى الآية حينئذ ربنا ولا تحمل علينا ثقلًا وضيقاً وحرجاً... الخ.

هذا، ولكن لفظ «الإصر» في أصل اللغة بمعنى العهد والحبس والقيد. وإنما التقل والضيق من لوازمه. ويستعمل فيه مجازاً بعلاقة السببية والمبنيّة. كما قال في «المقاييس»: «أصر الهمزة والصاد والراء: أصل واحد... فالإصر الحبس والعطف وما في معناهما. وتفسير ذلك أن العهد يقال له إصر»^(٢). ومن ذلك قوله تعالى: «أأقرتم وأخذتم على ذلكم إصري»^(٣).

وأصلّة الحقيقة توجب ظهور الآية في هذا المعنى، ويلائمه سياق الآية. وعليه فمعنى الآية: ربنا ولا تحمل علينا ولا تبتلنا ولا تقيدنا بما يحبسنا عن الأعمال الصالحة ويعنّا من الخيرات ويسدّنا عن ابتعاء مرضاتك، ويعطفنا ويجلبنا إلى العصيان والطغيان، كما جاء في آيات كثيرة أن الله تعالى كان إذا أراد بقوم من الأقوام الماضين الهلاكة وعداب الاستدراج، يشغلهم بالغور في زخارف الدنيا والخوض في شهواتها الجاذبة الجالبة الصارفة عن الآخرة. وقد أجاد الراغب في تبيين مادة «الإصر» وتفسير هذه الآية وما شابهها.

(١) آل عمران: ٨١.

(٢) مقاييس اللغة: ج ١، ص ١١٠.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

قال: «الإصرُ عقد الشيءِ وحَبْسُه بقهره يقال: أصرْتُه فهو مأصوٌرٌ
والمأصُرُ والمأصِرُ محبس السفينة، قال تعالى: ويضع عنهم إصرَهم؛ أي
الأمور التي تُثْبِطُهم وتُقيِّدُهم عن الخيرات وعن الوصول إلى التوابات. وعلى
ذلك «ولا تحمل علينا إصرًا»، وقيل: ثقلًا، وتحقيقه ما ذكرت والإصر العهد
المؤكَّد الذي يُثْبِطُ ناقصَه عن الثواب والخيرات، قال تعالى: أقررتُم وأخذتم
على ذلِكَم إصرِي. الإصرُ الطُّبُّ والأوتاد التي بها يُعَمَّدُ البيتُ، وما يُأصِرُّنِي
عنك شيءٌ أي ما يحبِّسُنِي». ^(١)

ونظير هذا المعنى ما جاء في دعاء الكميل: «حبسي عن نفعي بُعد آمالِي»،
فما يحبس الإنسان عن فلاحه وسعادته من بُعد الآمال والشهوات ونحوها،
يكون من قبيل الإصر في الحقيقة.

ويشهد لذلك قوله تعالى: «ويضع عنهم إصرَهم والأغلال التي كانت
عليهم» ^(٢)؛ أي ويضع عنهم الأغلال...؛ لدلالة السياق على كون الإصر من قبيل
الأغلال. وتعبر «يضع عنهم إصرًا» يقابلة «يحمل عليهم إصرًا» فتكون الآياتان
على وزان واحد؛ بقرينة المقابلة بين الوضع والحمل.

هذا، ولكن ظاهر النصوص المتناظرة الواردة ^(٣) في تفسير هذه الآية أنَّ
المراد بالإصر في هذه الآية التكاليف الشاقة المحرجة. وليس هذا المعنى أجنبياً
عن المعنى اللغوي؛ لأنَّ المشقة الشديدة تحبس الإنسان وتمنعه عن العمل
بالوظيفة. ومن هنا فسر الإصر بالثقل.

وعليه فهذه الآية بقرينة الروايات المفسرة لها صالحة للاستشهاد بها في

(١) المفردات: ص ١٨ - ١٩. ^{١٥٧}

(٢) راجع تفسير القمي واليعاشى والبرهان، ونور الثقلين في ذيل هذه الآية والاحتجاج: ج ١،
ص ٣٢٨.

المقام. وحينئذ لا يلزم من تعقيبها بقوله: «و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به» تكرار؛ نظراً إلى اختلاف مناشيء التقل والحرج وتنوعها، وإلى اختلاف مراتب المشقة، وإن أشدّها ما كان خارجاً عن حدّ الطاقة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن الصالح للاستدلال به على المطلوب إنما هو الآيات الأوليان. وهذه الآية، لكن لا باستقلالها، بل بمعونة الروايات المفسرة.

الاستدلال
بنصوص السنة

أما السنة: فقد وردت عدّة نصوص استدلّ فيها الأئمة المعصومون عليهم السلام لنفي التكليف الحرجي بالآية القرآنية النافية للحرج.

وهي على طائفتين.

الأولى: ما استدلّ فيه الإمام عليه السلام بأية نفي الحرج للحكم بالترخيص ونفي الحكم الحرجي. وهذه الروايات ناظرة إلى الآيات ومفسرّة لها.

فمن هذه النصوص ما رواه في «الكافي والتهذيب والاستبصار عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن على بن الحسن بن رباط عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفرني فجعلت على أصبعي مرارة تكيف أصنع بالوضع؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، امسح عليه»^(١).

هذه الرواية لا إشكال في دلالتها على المطلوب، فإنّها واضحة الدلالة. وإنّما الإشكال في سندّها بلحاظ وقوع عبد الأعلى مولى آل سام في طريقها؛ فإنه لم يصرّح أحد بوثاقته ولا مدحه، بل في تشيعه كلام.

(١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٣٢٧، باب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥.

وأمّا ماروي^(١) في مدحه على فرض تمامية دلالته على مدح الرجل، يُناقشه في سنته بلحاظ وقوع الرجل نفسه في طريقة. فإنه وإن كان فطحي وليس كثير الرواية ولا صاحب أصل روائي ولا من مشاهير الرواة حتّى يكون ممّن لو كان فيه قدح لبيان، فلا يمكن إثبات وثاقته ولا الاعتماد على روایته حتّى بناءً على المبني المختار، كما أنه لم يثبت مدحه ولا تشيّعه حتّى يُحكم بحسن حاله ولا بكون روایته حسنة.

وعلى أيّ حال لا حاجة إلى إحراز صحة سند هذه الرواية؛ نظراً إلى كفاية الآيات الدالة على ذلك وسائر النصوص المعتبرة لإثبات المطلوب.

ومنها: صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله^{عليه السلام}، قال: «سألته عن الجنب يحمل الركوة^(٢) أو التور^(٣)، فيدخل أصبعه فيه؟ قال: إن كانت يده قدرة فاهرقه، وإن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه. هذا مما قال الله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٤). هذه الرواية لا إشكال في صحة سندها كما لا إشكال في دلالتها؛ حيث إنّ الإمام^{عليه السلام} استشهد بأبيّة نفي الحرج لإثبات عدم وجوب الاجتناب عن ماء الإناء. قوله^{عليه السلام}: «إن كان لم يصبها...» مقصوده ظاهراً ما لو لم يعلم إصابة القدرة يده؛ لأنّها حينئذ ممحومة بالطهارة حتّى يعلم أنها قدرة والمقصود نفي وجوب الاحتياط حينئذ لاستلزمـه الحرج.

ومنها: موثقة سماعة بن مهران عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبدالله إنّا نسافر، فربما بلينا بالغدیر من المطر يكون إلى جانب القرية فيكون فيه العذر ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتتروث. فقال: إن عرض في قلبك منه شيء، فقل: هكذا».

(١) رجال الكثيّي: ص ٦١٠.

(٢) الركوة: إناء صغير من جلد يشرب فيه الماء. النهاية ٢: ص ٢٦١.

(٣) التور: إناء من صفر أو حجارة كالإجّانة. وقد يتوضأ منه. لسان العرب ٦ ص ٩٦.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١، ص ١١٥، باب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١١.

يعنى افراج الماء بيديك، ثم توضأ، فإن الدين ليس بمضيق. فإن الله يقول: ما جعل عليكم في الدين من حرج^(١).

لإشكال في دلالة هذه الرواية على قاعدة نفي الحرج، ووجه دلالتها واضح، كما لا إشكال في سندها.

والغدير أكرار لا يتنجس بوقوع عين النجس فيه، ولكن وجه اجتناب السائل لعله احتماله أصابة عين النجس يده بإدخالها في الماء أو احتماله تغير الماء. والإمام بصدق نفي ذلك كله وبيان أن الاحتياط في مثل ذلك موجب للحرج. ومنها: صحيح الفضيل، قال: «سُبْلَيْلُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ، عَنِ الْجَنْبِ يَغْتَسِلُ فَيَنْتَضِحُ مِنَ الْأَرْضِ فِي الْإِنَاءِ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ هَذَا مَاقِلَ اللَّهُ تَعَالَى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ»^(٢).
ومنها: صحيح زرارة عن أبي جعفر أنه علّي قال في حديث: «فَلَمَّا أَنْ وَضَعَ الْوَضُوءَ عَمَّنْ لَمْ يَجِدْ الْمَاءَ، أَثْبَتْ بَعْضَ الْغَسْلِ مَسْحًا؛ لِأَنَّهُ قَالَ: «بُو جُوهَرْكُمْ» ثُمَّ وَصَلَ بِهَا «وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ»؛ أَيْ مِنْ ذَلِكَ التَّيْمَمَ، لِأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ أَجْمَعُ لَمْ يَجِدْ عَلَى الْوَجْهِ؛ لِأَنَّهُ يَعْلَقُ مِنْ ذَلِكَ الصَّعِيدَ بِبَعْضِ الْكَفِّ وَلَا يَعْلَقُ بِبَعْضِهَا. ثُمَّ قَالَ: «مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِي جَعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ» والحرج: الضيق^(٣).

قوله علّي: «أَيْ مِنْ ذَلِكَ التَّيْمَمَ» مقصوده أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ فِي الْآيَةِ تَيْمِمُ بَعْضَ الْكَفِّ بِالصَّعِيدِ وَالْمَسْحُ بِذَلِكَ الْبَعْضِ عَلَى الْوَجْهِ وَالْأَيْدِي؛ لِتَعْذِيرِ مَسْحِ جَمِيعِ أَجزاءِ الْكَفِّ عَلَى الْوَجْهِ وَالْأَيْدِي، فَيَكُونُ مِنْ مَصَادِيقِ الْحَرْجِ، وَمِنْ هَذَا طَبْقَهِ الإِمَامِ علّي علّي آيَةِ نَفِيِ الْحَرْجِ.

ومنها: صحيح الهيثم بن عروة التميمي قال: «سأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ عَنْ

(١) المصدر: ص ١٢٠، باب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١٤.

(٢) المصدر: ص ١٥٣، ب ٩، من أبواب الماء المضاف، ح ١.

(٣) المصدر: ج ٢، ص ٩٨٠، باب ١٣ من أبواب التيمم، ح ١.

المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو شعرتان، فقال: ليس بشيء؛ ما جعل عليكم في الدين من حرج^(١). مقصوده عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْ لَزِمَتْ عَلَى الْمُحْرَمِ الْكَفَّارَةَ - وَهِيَ كَفَّ عن طعام - بِمَجْرِ سُقُوطِ شِعْرٍ مِّنَ الْلَّحِيَّةِ وَلَوْ لَإِسْبَاغِ الْوَضُوءِ لَيُلَزِّمُ الْحَرْجَ. وَذَلِكَ مَنْفِي فِي الشَّرِيعَةِ بِحَكْمِ الْآيَةِ.

الطائفة الثانية: ما حكم فيه الإمام عَلَيْهِ بَنْفِي الحرج والضيق عن الدين، من دون استدلال بأية نفي الحرج.

من هذه النصوص ما رواه الحميري عن هارون بن مسلم عن مسعة بن زياد، قال: «حدثني جعفر عن أبيه عَلَيْهِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ أَنَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ إِذَا بَعَثَ نَبِيًّا، قَالَ لَهُ: اجْتَهِدْ فِي دِينِكَ وَلَا حَرْجَ عَلَيْكَ...»^(٢). هذه الرواية لا إشكال في سندها، ومن حيث الدلالة من أدلّ نصوص المقام على مشروعية قاعدة نفي الحرج.

ومنها: صحيح البزنطي، قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدرى أذكيه هي أم غير ذكية، أيصلئ فيها؟ فقال عَلَيْهِ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسَأَةَ، إِنَّ أَبَا جَعْفَرِ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسَأَةَ، إِنَّ الْدِينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ»^(٣)؛ أي بجهلهم وعدم معرفتهم بالإسلام والشريعة السمحنة السهلة، بأنّ الحرج منفي غير مشروع في هذا الدين، ولو كانوا عرفوا حقيقة الإسلام لم يقعوا أنفسهم في الضيق والحرج بالفحص غير المأمور به.

هذه الصحيحة وإن لم يصرّح فيها بلفظ الحرج، ولكنّه المنفي في الحقيقة بقوله: «ليست عليكم المسألة»؛ نظراً إلى لزوم الحرج من الفحص والسؤال عن

(١) وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٢٩٩، باب ١٦، من أبواب بقية كفارات الاحرام، ح ٦.

(٢) قرب الإسناد: طبع مكتبة نينوا، ص ٤١، وطبع مهر - قم: ص ٨٤ ح ٢٧٧.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٧١، باب ٥٠ من أبواب التجassات، ح ٢.

خصوصيات ما يباع في السوق. وقوله عليه السلام: «ضيقوا على أنفسهم» أي أوقعوا أنفسهم في الحرج؛ لأنَّ الحرج في اللغة بمعنى الضيق.

ومنها: معتبرة مساعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أواجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال: لا. فقيل له: ولم؟ قال: إنما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً - إلى أن قال: - وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج إذا كان لا قوَّة له ولا عدد ولا طاعة»^(١).

وقد بيَّنا وجه اعتبار روايات مساعدة في مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتابنا «دليل تحرير الوسيلة»^(٢). ولكنَّه واردة في باب الأمر بالمعروف.

هذه النصوص لا إشكال في سندتها ولا في دلالتها على نفي التكليف الحرجي وأنَّه لم يجعل الله ولم يكتب في دفتر التشريع الإسلامي حكماً يوجب العمل به الحرج والضيق على المكلفين. وذلك بدلالة عموم التعليل الوارد في هذه النصوص.

الاستدلال
بالإجماع

أمَّا الإجماع: فإنَّ هذه القاعدة وإن كانت من المسلمات بين الفقهاء، إلا أنَّ الإجماع عليها مدركي، وإنَّ الإجماع المصطلح عليه عند الخاصة غير متحقق؛ نظراً إلى ما يوجد لهذه القاعدة من المدارك، من الكتاب والسنة. وقد استدلَّ بها. فلا يكون إجماعاً تعبدِياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

(١) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٠٠، باب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ١.

(٢) دليل تحرير الوسيلة: ص ٥٩، كتاب الأمر بالمعروف.

وأَمَّا العُقْلُ: فَلَا حُكْمَ لَهُ بِمَفَادِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ، وَإِنْ قَدْ يُتَجَشِّمَ لِلْاسْتِدَالَالْ بِهِ فِي الْمَقَامِ.

الاستدلال
بحكم العقل

وذلك لأنَّ الَّذِي يَحْكُمُ الْعُقْلَ بِقَبْحِ التَّكْلِيفِ بِهِ إِنَّمَا هُوَ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يُطَاقُ؛ لِامْتِنَاعِ التَّكْلِيفِ بِهِ عِنْدَ الْعُقْلِ. وَهَذَا بِخَلَافِ التَّكْلِيفِ بِمَا فِي فَعْلِهِ حَرْجٌ وَعُسْرٌ؛ نَظَرًا إِلَى قَدْرَةِ الْمَكْلَفِ عَلَى الْفَعْلِ الْحَرْجِيِّ الْمَعْسُورِ، فَلَا مَلَكَ لِحُكْمِ الْعُقْلِ بِقَبْحِهِ. وَإِنَّمَا لَمْ يَجْعَلْ اللَّهُ الْحُكْمَ الْحَرْجِيَّ فِي الشَّرِيعَةِ امْتِنَانًاً عَلَى الْعِبَادِ وَلِطَفَّاً بِهِمْ. كَمَا أَنَّ بِهِذَا الاعتبار قدْ سُمِّيَ الدِّينُ الْإِسْلَامِيُّ بِالشَّرِيعَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ. وَإِنَّمَا نَشَأَ هَذِهِ التَّسْمِيَّةُ مِنَ الْمَرْوِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ»^(١).

وقد يستدلُّ لإثبات هذه القاعدة بحكم العقل بتقريرِ:
 أَنَّ الْعُقْلَ يَحْكُمُ بِقَبْحِ وَضَعِيفِ الْأَحْكَامِ يُعْلَمُ مُخَالَفَةُ أَكْثَرِ النَّاسِ؛ إِمَّا لِنَقْصِ غَرْضِ التَّشْرِيعِ بِذَلِكِ، وَإِمَّا لِلزُّومِ اخْتِلَالِ النَّظَامِ.
 وَلِمَا كَانَ الشَّارِعُ الْحَكِيمُ عَالِمًا بِمُخَالَفَةِ أَكْثَرِ النَّاسِ وَعَصِيَانِهِمْ عَنِ الْأَحْكَامِ الشَّاقَةِ الْمُحْرَجَةِ، يَكُونُ تَشْرِيعُهُ مِثْلُ هَذِهِ الْأَحْكَامِ قَبِيحاً فِي نَظَرِ الْعُقْلِ.
 وَلَكِنَّ هَذَا الْاسْتِدَالَ ضَعِيفٌ وَمُورَدٌ لِلْمَنَاقِشَةِ.

وَجَهَ الْمَنَاقِشَةُ: أَنَّ مَلَكَ قَبْحِ التَّكْلِيفِ فِي نَظَرِ الْعُقْلِ إِنَّمَا هُوَ التَّكْلِيفُ بِغَيْرِ الْمَقْدُورِ؛ لِحُكْمِهِ بِقَبْحِ تَكْلِيفِ الْعَاجِزِ. وَقَدْ وَافَقَهُ الشَّارِعُ بِقَوْلِهِ: «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسِعَهَا»^(٢) وَنَحْوُ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ.
 وَأَمَّا مَا كَانَ مَقْدُورًا لِلْمَكْلَفِ مِنَ الْأَفْعَالِ، فَلَا حُكْمَ لِلْعُقْلِ بِقَبْحِ التَّكْلِيفِ بِهِ، وَإِنْ كَانَ حَرْجِيًّا شَاقِّاً.

(١) الكافي: ج ٥، ص ٤٩٤، وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب بقية الصلوات المندوبة: ح ١

(٢) البقرة: ٢٨٦

وج ٥ ص ٢٤٦، عوالي الثنائي: ج ١، ص ٣٨١، ح ٣

ومن هنا يكون رفع الحكم الحرجي امتنانياً، وإلا فلو كان جعل الحكم الحرجي قبيحاً في نظر العقل لم يكن معنى لامتنانية رفع الحكم الحرجي.

وأماماً محذور نقض الغرض، فلا يلزم من تشريع الحكم الحرجي: وذلك لقدرة المكلفين على الإتيان بالتكليف الحرجي، ولحكم العقل بوجوب الطاعة حينئذ؛ تحصيلاً للمؤمن من العقاب الآخروي الذي لا يُقاس في الشدة بصعوبات الدنيا ومشقاتها؛ لأنها بلاءٌ ومكرورٌ قليلٌ مكثٌ ويسيرٌ بقاوه قصيرةٌ مدتها، فكيف يقاس ببلاء الآخرة وعقوباتها وعظم شدائدها؟ التي يدوم مقامها ولا ينقطع أمدّها ولا تخفف عن أهلها؟! كما جاءَ في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في دعاءِ الكميل.

وأماماً علمه تعالى بمخالفة أكثرهم لا يوجب قبح التكليف الحرجي بعد حكم العقل بلزم طاعته حينئذ.

وإنَّ للشيخ الأعظم تقرير آخر لحكم العقل في المقام، وإليك نصّ كلامه:

استدلال الشيخ لنفي
الحرج بقاعدة
احتلال النّظام

قال عليه السلام: «والحاصل: أنَّ قاعدة نفي الحرج ممَّا ثبتت بالأدلة الثلاثة، بل الأربعـة في مثل المقام؛ لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب احتلال نظام أمر المكلف. نعم، هي في غير ما يوجب الاحتلال قاعدةٌ ظنـيةٌ تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة المحكمة وإن لم تكن قطعـية»^(١).

وحـاصلـه: الاستدلال لـقـاعـدة نـفيـ الحـرجـ بـقـاعـدة اـحتـلالـ النـظـامـ. وـقدـ بـحـثـناـ عـنـ هـذـهـ القـاعـدةـ مـفـضـلـاًـ فـيـ المـجـلـدـ الـأـوـلـ مـنـ كـتـابـنـاـ «ـمـبـانـيـ الفـقـهـ الفـعـالـ»ـ. وـلـكـنـ تـسـتـطـيـعـ أـنـ تـعـرـفـ وـجـهـ ضـعـفـهـ مـنـ ذـيـلـ كـلـامـ الشـيـخـ؛ـ حـيـثـ اـعـتـرـفـ

(١) فـرـائـدـ الـأـصـولـ:ـ جـ ١ـ،ـ صـ ٤٠٧ـ.

بعدم كون بعض مصاديق الحرج موجباً لاختلال النظام. وهو كذلك جداً؛ لما نشاهد بالوتجدان من أن تحمّل الحرج في كثير من الواقع الشخصي - في الواجبات والمحرّمات - لا يوجب اختلالاً في نظام المعاش. فلا يصلح كون محدود اختلال النظام لنفي مشروعية الحكم الحرجي على نحو الكبri الكلية، كما هو مفاد هذه القاعدة.

والحاصل: أن العقل وإن يستقل بقبح ومنع ما يوجب الاختلال في النظام، لكن ليس كل حرج مما يوجب الاختلال، حتى ينفي كل حكم حرجي لأجل هذا المحدود. فإنّ بين عنوان الحرج وبين ما يخل بالنظام عموم وخصوص من وجه. فرب حرج لا يخل بالنظام، كما أن رب شيء يخل بالنظام ولا يوجب الحرج. ومن أجل ذلك لا يتم الاستدلال بقاعدة اختلال النظام لإثبات قاعدة نفي الحرج. فلا يتم الاحتجاج بحكم العقل لهذه القاعدة بهذا التقرير أيضاً كسابقه.

ويمكن الاستدلال بالسيرة العقلائية بتقرير: أن العقلاء قد استقرّت سيرتهم على جعل قوانين غير محجة؛

الاستدلال
بالسيرة العقلائية

حضرأ من تمزّد أغلب الناس ومخالفتهم واحتلال النظام ونقض الغرض بذلك. وذلك لأنّ غرضهم من تشريع القوانين ليس إلا حفظ نظام معاش الناس. فإذا وضعوا قوانين محجة شاقة خارجة عن طاقة أغلب الناس، للزم اختلال نظام معاشهم، وينقض بذلك غرضهم؛ حيث يواجهون حينئذٍ مع مخالفة أكثر الناس.

فمن هنا استقرّت سيرتهم على وضع قوانين غير محجة. ولم يردع الشارع عن سيرتهم هذه، بل نصوص نفي الحرج إمساءً لهذه السيرة. وبناءً على استقرار السيرة العقلائية على ذلك، تكون أدلة نفي الحرج - من الكتاب والسنة - إمساءً لا تأسيساً.

شبهات وردود حول مدرك القاعدة

- ١ - الشبهة الأولى وجواب المحقق النراقي.
 - ٢ - جواب الميرزا القمي.
 - ٣ - جواب دقيق للسيد بحر العلوم.
 - ٤ - مقتضى التحقيق في الجواب.
 - ٥ - الشبهة الثانية وجواب المحقق النراقي.
 - ٦ - الشبهة الثالثة؛ إشكال وهن القاعدة بكثرة التخصيص.
 - ٧ - المناقشة في كلام الشيخ تبرّر.
 - ٨ - تحرير كلام السيد الخوئي والمناقشة فيه.
- وقد أوردت في المقام إشكالات ينبغي التعرُّض إلى أهمها والجواب عنها. اثنان من هذه الإشكالات قد أجاب عنها المحقق النراقي في عوائده^(١). وقد ذكر ذلك كله في العناوين^(٢).
- وينبغي تحرير هذين الإشكالين والإجابة عنهم.
- الإشكال الأول: إنما نشاهد جعل تكاليف شاقة وتشريع أحكام صعبة في

الشبهة الأولى
وجواب المحقق
النراقي بالتخصيص

(١) عوائد الأيام: ص ١٨٧، العائد: ١٩. (٢) العناوين الفقهية: ج ١، ص ٢٩٣ - ٢٩١.

الشريعة كالصوم في اليوم الحار الطويل في فصل الصيف، والحجّ والجهاد وحرمة الفرار من الزحف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحو ذلك من الأحكام المستلزمة للعسر والحرج، فإنّ تشريع هذا النوع من الأحكام والتکاليف ينافي عموم قاعدة نفي الحرج.

وقد أجاب عنه المحقق النراقي بأنّ عمومات نفي العسر والحرج، كسائر العمومات المخصصة الواردة في الشريعة. فإنّ تخصيص العمومات الواردة في الشرع ليس بعزيز، بل شائع كما اشتهر بين الأصحاب: «ما من عام إلا وقد خصّ».

فلا مhydror في جعل تکاليف حرجية بعد إلقاء عمومات نفي العسر والحرج، كما لا مhydror في تحريم أشياء كثيرة بعد قوله تعالى: «قل لا أجد فيما أوحي إلى محّرماً...»،^(١) وقوله: «وأحل لكم ما وراء ذلكم»^(٢).

غاية الأمر يجب العمل بالعموم ما لم يقم دليل من الشرع على تخصيصه، كما هو مقتضى القاعدة في باب العام والخاص.

ولايلزم من ذلك مhydror تخصيص الأكثر في المقام؛ لأنّ الأمور الصعبة الحرجية التي لم يتعلّق بها جعل الشارع وكذا الأحكام الشرعية غير الحرجية، أكثر من الأحكام الحرجية المجنولة في الشرع بأضعاف، بل غير قابلة لقياس.

وه هنا توجيه آخر لدفع الإشكال المزبور عن الميرزا
القمي^(٣) وذكره في العناوين^(٤).

حاصله: أنّ المراد بنفي العسر والحرج نفي ما يلزم

جواب الميرزا
القمي بتحديد
الحرج المنفي

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٤) العناوين الفقهية: ج ١، ص ٢٩٤.

(٢) قوانين الأصول: ج ٢، ص ٤٩ - ٥٠.

منهما زائداً على قدر طاقة أو ساط المكلفين ونوعهم - من غير أولى الأعذار - بل العسر والحرج بهذه المرتبة منفيان بالأصل أيضاً.

عبارة أخرى: يكون المراد من عمومات نفي العسر والحرج؛ أن التكاليف المجعلة في الشريعة إنما هي ثابتة بقدر طاقة نوع المكلفين وحسب أحوال متعارفهم وأوساطهم.

قال ^{رض}: «والذي يقتضيه النظر - بعد القطع بأن التكاليف الشاقة واردة في الشريعة - أن المراد بنفي العسر والضرر والحرج نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطابع التكاليف الثابتة بالنسبة إلى طاقة أو ساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو معيار التكاليف، بل هي منتفية من الأصل إلا فيما ثبت وبقدر ما ثبت. والحاصل: أنا نقول: إن الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج إلا من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف الأوساط وهم الأغلبون والباقي منفي»^(١).

ومراد هذا العلم يرجع ظاهراً إلى ما جاء في تعابير الفقهاء من تفسير الحرج المنفي بالمشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة: أي الخارجة عن حد طاقة أو ساط الناس ومتعارفهم.

المناقشة في كلام
الميرزا العجمي

وهذا البيان متين جداً في تفسير المراد من الحرج المنفي. لكنه لا يكفي في دفع الإشكال المذكور؛ لأن الموارد المذكورة في كلام المستشكل كلها من قبيل المشقة التي لا تتحمل عادة وزائدة عن حد طاقة أو ساط الناس. وإنّه معترض بعدم كون المشقة التي يتحملها أوساط الناس مقصودةً من الحرج المنفي. وعليه فلا يكفي ما جاء في

(١) المصدر.

كلام الميرزا، - من إعطاء الضابطة المذكورة في المقام - لرفع الإشكال.
نعم ما أشار إليه بقوله: «إلاً فيما ثبت وبقدر ما ثبت»^(١) راجع في الحقيقة إلى
ما أجاب به المحقق النراقي، من تخصيص عمومات نفي العسر والحرج بأدلة
التكليف الشاقة الحرجية، لكنه يشتمل على نكتة زائدة وهي إعطاء الضابطة

المنفي من التكاليف المحرجة في الشريعة.

وأوضح على ضوء هذا البيان أنَّ ما تتحمّله أو ساط الناس ومتعارفهم ليس
من العسر والحرج المنفيين في الشرع، وإن كان فيه مشقة وعسر بالنسبة إلى
بعض لخصوصيات شخصية مزاجية خارجة عن المعاذير الشرعية.

وسيأتي تفصيل هذا الكلام في تبيين ماهية الحرج المنفي من حيث النوعية
والشخصية.

وقد أجاب السيد بحرالعلوم^(٢) عن الإشكال المذبور
بما حاصله:

جواب السيد
بحرالعلوم عن
الإشكال

أنَّ التكاليف الشاقة الصعبة - كالحجّ والجهاد
والدية على العاقلة ونحوها - ليس شئٌ منها حرجية. وذلك لأنَّ العادة المتعارفة
بين العقلاه قاضية بوقوع مثلها؛ حيث جرت سيرتهم على الإقدام بها في
مواقعها. كما في الحروب الدافعية والأسفار البعيدة إلى أماكنهم ومعابدهم
المقدسة بتحمل صعوبات ومشقات، بل خطرات كثيرة ببذل النفوس والأموال.
ولا يُعد ذلك من الحرج.

(١) المصدر.

(٢) نقله السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ص ٥٣٦ عن السيد الاستاذ. واستُظْهِرَ أَنَّه بحر
العلوم. وأيضاً نقله في العناوين الفقهية: ج ١، ص ٢٩٥.

ويرد على هذا الجواب أنَّ الحرج والمشقة الشديدة أمر وجدانى لا يمكن انكارها عند حصولها. كيف وأهل العرف يرون المشقة الشديدة الحاصلة في مثل الجهاد من أشد الصعوبات وأشق المشقات في سائر أمورهم اليومية؟! فهل يمكن الالتزام بالفرق بين الموارد في الأمور الوجданية؟.

والتأمل يقضى بأنَّ العقلاء إنما يتحملون الحرج والمشقة الشديدة في ما كان لهم من المهامات الخطيرة في حياتهم وبه قوام نظام معاشهم وحفظ نواميسهم وصيانة شرفهم وكيانهم، وهذا إنما هو بحكم عقلهم.

وكذلك الشارع فإنه قد جعل لأجل أهداف سامية وأغراض راقية شاسعة عقلائية قوانين وأحكاماً. وهذه الأحكام بمقتضى طبائع متعلقها شاقة صعبة، إلا أنه لا مناص من تحملها بحكم العقل والوجدان في سبيل تحقق تلك الأهداف العالية الناجحة، كما هو كذلك في سيرة العقلاء، مع اختلافهم في كيفية جعل هذه القوانين حسب اختلاف سلائقيهم ورسومهم وثقافاتهم وسننهم.

والذى يقتضيه التحقيق في الجواب عن الإشكال المذبور؛ وجهان:

مقتضى التحقيق في
الجواب عن
الإشكال الأول

أحدهما: تخصيص عمومات نفي العسر والحرج بأدلة التكاليف الشاقة، كتخصيص سائر الكبريات والعمومات الواردة في الشرع بمخصوصاتها.

ثانيهما: خروج التكاليف المأخذوذ فيها الحرج تخصصاً، بل هو مقتضى التحقيق. وذلك لأنَّ المعيار في التخصيص خروج بعض أفراد العامّ بقرنية عقلائية أو عقلية حافة بالخطاب، والمقام من هذا القبيل؛ حيث إنَّ الأحكام المحرجة باقتضاء موضوعها كالجهاد، إنما يكون خروجها عن تحت عموم

دليل نفي الحرج بالقرينة الحافة بالخطاب - من بدء الإلقاء - الصارفة له إلى غير ما أخذ الحرج في موضوعه.

وتلك القرينة إما لغوية وضعية؛ نظراً إلى ما أخذ في تعريف الحرج من بلوغ المشقة إلى حد لا تتحمل عادة؛ أي لم تجر عادة الناس على تحملها، وإن قد يتحملونها أحياناً إما لشدة التعصب الديني، أو باقتضاء ضرورة، كما في إنجاء النفس والأهل والأقارب من الغرق والحرق والهلاكة، والدفاع عن نواميسهم ووطنهم ونحو ذلك.

وإما عقلائية - كما نسب إلى بحر العلوم -؛ بدعوى جريان بناء العقلاة واستقرار سيرتهم على الإقدام بالحروب الدفاعية والأسفار البعيدة إلى معابدهم المقدسة وتحمل المشاق والصعوبات، بل الخطرات لأجل ذلك. وهذه القرينة العقلائية صارفة لعموم دليل نفي الحرج عن هذا القبيل من الأحكام الشرعية الشاقة المحرجة.

وإما عقلية. وذلك لأن الأحكام المحرجة باقتضاء ذاتها كالجهاد - على فرض كونه من هذا القبيل كما هو الظاهر؛ لما قلنا - لو شملها دليل نفي الحرج، لأصبحت بلا مورد ولغوأ؛ حيث يلزم من ذلك إلغاء تشريع وجوب الجهاد حينئذٍ. وتصدور اللغو من الشارع الحكيم قبيح، بل ممتنع في نظر العقل.

ولأجل هذه القرينة العقلية تنصرف عمومات نفي الحرج والضرر عن الأحكام الشاقة المحرجة أو الضررية باقتضاء ذوات موضوعاتها، مما يكون موضوعه أو حكمه ذاته وطبعه حرجياً أو ضررياً أو كليهما كالجهاد والخمس والزكاة ونحوها.

ولا يخفى أن محذور اللغو إما يلزم إذا كان دليل نفي الحرج متأخراً عن أدلة الأحكام المحرجة وناظراً إليها، كما هو كذلك، ومن هنا قالوا إن دليل نفي

الحرج واردٌ أو حاكمٌ على أدلة الأحكام الأولية. واحتمنا كونه حاكماً عليها وفقاً للسيد الإمام الراحل؛ لأنّه ناظرٌ إلى كيفية تشرع الأحكام الأولية؛ إذ يخبر عن كيفية تشرع الأحكام بأنّها لم توضع شاملةً لموارد الحرج، بل إنّما وُضعت في غير موارد الحرج، وأنّها من لدن تشرعها كانت مضيقَةً بغير موارد الحرج، من باب قولهم: ضيقٌ فم الركبة.

ومن أجل ذلك يكون دليلاً نفي الحرج منصرفٍ عن الأحكام المحرجة بذاتها؛ إذ لو شملتها، ما يشمل سائر الأحكام الأولية، يلزم تقديمها عليها على وزان تقديمها على سائر الأدلة. ويلزم من ذلك إلغاء الأحكام المحرجة رأساً ونسخها؛ لأنّها بذاتها حرجية.

وهذه القرينة الليبية الحافّة بحديث «لا ضرر» يمكن بيانها بتقريب آخر، حاصله:

أنّ مفاد هذا الحديث لو كان نفي مشروعية الحكم الضرري من حين إلقائه يكون من قبيل نسخ مثل الزكاة والخمس والجهاد، مما أخذ في متعلقه الضرر. وإن كان مفاده الإخبار عن عدم تشرع أي حكم ضرري في دفتر التشريع من أول الأمر، يلزم الكذب؛ نظراً إلى ضرورة جعل هذه الأحكام الضررية. وكل المحدودين متنفيان؛ أمّا نسخ مثل الجهاد والزكاة، فلأنّه خلاف الضرورة. وأمّا الكذب، فلامتناعه في حق الشارع. كما أنّ صدور اللغو من الشارع الحكيم قبيح، بل ممتنع في نظر العقل.

ومن هنا يكون خروج مثل الجهاد من باب التخصيص لا التخصيص. ويشهد لما قلنا ما قاله في «هداية المسترشدين» في ردّ القول بالتجسيص: «ومنهم من زعم أنّ أدلة نفي الحرج إطلاقات وعمومات لا بدّ من ملاحظة نسبتها مع أدلة التكاليف الشرعية فيجب الأخذ بقواعد المعارضة، فإنّ كانت النسبة بين

الدليلين من العموم المطلقاً لزم تقديم الخاصّ، وإنْ كان ذلك من العامّين من وجه تعين الرجوع إلى المرجحات الخارجيه، ومع التعادل فعلى الخلاف فيه. وهذا الوجه أيضاً يقتضي قلة الفائدة في تمهيد تلك القاعدة الشريفة، لوضوح كون نسبتها مع جميع ما يعارضها من العمومات المثبتة للتکاليف من القسم الثاني، فلو لم يجز التمسك بها بمجردتها في تلك الموارد اختص بما لا دليل عليه. وحيثـنـ في الأصول العملية ما يغـنـ عن التمسك بها، بل الصواب تقديمها على العمومات المذكورة مطلقاً، كما يظهر من طريقة الأصحاب في الاستدلال بها على أحكام مواردـها من غير تأملـ منهمـ في ذلك من الجهة المذكورة.

نعم إن قام الدليل على إثباتـ ما فيهـ الحرجـ بحيثـ كانـ أـخـصـ بـحـسـبـ المـوـرـدـ منـ تلكـ الأـدـلـةـ مـطـلـقاـ قـدـمـ عـلـيـهـ الـكـوـنـ إـثـبـاتـاـ لـالـحـرـجـ الـخـاصـ فـيـخـصـ بـهـ الدـلـيـلـ الـعـامـ بـخـلـافـ الـعـامـيـنـ مـنـ وـجـهـ، إـذـ الـأـدـلـةـ الـمـذـكـورـةـ حـاكـمـةـ عـلـىـ أـدـلـةـ الـأـحـكـامـ مـسـبـوـقـةـ بـهـاـ نـاظـرـةـ إـلـيـهـ، فـكـانـهـ مـفـسـرـةـ لـهـاـ مـبـيـنـةـ لـمـوـارـدـهـ. وـمـنـ الـمـعـلـومـ أـنـ أـحـدـ الـدـلـيـلـيـنـ مـتـىـ جـرـىـ مـجـرـىـ التـفـسـيرـ وـالـبـيـانـ لـمـوـارـدـ الـآـخـرـ قـدـمـ عـلـيـهـ، إـذـ لـيـسـ الـمـفـهـومـ مـنـهـمـ إـذـنـ إـلـاـ ذـلـكـ... فـفـرـقـ بـيـنـ قـوـلـ القـائـلـ لـيـسـ عـلـيـكـ حـرـجـ وـقـوـلـهـ: مـاـ جـعـلـتـ عـلـيـكـ فـيـماـ أـمـرـتـكـ بـهـ مـنـ حـرـجـ أـوـ مـاـ أـرـيدـ بـكـ عـسـرـ فـيـماـ أـكـلـفـكـ إـذـ الـأـوـلـ لـاـ نـظـرـ لـهـ إـلـىـ التـكـالـيفـ السـابـقـةـ وـالـثـانـيـ بـيـانـ لـمـاـ تـقـدـمـهـ أـوـ تـأـخـرـهـ مـنـ الـخـطـابـاتـ الـتـيـ تـعـمـ مـوـارـدـ الـحـرـجـ، أـوـ إـخـبـارـ بـاـخـتـصـاصـهـ بـغـيـرـهـ مـسـوقـ لـإـظـهـارـ الـامـتنـانـ بـعـدـ تـعـلـقـهـ بـهـ. فـقـوـلـهـ سـبـحـانـهـ: «وـمـاـ جـعـلـ عـلـيـكـمـ فـيـ الـدـيـنـ مـنـ حـرـجـ»، بـيـانـ لـاـخـتـصـاصـ الـمـجـعـولـاتـ الـشـرـعـيـةـ وـالـتـكـالـيفـ الـدـيـنـيـةـ بـمـاـ لـاـ حـرـجـ فـيـهـ عـلـىـ الـعـبـادـ فـهـوـ نـاظـرـ إـلـىـ الـأـحـكـامـ الـمـجـعـولـةـ الـتـيـ يـعـبـرـ عـنـ مـجـمـوعـهـاـ بـالـدـيـنـ، وـلـيـسـ الـخـطـابـاتـ الـمـثـبـتـةـ لـهـ نـاظـرـةـ إـلـىـ الدـلـيـلـ الـمـذـكـورـ وـإـنـ كـانـتـ شـامـلـةـ لـمـاـ فـيـهـ حـرـجـ مـقـتضـيـةـ بـعـمـومـهـاـ

لتخصيص نفي الحرج بغير مواردها من حيث استلزم حملها على العموم لذلك لا من حيث النظر إليه والتفسير له، وبه يظهر الفرق بين الدليلين وكذا قوله تعالى: «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج» لما فيه من الإشارة إلى المجموعات السابقة أو اللاحقة وأنه ليس في شيء منها ما يفضي إلى الحرج»^(١).

ثم لا يخفى عليك أن القرينة العقلائية تختص بالدفاع ولكن القرينة العقلية محكمة وسارية في جميع الأحكام المحرجة والضرورية باقتضاء ذاتها.

وعلى أي حال فالقرينة العقلية والعقلائية هي حافة بعمومات خطابات نفي الحرج والضرر في مقام تشريعها. ومن هنا تكون تلك الأحكام خارجة بهذه القرينة الحافة بالخطاب من بداية تشريع نفي الحرج والضرر. فكيف يكون خروج تكليف العاجز عن إطلاقات وعمومات تشريع الأحكام الأولية - بقرينة حكم العقل بطبع تكليف العاجز من بداية تشريعها - تختصاً؟ فكذلك في المقام.

حاصل التحقيق
في المقام

فأتضح على ضوء ما بيته أن خروج الجهاد عن تحت عمومات نفي الحرج ليس من باب التخصيص، كما قيل.

وذلك لأن التخصيص إخراج الخاص عن حكم العام بدليل لفظي آخر تعبدًا. ولكن التخصيص خروج الخاص عن تحت العام بقرينة عقلية أو عقلائية حافة بالخطاب العام من لدن تشريعيه بحيث تصرفه عن الخاص وتمتنع من تعلق الجعل به.

وبعبارة أخرى: يتکل المتكلّم المقنن أو المشرع على تلك القرينة الحافة بالكلام المرتكزة في أذهان المخاطبين فيلقي الخطاب مبنياً على هذا الارتكاز ومتکلاً على القرينة الحافة الكاشفة عن مقصوده من العام. وقد بحثنا عن الفرق

(١) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٤٧ - ٧٤٩

بين التخصّص والتخصيص في كتابنا «بدائع البحث في علم الأصول»^(١)، فراجع.

الشّبهة الثانية: وجواب
المُحقّق الترافي

الإشكال الثاني: أن الشارع لم يرض بارتكاب بعض أمور جزئية في مختلف أبواب العبادات ونفي التكليف فيها. وقد تمسّك الفقهاء لنفي التكليف فيها بعمومات نفي العسر والحرج. فإذا كان هذه الأمور الحقيقة غير المهمة حرجية ممنوعة شرعاً، فكيف جوز الشارع بل أو جب ما كان العسر والحرج فيه أشدّ بأضعاف، كما في مثل الجهاد ونحوه؟ ، فيشكل الجمع بينهما.

قال السيد المراغي في «العنواين»: «ثانيهما: أن الشارع لم يرض في بعض الأمور الجزئية والتكليف السهلة بالارتكاب، وورد في النصوص الاستدلال في نفيها بأدلة العسر والحرج، فكيف يكون أمثال ما مرّ في الأخبار عسراً وحرجاً ولا يكون ما ثبت من الأمور المتقدمة - التي هي أصعب منها بمراتب - عسراً وحرجاً؟»^(٢).

وقد أجاب عنه في «العوايد» بأنّ نفي التكليف في تلك الواقع الجزئية الشاقة بأدني مشقة، لم يعلم كون عدم رضا الشارع فيها بالتكليف لأجل ما فيها من العسر والصعوبة غير الشديدة، لعله لمصلحة أخرى خفية عنا غير لزوم الحرج، فلا منافاة بين رضاه بمشقة وعدم رضاه بمشقة أخرى^(٣).

وفيه: أولاً أنّ نفي التكليف إنما هو ثابت فيما بلغت المشقة فيه إلى مرتبة لا تتحمّل عادةً؛ بحيث يصدق عليها عنوان الحرج، دون ما لم يبلغ إلى هذا الحدّ

(١) العناين الفقهية: ج ١، ص ٢٩١.

(٢) بدائع البحث: ج ٤، ص ٢٠١.

(٣) عوائد الأيام: ص ١٩٣.

من العسر والحرج.

وثانياً: نفي التكليف الحرجي كأي عموم آخر من عمومات الأحكام الأولية أو الثانية العامة، قد خرج عنه بعض التكاليف الحرجية بالدليل الدال على إثبات التكليف فيه، وكون هذا الخروج من باب التخصيص أو التخصيص بحث آخر. وقد بيّنا تحقيق ذلك في الجواب عن الإشكال الأقل.

وقد أطنب بعض الفحول^(١) في النقض والإبرام حول الجواب عن الإشكال المزبور، ولا حاجة إلى الإطناب بعد تبيّن الحق في المقام.

الشبهة الثالثة:
إشكال وهن القاعدة
بكثرة التخصيص

وقد يشكل على القاعدة بأنّا نعلم بكون كثير من الأحكام الأولية حرجية، كالجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصوم في الأيام الحارة، والغسل والوضوء بالماء الباردة في فصل الشتاء، وحرمة الفرار من الزحف، ووجوب تسليم النفس لإجراء الحدود والقصاص، وبذل الأموال الضخمة الكثيرة للديات، بل ومخالفة الشهوات وميول النفس الشديدة المُحرجة ونحو ذلك من الأحكام المحرجة. فلو قلنا باعتبار هذه القاعدة وحجيتها بعمومها، يلزم تخصيصها بجميع الأحكام المحرجة، كالأحكام المذكورة وغيرها. وهذا من قبيل كثرة التخصيص المستهجن ويوجب وهن القاعدة.

هذا الإشكال قد تعرض لها الشيخ الأعظم في قاعدة «لا ضرر» ويمكن تسريته إلى قاعدة «لا حرج»، وإن كان في التسربية نظر؛ لعدم كون الأحكام الحرجية في حد الأحكام الضررية من جهة الكثرة؛ بحيث يلزم منه محذور تخصيص الأكثر المستهجن.

(١) راجع العناوين الفقهية: ج ١، ص ٢٩٣.

وعلى أي حال فربما يقاس هذه القاعدة بقاعدة «لا ضرر» من جهة الإشكال المزبور. ومن هنا ينبغي تحرير كلام الشيخ وبعض الفحول في قاعدة «لا ضرر» وتحقيق ذلك. وأمّا قياس هذه القاعدة بقاعدة «لا ضرر» من جهة ذلك فموكول إلى الفحص عن موارد الأحكام الأولية الحرجية وإحراز بلوغها إلى حدّ من الكثرة الموجبة لاستهجان تخصيص هذه القاعدة بها.

جواب الشيخ
الأعظم عن إشكال
تخصيص الأكثر

قد وَجَّهَ الشِّيخُ الْأَعْظَمُ عَدْمَ سُقْطَةِ عُمُومِ قَاعِدَةِ «لَا ضَرَرٌ» عَنِ الْحَجِّيَّةِ بِاسْتِقْرَارِ سِيرَةِ الْفَرِيقَيْنِ عَلَىِ الْإِسْتِدَالِ بِهَا فِي مَقَابِلِ سَائِرِ الْعُمُومَاتِ وَجَبْرِ وَهَنَاهَا بِذَلِكَ ثُمَّ تَنْظَرُ فِي كَفَايَةِ ذَلِكَ لِجَبْرِ وَهَنَاهَا؛ نَظَرًا إِلَىِ كَوْنِ كَثْرَةِ التَّخْصِيصِ قَرِينَةً عَلَىِ عَدَمِ إِرَادَةِ الْعُمُومِ مِنْ قَاعِدَةِ «لَا ضَرَرٌ»، وَأَنَّ الْمَقْصُودُ مَرْتَبَةً خَاصَّةً مِنِ الْضَّرَرِ؛ حَيْثُ قَالَ: «وَإِنْ كَانَ فِي كَفَايَتِهِ نَظَرٌ؛ بِنَاءً عَلَىِ أَنَّ لِزُومِ تَخْصِيصِ الْأَكْثَرِ عَلَىِ تَقْدِيرِ الْعُمُومِ قَرِينَةً عَلَىِ إِرَادَةِ مَعْنَى لَا يَلْزَمُ مِنْهُ ذَلِكَ». (١)

ثُمَّ وَجَّهَ قَاعِدَةُ «لَا ضَرَرٌ» وَعَدْمُ وَهَنَاهَا بِتَخْصِيصِ الْأَكْثَرِ بِمَا حَاصَلَهُ؛ أَنَّ إِخْرَاجَ أَكْثَرِ الْأَفْرَادِ عَنِ تَحْتِ الْعَامِ تَارِيَةً يَكُونُ بِعِنْوَانِ جَامِعٍ لَهَا فِي تَخْصِيصِ وَاحِدٍ بِذَلِكِ الْعَنْوَانِ. وَأُخْرَىٰ: بِعِنْوَانِيْنِ عَدِيدَيْنِ وَتَخْصِيصَاتِ كَثِيرَةٍ؛ بِأَنَّ يُخْرِجَ كُلَّ مُورِّدٍ مِنِ الْمَوَارِدِ الْكَثِيرَةِ بِتَخْصِيصٍ عَلَىِ حَدَّةٍ.

وَتَخْصِيصُ الْأَكْثَرِ إِنَّمَا يَسْتَهْجِنُ إِذَا كَانَ عَلَىِ النَّحْوِ الثَّانِيِّ، دُونَ مَا إِذَا كَانَ عَلَىِ النَّحْوِ الْأَوَّلِ. وَطَبَّقَ هَذِهِ الْكَبْرِيَّةِ عَلَىِ مَطْلُوبِهِ؛ حَيْثُ قَالَ: «إِلَآنِ يَقَالُ - مَضَافًا إِلَىِ مَنْعِ الْأَكْثَرِيَّةِ الْخَارِجِ وَإِنْ سَلَّمْتَ كَثْرَتَهُ - : إِنَّ الْمَوَارِدِ الْكَثِيرَةِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْعَامِ إِنَّمَا خَرَجَتْ بِعِنْوَانٍ وَاحِدٍ جَامِعٍ لَهَا وَإِنْ لَمْ نُعْرَفْهُ عَلَىِ وَجْهِ التَّفْصِيلِ، وَقَدْ

(١) فَرَائدُ الْأَصْوَلِ: ج ٢، ص ٤٦٥.

تقر أن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل: «أكرم الناس» ودلل دليلاً على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب». ^(١)

المناقشة في
كلام الشيخ

ولا نزيد المناقشة في تطبيق هذه الكبرى على مورد قاعدة «لا ضرر»؛ لأنه خارج عن محل الكلام. إنما المناقشة في كلام الشيخ من جهتين آخريين، إحداهما: صغرى لزوم تخصيص الأكثر من تشريع الأحكام الضررية.

ثانيةهما: كبرى استهجان تخصيص الأكثر.

ويمكن المناقشة في كلام الشيخ الأعظم صغرياً بما حاصله: أتنا نمنع لزوم تخصيص الأكثر بتشريع الأحكام الضررية، كما اعترف به الشيخ بقوله «مضافاً إلى منع أكثرية الخارج». ^(٢)

وذلك لاختصاص التخصيصات الواردة بما كان من الأحكام ضررياً، باقتضاء ذات متعلقه، من الأحكام الشرعية التي أحذ الضرر في موضوعها، كالخمس والزكاة والجهاد والحج ونحو ذلك من المندوبات. ولا ريب في كون مثل هذه الأحكام أقل من سائر الأحكام المجنولة في الشريعة، مما لم يؤخذ الضرر والحرج في موضوعها، ولا سيما إذا لوحظ كل واحد من قسمي الأحكام الضررية والحرجية على حدة بإزاء ما يقابلها من دليل نفي الضرر ونفي الحرج؛ بأن يلاحظ الأحكام الضررية - كالخمس والزكاة والديات وغيرها من أبواب الضمانات والواجبات المالية - بإزاء دليل «لا ضرر» وباب الضمانات ونحوها من الواجبات المالية والضمانات والديات. وسائل الموارد، من الأحكام

(١) فائد الأصول: ج ٢، ص ٤٦٥.
(٢) المصدر.

المحرجة كوجوب الجهاد وحرمة الفرار من الزحف ما أخذ في موضوعه الحرج بازاء دليل نفي الحرج، فقليل جدًا بالقياس إلى سائر الأحكام الأولية المجعلة في الشريعة من غير الضررية والحرجية.

وأمّا الدفاع والقصاص والحدود فكثير منها غير مختص بالإسلام بل أحكام عقلية أو عقلائية ثابتة في سائر الشرائع والملل والنحل أيضًا.

وأمّا موارد الأحكام غير الإلزامية المستلزمة للضرر؛ فلم ينشأ فيها الضرر من الشارع، بل إنّما ينشأ من اختيار المكلّف نفسه، كما هو مقتضى طبع الجواز والإباحة، بل في المندوبات أيضًا ينشأ الحرج من اختيار المكلّف؛ لعدم حكم إلزامي من الشارع فيها.

وعليه فلا يلزم تخصيص الأكثر لحديث «لا ضرر» و«لا حرج» بتشريع هذه الأحكام، حتى يوجب إجمالهما وسقوطهما عن الحجّية بعمومها وإطلاقها والمنع عن التمسك بهما.

تفصيل صاحب الكفاية
في استهجان
تخصيص الأكثر
والمناقشة فيه

وأمّا الكبرى المذبورة، فناقش فيه صاحب الكفاية في «الحاشية» بقوله: «عدم الاستهجان فيه، إنّما هو إذا كان الأفراد التي استوّعها العام هي

العنوانين التي يعمّها، لأنّ نفس الأشخاص المندرجة تحتها؛ لعدم لزوم تخصيص الأكثر فيما هو أفراد العام حينئذ، وإنّما لا يتفاوت في استهجانه بين أن يكون بعنوان واحد أو بعنوانين؛ للزوم تخصيص الأكثر فيما هو أفراده، كيف ما كان، وهو المالك في الاستهجان». ^(١)

ومراده أنّ العام تارة يشتمل على عنوانين عديدة مثل «أكرم العلماء»؛ حيث

(١) حاشية فرائد الأصول المحقق الخراساني؛ ص ١٦٩، ٢٠ - ٢٢.

يشمل الفساق والعدول والفقهاء والنحاة والفلسفه والهاشمي وغير الهاشمي وسائر الأصناف والعنوانين العامة المندرجة تحتها.

وأخرى: يشتمل على الأفراد، لا العنوانين كما في العموم المجموعي، مثل: «لك على مائة درهم». ففي الصورة الأولى لا يلزم تخصيص الأكثر من إخراج أفراد كثيرة بتخصيص العنوان، بل لا يستهجن تخصيص الأكثر حينئذ، كما قال الشيخ الأعظم رحمه الله. وذلك مثل تخصيص: «أكرم العلماء» بمثل: «إلا الفساق» أو «إلا الفلسفه»، فلا استهجان حينئذ لتخصيص الأكثر.

وأما إذا كان العموم بالاستغراق المجموعي للأفراد مثل «صم شهر رمضان» أو «لي عليك مائة درهم»، فإخراج أكثر أفراده مستهجن مطلقاً، سواء كان التخصيص بالعنوان أو بإخراج آحاد الأفراد. وذلك مثل أن يخصص عموم «صم شهر رمضان» بمثل قوله «إلا خمس وعشرين يوماً» أو «ثلاثها» أو «إلا اليوم الأول والثاني وهكذا إلى أن يعدد خمس وعشرين يوماً، أو يقول: «لي عليك مائة درهم إلا تسع وتسعون درهماً» أو «إلا أربعة وأخماسها».

فيكون تخصيص الأكثر حينئذ مستهجنناً مطلقاً، سواء كان بإخراج آحاد الأفراد أو كان التخصيص بإخراج العنوان.

ولكن يرد عليه: أنّ في القسم الثاني أعني الاستغراق المجموعي إذا كان الأفراد المندرجة تحته كثيرة، يمكن القول بعدم كون إخراج الأكثر بتخصيص العنوان مستهجنناً. وذلك كإخراج كثير من الدرارهم الموجودة في الصندوق أو المخزن بمثل قوله: «إلا البصرية أو الشامية أو المغشوشه» وإن كانت أكثر.

جواب الفاضل
التوني
والمناقشة فيه

وقد أجاب الفاضل التونسي بأنّ تخصيص الأكثر إنما يكون مستهجنناً إذا لم ينصب المتكلّم قرينة عليه. قال رحمه الله -

في جواب من ادعى قبح تخصيص الأكثر - : «و الجواب أولاً: منع القبح الذي

ادعاه مع نصب القرينة، نعم يقبح بدون نصب القرينة»^(١).

وفي مفروض الكلام لما كان دليل نفي الحرج ناظراً إلى أدلة الأحكام الأولية، من هنا يكون جعل مثل الجهاد وحرمة الفرار من الزحف من قبل قرينة على عدم كونه داخلاً في نطاق عموم دليل نفي الحرج. ولذا لا استهجان لتصنيص الأكثر على فرض أكثريته في مفروض الكلام.

ولكن هذا الجواب غير مقنع. وذلك لأنّ السرّ في استهجان تخصيص الأكثر إنما هو ركاكة نفس التعبير عند العرف وأهل المحاورة، وإنْ عُلم مراد المتكلّم، فليس الوجه في الاستهجان لزوم الكذب ولا الإغراء بالجهل ونحو ذلك مما ينوط بعدم نصب القرينة.

ويظهر من بعض الأعلام^(٢) عدم كون تخصيص الأكثر مستهجنًا في القضايا الحقيقة، والتفصيل بينها والقضايا الشخصية.

تفصيل السيد
الخوئي
والمناقشة فيه

وعلى ذلك بعدم لاحظ الأفراد الخارجية موضوعاً للحكم في القضايا الحقيقة، حتى يكون الخارج أكثر من الباقى بلاحظ الوجود الخارجى. قال تعالى: «إِنَّ الْعِمَومَ الْمَذَكُورَ فِي الْكَلَامِ تَارِهَ: يَكُونُ مِنْ قَبْلِ الْقَضَايَا الْخَارِجِيَّةِ، وَيَكُونُ الْمَلْحوظُ فِي الْكَلَامِ ثَبَوتُ الْحُكْمِ لِلأَفْرَادِ الْخَارِجِيَّةِ، فَحِينَئذٍ لَا إِشْكَالٌ فِي اسْتَهْجَانِ تَحْصِيصِ الْأَكْثَرِ، بِلَا فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ التَّحْصِيصُ بِعَنْوَانِ وَاحِدٍ أَوْ بِعَنْوَانِيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، فَلَوْ قَيِيلَ: قَتْلُ جَمِيعِ الْعَسْكَرِ إِلَّا بْنَيْ تَمِيمٍ، وَكَانَ فِي الْعَسْكَرِ مِنْ غَيْرِ بْنَيْ تَمِيمٍ رَجُلٌ أَوْ رَجُلَيْنِ فَفِي الْحَقِيقَةِ كَانَ الْمَقْتُولُ رَجُلًا أَوْ رَجُلَيْنِ فَلَا إِشْكَالٌ فِي اسْتَهْجَانِ التَّعْبِيرِ عَنْ قَتْلِهِمَا بِمِثْلِ قَتْلِ جَمِيعِ الْعَسْكَرِ إِلَّا

(١) الوافية: ص ١٢٦.

(٢) وهو السيد الخوئي في مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥٣٧.

بني تميم، وان كان التخصيص بعنوان واحد مثل ما إذا كان التخصيص بعنوان مختلف، كما لو قيل: قتل جميع العسكري إلا زيداً وإنما وإنما... حتى لا يبقى إلا رجل أو رجلان مثلاً.

وأخرى: يكون العموم المذكور في الكلام بنحو القضايا الحقيقة ويكون الحكم ثابتاً للموضوع المقدر، بلا نظر إلى الأفراد الخارجية، فلا يكون التخصيص حينئذ مستهجنًا، وإن بلغ أفراده ما بلغ، لعدم لاحظ الأفراد الخارجية في ثبوت الحكم، حتى يكون الخارج أكثر من الباقي. وهذه هي القاعدة الكلية لقبح تخصيص الأكثر.^(١)

ولكن هذا البيان منه ~~ف~~ قاصر عن إثبات المدعى، بل يحتاج إلى تقريب آخر. وحاصله: أنّ الموضوع في القضايا الحقيقة لمّا كان مقدراً مفروضاً لا واقع له في الخارج، لا يلزم محذور شائبة الكذب؛ لأنّ الكذب قد أخذ فيه عدم مطابقة الكلام للواقع الخارجي. ومن هنا يختص استهجان تخصيص الأكثر بالقضايا الخارجية.

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّ كلامه في القضايا الحقيقة إنّما يتم في المخصوص المتصل؛ حيث لا ينعقد للعام حينئذ مدلول تصديقي في العموم، بل لا ظهور له إلا فيما عدا الخاص. وقد عرفت خروجه عن محل النزاع.

وأمّا في المنفصل فلما ينعقد للعام مدلوله التصديفي ويستقرّ ظهوره في العموم قبل ورود المخصوص، يكون فيه شائبة الكذب مع إرادة تعقيبه بتخصيص الأكثر، فيكون مستهجنًا قبيحاً.

وثانياً: إنّ السرّ في استهجان تخصيص الأكثر نفس ركاكة التعبير، لا شائبة الكذب أو الإغراء بالجهل ونحو ذلك. ومن هنا لا فرق في ذلك بين

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥٣٧ - ٥٣٨.

القضايا الحقيقة وغيرها، كما لا فرق بين التخصيص المتصل وبين التخصيص المنفصل.

وحاصل الكلام: أنه لا فرق في استهجان تخصيص الأكثر بين القضايا الخارجية وبين القضايا الحقيقة كما عن بعض الأعلام. بل القضايا الخارجية خارجة عن محل الكلام ومصب النزاع. وذلك لما سبق منا في المجلد الأول من كتابنا «بدايـع البحوث» أن الخطابات الشرعية من قبيل القضايا الحقيقة، بل لوورد خطاب على نحو القضية الشخصية لا بد من تأويله إلى القضايا الحقيقة. كما أن في القضايا الحقيقة لا يكون التخصيص بإخراج الأفراد والمساديق الجزئية، فإنه خارج عن رسم المحاورات، إلا في موارد تكون لها مساديق معينة معدودة كالعلوم المجموعـيـة.

منشأ القول
بالتفصيل المزبور

وأظن أن منشأ القول بهذا التفصيل ما يظهر من صاحب الشرائع في «معارج الأصول» من اختصاص استهجان تخصيص الأكثر بالقضايا الخارجية؛ حيث استدل لذلك بمتالين كليهما من قبيل القضايا الخارجية.

قال في تعليـل ذلك: «لأنـا نعلم قـبح قول القـائل: أكلـت كلـ ما في البـستان من الرـمان. وفيـها ألفـ، وقد أـكلـ واحـدةـ، وكـذـلـكـ يـقـبحـ: أـخذـتـ كلـ ما في الصـندـوقـ من الـذهبـ. وفيـهـ أـلـفـ، وقد أـخذـ دـيـنـارـاًـ». (١)

ولـكـنـ الإـشكـالـ الـذـيـ ذـكـرـناـهـ وـاردـ عـلـىـ أيـ حالـ.

وـأـيـضاـ لـاـ فـرقـ بـيـنـ التـخـصـيـصـ بـعـنـوانـ وـاحـدـ جـامـعـ فـيـ مـخـصـصـ وـاحـدـ وـبـيـنـ التـخـصـيـصـ بـعـنـاوـينـ وـمـخـصـصـاتـ عـدـيـدةـ لـإـخـرـاجـ آـحـادـ الـمـسـادـيقـ، كـماـ

(١) مـعارـجـ الـأـصـوـلـ: صـ ١٣٣ـ.

عن الشيخ الأعظم.

ولعل مقصود السيد الخوئي ما قلناه في بيان مراد صاحب الكفاية من مناقشته في تفصيل الشيخ الأعظم؛ حيث يمكن إرجاعه إلى التفصيل بين القضايا الحقيقة والشخصية. ولكن يرد عليه حينئذٍ ما أوردناه على كلام صاحب الكفاية.

تفصيل الشهيد
الصدر
والمناقشة فيه

وه هنا تفصيل آخر في المقام للشهيد الصدر.
وحاصله: أن تخصيص الأكثر إذا كان بارتکاز عرفي ليس مستهجنًا؛ لأنه من قبيل المخصص المتصل، فإن الارتكاز العرفي قرينة متصلة حافّة بالكلام ومانعة من انعقاد الدلالة الاستعملية التصديقية؛ حيث قال: «و هو مستهجن إذا لم نفرض إحتفاف الكلام بارتکازات لبيّة عرفية توجب إخراج ذلك الأكثر، وإنّ لم يكن مستهجنًا؛ لأنّ المستهجن تخصيص الأكثر بالمنفصل، لا بالمتصل».^(١)
ويرد عليه أولاً: أنه لا فرق في استهجان تخصيص الأكثر بين المخصص المتصل وبين المخصص المنفصل؛ لاستواهما في حصول ملاك الاستهجان، وهو ركاكة التعبير. نعم يتفرد المخصص المنفصل بوجه زائد للقبح، وهو الإغراء بالجهل، بل شائبة الكذب، ولكنهما منفيان في المقام لأجل نصب القرينة كما بينا ذلك في نقد كلام صاحب الواقفة.

وثانياً: إن وجود القرينة اللبيّة لا يرفع ملاك الاستهجان وهو ركاكة التعبير، إلا أن يصير التعبير بتخصيص الأكثر مع وجود القرينة اللبيّة متعارفاً؛ بأن كان المرتكز في أذهان المخاطبين وأهل العرف؛ بمعنى أن يرون ذلك

(١) شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر: ج ٢، ص ٤١٥

موجّهاً وغير خال من لطافة وظرافة في التعبير، كما في مقام تكريم عالم ورجل عظيم الشخصية فيفترضه المتكلّم واحداً كالألف، فيقول مثلاً: «جاء القوم إلّا فلان وفلان و... فاستثنى الأكثر؛ بحيث لم يبق إلّا ثلاثة رجال. ويريد بذلك تعظيم هؤلاء وتفخيم شأنهم لمكانتهم العلمية والاجتماعية.

ففي مثل ذلك يمكن دعوى ارتفاع الركاكة والاستهجان، بل لا يخلو من بلاغة في البيان ولطافة في التعبير. وإلّا في غير مثل هذا المقام لا يمكن إنكار ركاكة واستهجان تخصيص الأكثر فيما إذا لم يبق تحت العام إلّا أفراد معدودة في غاية القلة، لا مطلق القلة. وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام.

ولكن الذي يسهل الخطاب أنّ الخارج عن عموم نفي الحرج قليلٌ من الأحكام جداً. فلا صغرى لقاعدة تخصيص الأكثر في المقام، كما قلنا آنفاً في الإشكال على الشیخ الأعظم.

هذا كلّه بناءً على كون إخراج التكاليف المحرجة عن تحت عموم قاعدة نفي الحرج بالتفصيص. وأما بناءً على كون خروجها من باب التخصص - كما قلنا -، لا يرد إشكال، بل هو منتفِ رأساً.

مقتضى التحقيق
في المقام

والذي يقتضيه التحقيق في المقام ما قلناه في مناقشة تفصيل صاحب الكفاية وغيره من أنّ الملاك في استهجان التخصيص الأكثر رカاكته عند أهل العرف بحيث يعدونه ركيكاً قبيحاً في التعبير. ويعتبر في الاستهجان عرفاً ثلاثة أمور على سبيل الانضمام والاجتماع.

١ - كون الخطاب من القضايا الخارجية، أو كون العموم مجموعياً ولو كانت القضية حقيقة؛ مثل: «صم شهر رمضان» و«خذ ما في الصندوق من

الدرارهم» و«لك على مائة درهم».

٢ - كون التخصيص بإخراج الأفراد، لا العنوانين، وإلا فلو كان التخصيص حينئذ بإخراج العنوان المشتمل على أكثر الأفراد لا يستهجن.

٣ - عدم كون تخصيص الأكثر كناء عن تعظيم شخص ونحو ذلك مما فيه لطافة في التعبير في نظر أهل العرف.

وعليه فالعام الاستغراقى والبدلى في الخطابات الحقيقية المشتملة على عنوانين عديدة لا استهجان في تخصيصها بالعنوان ولو انجر إلى إخراج أكثر الأفراد. ولا يخفى أن تخصيص الأكثر فيها بإخراج أحد الأفراد، فغير واقع في الخطابات الشرعية، بل العرفية. فلا واقع له في الخارج حتى يبحث عن حكمه. ولو فرض في مورد لا قبح فيه؛ لعدم تحقق تخصيص الأكثر بإخراج الأفراد في القضية الكلية الحقيقة.

وكذا إذا كان تخصيص الأكثر لتعظيم شخص أو عدة قليلة بدعوى كون الواحد ألف، أو تنزيل الأقل منزلة القوم أو من في العسكر في مثل قوله: « جاء القوم إلا الرعية » فيما إذا جاء رئيس القوم فقط. أو قوله: « قُتل من في العسكر إلا الجندي » فيما إذا نجى الأمير فقط، أو قال في المثالين: « إلا فلان وفلان و... » إلى أن يبقى تحته خصوص الرئيس والأمير وخواص أصحابهما؛ تعظيمًا وتفضيماً لهما.

والحاصل: أن تخصيص الأكثر إنما يستهجن فيما إذا كان العام مجموعياً أو القضية خارجية وكون التخصيص بإخراج الأفراد ولم يكن كناء عن تعظيم الخارج وتفضيمه، وإنما لا استهجان ولا ركاك.

معارضات هذه القاعدة

هذه القاعدة تعارض أدلة الأحكام الأولية فيما إذا استلزم العمل بها الحرج والعسر. وأيضاً قد يقع التعارض بين هذه القاعدة وبين قاعدة نفي الضرر، وبينها وبين قاعدة: حرمة إيذاء المؤمن.

فيقع الكلام في مقامين:

أحدهما: حكم معارضة هذه القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية.
ثانيهما: حكم معارضتها مع قاعدة نفي الضرر وقاعدة حرمة إيذاء الآخ المؤمن.

أما معارضة هذه القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية، فالكلام فيه تارة: يقع فيما أخذ في موضوعه الحرج، كالجهاد ونحوه. وأخرى: في أدلة سائر الأحكام الأولية.
أما المقام الأول: فقد سبق الكلام في معارضته قاعدة نفي الحرج مع أدلة الأحكام التي أخذ في موضوعها الضرر.

معارضة هذه
القاعدة مع أدلة
الأحكام الأولية

وحاصله: ما أشكل من لزوم تخصيص الأكثر المستهجن، وجوابه بعدم استهجانه فيما إذا كان تخصيص الأكثر بالعنوان في القضايا الحقيقة والعموم

الاستغرaci، والخطابات الشرعية لاتخلو منها. مضافاً إلى كون خروج مثل هذه الأحكام بالشخص لا بالشخص. وذلك لاحتفاف الخطاب بالقرينة العقلية وهي لزوم لغوية تشريع هذه الأحكام بتقديم قاعدة نفي الراج وقبع صدور اللغو من الشارع الحكيم، بل امتناعه.

وأما المقام الثاني: فلا إشكال في تقديم هذه القاعدة على سائر أدلة الأحكام الأولية ممّا لم يؤخذ الراج في موضوعه. وذلك لأنّ هذه القاعدة تفيد عدم مشروعية أي فعل أو ترك مستلزم للراج والعسر. فكلّ فعل أو ترك حرجي يدخل في نطاق هذه القاعدة الكاشفة عن عدم تعلق جعل ذلك الحكم الأولى بالصدق الحرجي. هذا ممّا لا شكّ فيه ولا ريب يعتريه.

وأما نوع تقديم دليل هذه القاعدة على أدلة الأحكام، فهل هو من باب الحكومة أو الورود أو التخصيص؟. مقتضى التحقيق أنّه من باب الحكومة.

وذلك أولاً: بلحاظ أنّ نفي الحكم الحرجي في دليل هذه القاعدة إنّما هو بلسان نفي موضوعه وهو الراج؛ نظراً إلى اتصاف موضوع الحكم بوصف الحرجي - كالصلة الحرجية والصوم الحرجي والطهارة الحرجية وهكذا -، فيكون الراج دخيلاً في الموضوع، بل جزءاً، وإنّ اتصاف الحكم بالحرجي إنّما بلحاظ اتصاف موضوعه بذلك في الحقيقة.

وثانياً: لأنّ دليل هذه القاعدة يضيق موضوع أدلة الأحكام الأولية بغير المصادر الحرجية من طبيعي موضوعها، ولا يُعدّه رأساً، كما يعدّ الدليل الوارد موضوع المورد كالأمارة المعدمة لموضوع الأصل رأساً برفع الشك المأخذ موضوعاً لدليل الأصل.

وثالثاً: إنّ قاعدة نفي الراج ناظرة إلى كيفية تشريع الأحكام الأولية وتضيق نطاقها بهذا النحو من النظارة. وهذا من أحد أقسام الحكومة، كما بيّناه

تفصيلاً في محله.

وبعبارة أخرى جامعه وبيان أحسن:

إنّ من أقسام الحكومة ما إذا كان أحد الدليلين ناظراً إلى كيفية جعل الحكم بالدليل الآخر، من دون نظر ذلك الدليل الآخر إليه كذلك.

ودليل نفي الحرج من هذا القبيل بالقياس إلى أدلة الأحكام الأولية؛ حيث إنّه يدلّ على جعلها بكيفية غير شاملة لموارد لزوم الحرج.

هذا، مضافاً إلى كون الوصف في تعبير «الحكم الحرجي» بحال المتعلق: أي الصلاة الحرجية والصوم الحرجي وهكذا. وعليه فلسان دليل نفي الحرج نفي الصلاة الحرجية والصوم الحرجي. وهو المراد من الحرج. وبهذا التقريب يتم إثبات النوع الشائع من الحكومة وهو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وقد يقال: إنّ دليل هذه القاعدة مخصوص لأدلة الأحكام الأولية؛ نظراً إلى عدم كونه نافياً لموضوعات الأحكام الأولية، مثل البول والخمر والميتة والصوم والصلاوة والحج، ونحو ذلك من المحرّمات والواجبات، بل إنّما ينفي حكم هذه الموضوعات عن مصاديقها الحرجية، ولو بلسان نفي الحرج. ولكن مقتضى التحقيق أنّ تقديم هذه القاعدة على أدلة الأحكام الأولية من باب الحكومة؛ لأنّها ناظرة إلى كيفية جعل الحكم الأولى وتفيد عدم جعله على نحو شامل لموارد الضرر وهو النوع الثاني من أقسام الحكومة على ما بيّناه في محله من علم الأصول. بل دليل نفي الحرج مضيق لموضوعات أدلة الأحكام الأولية بالمعنى الذي بيّناه.

وعلى أيّ حال يدور أمر مخالفة دليل هذه القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية بين الحكومة وبين التخصيص.

أما معارضة هذه القاعدة مع قاعدة نفي الضرر:
فقد وقع الكلام في حكمة دليل «لا حرج» على دليل
«لا ضرر»، بعد الاتفاق في حكمتهما على أدلة الأحكام
الأولية.

معارضة هذه
القاعدة مع قاعدة
نفي الضرر

قد يستند لحكمة دليل نفي الحرج على دليل نفي الضرر بأنّ ضابطة
الحكومة تعرّض أحد الدليلين لما لا يتعرّض له الدليل الآخر. وإنّ دليل نفي الحرج
متعرّض لنفي جعل الحكم الحرجي بدلاته اللغوية؛ لقوله: «ما جعل عليكم في
الدين من حرج». وهذا بخلاف دليل لا ضرر؛ لإفادته نفي تحقق الضرر الذي هو
أثراً للمجعل وناشيئاً من جعل الحكم الضرري. وكما أنّ رتبة الجعل متقدمة
على وجود المجعل، كذلك الدليل المتعرّض لنفي الجعل أيضاً متقدّم على
الدليل المتعرّض لما هو من آثار المجعل، وهو نفس الضرر، ومن هنا يكون
حاكمًا عليه، نظير تعرّض دليل لموضوع دليل آخر توسيعًا أو ضيقاً.

وأول ما يرد على هذا المستدلّ أنّ ضابطة الحكومة نظارة أحد الدليلين
إلى الآخر دون العكس. وليس النظارة المستدلّ بها في هذا الاستدلال من
قبيل ذلك.

ونذلك لأنّ المستفاد من كلام المستدلّ كون دليل نفي الحرج ناظراً إلى نفي
الحكم الحرجي، ودليل نفي الضرر ناظراً إلى نفي آثار الحكم الضرري ولا يثبت
بذلك ما هو المعتبر في الحكومة؛ من نظارة أحد الدليلين إلى الآخر بـنفي
موضوعه أو كيفية جعله دون العكس، كما هو واضح.

مناقشة السيد
الإمام الخميني

وناقش فيه السيد الإمام الخميني بما حاصله: أنّ مجرد
تعرّض دليل لما لا يتعرّض له دليل آخر لا يكفي لتقديمه
وحكومته على ذلك الدليل، بل لابدّ من كون تقديمه عليه موافقاً لارتكاز العقائد

ومقبولًا لديهم، بحيث لو عُرضا على أهل العرف والعقلاء، لم يروا بينهما ت الخالفاً وتعارضاً، كدليل نفي الحرج والضرر بالقياس إلى الأدلة الأولية.

هذا مضافاً إلى تعرّض دليل نفي الضرر أيضاً لما لا يتعرّض له دليل نفي الحرج؛ حيث يتعرّض إلى نفي الحكم الضرري غير الحرجي بلسان نفي موضوعه في الشريعة تنزيلاً وادعاءً، كما هو لسان الدليل الحاكم.

قال ^{رض} بعد نقل الاستدلال المزبور:

«وأنت خبير بأن تحكيم دليل على آخر - بعد أن يكون بينهما عموم من وجه القاعدة العقلائية فيما التعارض والتساقط - لا بد وأن يكون عقلائيًا مقبولًا لدى العرف، بحيث لو عرض الدليلان على العقلاء لا ينقدح في ذهنهم التعارض والخلاف، كدليل نفي الحرج مع الأدلة الأولية، لكونه بمنزلة المفسّر لها، ولهذا ورد في رواية عبد الأعلى «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»» مع أنّ بين دليل وجوب الوضوء ودليل نفي الحرج العموم من وجه الظاهر من الرواية أن تقدم دليل الحرج عليه أمر عقلائي يعرفه العقلاء والعرف من كتاب الله، لا أنه أمر تعبدي وإن كان إثباتات المسح على المرارة تعبدياً ظاهراً، فما يعرف من كتاب الله هو عدم وجوب المسح على البشرة بدليل نفي الحرج، وهو شاهد على أن الجمع والتقديم عقلائي، مع أنه لا يحتاج إلى الشاهد. ودليل نفي الحرج والضرر، ليسا بهذه المثابة، ولا يساعد العرف على التقديم والتحكيم ظاهراً، وما ذكره في وجه التحكيم غير مرضي في محيط العقلاء، ولا بد فيه من المقبولية العقلائية، وفرق بين المقام وبين الدليل المتعارض لموضوع دليل آخر توسيعًا وتضييقاً، نظير لا شك لكثير الشك مثلاً بالنسبة إلى أدلة الشكوك.

فما قيل في ضابط الحكومة - من أنه تعرّض أحد الدليلين لما لا يتعرّضه

الآخر - غير وجيه بإطلاقه، بل لا مناص فيها عن مقبوليتها لدى العقلاة. وإنّ دليل الضرر أيضاً متعرض لما لا يتعرّضه دليل الحرج». ^(١) ولا يخفى أنّ الدليل «لحرج» ليس من قبيل المفسّر لمفاد الأدلة الأولى، كما هو واضح، بل إنّما ينفي الحكم الثابت بالأدلة الأولى عن بعض مصاديق موضوعها - وهو الحرجي منها - بلسان نفي جعل الحرج ولزومه من أحكام الشريعة.

وعين هذا التقريب والبيان يأتي في أدلة «لضرر» طابق النuel بالnuel، من دون فرق. فإنّ «لضرر» أيضاً لسانه نفي تحقق الضرر وعدم جعله في أحكام الإسلام. وكلاهما إنّما يدلان بالدلالة التصديقية الجدية - المستقرة بعد الجمع العرفي بالحكومة - على نفي تشريع الحكم الحرجي والحكم الضرري في الإسلام، إلا إنّ دلالة آية نفي الحرج - بقوله «ما جعل...» على ذلك بالوضع ودلالة حديث «لضرر» على ذلك باقتضاء السياق وقرينة مناسبة الحكم والموضوع. وعليه دليل «لحرج» و«لضرر» كلاهما ناظران إلى أدلة الأحكام الأولى؛ حيث لو لم يكن حكم مجعل في الشريعة للموضوعات بعنوانينها الذاتية، لم يعقل نفي ما يطرأ عليه عنوان الحرج والضرر.

مقتضى التحقيق
في المقام

والذى يقتضيه التحقيق عدم تقديم إحدى القاعدتين على الأخرى، بالتعارض. وذلك مثل حفر البئر في الملك؛ فيما إذا لم يحفرها المالك يقع في الحرج، ولو حفرها يرد بذلك الضرر على الجار، فتتعارض بذلك القاعدتان. ولمّا لا تقديم لإدحاهما على الأخرى، تبقى قاعدة سلطنة الناس على أموالهم، وقاعدة الإباحة - المستفادة من مثل قوله:

(١) كتاب البيع: ج ١، ص ٢٥٥.

«كلّ شيءٍ مطلقٌ حتى يردُ فيه النهي» - سليمةً عن المعارض، فيرجع إليهما بيان ذلك: أنه إذا كان العمل بحكم ضررياً على الفاعل وكان مخالفته حرجياً بالنسبة إلى الغير - بأن دار الأمر بين تحمل الحرج لدفع الضرر عن الغير، وبين عدم تحمله وإيراد الضرر على الغير - تتكافؤ القاعدتان، فحينئذ يخطر بالبال في بادئ الرأي أنه لا بدّ إما أن يرجع إلى عموم «الناس مسلطون على أموالهم»، أو إلى أصل الإباحة وعموم «كلّ شيءٍ مطلقٌ حتى يردُ فيه نهي» بعد تكافؤ الجميع.

هذا، ولكن يمكن القول بعدم جواز إيراد الضرر على الغير. وذلك لا للتقدير قاعدة «لاضرر»، بل لجريان دليل حرمة إيذاء المؤمن.

فإن التعارض واقع بينه وبين ما يفيد الإباحة من قاعدة السلطنة وأصالة الإباحة. ولكن لا إشكال في تقديم دليل حرمة الإيذاء، لأنّه لو قدم دليل الإباحة لصار تشريع دليل حرمة الإيذاء لغوًّا مع أنه أخصّ موضوعاً من دليل الإباحة. فمقتضى الصناعة تخصيصه دليلاً لإباحة بمورد الإيذاء. فتحصل: أنه لا يجوز إيراد الضرر على الغير لدفع الحرج عن النفس.

فالملك في المنع الإقدام على كلّ ما يوجب إيذاء الآخ المؤمن، سواءً كان بإيراد الضرر عليه أو بإيقاعه في الحرج. ولا ربط لذلك بتقديم إحدى القاعدتين - أعني بهما نفي الضرر والحرج - على الأخرى.

وأما عموم قاعدة السلطنة وقاعدة الإباحة، فغاية ما يثبت بدلالهما جواز التصرف الرافع للضرر والحرج، ولا ينافي ذلك الحكم بحرمة إذا طرأ عليه عنوان الإيذاء، بحيث يستند إلى المتصرف في ماله ولو لدفع الضرر عن نفسه. إن قلت: الإيذاء أمر قصدي، ودافع الحرج عن نفسه لم يقصد بذلك إيذاء الجار.

قلت: يكفي علمه بتأنّي الجار من تصرّفه في ملکه.

إن قلت: دليل نفي الحرج يشمل المحرمات الحرجية أيضاً كما يشمل الواجبات الحرجية. وعليه فحرمة إيذاء الجار في مفروض الكلام لما كانت حرجية بالنسبة إلى المالك، ينفيها دليل نفي الحرج.

قلت: دليل نفي الحرج يسقط عن الحاجة والتأثير في مفروض الكلام بتعارضه مع دليل نفي الضرر. ولا يصلح عند سقوطه لنفي حرمة الإيذاء. فمقتضى القاعدة تقديم دليل حرمة الإيذاء على قاعدة السلطة وأصلة الاباحة بتخصيصه لهما. فيثبت بذلك حرمة التصرف في الملك.

إذا دار الأمر بين تحمل الحرج وبين إيراده على الغير

- كطبخ الخبز على الخباز في الصيف فيما إذا توقفت تهيئة الخبز على طبه - فحيثئذٍ تارة: يكون ذلك الغير

شخصاً واحداً، وأخرى: جماعة من المؤمنين.

حكم الدوران
بين تحمل
الحرج وبين
إيراده على الغير

فقد يفصل بينهما بأنه: لا إشكال في عدم وجوب تحمل الحرج لدفعه عن الغير إذا كان شخصاً واحداً. وأما إذا كان ذلك الغير جماعةً من المؤمنين، فقد يتوجهم وجوب تحمل الحرج حيثئذٍ؛ نظراً إلى قاعدة الأهمية وكون دفع الضرر عن الجماعة أهم من دفع الضرر عن الشخص عند الدوران بينهما.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن قاعدة الأهمية إنما يرجع إليها إذا لم يكن هناك دليلاً شرعياً على تقديم المهم، مثل المقام. وذلك لأنّ عموم دليل نفي الحرج قد دلّ على نفي أي حكم حرجي عن أحد المكلفين. فإذا كان التكليف الثابت في حق مكلف حرجياً يسقط عنه وجوب فعله بدلالة عموم الدليل النافي مطلقاً، سواءً أوجب إيراد الضرر على الغير أم لا، وسواءً كان ذلك الغير شخصاً واحداً

أم جماعة.

وهذا الإطلاق الأحوالى والأفرادى ثابت للدليل النافى كاطلاق سائر المطلقات.

وقد يستدلل لذلك بأنّ دليل نفي الحرج إنما هو في مقام الامتنان على الأمة، لا الامتنان على الشخص، فإذا دار الأمر بينهما، لابدّ من مراعاة جانب الجماعة؛ امتناناً لهم.

والجواب: أنّ دليل نفي الحرج وإن كان امتناناً على الأمة، إلا أنّ معناه نفي التكليف الحرجي عنهم، وفي مفروض الكلام لم يتوجّه تكليف إلزامي حرجي إلى الجماعة، بل إنّما توجّه إلى الشخص.

وكون دليل نفي الحرج امتناناً على الأمة معناه نفي التكليف الحرجي عن آحادهم.

وحاصل الكلام: أنه إذا دار الأمر بين تحمل الحرج وبين إيراد الحرج على جماعة، فالظاهر عدم وجوب تحمل الحرج لدفع الحرج عن الجماعة؛ نظراً إلى إطلاق دليل نفي الحرج؛ حيث دلّ بعموم النكرة في سياق النفي وإطلاق نفي الجعل على عدم وجوب تحمل الحرج مطلقاً، سواءً ورد بعدم تحمله حرجاً على الغير أم لا. اللهم إلا أن يكون الوارد عليه الحرج أو الضرر بحدّ من الكثرة أو عظم الشأن، بحيث يقطع بعدم رضا الشارع بإيراد الضرر عليه.

وقد يقال: إنّ دليل نفي الحرج في مقام الامتنان على نفي الحرج عن الأمة. ومفروض الكلام في الحقيقة من قبيل دوران الأمر بين الامتنان على الأمة وبين الامتنان على الشخص، ودليل نفي الحرج مسبوق لرعاية الامتنان على الأمة. ولكن يمكن الجواب عن ذلك: بأنّ الامتنان على الأمة متحقق أيضاً برفع الحرج عن آحادهم على نحو الاستغراق بدلالة النكرة في سياق النفي.

مقتضى التحقيق
في المقام

قد عرفت مما بيّناه أنّ مقتضى القاعدة سقوط قاعديٍ
«نفي الضرر» و«نفي الحرج» بالمعارضة، وتخصيص
قاعدة السلطنة وأصلة الإباحة بما دلَّ على حرمة الإيذاء. وأنّ توهم
ارتفاع حرمة الإيذاء بقاعدة «نفي الحرج» مدفوعٌ بعدم صلاحية هذه القاعدة
لرفع حرمة الإيذاء بعد سقوطها بالمعارضة مع قاعدة «نفي الضرر» في
مفروض الكلام.

وأمّا توهم أنّ الإيذاء من العناوين القصدية، ولم يقصد دافع الحرج عن
نفسه، فهو مدفوع بأنّ في صدق عنوان الإيذاء عرفاً يكفي مجرد صدور
ما يوجب الحرج أو الضرر على الغير من العالم بالحال عمداً.

فتحصل أنّ مقتضى التحقيق: عدم جواز إيقاع الغير في الحرج لدفع الحرج
عن النفس مطلقاً، سواءً دار الأمر بين الحرجين أو الضررين أو بين الحرج
والضرر. نعم لا بدّ من ملاحظة الأهميّة ومن هنا يُقدّم حقّ الجماعة على
الشخص.

قوله ﷺ: أفضل
الأعمال أحمزها.
هل ينافي قاعدة
نفي الحرج؟

وأمّا قوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»^(١)، فإنه وإن يشمل
موارد الحرج بإطلاقه، لكنه محکوم بقوله تعالى: «وما
جعل عليكم في الدين من حرج»^(٢)؛ لمحکومته على جميع

أدلة الأحكام الأولى. فالاحمز البالغ حدّ الحرج منفي استحبابه بهذه الآية؛ نظراً
إلى ظهوره في نفي أي حكم حرجي في الدين حتّى المندوبات. مضافاً إلى عدم
تضارع بينهما؛ نظراً إلى عدم جريان قاعدة لا حرج في المستحبات.
اللهُم إِلَّا أَنْ يقال بِأَنَّهَا ناظرةٌ إِلَى نفي خصوص الإلزاميات الحرجية في

الدين بقرينة «عليكم» كما في قوله: «الله على الناس حجّ البيت»^(١) وعليه فليست آية نفي الحرج ناظرةً إلى المندوبات لتنفيذ حرجياتها. هذا، ولكن سند هذه الرواية ضعيف بالإرسال؛ حيث لم تُرَوْ في جوامعنا الروائية.

نعم قد يلوح من كلام المحدث المجلسي اشتهرار هذا الخبر بين الخاصة والعامة؛ حيث قال: «... الخبر المشهور بين الخاصة والعامة أنّ أفضل الأعمال أحمزها، قلنا: على تقدير تسلیم صحته...»^(٢). ولكن يظهر من ذيل كلامه عدم التزامه بصحته. ومقتضى التحقيق عدم اعتبار هذا الخبر؛ لعدم نقله في جوامعنا الروائية. وما أشار إليه من اشتهراره ليس من قبيل الشهرة الروائية قطعاً، كيف ولا أثر له في جوامعنا الروائية المعتبرة؟!.

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) بحار الانوار: ج ٧٩، ص ٢٢٩.

نطاق القاعدة
ومجاريها الكلية
المنصوصة

مجاري القاعدة

هذه القاعدة تجري في مختلف الفروع والأبواب الفقهية ولا تختص مجاريها بباب دون باب، بل هي خارجة عن حد الإحصاء. وذلك لأنّه ما من حكم مقرر في الشريعة، إلا وقد يكون العمل به حرجياً لعلل وعوامل راجعة؛ إما إلى بدن المكلّف وأعضائه، أو إلى العوامل والأوضاع الخارجية، فيدخل في مجرى هذه القاعدة بمجرد عروض ذلك.

وقد أشير إلى جملة من مجاريها عند ذكر النصوص المستدلّ بها بهذه القاعدة. وأهمّها:

- ١- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للضعف الذي لا يُطاع.
- ٢- الوضوء والغسل بماء الغدير في الصحراء والفلوات.
- ٣- الوضوء من الماء القليل في الإناء والكوز مع قذارة اليد، والاغتسال منه مع ترشح قطرات الناخصة على الأرض وإصابتها إلى بدن المغتسل.
- ٤- اللحوم والفراء المشتراة من السوق مع احتمال عدم تذكيتها أو غصبتها وغيرها.
- ٥- المسح على محل الجرح الذي عليه المرارة.
- ٦- مسألة جواز التيمم إذا كان الوضوء أو الغسل حرجياً.

وسيأتي تفصيل مجازي هذه القاعدة من مختلف الفروع مستشهاداً بنص كلمات الفقهاء الفحول حسب منهجنا المعمول في التطبيقات الفقهية، إن شاء الله.

لا إشكال في عموم هذه القاعدة وشموليها للحكم التكليفي والوضعي كليهما. ومن الواضح أن إثبات أي حكم تابع لتحقق موضوعه. وذلك لأن الخطاب لا يتكلّل بإثبات موضوعه. وعليه فثبتت الجواز والرخصة في التكاليف الحرجية تابع لتحقق الحرج - الذي هو موضوع الجواز والرخصة - ولا تتكلّل أدلة نفي الحرج بإثبات موضوع الحرج في الخارج.

هل تجري هذه
القاعدة في
الحكم الوضعي؟

فأتصبح على ضوء هذا البيان أنه إذا لزم الحرج من العمل بالحكم الحرجي يسقط التكليف ويثبت الجواز والرخصة، بلا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي.

فكما أنه إذا ترتب الحرج في الخارج على العمل بحكم تكليفي يسقط ذلك الحكم التكليفي - كما لو كان وجوب استيدان الزوجة من الزوج في خروجها عن البيت حرجياً؛ لأن كأن حضورها وبقاوتها في البيت مستلزمًا للمشقة التي لا تُتحمل عادةً، فتنتفي حينئذ حرمة خروجها عن البيت بغير إذن زوجها ويجوز خروجها بغير إذنه. كذلك لو لزم الحرج من ثبوت حكم وضعي يسقط ذلك الحكم الوضعي. وذلك مثل سقوط شرطية الطهارة المائية في الصلاة إذا كان تحصيلها حرجياً وتبدلها إلى الطهارة الترابية.

والوجه في ذلك أن شرطية الطهارة المائية حينئذ بنفسها حرجي، وكل حكم حرجي - وضعيًا كان أو تكليفيًا - لم يجعل في الشريعة. فلا اعتبار، بل لا مشروعية لشرطية الطهارة المائية الحرجية. ومقتضى ذلك صحة الصلاة

الفاقدة للطهارة المائية إذا كانت حرجية. ولكن يتحقق بذلك موضوع أدلة التيمم، وهو عدم وجadan الماء شرعاً: لما علمنا بدلالة النصوص من أنه أعمّ من عدم الوجان العقلي والشرعى. وموارد الحرج من قبيل الثاني؛ لأنّ الحاكم بنفي التكليف حينئذٍ إنما هو الشرع، دون العقل، كما سيأتي بيان ذلك في بيان مدرك هذه القاعدة.

نعم، القول بسقوط الأحكام الوضعية جميعها وانتفاءها بنفس الحرج على نحو الكبرى الكلية، كما يظهر من بعض^(١) في غاية السقوط.

وذلك لأنّ الأحكام الوضعية من الملكية والزوجية كما أنها في ثبوتها بحاجة إلى تحقق أسباب شرعية، كذلك يتوقف زوالها على انعدام تلك الأسباب وليس لزوم الحرج مزيلها. فلزم الحرج من ترتيب آثار الزوجية لا يوجب انتفاء الزوجية وكذا بيع العبد الآبق والحيوان الشارد.

نعم لو دخل في العناوين الم gioz ة للفسخ كالغبن والعيب وعدم القدرة على التسليم وتسلّم المبيع يجوز بذلك فسخ المعاملة، بعد استقرار الملكية. كما أنّ الحرج اللازم من بقاء الزوجية يجوز حكم الحاكم بالطلاق، ولكن الزوجية لاتنتهي بنفس الحرج.

والسرّ في ذلك: أنّ الأحكام الوضعية بنفس اعتبارها لا توجب حرجاً، وإنما الموجب للحرج هو العمل بالحكم كما في الأحكام التكليفية الحرجية. فإذا لزم الحرج من ترتيب الأثر على الحكم الوضعي كوجوب طاعة الزوج تكليفاً يسقط الوجوب ويجوز المخالفة عند الحرج. ولا يلزم الحرج في التكليفيات، إلاّ من الحكم الإلزامي؛ نظراً إلى انتفاء الحرج برفع الإلزام. والإلزام إنما يتصور في الحكم التكليفي، فالساقط بالحرج حينئذٍ الحكم الإلزامي التكليفي الذي هو من

(١) دروس تمهيدية: ج ١، ص ١٨١.

آثار الحكم الوضعي، لا الحكم الوضعي نفسه.

نعم إذا نشأ الوجوب التكليفي من حكم وضعي وكان الوجوب حرجياً، ينتفي الحكم الوضعي؛ لأنّ السبب في الوجوب التكليفي. وذلك كشرطية الطهارة المائية في صحة الصلاة؛ حيث تثبت بذلك مقدمة الطهارة للصلاوة وتكون الطهارة واجبةً بالوجوب الغيري. فإذا كانت حرجية تسقط شرطيتها الموجبة لوجوبها الغيري حينئذٍ.

هل تدخل
المحرمات في
نطاق هذه القاعدة؟

وهل تشمل هذه القاعدة المحرمات الحرجية؟
مقتضى الصناعة شمولها لها؛ لأنّ جعل الحكم على المكلفين يعمّ مطلق الأحكام الإلزامية، من الواجبات والمحرمات، وكما أنّ الواجبات قد تكون حرجية، كذلك المحرمات قد تكون حرجية. ومقتضى عموم دليل نفي الحرج سقوط الحرمة وثبوت الجواز في المحرمات الحرجية.

نعم قد يقطع بعدم رضا الشارع بارتكاب بعض المحرمات بأيّ وجه وفي أيّة صورة، كقتل النفس المحترمة والزنا واللواط ونحوها من الكبائر العظام الشنيعة، فلا تسقط لأجل الحرج، بل الضرر ما لم يصل إلى حد هلاكة النفس ونحوها مما هو خارج عن نطاق دليل نفي الحرج باجماع أو ضرورة.

إن قلت: قوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»؛ ظاهرٌ في نفي خصوص الواجبات الحرجية. وذلك بقرينة قوله: «ما جعل عليكم»؛ لأنّ الواجبات إنما جعلها الله على المكلفين، بل هذا التعبير يلائم تشريع الأحكام الإلزامية الوجودية، كما جاء في قوله تعالى: «وله على الناس حجّ البيت» وقوله: «كتب عليكم الصيام» وإن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً والوجه فيه:

أن تعدى مادة الجعل بحرف «على» يفيد ذلك.

قلت: لا يختص ذلك بالواجبات، بل المحرّمات أيضاً أحكام الزامية مجعلة فإنّ الحرمة كالوجوب، كلاهما حكمان شرعيان متضادان. وأمّا التعبير المزبور فقد جاء في المحرّمات أيضاً كما في قوله: «حرّم عليكم صيد البرّ مادمت حرّماً»^(١)، وقوله: «حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير»^(٢).

(١) المائدة: ٩٦. (٢) المائدة: ٣.

تطبيقات فقهية

تمسك الفقهاء بهذه القاعدة في فروعٍ كثيرة من مختلف أبواب الفقه مما هو خارج عن حد الإحصاء في المقام.

وقد استدلّ بآية نفي الحرج في كثير من النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في مختلف الفروع الفقهية. وقد سبق ذكر كثير من هذه النصوص في البحث عن مدرك هذه القاعدة. فالإئمة عليهم السلام أول من استدلّ بهذه القاعدة وتطبيقها على مجاريها. وأما الفقهاء فأول من رأيته تمسك بهذه القاعدة هو الشيخ الصدوق في مسألة الاغتسال في الحمام.

قال عليه السلام في مبحث غسل الجنابة وكيفيته: «إذا دخلت الحمام ولم يكن عندك ما تعرف به ويداك قذرتان، فاضرب يدك في الماء وقل بسم الله وبالله. وهذا مما قال الله عزوجل: «وما جعل عليكم في الدين من حرج»^(١).

ومن الفروع التي استدلوا بها بهذه القاعدة مسألة من وجب عليه صيام شهرين متتابعين ولم يقدر عليه ولا على بدلته. فقد تمسك الفقيه الأجل الأقدم الشيخ المفید بهذه القاعدة في

أول من تمسك
بهذه القاعدة

من لم يقدر على
صيام الشهرين
ولا على بدلته

المسألة؛ حيث قال: «فإن لم يقدر على صيام ثمانية عشر يوماً ولا على الإطعام، فلا شيء عليه. قال الله عزوجل: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(١).

ومنها: من نذر الحجّ ماشياً فمشى ثم عجز في أثناء الطريق، فقد أفتى الشيخ المفید بجواز الركوب له حينئذٍ؛ مستدلاً بهذه القاعدة.

من تعدد عليه المشي في أثناء طريق الحج المندور

قال شیعی: «ومن جعل على نفسه إن يحجّ ماشياً، فمشى بعض الطريق، ثم عجز، فليركب ولا شيء عليه، ما جعل الله على خلقه في الدين من حرج»^(٢) ولا يخفى أنّ مقصوده من العجز التعدّر والمشقة الشديدة التي لا تتحمّل عادة. وذلك بقرينة تطبيقه عنوان الحرج عليه.

ومنها: مسألة من تمضمض للوضوء، فوصل الماء إلى حلقه. وقد أفتى الأصحاب بأنّ هذا الشخص لا شيء عليه من القضاء والكافرة واستدلّ السيد المرتضى لذلك - بعد دعوى الإجماع - بهذه القاعدة؛ حيث قال: «وممّا انفردت به الإمامية به: القول بأنّ من تمضمض لطهارة فوصل الماء إلى جوفه، لا شيء عليه من قضاء ولا غيره - إلى أن قال بعد نقل أقوال المخالفين - والحجة في مذهبنا الإجماع المتكبر. ويمكن أن نتعلّق في ذلك بقوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرج». وكلُّ الحرج أن يأمرنا بالمضمضة والاستنشاق في الصوم ويلزمنا القضاء إذا سبق الماء إلى أجواننا من غير اعتماد»^(٣).

من تمضمض للوضوء فوصل الماء إلى حلقه

عدم وجوب
الاستيناف
بالإنتظار في أثناء
الشهر الثاني

ومنها: مسألة عدم وجوب الاستيناف على من وجب عليه صيام شهرين متتابعين وصام شهر الأقل كله ومن الثاني يوماً أو أكثر، ثم أفترط من غير عذر. فقد

استدلّ السيد المرتضى في هذه المسألة - بعد الإجماع - بهذه القاعدة؛ حيث قال: «ومن انفراد الإمامية به: القول بأنّ من صام من الشهر الثاني يوماً أو أكثر من صيام الشهرين المتتابعين وأفترط من غير عذر كان مسيئاً وجاز له أن يبني على ما تقدم من غير استينافٍ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

دليلنا - بعد الإجماع الذي يتكرر - قوله تعالى: «وَمَا جَعَلْتُ لِكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حِرْجٍ»، وقوله تعالى: «يَرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ» وقد علمنا أن إلزام من ذكرناه الاستيناف مشقة شديدة وحرج عظيم^(١).

وأيضاً تمسّك السيد المرتضى بهذه القاعدة في عدم بطلان صوم من أُنزل بمقدّمات النكاح والملاعبة من غير طلب للدخول والمني، وفي الصائم الذي دخل الذباب في حلقة بالطيران^(٢).

عدم وجوب
الإعادة والقضاء
على كثير السهو

ومنها: مسألة كثير السهو. فقد أفتى الفقهاء بجواز المضي وعدم الاعتناء بالسهو حينئذ واستندوا في ذلك - مضافاً إلى النصوص الخاصة - بهذه القاعدة

كما قال المحقق الكركي: «لا سهو على من كثُر سهوه فله البناء على وقوع ما شكّ به تخفيأً عنه، ولما في تداركه من الحرج المنفي»^(٣).

(١) الناصريات: ص ٢٩٥.

(٢) الانتصار: ص ٣٦٨.

(٣) رسائل الكركي: ج ٢، ص ١٤٢.

ومنها: مسألة قبح العدالة بارتكاب الصغائر؛ حيث إنّ الفقهاء - بعد اختلافهم في كون أيّ معصية كبيرة أو

عدم قبح العدالة
بارتكاب الصغائر

خصوص ما أوعده الله عليه بالنار في كتابه وذُكر في النصوص بعنوان الكبائر - اختلفوا في قبح العدالة بأيّ معصية أو بخصوص الكبائر منها.

وقد استدلّ الشهيد الثاني لعدم قبح العدالة بغير الكبائر بهذه القاعدة؛ حيث إنّه - بعد الإشارة إلى اختلاف الفقهاء في ذلك - قال: «إذا تقرر ذلك، فعلى القول الأول يقبح في العدالة مواقعة أي معصية كانت. ولا يخفى ما في هذا من الحرج والضيق، لأنّ غير المعصوم لا ينفك عن ذلك، وقد قال تعالى: **«وَمَا جَعَلْتُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ»**^(١).

وبمثله قال في «الجواهر»^(٢).

ومنها: مسألة العفو في الثوب والبدن عمّا يشقّ التحرّز منه من دم القرح والجروح التي لا تنتفع

الصلوة في المتلوث
دم لا ينقطع

ولا تسكن. فقد أفتى الفقهاء بجواز الصلاة فيه واستندوا في ذلك إلى هذه القاعدة، كما صرّح به في «الشرع» وعلّمه بهذه القاعدة في «الجواهر»؛ حيث قال:

«وَعُفِيَ فِي الثوبِ وَالبَدْنِ عَمَّا يَشْقَى التَّحْرِزُ مِنْهُ وَيَعْسُرُ مِنْ دَمِ الْقَرْحِ وَالْجَرْحِ الَّتِي لَا تَرْقِي أَيْ لَا يَنْقُطُ دَمُهَا وَيُسْكِنُ، بَلْ يَكُونُ سَائِلًا إِنْ كَثُرَ

(١) مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ١٦٧ / ولكلامه تتبّعه ترتبط بذلك قال: وأجاب ابن إدريس بأنّ الحرج ينتفي بالتوبة. وأجيب بأنّ التوبة تسقط الكبائر والصغرائر، ولا يكفي في الحكم بالتوبة مطلق الاستغفار وإظهار الندم حتى يعلم من حاله ذلك، وهذا قد يؤدي إلى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة ونحوها، فيبيقي الحرج. / المصدر: ص ١٦٨.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٢٨.

بلا خلاف أجرد، بل عليه الاجماع محضًاً ومنقولاً، لنفي الحرج وإرادة الله
اليسر»^(١).

ومنها: ما إذا خاف الصائم على عينيه من الرمد، فأفتى
الفقهاء بجواز الإفطار حينئذٍ. وعلل لذلك في الجواهر -
في ذيل فتوى المحقق - بهذه القاعدة؛ حيث قال: «عن

إذا خاف الصائم
على عينيه من
الرمد

الصادق عليه السلام إذا خاف على عينيه من الرمد أفتر^(٢)، ودعوى إرادة الظنّ منه لا
شاهد عليها، كما أنه لا مقتضى لها، بل منافية لنفي الحرج في الدين، وإرادة الله
بالناس اليسر دون العسر، وسهولة الملة وسماحتها، نعم يعتبر فيه كونه خوفاً
معتداً به لا نحو الناشئ من الأوهام السودائية»^(٣).

وقد تردد العلامة الحلي في وجوب شراء المثل على
الضامن إذا كان تحصيل المثل متوقفاً على شرائه بأكثر
من قيمته؛ حيث قال في القواعد:

لو تعذر شراء
المثل إلا بأكثر
من ثمن مثله

«ولو تعذر المثل إلا بأكثر من ثمن مثله ففي وجوب الشراء نظر».

وقال المحقق الكركي في شرحه:

«ينشأ من لزوم الضرر المنفي، فإنه يمكن معاندة البائع وطلب أضعاف
قيمة المثل، ومن صدق القدرة على المثل. والأصح الوجوب؛ فإنَّ الضرر لا يزال
بالضرر. والغاصب مؤاخذ بأشق الأحوال، فلا يناسبه التخفيف. وهو

(١) جواهر الكلام: ج ٦، ص ١٠١ - ١٠٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٧، ص ١١٥، باب ١٩ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ١.

(٣) جواهر الكلام: ج ٦، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

الأصح»^(١).

ولكن لا يخفى عليك أنّ كلامه في مورد الدوران بين اضطرار الغير وبين تحمل ضرر أكثر من الضرر الوارد على الغير؛ لتداركه وجبرانه، لا بين الحرج والضرر.

وأما تعليله بأخذ الغاصب بأشـق الأحوال، إنـما يأتي في الغصب، ولا يتمـ في مجرد التلف من دون غصب، وإن كان مقتضـى التحقيق أنـ الحقـ معه مطلقاً حتى في غير الغاصب؛ لأنـ حديث «لا ضرر» مورده نفي الإـضرار بالغير ولو بـتحـمـلـ الضـرـرـ، كما في قضـية^(٢) سمرة بن جندـبـ المـعـروـفةـ؛ حيثـ حـكـمـ النبي ﷺ فيها بـقلـعـ شـجـرـةـ سـمـرـةـ منـ أـصـلـهاـ دـفـعاـ للـضـرـرـ عنـ الـأـنـصـارـيـ.

ويـشهدـ لهـ نـقـلـ لـفـظـ «لاـضـرـارـ»؛ حيثـ إـنـ «ضـرـارـ» عـلـىـ وزـنـ فـعـالـ مصدرـ بـابـ المـفـاعـلـةـ؛ أيـ الإـضـرـارـ بـالـغـيـرـ. وـفـيـ المـقـامـ قدـ أـضـرـ المـتـلـفـ غـيـرـهـ بـاتـلـافـ مـالـهـ. وـنـفـيـ ذـلـكـ بـدـلـيلـ «لاـضـرـارـ» مـسـتـلـزـمـ لـوـجـوـبـ تـدـارـكـ الضـرـرـ الوـارـدـ.

وـعـلـيـهـ فـمـنـ أـتـلـفـ مـاـلـ الغـيـرـ وـأـوـرـدـ بـذـلـكـ الضـرـرـ عـلـيـهـ يـجـبـ تـدـارـكـهـ بـدـلـيلـ نـفـيـ الضـرـارـ، وـلـوـ كـانـ تـدـارـكـ ضـرـرـ الغـيـرـ بـتـحـمـلـ المـتـلـفـ الضـامـنـ حـرـجاًـ عـلـيـهـ فـيـ شـرـاءـ مـثـلـ التـالـفـ، أـوـ ضـرـارـ بـدـفـعـ ثـمـنـ أـكـثـرـ مـنـ قـيـمةـ التـالـفـ؛ لأنـ طـبـعـ وـجـوـبـ التـدـارـكـ ضـرـرـيـ، فـلـاـ يـمـكـنـ نـفـيـ وـجـوـبـهـ بـدـلـيلـ «لاـضـرـارـ».

وـهـذـاـ بـخـلـافـ دـلـيلـ «لاـ حـرـجـ» الـذـيـ بـلـسانـ نـفـيـ جـعـلـ الحـرـجيـ فـيـ الشـرـيـعـةـ، كـماـ يـنـادـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ: «وـمـاـ جـعـلـ عـلـيـكـمـ فـيـ الدـيـنـ مـنـ حـرـجـ»، فـيمـكـنـ نـفـيـ وـجـوـبـ الفـعـلـ الحـرـجيـ وـإـنـ أـخـذـ الضـرـرـ فـيـ مـوـضـوـعـهـ.

(١) جـامـعـ المـقـاصـدـ: جـ ٦ـ، صـ ٢٦٠ـ.

(٢) سنـنـ ابنـ مـاجـةـ: جـ ٢ـ حـ ٢٣٤٠ـ وـوـسـائـلـ الشـيـعـةـ: جـ ١٧ـ، صـ ٣٤١ـ، بـابـ ١٢ـ مـنـ أـبـوـابـ إـحـيـاءـ الـموـاتـ، حـ ٢ـ.

ثمرة البحث
المزبور

وتظهر ثمرة البحث المزبور فيما إذا كان نفي الحكم الضرري لشخص مستلزمًا للحرج في حق غيره. كما لو اشتغلت ذمة شخص بمثل التالف ولم يوجد إلا بأكثر من ثمن المثل أو كان تحصيله حرجياً لطرق الإعواز عليه، كما لو كان كثيراً متوفراً في زمان التلف، ثم عرض عليه الإعواز والندور، فصار تهيئته حرجياً.

فيدور الأمر حينئذٍ بين وجوب تهيئته وهو مستلزم للحرج على الضامن وبين الاكتفاء بدفع قيمته وسقوط وجوب تهيئته بالشراء، وهو موجب لحرمان المالك عن عين ماله وفي ذلك ضررٌ عليه. فحينئذٍ بناءً على حكمة دليل نفي الحرج على دليل نفي الضرر يسقط وجوب الشراء ويكتفى بدفع القيمة.

مقتضى التحقيق
في المقام

والذي يقتضيه التحقيق في المقام؛ سقوط الضمان وانتقاله إلى دفع القيمة فيما لو كان دفع مثل التالف حرجياً.

وكذا لو كان دفع ثمن أكثر من قيمة التالف حرجياً، يسقط وجوب دفعه ما دام الحرج، فإذا ارتفع الحرج يصير وجوب التدارك فعلياً منجزاً. وليس ذلك لحكمة دليل «لا حرج» على دليل «لا ضرر»، بل لحكومته على قاعدة الإتلاف التي هي من الأحكام الأولية. وأما الضرر الوارد على المالك، فيجب تداركه بدفع القيمة. ولما كان تدارك الضرر ضررياً في ذاته ومع ذلك حكم به الشارع بعنوان ضمان درك مال الغير، لا يشمله دليل «لا ضرر» ولا ينفيه.

وذلك لأنّ دليل «لا ضرر» لا ينفي ما أخذ الضرر في موضوع حكمه من جانب الشارع كالجهاد والحجّ والخمس والزكاة والضمادات، بل إنّما ينفي حكماً لم يؤخذ الضرر في موضوعه كأغلب الأحكام الشرعية الثابتة

لموضوعاتها بعنوانها الأولية.

وأمّا دليل نفي الحرج، فيشمل مطلق ما يستلزم الحرج من الأحكام، سواء أخذ في موضوعه الضرر أم لا.

ومن هنا ترى قول الله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حِرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حِرْجٌ»^(١) دلّ على نفي وجوب الجهاد على الأعمى والأعرج بدليل لزوم الحرج، مع أنّ وجوب الجهاد أخذ في موضوعه الضرر.

ومن أجل ذلك يكون دليل نفي الحرج حاكماً على جميع الأدلة الأولية وإن أخذ في موضوعاتها تحمل الضرر، كوجوب الجهاد والخمس والزكاة والضمانات.

(١) النور: ٦١.

«قاعدة»

«نفيضرر»

منصة القاعدة وأهميتها

مفاد القاعدة

مدرك القاعدة

حكم معارضه القاعدة مع سائر الأدلة

مجاري القاعدة وتطبيقاتها

منصة القاعدة وأهميتها

منصة
القاعدة

هذه القاعدة تُعنون تارةً بقاعدة «لا ضرر»، وأخرى:
بقاعدة «لا ضرر ولا ضرار»؛ تبعاً لتعبير النص الوارد

فيها. وثالثة: بقاعدة نفي الضرر. ورابعة: بقاعدة نفي الضرر والضرار.
وهذا العنوان الأخير هو الأولى؛ لاحتوائه المعنى المقصود من هذه
القاعدة، وهو ما يعمّ الضرر الوارد على المكلّف وإضرار الغير الناشئين من
العمل بالحكم الشرعي. كما يلائم هذا التعريف مسلك المشهور في تفسير
نصوص هذه القاعدة، من أنّ مفادها نفي الحكم الضرري؛ حيث يشمل مطلق
الحكم الضرري سواءً كان ضررياً في حق المكلّف نفسه أو في حق غيره.
وبناءً على هذا المسلك تترتب عليها آثار مهمة كثيرة في مختلف الأبواب
والفروع الفقهية، بلا فرق بين أبواب العبادات والمعاملات والجزائيات.
ومن هنا تكون هذه القاعدة من القواعد العامة الجارية في جميع أبواب
الفقه، بل من أشمل القواعد الفقهية العامة وأوسعها نطاقاً.

أهمية
القاعدة

أهمية هذه القاعدة تبدو من جهتين؛ إحداهما: سعة نطاقها
وجريانها في جميع أبواب الفقه من أول الطهارة إلى آخر
الديات.

ثانيتها: من جهة حكمتها على جميع الأحكام الأولى، التي لم يؤخذ الضرر في موضوعها.

وذلك لما حررناه في محله أنّ من أحد أنواع الحكومة كون الدليل الحاكم ناظراً إلى كيفية تشريع الحكم في الدليل المحكوم.

وفي المقام يكون حديث نفي الضرر ناظراً إلى كيفية تشريع الأحكام الأولى ويخبر عن تضييق دائرة جعلها وعن عدم تعلق التشريع بمصاديقها الضرورية في دفتر التشريع من ابتداء الجعل.

ومن أجل ذلك قد أصبحت هذه القاعدة مورداً لاهتمام فقهائنا، ولا سيما بين المعاصرين؛ حيث بحثوا عنها بحوثاً مفصلة وألقو فيها رسائل فنية علمية استدلالية جامعة، كالشيخ الأعظم الأنباري في فرائد وختامة مكاسبه، والسيد المراغي في العناوين، وشيخ الشريعة، والمحقق النائيني والسيد الإمام الراحل رحمه الله، والمحقق الجنوري، والسيد السيستاني؛ حيث ألف كتاباً جاماً في هذه القاعدة واستوفى البحث عنها، وغيرهم من فحول المحققين.

بل هذه القاعدة قد أصبحت مورداً لاهتمام واعتناء فقهاء العامة، حتى ادعى بعض العامة^(١) أنّ الفقه يدور على خمسة أحاديث، أحدها: حديث «لا ضرر ولا ضرار».

قد جرت عادة الأصوليين أخيراً على البحث عن هذه القاعدة في علم الأصول في شرائط جريان أصل البراءة.

هل هذه القاعدة
أصولية أو فقهية؟

ونشأ ذلك من الشيخ الأعظم؛ حيث جعل الشرط الثاني من جريان أصل

(١) نقله في تویر الحالك: ج ٢، ص ١٢٢، عن أبي الفتاح الطائي في الأربعين، عن أبي داود.

البراءة عدم توجّه الضرر إلى المكّلف؛ متعريضاً في ذلك لكلام الفاضل التونسي.
ثمّ بحث عن أصل هذه القاعدة بالمناسبة.

قال ^{رحمه الله}: «و حيت جرى ذكر حديث: نفي الضرر والضرار، ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة»^(١). وتبعه في ذلك من جاء بعده من فحول الأصوليين. وأيضاً أفرد الشيخ البحث عن هذه القاعدة في رسالة مستقلة، وطبعت في خاتمة كتاب المكافئ. وقد بحث كثيّر من الفقهاء المعاصرين عن هذه القاعدة في ضمن القواعد الفقهية. ومن هنا ينبغي أن يعلم أولاً أن هذه القاعدة فقهية أو أصولية؟ ثمّ البحث عنها في موطنها.

مقتضى التحقيق أنَّ هذه القاعدة من القواعد الفقهية.

ونذلك لأنَّ المعيار في القاعدة الأصولية كون نتيجتها حجّة على الحكم الشرعي الكلي، كالأدلة الأربع وما شابهها من الحجج والأمراء والأصول. ولن يست قاعدة «نفي الضرر والضرار» من هذا القبيل.

ونذلك لأنَّ مفادها بناءً على مسلك المشهور - الذي هو مقتضى التحقيق - نفي الحكم الضرري؛ بمعنى عدم تشريع جواز الحكم الضرري، ومرجعه إلى حرمته بطبعه الأولى. فيستفاد من نصوص هذه القاعدة عدم مشروعية الحكم الضرري في العبادات والمعاملات. وفي المحرّمات تقييد هذه القاعدة نفي حرمة الحرام الضرري، فتثبت الإباحة. وفي المباحات تقييد نفي جوازها وهو الحرمة. فيدور مفاد هذه القاعدة - بناءً على تفسير «لا» بالتأفية - بين الحرمة في غير المحرّمات وبين الإباحة في المحرّمات.

وعليه فتبيّن هذه القاعدة حرمة الواجبات والمندوبات والمباحات الأولى إذا كانت ضررية. ومن الواضح أنَّ الحرمة إنما هي نفس الحكم، لا الحجّة عليه.

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٥٧

هذا بناءً على كون «لا» في نص القاعدة نافية. وأما بناءً على كونها نافية، فالأمر أوضح؛ لأنّ الحرمة حينئذٍ نفس مدلولها، لا لازم مدلولها.

تلخّص ما تقدّم في أمورٍ

١ - هذه القاعدة تُعنون تارةً: بقاعدة لا ضرر، وأخرى: بقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وثالثة: بقاعدة نفي الضرر، ورابعةً بقاعدة نفي الضرر والضرار». وأحسن العناوين الأخير؛ لجامعيته في إفادته المقصود.

٢ - أهمية هذه القاعدة من جهتي: سعة نطاقها وعمومها لمختلف أبواب الفقه، وحكمتها على الأحكام الأولية.

٣ - هذه القاعدة فقهية؛ لإفادتها الحكم التكليفي - بناءً على كلا التفسيرين لكلمة «لا» -، لا تحصيل الحجّة.

المقصود من
الضرر والضرار
المتغبيين

مفad القاعدة

أخذ في عنوان هذه القاعدة عنصران أصليان: أحدهما: الضرر، ثانيهما: الضرار. والمقصود من الضرر - بناءً على المشهور - هو الضرر الوارد على المكلّف بسبب

العمل بالحكم الشرعي، وإن شئت فقل الضرر الناشئ من تشريع الحكم، ومن الضرار إضرار الغير الناشئ من جعل الحكم الشرعي بكيفية يوجب العمل بها للضرر إلى الغير، كما يستفاد هذا المعنى من النصوص المعتبرة الواردة في المقام، وسيأتي ذكرها في تحقيق مدرك هذه القاعدة.

وأما تحقيق المعنى اللغوي في لفظي الضرر والضرار والفرق بينهما، فسيأتي في بيان مفad النصوص المستدلّ بها لهذه القاعدة وتقريب الاستدلال بها.

وحاصل مفad هذه القاعدة كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم: عدم تشريع الحكم الضري؛ بمعنى أنه أي حكم - وضعي أو تكليفي - يلزم من ترتيب الأثر عليه ضرر على المكلّف، لم يُكتب في دفتر التشريع. أما الوضعي، فمثل لزوم البيع مع الغبن، ومن غير شفعة للشريك، وثبوت الملكية والسلطنة للملك على ماله وجواز تصرفه فيه حتى مع تضرر الغير بذلك. أما التكليفي كوجوب الوضوء على فاقد الماء ولو بشرائه بثمن كثير، ووجوب الصلاة مع توقيف حفظ

نفسه أو ماله على قطعها أو تركها في الوقت، ونحو ذلك.

كلام الشيخ
الأعظم في تحقيق
مفاد هذه القاعدة

قال الشيخ الأعظم - بعد ذكر حديث «لَا ضرر ولا ضرار» -:

«إِنَّ الْمَعْنَى - بَعْدَ تَعْذُّرِ إِرَادَةِ الْحَقِيقَةِ - : عَدْمِ تَشْرِيعِ

الضَّرَرِ، بِمَعْنَى أَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يُشَرِّعْ حَكْمًا يَلْزَمْ مِنْهُ

ضَرَرٌ عَلَى أَحَدٍ، تَكْلِيفًا كَانَ أَوْ ضُعْيًا.

فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فيُنفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلا بثمنٍ كثير، وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عنقه وإياحته له من دون استئذان من الأنصاري، وكذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه»^(١).

قوله: «بعد تعذر إرادة الحقيقة»؛ أي بعد تعذر إرادة نفي الضرر حقيقةً بوجوده الخارجي؛ لوضوح أنه خلاف الوجдан؛ لما نرى كثيراً ترتب مضارٌ كثيرة بدنية ومالية على فعل الواجبات الشرعية، فيلزم الكذب من نفي وقوع الضرر في الخارج بسبب العمل بالأحكام الشرعية. فلاماناص من إرادة المجاز؛ أي نفي تشريع الحكم المستلزم للضرر.

المناقشة في
كلام المحقق
الخراساني

وقد وافقه من تأخر عنه من الفحول، كالمحقق

الخراساني. فإنه وافق الشيخ في كون المراد نفي الحكم

الضرري، لكنه اختار أن النفي حقيقي ادعائياً بلحاظ نفي الحكم الضرري، أو

نفي وصف الضرر؛ نظراً إلى وضع «لا» لنفي الجنس والحقيقة، قال^{يبن}:

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٦٠.

«الظاهر أن يكون «لا» لنفي الحقيقة - كما هو الأصل في هذا التركيب - حقيقة، أو ادعاءً؛ كنایة عن نفي الآثار. كما هو الظاهر من مثل: «لا صلوة لجار المسجد إلا في المسجد» و: «يا أشباه الرجال ولا رجال»؛ فإن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاءً، لا نفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى. ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة، مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة»^(١).

ولكن إشكاله غير وارد على الشيخ الأعظم بوجه؛ إذ النفي الإدعائي ليس نفياً حقيقياً، بل كنایة عن نفي غير المنفي في اللفظ ادعاءً، وفي المقام كنایة عن نفي الحكم الضرري. والكنایة من أقسام المجاز بلا إشكال. ولزوم الكذب من إرادة النفي الحقيقي قرينة على إرادة المجاز، كما قلنا.

توجيهٌ غير
وجيهٌ لإرادة
النفي الحقيقي

ويحتمل إرادة النفي الحقيقي، لكن بمعنى الضرر الناشئ من الإسلام؛ أي لا يقع ولا يرد ضررٌ في الخارج على المكلفين من أجل العمل بأحكام الإسلام. والمنفي حقيقةٌ حينئذٍ إنما هو الضرر الخارجي الناشئ من العمل بأحكام الإسلام، وهذا وإن يرجع بالمال إلى نفي الحكم الضرري، إلا أنّ النفي حينئذٍ حقيقيٌ. وأمّا ما يقع فيه المكلفون من الضرر بسبب العمل بأحكام الإسلام، فإنّما هو لجهلهم بحكم الله وعدم رعايتهم لحدود الشرع، وإلا فحكم الشارع لا يلزم من العمل به ضررٌ بأي وجه. ولكن هذا الاحتمال بمعزل عن الواقع الخارجي؛ لمانشاهد كثيراً أن الإتيان بالصوم والصلوة والوضوء والغسل بشرائطها الشرعية يوجب الضرر واشتداد المرض، بل فيه خوف الموت والتلف.

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٦٨.

نعم ما أخذ في موضوعه الضرر من الأحكام الشرعية كالخمس والزكاة والحجّ والجهاد خارج

ما أخذ في موضوعه
الضرر خارج عن نطاق
هذه القاعدة

عن هذه القاعدة؛ لأنَّ الالتزام بمفاد القاعدة في هذه

الأحكام مستلزم لكون تشريع هذه الأحكام لغوًّا. فهذه الأحكام خارجة عن قاعدة لا ضرر تخصيصاً؛ إذ القرينة القطعية قائمة بعدم إرادة نفي مشروعيَّة عدّة من الفرائض العظيمة، بل من أعظم الفرائض ومن ضروريات الدين، كالجهاد والدفاع والحجّ والزكاة والخمس والديات، ولكن في الوجبات المالية كالأربعة الأخيرة إنما تجب مالم تصل أداؤها إلى حد الحرج، وإلا تنتفي؛ نظراً إلى حكمة أدلة «لا حرج» على أدلة هذه الواجبات كسائر أدلة الأحكام الأقلية، ولا تلزم اللغوية من حكمتها على هذه الأدلة.

ثم إنَّ ما بيناه في مفاد القاعدة إنما هو مبنيٌ على مسالك مشهور الفقهاء، من أنَّ المقصود من قوله: «لا ضرر...» نفي الحكم الضرري، لا النهي عن الضرر وإضرار الغير، ولا سائر الوجوه، كما سيأتي بيانها في تحقيق نصوص المقام.

استظره الشیخ الأعظم من كلمات الأصحاب في المقام تفسیر الضرر المنفي في الحديث بالضرر النوعي. ثم أشكل بأنَّ ظاهر الحديث نفي الضرر الشخصي.

هل الضرر
المنفي شخصيٌ
أو نوعي؟

قال رحمه الله: «ثم إنَّه يشكل الأمر من حيث: إنَّ ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي، فحكموا بشرعية الخيار للمغبون؛ نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وإن فرض عدم تضرره في خصوص مقام، كما إذا لم يوجد راغبٌ في المبيع وكان بقاوئه ضرراً على البائع؛ لكونه في معرض الإبقاء أو التلف أو الغصب، وكما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضررٌ على الشفيع، بل

كان له فيه نفعٌ.

وبالجملة: فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمٌ لا يعتبر اطّرادها، وفي بعض المقامات يعتبرون اطّرادها، مع أنّ ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي»^(١). ثم أجاب عن ذلك بانتفاء الحكم رأساً إذا كان موجباً للضرر غالباً، ولم يوجبه دائماً.

قال **بٰيْهُ:** «إِلَّا أَنْ يُسْتَظْهَرَ مِنْهَا انتِفَاءُ الْحُكْمِ رَأْسًا إِذَا كَانَ مَوْجِبًا لِلضَّرَرِ غَالِبًا وَإِنْ لَمْ يَوْجِبْهُ دَائِمًا، كَمَا قَدْ يَدْعُى نَظِيرُ ذَلِكَ فِي أَدْلَةِ نَفْيِ الْحَرْجِ»^(٢). مقصوده من انتفاء الحكم رأساً، انتفاء الحكم الكلّي ومحوه عن دفتر التشريع إذا كان مستلزمًا للضرر غالباً وإن لم يوجبه أحياناً، فيرتفع بذلك عن عامة المكلفين حينئذٍ، بلا فرق بين شخص دون شخص. وعليه فالحكم إذا كان ضررياً في الغالب يرتفع عن الجميع، حتى عمن ليس ضررياً في حقه. فلم يعتبر حينئذٍ اطّراد الضرر وثبوته في الجميع في شمول النفي لهم. وقد سبق نظير هذا البيان في شرح مفad قاعدة نفي الحرج، وبسطنا الكلام في ذلك هناك.

ولا يخفى أنّ المقصود من الضرر الشخصي، الضرر الوارد على شخص المكلّف في الخارج، من دون وروده على غيره بإتيان ذلك الفعل أو تركه. فيمكن كون حكم ضررياً لشخص - بلحاظ ماله من الخصوصية المزاجية والجسمانية والبضاعة المالية - دون آخر. فبناءً على إرادته من الضرر المنفي في الحديث، يرتفع الحكم في حق كلّ شخص أو جب الضرر عليه، ولو لم يوجب ضرراً على غيره لأجل ماله من الخصوصيات.

(٢) المصدر.

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٦٦.

هل فرق بين حد
الضرر وحد
الحرج المتنافي
عنهما؟

مقتضى القاعدة ظهور حديث «لاضرر» في الضرر الشخصي؛ لأنَّ النكارة في سياق النفي في الحديث وضعت للعموم، فتقييد انتقاء أي حكم مستلزم للضرر على كلّ واحد من آحاد المكلفين برأسه. نظير: «لا صلاة إلا بظهور» و«لا صلاة لجار المسجد، إلا في المسجد»، فكيف يفيد السياق المزبور هناك بطalan كلّ صلاة في الخارج بلا ظهور ونقصان ثواب كلّ صلاة في غير المسجد من الأماكن الشخصية الخارجية؟ فكذلك في المقام.

وهذا التقريب وإن يأتي في آية نفي الحرج أيضاً؛ لأنَّها أيضاً بلسان النكارة في سياق النفي، ولكن الحرج أخذت النسبة في معناه العرفي، كما سبق منا تفسير الحرج النوعي بمعنى المشقة التي لا تتحمَّل عادةً، أي لا يتحمله غالبية المكلَّف - الواقع في الحرج - ونوع أمثاله، وإن تحملها شخصه بصعوبة وضيق شديد. وذلك إنما هو بمقتضى المتفاهم العرفي من الفعل الحرجي وطبع ضرب القانون وشأن القضية الحقيقة وتعلق الحكم بالطبياع. وأمّا في الضرر، فالذى يقتضيه التأمل أنه لا يقاس بالحرج. وذلك لعدم أخذ العادة والنسبية في مفهومه؛ نظراً إلى عدم دخل للطبع وجريان العادة وأمثال ذلك في عنوان الضرر وتحققه في نظر أهل العرف، كما لا يخفى. ومن هنا ترى الفقهاء قد أخذوا مشقة لا تتحمَّل عادة في تعريف الحرج، دون الضرر. وعليه فالقياس بين المقامين مع الفارق.

ونذلك أنَّ عنوان الضرر لم يؤخذ فيه مفهوم تحمل المشقة حتى يؤخذ في مفهومه النسبية؛ لأنَّ معناه النقص في المال أو البدن والنفس أو العرض. وهذا لا فرق فيه بين الغني والفقير، ولا بين القوي والضعيف.

نعم يخطر بالبال في بادئ الرأي عدم الفرق بين المقامين؛ نظراً إلى أنَّ الضرر كالحرج من العناوين العرفية، والمرجع المحكم في تحديد مفهومهما

وتعين مصداقهما إنما هو العرف؛ لأنّ في الضرر أيضاً يمكن القول بتفاوت التأثير السوء الناشئ من النقص بحسب اختلاف الجهات المزبورة في نظر العرف. فما ليس له تأثير سوءٍ شديد في الغني من النقص المالي، يكون أثراه السيء بالنسبة إلى غير الغني شديداً. وكذا تأثير أسباب النقص في البدن والنفس والعرض. فربّ سبب لا يورد نقاوماً في بدن القوي وعرض من لا يبالي. ولكنّه موجب للنقص في بدن الضعيف وعرض من يبالي من الشخصيات المحترمة. فذلك السبب يكون موجباً للضرر بالنسبة إلى بعض ولا يوجب الضرر بالنسبة إلى آخرين. والمحكم في ذلك نظر العرف، إلا في الأمراض فإنّها في حق الجميع على منوال واحد.

ولكن التأمل يقضي أنّ اختلاف الأشخاص في التأثير من الضرر، وكذا اختلاف الأسباب في التأثير باختلاف الموانع الخارجية من تأثيرها لا دخل له في أصل عنوان الضرر عند أهل العرف. فكلّما أثر السبب وتحقّق عنوان النقص المالي أو البدني والعرضي عرفاً يصدق عليه عنوان الضرر عرفاً. وليس النقص في مفهومه العرفي أمراً نسبياً حتى يختلف في الصدق باختلاف العادات والقوّة والضعف وسائر خصوصيات الأشخاص. والسرّ في ذلك أنه لم يعتبر في المتقاهم العرفي من عنوان الضرر المرتبة العالية من النقص. وهذا بخلاف المشقة؛ فإنّها في مفهومها ذات مراتب تشكيكية، والخرج إنما هو المرتبة البالغة من المشقة حدّاً لا تُتحمّل عادة. وهذا الحدّ في ذاته ذو مراتب تشكيكية بالنسبة إلى أصناف المكلفين؛ نظراً إلى اختلافهم في التحمل.

إرادة الضرر الشخصي
لا ينافي تحديده
بالمعتبر

ولا ينافي ما قلناه تحديد الضرر المنفي بالمعتبر به.

وذلك لأنّ في نظر العرف لا يتفاوت هذا الحدّ في

صدقه باختلاف الطاقات والعادات وسائر خصوصيات المكلفين، وهذا بخلاف

تحديد الحرج بالمشقة التي لا تتحمل عادةً.

وعلى ضوء ما بيّناه - هنا وفي تحقيق مفاد قاعدة نفي الحرج - اتضح عدم وجاهة قياس الضرر بالحرج في المقام، كما يظهر من السيد الجنوردي؛ حيث قال - بعد استظهار اعتبار الضرر الشخصي من الحديث الشريف ما لفظه - : «وكذلك الأمر في قاعدة: لا حرج. فالحكم مرفوع فيها بلاحظ الحرج الشخصي دون النوعي، ومساق هاتين القاعدتين من هذه الجهة واحد. وأمّا كون الضرر أو الحرج النوعيين حكمة لجعل حكم في بعض الأحيان - كما ربما يكون كذلك في باب جعل الطهارة الترابية بدلاً عن المائية عند عدم التمكن منها، أو التقصير والإفطار في السفر - فلا ربط له بما نحن فيه، وهو وإن كان ممكناً بل واقعاً كما ذكرنا، ولكن يحتاج إلى ورود دليل خاص على ذلك»^(١).

حاصل الكلام
في المقام

وحاصل الكلام: أنّ المتنفي في قاعدة «نفي الحرج» إنما هو الحرج النوعي، ولكن لا بالمعنى الذي ذكره الشيخ ونسبه إلى الفقهاء، بل بمعنى آخر. وهو ملاحظة نظراء المكلف - الواقع في الحرج - وحالة أمثاله من حيث القوة والطاقة وشرائط الزمان والمكان وسائر الخصوصيات الدخيلة في شدة المشقة وضعفها، كما سبق بيان ذلك مفصلاً في قاعدة «نفي الحرج».

وأمّا في قاعدة «لاضرر» فالمنتفي إنما هو الضرر الشخصي الوارد على كلّ شخص. وذلك لأنّ طبيعي الضرر إنما هو مطلق النقص المالي أو البدني. ولا دخل لعادة سائر الأشخاص في صدق النقص المالي أو البدني على المتضرر.

(١) القواعد الفقهية للسيد الجنوردي: ج ١، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

والسرّ فيه: أنّ العرف لا يُحکم عادة النظّراء والأمثال في صدق عنوان الضّرر؛ لعدم كون النّقص عنواناً نسبياً في ذاتها عند أهل العرف، كما في المرتبة الخاصة من المشقة والتحمّل المأخوذة في المتفاهم العرفي من عنوان الحرج. وهذا بخلاف عنوان الحرج؛ حيث أخذ في حقيقته مشقة لا تتحمّل عادة. ولمّا كان المشقة والتحمّل مقولتان إضافيتان بالتشكّيك وأخذت النسبية في ذاتهما، فكذلك الحرج.

فتحصل أن المنفي في نص هذه القاعدة، إنما هوضرر الشخصي،
النوعي. ولا ينافي ذلك كون المقصود ضرر الواقعـيـ ولو لم يعلم به المكلـفـ
ـكما هو شأن القضايا الحقيقية المتعلقة فيها الحكم بطبيعة الموضوعـ ومن هنا
ـقالواـ إن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل بالحكم أو الموضوعـ حيثـ
ـلا دخل لعلم المكلـفـ وجـهـهـ في ثبوت الحكم لطبيعيـ موضوعـهـ

سبق آنفًا أنّ الشّيخ الأعظم استظرّه من كلمات
الفقهاء اعتبار الضّرر النوعي في مفاد القاعدة. واتّكّل
في هذا الاستظرار على ملاحظتهم نوع البيع
المغبون، وإن فرض عدم تضرّر المغبون في مورد. وكذلك ثبوت حق الشفعة
للشّيك، ولو لم يتضرّر بعد ثبوته في مورد.

هل الملحوظ الضّرر
النوعي في خيار
الغبن والشفعة؟

وكلامه في الغبن حقٌّ؛ لأنَّ واقع الغبن لا يتحقق في النوعي؛ لفرض عدم تتحقق غبن في الخارج كما تعلق النهي في الحديث^(١) بنفس الغبن، لا بالبيع

هل الملحوظ الضرر
النوعي في خيار
الغين والشفعه؟

(١) كقوله: «غبن المسترسل سحت»، و«غبن المؤمن حرام»، و«لاتغبن المسترسل؛ فإنّ غبنه لا يحل» / وسائل الشيعة: ج ١٢ ص ٣٦٣ - ٣٦٤ باب ١٧ من أبواب الخيار، ح ١ و ٢، ج ١٢

المغبون حتى يُدعى صدق عنوانه على النوعي .
وأماماً ثبّوت حق الشفعة فدائرٌ مدار ثبّوت أصل عنوان الشركة ؛ لأنّه
المأخوذ في موضوع الحكم بثبّوت حق الشفعة في لسان ما دلّ من النصوص
المتظافرة^(١) على مشروعه، لا تحقّق الضرر الخارجي . وفعليّة كلّ حكم تابعة
لتتحقّق موضوعه .

نعم يُفهم - بقرينة مناسبة الحكم والموضوع - من لسان الدليل في حق
الشفعة أنّ حكمة تشريع الحكم ، إنّما هي مصلحة دفع الضرر، ولكن الحكم
لا يدور حكمة تشريعه . وقد بيننا الفرق بين الحكمة والعلة في المجلد الأول
من كتابنا « بدايع البحوث » فراجع .

هذا، ولكن المصلحة إذا كانت في بيع الشيء بأقلّ من ثمنه لعوامل وأسباب
خارجية - مثل كونه في معرض التلف أو الحرق أو السرقة، أو مما لا يمكن
حفظه - لا يمنع من صدق الضرر بلحاظ ماله من القيمة الواقعية، غاية الأمر
يُتحمل الضرر لمصلحة . ومن هنا يرد الإشكال على الشيخ في تطبيق خيار
الغبن على المقام، كما يرد في تطبيق خيار الشفعة .

إنّ المرفوع بقاعدة «لاضرر» إنّما هو الضرر
المستند إلى شارع الإسلام بقرينة قيد «في
الإسلام» في حديث «لاضرر». وعليه ينصرف
حديث «لاضرر» في الأحكام العبادية إلى خصوص الإلزامية منها؛ لعدم استناد
الضرر في غيرها إلى الشارع، بل إنّما هو مستند إلى فعل المكلّف نفسه .

تفيد هذه القاعدة نفي
الإلزاميات الضررية في
التكليفيات ومطلق
الوضعيات الضررية

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٣١٥، أبواب الشفعة .

وأمّا في الأحكام الوضعية والحقوقية المستتبعة لإلزام الغير - كحق سلطة المالك على ماله ونفوذ المعاملات وصحتها وحقوق الزوجين ونحو ذلك - فلا ريب في جريان قاعدة لا ضرر فيها. وذلك لأنّ تشريع الأحكام الوضعية والحقوق الشرعية بيد الشارع. ونفس ثبوت هذه الأحكام والحقوق يستتبع إلزام الغير على طبقها، ولا محالة ربّما ينشأ من ذلك إيراد الضرر على الغير. فيكون إيراده مستندًا إلى حكم الشارع بالمال. وهذا بخلاف الأحكام الوضعية التي لا تستتبع إلزام الغير.

فتبيّن بذلك: أنّ قاعدة نفي الضرر والضرار إنّما تفيد نفي خصوص الأحكام التكليفية الإلزامية في العبادات وغيرها ونفي آثار مطلق الأحكام الوضعية والحقوقية المستتبعة لإيراد الضرر على الغير.

هل نفي الضرر من
باب الرخصة أو
العزيمة؟

نفي الضرر في نصّ القاعدة، يتحمل كونه على نحو الرخصة، وأيضاً يتحمل كونه على نحو العزيمة. والمقصود من النفي على نحو الرخصة أن لا يكون نفي الضرر مستبِعاً لحكم الإلزامي، وهو حرمة ارتكاب ما فيه الضرر، بل غاية مدلول حديث «لا ضرر» حينئذٍ رفع الوجوب الثابت لل فعل بعنوانه الأولي مع قطع النظر عن عروض الضرر. فيكون منزلة نسخ الوجوب الظاهر في الجواز. وكذا رفع الحرمة الضررية في ترخيص الفعل.

وأمّا نفي الضرر على نحو العزيمة، فهو أن يكون نفي الضرر مستبِعاً لحكم الإلزامي؛ لأن يكون مفاد القاعدة تحريم أيّ فعل ضرري، لا مجرد رفع حكمه الأولي، من الوجوب والتدب والإباحة. مقتضى التحقيق: أنّ القاعدة تفيد نفي الضرر على نحو الرخصة في

الأحكام التكليفية الإلزامية. وذلك؛ لأنّه بناءً على مسلك المشهور - من كون المراد نفي الحكم الضرري -، يكون المقصود من هذه القاعدة ومعناها أنّ الشارع لم يكتب حكماً ضررياً حين تشرع الأحكام الأولية. والضرر إنما يصبح استناده إلى الإسلام إذا كان الحكم الضرري إلزامياً؛ لأنّ في غير الإلزامي يكون المكلف مرحضاً في الترك، فلا يكون الضرر حينئذ مستنداً إلى حكم الشارع. ومن هنا يكون مفاد هذه القاعدة نفي إلزام الشارع؛ لأنّه ملاك إسناد الضرر إليه. وعليه فلا وجه لاستفادة التحرير من لسان هذه القاعدة. مع كونه خلاف الامتنان الذي هو روح هذا الدليل.

ومن أجل ذلك استظهر المحقق العراقي من كلمات الفقهاء أنّ حكمهم ببطلان العبادات الضررية ليس من باب تطبيق قاعدة نفي الضرر عليها. قال ^ش: «العبادات الضررية حيث توهم تطبيقهم للقاعدة عليها، فائيده به الإطلاق.

وفيه: أنّهم حكموا بالفساد؛ لأجل الضرر، وهذا غير التطبيق المذكور، بل يتمسكون بحرمة الضرر الموجب للفساد.

ووجهه يعلم ببيان أمور:

الأمر الأول: أنّهم على فرض الإطلاق متذمرون بأنّ المنفي بها هو الحكم المستلزم له، ولذا لا يجرؤونها في رفع الإباحة والرجحان، بل ليس لهم ذلك، مع قولهم بأنّها في مقام الامتنان.

فعلم أنّه ليس لهم استفادة الحرمة المخالفة للامتنان من جريان القاعدة، بل لا يستقيدون إلا نفي الوجوب والإلزام.

فلا يلزم من التطبيق على العبادات إلا رفع الوجوب، لا رفع أصل الرجحان، ولا إثبات الحرمة.

الأمر الثاني: أن مجرد نفي الإلزام لا يوجب البطلان والفساد مع بقاء الرجحان والمحبوبية إلا على القول بلزوم الأمر في صحة العبادة، وهم غير قائلين به^(١).

كلامه متين، إلا أنه يرد على ذيل كلامه أن المعروض بين فحول المحققين كون العبادات بحاجة إلى الأمر في مشروعيتها بعنوانها. وعليه فالفرضية الضرورية تبطل بارتفاع أمرها الوجوبي. مضافاً إلى أدلة حرمةضرر. نعم بناءً على كون لفظة «لا» للنهي، يكون لسان القاعدة تحريم أي فعل ضرري، ولكنه خلاف ظاهر «لا» النافية للجنس.

فتتحقق: أنه لا يمكن استفاداة حرمة الفعل الضرري من حديث نفيضرر، بل غاية مفاده الرخصة في الترك.

هذا، ولكن لما كان إيرادضرر على النفس وغيره حراماً بأدلةه، فلا محالة يكون رفع الأحكام الضرورية على النفس دائماً على نحو العزيمة. وما تكلمنا فيه كان مقتضى قاعدة نفيضرر في نفسها مع قطع النظر عن أدلة تحريم الإضرار على النفس وغيره.

وأماماً حرمة الفعل الضرري، فإنما هي تستفاد من أدلةها العامة مثل: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»^(٢)، ولكنه يدل على تحريمضرر المُهلك.

وما روی في «الفقه الرضوي»: «فكل نافع مقو للجسم فيه قوة للبدن، فحلال. وكل ضرر يذهب بالقوة أو قاتل، فحرام»^(٣). هذه الرواية تدل على حرمة كل ضرر معنده به ولم يكن مهلكاً قاتلاً؛ بقرينة العطف بأو في قوله «أو قاتل». وأماماً قيد الاعتداد، فإنما هو ثابت بالقرينة الارتكانية العرفية؛ لأنهم لا يعدون غير المعنده

(١) قاعدة لا ضرر / للمحقق العراقي بتقرير السيد مرتضى الخلخالي: ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ص ٢٥٤.

(٣) البقرة: ١٩٥.

به ضرراً.

وقد دلّ على حرمة الإضرار في خصوص الرضاع قوله تعالى: «وَلَا تضَارِ
وَالدَّةُ بُولْدَهَا وَلَا مُولُودُ لَهُ بُولْدَهَهُ»^(١).

وسائل النصوص الواردة في أبواب العبادات فيما إذا صارت ضررية،
ولا سيما الواردة منها في أبواب مفطرات الصوم. وما نقل من الإجماع على
حرمة كلّ ضرر بالبدن، كما استدلّ بهما المحقق النراقي بقوله:

«الضابط في التحريم: ما يحصل به الضرر. والضرر الموجب للتحريم
يعمّ الهلاكة وفساد المزاج والعقل والقوّة وحصول المرض أو الضرر في
عضو. وبالجملة: كلّ ما يعده ضرراً عرفاً؛ للإجماع، وإطلاق رواية المفضل»^(٢).

ولكن هذا الإجماع مدركيًّا غير كاشف عن رأي المعصوم تعبيداً، نظراً إلى
استناد الأصحاب في ذلك إلى نصوص الكتاب والسنة عموماً وخصوصاً في
مختلف أبواب الفقه.

إلا أنَّ اشتهر الفتوى بذلك بين الأصحاب يجبر ضعف سند مثل ما روى
عن الفقه الرضوي؛ لاستنادهم إليه ومثله.

هذا في التكليفيات، وأمّا الوضعيّات، فما كان منها مستتبعاً لحكم إلزامي
ضرري يكون الرفع على نحو العزيمة دائمًا؛ لأنَّ بحديث «لا ضرر» يرتفع أثر
الحكم الوضعي الضرري، مثل جواز التصرف الذي هو أثر الملكية ووجوب
الوفاء الذي هو أثر العقد، فيرتفعان إذا كانا ضررين من دون ارتفاع الحكم
الوضعي الذي هو الملكية والعقدية في الفرض؛ لأنَّ الضرر إنما ينشأ من
وجوب الوفاء، كما في الغبن والغيبة والغش ونحو ذلك من موجبات الضرر،
فلا يجب الوفاء، بل يثبت الخيار. فلا يجوز التصرف في المال إذا أوجب الضرر

.١٧) (٢) مستند الشيعة: ج ١٥، ص

.٢٣٣) البقرة: ١٩٤.

على الغير، ولا يجب الوفاء بالعقد إذا كان الوجوب ضررياً.

وحاصل الكلام: أنّ مفاد هذه القاعدة عدم تعلق الجعل بالأحكام الوضعية المستتبعة للضرر على المكلّف نفسه أو على الغير. فإذا لم يكن مثل هذا الحكم الوضعي مجعلًا من جانب الشارع، لا يجوز للمكلّف ترتيب آثاره الشرعية. وذلك في ما إذا كان الحكم الوضعي مستتبعاً لحكم إلزامي ينشأ منه الضرر كالعقدية المستتبعة لوجوب الوفاء والشرطية المستتبعة لوجوب تحصيل الشرط والمانعية المستتبعة لوجوب رفع المانع. فالضرر في الحقيقة ناشئ من نفس الحكم الوضعي في هذه الموارد؛ ضرورة أنه لو لم يشرع العقد أو الشرط أو المانع، لم يجب الوفاء وتحصيل الشرط وإزالة المانع.

وعليه فالمعاملة الضرورية لما كان وجوب الوفاء به ضررياً يرتفع بهذه القاعدة ويثبت الخيار للمتضرر للفسخ. فلو فسخها، ليست سبباً شرعياً للنقل والانتقال. ومعنى ذلك حرمة التصرف في المال المتنقل بها، ووجوب ردّ مال كلّ من المعاملين إليه، وكذا في النكاح ونحوه.

لا إشكال في جريان قاعدة «لا ضرر» في الأحكام الوضعية، كما لو كان استعمال الماء ضررياً، فتنتهي شرطية الطهارة المائية - من الوضوء

هل تفرق هذه
القاعدة عن قاعدة نفي
الحرج من حيث
الشمول للوضعيّات

والغسل - للصلة. أو نفي الضمان عن المالك فيما إذا كان منعه عن التصرف في ملكه ضررياً. ولكن ورد من تصرّفه الضرر على الجار، فمقتضى جريان قاعدة «لا ضرر» حينئذٍ نفي ضمان الضرر الوارد على الجار. وكذا فيما إذا كان بعض شروط العبادات أو المعاملات ضررياً.

ولكن يظهر من بعض المحققين، افتراق هذه القاعدة عن قاعدة نفي الحرّج،

بشملها للوضعيات، دون قاعدة نفي الحرج؛ بدعوى: أن الحرج إنما يتحقق غالباً في التكليفيات دون الوضعيات بخلاف الضرر؛ حيث إنّه ينشأ من الوضعيات أيضاً. ومن هنا يرفع قاعدة نفي الحرج التكليفيات، ولكن قاعدة نفي الضرر ترفع الوضعيات أيضاً.

وذلك البعض هو المحقق الفقيه السيد المراغي؛ حيث قال:
«فإن كلّ ما فيه عسر وحرج، فهو داخل في معنى الضرر - وصرّحوا بذلك في طائفة من الموارد - إلا أن العسر ونحوه إنما يتحقق غالباً في حيّة الحكم التكليفي والضرر أعمّ منه ومن الوضعي»^(١).

ويرد عليه: أن الحرج أيضاً ربما يتحقق بسبب الحكم الوضعي كشرطية الطهارة المائية فيما إذا فرض لزوم الحرج من تهيئة الماء؛ لكونه في عمق الأرض أو مكان بعيد. فتنتفي حينئذٍ شرطية الطهارة المائية بجريان قاعدة نفي الحرج.

والذي يقتضيه التحقيق: أنه لا فرق بين هذه القاعدة وبين قاعدة نفي الحرج من حيث الشمول للتکليفيات والوضعيات. فكما أنه لا تجري قاعدة نفي الحرج في مطلق التکليفيات والوضعيات بل إنما تجري وتنفي خصوص الأحكام التکليفية الإلزامية والوضعيّة التي تستبع حكمها إلزامياً تکليفياً حرجياً، كشرطية الطهارة المائية للصلوة الواجبة - دون المستحبة؛ لفرض كونها باختيار المكلّف وعدم استنادها إلى الشارع لكي ترفعها قاعدة نفي الحرج -، كذلك قاعدة نفي الضرر تجري وتنفي خصوص الأحكام الضررية التکليفية الإلزامية والوضعيّة المستتبعة لها والوضعيّة الإلزامية، كشرطية الطهارة المائية للصلوة الواجبة دون المندوبة. وغاية ما يستفاد من إلغاء شرطيتها عدم

(١) العناوين: ج ١، ص ٣٠٤.

دخل للوضوء الضرري في صحة الصلاة. وأمّا بدلية التيمم واشترطه في الصلاة حينئذ، فيستفاد من دليل آخر.

تحصل مما بيّناه أموّرٌ:

- ١- حاصل مفاد هذه القاعدة نفي تشريع أي حكم ضرري ؛ على نفسه، أو على الغير ويفترق الضرار عن الضرر بالتعدي إلى الغير.
- ٢- تحقيق كلام الشيخ في مفاد القاعدة.
- ٣- المناقشة في كلام المحقق الخراساني والدفاع عن الشيخ.
- ٤- توجيهه غير وجيه لإرادة النفي الحقيقي.
- ٥- ما أخذ في موضوعه الضرر خارج عن نطاق هذه القاعدة بالشخصنة؛ للزوم اللغوية في تشريعه حكمه، وامتناع اللغو من الشارع الحكيم.
- ٦- استظهر الشیخ من كلمات الأصحاب الضرر النوعي، ثمّ أشكل بأنّ الحديث ظاهر في الضرر الشخصي، ثمّ دفع الإشكال بتقريب في استظهار الحرج النوعي.

وقد أشكل الشيخ الأعظم على الفقهاء في ملاحظتهم الضرر النوعي في فتاواهم بأنّه خلاف ظاهر حديث لا ضرر.

ثمّ أجاب باستظهار انتفاء طبيعي الحكم رأساً فيما أوجب الضرر غالباً، فينتفي حتّى عن الأقل الذي لا ضرر عليه، أو بالعكس.

٧- المقصود من الضرر الشخصي إنّما هو الضرر الوارد على شخص المكلّف بلحاظ خصوصياته الشخصية، ولو لم يكن ضررياً في حقّ غيره.

٨- مقتضى النكارة في سياق النفي نفي الحرج والضرر الشخصيين في كلتا القاعدتين ومقتضى المتفاهم العرفي ملاحظة العادة والنسبة في الحرج دون الضرر وملأ الفرق إنّما هو المتفاهم العرفي منهما.

٩ - فالمنفي من الحرج نوعي لكن بالمعنى المأخذوذ فيه ملاحظة حال النظارء والأمثال، دون الضرر، كما اعتبر الفقهاء في الحرج مشقة لا تتحمل عادة، دون الضرر.

وذلك: لأنّ الضرر نقص في المال أو البدن ولا يختلف ذلك باختلاف الأفراد، بخلاف الحرج المتقوّم في معناه بالأمر النسبي وهو مرتبة خاصة من المشقة.

١٠ - فرقٌ بين الضرر المنفي والحرج المنفي لأنّ المتفاهم العرفي من الحرج المرتبة العالية من المشقة التي لا تتحمل عادةً ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص في القوة والضعف، وشروط الزمان والمكان وسائر الخصوصيات الشخصية بخلاف الضرر؛ لأنّه مطلق النقص في المال أو البدن. وفي العرض لا يتصور الضرر بل هتك العرض داخل في عنوان الحرج.

١١ - تحديد الضرر المنفي بالضرر البالغ أو المعتدبه، لا ينافي إرادة الضرر الشخصي؛ لعدم تفاوت هذا الحدّ باختلاف الطاقات والعادات، هذا بخلاف تحديد الحرج بمشقة لا تتحمل عادةً.

١٢ - الملحوظ في خيار الغبن الضرر الشخصي بخلاف حق الشفعة، ولا ربط لهذا الفرق بحديث لا ضرر؛ لأنّ ثبوت حق الشفعة يدور مدار أصل الشركة في لسان النصوص.

١٣ - هذه القاعدة تفيد رفع خصوص الأحكام الضررية الإلزامية؛ لعدم استناد الضرر في غيرها إلى الشارع.

١٤ - هذه القاعدة تفيد رفع الأحكام الوضعية المستتبعة لإلزام الغير؛ لاستناد الضرر الناشئ منها إلى الشارع. ولا فرق في هذه الجهة بين قاعديتي «لا حرج» و«لا ضرر».

١٥ - نفي الضرر - المستفاد من هذه القاعدة - من باب الرخصة في

التكليفيات، لا العزيمة؛ لأنّ نفي الحكم الضرري -على التفسير المشهور- لا يفيد أكثر من رفع الوجوب.

١٦ - لما كان حرمة الإضرار على النفس والغير ثابتةً بدليلها، يكون رفع الحكم الضررية على نحو العزيمة دائمًا، كما يظهر من المحقق العراقي.

١٧ - لو كان «لا» نافية تفید القاعدة حرمة الضرر على النفس وعلى الغير.

١٨ - أمّا حرمة الفعل الضرري، فإنّما يستفاد من النصوص والإجماع.

١٩ - أمّا الأحكام الوضعية، فإذا كانت مستتبعة للحكم الإلزامي الضرري، يرفعها حديث لاضرر، ويكون رفعها من باب العزيمة بلا فرق بين ما كان منها ضرراً على النفس أو على الغير.

هل العدميات
داخلة في مفاد
القاعدة؟

المقصود من العدميات عدم ثبوت كلّ حكم من الأحكام، إذا لزم الضرر من عدمه. مثل لزوم الضرر من عدم الحكم بضمان قيمة الشيء المغصوب، إذا كان مقا له مالية أو أجرة كالحيوان والسيارة، أو عدم ضمان عملٍ ذي مالية، كحبس بناء أو خياط، أو نجار، بل كلّ إنسان كسوب، حرّاً كان أو عبداً، فوق الكلام -في مثل هذه الموارد- في ضمان ما يفوت من الأجرة بالغصب والحبس والإمساك.

فقد يُحکم بالضمان حينئذٍ، ويُستدلّ له بقاعدة «لا ضرر»؛ نظراً إلى لزوم الضرر من عدم الحكم بضمان الفائت من الأجرة والمالية.

مقتضى التحقيق: عدم شمول قاعدة نفي الضرر والضرار للعدميات. وذلك لأنّ المعنى المقصود من القاعدة -كما سبق آنفاً- نفي الحكم الضرري. وبعبارة أخرى: المقصود منها نفي الضرر الناشئ من حكم مجعل مشروع من جانب الشارع. وعليه فلا تشمل هذه القاعدة موارد عدم ثبوت الحكم.

هذا مع أنّ القول بنشأة الضرر ولزومه من عدم ثبوت حكم الشارع بالضمان في الموارد المذبورة وأمثالها، توهم محض لا أساس له. وذلك لأنّ الضرر إنّما نشأ من فعل الغاصب. وكان فعله محظوظاً شرعاً، فكيف يمكن استناد تفويت منفعة المغصوب والمحبوس إلى الشارع؟!

والحكم بالضمان في الحقيقة من قبيل تدارك الضرر الناشئ من فعل الغاصب. ومن الواضح أنّ حديث «لا ضرر» ليس بصدّر تدارك الضرر. وإنّما تكفل لبيان ذلك أدلة الضمان.

وعليه فلا يمكن الالتزام والاستدلال بقاعدة نفي الضرر للحكم بالضمان في الموارد المذبورة، فالعدميات خارجة عن نطاق هذه القاعدة.

إن قلت: أَوْ ليس أنّ الشارع حكم بضمان المنافع والأجور الفائنة من الحيوان أو الإنسان المغصوب؟ أَفْهل يكون دليلاً ذلك غير قاعدة نفي الضرر؟ قلت: نعم قد حَكِمَ الشارع بضمان المنافع الفائنة المستوفاة، بل وغير المستوفاة على التحقيق، إِلَّا أنّ دليلاً ذلك إنّما هو قاعدة الإنلاف؛ نظراً إلى صدق تفويت المنفعة وإتلافها في المستوفاة قطعاً، بل وغير المستوفاة؛ بناءً على التحقيق. فليس دليلاً ضمان المنافع الفائنة في الموارد المذبورة قاعدة لاضرر، بل إنّما هي قاعدة الإنلاف، والنصوص الخاصة الواردة في موارد خاصة.

وقد يقال: عدم الضمان في الموارد المذبورة عبارة أخرى عن جعل براءة الذمة، وهو حكم بحاجة إلى جعل وتشريع، وهذا الحكم لما كان ينفي الضمان ويوجب الضرر، يكون حكماً ضررياً منفياً بحديث «لا ضرر»، كما صرّح بذلك بعض الأعلام بقوله:

«إنّ ما يطلق عليه الحكم العدمي في أمثال المقام يكون في الحقيقة حكماً وجودياً. فعدم الضمان في المثالين عبارة أخرى عن الحكم ببراءة الذمة، وهي

حكم شرعى تحتاج إلى جعل الشارع كما يحتاج شغل الذمة إليه. وإن شئت قلت: براءة الذمة في باب الأحكام الوضعية نظير الإباحة في باب الأحكام التكليفية؛ فكما أن الإباحة والترخيص في مواردها من الأمور الوجودية. فكذلك حكم الشارع ببراءة ذمة الحايس للحر عن الغرامة حكم وضعى وجودى. وتوهم أن الإباحة التكليفية كالبراءة الوضعية من الأمور العدمية المطابقة للأصل غير محتاجة إلى التشريع والجعل، فاسد لأن الأحكام الخمسة بأجمعها أمور وجودية. غاية الأمر أن بعضها محتاج إلى البيان وبعضها يستكشف من عدم البيان؛ والحاجة إلى البيان وعدمه غير الحاجة إلى الجعل وعدمه كما هو ظاهر، ولذا يترأنى من الشارع المقدس إنشاء الإباحة في موارد كثيرة، كقوله: كل شيء حلال؛ فإن التحليل والترخيص والإباحة في هذه الموارد أمور وجودية أنشأها الشارع^(١).

وفيه: أن كون الحكم بالبراءة والإباحة أمراً وجودياً ممّا لا خفاء فيه، - وأمّا كون عدم الحكم بالضمان من قبيل ذلك فيه خفاء، بل منع واضح. فإذا كانت الإباحة وبراءة الذمة حكماً محتاجاً إلى الجعل والتشريع - كما اعترف هذا العلم -، لا يلزم منه كون عدم الحكم بالضمان من قبيل الجعل والتشريع أيضاً. ولا مرجع لكلامه، إلا الجمع بين الحكم وعدم الحكم الراجح إلى الجمع بين المتناقضين.

وما جاء في كلامه من أن الحاجة إلى الجعل غير الحاجة إلى البيان أمر مسلّم، ولكنّه فيما إذا لم يرد دليل من الشارع على ثبوت الحكم بخلاف المقام؛ حيث وردت فيه نصوص قاعدة الإتلاف ودللت على ثبوت حكم الضمان، فلام محل لجريان أصل البراءة والإباحة.

(١) القواعد الفقهية، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ج ١، ص ٨٦.

وأماماً ما جاء في كلام الشيخ الأعظم من : «أن المنفي ليس خصوص المجموعات، بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الإسلام، وجودياً كان أو عدمياً. فكما أنه يجب في حكمة الشارع نفي الأحكام الوجودية الضررية، كذلك يجب جعل الأحكام التي يلزم من عدمهاضرر»^(١) ، فليس لازمه شمول هذه القاعدة للعدميات بالمعنى المزبور، بل مآلها إلى جعل الحكم النافي للضرر الناشئ من عدمه الضرر، نظير حكم الشارع بتدارك الخسارة بجعل حكم الضمان، بقاعدة الإتلاف والغرر ونحوهما.

ولكن يرد عليه أولاً: أنه لو أراد من الوجوب في حكمة الشارع، الوجوب العقلي، لا وجه له، لأننا نمنع حكم العقل بوجوب جعل الأحكام التي يلزم من عدمها الضرر، كما نمنع حكمه بوجوب نفي الأحكام الضررية؛ نظراً إلى دفع الضرر الأعظم الآخرة الخالد الأليم وإعطاء الثواب العظيم بازاء ما يتحمله المكلّف من المشاق والمضارّ في سبيل الطاعة. نعم الإضرار بالغير لما كان مصداق الظلم يحكم العقل بقبحه، إلا أنه بعض مدلول حديث «لا ضرر».

وثانياً: على فرض قبول الكبri المزبورة، نقول: إن الله قد جعل حكم الضمان ودفع ضرر تفويت المنافع، إلا أن دليله على ذلك قاعدة الإتلاف المستندة إلى النصوص الشرعية؛ نظراً إلى صلاحيته للدلائلية على ذلك. وعليه فلا يلزم من عدم استفادة ضمان المنافع الفائنة من قاعدة نفي الضرر، خلاف مقتضى حكمة الله تعالى؛ لقيام قاعدة الإتلاف والغرر واليد ونحوها لإثبات ضمانها.

وثالثاً: لو كانت الكبri المزبورة مما يحكم به العقل المستقل، لاحاجة إلى نصّ شرعيّ؛ حيث إن حكم العقل دليل مستقل برأسه. وإلا فلا تصلح لإعطاء

(١) رسائل فقهية: ص ١١٩، قاعدة لا ضرر .

الظهور لحديث نفي الضرر في ذلك ؛ لعدم لزوم محذور عقلي من عدم إفادته نفي الضرر عن العدميات، حتى يوجب ظهور الحديث في ذلك.

وقد عرفت المناقشة في حكم العقل بذلك، كيف وإلا يلزم أن يكون الحكم بوجوب الخمس والزكاة والحجّ والجهاد الدعائي خلاف حكم العقل. وحكم العقل لا يقبل التخصيص.

براءة ذمة
المتلو حكم
وجودي ينفيها
حديث لا ضرر

هذا، ولكن يمكن دعوى شمول «الضرار» للعدميات؛
بدعوى كون الحكم ببراءة ذمة الغاصب والحابس
إضراراً بالإنسان المحبوس أو بالمالك المغصوب منه
المتاع والحيوان. فإنّ الضرار وإن كان مصدر باب المفاعة، إلا أنه في المقام
للتعديّة وبمعنى الإضرار.

فلما كان الحكم ببراءة ذمة الغاصب والحابس من ضمان المنافع الفائنة،
إضراراً بالغير، ترفعها قاعدة نفي الضرار؛ لأنّها تنفي أيّ حكم يوجب الإضرار
بالغير. لكنّه ليس من العدميات؛ لأنّ الحكم بالبراءة وجودي، وهو غير عدم
الحكم بالضمان، كما هو واضح.

بل يمكن بهذا التقرير إدخال الموارد المذبورة في نطاق قاعدة «لا ضرر»،
إلا أنها ليست حينئذ من قبيل العدميات، بل من قبيل الأحكام الوجودية، لأنّ
الحكم ببراءة ذمة الغاصب من ضمان المنافع الفائنة حكم وجودي ضرري
بلحظ ما يستتبعه، من الإضرار بالغير. فيكون الحكم بالبراءة غير مشروعة
بدليل «لا ضرر».

قد تحصل مما بينناه أمورٌ:

١- المقصود من العدميات - المبحث عن دخولها في نطاق القاعدة -؛ أن

- ينشأ الضرر من عدم الحكم، كعدم الحكم بضمان التالف والمغصوب.
- ٢ - مقتضى التحقيق: عدم شمول قاعدة «لاضرر» للعدميات؛ لنظرها إلى نفي الحكم الضرري؛ أي نفي جعل الحكم الضرري، لا إلى نفي عدم جعل الحكم إذا نشأ الضرر من عدم جعله.
- ٣ - نشأة الضرر من عدم جعل الحكم توهّم محض فإنّ العدم باطل الذات لا شبيئية له حتّى يصلح لايجاب الضرر ومنشأ الضرر، بل موجبه في موارد الضمائن فعل الغاصب والمُتَلِّف؛ أي نفس الغصب والإتلاف الذي هو فعل الإنسان.
- ٤ - الحكم بالضمان من قبيل تدارك الضرر، لا نفي الضرر.
- ٥ - ليس دليلاً ضمان التلف حديث لاضرر، بل إنّما هو قاعدة الإتلاف والنصوص الخاصة.
- ٦ - ليس عدم الحكم بالضمان لأجل البراءة والاحتياط حتّى يكون في قوّة الحكم بعدم الضمان فيدخل في نطاق القاعدة؛ نظراً إلى عدم وصول النوبة إلى البراءة بعد وجود الدليل على الضمان.
- ٧ - وأمّا ما جاء في كلام الشيخ من وجوب جعل الحكم الذي يلزم الضرر من عدمه، كما يجب نفي الحكم الذي يلزم من وجوده الضرر.
ففيه: أولاً: نمنع الوجوب العقلي.
وثانياً: جعل الحكم الذي يلزم من عدمه الضرر، قد ثبتت بقاعدة الإتلاف.
وثالثاً: لو كان العقل حاكماً للاحاجة إلى النص.
- ٨ - براءة ذمة المكلّف حكم وجودي ضروري ينفيها حديث «لاضرر» وليس من العدميات.

مدرك القاعدة

لا إشكال في كون هذه القاعدة من المسلمات بين فقهائنا، وإن لم يتحقق إجماع تعبدى على مفادها؛ نظراً إلى استناد الأصحاب إلى ما ورد من النصوص المتظافرة الدالة على هذه القاعدة.

ويمكن الاستدلال لهذه القاعدة بحكم العقل في الجملة. وذلك لأنّ المقصود من الضرر المأمور في منها، أعم من الضرر الوارد على المكلّف نفسه بسبب العمل بالحكم الشرعي، ومن الإضرار بالغير، ولا سيما بلحاظ لفظ «الضرار». وذلك لاستقلال العقل بقبح الظلم، والإضرار بالغير من مصاديق الظلم بلا ريب. فإذا كان إضرار المكلّف بأخيه المؤمن ظلّماً قبيحاً يستحيل صدوره من الشارع العادل الحكيم بتشريع الحكم المتضمن له حتّى يجعل الملكية على نحو يستلزم مشروعية ذلك.

تقرير الاستدلال
بحكم العقل

فتبيّن أنّه لا إشكال في حكم العقل بقبح الإضرار بالغير؛ لكونه من الظلم، إلا أنه دليل مستقلٌ عن حديث «لا ضرر»، مع أنّ موضوع حكم العقل بالإضرار بالغير، وهو أخصّ من موضوع حديث «لا ضرر» - الذي هو دليل هذه القاعدة. وأماماً نفي الحكم الضرري بالمعنى الذي فسر المشهور به حديث «لا ضرر»، فلا حكم للعقل بقبح تحمّله. بل يحكم بحسنه ولزوم تحمّله؛ تحصيلاً للأمن من

العقاب الآخرة العظيم.

والحاصل: إنه لا يمكن الاستدلال بحكم العقل لهذه القاعدة بنطاقها الواسع.

أما الكتاب، فقد دلّ بعض الآيات على منع الضرر في
موارد خاصة، كقوله تعالى: ﴿لَا تضارِّ وَالَّذِي بُولَدَهَا وَلَا

الاستدلال
بالكتاب المجيد

مُولُودٌ لَهْ بُولَدَهٖ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تضارِّ وَهُنَّ لِتَضْيِيقِهِنَّ عَلَيْهِنَّ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تمسكُوهُنَّ ضَرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وصِيَّةٍ يُوصَنِي بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مَضَارٍ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهُدُوا إِذَا تَبَيَّعْتُمْ وَلَا يُضَارِّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾^(٥).

حيث دلت الآية الأولى: على منع إضرار الأم ولدتها بترك إرضاعه، وإضرار الأب ولده بالإمساك عن دفع أجرة الإرضاع في مدة الرضاعة.

ودللت الثانية على منع إضرار البعل زوجته المطلقة بالتضييق والتشديد عليها.

ودللت الثالثة: على منع إمساك الزوجة المطلقة بالرجوع إليها، لأجل قضاء حاجة، بل للتضييق والإضرار بها لأغراض نفسانية مادية، من تقليل نفقة وإلجائها على الإنفاق عن مطالبة المهر.

ودللت الرابعة: على منع الإضرار بالوارث ببعض الوصايا، أو بالإقرار بدين غير ثابت في ذمته إجحافاً على الوراث.

ودللت الخامسة: على منع إضرار الكاتب والشاهد بكتابه ما لم يُفلَ عليه، أو

(٣) البقرة: ٢٣١.

(٢) الطلاق: ٦.

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٥) البقرة: ٢٨٢.

(٤) النساء: ١٢.

بالشهادة على مالم يشاهد.

لكن هذه الآيات إنما هي ناظرة إلى موارد خاصة، ولا تدلّ على نفي الحكم الضري و لا النهي عن الضرر بشكلٍ عامٍ. مع أنَّ الإضرار بالغير أخص من نص القاعدة.

و عمدة الدليل على هذه القاعدة هي نصوص من السنة؛ إذ دلت على نفي الحكم الضري أو النهي عن الضرر والضرار بشكل عام شامل لجميع موارد الضرر والضرار في مختلف أبواب الفقه.

النصوص المعتمدة
الدالة على هذه
القاعدة

الاستدلال بالسنة

والنصوص الدالة على ذلك كثيرة، ولكن ينبغي تقديم ذكر النصوص الصحيحة المعتمدة.

وهي إحدى عشر رواية:

١ - موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّ سُمْرَةَ بْنَ جَنْدُبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ^(١) فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِبَابِ الْبَسْتَانِ، فَكَانَ يَمْرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ، فَكَلَمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ، فَأَبَى سُمْرَةُ. فَلَمَّا تَأْتَى، جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه، فَشَكَا إِلَيْهِ وَخَبَرَهُ الْخَبْرُ، فَأُرْسِلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه وَخَبَرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَمَا شَكَا. وَقَالَ صلوات الله عليه وآله وسلامه: إِذَا أَرْدَتَ الدَّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ. فَأَبَى، فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ بَهُ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ، فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ. فَقَالَ صلوات الله عليه وآله وسلامه: لَكَ بِهَا عَذْقٌ يَمْدُدُكَ فِي الْجَنَّةِ. فَأَبَى أَنْ يَقْبِلَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه لِلْأَنْصَارِيِّ: إِذْهِبْ فَاقْلِعْهَا وَارْمْ بِهَا إِلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرٌ وَلَا ضَرَارٌ»^(٢).

هذه الرواية موثقة؛ لوقوع عبدالله بن بكير في طريقه. فإنّه وإن كان فطحيًا، إلا أنّه قد أطبق الأصحاب على اعتبار روایاته والاعتماد عليه. وقد رواها الكليني والصدوق بطريقهما. وأيضاً رواها الشيخ، إلا أنه نفس طريق الكليني؛

(١) العذقُ مثال فلس النخلة نفسها، المصباح المنير: ص ٣٩٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٣٤١، باب ١٢ من أبواب إحياء الموات، ح ٣.

حيث قال في المشيخة: «و من جملة ما ذكرته عن الفضل بن شاذان ما روته بهذه الأسانيد عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان»^(١).

٢ - صحيحة أبي عبيدة الحذاء، قال: «قال أبو جعفر^{عليه السلام}: كان سمرة بن جندي نخلة في حائط بني فلان. فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيءٍ من أهل الرجل يكرهه الرجل. قال: فذهب الرجل إلى رسول الله^ص فشكاه، فقال: يا رسول الله إن سمرة يدخل علىي بغير إذني، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذراً منه، فأرسل إليه رسول الله^ص فدعاه، فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك، ويقول: يدخل بغير إذني، فترى من أهله ما يكره ذلك. يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت. ثم قال رسول الله^ص: يسرك أن يكون لك عذر في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة؟ قال: لا. قال^{عليه السلام}: ما أراك يا سمرة إلا مضاراً. اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه»^(٢). قوله^{عليه السلام}: «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً» تعليل للأمر بالقلع ويفيد عدم مشروعية الضرار.

٣ - صحيحة هارون بن حمزة الغنوبي عن أبي عبدالله^{عليه السلام}: «في رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع، فاشتراه رجل بعشرة دراهم، وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد. فقضى أن البعير برئٌ فبلغ ثمنه دنانير. قال: فقال^{عليه السلام}: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أريد الرأس والجلد فليس له ذلك، هذا الضرار. وقد أعطي حقه إذا أعطي الخمس»^(٣).

حيث علل الإمام^{عليه السلام} منع إلزام صاحب العشرة على ذبح البعير وأخذ الرأس

(١) الوسائل: ج ٢٠، ص ١٢.

(٢) المصدر: ج ١٧، ص ٣٤٠، باب ١٢ من أبواب إحياء الموات، ح ١.

(٣) المصدر: ج ١٣، ص ٤٩، باب ٢٢ من أبواب بيع الحيوان، ح ١.

والجلد منه ؛ بأنّ ذلك - بعد ما برأ البعير وارتقت قيمته - إضراراً بصاحب عشرة دراهم.

٤- صحيحه محمد بن عليّ بن محبوب ومحمد بن الحسين عن أبي محمد العسكري عليهما السلام: «رجل كانت له رحى على نهر قرية والقرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى، أله ذلك ألم لا؟ فوقع عليهما الله تعالى: يتقى الله، ويعمل في ذلك بالمعروف، ولا يضر أخاه المؤمن»^(١).

هذه الرواية صحيحة مروية بطرق المشايخ الثلاثة: الكليني والشيخ الصدوق. وقد دلّ بظاهر النهي على حرمة الإضرار بالأخ المؤمن، مع ظهور ذكره مقابل المعروف في أنه منكر.

٥- موثقة طلحة بن زيد أو معتبرته عن أبي عبدالله عليهما السلام، قال: «إنَّ الجار كالنفس غير مضارٍ ولا إثم»^(٢).

حيث دلّ بظاهر الإخبار - الآكد في التحرير - على حرمة الإضرار بالجار كحرمة الإضرار بالنفس. وتوهُّم أنَّ هذه الموثقة ناظرة إلى مكارم الأخلاق لا التحرير، لا أساس له؛ إذ كثيرون من مكارم الأخلاق تكون من قبيل فعل الواجبات وترك المحرمات، كما هو واضح. فلامنافاة حتى يرفع لأجلها اليد عن ظاهر هذه الموثقة.

٦ و٧- صحيحه الحلبـي عن أبي عبدالله عليهما السلام قال: «سألته عن الشيء يوضع على الطريق، فتقر الدابة، فتنفر ب أصحابها فتعقره. فقال عليهما السلام: كلَّ شيءٍ يضرَّ بطريق المسلمين، فصاحبـه ضامـن لما يصـبـيه»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٣٤٢، باب ١٥ من أبواب إحياء الموات، ح ١.

(٢) المصدر: ص ٣٤١، باب ١٢ من إحياء الموات، ح ٢.

(٣) المصدر: ج ١٩، ص ١٨١، باب ٩، من أبواب موجبات الضمان من كتاب الديات، ح ١.

ونظيره صحيح أبي الصباح الكناني، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: من أضر بشيءٍ من طريق المسلمين فهو له ضامن»^(١).

٨ - معتبرة عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله عليه السلام بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار»^(٢).

هذه الرواية لا إشكال ولا كلام في رجال سندها غير محمد بن عبد الله بن هلال، والأقوى اعتبار رواياته؛ نظراً إلى كثرة روایته ووقوعه في أسناد كامل الزيارات مع عدم ورود قبح في حقه، وهو من المعاريف.

وكذلك الكلام في عقبة بن خالد؛ حيث ذكر له النجاشي والشيخ كتاباً ووقع في أسناد كامل الزيارات وروى الكشي ما يدل على مدحه. ومع ذلك لم يذكر في حقه أيُّ قبح، فلو كان في مثلها قبح لبيان ونقل. ودلائلها على المطلوب واضحة، كما سيأتي في تقريب نظائرها من النصوص في التعبير.

٩ - معتبرة أخرى عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله عليه السلام بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء. وقضى عليه السلام بين أهل البارية أنه: لا يمنع فضل ماءٍ ليمنع فضل كلاع، فقال عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار»^(٣). هذه المعتبرة مشتركة الرجال مع ساقتها، ومعتبرة سندأ ودلالة.

١٠ - معتبرة ثالثة عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل أتى جبراً فشقّ فيه قناة، فذهبـت الآخر بماء قناة الأول. قال: فقال عليه السلام: يتقاسمان بحقائب البئر؛ ليلةً ليلةً. فينظر أيـتـهما أضرـتـ بصـاحـبـتهاـ،ـ فإنـ رـأـيـتـ الأـخـيـرـةـ أـضـرـتـ بـالـأـوـلـىـ

(١) المصدر: ص ١٨٠، باب ٨، ح ٢.

(٢) المصدر: ج ١٧ ص ٢١٩، باب ٥، من أبواب الشفعة، ح ١.

(٣) المصدر: ص ٣٣٣، باب ٧، من أبواب أحياء الموات، ح ٢.

فلتعور»^(١).

وجه الدلالة أمر الإمام عليه السلام بتعديل الأخيرة إن أضرت بالأولى. فيدل بالالتزام على عدم جواز الإضرار بالقناة الأخرى في حفر القناة.

١١- صحیحة محمد بن علي بن محبوب و محمد بن الحسین عن أبي محمد العسكري عليه السلام: «رجل كانت له قناة في قرية، فأراد رجل أن يحفر قناة أخرى إلى قوية له. كم يكون بينهما في البعد حتى لا تضر إداحهما بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبة أو رخوة؟ فوقع عليه السلام: على حسب أن لا تضر إداحهما بالأخرى إن شاء الله»^(٢).

هذه الصحیحة كمعتبرة عقبة الأخيرة في الدلالة، بل أوضح دلالة منها، لأن قوله عليه السلام: «على حسب أن لا تضر إداحهما بالأخرى» صريح في إعطاء الضابطة بدوران منع حفر القناة مدار الإضرار بالقناة الأخرى.

هذه الروایات نصوصاً صحیحةً ومعتبرة داللة على مفاد قاعدة نفي الضرر والضرار، ودلالة أكثرها تكون بشكل عام، والروایات المعتبرة الداللة على مضمون هذه القاعدة أكثر من ذلك. ولكن لاحاجة إلى التتبع بعد تمامية دلائل هذه النصوص على المطلوب.

ويؤيد هذه النصوص عدّة روایات أخرى:

منها: روایة أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسکان، عن زرار، عن أبي جعفر عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه - في قضية سمرة بن جندب بعد نقل الواقعـة - : «فقال له رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: إِنَّكَ رَجُلًا مَضَارٌ وَلَا ضَرُرٌ وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضَرُرٌ عَلَى مُؤْمِنٍ، قَالَ: ثُمَّ أَمْرَ بِهَا، فَقُلِّعَتْ وَرْمِيَ بِهَا إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه: انطُلِقْ فَاغْرِسْهَا حِيثُ شَئْتَ»^(٣).

(١) المصدر: ص ٣٤٤، باب ١٦ من أبواب إحياء الموات ح ١.

(٢) المصدر: ص ٣٤٣، باب ١٤، ح ١.

(٣) المصدر: ص ٣٤١، باب ١٢، ح ٤.

ومنها: ما أرسله الصدوق بقوله: «وقال عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شرّاً»^(١).

ومنها: ما رواه الصدوق مرسلًا في «المقنع» بقوله: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: قضى النبي عليه السلام لاضرر ولا إضرار»^(٢).

ومنها: ما رواه في مواضع عديدة من «عوالي اللئالي»: عن النبي عليهما السلام: «لا ضرر ولا ضرار»^(٣).

ومنها: ما رواه في «دعائم الإسلام» بقوله:
روينا عن أبي جعفر محمد عن أبيه عن آبائه عن علي عليهما السلام أن رسول الله عليهما السلام قال: «لا ضرر ولا إضرار»^(٤).

وأيضاً روى فيه عن جعفر بن محمد الصادق أنه قال - في حديث - : «وذلك أن رسول الله عليهما السلام قال: لاضرر ولا إضرار»^(٥).

ونحو ذلك روایات كثيرة مستظافرة رواها أهل العامة بأسانيد وطرق
عديدة، يجدها المتنبي في كتبهم وجوا معهم.

ال التقسيم الأساسي
لنصوص المقام

هذه النصوص يمكن تقسيمها إلى طائفتين:
إحداهما: ما يتضمن كبرى «لا ضرر ولا ضرار»

بالصراحة والتنصيص. وهي:

١ - موثقة زرارة.

(١) المصدر: ص ٣٧٦، ب ١ من أبواب موانع الإرث، ح ١٠. ومن لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ٣٣٤ ح ٥٧١٨، وفيها: ولا إضرار.

(٢) المقنع: ص ٥٣٧.

(٣) عوالي اللئالي: ج ١، ص ٣٠٩، ح ١٨، وج ٢، ص ٧٤، ح ١٩٥، وذيل ح ٢٦، وج ٣، ص ٢١٠، ح ٥٤.

(٤) دعائم الإسلام: ج ٢، ص ٤٩٩، ح ١٧٨١.

(٥) دعائم الإسلام: ج ٢، ص ٥٠٤، ح ١٨٠٥.

٢- معتبرتان لعقبة بن خالد.

٣- مرسلان للصدق في المقنع والفقية.

٤- خبران مرويّان في دعائم الإسلام.

٥- ما رواه في مواضع عديدة من عوالي اللئالي.

ثانيتهما: ما لم يُنَصْ فيه على الكبri المزبورة، بل من بين ما دلّ عليها بالالتزام، وما هو ناظرٌ إلى منع الإضرار بالأخ المؤمن، وهو أخص من نطاق قاعدة نفي الضرر.

والعمدة في الاستدلال لهذه القاعدة إنّما هي الطائفة الأولى. ولا إشكال فيها سندًا؛ لاشتمالها على الصحيحه والمعتبرة، مع أنّ المرسل من جوازم مرسليات الصدق. فلا ينبغي التشكيك في سندتها. فإنّ صحيحة زرارة قد رواها الكليني والصدق والشيخ بأسنادهم وكلّها صحيحة. بل هي فوق حد الاستفاضة وبالغة حد التظافر، لو لم تدع توادرها اللغطي، فضلاً عن المعنوي.

تحصل من جميع ما تقدّم أمور:

١- الدليل العقلي إنّما يتم لإثبات قبح الضرار؛ لأنّه من مصاديق الظلم. وأمّا نفي الحكم الضرري بالمعنى المشهور، فلا حكم للعقل بقبحه، لو لم يحكم بلزوم تحمله تحصيلًا للأمن من العقاب الأخرى العظيم.

٢- لا تدلّ آية من الكتاب على نفي الضرر على نحو الكبri الكلية، وإنما دلت آيات قرآنية على نفي الإضرار ومنع المضارّة في موارد خاصة، ويمكن استنباط منع الإضرار بالغير منها على النحو الكلّي من مجموعها.

٣- العمدة في دليل هذه القاعدة إنّما هي السنة.

وهي على قسمين. والصالح منهم للدلائل على هذه القاعدة إنّما هو ما تضمن كбри: «لا ضرر ولا ضرار» كما في موثقة زرارة وموثقنا عقبة بن خالد

و غيرهما من النصوص.

وأما النصوص النافية عن الإضرار والمضاراة بالأخ المؤمن فهي أخص من المدعى؛ لعدم دلالتها على نفي الضرر بالمعنى الذي فسر به المشهور الحديث المزبور.

هنا نكتتان حول سند نصوص المقام ينبغي التنبيه عليهما.

نكتتان حول سند هذه النصوص

الأولى: قد ادعى فخر الدين في «الإيضاح» تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار، على ما نقل عنه الشيخ الأعظم في «الفرائد»^(١). وظاهره حصول التواتر اللغطي؛ لأنَّ المتفاهم عند إطلاق لفظ التواتر.

ومقتضى التحقيق حصول التواتر المعنوي في نصوص المقام بلحاظ مجموع ما ورد من النصوص عن طرق الخاصة والعامة بألفاظها وتعابيرها المختلفة. كما لا إشكال في استفاضة النصوص المشتملة على قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار».

الثانية: بناءً على حجية جوازم مرسلات الصدوق، يثبت قيد «في الإسلام» في حديث لا ضرر؛ لما سبق من إرساله الرواية المشتملة على هذا القيد جزماً. ولكن في حجية جوازم مرسلات الصدوق كلام.

حاصله: أنَّ جوازم مرسلات الصدوق لو كانت من قبيل الإخبار عن حسْ تكون حجَّة. وإن كانت من قبيل الإخبار عن حدس فليست بحجَّة؛ نظراً إلى ما بنى عليه الصدوق -كسائر القدماء- من إناثة صحة الخبر بكونه موثوق

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٥٧.

الصدور، فقد يقال^(١) بالأول؛ مستدلاً بأصالة الحس الحاكمة على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية.

بيان الاستدلال: أنّ عمومات حجية خبر الثقة ظاهرة في الخبر الحسي. فإذا أخبرنا ثقة واحتمنا كونه حديماً، لا يصح التمسك بتلك العمومات لإثبات حجيته؛ لأنّه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصداقية.

فقاعدة عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية تقتضي عدم حجية جواز مرسلات الصدوق للشك في كونها عن حسٍ أو عن حدس. ولكن في المقام قاعدة أخرى حاكمة على القاعدة المذبورة، وهي قاعدة أصالة الحس المقتضية لكون الخبر عن حسٍ إذا احتمل كونه عن حدس؛ نظراً إلى جريان سيرة العقلاء على هذا الأصل.

ومن هنا يحكم في جواز مرسلات الصدوق - التي أخبر فيها الصدوق عن الأئمة عليهم السلام - بكونها إخباراً عن حسٍ. فتدخل بذلك تحت أدلة حجية خبر الثقة. قال المحقق المزبور: «إذا لم يعلم أنّ منشأ الأخبار هل هو الحس أو الحدس، فالقاعدة الأولية وإن كانت تقتضي عدم حجية هذه الأخبار -؛ نظراً إلى أنّ أدلة حجية خبر الثقة لا تشمل الأخبار الحدسية، فإذا احتمل أنّ الخبر حسي كانت الشبهة مصداقية ولا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إلا أنّ هناك أصلاً ثانوياً حاكماً على هذه القاعدة وهو أصالة الحس الثابتة ببناء العقلاء، فإن سيرتهم قائمة على حجية خبر الثقة في الحسّيات فيما لم يعلم أنّه نشأ من الحدس. وعلى ضوء هذا فيقال في المقام أنّ مجرد عدم العلم بمعنى المخبر في إخباره لا يوجب الحكم بعدم حجية خبره بعد وجود احتمال الحس في حقّه.

(١) والقائل هو الفقيه المحقق السيد السيستاني فراجع. قاعدة لا ضرر ولا ضرار من محاضرات السيد السيستاني.

ولاريب في أنَّ احتمال الحسَّ في خبر الصدوق - ولو من جهة نقل كابر عن كابر وثقة عن ثقة - موجودٌ وجданاً فيلزم البناء على حجية خبره». ^(١)
وقد أخذ هذا الاستدلال من بيان السيد الخوئي في إثبات اعتبار الظنون الرجالية ^(٢).

ويرد على هذا الاستدلال أنَّ أصلة الحسَّ إنما تجري فيما إذا أمكن إخبار المخبر عن المخبر عنه عن حسٍ وأمّا إذا لم يمكن إخباره عنه عن حسٍ، فلا مناص من إخباره عنه بواسطة أو برواية مكتوبه أو عن جزمه واطمئنانه. والحمل على وجود الواسطة خلاف ظاهر الإرسال، وإلا لأخبر الصدوق عن الواسطة كما فعل ذلك في سائر روایاته المسندة. وعلى فرض وجود الواسطة فهي غير معلومة لنا، فيكون المرسل حينئذٍ في حكم الرواية عن الراوي المجهول.

والثاني - وهو مكتوب الرواية بخطِ الإمام عليه السلام - متنٍّ أيضاً، وإلا لذكره كما في التوقيعات المروية.

فلا يبقى إلا إخباره عن جزمه واطمئنانه. فيتعين احتمال ذلك. هذا مع وجود القرائن المقوية لذلك، مثل توفر قرائن الصدور عند الصدوق واستقرار مبناه على حجية الخبر الموثق صدوره.

ومن هنا يكون من المظنون قوياً كون جزم الصدوق في نقل المرسل لأجل وثقه الشخصي واطمئنانه بصدره بسبب ما حصل له من توفر القرائن المورثة للاطمئنان بالصدور.

وإنَّ للسيد الخوئي بياناً في مرسل الصدوق لا يخلوا نقله بطوله من نفع قال: «والقول بأنَّ رواية الفقيه مرسلة لم يعلم انجبارها؛ لاحتمال أن يكون

(١) قاعدة: لا ضرر ولا ضرار: ج ١، ص ٤١.

(٢) معجم رجال الحديث: ص ٨٦ - ٨٧.

عمل الأصحاب بغيرها من الروايات، فلم تثبت كلمة «في الإسلام» مدفوع بأنّ الإرسال إنما يكون فيما إذا كان التعبير بلفظ روسي ونحوه. وأمّا إذا كان بلفظ «قال النبي ﷺ» - مثلاً - كما في ما نحن فيه، فالظاهر كون الرواية ثابتة عند الراوي، وإلا فلا يجوز له الإخبار بتقليده «قال». فتعبير الصدوق ^{رض} في الفقيه بقوله «قال النبي ﷺ» يدلّ على أنّه ثبت عنده صدور هذا القول منه ^{رض} بطريق صحيح، وإنّما يعبر بمثل هذا التعبير، فيعامل مع هذا النحو من المراسيل معاملة المسانيد.

هذا ما ذكرناه في الدورة السابقة، لكنّ الإنصاف عدم حجّية مثل هذه المرسلة أيضاً؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه هذا النحو من التعبير صحة الخبر عند الصدوق. وأمّا صحته عندنا، فلم تثبت؛ لاختلاف المبني في حجّية الخبر؛ فإنّ بعضهم قائل بحجّية خصوص خبر العادل مع ما في معنى العدالة من الاختلاف، حتى قال بعضهم العدالة هي شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله ^{صلوات الله عليه وسلم} مع عدم ظهور الفسق. وبعضهم قائل بحجّية خبر الثقة، كما هو التحقيق. وبعضهم لا يرى جواز العمل إلا بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة العلمية. فمع وجود هذا الاختلاف في حجّية الخبر، كيف يكون اعتماد أحد على خبر مستلزمأً لحجّيته عند غيره^(١).

ثمّ قال بعد أسطر: «فتحصل أنّ لفظ «في الإسلام» لم يثبت لنا بطريق معتبر»^(٢).

تحصل مما بيناه أمورُ:

- ١ - نقل الشيخ الأعظم عن الفخر تواتر نصوص المقام، والتحقيق أنها متواترة معناً. ولكن المتبضم منها لقوله: «لا ضرر ولا ضرار» مستفيضٌ.
- ٢ - قيد «في الإسلام» جاء في مرسل الصدوق وهو من جواز مرسلاته

(١) المصدر.

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥١٩ - ٥٢٠.

وفي اعتباره كلام، حاصله:

إنَّ جوازم مرسلاته لو كانت إخباراً عن حسٌ تكون حجة، ولو كانت عن حدس، فلا.

٣- استدلَّ بعضُ بِأصالةِ الحسِّ -الحاكمة على عدم جواز التمسّك بالعامَّ في الشبهات المصداقية - لإثبات كونها عن حسٌ فتكون حجة.

٤- يرد على الاستدلال المزبور: أنَّ أصالةِ الحسِّ إنَّما تجري فيما إذا أمكن الإِخبار عن حسٍ، ولا يمكن للصدق. وجود الواسطة خلاف ظاهر الإِرسال، وعلى فرض وجودها فهي مجحولة. ورؤية المكتوب بخطِّ الإمام عليه السلام خلاف الظاهر فلا يبقى إلى ظاهر كلامه وهو الإِخبار عن جزم لاطمئنانه بصدور الخبر.

٥- نقل السيد الخوئي إشكالاً، وهو أنَّ الجوازم أيضاً مرسلات يشكل دعوى انجبارها؛ لاحتمال عمل الأصحاب بغيره، فلا يمكن إحراز استنادهم إليها.

ودفعها: بأنَّ تعبير «قال» ظاهر في ثبوت صحة الخبر عند الصدق، وأنَّ المناسب للإِرسال تعبير «روي».

٦- ولكن أجاب عن الدفع بأنَّ غايتها ثبوت الصحة عند الصدق على مبناه، لا على مبني المتأخّرين.

تحقيق متن
الحديث ومفرداته

فقه الحديث

ينبغي لتحقيق مدلول نصوص المقام التركيز على العنصر المشترك في النصوص الصحيحة والمعتبرة.

وذلك هو الضرر والضرار والإضرار. هذه العناوين الثلاثة عناصر مشتركة في أكثر النصوص الصحيحة والمعتبرة.

وقد دخلت «لا» على هذه العناوين الثلاثة في عدّة نصوص معتبرة، مثل موثقة زرارة واعتبرتي عقبة الواردة إحداهما: في الشفعة، والأخرى: في مشارب النخل وفضل الماء والكلاء، وفي أخبار الصدوق ودعائيم الإسلام وعوالي الثنائي.

وأمّا قيد «في الإسلام» فلم يثبت في روایة صحيحة أو معتبرة، بل ورد في طرق غير معتبرة كمرسل الصدوق. وقيد «على مؤمن» ورد في مرسل البرقي، كما عرفت آنفاً.

ولكن لا حاجة إلى إثبات هذين القيدين بعد عموم النكارة في سياق النفي أو النهي في قوله: «لا ضرر ولا ضرار»؛ لأنّ مقام التشريع وبيان أحكام الإسلام في كلام النبي ﷺ والأئمّة ﷺ، قرينة على إرادة نفي الضرر والضرار أو النهي عنهم في شريعة الإسلام. وكذلك قيد «على مؤمن» يمكن استفادته من القرينة

المقامية في نصوص المقام؛ حيث تدلّ بوضوح على أنّ طرف الضرر - الوارد والمورود - كليهما من المسلمين.

هذا، مع ما علمنا، من أنّ الكافر لا حرمة لنفسه ولا لماله عند الشارع، فالمناسب في نصوص المقام كون الشارع بقصد حفظ المؤمن من الضرر، بلا فرق بين الإضرار بالنفس وبين الإضرار بالغير، فكما لا يجوز الإضرار بالغير وينتهي الحكم الضرري في حقّه، كذلك إضراره بنفسه. ولكن لا يخفى أنّ قيد «على مؤمن» ظاهر في الإضرار بالغير حسب المفاهيم العرفية، فلا يفيد نفي الحكم الضرري عن كلّ مكلّف، إلا أنّ الأمر سهل بعد ضعف النّص المشتمل عليه.

لفظ الضرر في اللغة الفصحى الوارد على الشيء كما عن
الخليل (المتوفى ١٧٥ هـ)^(١)، أو خلاف النفع وضده،
كما عن الجوهرى^(٢)، وابن فارس^(٣)، ويؤيد هذه قوله تعالى: «لا يملكون لأنفسهم
ضرراً ولا نفعاً»^(٤). ونظيره كثير من الآيات.
خرج بقيد «الوارد» النقص الكائن في الشيء من قبل، فلا يدخل في عنوان
الضرر؛ لأنّه طرق النقصان وعرضه في مفهوم الضرر. ومن هنا يكون
الضرر أمر وجوديًّا.

وإنّه متعدّ بلا واسطة وكذا الضرار كما قال الجوهرى: «وقد ضرّه وضارّه
بمعنى، والاسم الضرر»^(٥). وقال: «الضرار: المضارّة». ويفهم منه أنّ صيغة
ضرّ - مجرّداً ماضياً - وصيغة ضارّ - مزيداً - بمعنى واحد، وأنّ الضرار

معنى الضرر
والضرار

(١) كتاب العين: ج ٢، ص ١٠٣٩.

(٢) صحاح اللغة: ج ٢، ص ٧١٩.

(٤) الفرقان: ٣.

(٥) مقاييس اللغة: ج ٣، ص ٣٦٠.

(٣) مقاييس اللغة: ج ٣، ص ٧١٩.

مصدر ثان للمضارّة، ولكن الضرر اسم مصدر للضرر.
وأيضاً صرّح بذلك في «المصباح المنير» في مادة «ضرر».
وقيل: الضرار هو إدخال الضرار مجازاً، كما في النهاية الأثيرية^(١).
وعلى أي حال الذي يظهر من كلمات أهل اللغة أنَّ الضرار والضرار بمعنى،
وهو إيراد الضرار على الشيء سواءً كان ذلك الشيء نفس الفاعل؛ لأنَّ كان
الضرر الوارد عليه من جانب نفسه، أو من جانب الشارع بجعل الحكم الضري
في حقه، أو بإضرار غيره، سواءً كان من جانبه أو من جانب الشارع بجعل حكم
متضمن لذلك. والفرق المذكور لا دخل له في أصل المعنى، مع قوة احتمال كونه
للتأكيد، كما قال في «الكافية»^(٢).

ولا ينافي ذلك ما جاءَ من المقابلة بين النفع والضرر؛ لأنَّ المقابلة بينهما
إنما هي من قبيل التضاد بين أمرين وجوديين، لا من قبيل التناقض؛ فإنَّ الضرار
أمر وجودي حسب التبادر والمتفاهم العرفي، وعدم النفع أمر عدمي. فالمقابلة
في الآية بمنزلة قوله: نقصاً ولا نفعاً. ولكن عبر بالضرر؛ لأنَّ نقص خاص ملائم
للمقصود وهو النقص العارض الطاري، لا الذاتي الثابت من قبل؛ فإنَّ الذي يكون
من قبيل عدم ما من شأنه أن يكون موجوداً بخلاف النقص الطاري بعروض
قطع جزء، أو خربان، أو فساد، وتحو ذلك من الأوصاف الوجودية. نعم لو
أرجع إلى عروض فقدان وزوال يمكن القول بأنَّ النسبة بين الضرار والنفع
حينئذٍ من قبيل عدم والملكة.

فالتضح أنَّ إطلاق القول بأنَّ النسبة بين الضرار والنفع من قبيل عدم
والملكة غير وجيه، كما يظهر ذلك من المحقق الخراساني^(٣).

(١) النهاية: ج ٣، ص ٨١. (٢) كافية الأصول: ج ٢، ص ٢٦٦.

(٣) حيث قال: فالظاهر أنَّ الضرار هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو
المال تقابل عدم والملكة». / كافية الأصول: ج ٢، ص ٢٦٦.

والحاصل أنَّ المعنى المقصود من الضرر والضرار ظاهر واضح لا يحتاج إلى إطباب في التحقيق والبحث.

والعمدة من محل النزاع إنما هي تعين مفاد الهيئة التركيبيَّة لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» باعتبار

تحقيق مفاد
حديث «لا ضرر»

ما يحتمل في لفظة «لا» من كونها نافية أو ناهية.

فلو كانت نافية لابد من تقدير الحكم؛ أي لا حكم ضرري في الإسلام؛

بمعنى عدم تشريع حكم ضرري في دفتر التشريع.

وبهذا التقريب تكون هذه القاعدة حاكمة على جميع الأحكام الأولية؛ إذ تضيق نطاقها بغير موارد لزوم الضرر، وتنادي بأنَّها إنما تكون الأحكام مشروعةً نافذةً واجبة العمل، مادام لم ينشأ منها ضررٌ على نفس الفاعل أو على غيره، فإذا نشأ منها الضرر لا مشروعةٌ لشيءٍ من الأحكام الأولية. هذا هو المعنى الذي فسر به الشيخ الأعظم حديث «لا ضرر ولا ضرار»، وتبعه في ذلك فحول الأصوليين والفقهاء من بعده.

وأمَّا إذا كانت ناهية، إنما تفيد تحريم الضرر والضرار على النفس وغيره من جانب المكلفين، لا نفي تشريع الحكم الضرري من جانب الشارع.

والفرق أنَّه على الثاني يكون الحديث بصدق تحريم فعل ما يضرُّ بنفسه أو غيره كأي فعل حرام.

وعلى الأوَّل يكون بصدق الإخبار عن تحديد نطاق الأحكام الأولية بغير موارد مستلزمة للضرر.

تنقِيَّة المبني
في تفسير حديث
«لا ضرر ولا ضرار»

إنَّ في تفسير حديث «لا ضرر» وتعين المراد منه مسالك لفحول المحققين، عمدتها قولان:

١- تفسير «لاضرر» بنفي الحكم الضرري؛ بمعنى أنّ الشارع لم يشرع في دفتر التشريع حكماً يلزم منه الضرر، كما صرّح بذلك الشيخ الأعظم^(١). وقد سبق نقل نصّ كلامه في بيان مفad القاعدة. واختاره فحول المحققين كالمحقّ الخراساني، إلا أنّه اختار أنّ النفي بلسان نفي الموضوع. وسيأتي توضيح مرامه، والفرق بينه وبين كلام الشيخ.

وممّن وافق الشيخ الأعظم واختار هذا المسلك المحقق النائيني^(٢). ومن هؤلاء الفقيه المحقق السيد الخوئي، فإنّه وافق الشيخ الأعظم وأجاد في بيانه؛ حيث قال - بعد جعله رابع الأقوال في المقام - :

«الرابع: ما أفاده شيخنا الأنباري^(٣) من أنّ المراد نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر، فيكون الضرر عنواناً للحكم؛ لكونه معلولاً له في مقام الامتثال. فكلّ حكم موجب لوقوع العبد المطيع في الضرر، فهو مرتفع في عالم التشريع. وأمّا العبد العاصي فهو لا يتضمن بجعل أيّ حكم من الأحكام لعدم امتثاله.

وبالجملة مفad نفي الضرر في عالم التشريع هو نفي الحكم الضرري، كما أنّ مفad نفي الحرج في عالم التشريع هو نفي الحكم الحرجي. وهذا هو الصحيح. ولا يرد عليه شيءٌ ممّا كان يرد على الوجوه المتقدمة، فيكون الحديث الشريف دالاً على نفي جعل الحكم الضرري، سواء كان ناشئاً من نفس الحكم، كلزوم البيع المشتمل على الغبن، أو ناشئاً من متعلقه كال موضوع الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع في الأول والوجوب في الثاني»^(٤).

وفيه: أنّ الحكم الضرري في كلا المثالين من قبيل الوضعى، أحدهما لزوم البيع والآخر شرطية الطهارة المائية لل موضوع. وهذا التقسيم الذي ذكره لا يرجع

(١) رسالة لا ضرر.

(٢) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٦٠.

(٣) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥٣٠.

إلى محصل، لأنّ ضرورة الأحكام الضرورية دائمًا تكون تتبع ضرورة متعلقاتها.

وقد اختار هذه المسلك جماعة من الفحول المعاصرين.

٢ - كون المقصود النهي عن الضرر والضرار المفید للتحريم كما هو المعروف عن شيخ الشريعة واختاره السيد الإمام الراحل، لكن لا بمعنى النهي التشريعي، بل النهي الحكومي الولياني السلطاني. ويأتي توضيحه.

ثم إن للقائلين بكلٌ من القولين مسالك مختلفة ينبغي تحريرها في المقام.
أما القائلون بتفسير حديث «لا ضرر» بـنفي الحكم

مسالك القائلين
بتفسير حديث
«لا ضرر» بنفي
الحكم الضروري

الضري، فلهم مسالك عديدة مختلفة.
المسلك الأول:

مسلك الشيخ الأعظم. وقد عرفت توضيحه مفصلاً في بيان مفاد القاعدة، مع نصّ كلامه. وقد وافقه في ذلك المحقق النائيني^(١)، والفقیه المحقق السيد الخوئي، واختار هذا المسلك فحول المحققین من الأصوليين المعاصرین.

المسلك الثاني:

ما سلكه المحقق الخراساني في «الکفاية» وحاصله: نفي الحكم بلسان نفي الموضوع؛ حيث قال:

«الظاهر أن يكون «لا» لنفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاءً؛ كنایةً عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٢).

(١) المکاسب، رسالة في قاعدة نفي الضرر: ص ٣٧٢ وقد حرر مبناه السيد السیستانی في

(٢) کفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٦٨. كتابه: قاعدة لا ضرر: ١٦٠.

ولكن أشكال عليه السيد الخوئي بأنّ الضرر ليس موضوع الحكم المقصود نفيه، بل إنّما هو أثر الفعل الموجب للضرر. فيكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي أثره الناشئ منه؛ فإنّ الضرر موضوع لحكم نفسه وهو حرمة الضرر. فلو كان من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ليلزم نفي حرمة الإضرار بلسان نفي الإضرار نفسه، مع أنّ ذلك غير مقصود قطعاً.

قال ^{عليه السلام}: «الثاني: أن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على ما تقدم بيته، كما في قوله ^{عليه السلام}: «لا ربا بين الوالد والولد» فإنّ الربا بمعنى الزيادة موجود بينهما، إنّما المقصود نفي الحرمة. وعليه فيكون مفاد الجملتين أنّ الأحكام الثابتة لموضوعاتها - حال عدم الضرر - منفية عنها إذا كانت تلك الموضوعات ضررية، فإنّ الموضوع إذا كان ضررياً ينفي عنه الوجوب. واختار هذا الاحتمال صاحب الكفاية.

وهذا الاحتمال أيضاً مما لا يمكن الالتزام به في المقام، وإن كان الاستعمال المذكور صحيحاً في نفسه، كما ذكرناه في الأمثلة المتقدمة. وذلك لأنّ المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه ومتربّ عليه. فلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفي موضوعه، لزم أن يكون المنفي في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا الحكم المتربّ على الفعل الضرري، فيلزم نفي حرمة الإضرار بالغير بلسان نفي الإضرار، وهو خلاف المقصود، فإنّ المقصود حرمة الإضرار بالغير»^(١).

المسلك الثالث: أن يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك؛ بدعوى أنّ الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقةً، حتى ينفي. وعليه فيكون مفاد حديث «لا ضرر» حكم الشارع بتدارك موارد الضرر.

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥٢٦ - ٥٢٧

هذا المسلك نسبة الشيخ الأعظم إلى بعض الفحول، وهو الفاضل التونسي؛ حيث إنّه بعد ما اشترط في جريان أصل البراءة عدم تضرّر مسلم بسبب جريانها - كالمستمسك بها لنفي ضمان الإتلاف -، احتمل اندراج موارد الضمان بالإتلاف في عموم حديث لا ضرر ولا ضرار، علّ ذلك بقوله: «إذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته، لأنّه غير منفي، بل الظاهر أنّ المراد به: نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع»^(١). وقد أجاد الشيخ الأعظم^(٢) في بيانه، ولكن جعله من أربعة الاحتمالات في المقام.

قال^(٣): «الثاني: الضرر المجرّد عن التدارك. فكما أنّ ما يحصل بإزاره نفع لا يسمّى ضرراً -، كدفع مال بإزاره عوض مساو له أو زائد عليه -، كذلك الضرر المقرّون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزلة عدم الضرر، وإن لم يسلب عنه مفهوم الضرر بمجرّد حكم الشارع بالتدارك. فالمراد نفي وجود الضرر المجرّد عن التدارك. فإذا تلافي الماء بلا تدارك ضرر على صاحبه، فهو منفي. فإذا وجد في الخارج، فلا بدّ أن يكون مقرّوناً بلزوم التدارك. وكذلك تملك الجاهل بالغين ماله بإزاره ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه، فلا يوجد في الخارج، إلّا مقرّوناً بالخيار، وهكذا»^(٤).

وقد ناقش الشيخ في هذا المسلك بقوله: «إنّ أردأ الاحتمالات هو الثاني، وإن قال به بعض الفحول»^(٥).

مناقشة الشيخ
في تفسير
«للاضرر» بالضرر
غير المتدارك

(١) الواقية: ص ١٩٤ . (٢) رسائل فقهية: ص ١١٤ .

(٣) المصدر: وذلك البعض من الفحول هو الفاضل التونسي، كما عرفت نصّ كلامه في الواقية: ص ١٩٤ .

وقد علّ الشّيخ الأعظم لهذه المناقشة^(١) بما يرجع إلى ثلاثة وجوه:
الوجه الأول: إنّه لـمـا كان الضـرـرـ الـخـارـجـيـ المـجـرـدـ عنـ التـدـارـكـ ضـرـراـ
وـجـانـيـاـ، لاـ يـصـحـ تـنـزـيلـهـ مـنـزـلـةـ الـعـدـمـ، إـلـاـ إـذـاـ كـانـ مـتـدـارـكـاـ بـالـفـعـلـ، أوـ كـانـ الضـرـرـ
بـدـاعـيـ إـيـصالـ النـفـعـ.
وـأـمـاـ إـذـاـ كـانـ الضـرـرـ لـاـ لـدـاعـيـ إـيـصالـ النـفـعـ وـمـتـحـقـقاـ فـيـ الـخـارـجـ وـلـمـ يـتـدـارـكـ
فـعـلاـ، كـمـاـ هـوـ الـمـقـصـودـ مـنـ الضـرـرـ الـمـنـفـيـ بـنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ الـمـسـلـكـ. لاـ يـصـحـ تـنـزـيلـهـ
مـنـزـلـةـ الـعـدـمـ. وـلـاـ يـصـحـ تـنـزـيلـهـ الـمـزـبـورـ مـجـرـدـ حـكـمـ الشـارـعـ بـتـدـارـكـهـ بـنـفـسـ
حـدـيـثـ «ـلـاـ ضـرـرـ»ـ بـنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ الـمـسـلـكـ، أوـ بـنـصـوـصـ أـخـرـيـ مـتـلـ مـاـ دـلـ مـنـ
الـنـصـوـصـ عـلـىـ ضـمـانـ الـمـتـأـفـ وـالـمـغـصـوبـ.

(١) بـقولـهـ: لـأـنـ الضـرـرـ الـخـارـجـيـ لـاـ يـنـزـلـ مـنـزـلـةـ الـعـدـمـ بـمـجـرـدـ حـكـمـ الشـرـعـ بـلـزـومـ تـدـارـكـهـ وـإـنـماـ
الـمـنـزـلـ مـنـزـلـتـهـ الضـرـرـ الـمـتـدـارـكـ فـعـلاـ وـالـحـاـصـلـ: أـنـ إـيـصالـ الضـرـرـ اـنـ كـانـ لـدـاعـيـ النـفـعـ لـاـ نـاضـيـقـ
عـنـ سـلـبـ الضـرـرـ عـنـهـ حـقـيقـةـ، وـإـنـ كـانـ قـدـ يـنـاقـشـ فـيـهـ. وـأـمـاـ الضـرـرـ لـاـ لـدـاعـيـ النـفـعـ وـإـنـ تـعـقـبـهـ
تـدـارـكـ فـهـوـ ضـرـرـ حـقـيقـيـ لـكـنـ بـعـدـ أـنـ اـنـقـقـ تـدـارـكـهـ يـمـكـنـ تـنـزـيلـهـ مـنـزـلـةـ مـاـ لـمـ يـوـجـدـ كـمـاـ هـوـ مـعـنـىـ
الـتـدـارـكـ وـأـمـاـ مـاـ لـمـ يـتـعـقـبـهـ تـدـارـكـ فـعـلاـ فـلـاـ وـجـهـ لـتـنـزـيلـهـ مـنـزـلـةـ مـاـ لـمـ يـوـجـدـ فـيـ الـخـارـجـ بـمـجـرـدـ
حـكـمـ الشـارـعـ بـوـجـوبـ تـدـارـكـهـ.

فـمـنـشـأـ هـذـاـ الـاحـتمـالـ؛ الـخـلـطـ بـيـنـ الضـرـرـ الـمـتـدـارـكـ فـعـلاـ وـالـضـرـرـ الـمـحـكـومـ بـلـزـومـ تـدـارـكـهـ.
وـالـمـنـاسـبـ لـلـمـعـنـىـ الـحـقـيقـيـ -أـعـنيـ نـفـيـ الـمـاهـيـةـ- هـوـ الـأـوـلـ. نـعـمـ لـوـ كـانـ حـكـمـ الشـارـعـ فـيـ وـاقـعـةـ
بـنـفـسـ حـكـمـاـ ضـرـرـيـاـ يـكـونـ تـدـارـكـهـ بـحـكـمـ آخـرـ كـحـكـمـهـ بـجـواـزـ قـتـلـ مـجـمـوعـ الـعـشـرـ الـمـشـتـرـكـينـ
فـيـ قـتـلـ وـاحـدـ الـمـتـدـارـكـ بـوـجـوبـ دـفـعـ تـسـعـ اـعـشـارـ الدـيـةـ إـلـىـ كـلـ وـاحـدـ. وـأـمـاـ الضـرـرـ الـوـاقـعـ مـنـ
الـمـكـلـفـ فـلـاـ يـتـدـارـكـ بـحـكـمـ الشـرـعـ بـلـزـومـ التـدـارـكـ لـيـنـزـلـ مـنـزـلـةـ الـعـدـمـ. هـذـاـ مـضـافـاـ إـلـىـ أـنـ ظـاهـرـ
قـوـلـهـ تـلـيـلـاـ «ـلـاـ ضـرـرـ فـيـ الـإـسـلـامـ»ـ كـوـنـ الـإـسـلـامـ ظـرـفـاـ لـلـضـرـرـ، فـلـاـ يـنـاسـبـ أـنـ يـرـادـ بـهـ الـفـعـلـ
الـضـرـرـ، وـإـنـماـ الـمـنـاسـبـ الـحـكـمـ الـشـرـعـيـ الـمـلـقـيـ لـلـعـبـادـ فـيـ الـضـرـرـ، نـظـيرـ قـوـلـهـ: «ـلـاـ حـرجـ فـيـ
الـدـيـنـ». هـذـاـ مـعـ أـنـ الـلـازـمـ مـنـ ذـلـكـ عـدـمـ جـواـزـ التـمـسـكـ بـالـقـاعـدـةـ نـفـيـ الـحـكـمـ الـضـرـرـيـ الـمـتـعـلـقـ
بـنـفـسـ الـمـكـلـفـ كـوـجـوبـ الـوـضـوـءـ مـعـ التـضـرـرـ بـهـ فـإـنـ فـعـلـ الـوـضـوـءـ الـضـرـرـ حـرـامـ وـالـوـاقـعـ مـنـهـ فـيـ
الـخـارـجـ لـمـ يـجـعـلـ لـهـ الشـرـعـ تـدـارـكـاـ، مـعـ أـنـ الـعـلـمـاءـ لـمـ يـفـرـقـوـاـ فـيـ الـاـسـتـدـلـالـ بـالـقـاعـدـةـ بـيـنـ
الـإـضـرـارـ بـالـنـفـسـ وـالـإـضـرـارـ بـالـغـيـرـ». / رـسـائـلـ فـقـهـيـةـ: صـ ١١٤ـ ١١٥ـ.

وعلى أي حال لا يصير الضرر الواقع في الخارج متداركاً بمجرد الحكم بتداركه، حتى ينزل منزلة العدم، وإنما الصالح للتنزيل منزلة العدم الضرر المتدارك بالفعل في الخارج. فاستنتج الشيخ من ذلك عدم صحة إرادة الضرر غير المتدارك من الضرر المنفي؛ نظراً إلى عدم كون الضرر المتدارك ضرراً فعلياً حتى ينفي بحديث «لا ضرر».

الوجه الثاني: ظهور قيد «في الإسلام» في كون الإسلام ظرفاً للضرر، ولا معنى للظرفية، إلا كون الضرر ناشئاً من أحكام الإسلام.

فالمعنى المناسب حينئذٍ إرادة نفي الحكم الضرري، لا الفعل الضرري. وهذا نظير قوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(١)، فكيف أن المراد هناك نفي الحكم الضرري، كذلك في المقام.

الوجه الثالث: أنه لو كان المراد نفي الفعل الضرري، يلزم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري، بل يتعمّن في إفاده حرمة الفعل الضرري، مع أنّ الفقهاء تمسّكوا بحديث «لا ضرر» للأعمّ منهم.

وفيه: أن استفادة مشهور الفقهاء نفي الحكم الضرري من هذا الحديث واستدلالهم به لذلك، ليس دليلاً قابلاً للاستناد. فهذا الاستدلال أشبه بالمصادرة؛ إذ غاية ما يلزم حينئذٍ مخالفة المشهور وموافقة مثل شيخ الشريعة.

وقد يُناقَش فيه: بأنّ قيد «في الإسلام» لم يثبت من طرق الخاصة، إلا في مرسل الصدوق، وقد عرفت الحال فيه بما بيناه في تحقيق نصوص المقام. ولكن لا حاجة إلى قيد «في الإسلام»؛ نظراً إلى كفاية مقام التشريع لإعطاء هذا الظهور، كما بيّنا وجه ذلك مفصلاً في بيان مفاد هذه القاعدة.

وأماماً فهم العلماء فلا قيمة له في جبران ضعف دلالته، كما بيّنا وجه ذلك مفصلاً في تحقيق قاعدة «إنجبار ضعف سند الحديث بعمل المشهور» في كتابنا « بدايع البحث ». وأماماً فتواهم في المقام فعللها لروايات خاصة أو إجماع في مواردها. نعم يصلح فهم الفقهاء العظام للتأييد، ولعله مقصود الشيخ في المقام.

وقد ناقش السيد الخوئي^(١) في هذا المسلك بثلاثة وجوه:

مناقشة السيد الخوئي
في تفسير «الاضر»
بالضرر غير متدارك

١- إنّ تقييد الضرر بغير متدارك خلاف الأصل،

ولا يُصار إليه إلا بدليل.

٢- مجرد الحكم بالتدارك ليس تداركاً؛ لأنّ التدارك الموجب لانتفاء الضرر إنما هو التدارك الخارجي، لا مجرد الحكم به. فمن خسر في تجارة ثم ربح بمقدار الخسارة، صح أن يقال إنه لم يتضرر تنزيلاً للخسارة الواردة منزلة العدم، وأماماً من سرق ماله، لا يصح أن يقال إنه لم يتضرر - ولو تنزيلاً - بمجرد حكم الشارع بوجوب رد ماله على السارق بمثل قوله تعالى: «الغصب كله مردود».

٣- نقطع بعدم تدارك كلّ ضرر خارجي من جانب الشارع. كمن تضرر في تجارته أو احترق داره أو هلكت دابّته أو تلف ماله، فلم يتعهد الشارع بجبران ذلك إلا إذا أتلفه مكلّف فتداركه الشارع حينئذ بالحكم بضممان المتألف على من أتلفه.

فلا تصح كبرى «الاضر خارجي غير متدارك» كما يدعى صاحب هذا المسلك تفسير حديث «الاضر» بذلك.

(١) مصباح الأصول: ج ٢ ص ٥٢٩.

مسالك القائلين
بتفسير «لا»
بالنهي عن الضرر

وأما القول بتفسير حديث «لا ضرر» بالنهي عن الضرر،
ففيه مسلكان:

المسلك الأول: ما سلكه شيخ الشريعة، وحاصله:

أن يكون حديث «لا ضرر» نفياً أريد به النهي، نظير قوله تعالى: «لا رفت ولا فسوق ولا جدال». فيكون مفاد الحديث حينئذٍ حرمة الإضرار بالغير. واختار هذا المسلك شيخ الشريعة الإصفهاني.

وأشكل عليه السيد الخوئي بما حاصله:

إن هذا الاحتمال وإن لا مانع منه في نفسه، ولكن لا يمكن الالتزام به في المقام؛ حيث إنه بناءً على ثبوت قيد «في الإسلام» يكون المراد النفي في مقام التشريع؛ لأجل قرينة «في الإسلام» على ذلك.

وأما بناءً على عدم ثبوته - كما هو الحقّ -، يتوقف إرادة النهي على قرينة صارفة عن ظاهر «لا» - الموضوعة لنفي الجنس - في النفي.

وتلك القراءة هي لزوم الكذب؛ نظراً إلى العلم بوجود الضرر والضرار في الخارج، كوجود الرفت والفسوق والجدال في الواقع بين الحجاج. فإن عدم جواز الكذب بل استحالته من الشارع قرينة قطعية على إرادة النهي. وهذه القراءة إنما تعين إرادة النهي إذا لم يمكن الحمل على نفي الحكم. ولما كان في المقام ممكناً - كما سبق في تحرير مرام الشيخ الأعظم - فلا وجه لرفع اليد عن ظاهره.

قال **بندر** - بعد بيان هذا المسلك - :

«و هذا الاحتمال وإن كان ممكناً في نفسه، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في المقام. أما بناء على اشتتمال الرواية على كلمة «في الإسلام» كما في رواية الفقيه و نهاية ابن الأثير فظاهر، لأنَّ هذا القيد كاشف عن أنَّ المراد هو النفي في مقام التشريع، لا نفي الوجود الخارجي بداعي الزجر. وأما بناء على عدم ثبوت

اشتمالها عليها - كما هو الصحيح لكون رواية الفقيه مرسلة غير منجبرة، ورواية ابن الأثير للعامّة - فلأنّ حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور الجملة في كونها خبرية، كما هي ثابتة في قوله تعالى: «لَا رُفْثٌ وَلَا فَسُوقٌ»؛ فإنّ العلم بوجود هذه الأمور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على الله سبحانه وتعالى قرينة قطعية على إرادة النهي. وأمّا المقام، فلا موجب لرفع اليد عن الظهور وحمل النفي على النهي؛ لإمكان حمل القضية على الخبرية على ما سنتذكره قريباً، إن شاء الله تعالى»^(١).

وفيه: أنّه لا حاجة إلى صحة سند الخبر - المذكور فيه هذا القيد - لإثبات هذا القيد، بل يكفي قرينة مقام التشريع لإثباته.

ولا يخفى أنّ مقصوده من قوله: «ما سنتذكره» رابع الاحتمالات الأربع في كلامه. وهو مراد الشيخ الأعظم، وقد سبق كلامه آنفاً.
وإشكاله متين جداً لا غبار عليه.

المسلك الثاني: مسلك السيد الإمام الراحل^(٢): وهو كون «حديث لا ضرر» نهياً ولائياً حكومياً سلطانياً، صادرأ عن النبي^{صلوات الله عليه وسلم} بما أنه ولـي أمر المسلمين وسلطان الحكومة الإسلامية، لا نهياً تشريعاً إلهياً كالنهي المتعلق بالمحرمات. قال^(٣): «وهاهنا احتمال رابع: يكون راجحاً في نظري القاصر - وإن لم أعتبر عليه في كلام القوم - وهو كونه نهياً لا بمعنى النهي الإلهي حتى يكون حكماً إلهياً كحرمة شرب الخمر وحرمة القمار، بل بمعنى النهي السلطاني الذي صدر عن رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} بما أنه سلطان الملة وسائس الدولة، لا بما أنه مبلغ أحكام الشرع، وسنرجع إلى توضيحه وتشييده، فانتظر»^(٤).

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥٢٦.

(٢) بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر، للسيد الإمام الخميني: ص ٨٦.

وقد اتكل في ذلك بما نقل عن مسند أحمد بن حنبل عن عبادة بن الصامت في قضايا رسول الله ﷺ بلفظ «قضى أن لا ضرر ولا ضرار»^(١).

ثم قال - بعد بحث مفصل في ذلك - :

«وقد اتّضح أن لفظة «قضى» أو «أمر» ظاهرة في كون المقصودي به من أحكام رسول الله بما أنه سلطان أو قاض؛ وليس من قبيل تبليغ أحكام الله وكشف مراده تعالى. والمقام ليس من قبيل القضاء وفصل الخصومة، كما هو واضح، فيكون قوله: قضى أن لا ضرر ولا ضرار. ظاهراً في أنه من أحكامه بما أنه سلطان واته نهي عن الضرر والضرار بما أنه سائس الأمة ورئيس الملة وسلطانهم وأميرهم؛ فيكون مفاده أنه حكم رسول الله وأمر بأن لا يضر أحداً، ولا يجعله في ضيق وحرج ومشقة، فيجب على الأمة طاعة هذا النهي المولوي السلطاني بما أنها طاعة السلطان المفترض الطاعة.

فالحمل على النهي الإلهي وكونه نهياً من قبل الله وإنما أخبر به رسول الله ﷺ كما اختاره العلامة شيخ الشريعة تبعاً لشرح الحديث خلاف الظاهر»^(٢).

ويرد عليه أولاً: ما أورده السيد الخوئي على شيخ الشريعة من كون حمل «لا» النافية للجنس على النهي خلاف ظهورها في النفي الإخباري بمقتضى وضعها لنفي الجنس. إلا إذا كان هناك قرينة صارفة. وتلك القرينة مفقودة على هذا المسلك قطعاً.

وثانياً: تعبير «قضى» وما يشابهه، لم يثبت في شيءٍ من الروايات المروية في طرق الخاصة والمروي في مسند أحمد من طريق العامة، لا اعتبار به. وثالثاً: أن في قضية سمرة، فالحكم الصادر من النبي ﷺ إنما هو قوله ﷺ:

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج ٥، ص ٣٢٧.

(٢) المصدر: ص ١١٣ - ١١٤.

«اذهب فاقلعها وارم بها إليه». وأما قوله ﷺ: «إنه لا ضرر ولا ضرار» فهو بمنزلة التعليل للحكم الصادر بكبرى كلية شرعية، وهي حكم من الأحكام الإلهية. وذلك مثل تمسك القاضي في حكمه بقاعدة شرعية.

وعليه فلم تثبت قرينة على إرادة أصل النهي في حديث «لا ضرار»، فضلاً عن النهي الحكومي.

هذه المسالك عمدة الأقوال في المقام. وفي المقام أقوال وتفاصيل ومباحث أخرى، لا يهمتنا التعرّض إليها بعد اتضاح المطلب بما بيّناه.

محصل الكلام
في مفad القاعدة

قد تحصل مما بيّناه أمور:

١ - الضرر في اللغة: النقصان الوارد على الشيء كما عن الخليل. ونبه بالوارد على إخراج الكائن من قبل. والضرر ضد النفع كما عن الصحاح وغيره، ويؤيد هذه الآية. وفعله متعدّ بلا واسطة.

وأما الضرر، فقيل: إنه بمعنى الضرر، وقيل: إنه إدخال الضرر مجازاً. وعليه فالضرر والضرار بمعنى واحد، وهو إيراد الضرر على الإنسان، سواء كان هو النفس أو الغير.

وليس الضرر عدميّاً، والمقابلة بينه وبين النفع من التضاد لا التناقض ولا العدم والملكة.

٢ - لابد من تقدير الحكم بناءً على كون «لا» نافية، فتكون القاعدة حاكمة على جميع الأدلة حينئذٍ. ولو كانت نافية، تفيد التحرير.

٣ - ذهب الشيخ والنائيني والخوئي إلى الأول، وكذا الآخرون؛ قائلاً بأنه بلسان نفي الموضوع.

٤ - قال السيد الخوئي: الضرر تارة: ينشأ من نفس الحكم كوجوب وفاء

البيع المغبون وأخرى من متعلقه كالوضوء الضرري.

وفيه: أنّ الضرر ينشأ دائمًا من متعلق الحكم.

٥ - اختار شيخ الشريعة أن «لا» نافية وذهب السيد الإمام إلى أنها نهي حكمي، ولا تشريعى.

٦ - والقائلون بالنفي على مسالك:

أ: مسلك الشيخ: أن النفي حقيقي.

ب: مسلك الآخوند: أن النفي مجازي ومن قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وأشكل عليه الخوئي بأنه نفي الحكم بلسان نفي أثر العمل بالحكم والضرر إنما هو موضوع حرمة الضرر. وأن نفي حكم الحرمة بلسان نفي الموضوع يفيد جواز الإضرار.

ج: مسلك الفاضل التونسي: وهو أن المنفي الضرر غير المدارك بالضمان وال الخيار.

وأشكل عليه الشيخ بأنه أرداً الاحتمالات :

لأنه أوّلاً: ليس التدارك فعلياً ولا لداعي النفع؛ لكي يصح نفي الضرر ومجرد الحكم بالضمان وبنفي الضرر لا يجعل التدارك فعلياً.

وثانياً: ظرف النفي - وهو الإسلام - قرينة على إرادة نفي الحكم الضرري، كقوله: «ما جعل عليكم في الدين من حرج».

وثالثاً: لو كان المراد نفي الفعل الضرري ليلزم إفادة الحديث حرمة الضرر، لأن نفي الحكم الضرري، كما هو المشهور.

والإشكال بعدم ثبوت قيد «في الإسلام» مندفع بأنه يستفاد من قرينة مقام التشريع.

وأشكل السيد الخوئي على هذا المسلك بثلاثة وجوه:

أ: تقدير غير المتدارك خلاف الأصل.

ب: عدم كون مجرد الحكم بالتدارك تداركاً.

ج: نقطع بعدم تدارك كل ضرر خارجي كالخسارة الناشئة من تجارة أو حرق أو غرق أو تلف في أموال الإنسان، لا من جانب الغير.

٧- اختار شيخ الشريعة كون «لا» نافية، لكن أريد به النهي، كقوله: «لارفت و لا جدال في الحجّ».

وأشكل عليه الخوئي بأنه بناء على ثبوت قيد «في الإسلام» يكون الخطاب ظاهراً في نفي الحكم الضرري.

وفيه: لا حاجة إلى صحة الخبر لإثبات هذا القيد؛ لدلالة قرينة مقام التشريع عليه - وأما بناء على عدم ثبوته يتوقف إرادة النهي على قرينة صارفة عن النفي و هو لزوم الكذب للعلم بوجود الضرر الخارجي وهذه القرىنة إنما توجب الظهور في النهي إذا لم يمكن حمله على النفي. فإذا أمكن وكان صحيحاً فلاملزم للحمل على النهي.

٨- اختار السيد الإمام كون «لاضرر» بمعنى النهي الحكومي الولي؛ لأن النبي ﷺ في قضية سمرة كان في مقام الحكم لا التشريع.

ويرد عليه: أولاً: ما أورده السيد الخوئي على شيخ الشريعة، وثانياً: بعدم ثبوت تعبير «قضى» من طرق الخاصة.

معارضات هذه القاعدة

يقع البحث عن معارضات هذه القاعدة في مقامين: أحدهما: معارضة هذه القاعدة مع الأحكام الخارجية عن نطاقها، مما أخذ الضرر في ذات متعلقه. ثانهما: معارضتها مع سائر أدلة الأحكام الأولية والثانوية.

أما المقام الأول، فقد أشكل الشيخ على هذه القاعدة بلزوم كثرة التخصيص من عموم حجيتها في هذا النوع من الأحكام.

إشكال وهن
القاعدة بكثرة
التخصيصات

ثم أجاب عن الإشكال بما يأتي تحريره منا هاهنا.
حاصل إشكاله ^{في}: أن كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة لا ضرر بالإجماع والنصوص الخاصة موهنة لحجيتها وصلاحيتها للتمسك بها في غير الموارد المنصوصة؛ حيث إن الأحكام المجنولة في باب الضمانات والحدود والديات والقصاص والتعزيرات والخمس والزكاة والحجّ والجهاد وغيرها -من الأحكام الأولية، بل كثير من الأفعال التي تسالم الفقهاء على جوازها -كلها ضررية، ولو بالمراتب الدنيا من الضرر، مع كونها من ضروريات الشريعة. فلو كان العموم مراداً من حديث لا ضرر، لزم تخصيص الأكثر المستهجن، وهو قبيح يستحيل صدوره من الشارع الحكيم.

جواب الشيخ
الأعظم عن إشكال
كثرة التخصيص

قد وَجَّهَ الشِّيْخُ الْأَعْظَمُ عَدْمَ سُقْطَةِ عُمُومٍ قَاعِدَةً
«لَا ضَرَرٌ» عَنِ الْحَجْبِيَّةِ بِاسْتِقْرَارِ سِيرَةِ الْفَرِيقَيْنِ عَلَى
الْإِسْتِدَالِ بِهَا فِي مَقَابِلِ سَائِرِ الْعُمُومَاتِ وَجَبَرَ

وَهُنَّا بِذَلِكَ. ثُمَّ تَنْتَظِرُ فِي كَفَايَةِ ذَلِكَ لِجَبَرٍ وَهُنَّا؛ نَظَرًا إِلَى كَوْنِ كَثْرَةِ التَّخْصِيصِ
قَرِينَةً عَلَى عَدْمِ إِرَادَةِ الْعُمُومِ مِنْ قَاعِدَةِ «لَا ضَرَرٌ»، وَأَنَّ الْمَقْصُودَ مَرْتَبَةً خَاصَّةً
مِنَ الضرر؛ حِيثُ قَالَ: «وَإِنْ كَانَ فِي كَفَايَتِهِ نَظَرٌ؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ لِزُومِ تَخْصِيصِ
الْأَكْثَرِ عَلَى تَقْدِيرِ الْعُمُومِ قَرِينَةً عَلَى إِرَادَةِ مَعْنَى لَا يَلْزَمُ مِنْهُ ذَلِكَ». (١)

ثُمَّ وَجَّهَ قَاعِدَةً «لَا ضَرَرٌ» وَعَدْمِ وَهُنَّا بِتَخْصِيصِ الْأَكْثَرِ بِمَا حَاصَلَهُ: أَنَّ
إِخْرَاجَ أَكْثَرِ الْأَفْرَادِ عَنْ تَحْتِ الْعَامِ تَارَةً؛ يَكُونُ بِعِنْوَانِ جَامِعٍ لَهَا فِي تَخْصِيصِ
وَاحِدٍ بِذَلِكِ الْعَنْوَانِ. وَأُخْرَى: بِعِنْوَانِيْنِ عَدِيدَةٍ وَتَخْصِيصَاتِ كَثِيرَةٍ؛ بِأَنَّ يُخْرِجَ
كُلَّ مَوْرِدٍ مِنَ الْمَوَارِدِ الْكَثِيرَةِ بِتَخْصِيصٍ عَلَى حَدَّةٍ.

وَتَخْصِيصِ الْأَكْثَرِ إِنَّمَا يَسْتَهْجِنُ إِذَا كَانَ عَلَى النَّحْوِ الثَّانِيِّ، دُونَ مَا إِذَا كَانَ
عَلَى النَّحْوِ الْأَوَّلِ. وَطَبَّقَ هَذِهِ الْكَبْرِيَّةِ عَلَى مَطْلُوبِهِ؛ حِيثُ قَالَ:
«إِلَّا أَنْ يَقَالَ - مَضَافًا إِلَى مَنْعِ أَكْثَرِيَّةِ الْخَارِجِ، وَإِنْ سَلَّمْتَ كَثْرَتِهِ - : إِنَّ
الْمَوَارِدِ الْكَثِيرَةِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْعَامِ إِنَّمَا خَرَجَتْ بِعِنْوَانِ وَاحِدٍ جَامِعٍ لَهَا وَإِنْ لَمْ
نَعْرَفْهُ عَلَى وَجْهِ التَّفْصِيلِ، وَقَدْ تَقْرَرَ أَنَّ تَخْصِيصَ الْأَكْثَرِ لَا يَسْتَهْجِنَ فِيهِ إِذَا
كَانَ بِعِنْوَانِ وَاحِدٍ جَامِعٍ لِأَفْرَادِهِ أَكْثَرُ مِنَ الْبَاقِيِّ، كَمَا إِذَا قِيلَ: «أَكْرَمُ النَّاسِ»
وَدَلِيلٌ عَلَى اعْتِبَارِ الْعَدْلَةِ، خَصْوَصًا إِذَا كَانَ الْمُخْتَصِّ مَمَّا يَعْلَمُ بِهِ
الْمَخَاطِبُ حَالُ الْخَطَابِ». (٢)

المناقشة في
كلام
الشيخ

إِنَّمَا الْمَنَاقِشَةُ فِي كَلَامِ الشِّيْخِ مِنْ جَهَتَيْنِ، إِحْدَاهُمَا: صَغْرِي
لِزُومِ تَخْصِيصِ الْأَكْثَرِ مِنْ تَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ الْضَّرِرِيَّةِ.

ثانيتهما: كبرى استهجان تخصيص الأكثـر.

أما من حيث الصغرى، فيمكن المناقشة صغرياً من جهتين:
إحداهما: أنّ خروج ما أخذ في موضوعها الضرر من الأحكام الضرـرية
ـ كالجهاد والخمس والزكـاة والحـجـ ونحوهاـ إنـما هو بالـتـخـصـصـ،
ـ لا بالـتـخـصـصـ. وذلك لما يلزم من عموم قاعدة نـفـيـ الـضـرـرـ وـشـمـولـهـاـ لـمـثـلـ هـذـهـ
ـ الأـحـكـامـ،ـ منـ الـكـذـبـ أوـ نـسـخـ هـذـهـ الأـحـكـامـ.

وذلك لأنّ حـدـيـثـ «ـلاـضـرـرـ»ـ لوـ كانـ مـفـادـهـ نـفـيـ مـشـرـوعـيـةـ الـحـكـمـ الـضـرـرـيـ
ـ مـنـ حـيـنـ إـلـقـائـهـ،ـ يـكـونـ مـنـ قـبـيلـ نـسـخـ مـثـلـ الـزـكـاةـ وـالـخـمـسـ وـالـجـهـادـ،ـ مـمـاـ أـخـذـ فـيـ
ـ مـتـعـلـقـهـ الـضـرـرـ.ـ وـإـنـ كـانـ إـخـبـارـاـ عـنـ دـعـمـ تـشـرـيعـ أـيـ حـكـمـ ضـرـرـيـ فـيـ دـفـتـرـ
ـ التـشـرـيعـ مـنـ أـوـلـ الـأـمـرـ،ـ فـهـوـ كـذـبـ فـيـ الـأـحـكـامـ الـمـزـبـورـةـ.ـ وـنـسـخـ مـثـلـ الـجـهـادـ
ـ وـالـزـكـاةـ خـلـافـ ضـرـورـةـ الـدـيـنـ،ـ كـمـاـ أـنـ الـكـذـبـ مـسـتـحـيلـ فـيـ حـقـ الشـارـعـ الصـادـقـ
ـ الـحـكـيمـ.

وهـذـهـ الـقـرـيـنـةـ الـقـطـعـيـةـ الـوـجـدـانـيـةـ تـوـجـبـ اـنـصـرـافـ عـمـومـ حـدـيـثـ «ـلاـضـرـرـ»ـ
ـ عـنـ مـثـلـ هـذـهـ الـأـحـكـامـ مـنـ لـدـنـ إـلـقـائـهـ،ـ فـخـرـوجـهـ أـشـبـهـ بـالـتـخـصـصـ.

وـحـاـصـلـ الـكـلـامـ:ـ أـنـ هـذـهـ الـقـرـيـنـةـ الـعـقـلـيـةـ الـحـافـةـ بـالـحـدـيـثـ الـمـزـبـورـ تـوـجـبـ
ـ صـرـفـ ظـهـورـهــ مـنـ لـدـنـ إـلـقـائـهــ عـنـ مـوـارـدـ هـذـهـ الـأـحـكـامــ.ـ وـأـنـ اـنـصـرـافـ الـخـطـابـ
ـ عـنـ بـعـضـ أـفـرـادـ مـتـعـلـقـهــ أـوـ مـوـضـوـعـهــ بـالـقـرـيـنـةـ الـلـيـبـيـةـ الـاـرـتـكـازـيـةـ الـعـقـلـيـةــ أـوـ
ـ الـعـرـفـيـةــ،ـ يـكـونـ مـنـ قـبـيلـ التـخـصـصــ.

وـعـلـيـهـ فـلـيـسـ خـرـوجـ مـثـلـ تـلـكـ الـأـحـكـامـ مـنـ قـبـيلـ التـخـصـصــ حـتـىـ يـلـزـمـ
ـ مـحـذـورـ تـخـصـصـ الـأـكـثـرـ الـمـسـتـهـجـنــ.

وـثـانـيـتـهـماـ:ـ عـلـىـ فـرـضـ كـوـنـ الـمـقـامـ مـنـ قـبـيلـ التـخـصـصــ،ـ نـمـنـعـ لـزـومـ
ـ تـخـصـصـ الـأـكـثـرـ بـتـشـرـيعـ الـأـحـكـامـ الـضـرـرـيـةــ،ـ كـمـاـ اـعـتـرـفـ بـهـ الشـيـخـ بـقـوـلـهـ

«مضافاً إلى منع أكثرية الخارج».^(١)

وذلك لاختصاص التخصيصات الواردة بما كان - من الأحكام - ضررياً باقتضاء ذات متعلقه، من الأحكام الشرعية التي أخذ الضرر في موضوعها، كالخمس والزكاة والجهاد والحجّ ونحو ذلك من المندوبات. ولا ريب في كون مثل هذه الأحكام أقلّ من سائر الأحكام المجعلة في الشريعة، مما لم يؤخذ الضرر والحرج في موضوعها، ولا سيما إذا لوحظ كلّ واحد من قسمي الأحكام الضررية والحرجية على حدة بإناء ما يقابله من دليل نفي الضرر ونفي الحرج؛ بأن يلاحظ مثل الخمس والزكاة وغيرها من أبواب الضمانات والديات، والواجبات المالية من قبيل الأحكام الضررية. ويجعل سائر الموارد، من الأحكام المحرجة كوجوب الجهاد وحرمة الفرار من الزحف ما أخذ في موضوعه الحرج - داخلأ في نطاق دليل نفي الحرج، فقليل جداً بالقياس إلى سائر الأحكام الأولية المجعلة في الشريعة، من غير الضررية والحرجية.

وأما الديات والقصاص والحدود، فكثير منها غير مختص بالإسلام بل أحكام عقلية أو عقلائية ثابتة في سائر الشرائع والملل والنحل أيضاً. وأما موارد الإباحة والأفعال الجائزة المستلزمة للضرر؛ فلم ينشأ فيها الضرر من الشارع لعدم دعوة منه إلى فعله - وجوباً أو استحباباً -، بل إنّما ينشأ من اختيار المكلّف نفسه، كما هو مقتضى طبع الجواز والإباحة. هذا، مع أنّ في المندوبات أيضاً ينشأ الحرج من اختيار المكلّف؛ لعدم حكم إلزامي من الشارع فيها.

وعليه فلا يلزم تخصيص الأكثر لحديث «لا ضرر» و«لا حرّج» بتشريع هذه الأحكام، حتى يوجب إجمالهما وسقوطهما عن الحجّية بعمومها وإطلاقها

(١) فرائد الأصول: ج ٢ ص ٤٦٥.

والمنع عن التمسك بهما.

هذا من جهة الصغرى. وأمّا من جهة الكبرى فنقدم تنقيح آراء الفحول المحققين ونقدّها، ثمّ نتعرّض لبيان ما هو مقتضى التحقيق.

وأمّا الكبرى المزبورة، فنناقش فيه صاحب الكفاية في الحاشية بقوله: «عدم الاستهجان فيه، إنّما هو إذا كان الأفراد التي استوعبها العام هي العناوين

تفصيل صاحب الكفاية في استهجان تخصيص الأكثر والمناقشة فيه

التي يعّملها، لا نفس الأشخاص المندرجة تحتها؛ لعدم لزوم تخصيص الأكثر فيما هو أفراد العام حينئذ، وإلا فلا يتفاوت في استهجانه بين أن يكون بعنوان واحد أو بعنوانين؛ للزوم تخصيص الأكثر فيما هو أفراده، كيف ما كان، وهو الملك في الاستهجان».^(١)

ومراده أنّ العام تارة: يشتمل على عناوين عديدة مثل «أكرم العلماء»؛ حيث يشمل الفساق والعدول، والفقهاء، والنحاة، والفلسفه، والهاشمي وغير الهاشمي، وسائر الأصناف والعناوين العامة المندرجة تحتها.

وآخر: يشتمل على الأفراد، لا العناوين مثل: «لك على مائة درهم». ففي الصورة الأولى لا يلزم تخصيص الأكثر من إخراج أفراد كثيرة بتخصيص العنوان، بل لا يستهجن من تخصيص الأكثر حينئذ، بتخصيص «أكرم العلماء» بمثيل «إلا الفساق» أو «إلا الفلسفه»، فلا استهجان حينئذ لتخصيص الأكثر.

وأمّا إذا كان العموم بالاستغراق المجموعي للأفراد مثل «صم شهر رمضان» أو «لي عليك مائة درهم»، فإنّ إخراج أكثر أفراده مستهجن مطلقاً، سواء كان التخصيص بالعنوان أو بإخراج آحاد الأفراد. وذلك مثل أن يخصص عموم

(١) حاشية فرائد الأصول، للمحقق الخراساني: ص ١٦٩، ٢٠ - ٢٢.

«صم شهر رمضان» بمثل قوله «إلا خمس وعشرين يوماً» أو «ثلاثيها» أو «إلا اليوم الأول والثاني وهكذا إلى أن يعد خمس وعشرين يوماً». أو يقول: «لي عليك مائة درهم إلا تسع وتسعون درهماً» أو «إلا أربعة أخماسها».

فيكون تخصيص الأكثر حينئذ مستهجنًا مطلقاً، سواء كان بإخراج آحاد الأفراد أو كان التخصيص بإخراج العنوان.

ولكن يرد عليه: أن في القسم الثاني أعني الاستغراق المجموعي إذا كان الأفراد المندرجة تحته كثيرة، يمكن القول بعدم كون إخراج الأفراد الكثيرة بالأكثر بالعنوان مستهجنًا وذلك كإخراج كثير من الدرارهم الموجودة في الصندوق أو المخزن بمثل قوله: «إلا البصرية أو الشامية أو المغشوشة» وإن كانت أكثر.

وقد ناقش السيد الإمام الراحل في تفصيل الشيخ الأعظم:

مناقشة السيد الإمام
الراحل في تفصيل
الشيخ الأعظم

أولاً: بأن هذا التفصيل يتوقف على وجود جامع بين الموارد الخارجة عن تحت قاعدة «لا ضرر»، ولا جامع بينها.

وثانياً: منع ارتفاع الاستهجان عن تخصيص الأكثر فيما إذا كان إخراجه بالعنوان.

فإنه ~~في~~ علّ مناقشته في كلام الشيخ بقوله :

«لأن موارد التخصيصات مما لا جامع لها ظاهراً، ولو فرض أن يكون لها جامع واقعي مجھول لدى المخاطب، ووقع التخصيص بحسب مقام التخاطب بغير ذلك الجامع، لا يخرج عن الاستهجان.

هذا، مع أن الخروج بعنوان واحد - أيضاً لا يخرج الكلام عن الاستهجان إذا

كان المخصوص منفصلاً، فلو قال: أكرم كلّ إنسان، ثمّ قال بدليل منفصل: لا تكرم من له رأس واحد، وأراد بإلقاء الكبرى إكرام من له رأسان، كان قبيحاً مستهجنًا^(١).

وفيه أوّلاً: أنَّ الجامع هو كلّ حكم أخذ في متعلقه الضرر أو كلّ حكم يقتضي متعلقه الضرر بطبيعة.

وثانياً: أنَّ المالك في الاستهجان عند العرف ركاكة التعبير، والعرف لا يرى ركاكة في إخراج الأكثر بالعنوان في العمومات الاستغراقية، بل المجموعة لو كان ما تحتها من الأفراد كثيرة جدّاً، ولا سيما في الخطابات الشرعية التي هي من قبيل القضايا الحقيقة المقدّرة موضوعاتها، بل في مثل هذه الخطابات لا يقع التخصيص، إلا بإخراج العنوان غالباً.

وثالثاً: أنَّ قوله: «لاتكرم من له رأس واحد» ليس من قبيل تخصيص الأكثر، بل هو هدم للعموم؛ إذ الباقي تحت العام نادر جدّاً.

وقد أجاب الفاضل التونسي عن إشكال تخصيص الأكثر بأنه إنّما يكون مستهجنًا إذا لم ينصب المتكلّم قرينة عليه. قال ^ف- في جواب من ادعى قبح تخصيص الأكثر -: «والجواب أوّلاً: منع القبح الذي ادعاه مع نصب القريئة، نعم يقبح بدون نصب القريئة»^(٢).

جواب الفاضل
التونسي
والمناقشة فيه

وفي مفروض الكلام لما كان دليل نفي الضرر ناظراً إلى أدلة الأحكام الأولية، يكون جعل مثل الجهاد وحرمة الفرار من الزحف من قبل القريئة على عدم كونه داخلاً في نطاق عموم دليل نفي الضرر. ولذا لا استهجان لتخصيص

(١) بداعي الدرر في قاعدة نفي الضرر للسيد الإمام الخميني: ص ٨٩ . (٢) الوافيه: ص ١٢٦ .

الأكثر على فرض أكثريته في مفروض الكلام.

ولكن هذا الجواب غير مقنع. وذلك لأنّ السرّ في استهجان تخصيص الأكثر إثما هو ركاكة نفس التعبير عند العرف وأهل المحاورة، وإن عُلم مراد المتكلّم، فليس الوجه في الاستهجان لزوم الكذب ولا الإغراء بالجهل ونحو ذلك مما ينوط بعدم نصب القرينة.

ويظهر من بعض الأعلام^(١) عدم كون تخصيص الأكثر مستهجنًا في القضایا الحقيقة، والتفصیل بینها والقضایا الشخصية.

تفصیل کلام
السيد الخوئی
والمناقشة فيه

وعلى لذلك بعدم لاحظ الأفراد الخارجية موضوعاً للحكم في القضایا الحقيقة، حتّى يكون الخارج أكثر من الباقي بلاحظ الوجود الخارجي.

قال ^{عليه السلام}: «إنّ العموم المذكور في الكلام تارة: يكون من قبيل القضایا الخارجية، ويكون الملحوظ في الكلام ثبوت الحكم للأفراد الخارجية، فحينئذ لا إشكال في استهجان تخصيص الأكثر، بلا فرق بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعنوانين مختلفتين، ولو قيل قتل جميع العسكري إلّا بني تميم، وكان في العسكري من غير بني تميم رجل أو رجلان ففي الحقيقة كان المقتول رجلاً أو رجلين فلا إشكال في استهجان التعبير عن قتلهمما بمثل قتل جميع العسكري إلّا بني تميم، وإن كان التخصيص بعنوان واحد مثل ما إذا كان التخصيص بعنوانين مختلفتين، كما ولو قيل قتل جميع العسكري إلّا زيداً وإلّا عمراً وإلّا... حتّى لا يبقى إلّا رجل أو رجلان مثلاً.

وأخرى: يكون العموم المذكور في الكلام بنحو القضایا الحقيقة ويكون

(١) وهو السيد الخوئي في مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥٣٧.

الحكم ثابتًا للموضوع المقدر، بلا نظر إلى الأفراد الخارجية، فلا يكون التخصيص حينئذ مستهجنًا، وإن بلغ أفراده ما بلغ، لعدم لحاظ الأفراد الخارجية في ثبوت الحكم، حتى يكون الخارج أكثر من الباقي. وهذه هي القاعدة الكلية لقبح تخصيص الأكثر».

ولكن هذا البيان منه ~~يُؤْكِد~~ قاصر عن إثبات المدعى، بل يحتاج إلى تقرير آخر. وحاصله: أن الموضوع في القضايا الحقيقة لـما كان مقدراً مفروضاً لا واقع له في الخارج، لا يلزم محذور شائبة الكذب؛ لأنّ الكذب قد أخذ فيه عدم مطابقة الكلام للواقع الخارجي. ومن هنا يختتّ استهجان تخصيص الأكثر بالقضايا الخارجية.

ولكن يرد عليه أولاً: أن كلامه في القضايا الحقيقة إنما يتم في المختص المتصل؛ حيث لا ينعقد للعام حينئذ مدلول تصديقي في العموم، بل لا ظهور له، إلا فيما عدا الخاص. وقد عرفت خروجه عن محل النزاع.

وأمّا في المنفصل فلما ينعقد للعام مدلوله التصديفي ويستقر ظهوره في العموم قبل ورود المختص، يكون فيه شائبة الكذب مع إرادة تعقيبه بتخصيص الأكثر، فيكون مستهجنًا قبيحاً.

وثانياً: أن السر في استهجان تخصيص الأكثر نفس ركاكة التعبير، لا شائبة الكذب أو الإغراء بالجهل ونحو ذلك. ومن هنا لا فرق في ذلك بين القضايا الحقيقة وغيرها، كما لا فرق بين التخصيص المتصل وبين التخصيص المنفصل.

ولعل مقصود السيد الخوئي ما قلناه في بيان مراد صاحب الكفاية من مناقشته في تفصيل الشیخ الأعظم؛ حيث يمكن إرجاعه إلى التفصيل بين القضايا الحقيقة والشخصية ولكن يرد حينئذ ما أوردناه على كلام صاحب الكفاية.

وحاصل الكلام: أنه لا فرق في استهجان تخصيص الأكثر بين القضايا الخارجية وبين القضايا الحقيقة كما عن بعض الأعلام. بل القضايا الخارجية خارجة عن محل الكلام ومصب النزاع. وذلك لما سبق متنًا في المجلد الأول من كتابنا « بدايـع البحـوث »، أنـ الخطـابـاتـ الشـرـعـيـةـ منـ قـبـيلـ القـضـاـيـاـ الـحـقـيقـيـةـ، بلـ لوـ وـرـدـ خطـابـ عـلـىـ نـحـوـ الـقـضـيـةـ الشـخـصـيـةـ لـاـ بـدـ مـنـ تـأـوـيـلـهـ إـلـىـ الـقـضـاـيـاـ الـحـقـيقـيـةـ.

منشأ القول
بالتفصيل المزبور

وأظن أنـ منشأ القول بهذا التفصيل ما يظهر من صاحب الشرائع في « معارج الأصول » من اختصاص استهجان تخصيص الأكثر بالقضايا الخارجية؛ حيث استدلّ لذلك بمثالين كليهما من قبيل القضايا الخارجية.

قال ^{عليه السلام} في تعليـلـ ذـلـكـ: « لأنـاـ نـعـلـمـ قـبـحـ قولـ القـائـلـ: أـكـلـتـ كـلـ مـاـ فـيـ الـبـسـطـانـ منـ الرـمـانـ. وـفـيهـ أـلـفـ، وـقـدـ أـكـلـ وـاحـدـةـ، وـكـذـلـكـ يـقـبـحـ: أـخـذـتـ كـلـ مـاـ فـيـ الصـنـدـوقـ منـ الـذـهـبـ وـفـيهـ أـلـفـ، وـقـدـ أـخـذـ دـيـنـارـاًـ ». (١)

ولكنـ الإـشـكـالـ الـذـيـ ذـكـرـنـاهـ وـارـدـ عـلـىـ أـيـ حـالـ.

وأيضاً لا فرق بين التخصيص بعنوان واحد جامع في مختصّ واحد وبين التخصيص بعناوين ومحصّصات عديدة لإخراج آحاد المصاديق، كما عن الشيخ الأعظم.

تفصيل الشهيد
الصدر
والمناقشة فيه

وها هنا تفصيل آخر في المقام للشهيد الصدر. وحاصله: أنـ تـخـصـيـصـ الأـكـثـرـ إـنـاـ كـانـ بـاـرـتـكـازـ عـرـفـيـ لـيـسـ مستـهـجـنـاًـ؛ لأنـهـ مـنـ قـبـيلـ الـمـخـصـصـ الـمـتـصـلـ، فـإـنـ الـاـرـتـكـازـ عـرـفـيـ قـرـيـنـةـ مـتـصـلـةـ

(١) مـعـارـجـ الـأـصـولـ: صـ ١٣٣ـ.

حافة بالكلام ومانعة من انعقاد الدلالة الاستعملية التصديقية؛ حيث قال: «وهو مستهجن إذا لم نفرض احتفاف الكلام بارتكازات لبيّة عرفية توجب إخراج ذلك الأكثر، وإلا لم يكن مستهجنًا؛ لأنّ المستهجن تخسيص الأكثر بالمنفصل، لا بالمتصل».^(١)

ويرد عليه أولاً: أنه لا فرق في استهجان تخسيص الأكثر بين المختصّ المتصل وبين المختصّ المنفصل؛ لاستواهما في حصول ملاك الاستهجان، وهو ركاكة التعبير. نعم ينفرد المختصّ المنفصل بوجه زائد للقبح، وهو الإغراء بالجهل، بل شائبة الكذب، ولكنّهما منفيان في المقام لأجل نصب القرينة كما بيّنا ذلك في نقد كلام صاحب الواقفية.

وثانياً: أنّ وجود القرينة اللبيّة لا يرفع ملاك الاستهجان وهو ركاكة التعبير، إلا أن يصير التعبير بتخسيص الأكثر مع وجود القرينة اللبيّة متعارفاً؛ لأنّ كان المرتكز في أذهان المخاطبين وأهل العرف؛ بمعنى أن يرون ذلك موجّهاً وغير خال من لطافة وظرافة في التعبير، كما في مقام تكريم عالم ورجل عظيم الشخصية فيفترضه المتكلّم واحداً كالألف، فيقول مثلاً: « جاء القوم إلا فلان وفلان و... فاستثنى الأكثر؛ بحيث لم يبق إلا ثلاثة رجال. ويريد بذلك تعظيم هؤلاء وتفخيم شأنهم لمكانتهم العلمية والاجتماعية.

ففي مثل ذلك يمكن دعوى ارتفاع الركاكة والاستهجان، بل لا يخلو من بلاغة في البيان ولطافة في التعبير. وإنّما في غير مثل هذا المقام لا يمكن إنكار ركاكة واستهجان تخسيص الأكثر فيما إذا لم يبق تحت العام إلا أفراد معدودة في غاية القلة، لا مطلق القلة. وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام. ولعلّ هذا هو مراد الشهيد الصدر، كما يشعر به بل يدلّ عليه قوله: «احتفاف الكلام بارتكازات

(١) شرح العروة الوثقى، للشهيد الصدر: ج ٣، ص ٤١٥.

لبية عرفية».

ولكن الذي يسهل الخطاب أنّ الخارج عن عموم نفي الضرر قليلٌ من الأحكام جدًا.

فلا صغرى لقاعدة تخصيص الأكثر في المقام، كما قلنا آنفاً في الإشكال على الشيخ الأعظم.

هذا كلّه بناءً على كون إخراج التكاليف الضارة عن تحت عموم قاعدة نفي الضرر بالتفصيص. وأمّا بناءً على كون خروجها من باب التخصيص -كما قلنا-، لا يرد إشكال، بل هو منتفٍ رأساً.

محصل
الكلام

تحصل مما بيناه أمور:

١- أشكال الشيخ على شمول قاعدة «الاضرر» لما أخذ الضرر في موضوعه بلزم تخصيص الأكثر. وبأنّ هذا المحذور يسقطها عن الحجية في غير الموارد المنصوصة بالنصوص الخاصة، ويمنع من جبر وهنها.

٢- وأجاب عن هذا الإشكال بأنّ الاستهجان إنما في التخصيص بعنوانين عديدة كثيرة لا بعنوان واحد، كما نحن فيه ؛ نظراً إلى اندراج الأبواب والفروع الخارجية عن هذه القاعدة تحت عنوان عام، وإن لم نعرفه.

٣- والتحقيق منع لزوم هذا المحذور صغيروياً وكبوروياً.
أمّا صغيروياً فلوجهين:

أ: كون خروج الموارد المذبورة من باب التخصيص ؛ نظراً إلى لزوم لغوية تشريع تلك الموارد من تخصيصها.

ب: منع أكثرية تلك الموارد، لخروج موارد الحرج، وما هو الثابت في سيرة

العقلاء، والأحكام غير الإلزامية عن هذا التخصيص.

٤ - أمّا كبروياً، فناقش صاحب الكفاية بأنّ تخصيص الأكثر إنما يستهجن في العام المجموعي بإخراج الأفراد، دون الاستغراق في إخراج العنوان، بلا فرق فيه بين كون التخصيص بعنوان أو عناوين، فلا يستهجن على أيّ حال. وفيه: أنّ في المجموعي إذا كان تحت العام أفراد كثيرة لا استهجان في التخصيص بالعنوان.

٥ - ناقش السيد الإمام في كلام الشيخ أولاً: بعدم الجامع، وثانياً: بمنع ارتفاع الاستهجان عن تخصيص الأكثر بالعنوان. وفيه أولاً: أنّ الجامع موجود، وهو كلّ حكم يقتضي متعلقه بطبعه الضرر. وثانياً: أنّ ملاك الاستهجان ركاكة التعبير وهي منتفية في الإخراج بالعنوان.

٦ - أجاب التونسي بأنّ الاستهجان يكون عند عدم القرينة وجعل مثل الجهاد قبلًا قرينة على المراد وتوجب العلم به، فلا استهجان. وفيه: أنّ ركاكة التعبير لا تنتفي حينئذ.

٧ - أجاب الخوئي باختصاص الاستهجان بالقضايا الشخصية، وأنّ خطابات الشارع من قبيل القضايا الحقيقة، فلا استهجان. وفيه: أنّ ملاك الاستهجان ليس الكذب حتى ينافي في القضايا الحقيقة، بل ركاكة التعبير وهي لا تختص بالشخصية.

٨ - منشأ تفصيل هذا العلم كلام صاحب الشرائع.

٩ - فصل الشهيد الصدر بين احتفاف الكلام بالقرينة اللبية الإرتكازية وبين غيره، فمنع الاستهجان على الأقل. وفيه: أنّ اتصال المخصوص لا يرفع الاستهجان من حيث الركاكة في

التعبير وإن يرفع محدود الكذب والإغراء بالجهل.
وأمّا القرينة اللبّية الارتكانية إنما ترفع الاستهجان إذا كانت هناك كنایة
توجب فصاحة الكلام.

مقتضى التحقيق
في المقام

والّذى يقتضيه التحقيق في المقام ما قلناه في مناقشة
تفصيل صاحب الكفاية وغيره من أنّ المالك في
استهجان تخصيص الأكثر ركاكته عند أهل العرف بحيث يعدونه ركيكاً قبيحاً
في التعبير ويعتبر في الاستهجان عرفاً ثلاثة أمور على سبيل الانضمام
والاجتماع.

١ - كون الخطاب من القضايا الخارجية، أو كون العموم مجموعياً ولو
كانت القضية حقيقة؛ مثل: «صم شهر رمضان» و«خذ ما في الصندوق من
الدرّاهم» و«لك على مائة درهم».

٢ - كون التخصيص بإخراج الأفراد، لا العناوين، وإلا فلو كان التخصيص
حيثئذ بإخراج العنوان المشتمل على أكثر الأفراد لا يستهجن.

٣ - عدم كون تخصيص الأكثر كنایة عن تعظيم شخص، ونحو ذلك مما فيه
لطافة في التعبير في نظر أهل العرف.

وعليه فالعام الاستغرافي والبدلي في الخطابات الحقيقة المشتملة على
عناوين عديدة لا استهجان في تخصيصها بالعنوان ولو انجر إلى إخراج أكثر
الأفراد. ولا يخفى أن تخصيص الأكثر فيها بإخراج آحاد الأفراد، غير واقع في
الخطابات الشرعية، بل العرفية. فلا واقع له في الخارج حتى يبحث عن حكمه.
ولو فرض في مورد لا قبح فيه؛ لعدم تحقق تخصيص الأكثر بإخراج الأفراد في
القضايا الكلية الحقيقة.

وكذا إذا كان تخصيص الأكثر لتعظيم شخص أو عدة قليلة بدعوى كون الواحد كألف، أو تنزيل الأقل منزلة القوم أو من في العسكر في مثل قوله: « جاء القوم إلّا الرعية » فيما إذا جاء رئيس القوم فقط، أو قوله: « قُتل من في العسكر إلّا الجندي » فيما إذا نجا الأمير فقط، أو قال في المثالين: « إلّا فلان وفلان ... إلى أن يبقى تحته خصوص الرئيس والأمير وخواص أصحابهما » تعظيمياً وتتخيمياً لهم.

والحاصل: أن تخصيص الأكثر إنما يستهجن فيما إذا كان العام مجموعياً أو القضية خارجية وكون التخصيص بإخراج الأفراد ولم يكن نهايةً عن تعظيم الخارج وتتخيمه، وإلّا فلا استهجان ولا ركاكة.

معارضة القاعدة
مع سائر الأدلة

لا إشكال في معارضة هذه القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية في موارد استلزم الضرر؛ لأن النسبة بينهما

هي العموم والخصوص من وجهه، فيقع التعارض بينهما في محل الاجتماع وهو موارد لزوم الضرر من العمل بالأحكام الأولية، فلا بد من العلاج بينهما.

ولكن هذه المعارضه ليست مستقرة، بل ابتدائية قابلة للجمع والرفع في نظر أهل العرف. وقد ذكر السيد الشهيد الصدر^(١) وجوهاً للجمع بينهما.

منها: تخصيص أدلة الأحكام الأولية بحديث « لا ضرر ».

ومنها: تساقطهما في الأدلة القطعية وترجيح دليل لا ضرر في الأدلة الظبية، وغير ذلك من الاحتمالات مما لا يعبأ به ولا يليق بالطرح والبحث.

وأحسن هذه الوجوه ما اختاره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني والسيد الخوئي من العلاج بينهما على نحو الحكومة.

(١) لا ضرر ولا ضرار، للسيد الشهيد الصدر، تأليف السيد كمال الحيدري: ص ٣٤٩ - ٣٥٨.

وذلك لأنّه بناءً على تفسيرها بنفي الحكم الضرري يكون حديث «لاضرر» ناظراً إلى حال أدلة الأحكام الأولية بتضييق مفادها إلى غير موارد الضرر. والملك في الحكومة كون دليل بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال دليل آخر بتضييق أو توسيعة نطاقه، سواءً كان بلسان نفي الموضوع أم لم يكن.

كلام
الشيخ الأنصاري

ولقد أجاد الشيخ الأعظم في بيان ذلك ما حاصله:
إنّ هذه القاعدة حاكمة على عمومات أدلة الأحكام الأولية الوضعية والتکلیفیة. وما عن غير واحد، من تعارض هذه القاعدة مع تلك الأدلة وترجیح هذه القاعدة بعمل الأصحاب أو بجريان الأصل النافی كالبراءة -، خلاف مقتضى التأمل في نظائرها من الأدلة الواردة في مقام الامتنان. وكون حديث «لاضرر» في مقام الامتنان قرینة موجبة لتقديمه على عمومات الأحكام الأولية.

والحكومة كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الآخر؛ إما بالتوسيعة مثل ما دلّ على إثبات الطهارة بالاستصحاب والبيان، فإنه حاكم على مثل قوله: «الاصلاة إلا بظهور». وإما بالتضييق مثل أدلة رفع الحرج والخطأ والنسيان.

وأما المتعارضان، فلا نظر لأحدهما إلى حال الآخر، بل إنّما يفيد حکماً منافيًّا لمفاد الآخر. ولا يُعمل بقواعد باب التعارض المستقرّ في الحكومة، كما في المقام.

ويينبغي نقل نصّ كلامه هاهنا بطوله؛ لما له من النفع في المقام.
قال شیعی: «ثم إنّ هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري، كأدلة لزوم العقود، وسلطنة الناس على أموالهم،

ووجوب الوضوء على واحد الماء وحرمة الترافع إلى حكام الجور، وغير ذلك.
وما يظهر من غير واحد: من أخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتکلیف
و هذه القاعدة، ثم ترجیح هذه إما بعمل الأصحاب وإما بالأصول - كالبراءة
في مقام التکلیف، وغيرها في غيره -، فهو خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها:
من أدلة رفع الحرج ورفع الخطأ والنسيان، ونفي السهو عن كثير السهو، ونفي
السبيل على المحسنين، ونفي قدرة العبد على شيء - ونحوها.

مع أنّ وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات.
والمراد بالحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللغطي متعرضاً لحال
دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه.

فالأول: مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب أو شهادة العدلين، فإنه
حاكم على ما دلّ على أنه - لا صلاة إلا بظهور -؛ فإنه يفيد بمدلوله اللغطي: أنّ
ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل - لا صلاة إلا بظهور - وغيرها، ثابت
للمتظر بالاستصحاب أو بالبينة.

والثاني: مثل الأمثلة المذكورة.

وإما المتعارضان، فليس في أحدهما دلالة لغوية على حال الآخر من حيث
العموم والخصوص، وإنما يفيد حكمًا منافيًا لحكم الآخر، وبملاحظة تنافيهما
وعدم جواز تحققهما واقعًا يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين إن
كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر،
وليس في مدلوله اللغطي تعرّض لبيان المراد منه. ومن هنا وجوب ملاحظة
الترجيح في القريئة؛ لأنّ قرينته بحكم العقل بضميمة المرجح.

إما إذا كان الدليل بمدلوله اللغطي كاشفاً عن حال الآخر، فلا يحتاج إلى
ملاحظة مردجٍ له، بل هو معينٌ للقريئة بمدلوله له»^(١).

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٦٢ : ٦٣

كلام
المحقق الخراساني

وأما المحقق الخراساني، فيظهر منه: أن تقديم «دليل
لأضرر» على أدلة الأحكام الأولية للوجهين:

أحدهما: حكمته عليها، كما سبق.

ثانيهما: كون تقديمها عليها من باب التوفيق بين أدلة الأحكام الثانية وبين
أدلة الأحكام الأولية.

فإن دلالة الأحكام الأولية اقتضائية، وإنما يمنعها دليل الحكم الثاني في
موارد عروض العنوان الطارئ. فالتقابل بينهما من قبيل المقتضي والمانع، إلا
إذا كان دليل الحكم الأولي متعرضاً لحال العارض أو كان دلالته فعلية آبية عن
الحمل بدلالة وضعية، أو قرينة قطعية. ولكن المقام من قبيل الأول في غير
ما أخذ الضرب في موضوعه من أدلة الأحكام كالخمس والزكاة والحجّ والجهاد.

قال ^ر: «لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام. وتقدم أدلة
على أدلتها مع أنها عموم من وجه؛ حيث إنّه يوفق بينهما عرفاً؛ بأنّ الثابت
للعنادين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضّرر
بأدالته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال
بعناوينها الثانية والأدلة المتتكفلة لحكمها بعنادينها الأولية. نعم ربّما يعكس
الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أنّ الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو
العلية التامة».

وبالجملة: الحكم الثابت بعنوان أولي؛ تارة: يكون بنحو الفعلية مطلقاً، أو
بالإضافة إلى عارض دون عارض؛ بدلالة لا يجوز الإغماض بسبب دليل حكم
العارض المخالف له، فيقىّم دليل ذاك العنوان على دليله. وأخرى: يكون على
نحو لو كانت هناك دلالة، للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً؛ حيث كان اجتماعهما
قرينة على أنّه بمجرد المقتضي، وأنّ العارض مانع فعليّ. هذا، ولو لم نقل

بحكمه دليله على دليله؛ لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله كما قيل»^(١).

نقد كلام
المحقق الخراساني

ولا يخفى أنّ نظر حديث «لا ضرر» - بناءً على تفسيره بنفي الحكم الضرري في مقام التشريع كما هو الحق - إلى حال أدلة الأحكام الأولية وكيفية الجعل والتشريع - بحسب المتفاهم العرفي ، مما لا يمكن إنكاره. ولا ينافي ذلك كون حديث «لا ضرر» من قبيل المانع عن اقتضاء أدلة الأحكام الأولية لثبوت الحكم الأولي في موارد لزوم الضرر، غاية الأمر أنّ المانع يكون هو الدليل الحاكم. فالحق في المقام مع الشيخ الأعظم.

كلام
السيد الخوئي

وإن للسيد الخوئي^(٢) بياناً جاماً في ذلك، حاصله: إن النسبة بين حديث «لا ضرر» وبين أدلة الأحكام الأولية لما كانت عموماً من وجه يقع المعارضة بينهما في محل الاجتماع، وهو الحكم الأولي الضرري. فوقع الكلام: في وجه تقديم حديث «لا ضرر» على دليل الحكم الأولي، هل يكون من باب التعارض المستقر والترجيح بالمرجحات الدلالية أو السندية؟ أو من قبيل الحكومة؟

والتحقيق أنه من قبيل الحكومة وأنّ حديث «لا ضرر» حاكم على أدلة الأحكام الأولية؛ لأنّه ناظرٌ إلى عقد حمل أدلة الأحكام الأولية. وقد سبق بيان ذلك على نحو جامع في كلام الشيخ الأعظم. وليس في كلامه نكتة جديدة إلا في كيفية نظر الحديث بأنه ناظرٌ إلى عقد حمل أدلة الأحكام الأولية. وهذه النكتة مرجعها إلى كون دليل نفي الضرر ناظراً إلى كيفية جعل الحكم الأولي. وهذا أحد الأنحاء الثلاثة من الحكومة. وقد بيننا ذلك مفصلاً في معارضات قاعدة «لأخرج»، فراجع.

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٥٤٠ - ٥٤٣ .

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٦٩ .

هذا كله في معارضة حديث «لاضر» مع الأحكام الأولية التي لم يؤخذ الضرار في موضوعها، وهو عمدة الأحكام الأولية.

معارضة «لاضر»
مع ما أخذ في
موضوعه الضرار

وأما معارضتها مع ما أخذ في موضوعه الضرار من الأحكام الأولية التي تقتضي متعلقاتها بطبعها الضرار، فمقتضى التحقيق أنه لا معارضة بينهما. ويستفاد من كلام القوم تخصيص عموم «لاضر» بأدلة هذه الأحكام. ومن هنا جاءوا بصدق دفع إشكال استهجان تخصيص الأكثر.

ولكن الحق أنه لا تخصيص في البين، إذ عموم الحديث لا يشمل هذه الأحكام حتى يلزم التخصيص، بل من قبيل التخصيص ؟ نظراً إلى انصراف عمومه عنها بقرينة لزوم النسخ المخالف لضرورة الدين في هذه الأحكام، أو الكذب الممتنع في حق الشارع، كما سبق بيان ذلك.

سبق في تحقيق معارضات قاعدة نفي الراج شطر من الكلام في حكم موارد معارضة القاعدين. ولهنا نكمل هذا البحث.

معارضة هذه
القاعدة مع
قاعدة نفي الراج

وأول ما ينبغي البحث حوله تنقيح أن موارد دوران هاتين القاعدين هل هي من باب تعارض الأدلة أو من قبيل اجتماع الأمر والنهي. وقد بيّنا الفرق بينهما مفصلاً في المجلد السابع من كتابنا « بدايع البحوث في علم الأصول ». يظهر من بعض الفحول كالشيخ الأعظم والسيد الخوئي وغيرهما أن موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع - كما هو المشهور - داخل في مسألة تعارض الأدلة ولا بد من إعمال قواعد هذه المسألة.

وقد ناقشنا هناك في هذا المبني بما بيّناه من الفرق بين المسائلتين، وقلنا

بتقديم جانب النهي في موارد الاجتماع ولازمه فساد العبادات؛ نظراً إلى سرامة وحدة المعنون إلى متعلق الأمر والنهي وصيوره متعلقهما بذلك واحداً. هذا، ولكن التحقيق عدم كون المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي. وذلك لأنّ أقصى مدلول دليل نفي الحرج جواز ارتكاب ما يكون تركه حرجياً؛ لأنّ مقتضى التحقيق - المؤيد برأي المشهور - كون نفي الحرج على نحو الرخصة المفيدة للجواز، لا العزيمة المتضمنة للنهي وتحريم الفعل الحرجي. وكذلك الكلام في دليل «الاضرار» فإنه أيضاً بلسان نفي الحكم الأولى الضرري - من الوجوب أو الحرمة - المفيد للجواز على أي حال.

فلا أمر في البين حتى يجتمع مع النهي.

ولا يخفى أنّ هذا الدوران يمكن تصويره تارة: في موارد دوران أمر المالك بين تحمل الضرر وتحمّل الحرج، كما لو كان حفر البئر موجباً للضرر ببناء البيت، وكان عدم حفره موجباً للحرج. فيدور أمره حينئذٍ بين تحمل الضرر أو تحمّل الحرج.

وأخرى: في موارد الدوران بين إضرار الغير وبين تحمل الحرج أو عكسه. بأنّ كان حفر البئر موجباً لإضرار الجار وترك حفره موجباً لتحمل نفسه الحرج أو بالعكس.

أمّا معارضة قاعدة لا حرج مع قاعدة نفي الضرر: فقد وقع الكلام في حكومة دليل «لا حرج» على دليل «لا ضرر»، بعد الاتفاق في حکومتهما على أدلة الأحكام

دعوى حكومة
قاعدة «نفي
الحرج» على هذه
القاعدة

الأولية.

قد يستند لحكومة دليل نفي الحرج على دليل نفي الضرر بأنّ ضابطة

الحكومة تعرّض أحد الدليلين لما لا يتعارضه الدليل الآخر. وإن دليل نفي الحرج متعرض لنفي جعل الحكم الحرجي بدلاته اللفظية؛ لقوله: «ما جعل عليكم في الدين من حرج». وهذا بخلاف دليل لا ضرر؛ لإفادته نفي تحقق الضرر الذي هو أثر للمجعل وناشيء من جعل الحكم الضرري. وكما أن رتبة الجعل متقدمة على وجود المجعل، كذلك الدليل المتعرض لنفي الجعل أيضاً متقدمة على الدليل المتعرض لما هو من آثار المجعل، وهو نفس الضرر، ومن هنا يكون حاكماً عليه، نظير تعرّض دليل لموضوع دليل آخر توسيعة أو ضيقاً.

وأول ما يرد على هذا المستدل أن ضابطة الحكومة نظارة أحد الدليلين إلى الآخر دون العكس. وليس النظارة المستدل بها في هذا الاستدلال من قبيل ذلك.

وذلك لأن المستفاد من كلام المستدل كون دليل نفي الحرج ناظراً إلى نفي جعل الحكم الحرجي، ودليل نفي الضرر ناظراً إلى نفي آثار الحكم الضرري ولا يثبت بذلك ما هو المعتبر في الحكومة؛ من نظارة أحد الدليلين إلى الآخر بنفي موضوعه أو كيفية جعله دون العكس، كما هو واضح.

مناقشة السيد
الإمام الخميني رض

وناقش فيه السيد الإمام الراحل بما حاصله: أن مجرد تعرّض دليل لما لا يتعارض له دليل آخر لا يكفي لتقديمه وحكومته على ذلك الدليل، بل لا بد من كون تقديميه عليه موافقاً لارتكاز العقلاه ومقبولاً لديهم، بحيث لو عرضا على أهل العرف والعقلاه، لم يروا بينهما ت الخالفاً وتعارضاً، كدليل نفي الحرج والضرر بالقياس إلى الأدلة الأولية.

هذا مضافاً إلى تعرّض دليل نفي الضرر أيضاً لما لا يتعارض له دليل نفي الحرج؛ حيث يتعرّض إلى نفي الحكم الضرري غير الحرجي بلسان نفي

موضوعه في الشريعة تنزيلاً وادعاء، كما هو لسان الدليل الحاكم.

قال ^{رض} بعد نقل الاستدلال المزبور:

«وأنت خبير بأن تحكيم دليل على آخر بعد أن يكون بينهما عموم من وجهه - والقاعدة العقلائية فيها التعارض والتساقط - لا بد وأن يكون عقلائياً مقبولاً لدى العرف، بحيث لو عرض الدليلان على العقلاة لا ينقدح في ذهنهم التعارض والتخالف، كدليل نفي الحرج مع الأدلة الأولية، لكونه بمنزلة المفسّر لها، ولهذا ورد في رواية عبد الأعلى^(١) «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله: «ما جعل عليكم في الدين من حرج» مع أنّ بين دليل وجوب الوضوء ودليل نفي الحرج العموم من وجهه.

والظاهر من الرواية أن تقدم دليل الحرج عليه أمر عقلائي يعرفه العقلاة والعرف من كتاب الله، لا أنه أمر تعبدى وإن كان إثبات المسح على المرارة تعبدياً ظاهراً، فما يعرف من كتاب الله هو عدم وجوب المسح على البشرة بدليل نفي الحرج، وهو شاهد على أن الجمع والتقديم عقلائي، مع أنه لا يحتاج إلى الشاهد.

ودليل نفي الحرج والضرر، ليس بهذه المثابة، ولا يساعد العرف على التقديم والتحكيم ظاهراً، وما ذكرناه في وجه التحكيم غير مرضي في محيط العقلاة، ولا بد فيه من المقبولية العقلائية، وفرق بين المقام وبين الدليل المتعرض لموضوع دليل آخر توسيعاً وتضييقاً نظير لا شك لكثير الشك مثلاً بالنسبة إلى أدلة الشكوك.

فما قيل في ضابط الحكومة - من أنه تعرض أحد الدليلين لما لا يتعرض له الآخر - غير وجيه بإطلاقه، بل لا مناص فيها عن مقبوليتها لدى العقلاة. وإلا

(١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٣٢٧، باب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥.

فدليل الضرر أيضاً متعرض لما لا يتعرضه دليل الحرج^(١).
ولا يخفى أن الدليل «لاحرج» ليس من قبيل المفسّر لمفاد الأدلة الأولية، كما
هو واضح، بل إنما ينفي الحكم الثابت بالأدلة الأولية عن بعض مصاديق
موضوعها - وهو الحرجي منها - بلسان نفي جعل الحرج ولزومه من أحكام
الشريعة.

وعين هذا التقريب والبيان يأتي في أدلة «لاضرر» طابق النعل بالنعل، من
دون فرق. فإن «لاضرر» أيضاً لسانه نفي تحقق الضرر وعدم جعله في أحكام
الإسلام. وكلاهما إنما يدلان بالدلالة التصديقية الجدية - المستقرة بعد الجمع
العرفي بالحكومة - على نفي تشريع الحكم الحرجي والحكم الضرري في
الإسلام، إلا إن دلالة آية نفي الحرج بقوله: «ما جعل...» على ذلك بالوضع ودلالة
حديث «لاضرر» على ذلك باقتضاء السياق وقرينة مناسبة الحكم والموضوع.
وعليه فدليل «لاحرج» و«لا ضرر» كلاهما ناظران إلى أدلة الأحكام الأولية؛
حيث لو لم يكن حكم مجعل في الشريعة للموضوعات بعنوانينها الذاتية،
لم يعقل نفي ما يطرأ عليه عنوان الحرج والضرر.

والذى يقتضيه التحقيق عدم تقديم إحدى القاعدتين
على الأخرى، بالحكومة ولا بغيرها من وجوه التقديم.
وذلك مثل حفر البئر في الملك؛ فيما إذا لو لم يحررها المالك يقع في الحرج،
ولو حررها يرد بذلك الضرر على الجار، فتتعارض بذلك القاعدتان. ولما لا تقديم
لإداهما على الأخرى، تبقى قاعدة سلطنة الناس على أمواهم، وقاعدة الإباحة
- المستفادة من مثل قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي» - سليمةً عن

مقتضى التحقيق
في المقام

(١) كتاب البيع: ج ١، ص ٣٥٥

المعارض، فيرجع إليهما.

بيان ذلك: أنه إذا كان العمل بحكم ضررياً على الغير وكان مخالفته حرجياً بالنسبة إلى الفاعل - بأن دار الأمر بين تحمل الحرج لدفع الضرر عن الغير، وبين عدم تحمله وإيراد الضرر على الغير - تتكافؤ القاعدتان، فحينئذ يخطر بالبال في بادئ الرأي أنه لا بد إما أن يرجع إلى عموم «الناس مسلطون على أموالهم»، أو إلى أصل الإباحة وعموم «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» بعد تكافؤ الجميع. هذا، ولكن مع ذلك يمكن القول بعدم جواز إيراد الضرر على الغير.

وذلك لا لتقديم قاعدة «لأضرر»، بل لجريان دليل حرمة إيناء المؤمن. فإن التعارض واقع بينه وبين ما يفيد الإباحة من قاعدة السلطة وأصلية الإباحة. ولكن لا إشكال في تقديم دليل حرمة الإيذاء، لأنّه لو قدّم دليل الإباحة لصار تشريع دليل حرمة الإيذاء لغواً مع أنه أخص موضوعاً من دليل الإباحة. فمقتضى الصناعة تخصيصه لدليل الإباحة بمورد الإيذاء فتحصل: أنه لا يجوز إيراد الضرر على الغير لدفع الحرج عن النفس.

فالملك في المنع الإقدام على كلّ ما يوجب إيذاء الأخ المؤمن، سواءً كان بإيراد الضرر عليه أو بإيقاعه في الحرج. ولا ربط لذلك بتقديم إحدى القاعدتين - أعني بهما نفي الضرر والحرج - على الأخرى.

وأمّا عموم قاعدة السلطة وقاعدة الإباحة، فغاية ما يثبت بذلكهما جواز التصرف الرافع للضرر والحرج، ولا ينافي ذلك الحكم بحرمتها إذا طرأ عليه عنوان الإيذاء، بحيث يستند إلى المتصرف في ماله ولو لدفع الضرر عن نفسه. إن قلت: الإيذاء أمر قصدي، ودافع الحرج عن نفسه لم يقصد بذلك إيذاء الجار.

قلت: يكفي علمه بتأذني الجار من تصرفه في ملكه.

إن قلت: دليل نفي الحرج يشمل المحرمات الحرجية أيضاً كما يشمل الواجبات الحرجية. وعليه فحرمة إيذاء الجار في مفروض الكلام لما كانت حرجيةً بالنسبة إلى المالك، ينفيها دليل نفي الحرج.

قلت: دليل نفي الحرج يسقط عن الحجية والتأثير في مفروض الكلام بتعارضه مع دليل نفي الضرر. ولا يصلح عند سقوطه عن نفي حرمة الإيذاء. فمقتضى القاعدة تقديم دليل حرمة الإيذاء على قاعدة السلطة وأصلة الإباحة بتخصيصه لهما. فيثبت بذلك حرمة التصرف في الملك.

يظهر من الشيخ الأعظم أن المعيار الذي لابد من الرجوع إليه عند تعارض الضررين، إنما هو سائر

حكم
تعارض الضررين

القواعد والأصول. كقاعدة نفي الإكراه والحرج في موارد الدوران بين الإضرار بالغير الناشئ من قبول الولاية من قبل الجائز وبين تحمل الضرر الناشئ من عدم قبول الولاية من قبل الجائز. وقاعدة سلطنة الناس على أموالهم، كما لو كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره وكان ترك التصرف فيه موجباً لتضرر نفسه. ويمكن حينئذ الرجوع إلى قاعدة نفي الحرج فيما إذا استلزم ترك تصرفه في ملكه ضرراً موجباً للحرج عليه. وإليك نبذة من نص كلام الشيخ الأعظم في المقام.

قال ^{رحمه الله}: «ثم إنه قد يتعارض الضرaran بالنسبة إلى شخص

جريان
قاعدة الأهمية

واحدٍ أو شخصين، فمع فقد المرجح يرجع إلى الأصول والقواعد الآخر، كما أنه إذا أكره على الولاية من قبل الجائز المستلزم للإضرار على الناس، فإنه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج؛ لأن إلزام الشخص بتحمل الضرر

لدفع الضرر عن غيره حرج، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائز من كتاب المكاسب.

ومثله: إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره وتركه موجباً لتضرر نفسه، فإنه يرجع إلى عموم: الناس مسلطون على أموالهم. ولو عذر مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضرراً، لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه، فيرجع إلى عموم التسلط.

ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي الحرج: لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرجٌ وضيقٌ عليه؛ إما لحكومته ابتداءً على نفي الضرر، وإما لتعارضهما والرجوع إلى الأصل»^(١).

ثم إنّ نفي الفرق في إعمال القاعدة بين كون أحد الضررين المتعارضين - وهو الضرر الوارد على المالك وعلى غيره - أقل أو أكثر؛ لعدم صلاحية ذلك للترجح أو لحكومة دليل لا حرج على دليل لاضرر؛ بدعوى كون تحمل المالك الضرر - ولو يسيراً - حرجاً وضيقاً عليه.

قال تعالى: «والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشدّ من ضرر الغير أو أقل؛ إما لعدم ثبوت الترجح بقلة الضرر كما سيجيء وإنما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر؛ فإن تحمل الغير على الضرر ولو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً، حرجٌ وضيقٌ. ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره الإضرار بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقلّ من ضرر الغير»^(٢).

وفيه: أنّ كون تحمل المالك الضرر البسيط - لأجل دفع الضرر عن الغير - حرجاً وضيقاً عليه، لا يخلو من مناقشة. وأما في موارد الدوران بين ضرر

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٦٧.

(٢) المصدر: ص ٤٧١.

الملكين؛ بأن كان تصرف كلّ منهما في ملكه ضرراً على الآخر يدخل في باب التزاحم وتجري فيه قاعدة الأهمية، وتقديم ما هو أهّم في نظر العقل والشرع. وقد بحثنا عن هذه القاعدة مفصلاً في الجزء الثالث من كتابنا «مبني الفقه الفعال»، فراجع.

ولكن المحقق الخراساني استدلّ لتقديم ضرر المالك والحكم بعدم لزوم تحمله؛ بأنّ دليلاً لا ضرر في مقام الامتنان. ولزوم تحمل المالك الضرر لدفعه عن الغير خلاف مقتضى الامتنان.

قال: «وأمّا لو تعارض مع ضرر آخر فمحمل القول فيه أنّ الدوران إنّ كان بين ضرر شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلا لاختيار أقلّهما لو كان وإلا فهو مختار. وأمّا لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره فالظهور عدم لزوم تحمله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر فإنّ نفيه يكون للمنة على الأمة ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وإنّ كان أكثر»^(١).

ولتكن استدراك من ذلك ما لو توجّه الضرر إلى المالك ابتداءً، فمنع دفعه الضرر عن نفسه بإيراده على الغير. قال ^{رض}: «نعم لو كان الضرر متوجّهاً إليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر»^(٢).

ثمّ نقاش في تقديم نفي الضرر عن خصوص المالك بأنّ حديث «لا ضرر» لمّا كان في مقام الامتنان على نوع الأمة لا وجّه لتقديم نفي الضرر عن خصوص المالك. فلابدّ من ملاحظة الأهمية واختيار أقلّ الضررين ونفي الضرر الأكثر في مطلق موارد تعارض الضررين.

قال ^{رض} في الختام: «اللهُم إِلَّا أَنْ يُقَالُ: إِنْ نَفَيْتُ الضررَ وَإِنْ كَانَ لِلنَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ بِلَحْاظِ نَوْعِ الْأَمْمَةِ وَالْإِخْتِيَارِ الْأَقْلَى بِلَحْاظِ النَّوْعِ مِنْهُ»^(٣).

١) و ٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٧١ و ٢٧٣ .

مقتضى التحقيق
في المقام

مقتضى التحقيق في المقام أَنَّه لِوَلْزَمِ الْحُرْجِ عَلَى أَحَدِهِمَا - سُوَاءً كَانَ هُوَ الْمَالِكُ أَوْ غَيْرُهُ - لَابْدَ مِنْ نَفْيِ الْضَّرَرِ الْمُسْتَلِزِمِ لِلْحُرْجِ وَالْخَيْرِ. وَإِلَّا فَلَابْدَ مِنْ مِلاَحَظَةِ الْأَهْمَىَّةِ وَالْخَيْرِ أَقْلَىَّ الْضَّرَرِيْنَ وَنَفْيِ الْأَكْثَرِ، بِلَا فَرْقٍ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْمَالِكِ وَغَيْرِهِ وَلَا بَيْنَ الْمَالِكِيْنِ. وَذَلِكَ لِأَنَّ تَقْدِيمَ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ مُخَالَفٌ لِلْامْتِنَانِ عَلَى نَوْعِ الْأُمَّةِ، فَتَجْرِي قَاعِدَةُ الْأَهْمَىَّةِ.

ويظهر من السيد الخوئي^(١) تعلييل عدم شمول حديث «لا ضرر» لمطلق موارد تعارض الضررين بوجهين: أحدهما: قصور الحديث عن شموله للمقام في نفسه، مع قطع النظر عن كونه في مقام الامتنان. ثانيهما: مخالفة الامتنان بلحاظ كونه على نوع الأمة.

وبين الوجه الأول: بأنّ الحديث بصدره ينفي الضرر وبذيله ينفي الضرار. و مقتضى الفقرة الأولى عدم حرمة التصرّف؛ لكونها ضرراً على المالك. و مقتضى الفقرة الثانية حرمة الإضرار بالغير، فيقع التعارض بين الصدر والذيل. فالحديث بشموله لموارد تعارض الضررين يبنتي في نفسه بالتعارض بين صدره وذيله، فيكون قاصراً في نفسه عن شمولها.

وفيه: أنّ هذا التعلييل إنما يتم بناءً على كون الضرار بمعنى الإضرار دون الضرر. وهذا مخالف للمعنى الموضوع له لفظ الضرر من تعديه بلا واسطة وكونه ولفظ الضرار بمعنى واحد كما سبق من آنفًا في تحقيق المعنى اللغوي. والعبرة هي الوجه الثاني، وهو كون الامتنان على نوع الأمة، كما سبق في كلام صاحب الكفاية.

(١) مصباح الأصول: ج ٢ ص ٥٦٦.

مجاري القاعدة وتطبيقاتها الفقهية

سبق في بيان أهمية هذه القاعدة سعة نطاقها وجريانها في جميع أبواب الفقه الأعمّ من العبادات والمعاملات والجزائيات.

وقد يدعى اختصاصها بباب المعاملات بمعنى الأعمّ لظهور الأدلة مثل قوله: «أنك رجل مضار» و«لأضرار» على نفي الضرر الناشئ من الناس. وفيه: أن «لأضرر» يكفي لنفي أي حكم ضرري بدلالة النكرة في سياق النفي، واقتضائه بـ«لأضرار» لا يمنع من هذا الظهور.

وي ينبغي هنا ذكر نماذج من مجاري هذه القاعدة وتطبيقاتها الفقهية ذكرها الفقهاء.

فمن ذلك ما ذكره الشيهد الأول في «القواعد والفوائد» بقوله: «فمنها وجوب تمكين الإمام لينتفي به الظلم، ويقاتل المشركين وأعداء الدين. ومنها: صلح المشركين مع ضعف المسلمين، وردّ مهاجرיהם دون مهاجرينا، وجواز رد المعيب، أو أخذ أرشه، وردّ ما خالف الصفة أو الشرط، وفسخ البائع عند عدم سلامته شرطه من الضمرين أو الرهن. وكذا فسخ النكاح بالعيوب.

ومنها، الحجر على المفلس، والرجوع في عين المال، والحجر على الصغير،

والسفه والمجنون لدفع الضرر عن أنفسهم اللاحق بنقص مالهم. ومنها: شرعية الشفعة، والتغلظ على الغاصب بوجوب أرفع القيم، وتحمل مؤنة الرد، وضمان المنفعة بالفوارات، وشرعية القصاص والحدود، وقطع يد السارق في ربع دينار، مع أنها تضمن بيد مثلها أو خمسين دينار، صيانةً للدم والمال»^(١).

ثم ذكر موارد من تعارض الضررين و اختيار ما هو أخفّ مفسدةً.
قال **شيوخ**: «و من احتمال أخفّ المفسدين: صلح المشركين، لأنّ فيه إدخال ضرر على المسلمين وإعطاء الدينية في الدين، لكن في تركه قتل المؤمنين والمؤمنات الذين كانوا حاملين بمكة لا يعرفهم أكثر الصحابة، كما قال الله تعالى: ولو لا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات... الآية. وفي ذلك مفسدة عظيمة، ومضرّة على المسلمين، وهي أشدّ من الأولى.

ومنه: الإساغة بالخمر، لأنّ شرب الخمر مفسدة، إلا أنّ فوات النفس أعظم منه، نظراً إلى عقوبتها. وكذا فوات النفس أشدّ من أكل الميّة، ومال الغير.
ومنه: إذا أكره على قتل مسلم محقون الدم بحيث يقتل لو امتنع من قتله، فإنه يصبر على القتل ولا يقتله، لأنّ صبره أخفّ من الإقدام على قتل مسلم، لأنّ الإجماع على تحريم القتل بغير حقّ، والاختلاف في جواز الاستسلام للقتل. ولا كذا لو أكره على أخذ المال، لأنّ إتلاف نفسه أشدّ من إتلاف المال، فالفساد فيه أكثر. وكذا لو أكره على شرب حرام، شربه، لكثرة الفساد في القتل»^(٢).

ومن هذا القبيل ما ذكره العلامة في «التذكرة» بقوله: «لو غصب ديناراً فوقع في محبّرة الغير - بفعل الغاصب أو بغير فعله - كُسرت لرده. وعلى

(٢) المصدر: ص ١٤٢ - ١٤٣.

(١) القواعد والفوائد: ج ١، ص ١٤١ - ١٤٢.

الغاصب ضمان المحبرة؛ لأنّه السبب في كسرها. وإن كان كسرها أكثر ضرراً من تبقّيه الواقع فيها، ضمنه الغاصب ولم تُكسر»^(١).

ومن ذلك ما لو دار الأمر بين تحمل الضرر على نفسه وبين الإضرار بالغير.

وقد علّ السيد الخوئي لذلك بقوله: «و من المعلوم أنّ دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره على خلاف الامتنان». ^(٢)

وقد ذكر صاحب «العنواين» مجاري وتطبيقات عديدة لهذه القاعدة تتجاوز عن أربعين فرعاً من الفروع الفقهية. فمن أراد التتبع والتحقيق فيراجع. وفي هذا المقدار كفاية؛ نظراً إلى كثرة فروع هذه القاعدة وسهولة الوصول إليها وحذر من الإطناب.

والحمد لله أولاً وأخرأ وصلواته على محمد وآلـهـ المعصومين عليهم السلام سرماً.

وقد تم بفضل الله ولطفه تأليف هذا المجلد من كتابنا

«مبني الفقه الفعال» في صباح يوم الجمعة من

منتصف ربيع المولود بسنة ١٤٣٠ هـ

العبد الخجلان من ساحة ربـهـ الغـفـارـ عـلـيـ اـكـبـرـ السـيـفـيـ المـازـنـدـرـانـيـ،
راجياً منه تعالى رحمته ورضوانه، ومن العلماء الكرام الإغماض.

(١) رسائل فقهية، للشيخ الأنصاري: ص ١٢٦، والتذكرة: ج ٢، ص ٣١٩.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤٤٤.

فهرس المراجع

- الاحتجاج: للطبرسي / مكتبة المصطفوي.
- الاستبصار: للطوسي / مكتبة دار الأضواء.
- أصول الكافي: للكليني / دار الكتب الإسلامية.
- إيضاح الفوائد: لفخر المحققين / مطبعة إسماعيليان.
- الأمالي: للشيخ المفيد / جماعة المدرسين.
- الاجتهد والتقليد: للسيد الإمام الخميني / موسسة نشر آثار الإمام الخميني.
- الإرشاد: للشيخ المفيد / مؤسسة آل البيت.
- الانتصار: للسيد المرتضى / جماعة المدرسين.
- الأمالي: للشيخ الطوسي / دار الثقافة، قم.
- بحار الأنوار: للمجلسي / موسسة الوفاء، بيروت.
- بدایع البحوث: للشيخ على أكبر السيفي المازندراني / جماعة المدرسين.
- بدائع الدُّرر في قاعدة نفي الضرر: للسيد الإمام الخميني / مؤسسة النشر.
- تصحيح الاعتقادات الإمامية: للشيخ المفيد / طبع المؤتمر العالمي.
- تفسير العياشي: لمحمد بن مسعود العياشي / مؤسسة البعثة، طهران.
- تفسير القمي: لعلي بن إبراهيم القمي / مطبعة النجف.
- التفسير الكبير: للفخر الرازي / دار الكتب العلمية.
- التنقیح: للخوئی / المکتبة العلمیة.
- التهذیب: للشيخ الطوسي / دار الأضواء.

- الحاديق الناصرة: للبحراني / جماعة المدرّسين.
- حاشية المكاسب: للبيزدي / مطبعة ستارة.
- حاشية الفرائد: للمحقق الخراساني / مكتبة بصيرتي.
- جواهر الكلام: للشيخ محمد حسن النجفي / دار إحياء التراث العربي.
- جامع المقاصد: للمحقق الكركي / مؤسسة آل البيت.
- الخلاف: للطوسي / جماعة المدرّسين
- الدروس: للشهيد الأول / جماعة المدرّسين
- دروس في مسائل علم الأصول: للشهيد الصدر / مطبعة إسماعيليان
- دعائم الإسلام: للقاضي النعمان / مؤسسة آل البيت.
- دليل تحرير الوسيلة: للشيخ على أكبر السيفي المازندراني / جماعة المدرّسين.
- دروس تمهيدية: للباقر الإيرواني / مطبعة باقرى، قم.
- رسالة في قاعدة لا ضرر: للشيخ الأعظم الأنصارى / المؤتمر العالمي للشيخ الأنصارى.
- رسائل للمحقق الكركي / مكتبة آية الله المرعشى.
- الرسائل: للإمام الخميني / مكتبة الداوري.
- رسائل فقهية: للشيخ الأعظم الأنصارى / مطبعة باقرى.
- رياض المسائل: للطباطبائى / طبع جماعة المدرّسين.
- روض الجنان: للشهيد الثاني / مؤسسة آل البيت (طبع الحجري).
- رسائل المرتضى / مطبعة خيام، قم.
- زبدة البيان: للمقدس الأربيلى / المكتبة المرتضوية.
- السرائر: لابن إبريس / جامعة المدرّسين.

- شرائع الأحكام: للمحقق الحلي / مطبعة أمير.
- شرح العروة الوثقى: للسيد الشهيد الصدر / دار التعارف، بيروت.
- شرح اللمعة: للشهيد الثاني / مطبعة إسماعيليان.
- الصحيح للبخاري / دار الفكر، بيروت.
- صحاب اللغة: للجوهري / دار العلم للملايين، بيروت.
- العنادين الفقهية: للمراغي / جماعة المدرسین.
- علل الشرائع: للشيخ الصدوق / مكتبة داوري، قم.
- عوالي الثالثي: لابن أبي الجمهر / مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم.
- العروة الوثقى: للسيد اليزدي / المكتبة الإسلامية.
- غنائم الأئمّة: للقمي / مكتب الإعلام الإسلامي.
- غنية النزوع: لابن زهرة / مطبعة اعتماد، قم.
- الفروق اللغوية: لأبي هلال العسكري / جماعة المدرسین.
- فوائد الأصول: للثائني / طبع جماعة المدرسین.
- فرائد الأصول: للأنصاری / طبع مجمع الفكر الإسلامي.
- الفقه الرضوي: لابن بابويه القمي / المؤتمر العالمي.
- قرب الأسناد: لجعفر الحميري / مكتبة نينوا، طهران.
- صبح الفقيه: للمحقق الهمداني / جماعة المدرسین.
- قواعد الأحكام: للعلامة الحلي / جماعة المدرسین.
- قواعد الفوائد: للشهيد الأول / مكتبة المفيد.
- قواعد الفقهية: للجنوردي / مطبعة الهاجري.
- قواعد لا ضرر: للمحقق العراقي / تقرير السيد من تبنيي الدالخاني.

- القواعد الفقهية: لمكارم الشيرازي / مدرسة الإمام أمير المؤمنين، قم.
- كتاب البيع: للسيد الإمام الخميني / مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني.
- كتاب القضاء والشهادات: للشيخ الأعظم الأنصارى / طبع المؤتمر العالمي.
- كفاية الأصول: للمحقق الخراسانى / كتاب فروشى إسلامى، الطبع الحجرى.
- كتاب الصلاة: للشيخ الأعظم الأنصارى / طبع المؤتمر العالمي.
- كتاب الصوم: للسيد الخوئى / المطبعة العلمية، قم.
- كتاب البيع: للإمام الخمينى / مؤسسة نشر آثار الإمام الخمينى.
- كشف الرموز: للأبى / جماعة المدرسین.
- كتاب الطهارة: للسيد الإمام الخمينى / مطبعة مهر، قم.
- الكافى: للكلينى / مطبعة الحيدري.
- كتاب العين: للخليل بن أحمد الفراهيدى / مطبعة باقري، قم.
- معجم مقاييس اللغة: لابن فارس / مكتب الإعلام الإسلامي.
- مدارك الأحكام: للعاملى / مؤسسة آل البيت.
- معجم رجال الحديث: للسيد الخوئى / الطبعة الخامسة.
- معانى الأخبار: للشيخ الصدوق / جماعة المدرسین.
- مقالات الأصول: للعرائى / طبع مجمع الفكر الإسلامي.
- المجموعة الكاملة: للسيد الشهيد الصدر / دار التعارف، بيروت.
- المهذب البارع: لابن فهد الحلبي / جماعة المدرسین.
- مباني الفقه الفعال: للشيخ علي أكبر السييفي المازندرانى / جماعة المدرسین.
- مطارات الأنوار: للشيخ الأنصارى / مجمع الفكر الإسلامي.
- مجمع الفائدة والبرهان: للأردبىلى / جماعة المدرسین.

- مجمع البيان: للطبرسي / دار إحياء التراث.
- مجمع البحرين: للطريحي / المكتبة المرتضوية.
- المقنع: للشيخ الصدوق / مؤسسة الإمام الهادي.
- المقنية: للشيخ المفيد / جماعة المدرسين.
- مصباح الأصول: للسيد الخوئي / مكتبة النجف الأشرف.
- مستند العروة: للخوئي / المكتبة العلمية، قم.
- مستند الشيعة: للمحقق النراقي / مؤسسة آل البيت
- مستدرك وسائل الشيعة: للمحدث النوري / مؤسسة آل البيت.
- معارج الأصول: للمحقق الحلي / مطبعة سرور.
- مسالك الأفهام: للشهيد الثاني / مؤسسة المعارف الإسلامية.
- المصنف: لابن أبي شيبة الكوفي.
- المكاسب: للشيخ الأعظم / مطبعة إطلاعات.
- منتهى المطلب: للعلامة الحلي / مطبعة آستان قدس رضوي.
- المبسوط: للشيخ الطوسي / المكتبة المرتضوية.
- مصباح الفقاہة: للخوئي / دار الهادي، بيروت.
- مستمسك العروة: للسيد الحكيم / دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- المناقب: لابن شهر آشوب / المطبعة الحيدرية، النجف.
- المفردات: للراغب الإصفهاني / المكتبة المرتضوية.
- المجازات النبوية: للسيد الرضا / مكتبة بصيرتي.
- مختلف الشيعة: للعلامة الحلي / جماعة المدرسين.
- المعتبر: للمحقق الحلي / مدرسة الإمام أمير المؤمنين (عليها).

- المكاسب المحرّمة: للإمام الخميني / مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني.
- الوصايا والمواريث: للشيخ الأنصاري / إعداد لجنة المحققين.
- وسائل الشيعة: للحرّ العاملی / المكتبة الإسلامية.
- الوافية: للفاضل التونسي / مجمع الفكر الإسلامي.
- النهاية: للشيخ الطوسي / طبع بيروت منشورات قدس، بيروت.
- الناصريات: للسيد المرتضى / مؤسسة الهدى.
- نور الثقلين: للشيخ الحويزي / مطبعة الحكمة، قم.
- النواذر: للراوندي / دار الحديث.
- نهاية الأفكار: للعرافي / جماعة المدرّسين.
- نهج البلاغة: للسيد الرضي / دار الهجرة، قم.
- نهج الفقاهة: للسيد الحكيم / انتشارات ٢٢ بهمن.
- الهداية: للشيخ الصدوق / مؤسسة الإمام الهادي.
- هداية المسترشدين: للشيخ محمد تقى الإصفهانى / جماعة المدرّسين.

فهرس عناوين البحث

قاعدة الإكراه

مفاد القاعدة :

| | |
|----------|---|
| ٥ | التعريف اللغوي والاصطلاحي |
| ٦ | نظرة إلى كلمات الفقهاء في تعريف الإكراه |
| ٨ | بيان الفرق بين الإكراه والإجبار والاضطرار |
| ١٠ | أربع نقاط مهمة..... |

مدرك القاعدة :

| | |
|----------|---|
| ١٢ | الاستدلال للقاعدة بالكتاب |
| ١٣ | الاستدلال للقاعدة بالسنة |
| ١٦ | مناقشة السيد الإمام الراحل وجوابها..... |
| ١٩ | الاستدلال للقاعدة بحكم العقل..... |
| ٢٠ | الاستدلال للقاعدة بالإجماع |
| ٢١ | هل تجري قاعد الإكراه في موارد الضرر بالغير؟ |

تطبيقات فقهية:

| | |
|----------|--------------------------------------|
| ٢٣ | بطلان عتق المكره وخلفه وظهاره |
| ٢٤ | سقوط الحدّ والكافارة عن المكره |
| ٢٥ | جواز قبول ولایة الجائز للمكره..... |

قاعدة الأهمية

منصة القاعدة:

مفاد القاعدة:

شرائط جريان القاعدة:

مدرك القاعدة:

مجاري القاعدة وتطبيقاتها الفقهية:

| | |
|----------|--|
| ٦١ | دفع الأفسد بالفاسد |
| ٦٢ | تقديم اليومية على الآيات والجماعة على النافلة |
| ٦٢ | لو دار الأمر بين القيام والركوع والسجود |
| ٦٤ | لو دار الأمر بين الوضوء ورفع العطش |
| ٦٥ | لو دار مصرف التركة بين الواجب المالي وبين الواجب البدني |
| ٦٦ | لو دار الأمر بين تطهير مصحف الغير وبين الاستيذان منه |
| ٦٨ | لو دار الأمر بين الصلاة عرياناً وبين الصلاة في غير مأكل اللحم |
| ٦٨ | لو دار الأمر بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في الثوب المعلوم نجاسته |

قاعدة نفي الحرج

منصة القاعدة وأهميتها:

| | |
|----------|--|
| ٧٣ | رفع الضيق والحرج مقتضى رحمة الله ولطفه بالعباد |
| ٧٤ | الشريعة السمحنة السهلة |
| ٧٥ | هذه القاعدة فقهية، لا أصولية |

مفاد القاعدة:

| | |
|----------|--|
| ٧٦ | تحقيق المعنى اللغوي |
| ٧٧ | تحقيق المعنى الاصطلاحي |
| ٨٠ | المقصود من الدين والفرق بين هذه القاعدة وبين قاعدة نفي الضرر |
| ٨٠ | هل تفيد هذه القاعدة رفع الحكم الحرجي أو عدم جعله؟ |
| ٨١ | هل الحرج الاختياري داخل في مفاد هذه القاعدة |

نفي الحرج رخصة أو عزيمة؟

| | |
|--|-------|
| تنقیح محل النزاع وتعيين رأی المشهور ٨٤ | |
| استدلال المحقق الثنائي لاثبات كون نفي الحرج على وجه العزيمة ٨٥ | |
| وجه آخر، وردة ٨٦ | |
| استدلال السيد الإمام الراحل <small>رحمه الله</small> ٨٧ | |

هل المنفي هو الحرج الشخصي؟

| | |
|---|-------|
| تنقیح كلمات الأصحاب ٩٢ | |
| مقصود الفقهاء من الحرج النوعي الرافع للتکلیف ٩٦ | |
| القول باعتبار الحرج الشخصي والمناقشة فيه ١٠٠ | |
| مناقشة القول بالحرج الشخصي بوجهين آخرين ١٠٢ | |
| المناقشة في ما أفاده بعض المحققین ١٠٣ | |
| خلاصة الكلام ١٠٥ | |
| القول بالجمع بين الحرج النوعي والشخصي ١٠٦ | |
| المناقشة في هذا القول ١٠٧ | |
| امتیاز المسلك المختار وأساسه ١٠٨ | |
| لا وجه للتفصیل بين مقامی الجعل والفعلیة في المقام ١٠٩ | |
| وجهان للمسلك المختار ١١٠ | |
| تحليل فقهي لمدلول روایة عبد الأعلى ١١١ | |
| المناقشة في کلام بعض المحققین ١١٢ | |
| مدرك القاعدة ١١٥ | |
| الاستدلال بالكتاب المجید ١١٥ | |

| | |
|-----------|--|
| ١١٦ | تقريب الاستدلال بآية نفي الحرج |
| ١١٧ | تقريب الاستدلال بآية نفي العسر |
| ١١٩ | الاستدلال بآية التخفيف |
| ١٢٠ | تقريب الاستدلال بآية الإصر |
| ١٢٢ | الاستدلال بنصوص السنة |
| ١٢٦ | الاستدلال بالإجماع |
| ١٢٧ | الاستدلال بحكم العقل |
| ١٢٨ | استدلال الشيخ لنفي الحرج بقاعدة اختلال النظام |
| ١٢٩ | الاستدلال بالسيرة العقلائية |
| | شبهات وردود حول مدرك القاعدة: |
| ١٣٠ | الشبهة الأولى وجواب المحقق النراقي بالتفصيص |
| ١٣١ | جواب الميرزا القمي بتحديد الحرج المنفي |
| ١٣٢ | المناقشة في كلام الميرزا القمي |
| ١٣٣ | جواب السيد بحرالعلوم عن الإشكال |
| ١٣٤ | مقتضى التحقيق في الجواب عن الإشكال الأول |
| ١٣٩ | الشبهة الثانية وجواب المحقق النراقي |
| ١٤٠ | الشبهة الثالثة: إشكال وهن القاعدة بكثرة التفصيص |
| ١٤١ | جواب الشيخ الأعظم عن إشكال تخصيص الأكثر |
| ١٤٢ | المناقشة في كلام الشيخ <small>بنبيه</small> |
| ١٤٣ | تفصيل صاحب الكفاية في استهجان تخصيص الأكثر والمناقشة فيه |
| ١٤٤ | جواب الفاضل التونسي والمناقشة فيه |

| | |
|---|-----|
| مباني الفقه الفعال / القسم الرابع من القواعد العامة / ج ٤ | ٢٨٠ |
| تفصيل السيد الخوئي والمناقشة فيه | ١٤٥ |
| منشأ القول بالتفصيل المزبور | ١٤٧ |
| تفصيل الشهيد الصدر والمناقشة فيه | ١٤٨ |
| معارضات هذه القاعدة | |
| معارضة هذه القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية | ١٥١ |
| معارضة هذه القاعدة مع قاعدة نفي الضرر | ١٥٤ |
| مناقشة السيد الإمام الراحل <small>رض</small> | ١٥٤ |
| حكم الدوران بين تحمل الحرج وبين إيراده على الغير | ١٥٨ |
| قوله <small>عليه السلام</small> أفضل الأعمال أحمزها هل ينافي قاعدة نفي الحرج؟ | ١٦٠ |
| مجاري القاعدة: | |
| نطاق القاعدة ومجاريها الكلية المنصوصة | ١٦٢ |
| هل تجري هذه القاعدة في الحكم الوضعي؟ | ١٦٣ |
| هل تدخل المحرمات في نطاق هذه القاعدة | ١٦٥ |
| التطبيقات الفقهية: | |
| أول من تمسك بهذه القاعدة | ١٦٧ |
| من لم يقدر على صيام الشهرين ولا على بدله | ١٦٨ |
| من تعدد عليه المشي في أثناء طريق الحج المندور | ١٦٨ |
| من تمضمض للوضوء، فوصل الماء إلى حلقه | ١٦٨ |
| عدم وجوب الاستئناف بالافطار في أثناء الشهر الثاني | ١٦٩ |
| عدم وجوب الاعادة والقضاء على كثير السهو | ١٦٩ |
| عدم قدر العدالة بارتكاب الصغار | ١٧٠ |

فهرس عناوين البحوث ٢٨١

| |
|--|
| الصلوة في المتأثر بدم لا ينقطع ١٧٠ |
| إذا خاف الصائم على عينه من الرمد ١٧١ |
| لو تعذر شراء المثل إلا بأكثر من ثمن مثله ١٧١ |
| ثمرة البحث المزبور ١٧٣ |

قاعدة نفي الضرر

منصة القاعدة وأهميتها:

| |
|---|
| منصة القاعدة ١٧٧ |
| أهمية القاعدة ١٧٧ |
| هل هذه القاعدة أصولية أو فقهية؟ ١٧٨ |
| مفاد القاعدة: |

| |
|---|
| المقصود من الضرر والضرار والمنفيين ١٨١ |
| كلام الشيخ الأعظم في تحقيق مفاد هذه القاعدة ١٨٢ |
| المناقشة في كلام المحقق الخراساني ١٨٢ |
| توجيه غير وجيه لإرادة النفي الحقيقي ١٨٣ |
| ما أخذ في موضوعه الضرر خارج عن نطاق هذه القاعدة ١٨٤ |
| هل الضرر المنفي شخصي أو نوعي؟ ١٨٤ |
| هل فرق بين الحد الضرر وحد الحرج المنفي عنهما؟ ١٨٦ |
| إرادة الضرر الشخصي لا ينافي تحديده بالمعتد به ١٨٧ |
| حاصل الكلام في المقام ١٨٨ |
| هل الملحوظ الضرر النوعي في خيار الغبن والشفعية؟ ١٨٩ |

| | |
|---|-----------|
| مباني الفقه الفعال / القسم الرابع من القواعد العامة / ج ٤ | ٢٨٢ |
| تفيد هذه القاعدة نفي الإلزاميات الضرورية في التكليفيات ومطلق الوضعيات | |
| الضرورية..... | ١٩٠ |
| هل نفي الضرر من باب الرخصة أو العزيمة؟ | ١٩١ |
| هل تفترق هذه القاعدة عن قاعدة نفي الحرج من حيث الشمول | |
| للوضعيات؟ | ١٩٥ |
| هل العدميات داخلة في مفad القاعدة؟ | ١٩٩ |
| برائة ذمة المتلاف حكمُ وجودي ينفيها حديث لا ضرر | ٢٠٣ |
| مدرك القاعدة: | |
| تقريب الاستدلال بحكم العقل | ٢٠٥ |
| الاستدلال بالكتاب المجيد | ٢٠٦ |
| الاستدلال بالسنة: | |
| النصوص المعتبرة الدالة على هذه القاعدة | ٢٠٨ |
| التقسيم الأساسي لنصوص المقام | ٢١٣ |
| نكتتان حول سند هذه النصوص | ٢١٥ |
| فقه الحديث: | |
| تحقيق متن الحديث ومفرداته | ٢٢٠ |
| معنى الضرر والضرار | ٢٢١ |
| تحقيق مفad حديث «لا ضرر» | ٢٢٣ |
| تنقية المبني في تفسير حديث «لا ضرر ولا ضرار» | ٢٢٣ |
| مسالك القائلين بتفسير حديث «لا ضرر» بنفي الحكم الضرري | ٢٢٥ |
| مناقشة الشيخ في تفسير «لا ضرر» بالضرر غير المتدارك | ٢٢٧ |

| | |
|---|-----|
| فهرس عناوين البحوث..... | ٢٨٣ |
| مناقشة السيد الخوئي في تفسير «لا ضرر» بالضرر غير المتدارك | ٢٢٠ |
| مسالك القائلين بتفسير «لا» بالنفي عن الضرر..... | ٢٣١ |
| محصل الكلام في مفاد القاعدة..... | ٢٣٤ |
| معارضات هذه القاعدة | |
| إشكال وهن القاعدة بكثرة التخصيصات | ٢٣٧ |
| جواب الشيخ الأعظم عن إشكال كثرة التخصيص..... | ٢٣٨ |
| المناقشة في كلام الشيخ ^ب | ٢٣٨ |
| تفصيل صاحب الكفاية في استهجان تخصيص الأكثر والمناقشة فيه | ٢٤١ |
| مناقشة السيد الإمام الراحل في تفصيل الشيخ الأعظم..... | ٢٤٢ |
| جواب الفاضل التونسي والمناقشة فيه | ٢٤٣ |
| تفصيل كلام السيد الخوئي والمناقشة فيه | ٢٤٤ |
| منشأ القول بالتفصيل المزبور..... | ٢٤٦ |
| تفصيل الشهيد الصدر والمناقشة فيه | ٢٤٦ |
| محصل الكلام..... | ٢٤٨ |
| معارضة القاعدة مع سائر الأدلة | ٢٥١ |
| كلام الشيخ الأنصاري | ٢٥٢ |
| كلام المحقق الخراساني | ٢٥٤ |
| نقد كلام المحقق الخراساني | ٢٥٥ |
| كلام السيد الخوئي | ٢٥٥ |
| معارضة «لا ضرر» مع ما أخذ في موضوعه الضرر | ٢٥٦ |
| معارضة هذه القاعدة مع قاعدة نفي الحرج | ٢٥٦ |

| | |
|---|-----|
| مباني الفقه الفعال / القسم الرابع من القواعد العامة / ج ٤ | ٢٨٤ |
| دعاوى حكمة قاعدة «نفي الحرج» على هذه القاعدة، والمناقشة فيه | ٢٥٧ |
| مناقشة السيد الإمام الراحل | ٢٥٨ |
| حكم تعارض الضررين | ٢٦٢ |
| جريان قاعدة الأهمية | ٢٦٢ |
| مجاري القاعدة وتطبيقاتها الفقهية | ٢٦٦ |
| فهرس المتابع | ٢٦٩ |