



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج اصول سال ۴۶-۴۷
حضرت آیت الله مخدومی آمل راضی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی ۳۶-۳۷

کاتب:

آیت الله شیخ هادی آل راضی

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاہت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١١	أرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادى آل راضى ٣٦-٣٧
١١	اشاره
١١	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول
١٨	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول
٢٥	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول
٣٣	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول
٤٠	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول
٤٨	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان. بحث الأصول
٥٥	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول
٦٢	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول
٧٠	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / قاعده الميسور بحث الأصول
٧٧	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / قاعده الميسور. بحث الأصول
٨٣	الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / قاعده الميسور. بحث الأصول
٩٠	الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول
٩٤	الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول
١٠٢	الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول
١٠٩	الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول
١١٧	الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول
١٢٣	الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول
١٣٠	الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول
١٣٦	الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول
١٤٢	الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول
١٤٦	الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول

١٥٢	الأصول العمليّة / قاعده الميسور. بحث الأصول
١٥٨	الأصول العمليّة / قاعده الميسور بحث الأصول
١٦٤	الأصول العمليّة / قاعده الميسور بحث الأصول
١٧٠	الأصول العمليّة / قاعده الميسور بحث الأصول
١٧٨	الأصول العمليّة / قاعده الميسور بحث الأصول
١٨٥	الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب بحث الأصول
١٩٠	الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب بحث الأصول
١٩٧	الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب . بحث الأصول
٢٠٣	الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب بحث الأصول
٢٠٨	الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب بحث الأصول
٢١٥	الأصول العمليّة / مبطلية الزيادة في الواجب بحث الأصول
٢٢١	الأصول العمليّة / مبطلية الزيادة في الواجب بحث الأصول
٢٢٦	الأصول العمليّة / مبطلية الزيادة في الواجب . بحث الأصول
٢٣٠	الأصول العمليّة / الزيادة في الواجب بحث الأصول
٢٣٤	الأصول العمليّة / الزيادة في الواجب بحث الأصول
٢٣٨	الأصول العمليّة / الزيادة في الواجب بحث الأصول
٢٤٣	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول
٢٤٩	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول
٢٥٢	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول
٢٥٦	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول
٢٦١	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول
٢٦٧	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول
٢٧١	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول
٢٧٦	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول
٢٨٠	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول
٢٨٤	الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

٧٤٣	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٤٩	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٥٥	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٦١	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٦٨	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٧٤	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٨١	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٨٦	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٩٣	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٧٩٦	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٨٠١	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٨٠٧	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٨١٣	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٨١٩	الأصول العمليته / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول
٨٢٥	تعريف مركز

سرشناسه: آل راضي، هادي

عنوان و نام پديدآور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادي آل راضي ٣٧-٣٦ هادي آل راضي.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي : سايت مدرسه فقاها

مشخصات نشر دييجيتالي: اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان، ١٣٩٦.

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيّ لحاله النسيان بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيّ لحاله النسيان.

في ما مضى تكلمنا عن مسألة إطلاق الجزئيّ لحاله النسيان، وأنّ دليل الجزئيّ هل هو مطلق بلحاظ حاله نسيان الجزء، أو لا ؟ تكلمنا عن ذلك مفصّلاً، وكان الكلام في إطلاق دليل الجزئيّ لحاله النسيان وعدمه، وماذا يترتب على هذا الإطلاق ؟ وتبين بأنّ الإطلاق إذا تمّ في دليل الجزئيّ يثبت أن الجزء جزء حتى في حاله نسيانه، مما يعني أن المطلوب من الناسي هو المركب، هو الفعل التام، وأن ما عدا الجزء المنسي ليس مطلوباً؛ لأن الجزء جزء حتى في حاله النسيان، وعليه: فيسقط وجوب المركب، باعتبار نسيان جزئه وعدم التمكن من الإتيان به بالنسبة إلى الناسي، وإذا سقط الأمر بالمركب؛ حينئذٍ لا أمر بباقي الأجزاء، فالناسي إذا جاء بالناقص، أي جاء بسائر الأجزاء وترك الجزء المنسي لا يكون ما فعله صحيحاً، ولا يُحكّم بصحة العمل حينئذٍ. هذه مرحله.

في المرحلة الثانية تكلمنا عن أنه إذا لم يكن لدليل الجزئيّ إطلاق، فهل يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات عكس النتيجة، أو لا يمكن ذلك ؟

إذا كان دليل الواجب المركب له إطلاق يثبت وجوب الواجب حتى في حاله نسيان جزئه، إذا كان له مثل هذا الإطلاق؛ حينئذٍ يمكن التمسك به لإثبات وجوب باقى الأجزاء ما عدا الجزء المنسي تمسكاً بإطلاق دليل الواجب، دليل الواجب يقول: _____ مثلاً _____ الصلاة واجبه، إذا فرضنا أنه كان له إطلاق يثبت وجوب الصلاة حتى في حال نسيان بعض أجزائها؛ حينئذٍ يتمسك به لإثبات وجوب الباقي، فإذا جاء الناسي بباقي الأجزاء يكون ما جاء به صحيحاً ومبرراً للذمّه،

فتثبت عكس النتيجة التي تثبت على تقدير إطلاق دليل الجزئية، إطلاق دليل الجزئية يثبت به وجوب المركب وعدم وجوب الأجزاء الباقية ما عدا الجزء المنسى، وحيث أنه عاجز عنه وغير قادر على الإتيان بالمركب من جهة النسيان، فيسقط الأمر بالمركب ولا- أمر بالباقي؛ لأن الجزء جزء حتى في حال النسيان. بينما على تقدير التمسك بإطلاق دليل الواجب يثبت حينئذ وجوب الباقي .

ص: ١

ثم تكلمنا في المرحلة الثالثة، وهي ما إذا فرضنا عدم تمامية الإطلاق، لا لدليل الجزئية ولا لدليل الواجب، تكلمنا حينئذ عن مقتضى الأصل العملي، وأنه في المقام ماذا يقتضى ؟

هذه المراحل الثلاثة التي تكلمنا عنها في تلك المسألة، بنفسها (في الجملة) تجرى أيضاً في هذه المسألة الجديدة التي نتكلم فيها اليوم إن شاء الله تعالى، والتي نعنونها بعنوان (إطلاق الجزئية لحاله التعذر). لو تعذر الإتيان ببعض الأجزاء لسبب ما، فيقع الكلام في أن دليل الجزئية هل هو مطلق يشمل حاله تعذر هذا الجزء ويدل على أن هذا الجزء المتعذر جزء من المركب حتى مع تعذره، والواجب هو المركب حتى من هذا الجزء المتعذر، وحيث أنه لا يتمكن من الإتيان بالواجب المركب _____ بحسب الفرض _____ لعدم تمكنه من الإتيان ببعض أجزائه بالفرض، فيسقط وجوب المركب، ولا أمر بالباقي. هذا إذا كان هناك إطلاق لدليل الجزئية لحاله التعذر نظير الإطلاق الذي تمسكنا به لدليل الجزئية بلحاظ حاله النسيان، كل منهما يثبت به سقوط الأمر بالمركب وعدم وجوب الباقي مما عدا ذلك الجزء المنسى، أو الجزء المتعذر.

أيضاً يقع الكلام على تقدير عدم وجود إطلاق في دليل الجزئية، ننتقل إلى الإطلاق في دليل الواجب نفسه. نفس الواجب هل له إطلاق يشمل كل الحالات ؟ حتى حاله تعذر بعض أجزائه، ودلّ الدليل على وجوب هذا الفعل حتى لو تعذر بعض أجزائه، إذا كان له إطلاق من هذا القبيل لا إشكال في أنه يتعين التمسك بهذا الإطلاق لإثبات وجوب ما عدا الجزء المتعذر، فإذا جاء المكلف بالناقص وترك الجزء المتعذر يصح منه العمل؛ لأن المطلوب منه في حاله التعذر هو ما عدا الجزء المتعذر، فإذا كان هذا هو المطلوب منه وجاء به يقع صحيحاً. وإذا لم يتم كلا- الإطلاقين، لا في دليل الجزئية ولا في دليل الواجب، فينتقل البحث إلى الأصل العملي، ما هو مقتضى الأصل العملي في المقام ؟

ص: ٢

ومن هنا يظهر أنّ حيثيات ونكات البحث (في الجملة) واحده في كلا-المقامين، وهي أنّ هذا البحث يتركز في شمول دليل الجزئيه لحاله النسيان وحاله التعذر. أنّ الواجب على المكلف هل هو ما عدا مورد العذر؟ أعمّ من أن يكون العذر من جهه النسيان، أو يكون العذر من جهه العجز، البحث واحد، أنه إذا تعذر الإتيان بجزء من المركب، سواء كان تعذره من جهه النسيان، أو كان تعذره من جهه عجز المكلف عن الإتيان به، عندما يعجز المكلف عن الإتيان بجزء المركب، هل يجب عليه الباقي أو لا؟ إطلاق دليل الجزئيه يقول لا يجب عليه الباقي؛ لأن الجزء جزء حتى في حال النسيان أو في حال التعذر بمعنى عدم القدره، وهذا هو معنى إطلاق دليل الجزئيه. بينما إطلاق دليل الواجب يقول يجب عليه الإتيان بالباقي؛ لأنّ الواجب له إطلاق يشمل كل الحالات، حتى حاله نسيان الجزء، وحاله عدم القدره على الإتيان به. حيثيات البحث ونكاته واحده، وحتى في الأصل العملي (في الجملة)، نقول هذا في الجملة؛ لأن هناك فوارق بين البحثين؛ ولذا لا ندخل في تفاصيل النكات المتقدمه في البحث السابق في هذا البحث، وإنما يُشار إلى فوارق اساسيه بين البحثين لا بدّ من ملاحظتها:

الفارق الأوّل: في البحث السابق طُرحت شبهه، وتُعبر عنها بالشبهه؛ لأنها غير ثابتة على ما تقدّم، وهي شبهه استحاله تكليف الناسى بالناقص، أن الناسى للجزء يستحيل تكليفه بالفاقد لذلك الجزء، وعُلل ذلك باعتبار أنّ الناسى لا يلتفت إلى كونه ناسياً، فهو غافل عن كونه ناسياً، وإلا بمجرّد أن يلتفت إلى كونه ناسياً يخرج عن كونه ناسياً، ويدخل في موضوع المتذكر، فلا تشمله الأدله المختصه بالناسى، وعدم التفاته إلى كونه ناسياً هو الذى دعاهم إلى القول باستحاله التكليف بالناقص؛ لأنّ التكليف بالناقص يختص بالناسى وموضوعه هو الناسى، والناسى لعدم التفاته إلى كونه ناسياً لا يرى أنّ هذا الخطاب موجه إليه؛ لأنه لا يلتفت إلى كونه ناسياً، هو يعتقد أنه موجه إلى غيره؛ لأنه يرى نفسه متذكراً؛ ولذا قالوا باستحاله تكليف الناسى بالناقص.

وقد تقدم طرح هذه الشبهه هناك، وتقدم أيضاً أنها غير تامه، لكن لو تمت هناك، فهي لا تتم في محل الكلام؛ لوضوح أنّ العاجز يلتفت إلى عجزه، هو عاجز عن الإتيان بالركوع ولا يتمكن من ذلك، وبالتفاته إلى عجزه لا يخرج عن كونه عاجزاً، بينما الناسى بالتفاته إلى نسيانه يخرج عن كونه ناسياً، وبالإمكان أن يُخاطب العاجز عن الركوع في الصلاة _____ مثلاً _____ بالباقي، وأن يُكَلَّف بالباقي، يجب عليك الإتيان بباقي الأجزاء، ولا محذور في هذا، ولا استحاله في تكليف العاجز بالناقص، والمقصود بالناقص ما عدا الجزء الغير المقذور عليه، لا استحاله في تكليفه بذلك حتى لو تمت هذه الشبهه في باب الناسى.

الفارق الثانى بين الباحثين: يظهر هذا الفارق بلحاظ بحث الأصل العملى المتقدم فى تلك المسأله عندما قلنا تنتهى النوبه إلى الأصل العملى ونفترض عدم تماميه إطلاق دليل الجزئيه وعدم تماميه إطلاق دليل الواجب المركب تصل النوبه إلى الأصل العملى. هنا أيضاً يوجد فارق بين البحث السابق والبحث الذى نتكلم عنه، وهذا الفرق هو أنه تقدم سابقاً فى تلك المسأله وجود صورتين:

الصوره الأولى: أن يكون النسيان مرتفعاً فى داخل الوقت. هو جاء بالصلاه ناقصه نسياناً، ثم ارتفع نسيانه فى داخل الوقت، والوقت باقٍ.

الصوره الثانيه: إذا استمر النسيان إلى نهايه الوقت وارتفع بعد خروج الوقت.

هاتان صورتان يختلفان فى بعض الحثيات على ما تقدم. بالنسبه إلى المكلف فى الصوره الأولى يحصل له علم إجمالى بوجوب الفعل التام بعد ارتفاع النسيان، او وجوب الجامع بين الفعل التام بعد ارتفاع النسيان، أو الناقص قبل ارتفاعه، من أين نشأ هذا العلم الإجمالى؟ _____ نستذكر المطالب السابقه حتى نطبقها على محل كلامنا _____ هذا العلم الإجمالى ينشأ من إطلاق دليل الجزء وعدم إطلاقه، على تقدير أن يكون لدليل الجزئيه إطلاق يشمل حاله النسيان، الواجب على المكلف هو الفعل التام؛ لأن الجزء جزء حتى فى حال نسيانه، فالمطلوب هو المركب، فيجب على هذا المكلف الذى جاء بالصلاه ناقصه فى حال النسيان مع فرض ارتفاع عذره فى داخل الوقت كما افترضنا ذلك، فيجب عليه أن يأتى بالفعل التام.

وعلى تقدير عدم وجود إطلاق لدليل الجزئية ونفترض أنه تم إطلاق دليل الواجب؛ حينئذٍ الواجب على المكلف هو الجامع. صحيح أن دليل الجزئية ليس له إطلاق لحال مثل هذا، ومعنى ذلك أنه إذا جاء بالناقص يكفيه الناقص؛ لأن الجزء ليس جزءاً في حاله النسيان، إطلاق دليل الجزئية يقول الجزء جزء في حال النسيان، لكن إذا لم يكن لدليل الجزئية إطلاق فأن إطلاق دليل الواجب يقول يجب الإتيان بالواجب حتى إذا نسيت هذا الجزء، فيكون الواجب هو الناقص، لكن هل الواجب هو الناقص وحده؟ بحيث أن هذا المكلف يجب عليه الإتيان بالناقص، أو يجوز له أن ينتظر، فإذا ارتفع العذر في داخل الوقت يأتي بالتام، فمن هنا يكون الواجب على تقدير عدم إطلاق دليل الجزئية هو الجامع بين التام بعد ارتفاع النسيان وبين الناقص في حال النسيان، هو مُخَيَّرٌ إمّا أن يأتي بالناقص في حال النسيان، أو يأتي بالتام بعد ارتفاع النسيان في داخل الوقت كما هو المفروض، هذا صار علماً إجمالياً إمّا بوجوب التام، أو بوجوب الجامع، وهذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. الكلام الذي طرحناه هناك بأنه هل يُنَاط جريان البراءة لنفي وجوب التام (الأقل) بجريان البراءة بكبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؟ بحيث إذا قلنا بأن البراءة تجرى في تلك الكبرى، فتجربى في المقام، وإذا قلنا بعدم جريانها كما هو أحد الآراء أنّ الأقل والأكثر الاستقلاليين تجرى فيه البراءة، أمّا الأقل والأكثر الارتباطيين لا تجرى فيه البراءة، إذا قلنا بذلك، فهي لا تجرى في المقام، هل الأمر هكذا؟ قلنا لا، إنّ البراءة تجرى في المقام على كل حال، ولا يُنَاط جريانها بجريانها في تلك الكبرى.

بمعنى أننا حتى لو قلنا بعدم جريان البراءة في تلك الكبرى، الذى يعنى منجزه ذلك العلم الإجمالى ووجوب الاحتياط، حتى إذا قلنا بذلك، فى محل الكلام نقول بجريان البراءة، ولا يُنطاط جريان البراءة فى المقام بجريانها فى تلك الكبرى؛ للنكته المتقدمه وهى أن مثل هذا العلم الإجمالى غير منجز؛ لأنه علم إجمالى حصل بعد خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، ومثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً بقطع النظر عما نختاره فى تلك الكبرى.

وكون هذا العلم الإجمالى حصل بعد خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء واضح؛ لأن العلم الإجمالى يتشكل للناسى بعد التفاته إلى نسيانه فى داخل الوقت، أما قبل التفاته فلا يتشكل لديه علم إجمالى.

إذن: أحد طرفى العلم الإجمالى خرج عن محل الابتلاء، جاء به المكلف؛ لأن المفروض أنه جاء بالناقص فى حال النسيان. مثل هذا العلم الإجمالى الذى خرج أحد أطرافه عن محل الابتلاء لا يكون صالحاً للتنجيز حتى إذا قلنا بعدم جريان البراءة فى تلك الكبرى. فى تلك المسأله قلنا أن البراءة تجرى على كل حال ولا يُنطاط جريانها بجريانها فى تلك الكبرى. هذا فى مسأله النسيان.

أمّا فى محل الكلام فالقضية تختلف، والسبب أن هناك فرقاً بين المقامين، فى باب النسيان قلنا أن العلم الإجمالى لا يحصل للمكلف إلا بعد الالتفات وبعد خروجه عن حاله النسيان، فإنه بعد خروجه عن حاله النسيان هو قد جاء _____ بحسب الفرض _____ بأحد الطرفين وخرج ذلك الطرف عن كونه محل الابتلاء؛ ولذا قلنا أن العلم الإجمالى لا أثر له؛ لأنه علم إجمالى بطرفين أحدهما خارج عن محل الابتلاء، بينما فى مسألتنا يحصل العلم الإجمالى للمكلف من أول الأمر، العاجز عن الركوع _____ مثلاً _____ فى الصلاة، قبل أن يأتى بصلاه ناقصه هو يعلم إجمالاً بأن الواجب عليه إما التام على تقدير إطلاق الجزئيه لحاله العجز، أو الجامع بين التام بعد ارتفاع العجز والناقص حال وجود العجز على تقدير عدم إطلاق دليل الجزئيه. إذن: هو من البدايه يعلم إجمالاً بوجوب إما التام أو وجوب الجامع، هذا علم إجمالى يدور أمره بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وكل من طرفيه داخل فى محل الابتلاء، حين حصول العلم الإجمالى كلا الطرفين داخل فى محل الابتلاء وليس أحدهما خارجاً عن محل الابتلاء حتى يقال بأن هذا العلم الإجمالى لا يصلح للتنجيز لخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء؛ فحينئذ يُنطاط جريان البراءة فى المقام بجريانها فى كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن قلنا بجريان البراءة فى تلك المسأله كما هو الصحيح؛ فحينئذ تجرى البراءة فى محل الكلام.

إذن: النتيجة النهائية هي أنّ البراءة تجرى في محل الكلام كما تجرى في باب النسيان. هذا كله في فرض الصورة الأولى، وهي صورة ما إذا ارتفع النسيان أو العجز في داخل الوقت.

أمّا في فرض الصورة الثانية وهي فيما إذا فرضنا ارتفاع النسيان أو العجز في خارج الوقت، في تلك المسألة في باب النسيان قلنا إذا ارتفع النسيان في خارج الوقت؛ حينئذٍ المكلف يعلم علماً إجمالياً بأنّ الواجب عليه إما التام، على تقدير إطلاق دليل الجزئي، وإمّا الناقص على تقدير عدم إطلاق دليل الجزئي، والمقصود بالتام هنا هو التام في خارج الوقت، أي القضاء؛ لأن المفروض استمرار النسيان إلى نهاية الوقت، الوقت انتهى، فالآن هذا المكلف بعد التفاته إلى نسيانه على تقدير إطلاق دليل الجزئي يجب عليه القضاء، يجب عليه الإتيان بالفعل التام في خارج الوقت، وهو عبارة عن القضاء، وعلى تقدير عدم إطلاق دليل الجزئي يجب عليه الإتيان بالناقص؛ وحينئذٍ لا يوجد جامع هنا؛ لأن النسيان فرض مستوعباً لتام الوقت، فالأمر يدور بين وجوب التام بعد خروج الوقت، أو الناقص في داخل الوقت في حال العذر وفي حال النسيان، وهذا من دوران الأمر بين المتباينين لا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ ولا مجال حينئذٍ للقول بجريان البراءة فيه لإدخاله في تلك الكبرى السابقة، لكن قلنا هناك أنه في باب النسيان هذا العلم الإجمالي ليس له اثر؛ لأنه علم إجمالي حاصل للمكلف بعد خروج أحد أطرافه عن محل الابتلاء؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي _____ في باب النسيان _____ حصل للمكلف بعد الالتفات، والمفروض أن الالتفات حصل بعد خروج الوقت، فحصل له هذا العلم الإجمالي وقد جاء بأحد طرفيه في داخل الوقت، وجوب الناقص في داخل الوقت هو امتثله وجاء به _____ بحسب الفرض _____، فيكون علماً إجمالياً مردداً بين متباينين، صحيح، لكن لكون أحد طرفيه خارج عن محل الابتلاء لا يكون صالحاً للتنجيز، فلا أثر له، فتجرب البراءة حينئذٍ لنفي وجوب التام في خارج الوقت، أي تجرى البراءة لنفي وجوب القضاء. هذا في باب النسيان، في محل كلامنا لا يتم هذا الأمر لنفس النكته السابقة، في محل كلامنا العاجز يلتفت إلى عجزه من البدايه، من أول الأمر هو يعلم أنه عاجز عن الركوع في الصلاة _____ مثلاً _____ فيتشكل له علم إجمالي _____ على تقدير استمرار العجز إلى آخر الوقت _____ بأنه إما يجب عليه الإتيان بالتام في خارج الوقت؛ لأن المفروض استمرار العجز إلى نهاية الوقت، يعني إما يجب عليه القضاء على تقدير إطلاق دليل الجزئي، وإما يجب عليه الناقص في داخل الوقت على تقدير عدم إطلاق دليل الجزئي. علم إجمالي دائر بين متباينين، كلّ منهما داخل في محل الابتلاء حين حصول العلم الإجمالي، مقتضى القاعده أنّ هذا العلم الإجمالي يكون منجزاً.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيّ لحاله النسيان.

ذكرنا في آخر الدرس السابق أنه في صورته استمرار العجز إلى نهايه الوقت وارتفاعه بعد انتهاء الوقت، في هذه الصوره قلنا الظاهر أنّ هناك علماً إجمالياً يدور بين المتباينين ومقتضى القاعده أنه يكون منجزاً، وذلك لأن هذا العاجز يعلم من بدايه الأمر أنه إما أن يجب عليه الناقص في داخل الوقت على تقدير إطلاق الجزئيّ لحاله العجز. وإما أن يجب عليه القضاء على فرض استمرار العجز إلى نهايه الوقت، فيجب عليه التام بعد خروج الوقت، فأمره يدور بين الناقص وبين التام، ولا يوجد أقل وأكثر كما في الفرض السابق حيث أن الأمر كان يدور بين التام وبين الجامع بين التام والناقص، وهذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، بينما هنا في فرض العجز مع افتراض استمرار العجز إلى نهايه الوقت، أمره يدور بين الناقص في داخل الوقت ومع العجز على تقدير إطلاق دليل الجزئيّ، وبين التام في خارج الوقت على تقدير عدم إطلاق دليل الجزئيّ، فيجب عليه الإتيان بالتام في خارج الوقت. قلنا أن هذا العلم الإجمالي يدور بين متباينين والظاهر أنه يكون منجزاً.

نعم، قد يقال: على بعض المباني في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه، هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً، وهو المبني الذي يرى أن منجزيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه إنما هي باعتبار تعارض الأصول في الأطراف، والأصول إنما تتعارض في الأطراف حيث يكون جريانها مؤدياً إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ تتعارض الأصول، وبالتالي يتنجز العلم الإجمالي؛ لأن منجزيه العلم الإجمالي إنما هي باعتبار تعارض الأصول، وأما إذا فرضنا أن تنجيز العلم الإجمالي لا يرتبط بتعارض الأصول، أو قلنا أن تنجيز العلم الإجمالي يرتبط بتعارض الأصول، لكن تعارض الأصول لا يتوقف على ما ذكر من أنها تؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، لا نتكلم على هذا المبني، وإنما على المبني الأول. قد يقال على المبني الأول أن العلم الإجمالي في المقام لا يكون منجزاً؛ لأن جريان الأصول لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه في محل الكلام لعدم تمكن المكلف من المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي في محل الكلام، وذلك بأن يقال: أن المكلف في المقام إن جاء بالأقل في داخل الوقت في محل الكلام فهنا المخالفه كما هو واضح على تقديرها تكون مخالفه احتماليه ولا توجد مخالفه قطعيه؛ بل هناك موافقه احتماليه. وأما إذا لم يأت بالأقل في داخل الوقت، ولم يأت بالأقل في حال العجز المفروض استمراره إلى نهايه الوقت، وجاء بالأكثر في خارج الوقت حينها أيضاً تتحقق الموافقه القطعيه للعلم التفصيلي لوجوب القضاء حينئذٍ؛ لأن القضاء على تقدير عدم الإتيان بالأقل في داخل الوقت يكون واجباً على كل حال، يكون معلوماً بالعلم التفصيلي، وموافقته موافقه للعلم التفصيلي، من لا يصل في داخل الوقت إطلاقاً، من لا يأتى بالأقل في داخل الوقت يجب عليه قضاء الصلاه، ويكون وجوب القضاء في خارج الوقت معلوماً بالتفصيل، وموافقته تكون موافقه للعلم التفصيلي، ومخالفته، أي ترك القضاء في خارج الوقت أيضاً، تكون مخالفه للعلم التفصيلي لا مخالفه للعلم الإجمالي. إذن: أين المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي؟ لا يوجد مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، وإنما هناك مخالفه احتماليه على تقدير الإتيان بالأقل والاكتفاء به، وعلى تقدير ترك الأقل والأكثر معاً، يعني ترك الأ-كثير مع ترك الأقل في داخل الوقت، هذه مخالفه لعلم تفصيلي وليست مخالفه للعلم الإجمالي المفروض في محل الكلام، ومن هنا لا تكون المخالفه العمليه القطعيه لهذا العلم الإجمالي ممكنه، فلا يكون جريان الأصول في

الأطراف موجِباً لتعارض الأصول؛ لأن جريانها لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه بناء على هذا المبني.

ص: ٨

وبعبارة أخرى: يمكن بيان هذا المطلوب ببيانٍ آخر، فنقول: فرضنا أن المكلف يعلم من البدايه أنه يجب عليه الأقل في الوقت، أو الأ-كثر في خارج الوقت، هذا هو العلم الإجمالي المطروح في المقام الذي قنا أن أمره يدور بين المتباينين، العاجز عن الركوع _____ مثلاً- _____ يعلم بأنه إما أن يجب عليه الأقل في داخل الوقت على تقدير عدم إطلاق دليل الجزئيه؛ إذ لا- تكون الجزئيه مطلقه حتى في حاله التعذر، فيجب عليه الإتيان بالباقي على ما ذكرناه في الدرس السابق. أو يجب عليه الإتيان بالأكثر في خارج الوقت، في الفرض الذي نتكلم فيه على تقدير إطلاق الجزئيه، إذا كانت الجزئيه مطلقه وتثبت كون الشيء المتعدّر جزءً حتى في حاله تعدّره، معناه أنه يجب على المكلف الإتيان بالمركب التام، وهو عاجز عنه في داخل الوقت يجب عليه الإتيان به في خارج الوقت، فأمره يدور بين الإتيان بالناقص في داخل الوقت وبين الإتيان بالتام في خارج الوقت. هذا هو العلم الإجمالي.

وجوب الأ-كثر في خارج الوقت يكون طرفاً للعلم الإجمالي على تقدير الإتيان بالأقل في داخل الوقت، وأما على تقدير ترك الأقل في داخل الوقت يكون وجوب الأ-كثر في خارج الوقت معلوماً بالتفصيل وليس طرفاً للعلم الإجمالي، الميزان في كون الشيء طرفاً للعلم الإجمالي هو أن يكون محتملاً وإلا- إذا كان معلوماً بالتفصيل لا يكون طرفاً للعلم الإجمالي، طرفيه الطرف للعلم الإجمالي هي بأن يكون محتملاً احتمالاً في هذا الطرف واحتمال في هذا الطرف، احتمال أن الواجب هو الناقص في داخل الوقت، واحتمال أن يكون الواجب هو الأكثر في خارج الوقت، لكن وجوب الأكثر في خارج الوقت إنما يكون محتملاً، وطرفاً للعلم الإجمالي على تقدير الإتيان بالأقل، يعني هذا المكلف إذا جاء بالأقل يحتمل أن يكون الأكثر واجباً عليه في خارج الوقت، لاحتمال أن يكون دليل الجزئيه مطلقاً يشمل حاله العجز والتعذر، لا نستطيع أن نقول أن طرف العلم الإجمالي هو وجوب الأكثر على تقدير ترك الأقل، هو ليس طرفاً للعلم الإجمالي، هذا معلوم بالتفصيل، وجوب الأكثر في خارج الوقت على تقدير ترك الأقل في داخل الوقت معلوم بالتفصيل ولا يكون طرفاً للعلم الإجمالي المفروض في محل الكلام. إذا صار هذا واضحاً؛ حينئذٍ معنى ذلك أن طرفي العلم الإجمالي في محل الكلام هما عبارته عن الأقل أو الناقص في داخل الوقت، وعبارته عن التام والأ-كثر على تقدير الإتيان بالأقل في داخل الوقت، هذا هو الطرف الثاني للعلم الإجمالي، وجوب الأكثر على تقدير الإتيان بالأقل، على تقدير الإتيان بالأقل يحتمل أن يكون الإتيان بالتام في خارج الوقت واجباً عليه، بناءً على إطلاق الجزئيه وكون الناقص غير مأمور به وليس واجباً أصلاً، يكون الواجب التام لا يقدر عليه في داخل الوقت فيأتي به في خارج الوقت، وأما الإتيان بالأكثر والتام في خارج الوقت على تقدير ترك الأقل في داخل الوقت، فهو معلوم بالتفصيل، وليس طرفاً للعلم الإجمالي، فطرف العلم الإجمالي الثاني هو عبارته عن وجوب الأكثر على تقدير الإتيان بالأقل.

ص: ٩

الآن نأتى إلى مسألتنا: مثل هذا العلم الإجمالى هل يمكن مخالفته القطعيه؟ نقول لا؛ لأن مخالفه الطرف الأول للعلم الإجمالى تكون بترك الأقل، ومخالفه الطرف الثانى للعلم الإجمالى تكون بترك الأ-كثر فى خارج الوقت على تقدير الإتيان بالأقل، وهذان لا يمكن الجمع بينهما، يعنى ترك الأقل وفعل الأقل لا يمكن الجمع بينهما، وبالتالي لا يتمكن المكلف من مخالفه هذا العلم الإجمالى مخالفه عمليه قطعيه؛ لأن المخالفه العمليه القطعيه لهذا العلم الإجمالى تستلزم الجمع بين ترك الأقل فى داخل الوقت وبين فعله، وهذا غير ممكن؛ وهى إنما تستلزم هذا الجمع؛ لأن مخالفه الطرف الأول للعلم الإجمالى إنما تكون بترك الأقل فى داخل الوقت، ومخالفه الطرف الثانى للعلم الإجمالى تكون بترك الأ-كثر فى خارج الوقت على تقدير فعل الأقل، ولا يمكن للمكلف أن يفعل الأقل وأن يترك الأقل فى داخل الوقت حتى يكون قد خالف مخالفه قطعيه، ومن هنا يمكن أن يقال عدم تمكن المكلف من المخالفه القطعيه لا يوجب تعارض الأصول، بناءً على هذا المبنى الذى أشرنا إليه، أن تعارض الأصول إنما يكون بإداء جريان الأصول فى الأ-طراف إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فإذا لم يكن جريان الأ-صول مؤدياً إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه لعدم التمكن منها وعدم القدره عليها، فلا- مانع من جريان الأ-صول وبالتالي لا- يكون العلم الإجمالى منجزاً على هذا المبنى. هذا استثناء من البحث السابق.

بعد ذلك نتكلم عن أن هذا الذى ذكرناه بلحاظ الأدله العامه، وما تقتضيه الأدله العامه، وتبين أن الأدله العامه تقتضى جريان البراهه فيما إذا ارتفع التعذر فى داخل الوقت وتقتضى الاحتياط فيما إذا ارتفع التعذر فى خارج الوقت، هذا ما تقتضيه الأدله العامه، لكنه قد يُدعى وجود أدله خاصه تدل على وجوب الإتيان بالأقل؛ وحينئذٍ يقال بأن هذه الأدله الخاصه، لو تمت، فيجب الأخذ بها والالتزام بأن من يتعذر عليه الإتيان بأحد أجزاء المركب الواجب، يجب عليه الإتيان بالباقي بحيث يكون تكليفه الشرعى فى حال التعذر هو أن يأتى بالناقص، بما عدا الجزء المتعذر. هذا الذى كنا نثبتته عن طريق التمسك بإطلاق دليل الواجب، إن إطلاق دليل الواجب، إذا تم، يثبت أن الواجب واجب على كل حال وفى جميع الحالات بما فيها حاله تعذر بعض أجزائه، مع ذلك الواجب واجب، وهذا معناه وجوب الناقص، وجوب ما عدا الجزء المتعذر، هذا الآن يحاول إثباته عن طريق أدله خاصه يُستدل بها فى محل الكلام، هذه الأدله من خلال تتبع كلماتهم يظهر أنها أربعه، استُدل بها على أن الواجب عند تعذر بعض الأجزاء هو الإتيان بالناقص وتكون هذه هى الوظيفه المفروضه على المكلف، فيجب عليه أن يأتى بالناقص: الدليل الأول: الاستصحاب والدليل الثانى: قاعده الميسور. الدليل الثالث: حديث الرفع. الدليل الرابع: هو عمومات الاضطرار. استُدل بكل واحدٍ من هذه الأمور على أن الواجب عند تعذر بعض الأجزاء هو الإتيان بالناقص، ولا نحتاج حينئذٍ إلى التمسك بإطلاق دليل الواجب.

الدليل الأول: الاستصحاب. استُدل بالاستصحاب على أن مقتضى الاستصحاب هو وجوب الإتيان بالباقي عند تعذر بعض الأجزاء، وحاصل فكره الاستصحاب لا بدّ فيها من افتراض أن المستصحب لا بدّ أن تكون له حاله سابقه، نستصحب وجوب الأقل، أو وجوب الناقص الذي كان ثابتاً في الزمان السابق، لا بدّ من افتراض أنه كان هناك يقين بوجوب الأقل قبل التعذر، فعندما يتعذر أحد الأجزاء نشك أن وجوب الأقل الذي كان ثابتاً سابقاً باقٍ، أو ارتفع؟ بتعذر بعض الأجزاء هل يرتفع هذا الوجوب الذي كان ثابتاً، أو لا؟ فنستصحب بقاءه. وجوب الأقل الذي كان ثابتاً قبل التعذر، أين كان ثابتاً سابقاً؟ المقصود به هو وجوب الأقل في ضمن وجوب المركب، في ضمن وجوب المركب كان الأقل واجباً فيما إذا فرضنا أن المكلف دخل عليه الوقت وهو قادر على الإتيان بكل الأجزاء، ثم تعذر عليه الإتيان ببعض الأجزاء، فنستطيع أن نقول: بعد دخول الوقت كان يجب عليه الإتيان بالمركب، هذا التكليف تنجز عليه وأصبح فعلياً، الآن بعد تعذر بعض الأجزاء يشك أن هذا التكليف ارتفع، أو لا؟ التكليف بالأكثر يرتفع بالعجز عن بعض الأجزاء قطعاً لعدم قدره، فلا تكليف بعد العجز بالمجموع المركب من الأجزاء بما فيها الجزء المتعذر، لكن التكليف بالباقي بما عدا الجزء المتعذر الذي كان موجوداً في ضمن التكليف بالمركب سابقاً، هذا يشك المكلف بأنه باقٍ أو ارتفع؟ فإذا كان الجزء جزءاً حتى في حال التعذر فهو مرتفع، ولا تكليف بالباقي. أما إذا كان الجزء ليس جزءاً في حال التعذر تسقط جزئيته في حاله التعذر، فالتكليف بالباقي يكون على حاله، فيشك المكلف في بقاء التكليف بالباقي وعدمه فيستصحب بقاء هذا التكليف الذي كان ثابتاً سابقاً.

من الواضح أن فكره الاستصحاب هذه تكون واضحة جداً في فرض ما إذا كان العجز طارئاً في أثناء الوقت، لا نفترض العجز من البداية، إذا دخل عليه الوقت _____ كما مثلنا _____ وهو قادر على كل الأجزاء، فأصبح التكليف فعلياً ومنجزاً عليه، بعد ذلك يطرأ العجز في أثناء الوقت، فتأتى فكره الاستصحاب بالبيان الذى ذكرناه، أنه دخل عليه الوقت ووجب عليه تمام الأجزاء، عجز عن هذا الجزء، وسائر الأجزاء كان وجوبها ثابتاً سابقاً، الآن نستصحب وجوب باقى الأجزاء ما عدا الجزء المتعذر.

وأما إذا فرضنا أن العجز كان قبل دخول الوقت، قبل أن يدخل الوقت وقبل أن يتنجز التكليف وقبل أن يصبح هذا التكليف فعلياً فى حقه كان عاجزاً عن الركوع، هنا لا- يمكن حينئذٍ أن يُستدل بالاستصحاب؛ لأنه ليس هناك يقين بوجوب الأقل فى زمان سابق، وجوب الأقل ليس له حاله سابقه لا قبل الوقت ولا حين دخول الوقت. أما قبل الوقت، فواضح لأنه قبل الوقت ليس هناك وجوب لهذا الفعل بحسب الفرض؛ لأنه مؤقت بوقت معين، ليس هناك تكليف فعلى فى حقه قبل الوقت، وحين دخول الوقت وجوب الأقل فى ضمن الأ- كثر مشكوك من أول دخول الوقت؛ لأنه حينما دخل الوقت هو عاجز بحسب الفرض؛ لأننا نفترض أن العجز موجود قبل دخول الوقت، دخل عليه الوقت وهو عاجز عن الركوع، هذا ليس لديه يقين بوجوب الأقل فى ضمن الأ- كثر، وإنما لديه شك فى أنه هل يجب عليه المركب أو لا- يجب عليه المركب؟ وبعبارة أخرى: هل يجب عليه الأقل أو لا يجب عليه الأقل، على تقدير يجب عليه الأقل، وعلى تقدير آخر لا يجب عليه الأقل، على تقدير أن يكون دليل الجزئية مطلقاً لحاله التعذر لا يجب عليه الأقل.

فإذن: لا يمكن أن تكون للمستصحب حاله سابقه مع افتراض أن التعذر موجود قبل دخول الوقت، المستصحب الذي هو عبارته عن وجوب الباقي، أى وجوب سائر الأجزاء ما عدا الجزء المتعذر. متى نستطيع أن نقول أن باقى الأجزاء وجبت على المكلف فى زمان سابق؟ هذا إنما نستطيع أن نقوله حينما يدخل عليه الوقت وهو متمكن من كل الأجزاء، فيصبح التكليف بالمركب فعلياً فى حقه، ففى ضمنه تجب عليه الأجزاء الأخرى، هذا الجزء واجب وهذا الجزء واجب، تمام الأجزاء واجبه، فنستطيع أن نقول بالتقريبات الآتية، بأن الأقل كان واجباً ولو وجوباً ضمناً، ما عدا الجزء المتعذر كان واجباً سابقاً ولو بالوجوب الضمنى، الآن يشك فى أنه هل بقى هذا الوجوب أو ارتفع، يستصحب بقاء الوجوب، لكن هذا عندما يحرز وجوب الناقص ويتيقن به فى زمان سابق، ولا يقين بوجوب الناقص فى زمان سابق إلا فى ضمن الأمر بالمركب، ولا يقين بالأمر بالمركب إلا مع فرض دخول الوقت وهو متمكن من كل الأجزاء، أى فى فرض طرو العجز فى أثناء الوقت لا قبل ذلك، أما مع كون العجز قبل ذلك، فهنا لا يوجد يقين، قبل الوقت يوجد يقين بالعدم، حين دخول الوقت هو شاك فى أنه ماذا يجب عليه، هل يجب عليه المركب، أو يجب عليه الأقل، من حين دخول الوقت مشكوك، فلا يقين سابق بوجوب الأقل عليه حتى يستصحب. ومن هنا يُشترط فى جريان هذا الاستصحاب _____ قبل أن ندخل فى تقريباته _____ أن نفترض طرو العجز فى أثناء الوقت، ونُخرج من هذا البحث ما إذا كان العجز سابقاً على الوقت وكان العجز موجوداً قبل الوقت. ونفس الكلام يقال فى ما إذا كان العجز مقارناً لدخول الوقت، لا فرق بين أن يكون العجز متقدماً على دخول الوقت، أو مقارناً لدخول الوقت، على كلا الفرضين لا يقين بوجوب باقى الأجزاء ما عدا الجزء المتعذر، ليس هناك يقين، وإنما من البدايه هناك شك فى وجوبها، فلا يقين سابق حتى يجرى الاستصحاب. فالشرط الأول لجريان الاستصحاب هو أن يكون التعذر حادثاً فى أثناء الوقت.

بالنسبة إلى هذه النقطة هناك كلام يُذكر في بحث الاستصحاب عادةً ولا يُذكر هنا، الشيخ الأنصاري (قدّس سره) أيضاً أشار إليه في الرسائل، وحاصل هذا الكلام هو أنه قد يقال: أن هذا الكلام الذي ذكرتموه صحيح، لكن حينما نفترض أن المستصحب حكماً جزئياً ويكون الاستصحاب حكم جزئى الذى هو وظيفه المقلد الذى يرتبط بالأمر الجزئى التى ترتبط بالمقلد نفسه. استصحاب الحكم الجزئى الثابت لهذا المكلف وذاك المكلف _____ مثلاً- _____ هذا يُعتبر فى جريانه فعليه التكليف وتحقق شرائطه خارجاً، وإلا يستطيع استصحابه؛ لأنه حكم جزئى مرتبط بهذا المكلف، افتراض أنه لا بد أن يكون الموضوع متحقق، والشروط متحققه خارجاً حتى يكون هذا الحكم الجزئى فعلياً، فإذا شك فى بقاءه بعد ذلك يجرى فيه الاستصحاب، وأما إذا لم يكن الموضوع متحققاً، أو لم تكن الشروط المعبره فى فعله ذلك التكليف الجزئى متحققه؛ حينئذٍ لا يقين سابق بذلك التكليف الجزئى حتى يقال أننا عندما نشك فى بقاءه نجرى فيه الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب يحتاج إلى يقين سابق، المستصحب هو الحكم الشخصى الجزئى، الحكم الجزئى لا- يكون فعلياً إلا- إذا تحقق موضوعه خارجاً وتحققت شروط ذلك التكليف فى الخارج، إذا وجد زيد وتحققت شروط التكليف خارجاً، يكون هذا الحكم الجزئى المرتبط به فعلياً فى حقه، فإذا شكنا فى بقاءه نستصحب هذا الحكم الجزئى. هذا صحيح. يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً وتحقق الشروط خارجاً، لا بد من ذلك، ثم يُشك فى بقاءه لأى سبب من الأسباب إذا شكنا فى بقاءه، اختلفت بعض الأمور التى نشك فى أنها دخيله فى فعله الحكم أو ليست دخيله، قهراً نشك فى بقاء التكليف فيجرى استصحاب بقاء ذلك التكليف. وأما إذا كان المستصحب حكماً كلياً وليس حكماً جزئياً، حكم كلى الذى هو وظيفه المجتهد لا وظيفه المقلد، المجتهد يفترض الحكم الكلى ويفترض تحقق موضوعه، ويفترض تحقق جميع شروطه، ثم يفترض اختلال بعض الشروط التى يُشك لأجل اختلالها فى بقاء ذلك الحكم الكلى، فيستصحب بقاء الحكم الكلى، استصحاب الحكم الكلى لا يتوقف على فعله الموضوع خارجاً، ولا يتوقف على تحقق الشروط خارجاً؛ بل يجرى حتى مع عدم تحقق الموضوع والشروط خارجاً، يكفى فى جريان مثل هذا الاستصحاب فرض الموضوع، وفرض تحقق الشروط، كما يجرى المجتهد استصحاب حرمة الوطء بالنسبة إلى الحائض التى انقطع عنها الدم قبل الاغتسال، المجتهد يستند فى الحكم بحرمة الوطء إلى هذا الاستصحاب، وهو استصحاب حكم كلى، يجرى المجتهد هذا الاستصحاب حتى مع عدم تحقق الموضوع فى الخارج، وحتى مع عدم تحقق الشروط فى الخارج، يفترض امرأه حائضاً ويفترض تنجز الحكم بحرمة الوطء بالنسبة إليها ثم يفترض اختلال بعض الشروط فيقول يجرى استصحاب حرمة الوطء التى كانت ثابتة سابقاً على هذا الفرض والتقدير، هذا لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً ولا على تحقق الشروط خارجاً؛ بل يجرى من دون تحقق الموضوع والشروط. وكأنه يراد أن يقال أن مقامنا من هذا القبيل، فهو لا- يتوقف على تحقق الشروط خارجاً، فيمكن أن يجرى سواء كان التعذر حصل فى أثناء الوقت أو حصل قبل الوقت أو حصل مقارناً لدخول الوقت.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيّ لحاله النسيان.

كان الكلام في الاستصحاب، حيث أنه استُدل على وجوب الإتيان بالأقل في حاله تعذر أحد أجزاء المركب بالاستصحاب، وكما بينا أن الاستصحاب إنما يُتصور له وجه فيما لو فرضنا أن التعذر حصل في أثناء الوقت؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أن وجوب الأجزاء الأخرى غير الجزء المتعذر كان أيضاً ثابتاً بالتقريب الآتي، فإذا تعذر أحد الأجزاء في أثناء الوقت يمكن أن يقال بالتقريب الآتي بأن هذه الأجزاء الباقية بعد تعذر أحد الأجزاء كانت واجبه، والآن كما كانت؛ لأن وجوب هذه الأجزاء كان فعلياً ومتحققاً في زمان سابق، وهو زمان دخول الوقت، والمفروض أنه متمكن من كل الأجزاء. وأما إذا فرضنا أن التعذر كان موجوداً قبل الوقت، لا يتم جريان الاستصحاب، وهكذا لو كان التعذر حاصلاً بالتقارن مع دخول الوقت، لا يمكن إجراء هذا الاستصحاب؛ لأن هذا الاستصحاب لا بدّ فيه من فرض اليقين بالمستصحب، ومع كون التعذر قبل الوقت لا يقين بوجوب الأقل، فلا يقين بهذا الوجوب الذي يتعلّق بالأقل في ضمن المركب؛ لأنه إذا كان التعذر قبل الوقت ودخل الوقت وهو غير قادر على أحد الأجزاء، لا يوجد عنده يقين بوجوب الأقل، لا قبل الوقت؛ لعدم دخول الوقت وعدم فعلية التكليف قبل دخول الوقت، ولا- حين دخول الوقت؛ لأنه عاجز عن أحد الأجزاء، ويُحتمل على أساس هذا العجز أن يسقط عنه الأمر بالمركب بتمامه، فلا يبقى وجوب للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر في زمان سابق، ولا يقين بذلك في زمان سابق حتى يجري فيه الاستصحاب.

ص: ١٥

قد يقال: أن هذا إنما يتم عندما نريد استصحاب الحكم الشخصي، الحكم الجزئي، حينئذٍ يأتي هذا الكلام؛ لأن استصحاب الحكم الجزئي يتوقف على تحقق الموضوع، ويتوقف على تحقق الشرائط خارجاً، حتى يكون الحكم الجزئي متحققاً فعلياً وثابتاً فلا بدّ من فرض تحقق الموضوع وجميع الشرائط، فإتمام هذا الكلام ويقال إذا كان التعذر قبل الوقت فهذا معناه عدم تحقق جميع الشرائط المعتبرة في فعلية التكليف. لكن عندما يكون المستصحب هو الحكم الكلي الذي يكون استصحابه من وظيفه المجتهد، في هذه الحالة لا- يتوقف جريان الاستصحاب على تحقق الموضوع وشرائط التكليف خارجاً؛ ولذا المجتهد يُجرى _____ كما ذكرنا في الدرس السابق _____ استصحاب حرمه الوطء في المرأه الحائض التي انقطع عنها الدم وقبل الاغتسال، فيحكم بحرمه وطئها اعتماداً على استصحاب حرمه الوطء حتى مع عدم تحقق الموضوع خارجاً وعدم توفر الشرائط خارجاً، وهكذا استصحاب نجاسه الماء المتغير بالنجاسه الذي زال عنه التغير من قبل نفسه _____ مثلاً _____ المجتهد أو من يجري استصحاب النجاسه ويحكم بنجاسه هذا الماء استناداً إلى استصحاب النجاسه، ولو مع عدم تحقق الموضوع خارجاً وعدم توفر الشرائط خارجاً، فيعترض على ما ذكرناه بأنه في المقام المستصحب ليس هو الحكم الجزئي، وإنما هو الحكم الكلي، الوجوب الشرعي الثابت للأقل، يعني للأجزاء الأخرى ما عدا الجزء المتعذر، هذا حكم شرعي يمكن استصحابه ولا- يتوقف جريان الاستصحاب فيه على تحقق الموضوع خارجاً ولا على تحقق الشرائط خارجاً، فيجرى فيه الاستصحاب، فسواء كان التعذر حاصلاً بعد دخول الوقت، أو كان حاصلاً قبل دخول الوقت، أو كان مقارناً لدخول الوقت، في كل هذه الحالات لا- مانع من جريان استصحاب الحكم الكلي؛ لأن استصحاب الحكم الكلي لا يتوقف على تحقق الشرائط

خارجاً؛ بل ولا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً. أشير إلى هذا الإشكال في بعض كلمات السيد الخوئي (قدس سره).

ص: ١٦

والجواب عن هذا الإشكال واضح: وهو أن هناك فرقاً بين استصحاب الحكم الجزئي وبين استصحاب الحكم الكلي، استصحاب الحكم الجزئي الذي هو وظيفته المقلد يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً وتحقق الشروط خارجاً عندما يُراد استصحاب الحكم الجزئي، وأما استصحاب الحكم الكلي، فهو وإن كان لا يتوقف على تحقق الموضوع والشروط خارجاً، لكنه لا إشكال في أنه يتوقف على فرض تحقق الموضوع والشروط خارجاً، بمعنى أن المجتهد لا بد أن يفترض تحقق الموضوع والشروط، ثم يفترض اختلال بعض الشروط التي توجب الشك في بقاء الحكم أو ارتفاعه، ثم يجرى الاستصحاب مبنياً على ذلك الافتراض. هذا لا بد منه، في مثال استصحاب حرمة الوطء، المجتهد لا بد أن يفترض امرأه حائض، بناءً على هذا الفرض يقول أن حرمة وطئها تكون حرمة ثابتة وفعليه، ثم يفترض اختلال بعض الشروط بأن انقطع الدم وقبل الغسل، وهذا يوجب الشك في بقاء هذه الحرمة، فهو يجرى استصحاب حرمة الوطء مبنية على فرض تحقق الموضوع والشروط للحكم الشرعي وفرض اختلال بعض الشروط الموجبة للشك في بقاء الحكم أو ارتفاعه، ثم يجرى الاستصحاب مبنياً على هذا الافتراض. هذا لا بد منه، وإلا لو لم يفترض المجتهد امرأه حائضاً، بأن افترض امرأه طاهره، لا يمكنه إجراء الاستصحاب، ولا يمكنه إثبات الحرمة لها، وتحقق الحرمة بالنسبة إليها إلا على نحو الاستصحاب التعليقي الذي هو ليس محل كلامنا، نحن نتكلم عن الاستصحاب التنجيزي لا عن الاستصحاب التعليقي، عندما لا يفترض كون المرأة حائضاً، فحرمة الوطء لا تكون فعليه في حقها إلا على نحو التعليق، ويقال هذه المرأة الطاهرة لو حاضت لحرمة وطئها، إذن: هذه قضيه تعليقيه، ونحن نتكلم عن استصحاب تنجيزي وحكم فعلي تنجيزي، حرمة وطئ المرأة لا تكون فعليه حتى يمكن استصحابها إلا إذا فرض المجتهد تحقق الموضوع خارجاً وتحقق الشروط خارجاً، ويفترض بعد ذلك اختلال بعض الشروط، فيقول: يُشكك في بقاء هذا الحكم، فيجرى استصحابه مبنياً على هذه الفروض، الصحيح أنه لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً، لكنه يتوقف بلا إشكال على افتراض تحققه، وافتراض تحقق الشروط كافتراض اختلال بعض الشروط التي تكون موجبه للشك.

حينئذٍ نأتى إلى محل الكلام: صحيح أن الاستصحاب هو استصحاب حكم كلى، لكن هذا الاستصحاب لا يمكن إجراؤه إلا إذا فُرض تحقق الموضوع والشرائط، يعنى لا يمكن إجراء استصحاب الوجوب الثابت سابقاً للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر، إلا إذا فرضنا سابقاً كون التعذر بعد دخول الوقت، إذا كان التعذر بعد دخول الوقت، معناه أننا افترضنا مكلفاً دخل عليه الوقت وهو متمكن من كل الأجزاء، فافترضنا مكلفاً قادراً على الإتيان بجميع الأجزاء، ودخل عليه الوقت؛ حينئذٍ يكون الحكم فعلياً فى حقه، فيجب عليه الإتيان بذلك المركب ويكون وجوب المركب التام فعلياً فى حقه، وقلنا أن وجوب المركب التام يستبطن وجوب الأجزاء الأخرى ما عدا الجزء الذى سيتعذر بعد ذلك، لكن الحكم الذى يستبطن وجوب الأجزاء يكون فعلياً حينئذٍ، ثم يُفترض اختلال بعض الشرائط، والشرط الذى يختل فى محل كلامنا هو تعذر بعض الأجزاء، تعذر بعض الأجزاء بعد ذلك يجعلنا نشك فى أن هذا الوجوب الثابت للأجزاء سابقاً بعد دخول الوقت وحينما كان المكلف متمكناً من كل الأجزاء، هذا الوجوب للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر هل يرتفع بارتفاع الأمر بالمركب التام، أو يبقى؟ فنشك فى بقاءه، فنستصحب بقاءه. وأما إذا لم نفترض التعذر أثناء الوقت، لم نفترض مكلفاً دخل عليه الوقت وهو قادر على كل الأجزاء، وإنما افترضنا التعذر قبل دخول الوقت، وأن المكلف حينما دخل عليه الوقت هو غير قادر على جزء من أجزاء هذا المركب، هنا لا يقين بوجوب الأجزاء سابقاً؛ لأنه لا يقين بوجوب مركب؛ لأنه منذ البدايه عاجز عن الإتيان بالمركب التام، فلا يُكلف بالمركب، وإذا لم يُكلف بالمركب، فكيف نقول بأننا على يقين من وجوب الأجزاء سابقاً؟! فى أى زمان سابق نقول نحن على يقين من وجوب الأجزاء؟ قبل الوقت؟ لا معنى له، حين دخول الوقت؟ المفروض أنه عاجز عن الإتيان بأحد الأجزاء، فلا يمكن حينئذٍ أن يقال بأن هذا يجرى فيه الاستصحاب، هذا بالضبط من قبيل ما إذا فرضنا امرأه طاهره، هذا لا يثبت لها الحكم بحرمة الوطء إلا على نحو القصيه التعليقيه، أو فرضنا ماءً لم يتغير بالنجاسه، هذا لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه إلا على نحو تعليقي، أى لو تغير لكان نجساً، ونحن نتكلم عن استصحاب تنجيزى فى محل الكلام، فالصحيح أن جريان الاستصحاب فى المقام يتوقف على افتراض حصول التعذر فى أثناء الوقت؛ حينئذٍ يكون للاستصحاب صورته، بقطع النظر عن المناقشات والتقريبات الآتية.

أعترض على هذا الاستصحاب باعتراض وارد، فيحتاج إلى جواب، وهو أنه ماذا تستصحبون؟ نفترض في فرض المسألة وهو ما إذا كان التعذر حاصلًا في أثناء الوقت، لكن ما نحن على يقين منه هو وجوب الأجزاء ما عدا الجزء المتعذر في ضمن وجوب المركب التام، هذا الذي نحن على يقين منه سابقاً بدخول الوقت، دخل عليه الوقت وهو متمكن من كل الأجزاء وجب عليه المركب التام، في ضمن وجوب المركب التام هناك وجوبات ضمنية تتعلق بالأجزاء، فالأجزاء ما عدا الجزء المتعذر كان وجوبها المتيقن سابقاً هو وجوب ضمني، ما نريد إثباته بالاستصحاب هو الوجوب الاستقلالي للأجزاء الباقية بعد التعذر، ولا نريد أن نثبت الوجوب الضمني لأنه لا ينفعنا، الوجوب الضمني يزول بزوال الأمر بالمركب التام باعتبار تعذر بعض الأجزاء، فإذا تعذر بعض الأجزاء فالمكلف ليس قادراً على الإتيان بالمركب التام فيرتفع وجوب المركب التام، وإذا ارتفع وجوب المركب التام يرتفع الوجوب الضمني للأجزاء. فإذاً، الوجوب الضمني يرتبط بوجوب المركب، هناك وجوب ينسب على الوجوب المركب وتنشأ منه وجوبات ضمنية بعدد الأجزاء، فإذا تعذر بعض الأجزاء؛ فحينئذ لا يكون هناك وجوب ضمني للأجزاء؛ لأن الوجوب للمركب ارتفع، فإذاً: ما نريد إثباته بالاستصحاب والذي ينفعنا في محل الكلام هو الوجوب الاستقلالي للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر؛ وحينئذ ينشأ الأشكال، وهو أن ما كنا على يقين منه غير ما نشك في ثبوته ووجوده، ما كنا على يقين منه هو الوجوب الضمني للأجزاء بينما ما نشك فيه ونريد إثباته بالاستصحاب هو الوجوب الاستقلالي للأجزاء الأخرى ما عدا الجزء المتعذر، وهذا معناه أن القضية المتيقنه غير القضية المشكوكه وفي مثله كيف يجرى الاستصحاب!؟

ويعباره أخرى: أن ما نريد استصحابه ليس له حاله سابقه، ماله حاله سابقه لا- نريد إثباته بالاستصحاب، وما نريد إثباته بالاستصحاب ليس له حاله سابقه، فكيف يجرى هذا الاستصحاب؟!

في مقام الجواب عن هذا الإشكال طرحوا تقريبات للاستصحاب حاولوا فيها التخلص من هذا الإشكال، ومعظم التقريبات تحاول التخلص من الإشكال بأن تحوّل مجرى الاستصحاب من الفرد إلى الجامع، وكأنهم بتحويل مجرى الاستصحاب من الفرد إلى الجامع يمكن التخلص من الإشكال، كأن الإشكال مبني على استصحاب الفرد، يعني ماذا تستصحب؟ الوجوب الضمني، أو نسميه الفردي؟ أو الوجوب الاستقلالي؟ الوجوب الاستقلالي ليس له حاله سابقه، الوجوب الضمني نحن نعلم بزواله وارتفاعه وارتفاع الأمر بالمركب، فمثل هذا الاستصحاب لا يجرى؛ لأن أحد الفردين له حاله سابقه، لكننا نعلم بارتفاعه، والفرد الآخر يُشكك فيه، لكنه ليس له حاله سابقه، فلا تجتمع شرائط الاستصحاب في فرد واحد حتى يجرى استصحابه. هذا الإشكال.

فإذا حوّلنا مجرى الاستصحاب ومركز الاستصحاب من الفرد إلى الجامع، كأنه يرتفع هذا الإشكال، ولذلك نرى التقريبات في هذا المجال ويراد التخلص بها من هذا الإشكال:

التقريب الأول: أن يقال أن نستصحب الجامع بين الوجوب الضمني الوجوب الاستقلالي، الجامع معلوم سابقاً، فالجامع يتحقق ونعلم بوجوده ولو بوجود فرد من أفراد، ولا- إشكال أن الوجوب الضمني كان موجوداً سابقاً، إذ، الجامع أيضاً موجود سابقاً، ونعلم بتحقيقه سابقاً، ويُشكك في بقاء الجامع؛ لأننا نشكك في حدوث الوجوب الاستقلالي للأجزاء الباقية ما عدا الجزء المتعذر. هذا تصوير الاستصحاب، جامع الوجوب متيقن سابقاً في ضمن الوجوب الضمني، والآين نشكك في ارتفاعه؛ لأننا نحتمل أنه عندما يرتفع الوجوب الضمني للأجزاء يحل محله وجوب استقلالي للأجزاء، فنستصحب جامع الوجوب الأعم من الوجوب الضمني والوجوب الاستقلالي، وهذا الجامع تتوفر فيه شرائط الاستصحاب، من اليقين السابق والشك اللاحق فيجرى استصحاب وجوب الجامع.

اعترضوا على هذا التقريب:

الاعتراض الأول: اعترضوا عليه بأن هذا من استصحاب الكلى من القسم الثالث، عندما نستصحب الكلى الذى يدور أمره بين فرد يُعلم بارتفاعه بعد حدوثه وبين فرد يُشكك فى حدوثه من البدايه، أنا أعلم بوجود إنسان كلى جامع فى المسجد فى ضمن زيد وأنا أعلم بأن زيد خرج من المسجد، لكن احتمال أنه عندما خرج من المسجد دخل عمرو بحيث أن المسجد لم يخلو من الجامع (الإنسان) فالجامع يدور أمره بين ما هو معلوم الارتفاع وبين ما هو مشكوك الحدوث من البدايه، وهذا يُعبر عنه بالقسم الثالث من استصحاب الكلى تقريباً بالاتفاق واستقر رأى على أن الاستصحاب لا يجرى فيه لعدم توفر أركان الاستصحاب فى مثله. وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، أنت تعلم بكلى الوجوب الذى هو وجوب الجامع فى ضمن الفرد المعين الذى هو الوجوب الضمنى، وهذا قد ارتفع قطعاً لتعذر بعض الأجزاء، ويُشكك فى أنه حين ارتفاعه هل حدث وجوب استقلالى يتعلق بالأجزاء لما عدا الجزء المتعذر، أو لا؟ فيكون من استصحاب الكلى من القسم الثالث وهو باطل ولا يجرى بلا إشكال.

الاعتراض الثانى: ما هو المقصود من استصحاب الجامع؟ مع قطع النظر عن أنه من استصحاب الكلى من القسم الثالث، لكن ما هو المقصود من استصحاب هذا الجامع بين الوجوب الضمنى والوجوب الاستقلالى للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر؟

تاره نفترض أن الغرض من استصحاب هذا الجامع هو إثبات الفرد، يعنى إثبات الوجوب الاستقلالى، فإذا استصحب الجامع، لا بد بعدها من إثبات الوجوب الاستقلالى للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر كما هو المطلوب، فإذا: يكون الغرض من استصحاب الجامع هو إثبات الوجوب الاستقلالى لهذه الأجزاء. فإذا كان هذا هو الغرض؛ فحينئذ يكون الأصل مثبتاً ولا يجرى مثل هذا الاستصحاب، لوضوح أن ترتب الوجوب الاستقلالى لهذه الأجزاء على استصحاب الجامع ترتب عقلى وليس ترتباً شرعياً؛ لأن الجامع له فردان، ضمنى، واستقلالى، فإذا ارتفع الضمنى قطعاً ليس هناك حل إلا أن يتحقق فى ضمن الاستقلالى، لكن هذا ترتب عقلى، والاستصحاب بلحاظه يكون أصلاً مثبتاً.

ص: ٢١

وأما إذا كان الغرض من استصحاب الجامع هو إثبات الجامع فقط، ولا ينزل من الجامع إلى الفرد حتى يكون أصلاً مثبتاً، وإنما الغرض فقط هو إثبات جامع الوجوب، وإثبات أن هذا الجامع الذى استصحبناه يكون منجزاً. إذا كان هذا هو الغرض، فالجواب هو أن هذا الجامع لا يكون منجزاً على المكلف، هذا لو كان معلوم بالعلم الوجدانى يكون منجزاً، فضلاً عن أنه يثبت بالاستصحاب، لو علم المكلف وجداناً بهذا الجامع بين الوجوب الضمنى والوجوب الاستقلالى، هذا لا يكون منجزاً مع العلم الوجدانى به فضلاً عن الاستصحاب؛ لأنه جامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز، هو جامع بين الوجوب الاستقلالى الذى يقبل التنجيز، وبين الوجوب الضمنى الذى لا يقبل التنجيز، باعتبار أن فرض الوجوب الضمنى مع فرض العجز عن بعض الأجزاء، فأنا نفترض العجز عن بعض الأجزاء فلا ينفعه الوجوب الضمنى، الوجوب الضمنى إنما يقبل التنجيز مع فرض قدره على كل الأجزاء؛ حينئذ يكون هذا الوجوب الضمنى منجزاً، بمعنى أن مخالفته توجب استحقاق العقاب والمؤاخذة، لكن هذا عندما يكون المكلف متمكناً من كل الأجزاء، فالركوع يكون وجوبه الضمنى قابلاً للتنجيز، والسجود وجوبه الضمنى قابلاً للتنجيز..... وهكذا، أما مع العجز عن بعض الأفراد وسقوط الأمر بالمركب نتيجة لهذا العجز، الوجوب الضمنى لا يكون قابلاً للتنجيز، فالجامع الذى يُراد إثباته هو جامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز، ومثل هذا الجامع لا يكون قابلاً للتنجيز، فلا معنى لأن يقال بأننا نريد استصحاب الجامع وإثباته لإثبات كونه منجزاً؛ لأن مثل هذا الجامع لا يكون قابلاً للتنجيز. هذا هو التقريب الأول للاستصحاب.

التقريب الثاني: هو نفس فكره التقريب الأول تقريباً، لكن فقط بإبدال الوجوب الضمني بالوجوب الغيرى، بأن يُستصحب جامع الوجوب الأعم من الوجوب النفسى والوجوب الغيرى، والتقريب هو نفس التقريب السابق، فيقال: بعد دخول الوقت وقدره المكلف على الإتيان بجميع الأجزاء يكون وجوب المركب عليه فعلياً، هذا الوجوب النفسى الذى يتعلق بجميع الأجزاء يكون له وجوبات غيريه تتعلق بكل جزء من هذه الأجزاء؛ فحينئذ تكون الأجزاء واجبه بالوجوب الغيرى بناءً على أن الأجزاء تكون واجبه بالوجوب الغيرى؛ فحينئذ هذه الأجزاء ما عدا الجزء المتعذر سابقاً كانت واجبه بالوجوب الغيرى، فالآن هذا الوجوب الغيرى ارتفع بلا إشكال بارتفاع وجوب المركب التام، لكن نحتمل حدوث وجوب نفسى لهذه الأجزاء بعد تعذر بعضها، فتأتى نفس الفكره السابقه، أن جامع الوجوب كنا على يقين منه سابقاً فى ضمن الوجوب الغيرى والآن نشك فى بقاءه لأننا نحتمل أنه بزوال الوجوب الغيرى عن الأجزاء حدث وجوب نفسى يتعلق بالأجزاء، فنستصحب كلى الوجوب. نفس الفكره السابقه.

هذا أيضاً يرد عليه ما تقدم من أن هذا من استصحاب الكلى من القسم الثالث بالبيان المتقدم نفسه بلا فرق بينهما، ويرد عليه أيضاً أنه يبنى على فكره تعلق الوجوب الغيرى بالجزء، وهو محل مناقشه والمتأخرون لا يرون أن الجزء يتصف بالوجوب الغيرى، الجزء يتصف بالوجوب الضمنى لكنه لا يتصف بالوجوب الغيرى، فأصل فكره أن الجزء واجب بالوجوب الغيرى هى فكره محل كلام ومناقشه.

الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

الوجه الثالث من وجوه تقريب الاستصحاب فى المقام: ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدس سره) فى الرسائل، (١) حيث يقول أننا نستصحب فى المقام الوجوب النفسى الاستقلالى الثابت سابقاً، لا أن الاستصحاب يتوجه إلى الجامع كما قيل فى الوجهين السابقين، فى الوجهين السابقين كان يُفترض أن الاستصحاب يكون لجامع الوجوب. فى هذا الوجه يقول نستصحب نفس الوجوب النفسى الاستقلالى الذى كان ثابتاً سابقاً عندما كان المكلف قادراً على جميع الأجزاء، وكانت جميع الأجزاء واجبه بالوجوب النفسى الاستقلالى، يقول الشيخ (قدس سره) أننا نستصحب هذا الوجوب، وذلك باعتبار المسامحه فى تحقق موضوعه، هناك مسامحه فى تحقق موضوع هذا الوجوب باعتبار أن العرف يرى أن المركب التام الذى تعلق به الوجوب النفسى الاستقلالى سابقاً والناقص بعد تعذر جزء من الأجزاء، هذان أمران متحدان بالنظر العرفى المسامحى، وإن كان بالنظر الدقى هذا غير ذاك، لكن بالنظر العرفى المسامحى، هذا يعتبر نفس ذاك وليس شيئاً آخر، هذا الموضوع الذى هو الموضوع الشرعى للوجوب إذا تعذر منه جزء، العرف لا يرى أنه يتبدل فيكون شيئاً آخر، وإنما هذا هو ذاك بالنظر العرفى المسامحى.

ص: ٢٣

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٣، ص ٢٨١.

وبعبارة أخرى كما يصرح الشيخ (قدس سره): تعذر بعض الأجزاء بنظر العرف يعتبر من الحالات الطارئه على الموضوع الواحد،

وجود الجزء المتعذر وعدم وجوده ليس مقوماً لذات الموضوع بحيث أنه بانتفاء الجزء ينتفى الموضوع ويتبدل إلى شيءٍ آخر، وإنما هو من الحالات التي تتبادل على الموضوع الواحد، هذا الموضوع الواحد مره يلتحق به هذا الجزء المتعذر ومره لا يلتحق به هذا الجزء المتعذر، لكن الموضوع يكون موضوعاً واحداً بالنظر العرفي المسامحي، فإذا كان الموضوع واحداً وكان الباقي بعد تعذر ذاك الجزء متحداً مع المركب التام الذي فرض وجوده سابقاً؛ حينئذٍ ينتفى الإشكال ويجرى الاستصحاب؛ لأن القضية المتيقنه تكون متحده مع القضية المشكوكه، فنلتفت إلى هذا المركب بعد تعذر الجزء ونقول: هذا كان واجباً بالوجوب الاستقلالي النفسي، والآن كما كان، لا نستصحب جامع الوجوب وإنما نستصحب الوجوب النفسي، لكن بإعمال مسامحه في موضوعه باعتبار أن العرف يرى أن تعذر جزءٍ من الأجزاء لا يضر في صدق المركب؛ بل يكون نفس المركب، ولعله يشهد بهذا _____ كما يقولون _____ أن الحكم على الأجزاء بعد تعذر بعضها بنفس الحكم السابق يُرى بنظر العرف إبقاءً للحكم السابق وليس أنه حكم آخر ثبت لموضوع آخر مماثل للحكم السابق؛ بل هو إبقاء له، كما أن ارتفاع الحكم عن الباقي بعد التعذر يعتبر ارتفاعاً للحكم السابق، هذا النظر العرفي يستلزم أن يكون بقاء الحكم إبقاءً للحكم السابق كما أن ارتفاعه هو ارتفاع للحكم السابق؛ لأن العرف يرى الوحدة، وحده الموضوع متحققه في المقام؛ فحينئذٍ يجرى الاستصحاب ولا يواجه المشكله السابقه.

هذا ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره). ومثّل لذلك بمسأله استصحاب كرية الماء الذي أخذ منه مقدار بنحوٍ يُشكك في بقاء كزّيته، فإنه لا إشكال عندهم في أنه يجرى استصحاب الكرية المتيقنه سابقاً مع أن موضوع الكزّيه المتيقنه سابقاً قد اختلف الآن، الماء الذي كُنّا نحكم بكزّيته يقيناً سابقاً كان هو الماء بإضافه المقدار الناقص المأخوذ منه، بينما الآن نحكم بكزّيه ماءٍ أخذ منه مقدار، بالمدقه هذا غير ذاك، لكن بالنظر العرفي المسامحي العرف يرى أن الموضوع واحد، وأخذ هذا المقدار لا يؤثر في بقاء الموضوع ووحده الموضوع، فيكون الموضوع واحداً، فيُشار إلى هذا الماء الذي أخذ منه مقدار ويقال: هذا كان كراً والآن كما كان، مع أنه بالمدقه ليس كذلك. وما نحن فيه من هذا القبيل، هذا المركب التام تعذر منه جزء، بنظر العرف هذا التعذر لا يعنى تعدد الموضوع؛ بل يبقى الموضوع واحداً ويقال هذا المركب قبل تعذر الجزء كان واجباً بالوجوب الاستقلالي النفسي والآن كما كان.

أعترض على هذا التقريب: بأن هذا إنما يتم فيما إذا كان الجزء المتعذر غير مقوم للموضوع؛ حينئذٍ هذا يكون له وجه، لا بد أن نفترض أن الجزء المتعذر في محل الكلام ليس من الأجزاء المقومه للموضوع، وإلا فواضح أنه بزواله يزول الموضوع وينتفى، وما يوجد بعد ذلك هو موضوع آخر، فلا تتحقق وحده الموضوع، ولا تكون القضية المتيقنه هي نفس القضية المشكوكه؛ بل هي غيرها. إذن: لكي يتم هذا الوجه لا بد من افتراض أن الجزء المتعذر ليس من الأجزاء المقومه للموضوع، فيأتي فيه هذا الكلام، من الممكن تعذر جزء من الموضوع ليس أساسياً في الموضوع ولا مقوماً له، فيمكن دعوى أن العرف يرى أن تعذره وزواله لا يضر في وحده الموضوع وبقائه، فيجری الاستصحاب على هذا الأساس، وبناءً على هذا؛ حينئذٍ إذا كان الجزء مقوماً للموضوع لا يجرى الاستصحاب بشكل واضح؛ لأنه إذا كان مقوماً للموضوع، فبانتفائه ينتفى الموضوع؛ لأن هذا مقتضى كونه مقوماً للموضوع، فإذا انتفى الموضوع، فالحكم الثابت له يكون منتفياً ويكون الشك في ثبوت حكم آخر لموضوع جديد، وهذا ليس شكاً في البقاء حتى يجرى فيه الاستصحاب، فالاستصحاب إنما يجرى حينما يكون الشك في البقاء، وعندما يكون الجزء المتعذر مقوماً لا يكون هذا شكاً في البقاء، عندما يكون الجزء المتعذر مقوماً، فيتعذره ينتفى الموضوع، وبانتفائه ينتفى الحكم الذي كان ثابتاً له سابقاً، والشك إنما يكون شكاً في ثبوت حكم آخر لموضوع جديد، وهذا الشك ليس شكاً في البقاء، فلا يجرى الاستصحاب.

إذن: لا بد من فرض أن الجزء المتعذر غير مقوم للموضوع.

الشيء الآخر أن هذا الوجه أيضاً لا يتم في ما إذا فرضنا أن المتعذر هو معظم الأجزاء بقطع النظر عن كونه مقوماً أو غير مقوم، وهذا يدخل في محل الكلام، فنحن لم نفترض أن المتعذر هو جزء واحد من الأجزاء، إذا تعذرت بعض الأجزاء، سواء كان المتعذر جزء واحد، أو كانت أجزاء متعددة، فإذا فرضنا أن المتعذر كان هو معظم أجزاء المركب؛ حينئذٍ لا يتم هذا الوجه فيه، هنا لا مجال لدعوى المسامحة العرفيه في الصديق العرفي بأن الموضوع باقٍ ومحفوظ، وأن وحده الموضوع التي هي شرط في جريان الاستصحاب متحققه في المقام عندما يتعذر معظم أجزاء ذلك المركب، هذا الكلام إنما يتم في حاله ما إذا تعذر جزء واحد من الموضوع، وكان ذلك الجزء غير مقوم؛ حينئذٍ يمكن أن يُذكر هذا الوجه في المقام ويبنى على جريان الاستصحاب على أساس المسامحة العرفيه بالبيان الذي تقدم.

إذن: نستطيع أن نقول أن الجزء المتعذر إذا كان مقوماً، فهذا الوجه لا يتم، وكذلك الجزء المتعذر إذا كان هو عبارته عن معظم الأجزاء، فهذا الوجه أيضاً لا يكون تاماً. ومن هنا نستطيع أن نقول: لكي نجري الاستصحاب في محل كلامنا لإثبات وجوب الباقي من الأجزاء بعد التعذر لا بد من إحراز أن المتعذر ليس مقوماً للواجب، لا بد أن نحرز ذلك حتى يمكننا إجراء الاستصحاب على هذا الأساس بنحو يكون الشك في وجوب الأجزاء الأخرى ما عدا الجزء المتعذر شكاً في البقاء، أو يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب. وأما إذا أحرزنا أنه مقوم، أو شككنا، كما لو تعذر جزء من الأجزاء وتوقفنا ولم نعلم أنه مقوم للموضوع ويتنفي الموضوع بتعذره، أو لا يتنفي؛ فحينئذ لا نستطيع أن نجري الاستصحاب؛ لأننا لا نحرز أن الشك شك في البقاء حتى يجرى الاستصحاب ويكون مشمولاً لأدله الاستصحاب. إذن: لا بد أن نحرز أن الجزء المتعذر ليس مقوماً للموضوع؛ حينئذ نحرز توفر أركان الاستصحاب وتحقق شروطه؛ وحينئذ يمكن إجراء الاستصحاب في ذلك المورد. ومن هنا يقال: أن إحراز أن الجزء المتعذر مقوم للموضوع، أو غير مقوم له، هذا ليس متاحاً لنا، في المركبات الشرعية التي هي محل كلامنا، الصلاة ونحوها، ليس متاحاً للمكلف أن يحرز أن هذا الجزء المتعذر مقوم أو أنه ليس مقوماً، هذه مركبات شرعية اعتبارية؛ حينئذ أمرها بيد المعبر من دون أن يرد لنا بيان من قبل الشارع يدل على أن هذا مقوم وهذا ليس مقوماً، ولو باعتبار الآثار المترتبة على كل واحد منها، والأحكام المترتبة على كل واحد منها، بحيث نفهم من ترتب حكم معين شرعاً أن هذا الجزء مقوم، ومن ترتب حكم معين آخر أن هذا الجزء ليس مقوماً، من دون ورود بيان من قبل الشارع يبين أن هذا مقوم وهذا ليس مقوماً نحن لا يمكننا أن نحرز أن هذا مقوم وأن هذا ليس مقوماً، لا يمكننا ذلك عند تعذر جزء من الأجزاء، أي جزء كان، لا يمكننا الجزم بأن هذا الجزء ليس مقوماً بالنسبة للموضوع الذي هو عبارته عن المركب التام الشرعي حتى نجزم بجريان الاستصحاب لإثبات هذا الحكم الشرعي، لا طريق لنا لذلك. نعم إذا بين لنا الشارع ذلك نتبع البيان، لكن في حاله عدم وجود البيان ليس متاحاً لنا أن نعرف أن هذا الجزء المتعذر ليس مقوماً. هذا نقوله في باب المركبات الشرعية عندما يكون موضوع الحكم الذي يُراد استصحابه هو من المركبات الشرعية. نعم، هذا في المركبات العرفية لا يتم؛ لأنه في المركبات العرفية لنا طريق لمعرفة أن هذا مقوم وهذا ليس مقوماً؛ لأنه مركب عرفي وأمره بيد العرف، فيمكن حينئذ إذا تعذر جزء من المركب العرفي يمكن فرض أن المكلف بحكم كونه إنساناً عرفياً يستطيع أن يميز بين الجزء المقوم، فلا يجرى الاستصحاب وبين الجزء غير المقوم، فلا مانع من جريان الاستصحاب، هذا يتم في المركبات العرفية، ويمكن تمييز المقوم وغير المقوم على هذا الأساس، ومن هنا يختلف محل الكلام (استصحاب الوجوب الاستقلالي الذي يدعيه الشيخ الأنصاري (قدس سره)) في محل الكلام الوجوب الذي كان ثابتاً سابقاً، استصحاب هذا الوجوب في محل الكلام يختلف هذا المثال عن مثال استصحاب كراهية الماء، العناية المبذولة هناك يمكن أن تؤدي إلى النتيجة؛ لأن الموضوع للكراهية الذي هو الحكم المستصحب هو موضوع عرفي وليس أمراً شرعياً، فيمكن افتراض أن العرف يدرك أن أخذ مقدار قليل منه بالنظر العرفي المسامح لا يغير، لكن هذا لا يصح في المركبات الشرعية، كيف يمكن لنا أن نجزم بضرر قاطع بأنه عندما تتعذر القراءة _____ مثلاً _____ في الصلاة، نقول بأن القراءة ليست من الأجزاء المقومه للصلاة؟ أو في مثال آخر؛ لأن الصلاة لها أحكام خاصة وهناك بعض الأدلة من قبل الشارع قد تميز، بقطع النظر عن البيان الشرعي لا يمكن للمكلف أن يحكم بأن القراءة ليست من المقومات حتى يجرى الاستصحاب في محل الكلام، ومن هنا إحراز الشرط الذي لا بد منه لكي يجرى الاستصحاب في محل الكلام لا يخلو من صعوبته.

السيد الخوئي (قدس سره) حاول أن يجيب عن هذا الإشكال: وذكر ما حصله (في كلا التقريرين) (1) إذا فرضنا أنه ورد بيان من الشارع على أن هذا الجزء مقوم وهذا ليس مقوماً، فالمسألة واضحة، وعندما لا يرد بيان من قبل الشارع، فالظاهر أن الشارع أوكل النظر إلى العرف في معرفه ما هو الجزء المقوم لهذا المركب وما هو الجزء غير المقوم له، والعرف يستطيع أن يميز بين المقوم وغير المقوم، ليست هناك مشكله، العرف حتى في المركبات الشرعيه إذا لم يرد بيان من قبل الشارع يستطيع أن يميز بين الأجزاء المقومه والأجزاء غير المقومه، فإذا أحرز العرف بنظره العرفي المسامحي أن هذا الجزء ليس مقوماً فيجرب استصحابه ولا توجد أى مشكله، ثم هو يذكر بأن العرف عندما يوكل إليه الأمر _____ كما فرض _____ من قبل الشارع، فإن تحديده يكون على أساس كمي، فذكر أنه إذا تعذر جزء من عشرين، فهذا بنظر العرف ليس مقوماً، لكن عندما يتعذر نصف المركب، عشره أجزاء تتعذر من عشرين، أو ثلث المركب، في هذه الحاله العرف لا يحكم بأن هذا الموضوع باقٍ وأن الوحده لا تتلثم ولا تختل بتعذر نصف المركب أو ثلثه، الظاهر أن هذا المتعذر مقوم للموضوع، فلا يجرى الاستصحاب. هذا خلاصه ما ذكره في المقام.

يُلاحظ على هذا الكلام:

أولاً: أن الجزء المتعذر في محل الكلام (المركبات الشرعيه) حتى إذا لم يكن مقوماً بنظر العرف مع ذلك لا يجرى الاستصحاب؛ لأن هذا الجزء سلمنا أنه غير مقوم للموضوع، لكن لا يمكن إنكار أنه دخيل في ثبوت الحكم بأى نحوٍ من أنحاء الدخاله، بالنتيجه هو دخيل في ثبوت الحكم، وإلا لو لم يكن دخيلاً لما كان واجباً بوجود ضمنى حاله حال سائر الأجزاء الأخرى؛ ولذا شمله الحكم كما شمل سائر الأجزاء وانبسط عليه الحكم كما انبسط على سائر الأجزاء. إذن: هو دخيل في ثبوت الحكم في محل الكلام، وإن لم يكن مقوماً. بناءً على هذا عندما نفرغ عن كون الجزء المتعذر وإن لم يكن مقوماً يكون له دخل في ثبوت الحكم؛ حينئذٍ لا إشكال النتيجة الطبيعيه لذلك أنه باختلال هذا الجزء وتعذره ينتفى ذلك الحكم الذى كان ثابتاً سابقاً، فى الحكم الثابت سابقاً نحن لا نستصحب كلى الوجوب، نحن لا نطرح الوجه الأول أو الوجه الثانى، نحن نستصحب الوجوب الاستقلالى النفسى، أى هذا الفرد من الوجوب نستصحبه، هذا الفرد الذى كان ثابتاً سابقاً نريد استصحابه فى هذا الوجه الثالث، هذا الفرد لا إشكال فى أن الجزء المتعذر دخيل فى ثبوته، وإلا لا يمكننا أن نقول أن هذا الجزء المتعذر لا علاقه له بالمسأله! إذن: لماذا صار جزءً من الموضوع؟ لماذا صار واجباً وجوباً ضمنياً؟ إذن: هو لابد أن يكون دخيلاً فى ثبوت الحكم، وله مدخل فى ثبوت الحكم بأى نحوٍ من الأنحاء، فإذا فرغنا من ذلك؛ حينئذٍ بتعذر ذلك الجزء وسقوطه لابد أن يسقط ذلك الفرد من الحكم الذى كان ثابتاً ومنبسطاً عليه وعلى سائر الأجزاء؛ وحينئذٍ إذا شككنا فى ثبوت حكم لهذا الباقي بعد التعذر؛ حينئذٍ سوف يكون شكاً فى ثبوت حكم آخر غير الحكم الذى كان ثابتاً سابقاً وإن لم يكن الجزء مقوماً، ولا علاقه لذلك بكون الجزء مقوماً أو غير مقوم، هذا الجزء سابقاً كان دخيلاً فى ثبوت هذا الحكم لهذا المركب التام المركب من عشرين جزءً، هذا الفرد من الحكم سوف يرتفع بتعذر بعض الأجزاء حتماً، فإذا ارتفع لتعذر بعض الأجزاء، فالشك فى ثبوت حكم للباقي بعد التعذر لا يكون شكاً فى البقاء، وإنما يكون شكاً فى ثبوت حكم جديد لهذا الباقي. حتى لو افترضنا أن هذا الباقي ليس الجزء مقوماً له، لكن شخص ذلك الحكم الذى كان ثابتاً سابقاً يزول؛ لأن الجزء المتعذر دخيل فيه، وله دخل بنحوٍ من الأنحاء فى ثبوت هذا الحكم، فإذا زال أو تعذر هذا الجزء لابد أن يزول ذلك الحكم، والشك حينئذٍ لا يكون شكاً فى البقاء، فجزيان الاستصحاب حينئذٍ يكون مشكلاً. وهذا لا يتوقف _____ كما ذكرنا _____ على أن يكون الجزء المتعذر مقوماً

للواجب أو غير مقوم للواجب.

ص: ٢٧

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني البهسودي، ج ٢، ص ٤٧٤.

من جهة أخرى: هو ذكر أنه إذا لم يرد بيان من قبل الشارع، فالأمر أو كل إلى العرف، والعرف هو الذى يحدد ما هو المقوم وما هو غير مقوم. يمكن أن يُدعى فى المقام بأنه لا- يوجد مورد لم يرد فيه بيان من قبل الشارع على تحديد الجزء المقوم وغير المقوم، فليس هناك مورد يمكن فيه فرض ما ذكره من أن الأمر أو كل إلى العرف فى تحديد أن هذا مقوم وهذا غير مقوم، كل الموارد وارد فيها بيان شرعى، إما بيان بكون الشىء مقوم، وإما بيان بكون الشىء غير مقوم، لا أقصد بذلك أنه ورد دليل خاص يقول هذا مقوم وهذا غير مقوم، وإنما نعلم ذلك من الآثار ومن الأحكام الشرعية الواردة من قبل نفس الشارع.

بيان ذلك: فى بعض الحالات يرد بيان من قبل الشارع يدل على أن هذا مقوم وهذا غير مقوم، إذا لم يرد بيان يقول فيه هذا مقوم وهذا غير مقوم بصراحة، فى هذه الحالة نقول أن إطلاق دليل الجزئىة إذا تم _____ وقلنا سابقاً أنه فى حد نفسه تام _____ يقول أن هذا الجزء جزء حتى فى حالة التعذر، وهذا معناه أن الشارع يحكم بأن هذا الجزء المتعذر هو جزء مقوم للموضوع ومقوم للمركب بحيث أنه بانتفائه ينتفى المركب وينتفى وجوب المركب؛ لأنه مقوم للمركب ولا- يجب الإتيان بالباقي؛ لأنه مقوم للمركب، فيفهم من إطلاق دليل الجزئىة إذا تم أن هذا الجزء مقوم؛ ولذا يسقط وجوب المركب بتعذر بعض أجزائه بناء على تمامية إطلاق دليل الجزئىة، وإطلاق دليل الجزئىة بيان من قبل الشارع يؤدي إلى أننا نحكم بأن هذا الجزء مقوم. إذا غضننا عن وجود إطلاق فى دليل الجزئىة؛ فحينئذٍ نتقل المرحلة الثانية التى تقدم الحديث عنها؛ حينئذٍ نقول: نتمسك بإطلاق دليل الواجب المركب الذى يقول بأن هذا واجب فى جميع الحالات حتى لو تعذر بعض أجزائه، هذا يؤدي إلى وجوب الإتيان بالباقي، مما يعنى أن هذا الجزء ليس مقوماً لذلك المركب الاعتبارى الشرعى، فالشارع يقول إذا تعذر هذا الجزء يجب الإتيان بالباقي، فيفهم منه أن هذا الجزء ليس مقوماً، فلنفترض عدم وجود إطلاق فى دليل الواجب ولا فى دليل الجزئىة؛ حينئذٍ تصل النوبة إلى الأصل العملى، والأصل العملى بيان من قبل الشارع، والأصل العملى كما تقدم سابقاً هو عبارة عن البراءة عن التعيين فيما لو ارتفع العذر فى داخل الوقت؛ لأننا قلنا أن الأمر يدور بين الأقل والأكثر الارتباطيين بالبيان الذى ذكرناه سابقاً؛ لأن المكلف يعلم بأنه يجب عليه الإتيان بالتام بعد ارتفاع العذر، أو يجب عليه الجامع بين الناقص حين التعذر والتام بعد ارتفاع التعذر، فتجرى البراءة لئفى التعيين بناءً على جريان البراءة فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فتجرى البراءة لئفى التعيين، أى لا يُشترط الإتيان بالتام، فيجوز للمكلف الاكتفاء بالناقص، ونتيجته هى أن هذا الجزء ليس مقوماً. هذا إذا ارتفع العذر فى داخل الوقت.

أما إذا ارتفع العذر في خارج الوقت، فقلنا هنا يحصل لدينا علم إجمالي دائر بين المتباينين ويكون منجزاً؛ لأن المكلف حينئذ يعلم بأنه إما يجب عليه الإتيان بالناقص في داخل الوقت، وإما يجب عليه الإتيان بالتام في خارج الوقت الذي هو عبارته عن القضاء، يعني إما يجب عليه الإتيان بالناقص إداءً، أو بالتام قضاءً، وهذان أمران متباينان العلم الإجمالي ينجز كلياً منهما، فيجب على المكلف الإتيان بالتام، ولو في خارج الوقت مما يعني أن الجزء مقوم للمركب. فيمكن أن يُدعى بأنه لا يوجد مورد خالٍ من بيان من البيانات الشرعية التي تبين، ولو باللوازم أن هذا مقوم أو غير مقوم، فلا- يوجد مورد أو كل فيه الشارع الأمر إلى العرف، وبهذا حينئذ يمكن أن نقول أن الأمر ليس منوطاً بنظر العرف بالبيان الذي ذكرناه، مضافاً إلى أن ما يظهر من أن الملاك في التحديد العرفي هو الكم، كأنه يأخذ الكمية بنظر الاعتبار، واحد من عشرين يكون غير مقوم، ونصف من عشرين يكون مقوماً، بينما الكيف له دخل أيضاً بالنظر العرفي، بلحاظ المركبات العرفية الكيف له دخل في تحديد أن هذا مقوم أو ليس مقوماً وليس فقط الكم. والعمده في مناقشه ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) هو الوجه الأول، وهو الذي يرى أنه حتى لو لم يكن الجزء مقوماً، فهو دخيل في ثبوت الحكم بنحو من أنحاء الدخاله، وهذا يستلزم زوال الحكم وارتفاع الحكم بتعذره، فالشك لا يكون شكاً في بقاء الوجوب وإنما يكون شكاً في ثبوت وجوب آخر وفرد آخر من الوجوب.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

كان الكلام في الوجه الثالث الذي نقلناه عن الشيخ الأنصاري (قدس سره) في الرسائل، (1) وكان حاصله إعمال العناية العرفيه في الموضوع بدعوى أن وجود الجزء المتعذر وعدمه من الحالات المتبادله على الموضوع، فوحده الموضوع تكون متحققه في القضيّه المتيقنه والمشكوكه، فيجرى الاستصحاب.

أورد عليه _____ والمورد هو المحقق العراقي (قدس سره) _____ بأن هذا إنما يتم في ما لا يكون الجزء المتعذر من الأجزاء المقومه للموضوع، أما إذا كان الجزء المتعذر مقوماً للموضوع؛ حينئذٍ يُقطع بارتفاع الموضوع لتعذر ذلك الجزء، ومع القطع بارتفاع الموضوع؛ حينئذٍ لا بد أن يكون الشك في الحكم بعد ارتفاع الجزء المتعذر لا يكون شكاً في البقاء حتى يجرى الاستصحاب، وإنما يكون شكاً في حكم إضافي؛ لأنه بتعذر الجزء ارتفع الموضوع قطعاً، فالحكم لو ثبت بعد ارتفاع الجزء لا يكون بقاءً للحكم السابق، وإنما يكون حكماً جديداً، فإذا شككنا في الحكم هذا الشك ليس شكاً في البقاء حتى يجرى فيه الاستصحاب، وإنما هو شك في ثبوت حكم جديد، فلا يجرى الاستصحاب.

إذن: لكي يجرى الاستصحاب لا بدّ من إحراز أن هذا الجزء المتعذر ليس من الأجزاء المقومه للموضوع. ومن هنا قد يقال: أن إحراز ذلك مشكل بالنسبه إلينا، في المركبات الشرعيه لا في المركبات العرفيه، إحراز أن هذا الجزء المتعذر مقوم فلا يجرى الاستصحاب، وأن هذا الجزء المتعذر ليس مقوماً، فيجرى فيه الاستصحاب بناءً على الوجه الثالث الذي ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره) هذا ليس أمراً متيسراً لنا، فإذا شككنا في الجزء المتعذر أنه مقوم أو لا، لا يجرى هذا الاستصحاب؛ لأن إجراء الاستصحاب يتوقف على إحراز وحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه، ومع الشك في أنّ هذا الجزء المتعذر مقوم لا يمكننا إحراز وحده الموضوع ووحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه.

ص: ٣٠

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٣، ص ٢٨١.

نعم، إذا أحرزنا أنه ليس مقوماً؛ حينئذٍ يكون هناك مجال لإجراء الاستصحاب بالعنايه التي ذكرها الشيخ (قدس سره). هذا هو الإيراد.

نحن نتكلم: أولاً في أصل الإيراد، ونتكلم ثانياً في ما فرّع على هذا الإيراد مما نقلناه عن السيد الخوئي (قدس سره) حيث ذكر بأن معرفه كون الشيء مقوماً أو غير مقوم هو أمر موكول إلى العرف حيث لا- يرد بيان من قبل الشارع، فيكلها إلى العرف، والعرف هو الذي يحدد، وذكر هو طريقه نقلناها عنه في الدرس السابق.

أمّا بالنسبه إلى أصل إيراد المحقق العراقي على كلام الشيخ (قدس سرهما). بالنسبه إلى أصل الإيراد واضح من كلام المورد أنه يجعل الميزان في جريان الاستصحاب بناءً على الوجه الذي ذكره الشيخ (قدس سره) وعدم جريانه هو كون الجزء المتعذر مقوماً

أو عدم كونه مقوماً، واضح من الإيراد أنه يرى أن الجزء إذا كان مقوماً لا- يجرى الاستصحاب، وإذا لم يكن مقوماً يجرى الاستصحاب. هذا الميزان بهذا الشكل يمكن أن يلاحظ عليه بأنه ليس من الصحيح أن نقول كلما كان الجزء غير مقوم يجرى الاستصحاب. هذا الكلام ليس صحيحاً؛ لأنه في بعض الأحيان قد يكون الجزء غير مقوم ومع ذلك لا يجرى الاستصحاب، فهذه الضابطه ليست تامه، والملاحظه على الثانيه (كلما كان الجزء غير مقوم يجرى الاستصحاب) هذا ليس صحيحاً؛ لأنه في بعض الأحيان قد يكون الجزء غير مقوم للموضوع ومع ذلك لا- يجرى الاستصحاب، وذلك حينما نفترض أن هذا الجزء المفقود دخيل في ثبوت الحكم لموضوعه حدوداً وبقاءً، قد نفترض أن الشيء المتعذر _____ كلامنا ليس فقط في الأجزاء، وإنما الأجزاء والشرائط وكل ما يدخل في محل الكلام _____ إذا كان دخيلاً في ثبوت الحكم للموضوع حدوداً وبقاءً، في هذه الحالة لا يجرى الاستصحاب حتى لو كان هذا الشيء المتعذر ليس من الأجزاء المقومه للموضوع؛ للقطع بارتفاع الحكم بتعذر ذلك الشيء وارتفاعه؛ لأن المفروض أنه دخيل في الحكم حدوداً وبقاءً، فإذا ارتفع هذا الشيء في مرحله البقاء، بطبيعته الحال أن الحكم سوف يرتفع، فلاشك في البقاء حتى يجرى الاستصحاب، الشك لا يكون شكاً في البقاء؛ لأننا نقطع حينئذٍ بارتفاع الحكم على فرض أن يكون هذا الشيء المتعذر دخيلاً في الحكم حدوداً وبقاءً، في هذه الحالة، بالرغم من أن الشيء المتعذر ليس مقوماً لا يجرى الاستصحاب لعدم تحقق الشك في البقاء الذي هو شرط في تحقق الاستصحاب، فإذا فرضنا أننا شككنا؛ الشك حينئذٍ بعد ارتفاعه لا بد أن يكون شكاً في حكم آخر وليس شكاً في بقاء ما كان حتى يجرى فيه الاستصحاب بالرغم من عدم كونه مقوماً. هذا إذا لم يكن الجزء مقوماً، قلنا لا ملازمه بين كون الجزء غير مقوم وبين جريان الاستصحاب؛ بل قد يجرى الاستصحاب وقد لا يجرى.

وأما إذا كان الجزء مقوماً، هو قال بعدم جريان الاستصحاب. صحيح لا يجرى الاستصحاب، لكن عدم جريان الاستصحاب هنا ليس لأجل العلة التي لم يجر فيها الاستصحاب في الفرض السابق، في الفرض السابق كان لا يجرى الاستصحاب باعتبار عدم كون الشك شكاً في بقاء ما كان في حاله ما إذا كان دخيلاً في الحكم حدوثاً وبقاءً، هنا الشك ليس شكاً في بقاء ما كان فلا يجرى الاستصحاب، عندما يكون الشيء مقوماً لا يجرى الاستصحاب، لكن في بعض الأحيان يكون الشك شكاً في البقاء بالرغم من كون الشيء مقوماً كما إذا فرضنا أنه دخيل في الحكم حدوثاً ونشك في دخله في الحكم بقاءً، في هذه الحالة قهراً يُشك في البقاء؛ لأنه على تقدير أن يكون دخيلاً في الحكم بقاءً، فالحكم مرتفع بارتفاعه، وعلى تقدير أن لا يكون دخيلاً في مرحله البقاء، وإنما هو دخيل فقط في مرحله الحدوث؛ فحينئذٍ الحكم باقٍ بالرغم من ارتفاعه؛ إذن هناك شك في بقاء الحكم السابق، عندما نفترض أن الشيء دخيل في الحكم حدوثاً ويُشك في دخله بقاءً، الشك في البقاء متحقق، لكن هنا لا يجرى الاستصحاب؛ لفقد شرط آخر من شروط الاستصحاب الذي هو وحده القضية المتيقنه والمشكوكه، يعني حينما يكون الجزء مقوماً سوف لن نحرز وحده الموضوع بالرغم من أن الشك شك في البقاء في حاله ما إذا أحرزنا كونه دخيلاً في الحكم حدوثاً وشكنا في كونه دخيلاً بقاءً، هنا لا نحرز وحده الموضوع؛ ليس بإمكاننا أن نشير إلى هذا ونقول هذا كان حكمه كذا والآن حكمه كما كان مع كون الجزء مقوماً للموضوع؛ لأنه بانتفاء الجزء المقوم ينتفى الموضوع المركب، ويكون الباقي بعد انتفاء الجزء المتعذر المنتفى غير الموضوع المركب الذي ثبت له الحكم سابقاً. إذن: هذا الباقي بعد التعذر غير المركب التام قبل التعذر، هذا غير ذاك؛ لأن الجزء مقوم، فتنلّم وحده الموضوع ولا يمكن إجراء الاستصحاب من أجل عدم وحده الموضوع وعدم وحده القضية المتيقنه والمشكوكه. ومن هنا يظهر أن عدم جريان الاستصحاب في حاله الأولى وهي حاله ما إذا كان الجزء غير مقوم مع افتراض دخله في الحكم حدوثاً وبقاءً، عدم جريانه باعتبار عدم تحقق الشك في البقاء الذي هو شرط في جريان الاستصحاب، بينما عدم جريان الاستصحاب في حاله الثانية التي فرضناها والتي هي أن يكون الجزء مقوماً، لكنه دخيل في الحكم حدوثاً قطعاً ويُشك في دخالته في الحكم بقاءً، هنا الشك في البقاء موجود، يُحرز الشك في البقاء، لكنه لا يجرى الاستصحاب لعدم وحده القضية المتيقنه والقضية المشكوكه. ومن هنا يظهر أن الميزان الحقيقي لجريان الاستصحاب هو مهما كان الشيء المتعذر، جزء كان أو شرط، هو أن يقال: أن هذا الشيء المتعذر _____ أي شيء كان _____ وهذه الجبهه المفقوده من جهه التعذر _____ أي شيء كانت _____ إن كان الشيء المتعذر دخيلاً في الحكم حدوثاً وبقاءً، فلا يجرى الاستصحاب، سواء كان الجزء مقوماً أو غير مقوم؛ لأنه ينتفى الحكم بانتفائه في مرحله البقاء، فلا يجرى الاستصحاب من دون فرق بين أن يكون الجزء المتعذر مقوماً أو لم يكن مقوماً. وأما إذا فرضنا أنه لم يكن دخيلاً حدوثاً وبقاءً، وإنما كان دخيلاً في الحكم حدوثاً مع الجزم بعدم دخله بقاءً، هنا لا يجرى الاستصحاب مطلقاً، يعني سواء كان الجزء المتعذر مقوماً أو لم يكن مقوماً، لوضوح أننا في هذه الحالة نعلم ببقاء المستصحب، باعتبار تحقق تمام ما له دخل فيه؛ لأن المفروض أن هذا الشيء المتعذر دخيل فيه حدوثاً، وفي مرحله الحدوث المفروض وجود هذا الجزء المتعذر. إذن: تحقق تمام ما له دخل في ثبوت هذا الحكم وبقائه، فإذا تعذر هذا الجزء؛ حينئذٍ يكون هذا الحكم باقياً من هذه الجبهه يمكن أن نجزم ببقاء المستصحب ولا يكون هناك شك في بقاء المستصحب ونحتاج الاستصحاب.

وأما إذا فرضنا _____ الفرض الثالث _____ أن الشيء المتعذر كان دخيلاً في الحكم حدوداً قطعاً، وشك في كونه دخيلاً في الحكم في مرحلة البقاء. هذا الفرض هو الذي يقع فيه الكلام، لا يجرى الاستصحاب في هذا الفرض إذا كان مقوماً _____ هنا يجرى التفصيل بين المقوم وغير المقوم _____ الشيء المتعذر إذا كان مقوماً؛ حينئذ لا يجرى فيه الاستصحاب وإن تحقق فيه الشك في بقاء ما كان، باعتبار أن هنا لا وحده للقضية المتيقنه والمشكوكه؛ لأن الجزء مقوم _____ بحسب الفرض _____ وينتفى المركب بانتفاء جزئه المقوم، بحيث لا يستطيع العرف أن يقول أن هذا كان كذا والآن كما كان. وأما إذا كان غير مقوم؛ حينئذ يجرى الاستصحاب بناءً على العناية العرفية التي ذكرها الشيخ الأنصاري (قدس سره) فإن الشك في البقاء موجود _____ بحسب الفرض _____ لأننا نشك في كونه دخيلاً في الحكم في مرحلة البقاء، وواقعاً يُشك في بقاء الحكم. هذا من جهه. وحده القضية المتيقنه والمشكوكه، وإن كانت غير متحققه بالدقه، لكن بإعمال العناية العرفية التي ذكرها الشيخ الأنصاري (قدس سره) إذا تمت؛ حينئذ يمكن إجراء الاستصحاب. هذا هو الميزان في جريان الاستصحاب وعدم جريانه، وليس الميزان هو كون الشيء مقوماً أو عدم كونه مقوماً. ومن هنا يظهر أن التفصيل بين المقوم وغير المقوم في جريان الاستصحاب وعدم جريانه إنما يصح في خصوص ما إذا شكنا في دخل الشيء المفقود بقاءً مع إحراز دخله حدوداً. هذا الكلام كله من ناحيه عامه.

الآن نأتى إلى محل كلامنا، في محل الكلام جزء من أجزاء الصلاه تعذر، السوره تعذرت أو الركوع تعذر _____ فرضاً _____ فأصبح المكلف غير قادر على الإتيان بها في هذه الحاله. هنا هذا يدخل في أى ضابطٍ من الضوابط المتقدمه؟ هذا الجزء المتعذر هل هو دخيل في الحكم حدوداً وبقاءً؟ أو هو دخيل في الحكم حدوداً فقط مع عدم دخله في الحكم بقاءً؟ أو أننا نعلم أنه دخيل في الحكم حدوداً، لكننا لا نعلم هل أنه دخيل في الحكم بقاءً أو غير دخيل؟ هذا مهم جداً حتى نطبق الميزان السابق عليه، إذا كان دخيلاً في الحكم حدوداً وبقاءً، لا يجرى الاستصحاب حتى لو كان مقوماً، ونقول بضرر قاطع لا يجرى الاستصحاب؛ لأنه دخيل في الحكم بقاءً، فيرتفع الحكم بتعذره وارتفاعه، ولا يكون الشك شكاً في البقاء، قبل أن نأتى إلى وحده القضية المتيقنه والمشكوكه، الشك ليس شكاً في البقاء، فلا يجرى الاستصحاب.

وأما إذا كان دخيلاً في الحكم حدوداً وشككنا في كونه دخيلاً في مرحلة البقاء؛ حينئذٍ يأتي التفصيل السابق؛ حينئذٍ نأتي إلى قضية وحده الموضوع، إذا قلنا أن العرف يُعملُ عنائه هنا؛ فحينئذٍ تُحرز وحده الموضوع عرفاً، وتتم أركان الاستصحاب وشروطه فيجربى الاستصحاب، وإذا قلنا أنه لا- يُعملُ عنائه؛ لأن هذا مقوم، فلا يجرى الاستصحاب. ما هو الصحيح في المقام؟ الحكم الذي ثبت على هذا المركب سابقاً، الشارع أوجب على الصلاة، والصلاة مؤلفه من عشره أجزاء كما بينها الشارع، يعني أوجب على عشره أجزاء، هذا المركب التام، كل جزءٍ من أجزائه كيف يكون دخيلاً في الحكم؟ هل هو دخيل في الحكم حدوداً وبقاءً؟ أو أنه دخيل في الحكم حدوداً؟ الصحيح أنه دخيل في الحكم حدوداً وبقاءً، بمعنى أن هذا الحكم الثابت لهذا المركب التام من عشره أجزاء ينتفى بانتفاء أحد الأجزاء؛ وحينئذٍ يكون الحكم الثابت للباقي بعد انتفاء أحد الأجزاء ثابتاً لمركب آخر، المركب من عشره أجزاء غير المركب من تسعة أجزاء؛ لأن الحكم يكون كل جزء من أجزاء المركب في موضوعه دخيلاً فيه حدوداً وبقاءً، كما أنه في مرحلة الحدوث يكون دخيلاً فيه، وينبسط عليه الوجوب الضمني وعلى كل جزءٍ من الأجزاء، كذلك هو يكون دخيلاً في مرحلة البقاء، انتفاء هذا الوجوب الضمني لهذا الجزء في مرحلة البقاء يستلزم انتفاء كل الوجوبات الضمنية بالنسبة لباقي الأجزاء مِمَّا يعني انتفاء الوجوب الذي كان ثابتاً سابقاً للمجموع المركب؛ لأن المفروض في محل الكلام أن الأجزاء مترابطة، هناك جهة ارتباط فيما بينها، فالوجوب الضمني لأحد الأجزاء عندما يرتفع بسبب ما، هذا معناه لا يبقى وجوب ضمني، لا لهذا الجزء ولا لهذا الجزء، وهذا معناه أن الوجوب النفسى الاستقلالى السابق الذى ثبت سابقاً أيضاً يكون مرتفعاً، وهذا معناه أنه يكون دخيلاً في ثبوت الحكم حدوداً وبقاءً. ومن هنا بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ لا معنى للتفصيل بين ما إذا كان مقوماً وبين ما إذا لم يكن مقوماً، كان مقوماً أو لم يكن مقوماً هذا دخيل في الحكم بقاءً ويرتفع الحكم بارتفاعه؛ وحينئذٍ لا يكون الشك شكاً في بقاء ما كان حتى يجرى فيه الاستصحاب، وإنما إذا فرض وجود شك في الحكم، فهو شك في حكم جديد آخر لا- علاقه له بالحكم السابق ولا مجال حينئذٍ للتفصيل بين المقوم وبين غير المقوم، على كلا- التقديرين لا يجرى الاستصحاب لعدم تحقق الشك في البقاء. هذه هي الملاحظة التى تلاحظ على هذا الإيراد الأخير.

ومنه يظهر الإيراد على أصل الوجه الثالث، الوجه الثالث جيء به لغرض التوصل إلى التمكن من إجراء الاستصحاب في محل الكلام والذي هو تعذر أحد أجزاء المركب، ويستصحب الوجوب الاستقلالي أو الوجوب النفسى الذى كان ثابتاً سابقاً باعتبار إعمال عنايه فى الموضوع بنظر العرف أن هذا هو ذاك، والإيراد عليه واضح، وهو أنّ هذا الكلام قد يكون صحيحاً، لكن عندما نحرز الشرط الآخر لجريان الاستصحاب وهو أن الشك يكون شكاً فى بقاء ما كان، وهذا إنما يكون عندما يكون الشئ المفقود والمتعذر دخیلاً فى الحكم حدوثاً ويُشك فى دخالته فى مرحله البقاء، وأما إذا كنا نعلم بدخالته فى الحكم حدوثاً وبقاءً لا- تصل النوبه إلى الكلام فى أن الموضوع واحد أو ليس واحداً؛ لأن الشك ليس شكاً فى البقاء، وإنما يُعلم بارتفاع الحكم السابق، وعلى تقدير ثبوت حكم آخر بعد التعذر، فهو حكم آخر، هذا غير ما كان سابقاً، فلا يكون الشك شكاً فى البقاء. الشيخ الأنصارى (قدس سره) يريد تطبيق هذا على محل الكلام، طبعاً بضميمة الإيراد لا بد أن نقول أن مقصوده فى الأجزاء غير المقومه، حتى فى الأجزاء غير المقومه نقول أن هذا الكلام غير تام بهذا المعنى، كبروياً قد يكون تاماً إذا تحققت شروطه، لكن تطبيقه فى محل الكلام غير واضح؛ لأن الجزء المتعذر دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً، ومع كونه دخیلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً لا يجرى الاستصحاب، وإن لم يكن ذلك الجزء المتعذر مقوماً، وإن كان تبذل فيه العنايه العرفيه إذا لم يكن مقوماً، لكن الشك ليس شكاً فى البقاء.

هناك مطلب ذكره بعض المحققين لا- بأس بالإشاره إليه، أيضاً يدخل فى محل الكلام، لمنع جريان الاستصحاب فى محل الكلام الذى هو تعذر جزء من أجزاء المركب، بيّنّا عدم جريان الاستصحاب باعتبار أن الشك فى البقاء غير متحقق؛ لأن الجزء هو دائماً دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً. هو يذكر بياناً آخر لمنع جريان الاستصحاب فى محل الكلام، خلاصته: مسأله المسامحه العرفيه إنما تصح فى موضوعات الأحكام ولا تصح فى متعلقات الأحكام، والسر هو أن ارتباط موضوعات الأحكام بالأحكام يكون بتوسيط المتعلقات، عندما يقول (أكرم العالم)، أو (قلد المجتهد)، هذا الموضوع الذى هو (العالم) و(المجتهد) ارتباطه بالحكم الذى هو الوجوب يكون بتوسيط الإ-كرام فى الأول، وبتوسط التقليد فى الثانى، يقول: ارتباط الموضوع بالمتعلق هو ارتباط تكوينى واقعى لا جعلى، فى هذه الحاله هنا بالإمكان أن يقال أن العرف يحدد نوع هذا الارتباط بين الموضوع والمتعلق، فقد يقول أن هذا الارتباط متحقق، وقد يقول أن هذا الارتباط غير متحقق، هنا هناك مجال لإعمال هذه العنايه العرفيه، ويُمثل لذلك يقول: هناك فرق بين مسأله (أطعم العالم) وبين (قلد العالم) العرف هنا يتدخل، (أطعم العالم) يرى العرف أنه فى هذا المثال الموضوع هو ذات العالم، وجهه علمه لا ربط لها بالإطعام، فيصير موضوع الحكم هو ذات العالم، العرف هكذا يرى، وأما جهه العلم فليست دخيله فى المتعلق الذى يرتبط الموضوع بالحكم بتوسيطه، فإذا كان الموضوع هو ذات العالم، فإذا زالت جهه العلم؛ حينئذٍ بالإمكان إجراء الاستصحاب؛ لأن العرف يرى أن الموضوع باقٍ؛ لأن الموضوع الذى ثبت له الحكم سابقاً ليس هو العالم بما هو عالم، وإنما ذات العالم، وهى موجوده، فإذا شككنا فى بقاء الحكم، فبالإمكان إجراء الاستصحاب مع إحراز وحده الموضوع بإعمال هذه العنايه العرفيه. أمّا فى مسأله (قلد العالم) فالكلام يختلف، فالعرف يرى أن جهه العلم دخيله فى ارتباط العالم بالتقليد الثابت له الوجوب. إذن: الموضوع فى المثال الثانى هو العالم بما هو عالم، هذا هو موضوع الحكم الثابت سابقاً، فإذا زالت جهه العلم؛ حينئذٍ العرف لا- يرى جريان الاستصحاب؛ لأنه يرى أن هذا الموضوع الذى زالت عنه حيشه العلم غير الموضوع الذى ثبت له الحكم سابقاً، هذا غير ذاك حتى بنظر العرف؛ ولذا لا مجال لجريان الاستصحاب. يقول: بالنسبه إلى موضوعات الأحكام يمكن أن يُتصور جريان هذه العنايه العرفيه، ويمكن أن يُفصل بين نوعين من موضوعات الأحكام بحسب النظر العرفى المسامحى. وأما فى متعلقات الأحكام، بالنسبه إلى متعلقات الأحكام يقول: الأمر ليس هكذا، ارتباط المتعلق

بالحكم ارتباط جعلي، ارتباط الحكم بمتعلقه ارتباط مجعول من قبل جاعل، أى شىء كان هو الجاعل ولو كان هو العرف، بالنتيجة هذا الارتباط ارتباط جعلي اعتباري، وهذا الارتباط الجعلي يتقيد بالجاعل، والعرف أيضاً يتقيد بالجاعل نفسه، العرف هنا لا يُعمل عنيات بالنسبة إلى متعلق الموضوع، إذا فرضنا أن الشارع أوجب الصلاة قال (صل) هنا لا يوجد موضوع، يوجد فقط متعلق، والصلاة مؤلفه من عشره أجزاء، صل، يعنى يجب عليك هذه العشره أجزاء التي حددها الشارع، وارتباط هذه العشره أجزاء بالحكم ارتباط جعلي محدد من قبل الشارع، هنا العرف لا يتدخل ويقول مع فقد أحد هذه الأجزاء هي نفس المركب الذي أوجبه الشارع على، هنا لا يتدخل العرف؛ لأن القضية جعليه، والجاعل نفسه هو الذي يحددها والعرف يتقيد بهذا الجعل، فلا نستطيع أن نقول عند تعذر أحد أجزاء المركب العرف يُعمل عنايه ويقول أن هذه التسعه أجزاء الباقية هي نفس العشره أجزاء التي تعلق بها الحكم، لا مجال لهذه العنايه العرفيه، وبالتالي لا يمكن إجراء هذه العنايه العرفيه في محل الكلام؛ لأن الغرض من كل هذه المحاولات هو تطبيق هذه الوجوه التي تُذكر في محل الكلام. هذا الوجه الثالث لا يمكن تطبيقه في محل الكلام لهذه النكته التي ذكرها، وهي نكته تستحق العنايه.

هذا كله ما يرتبط بأصل الوجه الثالث والإيراد عليه، وتبين أن الصحيح أن هذا الوجه الثالث ليس تاماً في محل الكلام، كبروياً قد يكون تاماً، عندما نفترض أن الجبهه المفقوده هي دخيله في الحكم حدوداً ويُشكك في دخلها بقاءً، الوجه الثالث يكون تاماً؛ لأن الشك في البقاء نحرزه حينئذٍ، فتبقى مسأله وحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه، فُتبدل هذه العنايه، فيكون له وجه، ويتم حينئذٍ، لكن تطبيقها في محل الكلام غير صحيح.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

ذكرنا الميزان في الدرس السابق، وهو الميزان الذي ينبغي على أساسه أن يُحكم بجريان الاستصحاب وعدم جريانه، وقلنا بأن الاستصحاب إنما يجري بناءً على إعمال العنايه العرفيه في ما إذا لم يكن الشيء المفقود دخیلاً في الحكم حدوداً وبقاءً؛ حينئذٍ يمكن إعمال العنايه العرفيه لإجراء الاستصحاب، وأما إذا كان دخیلاً في الحكم حدوداً وبقاءً، فهنا لا يجري الاستصحاب ولا مجال لإعمال العنايه؛ لأن الشك ليس شكاً في البقاء؛ لأن معنى أنه دخيل في الحكم بقاءً أنّ الحكم ينتفي بانتفائه، فإذا شك، فالشك حينئذٍ يكون في حكم آخر وليس في بقاء ما كان، وهنا لا يجري الاستصحاب. هذا الذي ذكرناه في الدرس السابق، وقلنا بأن هذا يمكن تطبيقه في محل الكلام لإثبات عدم جريان الاستصحاب، باعتبار أنّ الجزء المفقود في محل الكلام هو دخيل في الحكم حدوداً وبقاءً، شخص الحكم الثابت سابقاً للمركب التام المؤلف من عشره أجزاء ينتفي بانتفاء أحد الأجزاء، ودخاله أحد الأجزاء في ثبوت الحكم للمركب ثابتته في الحدوث والبقاء، فعندما ينتفي الجزء في مرحله البقاء، فالحكم السابق ينتفي حتماً، والشك يقع في حكم آخر ولاشك حينئذٍ في بقاء ما كان حتى يجري الاستصحاب.

ص: ٣٦

قد يُستشكل على ما ذكرناه: بأنه بناءً على هذا الكلام حينئذٍ ينبغي أن نلتزم بعدم جريان الاستصحاب عند الشك في كره الماء، عندما يؤخذ من الماء الذي كان كراً سابقاً مقداراً ويُشكك في كزّيته بعد أخذ ذلك المقدار، قد يقال: بناءً على هذا الميزان المذكور؛ حينئذٍ لا يجري الاستصحاب في هذا أيضاً؛ باعتبار أن نفس الكلام يقال، بأن الكزّيه التي كانت ثابتته سابقاً كانت ثابتته للمجموع قبل أخذ هذا المقدار منه، وقبل النقص، فإذا أخذنا مقداراً منه، يعنى أخذنا جزءً منه؛ حينئذٍ تنتفي تلك الكره التي كانت ثابتته سابقاً، ومع انتفائها كيف يجري الاستصحاب؟! لأن الشك لا يكون شكاً في البقاء، بالضبط كما في محل الكلام، في محل الكلام قلنا إذا تعذر بعض أجزاء المركب؛ حينئذٍ يتعذر إجراء الاستصحاب؛ لأنه بمجرد تعذر أحد أجزاء المركب نقطع بانتفاء الحكم الثابت سابقاً، فلا- شك في البقاء، فلا يجري الاستصحاب. نفس هذه الفكره تطبق على مثال الكره، هنا أيضاً أخذنا من الماء الذي حكمنا بكرّيته سابقاً مقداراً منه، الكره التي كانت ثابتته سابقاً كانت ثابتته للمجموع، فإذا أخذنا منه مقداراً تنتفي هذه الكزّيه؛ وحينئذٍ كيف يجري الاستصحاب؟! والحال أنه لا- إشكال عندهم في جريان الاستصحاب في مثال كزّيه الماء، وإعمال العنايه العرفيه لإجراء الاستصحاب.

يمكن الجواب عن هذا الإشكال: بأن الاستصحاب في مثال الكزّيه سواء كان استصحاباً حكماً، أو كان استصحاباً موضوعياً،

وسواء استصحينا عدم الانفعال الثابت سابقاً، باعتبار أنّ عدم الانفعال من أحكام الكزيه، أو استصحينا الكزيه، باعتبار أن الكزيه موضوع لعدم الانفعال، على كلا التقديرين هذا الاستصحاب يمكن تصويره فى المقام على نحوين:

ص: ٣٧

النحو الأول: نفترض أن الماء كان كراً سابقاً، بمعنى أنه كان بالغاً ذلك المقدار المحدد من قبل الشارع، سواء كان تحديده بالمساحة، أو بالوزن.... الخ، ثم أخذنا منه مقداراً بحيث نعلم بأنه نقص ذلك المقدار المحدد شرعاً، وحينئذٍ نشك ويقال نجرى استصحاب عدم الانفعال الذي كان ثابتاً سابقاً، أو نجرى استصحاب الكريه التي كانت ثابتة سابقاً.

النحو الثاني: نفترض أننا أخذنا منه مقداراً بحيث لا علم لنا بأنه نقص عن المقدار المحدد شرعاً، أخذنا من هذا الماء مقداراً بحيث نحتمل أنه نقص عن المقدار المحدد شرعاً، وهناك احتمال في مقابله أنه بقي على حاله، أي بقي الكر كراً، فهناك احتمالان في هذا النحو، احتمال أن يكون قد نقص عن المقدار المحدد شرعاً واحتمال عدم النقص.

هذان فرضان يمكن فرضهما في المقام، الفرض الأول هو من قبيل ما نحن فيه، في ما نحن فيه يفترض أن المركب التام الذي ثبت له الوجوب تعذر منه جزء، هذا المركب التام الذي هو الصلاة من عشره أجزاء نقص منها جزء، هذا قلنا أنه لا يجرى فيه الاستصحاب؛ لأن الحكم الذي كان ثابتاً سابقاً كان ثابتاً للمجموع المركب من عشره أجزاء، وعند انتفاء أحد الأجزاء أو تعذره ينتفى ذلك الحكم جزماً، ومع انتفائه لا مجال لإجراء الاستصحاب لعدم الشك في المقام. النحو الأول في مثال استصحاب الكريه هو من هذا القبيل؛ لأننا فرضنا أن الماء الذي كان بالغاً المقدار المحدد شرعاً أخذنا منه مقداراً قليلاً، فنقص عن ذلك المقدار، هنا نمنع من جريان الاستصحاب سواء كان يُراد استصحاب عدم الانفعال، أو يُراد استصحاب الكريه، على كلا التقديرين هذان أمران منتفیان حتماً عندما ينقص الماء عن الكريه ونعلم بأنه نقص عن الكريه، الشارع حكم بكريه الماء الذي يبلغ حداً معيناً، وحكم بعدم انفعال الماء الذي يبلغ حداً معيناً، إذا نقص عن ذلك فسوف ينتفى ذلك الحكم ولا مجال لإجراء استصحابه، فيكون النحو الأول من قبيل ما نحن فيه ولا مشكله حسب الظاهر في المنع من إجراء الاستصحاب فيه. بينما في النحو الثاني لا مانع من إجراء الاستصحاب؛ لأن النكته التي منعنا على أساسها من إجراء الاستصحاب في النحو الأول وفي محل الكلام لا تجرى في النحو الثاني، في النحو الثاني الماء كان كراً، أخذنا منه مقداراً، لكننا نشك في أنه هل نقص عن الكريه، أو لم ينقص عن الكريه؟ هل بقي كراً، أو لم يبق كراً؟ هنا الشك في البقاء، ولا جزم عندنا حينئذٍ بانتفاء الحكم الذي كنا على يقين منه سابقاً، سواء كان الحكم هو عدم الانفعال، أو كان الحكم هو الكريه، لا جزم لنا بانتفاء هذا الحكم؛ لأننا لا نعلم بأن ما أخذناه أوجب النقص في ما حكم الشارع عليه سابقاً بأنه كراً، أو حكم عليه بعدم الانفعال، فنشك في بقاء الحكم، ونشك في بقاء الكريه؛ حينئذٍ يقال: أنه يمكن إجراء الاستصحاب بناءً على العناية السابقة، فيقال بأن هذا الماء بعد أخذ مقدار منه، وإن كان هو غير الماء الموجود سابقاً قبل أخذ هذا المقدار منه بالدقه، لكنه بالعناية العرفيه هو نفسه، فيقال: هذا كان كراً، والآن كما كان هذا حكم الشارع عليه بعدم الانفعال، الآن نشك في أن هذا الحكم الشرعي بعدم الانفعال ارتفع عنه أو لا؟ فنستصحب عدم الانفعال. هنا لا مانع من جريان الاستصحاب، ولعله يمكن حمل كلامهم على هذا، أن المقصود بذلك هو هذا. على كل حال، كان المقصود هو هذا أو لا، كان كلامهم عامياً يشمل كلا النحويين، بناءً على ما ذكرناه، إجراء الاستصحاب في النحو الأول يكون مشكلاً. هذا بالنسبة إلى الوجه الثالث.

يبقى ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) من أنه لا طريق لنا لمعرفة المقوم من غير المقوم، وأن هذا ليس متاحاً لنا، وأنه لا بد أن يرد بياناً من قبل الشارع، هو ذكر أنه إذا ورد بياناً من قبل الشارع فلا مشكله، وأما إذا لم يرد بياناً، فالأمر موكول إلى العرف.

قلنا أن هذا يلاحظ عليه نفس الملاحظة السابقة، الظاهر أنه ناظر إلى مسألة الصدق العرفي للوحده المعبره في الاستصحاب، وحده القضية المتيقنه والقضية المشكوكه، وكون الموضوع واحداً هذا أمر موكول للعرف، فالعرف هو الذى يقول بأن هذا الموضوع واحد أو متعدد، بحسب ما يراه العرف بحسب نظره المسامحى. مسألة الصدق العرفي للوحده المعبره في باب الاستصحاب تقدّم سابقاً أنه وحده لا يكفى لإجراء الاستصحاب، بحيث أنه فى كل مورد العرف يرى أن الموضوع واحد يجرى الاستصحاب؛ بل هناك شيئاً آخر قبل أن نصل إلى مرحله أنّ الموضوع واحد، أو متعدد لا بدّ من إحراز أنّ الشك شك فى البقاء، هذا لا بدّ من إحرازه، وهذا كما قلنا يتوقف على أن لا يكون الجزء المفقود دخليلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً، وإلا إذا كان دخليلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً، فلا شك فى البقاء حينئذٍ. قبل أن نصل إلى أنّ هذا الموضوع واحد، أو أنّ هذا الموضوع متعدد، المسألة ليست بهذا الشكل أنه كلما يرى العرف أنّ الموضوع واحد هذا يكفى وهو الميزان فى جريان الاستصحاب، كلا، هناك شىء آخر أيضاً لا بدّ من ملاحظته. هذا بالنسبة إلى الوجه الثالث.

الوجه الرابع: هو أن نستصحب الوجوب الاستقلالى بنحو مفاد كان التامه، ويُراد بذلك استصحاب الوجوب الاستقلالى النفسى بقطع النظر عن متعلقه، هذا هو المقصود بمفاد كان التامه، فيقال: كان وجوب سابقاً ثابتاً وموجوداً فى الخارج، والآن نشك فى ارتفاعه بعد التعذر، فيجرى استصحاب الوجوب بنحو مفاد كان التامه لا بنحو مفاد كان الناقصه، وقلنا أن المقصود بالاستصحاب بنحو مفاد كان التامه يعنى استصحاب الوجوب بقطع النظر عن متعلقه كما صرّحوا بذلك، ومثّلوا لذلك باستصحاب وجود الكر خارجاً لإثبات كريبه الموجود، هذا من قبيل استصحاب وجود الكر بنحو مفاد كان التامه. هنا نستصحب الوجوب بقطع النظر عن متعلقه، هذا يُستصحب الوجوب فيقال: كان الوجوب موجوداً سابقاً بلا إشكال، ولا يمكن إنكار وجود الوجوب سابقاً قبل التعذر، الآن بعد التعذر يُشكك فى أنّ هذا الوجوب الذى نقطع بوجوده سابقاً ارتفع، أو لا يزال باقياً؟ فَيُستصحب هذا الوجوب المتيقن سابقاً بنحو مفاد كان التامه.

استشكلوا في هذا الوجه: بأن الوجوب لا يمكن أن يوجد من دون متعلق، من دون فرقٍ بين أن يكون ذلك في عالم الجعل أو في عالم الفعلية، على كلا التقديرين لا يُعقل وجود الوجوب من دون متعلق، لا بدّ له من متعلق، لا بدّ من متعلقٍ لذلك الوجوب حتى في عالم الجعل لا بدّ من فرض متعلق، غايه الأمر أن متعلق الوجوب هو أمر ذهني، لكن بالنتيجة لا بدّ من وجود متعلقٍ، فإذا كان لا بدّ من وجود متعلق؛ حينئذٍ هذا المتعلق لا يخلو إمّا أن يُراد به المركب التام الذي كان ثابتاً سابقاً، كالصلاه المركب التام من عشره أجزاء يُراد به المتعلق هذا. يعنى بعبارهِ أخرى نستصحب الوجوب لهذا المركب التام الذي كان ثابتاً سابقاً. وبناءً على هذا الكلام لا يُعقل فرض وجوب من دون متعلق له، فلا بدّ من متعلق. إذن: هذا الوجوب الذي يُراد استصحابه في المقام ما هو متعلقه؟ إذا قلت: أنّ متعلقه هو المركب التام الذي كان ثابتاً سابقاً، فهذا قد تقدم سابقاً بأن هذا منتفٍ حتماً، بعد تعذر أحد الأجزاء هذا الوجوب الذي كان ثابتاً للمركب التام _____ إذا فرضنا أن المتعلق هو المركب التام من عشره أجزاء _____ هذا الوجوب الذي كان ثابتاً للمركب التام منتفٍ قطعاً بتعذر بعض الأجزاء، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لانتهائه حتماً. وأمّا إذا أُريد بالمتعلق هو الجامع بين المركب التام والمركب الناقص، فنستصحب الوجوب المتعلق بالجامع بين المركب التام والمركب الناقص، يعنى إذا أُريد بالمتعلق لا المركب التام الذي كان ثابتاً سابقاً، وإنما أُريد به الأعم من المركب التام والمركب الناقص بدعوى أنّ هذا الجامع قطعاً هو متحقق سابقاً في ضمن المركب التام، ويُحتمل تحققه بعد التعذر في ضمن المركب الناقص، فنستصحب الجامع الذي كنا على يقين منه سابقاً، نستصحبه لإثباته في محل الكلام.

إذا كان هذا هو المراد بالمتعلق، فجوابه تقدّم؛ لأنّ هذا يرجع في الحقيقة إلى أحد الوجهين السابقين، الأول أو الثاني الذي هو استصحاب الجامع، وقلنا بأنّ هذا يبتنى على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، ولا يقال به؛ لأنه يُراد استصحاب الجامع المتحقق في ضمن فردٍ لإثباته في ضمن فردٍ آخر، يعنى الجامع المتحقق في ضمن فردٍ يُراد إثباته في ضمن فردٍ آخر، الجامع تحقق في ضمن فردٍ وارتفع ذلك الفرد قطعاً وإنما يحتمل حدوث فردٍ آخر لهذا الجامع ينحفظ به الجامع، هذا هو استصحاب الكلى من القسم الثالث الذي لا يجرى فيه الاستصحاب بالاتفاق.

هذا الإيراد في الحقيقة ليس إيراداً على الوجه؛ لأنّ الوجه يفترض مسبقاً أن الاستصحاب هو استصحاب بنحو مفاد كان التامه، يعنى استصحاب الوجوب بقطع النظر عن متعلقه، غير ملحوظ المتعلق فيه، هذا الإيراد يقول إن كان المتعلق كذا، فيرد عليه كذا، وإنما الجواب هو أن فرض الاستصحاب من دون متعلق ليس فرضاً مقبولاً في محل الكلام؛ بل لا بد له من متعلق، فإذا كان المتعلق لا بد منه؛ حينئذٍ يأتي هذا الكلام أن المتعلق إن كان هو المركب التام، فيترتب عليه كذا، وإن كان هو الجامع بين المركب التام والمركب الناقص، فهذا يبتنى على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى.

هناك إيراد آخر يرد على هذا الوجه، وهو أنه على تقدير جريان الاستصحاب، لا يمكننا أن نثبت به وجوب الباقي بعد التعذر، يعنى الأجزاء الباقية بعد الجزء المتعذر لا يمكننا إثبات الوجوب لها بهذا الاستصحاب؛ لأنّ إثبات وجوب الأجزاء الباقية بعد التعذر باستصحاب الجامع، هذا من الأصل المثبت، ما نستصحه هو عبارته عن الوجوب بمفاد كان التامه، والانتقال منه إلى إثبات أن هذه الأجزاء الباقية بعد تعذر هذا الجزء هي الواجبه، هذه انتقاله تتوقف على القول بحجيه الأصل المثبت؛ لأنّ هذا ليس هو مفاد المستصحب، ليس هو نفس المستصحب، وإنما هو من اللوازم التي تترتب على بقاء الوجوب بمفاد كان التامه، بقاؤه خارجاً لازمه ثبوت الوجوب للأجزاء الباقية بعد التعذر، هذه انتقاله عقليه تكوينيه يتوقف القول بها على الالتزام بالأصل المثبت.

الوجه الخامس: هو ما ذكر في تقارير المحقق النائيني (قدس سره) في فوائد الأصول (1)، ذكر المحقق النائيني (قدس سره) كلام طويل نذكره، يقول أن جزئيه الجزء المتعذر فيها احتمالان:

تاره نفترض أنها مختصه بحاله التمكّن والاختيار، وأخرى نفترض أنها مطلقه، ثابتة حتى في حال التعذر، هذان فرضان ثبوتيان، على تقدير الفرض الأول وهو أن تكون جزئيه الجزء المتعذر مختصه بحاله التمكّن والاختيار، بحيث إذا تعذر الجزء تسقط جزئيته، فلا يكون جزءاً من المركب، وإنما يكون المركب مؤلفاً من تسعة أجزاء، والجزء العاشر في حال تعذره يخرج عن كونه جزءاً من المركب، في حال التمكّن موجود، وفي حال التعذر هو ليس موجوداً، يقول: بناءً على هذا الفرض؛ حينئذ يكون التكليف بالباقي بعد فرض تعذر أحد الأجزاء هو نفس التكليف الذي كان موجوداً في السابق، بمعنى أن التكليف بالباقي هو عين التكليف بالكل الذي كان موجوداً سابقاً لا أنه تكليف جديد يحدث ويتعلق بالباقي بعد ارتفاع التكليف السابق، وإنما هو عين ذلك التكليف، غايه الأمر أن هذا التكليف الواحد الموجود سابقاً وإلى الآن هو موجود بعد التعذر، هذا التكليف الواحد كان يتعلق بدائره أوسع، فإنه كان ينبسط على تمام الأجزاء التي هي عشره سابقاً، أما الآن بعد التعذر تتضيق دائره متعلق التكليف ويخرج الجزء المتعذر عن هذه الدائره ولا ينبسط عليه التكليف، بسبب التعذر لا يرتفع التكليف السابق ويحدث تكليف جديد، وإنما التعذر يوجب تقليص الدائره التي كان ينبسط عليها الوجوب سابقاً، سابقاً كان التكليف ينبسط على دائره وسيعه، الآن بعد التعذر ينبسط على دائره أضيق. هذا هو الفرق بينهما، وإلا التكليف نفس التكليف وعين التكليف وليس شيئاً آخر، التعذر لا يوجب ارتفاع التكليف السابق وحدوث تكليف جديد، وإنما التكليف نفسه يبقى ولا يتغير إطلاقاً، وإنما دائره انبساط التكليف حينئذ تكون دائره ضيقه وتكون دائره وسيعه بحسب التعذر وعدمه، ويُمثل لذلك، يقول: هذا نظير البياض الذي كان منبسطاً على الجسم الطويل وصار قصيراً، فالبياض هو نفس البياض السابق ولم يحدث بياض جديد، غايه الأمر انبساط هذا البياض تقلص، كانت وسيعه، الآن أصبحت ضيقه، يقول ما نحن فيه من هذا القبيل، الوجوب الاستقلالي والوجوب النفسى الذي كان ثابتاً سابقاً بالتعذر لا يرتفع ويحدث مكانه وجوب جديد، وإنما تتقلص دائره انبساطه. هذا الذي يذكره.

ص: ٤٢

وأما إذا كانت جزئيه الجزء مطلقه ثابتة حتى في حاله تعذر بعض الأجزاء؛ حينئذٍ لا إشكال في عدم بقاء التكليف بالباقي؛ بل يرتفع التكليف بالباقي بارتفاع التكليف بالكل؛ لأنه لا يُعقل التكليف بالكل بعد فرض تعذر بعض الأجزاء، هذا تكليف بغير المقدور، وإذا ارتفع التكليف بالكل يرتفع التكليف بالباقي؛ وحينئذٍ لا مجال لإجراء الاستصحاب، بينما على الأول لا مانع من إجراء الاستصحاب. يقول: هذه فروض ثبوتيه، فإن قام دليل على أحد الفروض نعمل به، أما إذا لم يقدّم دليل على أحد الفروض، لا- الفرض الأول ولا- الفرض الثاني وشككنا في إطلاق الجزئيه أو اختصاصها بحال التمكن والاختيار؛ فحينئذٍ نشك في بقاء التكليف ببقية الأجزاء الذي يتمكن منه المكلف ويجرى الاستصحاب؛ لوضوح أنه على الفرض الأول التكليف الثابت سابقاً لا زال باقياً، وإنما تضيقت دائرته، فعلى الفرض الأول التكليف يكون باقياً، وعلى الفرض الثاني التكليف لا يكون باقياً. إذن: نشك في بقاء التكليف الذي كان ثابتاً سابقاً ويجرى استصحابه. يقول في ذيل كلامه أن المستصحب في المقام هو شخص التكليف النفسى الذي كان متعلقاً بالأجزاء قبل التعذر، والتعذر إنما يكون منشئاً للشك في بقاء هذا التكليف بالباقي، لاحتمال اختصاص الجزئيه بحال التمكن.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

كان الكلام في الوجه الخامس الذى نقلناه عن المحقق النائنى (قدس سره): حاصل هذا الوجه لإجراء الاستصحاب هو يصرّح بأن المستصحب هو الوجوب النفسى الاستقلالى الثابت سابقاً، يقول: بأن شخص الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب التام هو الذى نستصعبه، ويحل مشكله أن ما يراد إثباته ليس هو نفس ذلك الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب التام، ما نريد إثباته هو وجوب استقلالى متعلق بالباقي من الأجزاء بعد تعذر بعض الأجزاء، وهذا الوجوب الاستقلالى للباقي غير الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب التام. هو يريد أن يحل هذه المشكله عن طريق الوجه الذى ذكره، وحاصله: وجوب الباقي بعد التعذر على تقدير ثبوته واقعاً هو نفس الوجوب السابق وليس غيره، على تقدير وجوب الباقي بعد التعذر، الذى هو مبنى على اختصاص جزئيه الجزء المتعذر بحال التمكن والاختيار، السوره جزء من الصلاه إذا تمكنت منها، أما إذا لم تتمكن منها فهى ليست جزءاً أصلاً وتكون الصلاه عباره عن تسعه أجزاء. على هذا التقدير يجب الباقي بعد التعذر، هو يقول: وجوب الباقي بعد التعذر على تقدير اختصاص جزئيه الجزء بحال التمكن وعدم إطلاقها؛ حينئذٍ وجوب الباقي هو نفس الوجوب السابق وليس شيئاً آخر، على هذا التقدير لا- نستطيع أن نقول أن وجوب الباقي يرتفع ويحل محله وجوب آخر متعلق بالباقي، كلا، وإنما وجوب الباقي على هذا التقدير هو نفس الوجوب السابق ماهيه وحقيقه. نعم، يختلفان في ما ذكرنا من سعه الانبساط وضيقة، سابقاً كان هذا الوجوب ينبسط على عشره أجزاء، الآن ينبسط على تسعه أجزاء، لكن هو نفسه وليس شيئاً آخر. هذا على تقدير اختصاص جزئيه الجزء المتعذر بحال التمكن والاختيار.

ص: ٤٣

وأما على التقدير الآخر المحتمل في المقام وهو أن تكون جزئيه الجزء المتعذر مطلقه الثابتة حتى في حال تعذره، بناءً على هذا

قلنا يسقط الأمر بالمركب وتمام أجزائه وتمام وجوباته وترتفع؛ لأن الجزء جزء من المركب حتى في حال تعذره، والمكلف لا يتمكن من الإتيان بمركب من عشره أجزاء؛ لأن المفروض أنه عاجز عن الإتيان بالجزء العاشر، إذن هو عاجز عن الإتيان بالمركب، فالوجوب المتعلق بالمركب يسقط بلا إشكال.

فإذا شكنا في إطلاق الجزئية أو تقييدها بحال التمكن، فهذا معناه أننا نشك في أن التكليف الثابت سابقاً هل هو باقٍ، أو مرتفع؟ باقٍ على تقدير أن تكون جزئية الجزء ثابتة في حال التمكن فقط وتسقط في حال التعذر، فالوجوب السابق الثابت للمركب التام يكون باقياً على هذا التقدير بالعناية التي ذكرها الميرزا النائيني (قدس سره) وهي أن هذا نفس الوجوب السابق، وإنما يختلفان في سعه الانبساط وضيقة. إذن: التكليف السابق باقٍ على هذا التقدير، وعلى التقدير الآخر يكون مرتفعاً. إذن: نشك في بقاء التكليف السابق وارتفاعه، فيمكن استصحابه. هذا هو ما يُفهم من كلامه، ويبدو أن هذا الوجه الذي يذكره هو محاوله للتغلب على الإشكال السابق الذي ذكرناه، وهو أن الشك بعد تعذر أحد الأجزاء ليس شكاً في البقاء. كأنه يريد أن يقول: إشكالنا كان أن الوجوب النفسى السابق المتعلق بالمركب التام يرتفع بتعذر أحد أجزائه حتماً ولا يجرى استصحابه لعدم الشك في البقاء. كأنه في هذا الوجه يريد أن يتغلب على هذا الإشكال، كأنه يريد أن يقول: في المقام صحيح، إذا لاحظنا الأمور بظواهرها كما تقولون الوجوب النفسى المتعلق بالمركب التام يرتفع حتماً بتعذر بعض أجزائه، لكن يقول من الممكن أن نفترض حصول الشك في البقاء بهذه العناية التي ذكرها وهي دعوى أن الوجوب الذى يتعلق بالباقي على تقدير ثبوته واقعاً، يعنى على تقدير عدم إطلاق جزئية الجزء المتعذر واختصاص الجزئية بحال التمكن، وجوب الباقي هو نفس الوجوب السابق. نعم على التقدير الآخر يرتفع. إذن: نحن نشك في بقاء الوجوب النفسى السابق المتعلق بالمركب التام، فصار لدينا شك في بقاء ما كنا على يقين منه، فيتوفر هذا الركن من أركان الاستصحاب؛ وحينئذٍ يمكن إجراء الاستصحاب بدعوى أن الوجوب على أحد التقديرين بعد التعذر لو كان هناك وجوب فهو نفس الوجوب السابق، على هذا التقدير الوجوب السابق نفسه باقٍ. نعم، على التقدير الآخر يكون مرتفعاً، فإذا شكنا في التقديرين، فنحن نشك في الوجوب السابق وارتفاعه، يعنى الشك في البقاء موجود؛ وحينئذٍ يجرى الاستصحاب، كأنه يحاول أن يثبت أن هناك شكاً في البقاء؛ ولذا اعترض على نفسه: بأنه بناءً على هذه الفكرة التى تقول أن وجوب الباقي لو كان ثابتاً على تقدير عدم إطلاق جزئية الجزء، هذا الوجوب هو نفس الوجوب السابق، بناءً على هذه الفكرة الاعتراض سوف يقول له: حينئذٍ لا فرق بين أن يكون المتعذر جزءاً واحداً من المركب من عشرين جزءاً، أو يكون المتعذر هو معظم الأجزاء، لو فرضنا أنه تعذر على المكلف الإتيان بجميع أجزاء الصلاة ما عدا التشهد، يقول الفكرة التى نقولها لا بد من تطبيقها هنا فى المقام، ولازمه أن نلتزم بجريان الاستصحاب؛ لأن الفكرة يمكن تطبيقها فى المقام، لأن هذا التشهد المتمكن منه الباقي فى مثلنا السابق الباقي كان ١٩ جزءاً، بينما الآن صار العكس، الباقي هو جزء واحد، هذا الباقي الذى هو التشهد فى المثال لو كان واجباً بناءً على أن جزئية الأجزاء المتعذره مخصوصه بحاله التمكن منها، أما فى حاله التعذر، فأصلاً لا تكون أجزاء، لو كان التشهد واجباً بعد تعذر سائر الأجزاء لكان وجوبه هو عين الوجوب السابق، فإذا شكنا فى بقاءه أو ارتفاعه؛ لأننا نشك فى إطلاق الجزء أو اختصاصه بحاله التمكن والاختيار؛ حينئذٍ يكون هناك شك فى البقاء، فيجرى استصحاب الوجوب السابق، الوجوب السابق الثابت للمركب التام، هذ نستصحه ونثبته، فنستدل باستصحابه على وجوب التشهد، ونقول أن وجوب التشهد ليس هو شيئاً آخر غير الوجوب السابق، وهذا مما لا يلتزم به أحد.

يجيب عن هذا الاعتراض: أن الأمر وإن كان كما ذكرتموه، لكننا نمنع من إجراء الاستصحاب في حاله تعذر معظم الأجزاء لسببٍ آخر، ليس من جهة عدم تحقق الشك في البقاء، وإنما نمنع من ذلك لعدم وحده القضية المتيقنه والمشكوكه، أصلاً لا توجد وحده موضوع، عرفاً القضية المتيقنه غير القضية المشكوكه، عندما يتعذر جزء واحد من عشرين جزء هنا نقوم بإعمال العناية العرفيه، ويقال بنظر العرف تعذر هذا الجزء لا يمنع من وحده القضية المتيقنه والمشكوكه. هذا الذى كنا على يقين منه الآن نشك فيه، فالقضية المتيقنه هى نفس القضية المشكوكه، عندما يتعذر معظم الأجزاء ولا يبقى إلا التشهد، هنا لا يمكن أن نُعملِ العناية العرفيه ونقول أن الموضوع واحد بنظر العرف وأن القضية المتيقنه والقضية المشكوكه واحده بالنظر العرفي؛ ولذا نمنع من جريان الاستصحاب في هذا المثال.

أقول: هذا الكلام كله، يعنى لعله ظاهر فى ما قلناه من أنّ الوجه الذى قاله هو محاوله لإثبات أن الشك فى محل الكلام شك فى البقاء بإعمال هذه العناية ولا فرق بين الوجوب الذى يتعلق بالأجزاء الباقية بعد التعذر على تقدير ثبوت هذا الوجوب وبين الوجوب الذى كنا على يقين منه سابقاً، حقيقه لا فرق بينهما؛ ولذا مثلاً بمثال البياض، يقول البياض المنبسط على الجسم الطويل إذا قصر الجسم الطويل، فالبياض الباقى نفس البياض السابق وليس بياضاً جديداً، ارتفع البياض السابق وحلّ محله بياض جديد؛ بل هو نفس البياض السابق، الوجوب فى المقام أيضاً من هذا القبيل، قضية الوجوب هى قضية اعتباره هو قاسها على قضية تكوينيه من قبيل البياض، فأن البياض الباقى بعد قصر الثوب هو نفس البياض الثابت السابق الذى كان منبسطاً على كل أجزاء الجسم عندما كان طويلاً.

هذا الشيء الذي يقوله يؤكد كما قلنا أن المستصحب هو شخص التكليف النفسى المتعلق بالمركب التام سابقاً، الوجوب النفسى الاستقلالى الذى كنا على يقين منه، والمفروض تعلقه بالمركب التام، هذا هو المستصحب، وهذا هو ظاهر كلامه، فإنه يصرّح بأن المستصحب هو شخص الوجوب النفسى المتعلق بالمركب التام، لكن تلميذه المرحوم الشيخ حسين الحلى (قدس سره) طرح احتمالاً- فى عبارته غير هذا، طرح احتمالاً- فى عبارته بأن المقصود ليس هو استصحاب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلق بالمركب، وإنما المقصود هو استصحاب الوجوب النفسى الضمنى المتعلق بهذه التسعه فى ضمن الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب التام؛ لأنه كما هو واضح أنّ التكليف إذا كان يتعلق بعشره أجزاء هو ينحل إلى وجوبات ضمنيه بعدد الأجزاء، والمستصحب هو الوجوب الضمنى المتعلق بالتسعه أجزاء الباقية بعد التعذر عندما كان المكلف متمكناً من كل الأجزاء؛ لأنه لا إشكال أن الأجزاء التسعه لها وجوب نفسى ضمنى، المستصحب هو هذا الوجوب الضمنى عندما كان المكلف قادراً ومتمكناً من كل العشره أجزاء، كما هو على يقين من وجوب نفسى متعلق بالمجموع المركب هو أيضاً على يقين من وجوب نفسى ضمنى متعلق بالتسعه بعد تعذر الجزء يشك أن هذا الوجوب النفسى الضمنى المتعلق بالتسعه الذى كان على يقين منه هل ارتفع لتعذر بعض الأجزاء، أو لا يزال باقياً، فيجرب استصحاب هذا الوجوب الضمنى الذى كان متيقناً منه.

لكن الظاهر من عبارته الموجوده فى فوائده الأ-صول (1) أنه ينص على أن المستصحب هو شخص التكليف النفسى المتعلق بالمركب التام. ذكر بأن هذا التكليف المستصحب يكون باقياً بعد التعذر على تقدير، ويكون مرتفعاً على تقدير آخر كما بينا، يكون باقياً على تقدير أن تكون جزئيه الجزء مختصه بحال التمكن والاختيار، ويكون مرتفعاً على تقدير أن تكون جزئيه الجزء مطلقه وثابته حتى فى حال تعذر الجزء. إذن: لدينا احتمالان، احتمال بقاء التكليف، واحتمال ارتفاع التكليف. هذا فى الحقيقه كل واحد منهما مبنى على تقدير، بقاء التكليف مبنى على تقدير أن يكون جزئيه الجزء المتعذر مختصه بحاله التمكن والاختيار، بمعنى أن الوجوب النفسى عندما تعلق بعشره أجزاء، هذا الجزء جزئيه من هذا المركب التى تعلق به الوجوب مختصه بحاله التمكن والاختيار من البدايه، فإذا تعذر، لا مشكله، فيثبت الوجوب على الباقي، إذن، وجوب الباقي بعد التعذر هو مبنى على افتراض أن جزئيه الجزء مختصه بحاله التمكن والاختيار من أول الأمر، كما أن ارتفاع الوجوب أيضاً مبنى على تقدير آخر، وهذا التقدير هو إطلاق الجزئيه، أن جزئيه الجزء من المركب من أول الأمر جزئيه مطلقه وليست جزئيه مختصه بحال التمكن والاختيار، مطلقه حتى فى حاله تعذره هو جزء، وهذا يؤدي كما قلنا إلى سقوط التكليف بالمركب التام لعدم القدره عليه، وهذا معناه أن الوجوب المستصحب الذى هو الوجوب النفسى المتعلق بالمركب التام هو وجوب مردد بين أن يكون مطلقاً، وبين أن يكون مقيداً بحاله التمكن، هذا الوجوب النفسى مردد بين فردين، بين أن تكون جزئيه أجزائه من المركب مختصه بحال التمكن، وبين أن تكون جزئيه كل جزء من أجزائه جزئيه مطلقه وثابته حتى فى حال التعذر. إذن: نحن نستصحب وجوباً نفسياً مردداً بين فردين، ونريد باستصحاب هذا الوجوب المردد أن نثبت أحد الفردين، يعنى نريد بهذا الاستصحاب أن نثبت وجوب الباقي الذى هو متفرّع على افتراض أن الوجوب الثابت سابقاً، وجزئيه الجزء فى هذا الواجب المركب مختصه بحاله التمكن، وهذا لا- يخلو من مثبته، الوجوب النفسى الثابت سابقاً للمركب التام حيث أنه مردد بين فردين من الوجوب، ولا نعلم أن هذا الوجوب كيف كان ثابتاً سابقاً، فالتردد موجود من البدايه وليس الآن حدث التردد، من البدايه هذا الوجوب المتعلق بالعشره أجزاء لا- نعرف كيفيه تعلقه بالعشره أجزاء، هل الجزء جزء مطلقاً من المركب وجزئيه ثابتة مطلقاً حتى فى حاله التعذر؟ أو أن الجزء جزء فقط فى حاله التمكن والاختيار؟ إذن: الوجوب الذى نريد استصحابه هو وجوب مردد بين فردين، أو نوعين من الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلق بالمجموع المركب، ونريد باستصحاب هذا الوجوب أن نثبت أحد الفردين، وهذا لا يخلو

من مثبتيه.

ص: ٤٤

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٥٦٠.

هذا إيراد ذكر في كلمات المحقق النائيني (قدس سره)، وعمده الإيراد على هذا الوجه هو مسأله قياس الأمر الاعتباري على الأمر التكويني، هذا غير واضح، يعنى قياس الوجوب الذى هو عباره عن اعتبار، قياسه على بياض الجسم هو قياس غير واضح، الأمر الاعتباري ليس فيه قابليه أن ينسب ثم ينقبض، بحيث نقول أنه انبسط على كل الأجزاء سابقاً وبعد ذلك انقبض واقتصر على الباقي من الأجزاء بعد تعذر أحد الأجزاء، ليس فيه هكذا قابليه. الأمر التكويني ممكن أن ينسب على كل أجزاء هذا الجسم الطويل، ثم ينقبض بعد ذلك ويتقلص، ويختص البياض بالباقي من الجسم بعد أن صار قصيراً، لكن الوجوب لا مجال لفرض ذلك فيه، الوجوب اعتبار يتحدد بنفس الاعتبار، من البدايه كيف حصل الاعتبار؟ هل اعتبر الكل، أو اعتبر البعض؟ ولا نستطيع أن نقول هذا الاعتبار فى البدايه عندما أعتبر وجعل كان منبسطاً على جميع الأجزاء العشره، ثم بعد ذلك بتعذر أحد الأجزاء العشره _____ والتعذر أمر تكويني _____ تقلص هذا الوجوب وصار مقتصراً على التسعه، هذا القياس على البياض هو قياس مع الفارق، الوجوب ثابت ومحدد عندما يُنشأ، عندما يُعتبر هذا الوجوب هو محدد وواضح ولا يتغير عمياً هو عليه، فإذا تعلق بالكل يبقى متعلقاً بالكل إلى الآخر، وإذا تعلق بالتسعه أجزاء يبقى متعلقاً بالتسعه أجزاء إلى آخره، هذا الوجوب _____ بحسب الفرض _____ تعلق بالكل، بالعشره أجزاء، بتعذر أحد الأجزاء لو ثبت وجوب للتسعه، فهو وجوب آخر غير الوجوب الذى ثبت سابقاً وليس هو نفس الوجوب السابق؛ بل هو شىء آخر، ولا نساق وراء هذا التمثيل بالبياض؛ لأنّ قياس ما نحن فيه على البياض الذى هو أمر تكويني هو قياس مع الفارق، نحن لدينا اعتبار، وهذا الاعتبار يتحدد بحين إنشائه وجعله، كيف أنشأ المنشئ هذا الاعتبار؟ إذا فرضنا أنه أنشأ بهذا الشكل منبسطاً على كل الأجزاء، اعتبر المركب التام مؤلفاً من عشره أجزاء، هذا يبقى ثابتاً إلى يوم القيامة ولا يتغير ولا يتبدل ولا ينقبض ولا ينسب، هو يبقى كما هو ثابت إلى آخره، فإذا تعذر بعض أجزائه وفرضنا ثبوت وجوب للباقي، فهذا الوجوب يكون غير الوجوب السابق؛ ولذا نرجع إلى ما قلناه سابقاً من أنه بتعذر بعض أجزاء المركب، الوجوب السابق الذى كان ثابتاً للمجموع المركب يرتفع حتماً، والشك ليس شكاً فى البقاء، وإنما هو شك فى حكم جديد.

هذه هي الوجوه الخمسه، وهي عمدته الوجوه المذكوره في المقام، ونستطيع أن نقول: أن الإشكال الذي أثارناه قبل طرح هذه الوجوه يبقى على حاله، الإشكال كان هو: كيف يمكن استصحاب الوجوب السابق؟ الوجوب السابق الذي نحن على يقين منه هو الوجوب المتعلق بالمجموع المركب، بينما الوجوب الذي نريد إثباته بعد التعذر هو وجوب متعلق ببعض الأجزاء لا بجميع الأجزاء، وهذا الوجوب غير ذاك الوجوب، فكيف يمكن إجراء الاستصحاب؟ وتبين أن كل هذه الوجوه ليست ناهضة لتجاوز هذه المشكله، وهي أن الوجوب السابق الذي نحن على يقين منه غير ما نريد إثباته، ما نريد إثبات هو وجوب متعلق بمركب من تسعه أجزاء، بينما الوجوب الثابت سابقاً هو وجوب متعلق بمركب من عشره أجزاء، وهذا غير ذاك، فكيف يمكن أن نجرى الاستصحاب؟ وهذه الوجوه التي ذكرت لا تنهض لجريان الاستصحاب.

لكنه بالرغم من ذلك إذا فرضنا أن هذا الإشكال يستند على أن الوجوب الذي يتعلق بالتسعه الذي نريد إثبات الاستصحاب يحتاج إلى جعل واعتبار خاص، ولا يكفي فيه نفس الجعل والاعتبار الموجود سابقاً والذي نحن على يقين منه. بناءً على احتياج كل واحد من الوجوبين المتيقن والذي يُراد إثباته إلى جعل واعتبار خاص وإلى دليل خاص؛ حينئذٍ تبقى هذه الشبهه مستحكمه. أما إذا فرضنا أنه بالإمكان أن نكتفي بالجعل الأول والدليل الدال على الوجوب سابقاً، نكتفي به لإثبات الجعل بعد التعذر، وذلك بأن نفترض أن الدليل على الوجوب الاستقلالي المتعلق بالمركب التام ليس هو وجوباً مختصاً، الدليل لا يدل على وجوب الصلاه المؤلفه من عشره أجزاء فقط، وإنما فيه مرونة، هذا الدليل يدل على وجوب المركب التام من عشره أجزاء في حال التمكن منها، وبنفس الوقت يدل على وجوب الباقي عند العجز عن أحد الأجزاء، ويُصاغ الدليل بشكل بحيث يشمل كلا الفرضين، فرض التمكن من كل الأجزاء، ويدل على وجوب جميع الأجزاء، وفرض العجز عن بعض الأجزاء ويدل على وجوب الباقي. إذا فرضنا أن الدليل بهذا الشكل أصل المشكله ينحل.

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئية لحاله النسيان.

فاتنا أن ننبه على أنّ الوجه الخامس الذي نقلناه عن المحقق النائيني (قدس سره) ذكره في مباحث الاستصحاب وليس في محل الكلام.

نرجع إلى الوجه الخامس قليلاً، قلنا بأن هناك تفسيرين لهذا الوجه، التفسير الأول الذي طرحناه وقلنا بأنه يبتنى على أن يكون المستصحب هو الوجوب الاستقلالي النفسي الثابت للمجموع المركب، وهذا ما تقدم.

نقلنا عن المرحوم المحقق الشيخ الحلّي (قدس سره) أنه فسر كلام أستاذه بتفسير آخر، (1) حاصله: أن المستصحب هو الوجوب النفسي الضمني الثابت للأجزاء، لنفترض أن المركب مؤلف من عشرة أجزاء، وجزء واحد متعذر. التفسير الآخر يقول أن المستصحب هو الوجوب النفسي الضمني الثابت للتسعة، الذي كان موجوداً سابقاً حينما كان الجزء العاشر مقدوراً للمكلف، لكن كان موجوداً في ضمن الوجوب الاستقلالي النفسي لمجموع الأجزاء، في ضمن هذا الوجوب كان هناك وجوب ضمني نفسي متعلق بالتسعة أجزاء، المستصحب هو الوجوب النفسي الضمني المتعلق بالتسعة أجزاء، فيقال أن التسعة كانت واجبه سابقاً، والآن كما كانت، بعد تعذر هذا الجزء العاشر نشك في أن هذا الوجوب هل ارتفع، أو لا زال باقياً؟ فنستصحب وجوب التسعة المتيقن سابقاً، هذا ظاهر كلامه، ويقول أن مراد المحقق النائيني (قدس سره) هو هذا، وليس استصحاب الوجوب الاستقلالي المتعلق بالمجموع المركب من عشرة أجزاء، وإنما هو استصحاب الوجوب الضمني المتعلق بالتسعة أجزاء، ويُدعى أن هذا الوجوب متحد مع الوجوب الذي يُراد إثباته للتسعة بعد تعذر الجزء العاشر، هذا الوجوب الذي يُراد إثباته للتسعة بعد تعذر الجزء العاشر هو نفس الوجوب الثابت للتسعة في ضمن وجوب الكل وليس شيئاً آخر غيره، ومن هنا يمكن أن يجري الاستصحاب إذا شككنا في بقاء هذا الوجوب، وتكون أركان الاستصحاب كلها متوفرة. هذا هو التفسير الثاني للوجه الخامس، ويمكن جعل هذا التفسير الثاني للوجه الخامس وجهاً سادساً لتقريب الاستصحاب.

ص: ٤٩

١- أصول الفقه، آية الله الشيخ حسين الحلّي، ج ١٠، ص ٤٦٥.

هذا الوجه هو نفس ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره)، (1) [٢] يذكر هذا التفسير الثاني للوجه الخامس بعنوان وجه مستقل لتقريب جريان الاستصحاب في محل الكلام، يقول: المستصحب هو الوجوب النفسي الضمني المتعلق بالتسعة أجزاء، فيستصحب نفس هذا الوجوب الذي كنا على يقين منه سابقاً حيث يُشكك في ارتفاعه، أو بقائه، فيستصحب. ويلتفت إلى هذه النقطة، يقول: وإن كان هذا الاستصحاب، استصحاب الوجوب الضمني المتعلق بالتسعة أجزاء المتيقن سابقاً، أن استصحابه وإثباته بعد تعذر أحد الأجزاء يستلزم تغيير في حدّه، ليس تغيير في نفس ماهية الوجوب، حدّ الوجوب يتغير، فرضاً يتحول من كونه وجوباً ضمناً إلى كونه وجوباً استقلالياً، إذا استصحبنا هذا الوجوب المتيقن سابقاً وأثبتناه بعد تعذر أحد الأجزاء، سوف يكون وجوب التسعة

الباقية وجوباً استقلالياً، يقول: يتغير حدّ هذا الوجوب المستصحب؛ وحينئذٍ يتبدل بحدّ آخر، وهذا لا ضير فيه؛ لأن هذا نظير مسأله استصحاب بقاء مرتبه من اللون المتحقق في ضمن اللون الشديد المقطوع ارتفاعه، إذا شك في ارتفاع تلك المرتبه أيضاً، المرتبه الضعيفه، أو بقائها، فيمكن استصحاب تلك المرتبه الضعيفه من اللون المتحققه في ضمن المرتبه الشديده، عندما ترتفع المرتبه الشديده قطعاً ونشك في بقاء المرتبه الضعيفه، لا مانع من استصحاب المرتبه الضعيفه من اللون عندما نشك في ارتفاعها وبقائها. ويقول: ما نحن فيه من هذا القبيل، وإن كانت هذه المرتبه التي يُراد إثباتها بعد اليقين بارتفاع المرتبه الشديده من اللون يكون لها حدّ آخر غير الحدّ الذي كان ثابتاً للون الذي كُنّا على يقين منه؛ لأنه يتبدل من مرتبه شديده إلى مرتبه ضعيفه. هنا أيضاً الحدّ يتغير، سابقاً كُنّا على يقين من وجوب التسعه في ضمن الكل، بينما الآن نريد أن نثبت وجوب التسعه وحدها، لا في ضمن الكل. هو يركز على أن هذا تغيّر في حد الوجوب لا في نفس الوجوب، ومن هنا لا مانع من إجراء هذا الاستصحاب وهو يستقرب جريان هذا الاستصحاب، ويقول: لا بأس بجريانه ولا مانع منه، وإن كان في الجملة لا في جميع الموارد.

ص: ٥٠

هذا التفسير الثانى لكلام المحقق النائىنى (قدس سره) وإن كان يظهر من بعض عباراته، لكن التفسير الأول أيضاً يظهر من بعض آخر من عباراته، يعنى التفسير الأول ليس بذلك البعيد، وإذا لم أكن مشتبهاً أتخطر أن المحقق العراقى (قدس سره) فى تعليقه على فوائد الأصول استشكل على المحقق النائىنى (قدس سره) فى هذا الوجه الذى ذكره، بينما هو فى نهايه الأفكار أختار هذا التفسير الثانى، مما يعنى أنه فهم من كلام المحقق النائىنى (قدس سره) فى فوائد الأصول تفسيراً آخر غير هذا التفسير الذى اختاره فى نهايه الأفكار وتبناه، قال: أن هذا الوجه وجه جيد ولا بأس به، فالظاهر أنه يفهم منه التفسير الأول، وهو يستشكل على المحقق النائىنى (قدس سره) فى ما ذكره فى فوائد الأصول، بينما هو يختار التفسير الثانى. إذن: هو يستشكل عليه لأنه يفهم من عبارته التفسير الأول، أن المستصحب هو عبارته عن الوجوب الاستقلالى النفسى المتعلق بالمجموع المركب.

على كل حال، سواء كان هذا هو مقصود المحقق النائىنى (قدس سره)، أو كان مقصوده شيئاً آخر، وإن كنت استقرب بعد التأمل فى عبارته أن مقصوده هو ما يذكره الشيخ حسين الحلى (قدس سره) وهو استصحاب الوجوب النفسى الضمنى الثابت للتسعه سابقاً بدعوى أن هذا هو هذا، وقد يكون هذا ينافى ما ذكره من مسأله الانبساط والانقباض، هذا يناسب التفسير الأول؛ لأن الوجوب كان منبسطاً على كل الأجزاء، وبعد تعذر الجزء العاشر تقلص؛ ولذا مثل له بغير المثال الذى ذكره المحقق العراقى (قدس سره)، لم يمثّل له باللون، وإنما مثّل له بالجسم الطويل الذى له لون خاص، يقول بعد تقلص هذا الجسم الطويل نستطيع أن نقول: هذا اللون الذى كان ثابتاً سابقاً، الآن هو نفسه ليس شيئاً آخر، لم يتبدّل، غايه الأمر أن الجسم كان طويلاً وتقلص. فيظهر أنه يمكن تفسير كلامه بهذين التفسيرين. على كل حال، هذا الوجه الأخير ليكن وجهاً سادساً مستقلاً.

هل هذا الوجه تام أو غير تام؟

ما يُلاحظ على هذا الوجه أنه من جهه أحسن من الوجه السابق في أنه قد لا- يتوقف على المسامحة التي يتوقف عليها الوجه الخامس، أي التفسير الأول للوجه الخامس حيث يتوقف على أعمال مسامحة؛ لأن هناك تغييراً في المستصحب، في السابق كنا نستصحب وجوباً نفسياً استقلالياً متعلقاً بعشره أجزاء، بينما ما نريد أن نثبتته بعد تعذر أحد الأجزاء هو وجوب نفسى استقلالياً متعلق بتسعة أجزاء، فهناك تفاوت في متعلق الوجوب، هذا يحتاج إلى أعمال مسامحة، وإلا لا يكون الموضوع واحداً، هذا يحتاج إلى أعمال مسامحة بأن نقول أنّ هذا هو نفسه وليس شيئاً آخر، كما أنه من جهه الوجوب أيضاً يحتاج إلى مسامحة، الوجوب السابق كان وجوباً نفسياً استقلالياً، بينما ما نريد أن نثبتته هو وجوب ضمنى وليس وجوباً استقلالياً، فلا بدّ من دعوى الوحده وأنّ ذاك الوجوب هو نفس هذا الوجوب حتى يجرى الاستصحاب، وأن المتعلق هناك هو نفس هذا المتعلق بالنظر العرفى حتى يجرى الاستصحاب. ومن هنا قد يقال: بأن التفسير الثانى للوجه الخامس لا- يحتاج إلى هذه المسامحة؛ لاتحاد الوجوب ومتعلق الوجوب فى الموردين، لأننا فى التفسير الثانى نريد استصحاب الوجوب الضمنى المتعلق بالتسعة، وهذا هو نفس ما نريد إثباته بعد تعذر أحد الأجزاء. إذن: ليس هناك اختلاف بين ما كنا على يقين منه وبين ما نريد إثباته بعد التعذر حتى نحتاج إلى أعمال مسامحة، ليس هناك اختلاف، لا فى الوجوب نفسه، ولا فى متعلق الوجوب، الوجوب نفسه هو المتيقن وهو الذى نريد إثباته وهو الوجوب النفسى الضمنى المتعلق بالتسعة، والمتعلق أيضاً نفسه وهى التسعة، هذا نفسه كنا على يقين منه ونريد إثباته فى محل الكلام؛ ولذا لا- يحتاج إلى مسامحة، فهو أهون من التفسير الأول للوجه الخامس، لعلّه لذلك اختاره المحقق العراقى (قدس سره) لأنه ليس فيه أى مسامحة.

ص: ٥٢

لكن يمكن أن يقال: أن هذا الوجوب النفسى الضمنى المتيقن سابقاً فى ضمن وجوب الكل، هذا الوجوب النفسى الضمنى فيه احتمالان، احتمال أن يكون وجوب التسعه مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر، هذا الاحتمال يأتى من احتمال أن تكون جزئيه الجزء العاشر من المركب جزئيه مطلقه ثابتة حتى فى حال التعذر، وهذا معناه أن وجوب التسعه مشروط بالقدره على الجزء العاشر، وإذا عجز عن الجزء العاشر يرتفع هذا الوجوب؛ لأنه وجوب مشروط بالقدره، فمع عدم القدره على الجزء العاشر يسقط هذا الوجوب ولا يكون هناك وجوب للتسعه، فإذن: بناءً على إطلاق الجزئيه لحال التعذر يكون الوجوب الضمنى للتسعه المتيقن سابقاً مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر. وفى مقابله يوجد احتمال آخر، وهو أن يكون وجوب التسعه مطلقاً من ناحيه القدره على الجزء العاشر، وجوب التسعه ثابت سواء كنت قادراً على الجزء العاشر، أو لم تكن قادراً عليه، حتى فى حال العجز عن الجزء العاشر وجوب التسعه يكون ثابتاً، الذى قلنا أن لازم هذا أنه بالتعذر يبقى وجوب التسعه ثابتاً.

إذن: الوجوب المستصحب، وهو الوجوب النفسى الضمنى للتسعه المتيقن سابقاً فيه تقديران، ويتردد بين تقديرين له، على أحد التقديرين يكون هذا الوجوب مرتفعاً قطعاً، وهو تقدير إطلاق الجزئيه، تقدير أن يكون وجوبه مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر، فإنه عند تعذر الجزء العاشر يرتفع هذا الوجوب قطعاً ولا يبقى وجوب للتسعه؛ لأننا فرضنا أنه مشروط بالقدره على الجزء العاشر، فمع عدم القدره على الجزء العاشر يرتفع هذا الوجوب قطعاً. إذن: على أحد التقديرين هذا الوجوب مرتفع قطعاً. على التقدير الآخر وهو تقدير إطلاق دليل الجزئيه، وأن وجوب التسعه ليس مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر؛ لأنه وإن كان جزءاً، إلا- أنه جزء فى حال التمكن، وفى حال العجز لا يكون جزءً من المركب أصلاً، فيكون وجوب التسعه مطلقاً من ناحيه القدره على الجزء العاشر، بمعنى أن التسعه واجبه سواء كنت قادراً على الجزء العاشر، أو لم تكن قادراً عليه. بناءً على هذا التقدير يكون وجوب التسعه ثابتاً قطعاً وباقي قطعاً، فيدور أمر المستصحب بين تقديرين، على أحد التقديرين هو مرتفع قطعاً، وعلى التقدير الآخر هو باقى قطعاً. بناءً على هذا حينئذٍ نجرى الاستصحاب فى ماذا؟ نجرى الاستصحاب فى الوجوب الضمنى المتعلق بالتسعه على ذاك التقدير؟ وهذا غير جائز لأنه مرتفع قطعاً، ولا معنى للاستصحاب فيه، أو نجرىه على التقدير الآخر؟ هو باقى قطعاً ولا نحتاج إلى إجراء الاستصحاب لإثباته، فلا بد أن يتجه الاستصحاب إلى الأعم من هذين التقديرين، يعنى نستصحب الوجوب الضمنى النفسى المتعلق بالتسعه الأعم من هذين التقديرين؛ لأننا إذا أخذنا أحد التقديرين لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأن الوجوب على أحد التقديرين مرتفع قطعاً، وعلى التقدير الآخر هو باقى قطعاً، ولا معنى لإجراء الاستصحاب فيه. إذن: بناءً على هذا الكلام لا بد أن نستصحب الوجوب النفسى الضمنى المتعلق بالتسعه الأعم من هذين التقديرين، ويكون أشبه باستصحاب الكلى، استصحاب الجامع بين الوجوب على ذاك التقدير والوجوب على هذا التقدير، هذا الوجوب هل يمكن أن ينفعنا فى محل الكلام؟ هنا قد يقال: لا ينفع فى محل الكلام؛ لأن هذا الجامع الأعم الذى نريد استصحابه هو جامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز، ومثل هذا الجامع _____ كما اشرنا سابقاً _____ حتى لو علمنا به وجداناً لا ينفع ولا أثر له، فضلاً عما إذا أثبتناه بالتعبد الاستصحابى، الجامع إنما يمكن استصحابه عندما يكون قابلاً للتنجيز على كل حال، أما إذا كان يقبل التنجيز على أحد التقديرين، وهو تقدير أن يكون وجوبه وجوباً مطلقاً، بمعنى أنه ليس وجوباً مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر، على هذا التقدير يكون وجوب التسعه ثابتاً وقابلاً للتنجيز، بينما على التقدير الآخر هذا الوجوب ليس قابلاً للتنجيز؛ لأنه وجوب مشروط بالقدره على الجزء العاشر، والمفروض أن القدره على الجزء العاشر قد انتفت؛ فحينئذٍ هو ينتفى. إذن: بعد العجز نريد استصحاب هذا الكلى، والحال أنه كلى بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، ومثل هذا الكلى أو الجامع، العلم الوجدانى به لا يكون مفيداً ولا- يكون منجزاً لشيء، فضلاً عما إذا كان ثابتاً بالاستصحاب. هذا إذا كان الغرض من الاستصحاب هو إثبات

الجامع والكلية.

ص: ٥٣

وأما إذا قيل: أن الغرض هو استصحاب الكلى المقصود به استصحاب الوجوب الضمنى المتعلق بالتسعه أجزاء الأعم من التقديرين المذكورين. قد يقال: نستصحب هذا لإثبات أحد التقديرين، وهو تقدير أن الوجوب مطلق وليس مشروطاً بالقدرة على الجزء العاشر، فينتج وجوب التسعه بعد العجز عن العاشر؛ هذا حينئذٍ يكون الأصل بلحاظه أصلاً مثبتاً. هذه هي الملاحظه على هذا الوجه، وإلا من دون هذه الملاحظه، هذا الوجه فى الجملة لا بأس به، فيكون وجهاً سادساً من وجوه تقريب الاستصحاب فى محل الكلام.

الآن ننتقل إلى ما ذكرناه فى الدرس السابق، فى الدرس السابق قلنا أنّ السيد الشهيد(قدس سره) بعد أن أجاب عن الوجوه التى ذكرها للاستصحاب، قال: حينئذٍ يرجع الإشكال كما كان فى السابق، وقلنا أن الإشكال يقول: كيف يجرى الاستصحاب، والحال أن المتيقن غير المشكوك؟ المشكوك الذى نريد إثباته بالاستصحاب هو وجوب استقلالى للتسعه، وهذا لم نكن على يقين منه سابقاً، فكيف يمكن إجراء استصحابه؟ المتيقن غير المشكوك، ما كنا على يقين منه هو الوجوب الضمنى للتسعه، أو بعبارة أخرى: وجوب استقلالى للعشره، لكن لم نكن على يقين بوجوب استقلالى للتسعه، بينما نريد إثبات وجوب استقلالى للتسعه، وهذا غير ذاك، فكيف يجرى استصحابه؟ وكل التقريبات السابقه كانت هى محاوله للجواب عن هذا الإشكال، فإذا لم تتم تلك التقريبات يبقى الإشكال على حاله.

السيد الشهيد(قدس سره) ذكر بأن هذا كله مبنى على افتراض أن وجوب التسعه يكون بجعلٍ خاصٍ به فى مقابل وجوب الكل، وجوب الكل يكون له جعل خاص وخطاب خاص ووجوب الناقص فى حال التعذر أيضاً له جعل خاص به، فيرد هذا الكلام.

وأما إذا فرضنا أنه يمكن فرض جعل واحد يتضمن كلا الأمرين بأن يكون الوجوب وارداً على الأعم من التام في حال قدره والناقص في حال العجز. وهذا أمر ممكن وليس أمراً محالاً، لا يريد أن يقول أن هذا هو الثابت خارجاً، قلنا سابقاً إذا كان هذا هو الثابت خارجاً؛ فحينئذ لا داعي لكل هذا الكلام؛ لأن لدينا دليل اجتهادي يدل على وجوب الناقص في حال التعذر، ليس هذا مقصوده، وإنما مقصوده إذا تعذر الجزء العاشر نحن نشك في أن الجعل المتيقن سابقاً، هل هو جعل وارد على خصوص المركب التام كما كنا نطرح سابقاً أو هو جعل على الأعم من التام والناقص؟ نشك في هذا، إذا شككنا في هذا؛ فحينئذ يكون الشك شكاً في البقاء؛ حينئذ نحن نشك في بقاء وجوب الباقي؛ لأنه على تقدير أن يكون الجعل الثابت سابقاً جعلاً وارداً على المركب التام تعييناً، فهذا بالتعذر يرتفع؛ لأن المركب التام بعد تعذر أحد أجزائه غير مقدور، والمفروض أن الجعل توجه نحو المركب التام تعييناً؛ فحينئذ هذا يسقط بالتعذر، فالوجوب الذي كان ثابتاً يسقط على تقدير أن يكون الجعل وارداً على المركب التام. أما إذا فرضنا أن الجعل السابق ليس وارداً على المركب التام تعييناً، وإنما وارد على الأعم من المركب التام في حال قدره والناقص في حال التعذر، هو أساساً وارد بهذا الشكل؛ حينئذ وجوب التسعه يكون باقياً قطعاً؛ لأن الجعل وارد على الأعم من الناقص والتام، الجعل كما يوجب على التام عند قدره يوجب على الناقص عند التعذر، على تقدير أن أقطع بهذا؛ حينئذ أقطع بوجوب الباقي ولا نحتاج إلى الاستصحاب، عندما اشك ولا أعلم بكيفية الجعل في السابق احتمل أن الجعل في السابق هكذا، واحتمل أن الجعل في السابق يرد على المركب التام فقط تعييناً، واحتمال أنه ورد على الجامع بين التام والناقص، وعلى تقدير أن يكون وارداً على الجامع بين التام والناقص؛ حينئذ هذا الحكم الذي أريد إثباته هو نفس الحكم المجعول بالجعل السابق وليس شيئاً آخر غيره، هو وجوب التسعه عند تعذر الجزء العاشر هذا كان ثابتاً بالجعل السابق، هو نفسه وليس شيئاً آخر. نعم على هذا التقدير؛ حينئذ يكون الثابت هو نفس السابق، فإذا شككنا بهذا النحو أو ليس بهذا النحو نستطيع أن نقول: أن الشك في بقاء ما كان على أحد التقديرين، هذا الشيء الذي لم يكن موجوداً سابقاً بناء على عدم تمامه الوجوه السابقة كما هو يرى كنا نقطع بأن المشكوك غير المتيقن، وأنا لو أثبتنا وجوب التسعه بعد تعذر الجزء العاشر، فهذا وجوب آخر غير ما كان ثابتاً سابقاً. الآن لا نستطيع القول أن هذا غير ما كنا على يقين منه سابقاً؛ بل احتمل أنه هو نفسه، فيكون الشك شكاً في البقاء؛ وحينئذ مبدئياً لا مانع من جريان الاستصحاب.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / قاعده الميسور.

كان الكلام في هذه المحاولة للتخلص من الإشكال الأساسي في محل الكلام، وكان حاصلها أنّ الإشكال مبني على افتراض أن وجوب الباقي يحتاج إلى جعل وخطاب جديد غير الخطاب والجعل الذي يُجعل به وجوب المركب التام المجعول سابقاً والخطاب السابق يتضمّن جعل وجوب التام، وجوب الباقي يحتاج إلى خطاب جديد، ومن هنا ينشأ الإشكال بأنّ وجوب الباقي إذا شككنا فيه بعد تعذّر أحد الأجزاء يكون شكّاً في تكليفٍ جديدٍ وليس شكّاً في بقاء التكليف الموجود سابقاً، وإنما هو شكٌّ في تكليفٍ جديدٍ، فإذا فرضنا فرضاً أن وجوب الباقي يكون بنفس الجعل السابق وبنفس الخطاب السابق، بمعنى أنّ الخطاب السابق يتضمّن أمرين، وجوب التام في حال التمكن، ووجوب الناقص والباقي في حال العجز، هو بنفسه يتضمّن كلا الأمرين، إذا تمّ هذا وثبت بالدليل؛ حينئذٍ لا نحتاج إلى الاستصحاب؛ بل يمكن إثبات وجوب الباقي بعد التعذّر بنفس الخطاب السابق، ويكون هذا دليلاً على وجوب الباقي. لكن عندما لا يكون هذا ثابتاً، وإنما محتملاً، لا نعلم أن الجعل في الخطاب السابق هل هو وارد على الأعم من التام والناقص حتى يكون التكليف بالباقي باقياً وثابتاً بعد التعذّر؟ أو أن الجعل فيه ثابت لخصوص التام تعييناً حتى لا يكون التكليف بالباقي باقياً وثابتاً؟ إذا شككنا في ذلك يقول: في هذه الحالة لا يرد الإشكال السابق؛ لأنّ الشك هو شك في بقاء نفس التكليف السابق على أحد التقديرين، وهذا كلام صحيح، الشك هو شك في بقاء ما كان سابقاً؛ لأنّ المفروض أن الجعل السابق يتضمّن وجوب الأقل عند التعذّر، فإذا ترددنا وشككنا في كيفية جعل الوجوب السابق؛ حينئذٍ نحن نحتمل بقاء نفس ما كان ثابتاً أولاً؛ لأنّ ما ثبت أولاً إن كان يتضمّن فقط التكليف بالأكثر تعييناً، فلا بقاء لهذا التكليف. وأما إذا كان التكليف وارداً على الأعم، فيكون وجوب الأقل باقياً. فإذا: نحن نشك في بقاء نفس ما ثبت أولاً على أحد التقديرين. وكأنه يريد أن يقول أنّ هذا يندفع به الإشكال، وإنما يرد عليه إشكال آخر كما سنبينه.

ص: ٥٦

قبل أن نبين الإشكال الذي أورده عليه، نقول: هذا يمكن فرضه حتى بلا حاجة إلى هذا الكلام، يعني بنفس افتراض أن وجوب الأقل الثابت سابقاً إذا كان مشروطاً بالتمكن والاختيار، هذا أحد التقديرين السابقين، لا نعلم هل أنّ وجوب الأقل مطلق بلحاظ قدره على الجزء العاشر، أو مقيد بالتمكن منه والقدرة عليه؟ على أحد التقديرين، وهو أن يكون مشروطاً بالقدرة على الجزء العاشر، على هذا التقدير وجوب الأقل يكون ثابتاً.

بعبارة أخرى: جزئية الجزء هل هي مطلقة، أو مشروطه بالتمكن؟ على تقدير أن تكون جزئية الجزء مشروطه بالتمكن، إذن هي ثابتة في حال التمكن وتسقط في حال التعذّر. ومعنى سقوط جزئية الجزء في حال التعذّر أنّ الباقي يكون واجباً. يعني عندما نقول أنّ جزئية السورة من الصلاة مخصوصه بحال التمكن منها، والدليل يدل على ذلك، ويستفاد من الجعل السابق هذا المعنى، فلنفترض هذا، وهذا أحد الاحتمالين، أنّ جزئية الجزء ثابتة فقط في حال التمكن، يعني هذا ليس جزءاً في حال التعذّر، ومعنى أنه ليس جزءاً هو أن الباقي يكون واجباً. إذن: نستطيع أن نقول أن وجوب الباقي هو نفس ما ثبت أولاً على أحد التقديرين. كيف

يقول هنا في المقام بأنّ ما ثبت وجوب الباقي بعد تعذر أحد الأجزاء هو عين ما ثبت سابقاً على أحد التقديرين الذي فرض أنه تقدير أن يكون وجوباً متعلقاً بالأعم من التام والناقص، على هذا التقدير وجوب الباقي بعد التعذر هو نفس ما ثبت أولاً، فيكون الشك شكاً في البقاء. نفس هذا الكلام نستطيع أن نقوله من دون هذا الكلام الذي ذكره؛ لأننا اساساً _____ كما قلنا سابقاً _____ نحتمل الإطلاق ونحتمل التقييد، نحتمل أن جزئيه الجزء جزئيه مطلقه ثابتته حتى في حال التعذر الذي يؤدي إلى سقوط الواجب بتمامه، ولا يبقى حتى وجوب الباقي، ونحتمل أن جزئيه الجزء مخصوصه بحال التمكن، وأما في حال التعذر فتسقط جزئيته، لا يكون جزءاً من المركب، فيكون المركب هو الباقي، معناه أن المركب في حال التعذر يتألف من تسعه أجزاء، وفي حال التمكن من السوره يتألف من عشره أجزاء، لكن في حال تعذر السوره يتألف من تسعه أجزاء. إذن: وجوب الباقي بعد التعذر هو نفس ما ثبت أولاً على أحد التقديرين، فالشك يكون شكاً في البقاء. فإذاً: هذا الشيء الذي فرضه هو مطروح سابقاً، غايه الأمر أننا لم نفتنح به، لكنه هو بنفسه مطروح سابقاً؛ بل هو مطروح لحل هذا الإشكال، وأنّ الشك في المقام يكون شكاً في البقاء وليس شكاً في تكليفٍ جديد.

على كل حال، هذا الذى ذكر يرد عليه ما تقدم سابقاً، وهو أنه فى المقام أن الوجوب المستصحب أيضاً يكون مردداً بين تقديرين، وكيفيه جعل الوجوب يكون مردداً بين احتمالين، احتمال أن يكون الجعل وارداً على خصوص المركب التام تعييناً، واحتمال آخر أن يكون الجعل وارداً على الأعم من التام والناقص، هذان احتمالان فى الجعل الذى كان ثابتاً سابقاً بلا إشكال، هذا محتمل وهذا محتمل أيضاً، على أحد الاحتمالين يكون وجوب الباقي بعد التعذر هو نفس الثابت سابقاً، وعلى التقدير الآخر يكون غيره، يكون وجوباً آخرًا وتكليفاً جديداً. إذن: بالنتيجة، التكليف بالأقل بعد التعذر هو نفس التكليف السابق، وبقاٍ حتماً على أحد التقديرين، وهو منتفٍ حتماً على التقدير الآخر، إذا كان الجعل ثابتاً سابقاً للأعم فوجوب الأقل بعد التعذر هو نفس الوجوب الذى كان ثابتاً سابقاً، وهو باقٍ قطعاً، إذا كان الجعل ثابتاً للتام فقط تعييناً، فوجوب الباقي بعد التعذر يكون تكليفاً جديداً وخطاباً جديداً وهو ليس ما ثبت سابقاً.

إذن: على أحد التقديرين وجوب الباقي يكون ثابتاً قطعاً، وعلى التقدير الآخر يكون وجوب الباقي منتفٍ قطعاً، فأتى الكلام السابق فيه، وهو أن المستصحب يدور أمره بين تقديرين، على أحد التقديرين يكون المستصحب منتفٍ قطعاً، وعلى التقدير الآخر يكون المستصحب باقٍ قطعاً، فيدور أمره بين ما هو منتفٍ قطعاً وبين ما هو باقٍ قطعاً. أى بين ما هو معلوم الانتفاء وبين ما هو معلوم البقاء. قلنا فى هذه الحالة لا يمكن إجراء الاستصحاب فى المستصحب على أحد التقديرين؛ لأنه إما معلوم البقاء على أحد التقديرين، وإما معلوم الانتفاء، فلا بد أن يتجه الاستصحاب إلى الكلى الأعم من التقديرين، إذا توجه الاستصحاب إلى الأعم من التقديرين يأتى عليه الإشكال السابق، وهو أنه إذا كان الغرض من ذلك هو إثبات الجامع، فتقدم بأن هذا الجامع لا يجرى فيه الاستصحاب لعدم كونه قابلاً للتنجيز؛ لأنه جامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز، على أحد التقديرين يقبل التنجيز عندما نفترض أن الجعل تعلق بالأعم، أمّا إذا كان الجعل متعلقاً بخصوص المركب التام تعييناً؛ فحينئذٍ هذا لا يقبل التنجيز، وفى هذه الحالة حينئذٍ لا يمكن أن يجرى الاستصحاب لإثبات الجامع. وأما إذا كان المقصود من إجراء الاستصحاب فى الكلى هو إثبات أحد التقديرين، فهذا يكون أصلاً مثبتاً. هذا تمام الكلام فى الاستصحاب.

من هنا يظهر أنّ الوجوه التي ذُكرت لإجراء الاستصحاب غير ناهضة لإثبات وجوب الباقي بعد تعذر أحد الأجزاء، فلا يجرى الاستصحاب؛ بل أكثر من هذا يمكن إجراء الاستصحاب بشكلٍ ينتج عكس النتيجة، أى يثبت عدم وجوب الباقي بعد التعذر، باعتبار أننا نعلم سابقاً بعدم كون الأقل مطلوباً، أى أنّ مطلوبه الأقل على نحو الاستقلال مما نعلم بعدمه سابقاً، فالأقل ليس مطلوباً على نحو الاستقلال سابقاً في حال التمكن من جميع الأجزاء، وإلا- لو كان الأقل مطلوباً لكانت جزئيه الجزء لغواً. إذن: نحن نعلم سابقاً عندما كان المكلف متمكناً من جميع الأجزاء نعلم بعدم مطلوبه الأقل _____ التسعه الأجزاء _____ على نحو الاستقلال، وبعد تعذر أحد الأجزاء نشك في أنّ عدم المطلوبه هذه هل تبدلت بالمطلوبه ؟ هل صارت التسعه أجزاء مطلوبه على نحو الاستقلال بعد تعذر الجزء العاشر، أو لا ؟ نستصحب عدم المطلوبه التي كانت ثابتة سابقاً؛ إذ لا- إشكال في أنّ الأقل لم يكن مطلوباً على نحو الاستقلال، حتماً في حال التمكن من الجزء العاشر الأقل ليس مطلوباً على نحو الاستقلال، وهذا ينتج عدم وجوب التسعه بعد تعذر الجزء العاشر؛ لأننا قلنا أنّ المقصود إثبات الوجوب الاستقلالي للتسعه بعد تعذر الجزء العاشر، وهذا مما يُعلم عدمه سابقاً، فيجرى الاستصحاب. غاية الأمر أنّ هذا الاستصحاب يتوقف على عدم تماميه الوجوه المتقدمه لإثبات الاستصحاب الذي يثبت به وجوب الباقي بعد التعذر، إذا لم تتم الوجوه السابقه كما هو المفروض؛ حينئذ يمكن أن يقال أنّ الاستصحاب يقتضى العكس، أى عدم الوجوب الاستقلالي للأقل بعد تعذر الجزء العاشر.

الأمر الثاني: الذى استُدل به لإثبات وجوب الجزء العاشر هو قاعده الميسور: استُدل بهذه القاعده على وجوب الباقي بعد تعذر الجزء أو الشرط أو القيد، اى شىء كان، وأدعى أنّ هذه القاعده مستفاده من أخبار، والأخبار التى ادعى استفاده القاعده منها ثلاثه:

الروايه الأولى: الروايه النبويه المرويّه فى طرق العامه عن أبى هريره، الروايه معروفه ويذكرها الشيخ وغيره، يقول فى الروايه:

(خطبنا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج، فحجّوا، فقال رجل _____ فى بعض النسخ قام إليه عكاشه وسرقه بين مالك _____ أو كل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم _____ وفى بعض النسخ " لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم _____ ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشىء، فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فدعوه) (١)

محل الشاهد: العبارة (فإذا أمرتكم بشىء، فأتوا منه ما استطعتم).

الروايه الثانيه: مرسله صاحب (عوالى اللئالى)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ومضمونها (الميسور لا يسقط بالمعسور)، أو فى بعض النسخ (لا يُترك الميسور بالمعسور). (٢)

الروايه الثالثه: مرسله أخرى يرويها أيضاً صاحب (عوالى اللئالى) عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، بمضمون (ما لا يُدرك كله لا يُترك كله). (٣)

ص: ٦٠

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد أبوالقاسم الخوئي، السيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٤٧٧.

٢- عوالى اللئالى، ابن أبى جمهور الأحسائي، ج ٤، ص ٥٨.

٣- عوالى اللئالى، ابن أبى جمهور الأحسائي، ج ٤، ص ٥٨.

هذه هي الأخبار التي قيل أنه يُستفاد منها قاعده عُبر عنها بـ (قاعده الميسور) ومفادها أن المركب من أجزاء عديده بتعذر بعض أجزائه لا يسقط الباقي، وإنما يجب الإتيان به، هذا مضمون القاعده، فيستدل بها في محل الكلام على وجوب الباقي بعد تعذر بعض الأجزاء.

هذه الروايات كما هو واضح، سنداً ليست تامه، الروايه الأولى روايه عاميه لم ترَوَ من طرقنا أصلاً؛ بل هي من طرق العامه وروايتها ابو هريره. الروايتين الثانيه والثالثه مرسلتان لصاحب (عوالي اللئالي)، ومن حيث السند حالهن واضح. نعم، المحقق النائيني، وكذا المحقق العراقي (قدس سرهما) قالاً بأنّ اشتهاار هذه الأخبار بين الأصحاب يغني عن التكلم في سندها، والظاهر أنهم يبنون على تماميه سند هذه الروايات باعتبار اشتهاارها بين الأصحاب.

هذه الدعوى في الحقيقه ليست واضحه، لا- كبرى ولا- صغرى. أما كبرى؛ فلأنه غير معروف أن اشتهاار الروايه بين الأصحاب يكون جابراً لضعفها السندي، مسأله العمل بالروايه والاستناد إليها في مقام العمل هو الذي فيه كلام، وأنه يجبر الضعف السندي، أو لا؟ أما نفس اشتهاار الروايه بين الأصحاب، فغير واضح أنه يجبر ضعفها السندي، يعني غير معروف أن اشتهاار الروايه يجبر الضعف السندي، وإنما عمل الروايه واستناد المشهور في الفتوى إلى روايه هو الذي وقع الكلام فيه أنه جابر لضعفها السندي أو لا؟ أما مجرد اشتهاار الروايه بين الأصحاب _____ كما هو ظاهر عبارتهم _____ من دون فرض العمل بها والاستناد إليها في مقام العمل، هذا لا يجبر الضعف السندي. هذا من ناحيه كبرويه.

وأما من ناحيه صغريه، فلا- نعلم كيف يمكن تحصيل الاشتهاار. نعم، هذه الروايات ذُكرت في كلام المتأخرين، وإلا الروايه الأولى أصلاً ليست مرويه من طرقنا ولا- موجوده في كتبنا الحديثيه، والروايتين الثانيه والثالثه أيضاً ليست موجوده في كتبنا الحديثيه، وحتى الكتب الحديثيه التي ليست بتلك الدرجه من الاعتبار كالكتب الأربعة، أيضاً ليست مذكوره فيها، لا- في المحاسن ولا- مسائل علي بن جعفر، أو قرب الأسناد، وإنما فقط مذكوره في (عوالي اللئالي)، وهذا كتاب حسب تعبير الشيخ الأنصاري (قدس سره) طعن فيه من ليس دأبه الطعن في كتب الأصحاب. فبالنسبه لشهره الروايه، ما هو المقصود بالشهره؟ هل تعني الشهره بين المتأخرين؟ فرضاً هل العلامه (قدس سره) ذكر هذا المضمون؟ أو أنّ المتأخرين ذكروا هذا المضمون؟ هذه ليست هي الشهره المقصوده، وإنما الشهره شهره تدوين الروايه في الكتب الحديثيه الأساسيه، بينما هذه الروايات لم تُذكر هكذا وليس لها هذا الشأن، فصغرياً المسأله غير واضحه. نعم، يمكن أن يُفسّر كلامهما بأن المقصود هو العمل والاستناد إلى هذه الروايات في مقام الفتوى، اشتهاار الروايه بين الأصحاب يعني اشتهاار استنادهم إلى هذه الروايات في مقام الفتوى، اشتهاار العمل بين الأصحاب بهذه الروايات؛ حينئذ يكون جابراً لضعف السند، لكن إذا تمت هذا الدعوى كبرى وصغرى، أما كبروياً فقد تبين أنها محل كلام، أنّ العمل يجبر ضعف السند، أو لا؟ بقطع النظر عن الكبرى، صغرياً أيضاً المسأله غير واضحه، لم يُعلم أن الأصحاب استندوا إلى هذه الروايات في مقام الفتوى وفي مقام العمل، هذا غير واضح أصلاً، باعتبار أن مجرد أنهم أفتوا على ما يوافق مضمون هذه الأخبار هذا لا- يعني استنادهم إلى هذه الأخبار في مقام الفتوى حتى يكون هذا الاستناد جابراً للضعف السندي، خصوصاً إذا لاحظنا أن فتاوى الفقهاء في ذلك مخصوصه في باب الصلاه، في باب الصلاه لهم فتاوى أن تعذر أحد الأجزاء لا- يوجب سقوط الباقي؛ بل يبقى الباقي ويجب الإتيان بالباقي عند تعذر أحد الأجزاء، وهذا المطلب مسلم في باب الصلاه؛ ولذا يخرج باب الصلاه عن محل الكلام، والسر في ذلك أن باب الصلاه فيه روايات خاصه تدل على أن الصلاه لا تترك بحال وأمثالها روايات عديده تدل على أن تعذر أحد أجزاء الصلاه لا يوجب سقوط وجوب الباقي؛ بل الباقي يجب حتى

إذا تعذرت بعض الأجزاء، فالفتوى بوجوب الباقي في باب الصلاة هو الموجود في باب الصلاة، وهذا لا يُعلم أنهم استندوا في الفتوى إلى هذه الروايات لوجود أدله خاصة في باب الصلاة تدل على وجوب الباقي، فصغرى الاستناد، وصغرى العمل بهذه الروايات ليس واضحاً.

ص: ٦١

السيد الخوئي (قدس سره) له كلام فى هذا المقام، يقول: ليس واضحاً أن الأصحاب أفتوا بقاعده الميسور فى غير باب الصلاة. نعم، فى باب الصلاة أفتوا، لكن قلنا هناك أدله خاصة فى باب الصلاة بهذا المضمون، والفتوى لا تكون دليلاً على استنادهم إلى هذه الأخبار حتى يكون هذا الاستناد جابراً للضعف السندى

على كل حال، الكلام يقع فى الدلاله، والكلام طويل فى دلاله هذه الأخبار على قاعده الميسور. الكلام يقع فى دلاله الروايه الأولى وهى الحديث النبوى (إذا أمرتكم بشىء، فأتوا منه ما استطعتم).

الاستدلال بهذه الفقره على قاعده الميسور بأن يُدعى بأن الذى يُفهم من هذه العبارة (إذا أمرتكم بشىء، فأتوا منه ما استطعتم)، (من) للتبعيض، (ما) أسم موصول، وإذا كانت (ما) موصوله فتكون مفعول به لـ لفعل (فأتوا)، و(من) تبعيضيه متعلقهـ (استطعتم)، فىكون معنى العبارة (إذا أمرتكم بشىء فأتوا ما استطعتم منه) و(من) التى للتبعيض تكون قريبه على أن الشىء المأمور به مركب له أبعاض وأجزاء، يقول: إذا أمرتكم بمركب له أجزاء، فىجب عليكم الإتيان بالأجزاء التى تتمكنون منها، فأتوا ما استطعتم من هذا المركب، إذا تعذر جزء، فىجب عليكم الإتيان بالباقي. الاستدلال بالروايه مبنى على هذا، كأنه يُفترض أن (من) تبعيضيه وليست بيانیه ولا بمعنى الباء، وإن (ما) أسم موصول، لا أنها ظرفيه مصدریه _____ كما سيأتى _____ وأن المراد بالشىء هو الكل الذى له أجزاء لا الكلى الذى له أفراد، وكأن الروايه تقول: البعض الذى تستطيعون من هذا المركب يجب عليكم الإتيان به وإن تعذر عليكم غيره، فيستدل بها فى محل الكلام.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / قاعده الميسور. بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / قاعده الميسور.

الكلام في الروايه الأولى: الشيخ الأنصاري (قدس سره) في الرسائل يُفهم من كلامه أن الاستدلال بالروايه مبني على أن تكون (من) في هذه الروايه للتبويض، وأنّ كونها بمعنى (الباء) كما قيل، أو كونها بيانيه، يقول هذا مخالف للظاهر جداً وبعيد جداً؛ بل في ذيل كلامه ذكر أن المناقشه في ظهور (من) في الروايه في التبويض هي من اعوجاج الطريقه في فهم المحاورات العرفيه، أو شيء من هذا القبيل. (1)

الذي يمكن أن يقال هو أنه لا ينبغي التوقف في ظهور هذه الجملة في قاعده الميسور فيما إذا اجتمعت هذه الأمور الثلاثة التي ذكرناها في الدرس السابق. بمعنى أن (من) تكون للتبويض، ويُراد بـ (الشيء) المركب ذو الأجزاء، و (ما) أسم موصول. إذا اجتمعت هذه الأمور الثلاثة تكون هذه العبارة ظاهره في قاعده الميسور؛ لأن المعنى يكون هو إذا أمرتكم بمركب له أجزاء، فأتوا ما استطعتم منه؛ لأننا قلنا أن (ما) أسم موصول مفعول به لـ فأتوا، يعني فأتوا ما استطعتم من هذا المركب من أجزاء، يعني فأتوا الأجزاء المستطاعه، فتدل على وجوب الباقي عند عدم القدره على بعض أجزاء المركب.

الذي يظهر من عبارته الشيخ في الرسائل أنه يكتفي بظهور (من) في التبويض للاستدلال بالروايه، بمجرد أن يثبت أن (من) تبويضيه، هذا يكفي للاستدلال بالروايه، ويظهر منه عدم تماميه الاستدلال بالروايه على الاحتمالين الآخرين في (من) أن تكون بمعنى (الباء) أو تكون بيانيه، ويظهر منه أيضاً بطلان الوجهين الآخرين، فيتعين أن تكون (من) للتبويض، وهو يرى أن هذا يكفي للاستدلال بالروايه. هذه أمور يمكن أن تُفهم من عبارته الشيخ على اختصارها.

بالنسبه للأمر الأول: وهو أنه يكفي للاستدلال بالروايه كون (من) للتبويض؛ فلعله باعتبار أن هناك ملازمه بين كون (من) للتبويض وبين أن يكون المراد بالشيء هو المركب ذو الأجزاء لا الكلي ذو الأفراد، وكذلك هناك ملازمه عرفيه بين كون (من) للتبويض وبين كون (ما) موصوله لا مصدرية. يعني هذه الأمور الثلاثة التي قلنا أنها عند اجتماعها لا إشكال في أنّ العبارة تدل على (قاعده الميسور) كأنّ الشيخ يرى أنها مجتمعته بنفس افتراض أن (من) للتبويض، لأن كون (من) للتبويض يلازم أن يكون المراد بالشيء هو (المركب ذو الأجزاء) وأيضاً يلازم أن تكون (ما) اسماً موصولاً، لا مصدرية ظرفيه.

ص: ٦٣

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٣٩١.

بالنسبه للأمر الأول: لعلّه واضح، يعني افتراض أن (من) للتبويض يلازم أن يكون الشيء هو المركب ذو الأجزاء، وليس الكلي ذو الأفراد؛ لأنه لو أُريد بـ (الشيء) الكلي ذو الأفراد، يعني طبيعته التي لها أفراد، يعني سوف يكون المعنى: لو أمرتكم بكلي له أفراد، فأتوا ما تستطيعون منه، أو فأتوا ببعضه المستطاع، هذا الشيء لا يمكن الالتزام به، بمعنى إذا أمرتكم بكلي، أو بطبيعته لها أفراد، يجب عليكم الإتيان بالأفراد التي تستطيعون من ذلك الكلي أو من تلك طبيعته المأمور بها. هذا في حد نفسه لا يمكن

الالتزام به؛ بل هو مخالف لصدر هذه الرواية، صدر هذه الرواية صريح في عدم وجود تكرار، هي وارده في الحجج الذي هو من قبيل الكلي الذي له أفراد وليس الكل الذي نتكلم في أجزائه وعدم القدره على بعض أجزائه كما سيأتي، وهي صريحه في أنه لا يجب تكرار الحجج، هو سأله: أفي كل عام يا رسول الله؟ فأجابه رسول الله (صلى الله عليه وآله) ووبخه، فهي صريحه في عدم وجوب التكرار، بينما هذا التطبيق سوف يؤدي إلى وجوب ما يُستطاع من الأفراد على غرار ما يُستطاع من الأجزاء إذا قلنا أن (من) للتبعيض؛ حينئذ يُدعى أن هذا يلزم كون (الشيء) هو الكل ذو الأجزاء، فتكون العبارة واضحة، أنه إذا كان الكل له أجزاء، فيجب عليكم أن تأتوا بما تستطيعون من أجزائه، وتعذر بعض الأجزاء لا- يُسقط وجوب الباقي. هذا إذا طبقناه على الأفراد وافترضنا أن (الشيء) يُراد به الكلي الذي له أفراد، هذا سوف ينتج وجوب ما يُستطاع من أفراد، وهذا لا يمكن الالتزام به مضافاً لمخالفته لصدر الرواية الدال على عدم وجوب تكرار الحجج بينما هذا المعنى يؤدي إلى وجوب تكرار الحجج، في كل سنه تستطيع أن تحجج. نعم إذا لم تستطع لا يجب عليك، لكن حينما تستطيع أن تحجج في السنه الأولى وفي السنه الثانيه..... وهكذا. وهكذا بالنسبه إلى كل طبيعي يجب الإتيان بالأفراد المستطاعه والمقدوره على غرار وجوب الإتيان بالأجزاء المقدوره من الكل ذو الأجزاء. ومن هنا يكون افتراض كون (من) تبعيضيه كأنه يلزم كون (الشيء) هو الكل الذي له أجزاء، لا الكلي الذي له أفراد.

وأما الملازمه بين كون (من) تبعيضية وبين أن تكون (ما) أسماً موصولاً - لا - مصدرية ظرفية، فهذا أيضاً قد يدعى فيه أنه لو كانت (ما) مصدرية مع كون (من) للتبعيض كما هو المفروض؛ حينئذٍ يكون المعنى: إذا أمرتكم بشيءٍ، مهما كان هذا الشيء، سواء كان كل، أو كلي، فأتوا بعضه ما دتم مستطيعين، وهذا ليس عرفياً، التقييد بالاستطاعه يناسب الأمر بالإتيان بالكل ولا يناسب الأمر بالإتيان بالبعض، ليس هناك محال، وإنما القضية عرفية، بمعنى أن المناسب هو أن يقول _____ مثلاً _____ إذا أمرتكم بالصلاه، فأتوا بها ما دتم مستطيعين، أو إذا أمرتكم بالصلاه فأتوا بها ما استطعتم، فتكون دليلاً على اشتراط الاستطاعه والقدرة في امثال الأحكام، لكن غير مناسب أن يقول: إذا أمرتكم بالصلاه، فأتوا ببعضها ما استطعتم من دون أن يتقدم ذلك افتراض عدم القدرة على الكل، مباشره يقول: إذا أمرتكم بالصلاه، فعليكم الإتيان ببعضها ما دتم مستطيعين، هذا غير مناسب، التقييد بالاستطاعه يناسب الأمر بالإتيان بالكل ولا يناسب الأمر بالإتيان بالبعض؛ حينئذٍ يثبت ما هو الوجه في أن الشيخ اكتفى في كلامه بالتركيز على هذه النقطه، أن (من) للتبعيض، وقال: أن هذا يكفي في مقام الاستدلال بها على قاعده الميسور في محل الكلام، باعتبار أنه يرى التلازم بينها وبين أن تكون (من) للتبعيض وأن يُراد ب_____ (الشيء) الكل، وأن يُراد ب_____ (ما) اسم الموصول لا المصدرية كما قيل.

أما عدم تماميه الاستدلال على الاحتمالين الآخرين في (من) واحتمال أن تكون بمعنى الباء، واحتمال أن تكون بيانيه، هذا يُفهم من كلام الشيخ، يقول: أن (من) للتبعيض، فتدل على المطلوب، يُهم منه أنه على تقدير أن تكون بمعنى الباء أو بيانيه؛ فحينئذٍ هي لا تدل على المطلوب، هذا أيضاً يمكن أن يُفسر على أساس أنه إذا كانت (من) بمعنى الباء؛ فحينئذٍ تكون الجمله أجنبيه عن محل الكلام، ولا يصح الاستدلال بها على قاعده الميسور، سوف يكون المعنى هو: إذا أمرتكم بشيءٍ، فأتوا به ما استطعتم؛ لأننا قلنا أن (من) بمعنى الباء؛ حينئذٍ يتعين أن تكون (ما) مصدرية، ولا معنى لأن نقول أن (ما) أسم موصول، عندما نفترض أن (من) بمعنى الباء تكون العبارة هكذا: إذا أمرتكم بشيءٍ، فأتوا به، و (ما) لا بد أن تكون مصدرية، يعنى، ما دتم مستطيعين، فتدل على اشتراط الاستطاعه والقدرة في امثال التكاليف. وهذا أجنبي عن محل الكلام، فلا يصح الاستدلال بها حينئذٍ في محل الكلام، وهذا واضح.

وأما إذا قلنا أنّ (من) هنا بيانيه، أيضاً نفس الشيء؛ لأنّ المعنى حينئذٍ سوف يكون: إذا أمرتكم بشيء، فأتوه ما دتمتم مستطيعين، هنا أيضاً (ما) لا بد أن تكون مصدرية ولا- معنى لأن تكون اسماً موصولاً مفعولاً به لـ فأتوا، وإنما تكون مصدرية ظرفية، والمعنى هو إذا أمرتكم بشيء فأتوه ما دتمتم مستطيعين، وهذا ليس فيه دلالة على أكثر من اشتراط القدره في امثال التكليف وهو أجنبي عن محل الكلام. ومن هنا لا يصح الاستدلال بالروايه بناءً على هذين الاحتمالين الآخرين في (من). هذا توجيه ما يفهم من كلام الشيخ من عدم تماميه الاستدلال.

وأما إبطال الاحتمالين الآخرين؛ لأن الشيخ يبنى على دلالة الروايه على قاعده الميسور، ويرى أن دلالتها متوقفه على أن تكون (من) للتبويض، وأن لا- تكون بمعنى الباء، وأن لا تكون بيانيه، فيحتاج إلى إبطال الاحتمالين الآخرين، يمكن أن يقال: أن إبطال الاحتمالين يكون بهذا الشكل: كون (من) بمعنى الباء ليس ثابتاً على ما قيل، هناك توقف في كون (من) بمعنى الباء، يعنى ليس من معانى (من) أن تكون بمعنى (الباء)، وهذا لا- ينافى أن تأتي في موردٍ معين بمعنى الباء، كما أن كون (من) بيانيه، هذا لا إشكال في ثبوته ولا- يمكن النقاش في أصل ثبوت أن (من) قد تكون بيانيه، لكن إرادته البيان منها في محل الكلام خلاف الظاهر. بهذا أو ما يشبهه كما سيأتى يمكن أن يقال أنّ هذا يكفى في إثبات كون المراد بـ (من) بمعنى الباء، أو بيانيه خلاف الظاهر كما ذكره الشيخ في كلامه. هذا غايه ما يمكن أن يقال في مقام تقريب كلام الشيخ، أو تقريب الاستدلال بهذه الفقره.

السؤال الذى يبقى، ويُلح علينا هو مسأله أننا نلاحظ أنّ افتراض هذه الفقره كما يراها الشيخ يخالف مورد الروايه، يعنى أن مورد الروايه هو الحج، والرسول (صلى الله عليه وآله) قال: إن الله قد فرض عليكم الحج، فقال له هذا الرجل: أفى كل عام يا رسول الله؟ (١) فالسؤال عن وجوب تكرار الحج، أو عدم وجوب تكراره، يعنى هل يجب عليهم الإتيان بالحج في السنه الأولى، والحج في السنه الثانيه، والحج في السنه الثالثه؟ ومن الواضح أن الحج في السنه الأولى وفي السنه الثانيه بالنسبه إلى الطبيعه التى هى الحج هى أفراد لتلك الطبيعه وليست أجزاء من مركب، وإنما المأمور به طبيعه وكلّى له أفراد، هذا مورد الروايه وليس المركب الذى له أجزاء، ويجب أن لا نغفل عن هذا، فإذا حملنا هذه العبارة (إذا أمرتكم بشيء، فأتوا منه بما استطعتم) (٢) (٣) وهى قيلت في مقام الجواب عن السؤال، وفي مقام توضيح جواب لهذا السؤال. سلّمنا بكلام الشيخ أن (من) ظاهره فى التبويض وتنجم كل الأمور المعتمده فى قاعده الميسور، فتدل على قاعده الميسور. كيف يمكن تطبيق هذا على مورد الروايه؟ أصلاً يلزم من هذا أن يكون الجواب أجنبي عن السؤال، السؤال فى وادٍ والجواب فى وادٍ آخر، فالجواب عن قاعده الميسور، مركب من أجزاء تعذر بعض أجزائه، فيقال له: يجب عليك الإتيان بالأجزاء الباقية. أين هذا من محل الكلام؟ فحينئذٍ نحن بين أمرين:

ص: ٦٦

١- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج ٧، ص ١٠٨.

٢- تحريرات فى الأصول، السيد مصطفى الخمينى، ج ٨، ص ١٧٩.

٣- بحار الأنوار، العلامة المجلسى، ج ٢٢، ص ٣١، ط دارالاحياء التراث.

إمّا أن نقول: نأخذ بقرينيه المورد ونحمل (من) على خلاف ظاهرها، صحيح أن ظاهرها التبويض كما يقول الشيخ، لكن نحن مجبورون أن نحملها على خلاف ظاهرها، فتحمّل على أنها بمعنى الباء، أو بيانها، فإذا حملناها على هذا؛ فحينئذ لا يصح الاستدلال بها في محل الكلام؛ لأنه حينئذ يكون مضمونها اشتراط قدره في امتثال التكليف.

وإما أن نقول: نأخذ بظاهر (من) وهو التبويض، لكن نفسيّر التبويض بتفسير يشمل حتى مورد الرواية، يعنى يشمل الكلّي الذي له أفراد، والكل الذي له أجزاء، وبذلك نكون قد حافظنا على ظهور الرواية في المدعى، وأيضاً في نفس الوقت يكون المورد داخل في ذلك، ويكون الجواب جواباً عن السؤال وليس الجواب أجيباً عن السؤال، فيفسّر التبويض بتفسير عام يشمل كلاً منهما. هذه الطريقة الثانية _____ إذا تمّت _____ جيدة؛ لأننا نكون حافظنا على الظهور الذي من الصعب إنكاره، وأيضاً يكون هذا جواباً عن السؤال في المورد، فهو يشمل حتى مورد الرواية.

المحقق الأصفهاني (قدس سره) ذكر مطلباً يمكن أن يفهم منه هذا المعنى: يمكن أن يُفسر التبويض بمعنى يشمل حتى الجامع الذي له أفراد ولا يختص بالكل _____ المركب _____ الذي له أجزاء. الموجود في حاشيته أنّ كلمه (من) ليست للتبويض بعنوانه، وكأنه يريد أن يقول أنّ كلمه (من) ليست للتبويض بعنوان التبويض حتى يُستشكل في شموله للكلّي الذي له أفراد وليست له أجزاء، وإنما هو _____ حسب اصطلاحه _____ أنّ (من) لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه السابق. نعم هذا في بعض الأحيان يوافق التبويض في ما إذا كان المقطع منه كلاً له أجزاء، فيتم اقتطاع جزء منه، هذا الاقتطاع لازمه بطبيعته الحال التبويض، لكن ليس بالضرورة أن يكون كل اقتطاع هو ملازم للتبويض؛ بل يمكن افتراض الاقتطاع بالنسبة إلى الكلّي الذي له أفراد، باعتبار أن الكلّي والطبيعه التي لها أفراد تحتوى الأفراد وتشملهم، وحسب تعبيره أن الفرد منشعب من الكلّي، فكأن الكلّي هو يحوى هذه الأفراد، فإذا اقتطعنا بعضاً من أفرادها، هذا يصدق تستعمل (من)، فتكون مستعمله في معناها الحقيقي؛ لأن (من) تدل على اقتطاع مدخولها الذي هو البعض منه، عن متعلقه، غايه الأمر متعلقه يختلف، تارة يكون كل وله أجزاء، فتقتطع أجزاء وتدل على وجوبها، فتدل على قاعده الميسور، وتارة يكون كلّي له أفراد، فتقتطع أفراداً منه، فلا تدل على قاعده الميسور. (1)

ص: ٦٧

هذا الكلام مره يكون المقصود به هو دعوى الإجمال فى الروايه، وأن الروايه فيها احتمالان؛ لأن (من) للتبعيض، هذا صحيح، لكنها ليست موضوعه للتبعيض بعنوانه، وإنما موضوعه للاقتطاع، وهذا الاقتطاع كما يناسب الكل الذى له أجزاء، يناسب الكلى الذى له أفراد، ويصح الاستدلال به على الأول ولا يصح الاستدلال به على الثانى، مره يُطرح هكذا.

ومره يطرح بعنوان أن (من) موضوعه للأعم، ومعناها عام، كما يشمل الكل الذى له أجزاء كذلك يشمل الكلى الذى له أفراد، يعنى لا- يدعى الإجمال وإنما يدعى أن (من) موضوعه للتبعيض لا بعنوانه، وإنما موضوعه للاقتطاع، وهذا معنى يشمل اقتطاع الأجزاء من الكل كما يشمل اقتطاع أفراد من الكل، يشمل كلاً منهما، ويكون الغرض من هذه الدعوى إثبات إمكان الاستدلال بالروايه فى محل الكلام؛ لأن (من) لها معنى عام يشمل كلاً منهما. طبعاً هو عبارته لا توحى بهذا الأخير، وإنما يبدو أنه يريد الاحتمال الأول، يعنى هو يريد أن يقول يحدث إجمال فى الروايه، وليس واضحاً المقصود منه، لكن بقرينه المورد هو ينتهى إلى أنه يحمله على الكلى الذى له أفراد لا- على الكل الذى له أجزاء، لكن بقرينه المورد، فيجعل المورد قرينه على أن الاقتطاع فى الروايه هو اقتطاع أفراد من الكلى، بقرينه مورد الروايه الذى هو الحجج الذى هو كلى له أفراد وليس كلاً له أجزاء.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / قاعده الميسور. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / قاعده الميسور.

فى الدرس السابق نقلنا كلاماً للمحقق الأصفهاني (قدس سره)، وكان حاصله هو دعوى أن (من) ليست موضوعه للتبعيض بعنوانه، يعنى ليست موضوعه للتبعيض بالمعنى الذى لا- يناسب الكلى وفرده، وإنما هى موضوعه لمعنى يناسب الكلى وفرده، كما يناسب الكل وجزئه، وهو الاقتطاع، تدلّ على اقتطاع مدخولها عن متعلقه، وهذا المعنى كما يناسب الكل والجزء، كذلك يناسب الكلى والفرد، باعتبار أن الكلى أيضاً له نحو إحاطه وشمول بأفراده؛ لأن الكلى يشمل ما يُستطاع من أفراده وما لا يُستطاع، المُستطاع من أفراده يكون مقتطعاً من هذا الكلى، فيصدق الاقتطاع بهذا المعنى حتى على الكلى وفرده.

ص: ٦٨

يظهر من هذا الكلام أنه لا يرضى بفكره أن التبعض بمعناه الخاص يصدق فى باب الكلى وفرده، يرى أن التبعض بعنوانه كما عبر، مختص بالمركب مع أجزائه، غاية الأمر أنه يوسّع ويقول أن (من) موضوعه للاقتطاع، لكن التبعض بعنوانه يختص بالمركب مع أجزائه، فلا يشمل الكلى مع أفراده، وإن كان يظهر من عبارته للسيد الخوئي (قدس سره) أن الفرد بعض من الطبيعه، كما أن الجزء بعض من الكل ومن المركب، الفرد أيضاً بعض من الطبيعه؛ ولذا يقول: كما أن (من) فى قولنا (اشترت الكتاب نصفه) للتبعيض، كذلك حينما نقول (لا أملك من البستان إلا واحداً) (١) هنا أيضاً للتبعيض، وفى المثال الأول التبعض بلحاظ الأجزاء وفى المثال الثانى التبعض بلحاظ الأفراد، كأنه لا يرى أن التبعض الذى هو معنى (من) يختص بالكل مع أجزائه؛ بل يشمل حتى الكلى مع أفراده. على كل حال يظهر من المحقق الأصفهاني (قدس سره) أنه لا يرى ذلك، لكنه ذكر ما ذكره كما بيّنا.

هذا الكلام الذى ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره)، أول ملاحظه عليه: هو أنه ليس هناك وضوح فى أن (من) موضوعه

للاقتطاع، المصرح به هو أنها موضوعه للتبويض، ودعوى أنها موضوعه للتبويض لا بعنوانه، أى التبويض بمعنى عام يشمل الكلى وأفراده تحتاج إلى إثبات، الظاهر من كون (من) تبويضه أنها موضوعه للتبويض بعنوانه الذى _____ بحسب الفرض _____ لا يصدق إلا على الكل وجزئه، ولا يصدق على الكلى مع أفراده. على كل حال هذه الدعوى غير واضحة، ويمكن التشكيك فيها.

الشيء الآخر الذى يمكن أن يقال هو: ما هو المقصود بهذا الكلام؟ تاره يكون المقصود به إثبات إمكان شمول هذه الفقرة لمورد الروايه الذى هو الكلى مع أفراده، مورد الروايه هو الحج فى هذه السنه والحج فى السنه القادمه، والتى بعدها و.....هكذا، السؤال عن تكرار الحج فى السنين، فهو بمثابة الكلى مع أفراده، إذا كان الغرض من هذا الكلام هو إثبات إمكان شمول فقره الاستدلال للمورد باعتبار أن (من) لها معنى ينسجم مع الكل وجزئه، وينسجم مع الكلى وفرده، إذا كان هذا هو المقصود، فهذا وحده لا يكفى لإثبات الشمول للكل وجزئه وللکلى وفرده حتى يقال أنّ الفقرة تشمل المورد وفى نفس الوقت تدل على قاعده الميسور، هذا لا- يمكن؛ لأنه إما أن يُراد بها الكلى وفرده، فتشمل المورد فقط ولا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام على قاعده الميسور، أو أنها تكون مختصه بالكل وجزئه، فلا- تكون شامله للمورد؛ لأنّ المِْدعى هو أنّ معنى (من) يناسب الكلى وفرده ويناسب الكل وجزئه، صَرف المناسبه لا يُعَيّن أنّ (من) يُراد بها الكل وجزئه حتى يصح الاستدلال بها، بل يمكن أن يقال بقرينه المورد لابد أن تُحمل على المعنى الذى يناسب المورد، والمعنى الذى يناسب المورد هو الكلى وفرده؛ وحيث لا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام، فإذا كان المقصود من هذا الكلام هو إثبات صحه الاستدلال بالروايه فى محل الكلام على قاعده الميسور باعتبار أنّ لها معنىً يناسب كلاً- منهما، وإن كان لا يتعيّن بالكل وجزئه، فجوابه أنّ قرينه المورد تعيّن حمل (من) على المعنى الذى يناسب المورد، والذى يناسب المورد هو الكلى وفرده، ومعه لا يصح الاستدلال بهذه الروايه على قاعده الميسور.

ص: ٦٩

وأما إذا كان الغرض شيئاً آخر _____ كما هو ظاهر عبارته _____ هو لا يريد إثبات ذلك، وإنما يريد إثبات أن الفقرة تشمل كلا- الموردين، يعنى تشمل مورد الروايه وتشمل محل الكلام، الكل وجزئه والكلى وفرده بالإطلاق، باعتبار أن (من) يُراد بها معنى عام شامل لكل منهما، شامل للكلى وفرده وشامل أيضاً للكل وجزئه، فيصح الاستدلال بها تمسكاً بالإطلاق، إذ المراد بها معنى الاقتران، والاقتران يشمل كلاً منهما، وكأنه يقول: الروايه تشرع الاقتران مطلقاً، سواء كان اقتراناً من الكل بلحاظ أجزائه، أو اقتراناً من الكلى بلحاظ أفرادها، إذا أمرتكم بشيءٍ، فأتوا منه ما تستطيعون (1)، بلحاظ الأفراد صحيح، وبلحاظ الأجزاء أيضاً يجب عليكم الإتيان بالأجزاء التى تستطيعونها، فيصح الاستدلال بالروايه على قاعده الميسور، كما أنها تشمل المورد، فهى تعم كلا الأمرين الكلى وفرده والكل وجزئه، فيصح الاستدلال بها وتشمل المورد.

إذا كان هذا هو الغرض، فجوابه:

أولاً: _____ لعلّه أشار إليه فى عبارته _____ أن هذا يتوقف على الالتزام بأن وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لا- يمنع من الإطلاق، وأما إذا قلنا بأن القدر المتيقن فى مقام التخاطب يمنع من الإطلاق؛ فحينئذ لا يصح التمسك بالإطلاق فى المقام؛ وذلك لوضوح أن المتيقن بلحاظ المورد هو الكلى وفرده لا الكل وجزئه، وهذا القدر المتيقن فى مقام التخاطب بلحاظ المورد يمنع من التمسك بالإطلاق. نعم، إذا لم نلتزم بذلك، وقلنا أن القدر المتيقن فى مقام التخاطب لا يمنع من التمسك بالإطلاق يصح هذا الكلام. إذن: هو يتوقف على الالتزام بأن وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لا يمنع من التمسك بالإطلاق.

ثانياً: إن شمول الفقرة لمورد الروايه، مع فرض أن (من) للتبويض فيه لازم باطل لا يمكن الالتزام به، وشرنا إليه سابقاً، وليس فقط لا- يمكن الالتزام به فى حدّ نفسه، وإنما باعتبار أنه يخالف صدر الروايه، وهذا اللازم الباطل هو: شمول الروايه للمورد مع افتراض أن (من) للتبويض لازمه أنه يجب تكرار الحجج فى كل سنه بالمقدار الممكن، وعدم الاكتفاء بالحجج لمره واحده؛ باعتبار أن معنى الجملة بناءً على هذا الكلام سوف يكون: إذا أمرتكم بشيءٍ _____ أعم من أن يكون كل أو أن يكون كلى _____ فأتوا منه _____ من للتبويض بحسب الفرض، والتبويض يُراد منه معنى يشمل حتى الكلى وفرده _____ ما استطعتم. يعنى يجب عليكم الإتيان بالمقدار المستطاع من ذلك الشيء، فإذا كان الشيء كل، فيجب عليكم الإتيان بأجزائه المستطاعه وهى قاعده الميسور. أما إذا كان الشيء كلى له أفراد، فيكون معنى الروايه: فيجب عليكم الإتيان بأفراده المستطاعه، فإذا استطاع فى أول سنه يجب عليه الحجج، وإذا استطاع فى السنه الثانيه أيضاً يجب عليه الحجج. نعم، إذا لم يستطع لا يجب عليه الحجج، لكن الأفراد التى يتمكن منها ويستطيع الإتيان بها تكون واجبه حينئذ، على غرار الأجزاء، كيف أن الروايه عندما شملت الكل وجزئه، دلّت على وجوب الأجزاء المستطاعه، إذا شملت الكلى وأفراده أيضاً تدل على وجوب الأفراد المستطاعه، وهذا معناه وجوب التكرار، وعدم الاكتفاء بالحجج مره واحده، وهذا مما لا يمكن الالتزام به فى حدّ نفسه؛ لأنه خلاف الإجماع والأدله. ومن جهه أخرى هو خلاف صدر الروايه؛ لأن صدر الروايه صرح، وقال السائل: أفى كل عام يا رسول الله؟ قال: ويحك، لو قلت نعم، لوجب، ولو وجب لما استطعتم (2) (3)، وفى بعض النسخ _____ ولو تركتم لكفرتم. إذن: هو ينفى وجوب تكرار الحجج فى صدر الروايه، فكيف يثبت وجوب تكرار الحجج فى الفقرة التى جاء بها فى مقام الاستدلال على ما ذكر، فإذن: لا- يمكن الالتزام بشمول الروايه للمورد مع كون (من) تبويضيه؛ لأن هذا يلزم منه لازم لا يمكن الالتزام به.

-
- ١- جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي الجواهري، ج ٥، ص ٩٥.
 - ٢- فوائد الأصول، محمد حسين النائيني، ج ٤، ص ٢٥٤.
 - ٣- بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٢٢، ص ٣١، ط دارالاحياء التراث.

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ قد يقال: لا بدّ أن يُراد بـ (من) معنىً آخر غير التبعض؛ لأننا نواجه مشكله في التبعض، التبعض بمعناه الحقيقي لا ينطبق على المورد، وإخراج المورد مستهجن عرفاً، فحمل (من) على التبعض بمعناه الحقيقي فيه هذه المشكله. وحملها على معنى عام كما ذكر فيه هاتين الملاحظتين، أولاً: لم يثبت أن المراد به هذا المعنى، وثانياً: إنّ تطبيقها على المورد فيه لازم باطل لا يمكن الالتزام به، فتيين مما ذكرناه: أنّ حمل (من) على ظاهرها وهو التبعض بعنوانه _____ كما عيّر المحقق الأصفهاني (قدس سره) _____ فيه مشكله، وهي أنه لا يمكن تطبيقه على المورد. هذه هي المشكله التي تواجهنا.

قد يقال في المقابل: من الممكن أن نفسّر الفقره في الروايه بتفسيرٍ آخر يختلف عمّا تقدّم سابقاً، وذلك بالتركيز على هذه القضية، ذكروا بأن الفعل (فأتوا) الإتيان لا يتعدى إلى المأتى به بنفسه، فلا يقال (أتيت الكتاب)، إذا كان الكتاب مأتياً به، وإنما يقال (أتيت بالكتاب)، فهو يتعدى بالباء ولا- يتعدى إلى المأتى به بنفسه. بناءً على هذا، (ما) في الفقره حينئذٍ لا تكون أسماً موصولاً وذلك لما تقدم من أنّ (ما) إذا كانت موصوله تكون مفعولاً به لـ (فأتوا)، وهذا معناه أنّ (فأتوا) يتعدى إلى مفعوله بنفسه من دون باء، والمفروض أن هذا غير جائز؛ لأنّ الإتيان لا- يتعدى إلى المأتى به إلا بالباء، مع وضوح أنّ (ما) إذا كانت مفعولاً- به تكون مأتياً به، إذن: لا بد أن تكون (ما) في الفقره مصدرية. إذا كانت (ما) في الفقره مصدرية؛ حينئذٍ ينتفى احتمال كون (من) بيانيه؛ لأننا سوف نقع في نفس المحذور؛ لأنّ لازم كون (من) بيانيه هو أن يتعدى الفعل إلى المأتى به بنفسه، (فأتوا منه) يعني فأتوه إذا كانت (من) بيانيه، وبناءً على ما ذكر من أن الإتيان يتعدى إلى المأتى به بالباء؛ حينئذٍ يتوجّه احتمال أن تكون (من) بمعنى الباء، و(ما) ليست هي المفعول به، وإنما تكون ظرفيه مصدرية؛ حينئذٍ يكون معنى الجملة كالآتي: إذا أمرتكم بشيء، فأتوا به، لأن (من) بمعنى (الباء)، فتعدى الإتيان إلى المفعول به بواسطة الباء على القاعده، فأتوا به في ظرف الاستطاعه، أو ما دتمم مستطيعين، بناءً على هذا المعنى حينئذٍ تكون القاعده أجنبيه عن محل الكلام، ويمكن أن يفهم منها أن هذه إشاره إلى أن كل تكليف، مهما كان هذا التكليف لا يلزم امثاله بأكثر من القدر المستطاع، والمقصود بالاستطاعه في المقام كما هو واضح ليست الاستطاعه العقلية، وإنما المقصود بالاستطاعه هي نفس الاستطاعه المذكوره في صدر الروايه عندما قال: (لو قلت نعم، لوجب، ولو وجب لما استطعتم) والمقصود بلو وجب، هو الحجج في كل عام، ومن الواضح أن الحجج في كل عام مقدور عقلاً وليس محالاً- عقلاً فالمقصود هو الاستطاعه العرفيه، يعني الاستطاعه التي ليس فيها مشقه وخرج، وهذا هو المناسب لما تقوله الروايه (ولو تركتم لكفرتم)؛ إذ من الواضح أن الترك غير المقدور لا يوجب الكفر، إذا كان المقصود بالاستطاعه هي الاستطاعه العقلية، (لو وجب لما استطعتم) أي لكنتم غير قادرين عقلاً ما معنى أن يقول (لو تركتم لكفرتم)؟ الكفر لا- يترتب على غير المقدور عقلاً، وإنما يترتب على غير المقدور عرفاً، بمعنى (إذا قلت لكم يجب عليكم الحجج في كل عام فيه مشقه وخرج عليكم، ولو أوجبت ذلك، لما استطعتم) يعني لكان في ذلك حرج ومشقه عليكم، ولو تركتم لكفرتم، يعني لو أوجبه عليكم، وبعد أن أوجبه عليكم ويثبت في الشريعة؛ حينئذٍ تركه يؤدي إلى العناد والتمرد، والعناد والتمرد قد يؤدي إلى الكفر بمعنى من معاني الكفر.

فياذن: المقصود بالاستطاعه في صدر الروايه لا- يُراد بها الاستطاعه العقليه، وإنما يُراد بها الاستطاعه في مقابل المشقه، هناك تكليف مستطاع مقدور، يعنى ليس فيه مشقه، وهناك تكليف غير مستطاع، يعنى فيه مشقه وخرج، الظاهر أنّ المقصود بالاستطاعه في فقره الاستدلال هي نفس الاستطاعه السابقه، عندما يقول (فأتوا منه ما استطعتم) هو هذا المعنى الذى ذكرناه في قوله (إذا أمرتكم بشيء، فأتوا به في ظرف الاستطاعه، أو ما دتمم مستطيعين) يعنى قادرين عليه بلا مشقه وبلا حرج، يجب عليكم الإتيان به، أنا لا أكلفكم ما هو أكثر من المقدار المستطاع لكم، أنتم لستم ملزمين بامثال التكاليف بأكثر من المقدار المستطاع، فيكون هذا هو معنى هذه الفقره، وبناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ تكون الروايه أجنيه عن محل الكلام. ويمكن أن تشمل المورد وحتى الكل مع جزئه، ولا- مشكله في هذا؛ لأن هذا معنى عام وواسع، هو ينظر إلى عدم تكليف المكلفين بالامثال أكثر من المقدار المستطاع. أما كيف يتحقق الامثال؟ وما هو المقدار المستطاع الذى يجب معه الامثال في نظر الشارع؟ هذا متروك لدليل التكليف نفسه، ماذا يقول دليل التكليف؟ مره يكتفى دليل التكليف بفردٍ واحدٍ، وهو إذا كان الواجب مأخوذاً على نحو صرف الوجود، ومرّه دليل التكليف يقول لا بد من التكرار، كما إذا كان الواجب هو مطلق الوجود، هذا يختلف باختلاف دليله، فلا بدّ من ملاحظه الدليل، كل تكليفٍ سواء كان بكلي، أو كان بجزئى، كلي على نحو مطلق الوجود، كلي على نحو صرف الوجود، الشارع لا يكلفنا به فوق القدر المستطاع. وأما أنه كيف يتحقق الامثال، فهذا تابع لدليل التكليف، فالروايه حينئذٍ تكون فى مقام تأسيس هذه القاعده وتكون أجنيه عن محل الكلام، ولا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام الذى هو عبارته عن قاعده الميسور.

ذكرنا أن السيد الخوئي (قدس سره) (1) ذكر عبارته يُفهم منها أنه لا يرى بأساً في تطبيق التبعض بمعناه الحقيقي على الكلى وأفراده؛ لأن التبعض يصدق حتى على الكلى مع أفرادها، فضلاً عن الكل مع أجزائه، ويقول أن الفرد بعض من الطبيعه، فيمكن أن تكون (من) تبعضيه إذا آمنة بهذه الفكرة؛ وحينئذٍ نتخلص من الإشكال السابق وهو عدم انطباق الوارد على المورد، فيقول أن الوارد ينطبق على المورد؛ لأن (من) للتبعض بعنوانه، والتبعض بعنوانه يشمل كلا الموردين، وتكون في الروايه حينئذٍ إشاره إلى أنه يجب الإتيان بالأجزاء المستطاعه من الكل، ويجب الإتيان بالأفراد المستطاعه من الكلى؛ وحينئذٍ إذا تمسكنا بإطلاقها يصح الاستدلال بها على محل الكلام لإثبات قاعده الميسور.

كلام السيد الخوئي (قدس سره) ليس واضحاً كفايه في ما هو مقصوده من هذا، ولعله لا يريد هذا المعنى، وإنما يريد أن يثبت فقط إمكانية أن تكون (من) للتبعض بلحاظ الأجزاء وللتبعض بلحاظ الأفراد، لكن قلنا أنّ هذا وحده لا يكفي في محل الكلام؛ لأننا سنعيّن أن التبعض _____ إذا صحت فكره أن التبعض بعنوان يصدق بلحاظ الكلى وأفراده _____ بلحاظ الكلى وأفراده بقريته المورد؛ وحينئذٍ لا يصح الاستدلال بالروايه. لعلّ هذا هو مقصوده، وهذا كلام صحيح، بمعنى أنه إذا قلنا بأن (من) تصلح أن تكون للتبعض بلحاظ الكلى وفرد، وللتبعض بلحاظ الكل وجزئه، ونحن نعيّن أن المراد بها هو التبعض بلحاظ الكلى وفرد بقريته المورد؛ وحينئذٍ لا يصح الاستدلال بها في محل الكلام. هذا كلام صحيح، لكن أصل فكره أن التبعض يمكن أن يصدق بمعناه الحقيقي بلحاظ الكلى وفرد، وأن الفرد بعض من الطبيعه بحيث يكون حاله حال الكل وجزئه، كما أنّ الجزء بعض من المركب الفرد بعض من الطبيعه، هذا ليس واضحاً، فالفرد ليس بعضاً من الطبيعه، وإنما هو مصداق للطبيعه، الجزء ليس مصداقاً للكل، وإنما هو بعض من الكل، نعم، بضرب من المسامحه يمكن فرضه كما فرضه المحقق الأصفهانى (قدس سره)، لكنه خلاف الظاهر، الفرد ليس جزءاً من الطبيعه، هو فرد من الطبيعه ومصداق لها وليس جزءاً من الطبيعه، بينما الجزء هو جزء من الكل، ومن هنا شمول التبعض للكلى وأفرادها مشكل، والإشكال السابق باقٍ على حاله؛ وحينئذٍ هذا الذى ذكرناه أخيراً _____ إذا تمّ _____ تنحل به المسأله، بمعنى أنّ الروايه تكون أجنبيه عن محل الكلام، ولا يصح الاستدلال بها في محل الكلام.

ص: ٧٣

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٤٦٥.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

تبيّن مما تقدم أن المشكله التي تواجه الاستدلال بالروايه على قاعده الميسور هي مسأله التطبيق على مورد الروايه، باعتبار أن الاستدلال بالروايه مبنى على افتراض أنّ (من) للتبعيض والتبعيض لا يلائم الكلى وفرده الذى هو مورد الروايه، وإنما يلائم الكل وجزئه، ومن هنا حمل الروايه على قاعده الميسور لا- يمكن حينئذٍ تطبيقه على مورد الروايه، وهذا مما لا- يمكن الالتزام به، لوضوح أنّ السائل سأل الرسول (صلى الله عليه وآله) سؤالاً محدداً عن أنّ الحج هل يجب فى كل عام يا رسول الله؟ ولا بدّ أن يكون الجواب جواباً عن هذا السؤال، وحمل الروايه على أنّها فى مقام بيان قاعده الميسور، كأنه يكون الجواب لا- علاقه له بمورد السؤال، هذه هي المشكله التي تواجه الاستدلال فى هذه الروايه.

الذى يمكن أن يقال: أن الروايه فيها احتمالات كما لعله اتضح مما تقدم، وفى كل هذه الاحتمالات هناك مشكله، يعنى بعض الاحتمالات يصح الاستدلال بالفقره على ضوئها على قاعده الميسور، لكنها تواجه المشكله السابقه وهي أنّ تطبيقها على المورد غير ممكن، وبعض الاحتمالات بالعكس، يعنى يمكن تطبيقها على المورد ويمكن أن تكون جواباً عن هذا السؤال، ولكن لا يُستفاد منها قاعده الميسور. إذن: الاحتمالات التي لا- يُستفاد منها قاعده الميسور لا- فائده فيها فى المقام؛ لأن الغرض هو الاستدلال بالروايه على هذه القاعده، والاحتمالات التي يمكن الاستدلال على القاعده على ضوئها تواجه المشكله السابقه.

الذى يمكن أن يقال كتلخيص لما تقدم، أو كبيان لما تقدم هو: نحن لا يمكن أن ننكر كون (من) لها ظهور فى التبعيض. نعم، يمكن أن يُصار إلى غير ذلك إذا دل عليه الدليل واقتضته الضروره، لكن بشكل عام مهما أمكن إبقاء (من) على ظهورها فى التبعيض لا بد من الالتزام به؛ حينئذٍ يقال: نأتى إلى (ما) التي هي أسم موصول. (ما) إن كانت اسماً موصولاً وقلنا بعدم إمكان تعدى الفعل (الإتياء) إلى مفعوله بنفسه _____ هذه المشكله التي ذكرناها فى الدرس السابق _____ إن الإتيان لا- يتعدى إلى المأتى به بنفسه، وإنما يتعدى بالباء، إذا تجاوزنا هذه المشكله بشكلٍ من الأشكال، وقلنا بأنه يمكن أن تكون (ما) مفعولاً به للإتيان بطريقه من الطرق، ولو بتقدير نزع الخافض _____ مثلاً- _____ بأن يكون الإتيان فى الواقع متعدياً إلى (ما) بالباء، لكنه نزع. إذا قلنا بإمكان تعدى هذا الفعل إلى الموصول ويمكن أن تكون (ما) اسماً موصولاً؛ حينئذٍ يكون معنى الجملة واضحاً، إذا أمرتك بشيء، يعنى بمركب له أجزاء، فأتوا ما استطعتم منه، ومن الواضح أنّ هذا يكون فيه دلالة على قاعده الميسور؛ لأن (من) تبعيضيه، و(ما) أسم موصول مفعول به ل _____ (فأتوا)، يعنى فأتوا ما استطعتم من أجزائه. هذا يمكن أن يكون له مفادان، يعنى يمكن أن يدل على وجوب جميع أجزاء المركب عندما تكون كلها مقدوره، كما أنه يدل فى الوقت نفسه على وجوب الإتيان بالأجزاء المقدوره عند تعذر الأجزاء الأخرى، وهو قاعده الميسور يعنى إذا أمرتك بمركب فأتوا بما استطعتم من أجزائه، فإذا كان هو مستطيعاً من كل الأجزاء، فيجب عليه الإتيان بكل الأجزاء، لكن فى نفس الوقت أيضاً تدل على أنه إذا تعذر عليه بعض الأجزاء، وكان قادراً على الإتيان بالبعض الآخر، فيجب عليه الإتيان بالبعض الآخر وهو قاعده الميسور. هذا مشكلته هي المشكله السابقه؛ لأنه لا يمكن تطبيقه على مورد الروايه؛ لأن تطبيقه على مورد الروايه بنحو من الأنحاء المتقدمه بأن نتصور للتبعيض معنى يشمل

حتى الكلى وفرده _____ مثلاً _____ مشكله هذا التطبيق هي أنه يقتضى التكرار، فأن معنى شموله للكلى وفرده يكون هكذا: إذا أمرتكم بكلى له أفراد، فأتوا ما استطعتم من أفراده، على غرار الأجزاء، فكما كنا نقول فأتوا ما استطعتم من أجزائه، هنا أيضاً نقول فأتوا ما استطعتم من أفراده، وهذا معناه التكرار، يعنى معناه أن الحج يجب على المكلف فى السنه الثانيه إذا كان قادراً، وهكذا فى السنه الثالثه، وهذا مما لا يمكن الالتزام به؛ لأنه منافٍ لصدر الروايه التى هى صريحه فى عدم وجوب تكرار الحج والاكتفاء بالحج فى سنه واحده. فإذن: افتراض أن (من) تبعضيه، وأن (ما) أسماً موصولاً، الذى نتيقن منه هو أنه يشمل الكل وأجزائه، أما شموله للكلى وأفراده، فهذا غير واضح إذا تصورنا أن التبعض له معنى عام يشمل الكلى وفرده والكل وجزئه، لكنه يواجه هذه المشكله، وهى مشكله التكرار والإتيان بالأفراد الممكنه من الحج، أو من غير الحج فى الأمثله الأخرى.

ص: ٧٤

وأما إذا كانت (ما) مصدرية ظرفيه، بأن لم نقبل السابق وقلنا بأن فعل (الإيتاء) لا يتعدى إلى مفعوله (المأتى به) بنفسه، ولازم كون (ما) أسماً موصولاً أن الفعل يتعدى إليه بنفسه، وهذا لا يمكن الالتزام به، فيكون هذا قرينه على أن (ما) ليست أسماً موصولاً حتى نتخلص من هذه المشكله، وإنما تكون (ما) مصدرية ظرفيه. بناءً على هذا، إذا كانت (ما) مصدرية ظرفيه؛ حينئذٍ (من) لا تكون بيانیه، يعنى احتمال كونها بيانیه يكون منتفياً؛ لأنه حينئذٍ سوف تعود نفس المشكله؛ لأن (فأتوا منه) تعنى (فأتوه)، فيكون الفعل قد تعدى إلى المأتى به بنفسه، فنقع فى نفس المشكله، فلا بد من استبعاد كون (من) بيانیه، فيدور الأمر بين أن تكون (من) بمعنى الباء _____ إن ثبت هذا _____ وبين أن تكون تبعضيه، إذا كانت بمعنى الباء، وثبت أن (من) تكون بمعنى الباء؛ حينئذٍ سوف يكون مفاد الجمله هو (إذا أمرتكم بشيء، فأتوا به ما دتمم مستطيعين)، وهذه فيها دلالة على اشتراط قدره والاستطاعه فى امثال التكليف؛ وحينئذٍ تكون أجنيبه عن قاعده الميسور، ولا يصح الاستدلال بها على هذه القاعده، لكن هل يمكن تطبيقها بهذا المعنى على مورد الروايه؟ نعم، يمكن تطبيقه على مورد الروايه، لكن بافتراض أن التكرار غير مستطاع؛ لأننا قلنا أن قدره والاستطاعه لا يُراد بها قدره العقليه حتى يقال أن التكرار مقدور عقلاً، وإنما المراد بها قدره واستطاعه من نوعٍ آخر، وعبرنا عنها _____ إن صح التعبير _____ بالقدره العرفيه، إما أن نجعلها فى مقابل العسر والحرَج، يعنى المقدور هو الذى لا عسر فيه ولا حرج، وإما أن نجعلها قدره فى مقابل المشقه التى تحصل أزيد من المشقه التى يقتضيهها أصل التكليف، هذه المشقه التى هى أزيد من المشقه التى يقتضيهها أصل التكليف يُعبر عنها بغير المقدور. على كل حال، إذا افترضنا أن التكرار غير مقدور وغير مستطاع باعتبار أن فيه مشقه وكلفه وحرَج، أو فيه مشقه أزيد مما يقتضيه أصل التكليف، أصل التكليف يقتضى الإتيان بالحج فى سنه واحده، هذه المشقه لا بد من تحمّلها، وما زاد على ذلك مشقه زائده، فيُعبر عنها بالمشقه الزائده والفعل الذى يلزم منه المشقه الزائده بالفعل غير المقدور وغير المستطاع. إذا افترضنا إمكان أن يكون تكرار الحج غير مستطاع، فالروايه تكون جواباً عن السؤال وتدل على عدم تكراره والاكتفاء بمره واحده، فتنطبق على مورد الروايه.

ص: ٧٥

وأما إذا كانت تبعية كما هو الظاهر، فالمعنى يكون (إذا أمرتكم بشيء، فأتوا ببعضه ما دتم قادرين) (1)؛ حينئذٍ، إذا قلنا بأن التبعية لا يلائم الكلى وفرده كما استقر بناه، فتختص الرواية بالكل وجزئه؛ وحينئذٍ يكون المعنى (إذا أمرتكم بمركب له أجزاء، فأتوا ببعضها ما دتم قادرين) لأن (من) تبعية، و(ما) موصولة، و(الشئ) هو المركب الذى له أجزاء. هذا المعنى لا يدل على قاعده الميسور، إلا- بإضافه قيد وهو تعذر البعض الآخر من الأجزاء، بحيث يكون مفاد الجملة هو (إذا أمرتكم بمركب وتعذر عليكم بعض أجزائه، فيجب عليكم الإتيان بالبعض ما دتم قادرين عليه). أما إذا كان غير قادر على الكل يسقط عنه الوجوب، لكن إذا تعذر بعض الأجزاء، وهذا قيد لا بد منه حتى تدل الجملة على قاعده الميسور. وأما إذا لم نضف هذا القيد؛ فحينئذٍ يكون معنى الجملة (الواجب عند الأمر بالمركب هو الإتيان ببعضه عند القدرة) وهذا لا- يمكن الالتزام به، هذا لا يفهم منه قاعده الميسور، وإنما يفهم منه الأمر بالإتيان ببعض المركب عند القدرة عليه، وهذا ليس مرادنا حتماً، ولا ينبغى الالتزام به. على كل حال، حتى إذا قلنا أن الجملة حينئذٍ فيها دلالة على قاعده الميسور، لكنها لا تنطبق على المورد، لما قلناه سابقاً من أن التبعية لا يلائم الكلى وفرده، ومورده الرواية هو الكلى وفرده، فالرواية حينئذٍ ن- تنطبق على موردها، فيرجع الإشكال السابق.

وأما إذا قلنا: أن التبعية يكون متصوراً وله معنى عام يلائم الكلى وفرده والكل وجزئه كما يقول السيد الخوئي أو كما يقول المحقق الأصفهانى (قدس سرهما)، بأى معنى كان؛ حينئذٍ، هذا المعنى هل ينطبق على مورد الرواية؟ يعنى هل يمكن أن نقول أن ما قاله الرسول (صلى الله عليه وآله) فى ذيل الرواية هو جواب عن السؤال؟ حتى إذا افترضنا هذا المعنى العام الذى على ضوئه يكون مفاد الجملة (إذا أمرتكم بشيء _____ أى شئ كان، سواء كان كلياً له أفراد، أو كان مركباً له أجزاء _____ فأتوا ببعضه ما دتم قادرين. ونضيف إليه القيد السابق الذى قلنا لا بد من تقديره، عند تعذر بعضه، سواء كانت أفراداً أو أجزاء؛ فحينئذٍ يجب عليكم الإتيان بالبعض الآخر ما دتم قادرين عليه. بناءً على هذا، هذا ينطبق هذا على المورد، فيرجع الإشكال السابق الذى يقول أن انطباقه على المورد يستلزم وجوب التكرار؛ لأنه يقول عند تعذر البعض، فالبعض الباقى الذى يكون مقدوراً يجب عليكم الإتيان به، فى باب الكلى وفرده الحجج فى السنه الثانيه مقدور للمكلف، فإذا كان مقدوراً للمكلف يجب عليه، وفى السنه الثالثه إذا كان مقدوراً أيضاً يجب عليه. وهذا ليس فقط لا يمكن الالتزام به، وإنما هو خلاف صريح صدر الرواية من أن الحجج لا يجب فى كل عام، وإنما يجب مره واحده.

ص: ٧٦

نطرح احتمالاً طرحه السيد الخوئي (قدس سره) وهو أنّ (من) زائده، يعنى (إذا أمرتكم بشيء، فأتوه حين استطاعتكم)، وهذه إشارة إلى اشتراط الاستطاعه والقدره فى امتثال التكليف، وهذا لا- علاقه له بقاعده الميسور، ولا- يصح الاستدلال به على قاعده الميسور، وهذا واضح، وهل تنطبق على المورد أم لا؟ يأتي فيه الكلام السابق من أنه يمكن تطبيقها على المورد بالفرض السابق وهو أن نفترض أن تكرار الحج غير مقدور، فإذا كان تكرار الحج غير مقدور وغير مستطاع معناه أن الروايه تدل على عدم وجوب التكرار والاكتفاء بالمره الواحده، فيكون جواباً عن سؤال السائل.

من هنا يظهر أنه على بعض الاحتمالات يصح الاستدلال بالفقره على قاعده الميسور، لكن تطبيقها على المورد مشكل، وإخراج المورد مستهجن، وعلى بعض الاحتمالات الأخرى يمكن تطبيقها على المورد، لكن لا يصح الاستدلال بها على قاعده الميسور. على كل حال يبدو أن الاستدلال بالروايه على قاعده الميسور مشكل. الأقرب فى تفسير الروايه هو أن نلاحظ صدر الروايه، فصدر الروايه لا بد أن يؤخذ بنظر الاعتبار؛ لأن من الواضح أن ما ذكر فى صدر الروايه كأنه مقدمه لبيان حكم المسأله التى سئل عنه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، هو سئل (أفى كل عام يا رسول الله؟)، الذى يظهر من الروايه من سكوت النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) عن جواب السائل ثلاث مرات، إعراضه عنه ثلاث مرات، ثم وبخه وقال (ذرونى ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم) (1) هذه كلها مقدمه، وبلا فصل يأتي بعده (إذا أمرتكم بشيء، فأتوا منه ما استطعتم)، واضح أن هذا لا بد أن يكون جواباً عن سؤال السائل؛ لأن كل ما قبله كان مقدمه، على الأقل نقول لم يرضَ بهذا السؤال، ووبخه على سؤاله. الذى يفهم من الجملة حتى تكون جواباً واضحاً عن هذا السؤال هو أنّ كل أمر يصدر من الشارع المقدس، فامثاله بحسبه، هناك قواعد مقرره هى تقرر كيفيه امتثال الأمر فى أنه كيف يكون امتثال الأمر بالطبيعه المأخوذه على نحو العام الاستغراقى؟ وكيف يكون امتثال الأمر بالطبيعه المأخوذه على نحو العام المجموعى، أو امتثال الأمر بالمركب كيف يكون؟ وهكذا. أنّ امتثال الأمر يكون بحسب ذلك الأمر، بمعنى أن الشارع إذا أمر بشيء، فعلى المكلف الإتيان بذلك الشىء بالنحو الذى يقتضيه ذلك الأمر، وأنه لا- حاجه إلى التكلّف ولا- حاجه إلى تكلف المشقه والعسر، وإنما يجب عليكم امثاله بالمقدار المستطاع، تكلف أكثر من المقدار المستطاع مرفوض وفى ذيل الروايه قال (وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه) مقابل (إذا أمرتكم بشيء، فأتوا به ما استطعتم). يفهم من الروايه أنّ هناك فرقاً بين النهى وبين الأمر، النهى يقتضى ترك المنهى عنه، وهو يتوقف على ترك جميع أفرادها، أما الأمر بالشىء، فيكفى الإتيان به مره واحده، الإتيان به مره واحده عبّر عنه بهذا التعبير، بأنّ هذا هو القدر المستطاع للمكلف، وما زاد عليه فيه مشقه، سواء كانت المشقه بمعنى العسر والحرج، أو بمعنى أزيد مما يقتضيه أصل التكليف، وأنا لا أطلب منكم امتثال التكليف الذى يكون فى امثاله مشقه أزيد مما يقتضيه أصل التكليف من مشقه؛ حينئذ يكون هذا جواباً عن السؤال.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

ذكرنا كلام صاحب الكفايه (قدس سره) في الكفايه، وقلنا أنه نُسب إليه أنه يذهب إلى الاحتمال الأول في تفسير الحديث الشريف، وهو أن مفاده النهي وإنشاء للحكم وليس إخباراً، وإنما هو إنشاء ونهي ابتدائي. قلنا: أن نسبه هذا الرأي له ليست واضحة؛ لأنه ناقش في دلاله هذا الحديث، واحتمل أن المراد بالحديث هو ما نقلناه عنه، وهو عدم سقوط الميسور بما له من الحكم الذي _____ هذا المعنى _____ يستلزم شمول هذا الحديث للواجبات وللمندوبات، أي شيء كان هو الحكم السابق، الروايه تدل على عدم سقوط ذلك الحكم بتعذر بعض الأجزاء، فيبقى الحكم كما كان في السابق، وجوباً، أو ندباً، وبناءً على هذا؛ حينئذٍ لا يتعيّن أن نقول أنه يذهب إلى الاحتمال الأول؛ لأنّ هذا الذي ذكره ينسجم مع الاحتمال الثالث، وحتى مع الاحتمال الثاني أيضاً، تكون الجملة خبريه محضه تُخبر عن عدم السقوط، إما عدم سقوط الحكم، أو عدم سقوط الميسور عن العهده، على كلا التقديرين، هذا أمره راجع إلى الشارع، فهي تخبر عن عدم السقوط. ومن الواضح أن الإخبار عن عدم السقوط يعني الإخبار عن بقاء ذلك الحكم في العهده، فإذا قلنا بقاء ذلك الحكم وتجاوزنا المشكله السابقه؛ حينئذٍ تشمل الواجبات والمستحبات، إذا قلنا بقاء الميسور في العهده هنا؛ حينئذٍ قد يقال بأن هذا يوجب الاختصاص بالواجبات، ولا يشمل المستحبات؛ لأنّ العهده تناسب الوجوب ولا تناسب الاستحباب. لكن على كل حال لا يتعيّن أن يكون صاحب الكفايه (قدس سره) قد ذهب إلى الاحتمال الأول، فنسبه الاحتمال الأول إليه ليست واضحة.

الذي يُلاحظ على الاحتمال الأول: النهي لابد أن يتعلق بفعل المكلف، وما يكون داخلاً تحت اختياره وجوداً وعدمًا؛ حينئذٍ يُعقل تعلق النهي به، أما ما لا يكون فعلاً للمكلف، وما لا يكون داخلاً تحت اختيار المكلف؛ حينئذٍ لا يُعقل تعلق النهي به، وفي المقام حرف السلب دخل على السقوط مما يعني أن النهي يتوجه إلى السقوط إذا فسّرنا الحديث بالنهي الابتدائي، ومن الواضح أن السقوط ليس فعلاً للمكلف، سواء قلنا أن المراد به هو سقوط الحكم، أو سقوط الميسور عن العهده، على كلا التقديرين، سقوط الحكم وعدمه، سقوط الميسور في العهده وبقاء الميسور في العهده، هذه أمور ترتبط بالشارع، المكلف ليس قادراً عليها أصلاً، ليس قادراً على إبقاء الحكم أو سقوطه، هذه أمور ترتبط بالشارع وليست أفعالاً للمكلف، وبالتالي لا تقع تحت اختيار المكلف، فلا معنى لتعلق النهي بها.

ص: ٧٨

نعم، لو كان حرف السلب داخلاً على الإسقاط، أمكن أن يقال يُفترض تعلق النهي به، كما إذا قرأت العبارة (لا يُسقط الميسور بالمعسور) فيكون متعلق النهي هو الإسقاط، والإسقاط غير السقوط، الإسقاط يمكن أن يقال بإمكان تعلق النهي به، ونفس الكلام يقال إذا كانت الروايه كما هو الموجود في المصدر على ما نُقل، أن الجملة ليست هي (الميسور لا يسقط بالمعسور) (١)، وإنما الجملة هي (لا- يُترك الميسور بالمعسور)، فالنهي يكون متوجهاً إلى ترك المعسور، وترك المعسور مقدوراً للمكلف، فيمكن تعلق النهي بترك المعسور، لكن لا- قراءه (يُسقط) يمكن الالتزام بها، لوضوح أنها خلاف الظاهر جداً، ولا هذه القراءه

أيضاً، فالظاهر أنها غير ثابتة، المعروف والمشهور أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، ومن هنا يكون حمل النفي في هذه الفقرة على أنه نهى محض ونهى ابتدائي يكون خلاف ظاهر هذه الجملة.

هذا مضافاً إلى أن أصل حمل الجملة على النهي بهذا الشكل كما يقوله الاحتمال الأول لا موجب له بعد إمكان حملها على معناها وعلى ظهورها الأولى، هي جملة خبريه، و(لا) نافية، فتُحمل على كونها جملة خبريه، فتأويلها وحملها على النهي الابتدائي لا موجب له بعد إمكان حملها على الإخبار وإبقاء النفي على واقعه وظاهره، وهذا أمر ممكن كما يفهم من الاحتمالين الآخرين، أن يكون النفي نفيّاً باقياً على ظاهره ولا داعي حينئذٍ لرفع اليد عن هذا الظاهر وتفسيره بتفسير هو خلاف الظاهر بأن نفسير النفي بالنهي، هذا لا موجب له إلا إذا اضطررنا إلى ذلك لا بأس، لكن حينما لا نضطر إلى ذلك كما هو محل الكلام؛ حينئذٍ لا داعي لهذا الحمل ولا داعي لاستظهاره من هذه الجملة. هذا بالنسبة للاحتمال الأول.

ص: ٧٩

١- أنوار الهداية، السيد روح الله الخميني، ج ٢، ص ٣٩٧.

أما إشكال صاحب الكفاية (قدس سره) على هذا الاحتمال، (١) وهو التنافي بين ظهور الجملة في الشمول للمستحبات من جهة، وبين ظهور لا- يسقط في النهي والوجوب والإلزام؛ لأن مقتضى ظهور (لا- يسقط) في الإلزام هو اختصاصه بالواجبات؛ لأن المستحبات لا- إلزام فيها، مقتضى شمول الحديث للمستحبات هو أن لا- يُراد الإلزام ب(لا يسقط)، هذان ظهوران متنافيان، ويُستشعر من عبارته في البدايه ترجيح ظهور الروايه في الشمول للمستحبات، فكأنه يقول لا بد من رفع اليد عن الظهور الثاني.

بناءً على الاحتمال _____ لو سلّمنا الاحتمال الأول _____ هذا الإشكال هل هو وارد أو لا ؟

يمكن الجواب عنه بأن يقال: أن شمول الروايه للمستحبات إنما هو بالإطلاق، ليس لدينا شيئاً أكثر من الإطلاق، لفظ (الميسور) مطلق أعم من أن يكون واجباً، أو مستحباً، ولا- موجب لتقييده بخصوص ما إذا كان واجباً. إذن: هو نتيجة إطلاق الموضوع (الميسور)، فشمول الروايه للمستحبات ناشئ من إطلاق لفظ (الميسور).

في محله يُذكر أنه إذا تعارض ظهوران من هذا القبيل، يعنى الموضوع له ظهور، والمحمول له ظهور آخر يكون معارضاً لظهور الموضوع، هناك ذكر بأنه يقدم ظهور المحمول على ظهور الموضوع، بمعنى أن المحمول يُجعل ظهوره قرينه على التصرف في الموضوع وتقييده وحمله على ما لا- ينافي ظهور المحمول، لعلّه من هذا القبيل ما ذكره الشيخ في بعض المباحث أن جملة (لا تضرب أحداً) (٢) ظهور الضرب في كونه ضرباً مؤلماً للضروب يستدعى تقييد (أحد) بخصوص من يتألم بالضرب، فلا تشمل من لا يتألم بالضرب، لا بد من تقييده بهذا الشكل، وإن كان (أحد) يشمل من يتألم بالضرب ومن لا يتألم، لكن الضرب لما كان ظاهراً في الضرب المؤلم لا بد حينئذٍ من تقييد الموضوع وتخصيصه بالنحو الذي يلائم ظهور الموضوع في كونه ضرباً مؤلماً، فلو قيل (لا- تضرب شيئاً) هذا يشمل حتى الجماد، لكن ظهور (يضرب) يوجب تقييد الموضوع، دائماً المحمول إذا كان له ظهور يكون قرينه على التصرف في الموضوع ومنع شموله لما ينافي ظهور المحمول. أيضاً يمكن _____ على تأمل _____ أن نجعل الآيه الشريفه من هذا القبيل (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر) ، ثم يقول وبعولتهن أحق بردهن (٣) جعلت أحقيه الزوج بالرد قرينه على التصرف في المطلقات وحملها على خصوص الرجعيات. من هذا القبيل إذا فرضنا أن دليل الاستصحاب كان عاماً في حد نفسه، يعنى يشمل الشك في المقتضى والشك في الرفع، لكن كلمه (النقض) الوارده في الحديث الشريف تصلح أن تكون قرينه على تقييد هذا الموضوع بخصوص ما إذا كان الشك في الرفع لا ما إذا كان شكاً في المقتضى. الظاهر أن هذه قضيه مسلّمه، أن ظهور المحمول يُجعل قرينه على تقييد الموضوع. ما نحن فيه من هذا القبيل، تعارض ظهوران، (الميسور) له إطلاق يشمل الواجبات والمستحبات بإطلاقه، إذا سلّمنا أن (لا يسقط) ظاهر في النهي، وظاهر في الإلزام الذي بحسب الفرض لا يشمل المستحبات؛ حينئذٍ يُجعل قرينه على تقييد (الميسور) بما إذا كان ميسوراً من واجب لا- ما إذا كان ميسوراً من مستحب. هذا يمكن أن يقال في هذا المجال.

ص: ٨٠

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٧١.

٢- تعليقه على معالم الاصول، السيد على الموسوي القزويني، ج ٤، ص ٧١٥.

بالنسبة إلى الاحتمال الثاني: الاحتمال الثاني يقول لا ننكر كون الجملة للنفي، وكونها جملة إخباريه، لكن هي نفى يُراد به النهي، جملة خبريه يُراد بها الإنشاء، لكنها تبقى جملة خبريه، من قبيل (يعيد الصلاة) ومن قبيل (يسجد سجدتي سهو) (1)..... وأمثال هذه الأمثلة. الاحتمال الثاني نُسب إلى السيد الخوئي (قدس سره) أنه اختار هذا القول، لكن يبدو أنه لم يختار هذا القول ولم يذكره في كلا-التقريرين؛ بل لعله في أحد تقريريه يظهر منه أنه يختار الاحتمال الثالث. على كل حال، سواء كان يختاره أو لا، هذا الاحتمال يبقى خلاف الظاهر. هذا الاحتمال إنما يُصار إليه في مثل (يعيد الصلاة) وفي مثل (يسجد سجدتي سهو) وأمثال هذه العبارات الذي يكون حملها على أنها خبريه محضه، هذا فيه محذور كونها خلاف الظاهر، باعتبار أنها جملة صادرة من الشارع، والشارع ليس من شأنه الإخبار عن إعادة المكلف أو سجوده سجدتي سهو، أو عدم سجوده، ليس من شأن الشارع الإخبار عن أفعال المكلفين؛ ولذا قالوا أنه حيث أن هذه الجملة خبريه، وليس من شأن الشارع الإخبار عن أفعال المكلفين، نقول أنها جملة خبريه يُراد بها الحكم والإنشاء والنفي أو الوجوب أو ما شاكل ذلك. إذن: إنما يُصار إلى الاحتمال الثاني حينما نواجه شيئاً من هذا القبيل، أما إذا لم نواجه شيئاً من هذا القبيل، إذا كان الإخبار عن هذا الشيء مرتباً بالشارع، لا نستطيع القول ليس من شأن الشارع ذلك كما في محل الكلام، (لا يسقط الميسور) هو إخبار عن السقوط، سواء كان سقوط حكم، أو سقوط الميسور عن العهده، على كلا التقديرين هو أمر مرتبط بالشارع، ومن شأن الشارع أن يُخبر عن سقوط الميسور أو عدم سقوطه، أو أن يخبر عن سقوط الميسور عن العهده، أو عدم سقوطه عن العهده، هذا شيء من شأن الشارع وليس شيئاً خلاف شأن الشارع، يعنى الموجب الذي جعلهم يحملون (يعيد) على هذا الاحتمال الثاني غير موجود في محل الكلام، الجملة خبريه، إخبار عن السقوط، أو إخبار عن عدم السقوط، لا- مشكله في أن الشارع يُخبر بأن حكم الميسور لا يسقط، الذي مرجعه إلى التعبد ببقائه، أو أن الميسور نفسه لا يسقط عن العهده، الذي مرجعه إلى التعبد ببقاء الميسور في العهده، فهذه أمور مرتبطة بالشارع ومن شأن الشارع الإخبار عنها، والجملة ظاهره في الأخبار ظهوراً أولاً، ولا داعي لرفع اليد عن الظهور الأولى لهذه الجملة وحملها على شيء هو خلاف ظهورها الأولى، هذا إنما نحتاج إليه في مثل (يعيد الصلاة) وفي مثل (يسجد سجدتي سهو)، وأما في محل الكلام فلا موجب لهذا، فتبقى الجملة خبريه على ظهورها الأولى وتدل على المقصود كما سيأتي. فمن هنا يظهر أن أقرب الاحتمالات وأظهرها هو الاحتمال الثالث الذي تقدّم.

ص: ٨١

الاستدلال بالرواية يمكن تقريبه على كل الاحتمالات الثلاثة، بقطع النظر عن صحه هذا التقريب، أو لا، كما سنتعرض له، لكن ممكن أساساً تقريبه على كل الاحتمالات الثلاثة:

إذا قلنا بأنه نهى، وأن مفاده حكم إلزامي، تاره نقول وجوب الباقي، وتاره نقول النهى عنه؛ حينئذ تكون داله على وجوب الإتيان بالميصور، (لا- يسقط) يعنى نهى عن تركه، أو إيجاب للإتيان به، الميسور لا يسقط بتعذر وتعسر بعض معسوره، ما دام بعض الأجزاء مقدوره، فهي لا- تسقط، فتكون واجبه، يجب الإتيان بها ويحرم تركها، فتدل على وجوب الإتيان بالميصور عند تعذر بعض الأجزاء.

وعلى الاحتمال الثانى أيضاً نفس الكلام؛ لأنها إخبار يُراد به الإنشاء، نفى يراد به النهى، فإذن: بالنتيجه هناك نهى عن ترك الميسور بلسان عدم الإسقاط أو عدم السقوط، بأن هذا يُنهى عن سقوطه، أو إسقاطه، فأيضاً يدل على لزومه بالنتيجه، الميسور لا يسقط بالمعسور، بمعنى أن الميسور لا يسقط، والغرض منه النهى عن سقوطه والإلزام بالإتيان به؛ فحينئذٍ يجب الإتيان به، وتعذر بعض الأجزاء لا يسقطه عن ذلك؛ بل يجب الإتيان بالميصور.

على الاحتمال الثالث المسأله أيضاً واضحه باعتبار أن إخبار الشارع عن عدم سقوط حكم الميسور مرجعه إلى التعبد ببقاء حكمه، فإذا كان الحكم هو الوجوب، فيكون الإتيان بالميصور واجباً، وإذا كان حكمه الاستحباب يكون مستحباً. إذن: تدل على قاعده الميسور فى الواجبات، وإذا كان مرجعه إلى الإخبار عن عدم سقوط نفس الميسور عن العهده أيضاً هي تدل على الواجبات بلا- إشكال، بمعنى أن الميسور باقٍ فى عهدته المكلف، وقلنا أنه يقال أن المناسب للعهده هو الواجبات؛ لأن المستحبات لا- تناسب الواجبات؛ حينئذٍ يكون هذا دالاً- على المقصود؛ لأننا نريد أن نثبت وجوب الميسور فى الواجبات، أن المركب الواجب إذا سقطت بعض أجزائه، هل يجب الإتيان بالباقي، أو لا ؟

الاستدلال بالروايه على قاعده الميسور يواجه إشكالاً مطروحاً في كلامهم: وحاصله هو احتمال أن الروايه مختصه بغير محل الكلام، يعنى بالعام الانحلالي إذا تعذر بعض أفراده من قبيل (أكرم كل عالم)، أو (أكرم كل العلماء) ولا تشمل المركب ذا الأجزاء إذا تعذرت بعض أجزائه، على هذا الاحتمال؛ حينئذ تكون أجنبيه عن محل الكلام. هذا الاحتمال طرحه صاحب الكفايه (قدس سره) (1) وهو الإشكال الأول الذى أورده على الاستدلال بالروايه فى محل الكلام، لكنه لم يذكر وجه هذا الاحتمال ومنشأه. هناك أمر آخر أيضاً مذكور فى بعض الكلمات، وهو احتمال أن تكون الروايه مجمله، ولا نعلم أنها ناظره إلى العام الانحلالي بلحاظ أفرادها حتى تكون أجنبيه عن محل الكلام؟ أو أنها ناظره إلى المركب ذى الأجزاء بلحاظ أجزائه حتى يصح الاستدلال بها فى محل الكلام؟ بحيث لا يمكن ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، فتكون مجمله، وبالتالي لا يصح الاستدلال بها. على كلا الاحتمالين لا يصح الاستدلال بالروايه.

بالنسبه للاحتمال الأول الذى طرحه صاحب الكفايه (قدس سره)، منشأ احتمال الاختصاص بالعام الانحلالي بلحاظ أفرادها هو مسأله أن السقوط فى الروايه مسند ومنسوب إلى نفس الميسور، لكن لا يمكن الالتزام بهذه النسبه وهذا الإسناد؛ لأن الميسور هو أجزاء من المركب وهو فعل المكلف، فرضاً ركوع وسجود..... من الصلاه، ولا معنى لإسناد السقوط إليه؛ بل لا معنى لأن يقول يسقط فعل المكلف، أو لا يسقط فعل المكلف، أصلاً لا يجوز هذا، فلا معنى لإسناد السقوط أو عدم السقوط إلى فعل المكلف، فلا بد أن يكون المسند إليه فى الحقيقه وما نسب إليه السقوط أو عدمه هو حكم الميسور، فإذن: فى البدايه نعترف بأن ظاهر العبارة هو إسناد السقوط إلى نفس الميسور، لكن حيث أن هذا غير ممكن، فلا بد من افتراض إسناده إلى حكمه؛ لأنه هو الذى يقبل السقوط وعدم السقوط، حكم الميسور يقبل السقوط ويقبل البقاء، أما فعل المكلف، فلا يقبل السقوط والبقاء؛ حينئذ يكون معنى الجملة هو أن حكم الميسور لا يسقط بتعذر المعسور من الأجزاء، حكم الميسور لا يسقط، ومرجع ذلك إلى التعبد ببقاء حكم الميسور، أن حكمه الذى كان ثابتاً قبل التعذر باقٍ. هذ معنى العبارة.

ص: ٨٣

هذا المعنى لا- يمكن تطبيقه إلا- على العام الانحلالي بلحاظ إفراده ولا يمكن تطبيقه على المركب ذى الأجزاء بلحاظ أجزائه؛ وذلك لأنه بإمكاننا أن نقول بأن الميسور من أفراد العام الانحلالي لا يسقط حكمها؛ بل يبقى، وهذا لا مشكله فيه، عام انحلالى، سابقاً كان عاماً انحلالياً (يجب إكرام العلماء)، أو (يجب إكرام كل عالم) هذا العالم له وجوب، وذاك العالم له وجوب... وهكذا، فإذا كان عدد العلماء عشرة، وتعذر إكرام اثنين منهم، باقى الأفراد حكمه السابق هو وجوب إكرامه، ولا ضير فى أن نقول أن الحكم الذى كان ثابتاً سابقاً قبل تعذر تلك الأفراد يبقى ولا يسقط، نثبت بعد التعذر نفس الحكم الذى كان ثابتاً قبل التعذر وهو وجوب الإكرام، هذا كان حكمه وجوب الإكرام قبل التعذر، والآن باقى كما كان، فيصح أن نقول بأن حكم الميسور من أفراد هذا العام الانحلالي لا يسقط، فينطبق بشكل واضح على العام الانحلالي، لكنه لا يمكن تطبيقه على المركب، وذلك للمشكلة السابقة التى تقدمت مراراً وهى أن ما يثبت بعد تعذر بعض الأجزاء من حكم هو غير الحكم الذى كان ثابتاً للميسور قبل التعذر، الميسور من الأجزاء، ولنفترضها تسعة، كان حكمها قبل تعذر الجزء العاشر هو الوجوب الضمنى، بينما حكمها بعد التعذر هو الوجوب الاستقلالي، هذا ليس بقاءً لذاك، وإنما هذا وجوب جديد غير الوجوب الذى كان ثابتاً لها سابقاً؛ وحينئذٍ لا يصح أن نقول أنه يبقى ولا يسقط؛ بل هو قطعاً قد سقط، الوجوب الضمنى الذى كان ثابتاً للميسور من الأجزاء قبل التعذر قطعاً سقط بسقوط الأمر بالمركب، فما معنى أن نقول أنه لا يسقط؟! ولو فرض وجود وجوب جديد، فهو وجب آخر وليس امتداداً وبقاءً لذلك الوجوب الأول. بينما العبارة تقول لا يسقط؛ بل يبقى، وهذا لا ينسجم إلا مع الكلى وإفراده ولا ينسجم مع الكل وأجزائه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

ذكرنا في الدرس السابق أنّ الاستدلال بالروايه على قاعده الميسور يواجه إشكالات، وذكرنا الإشكالات الأولى من هذه الإشكالات، وهذا الإشكالات أشار إليه الشيخ (قدس سره) في الرسائل، وحاصله: أن إسناد عدم السقوط إلى الميسور غير صحيح؛ لأن الميسور فعل المكلف، ولا معنى لسقوطه، لذلك لا بد أن يكون المسند إليه عدم السقوط هو حكم الميسور لا نفس الميسور، (1) حكم الميسور هو الذي يسقط أو لا يسقط ويحكم عليه بعدم السقوط. يكون معنى الجملة هو: أن حكم الميسور لا يسقط بتعذر بعض الأجزاء، الذي مرجعه إلى التعبد ببقاء حكم الميسور، وهذا المعنى لا ينطبق على محل الكلام، هذا المعنى ينطبق على العام الانحلالي؛ لوضوح أنه يمكن أن نقول أنّ حكم الأفراد المقدوره من العام الانحلالي يبقى ولا يسقط؛ لوضوح أنّ الحكم الذي يثبت للأفراد المقدوره بعد تعذر أفراد أخرى هو نفس الحكم الذي كان ثابتاً لها سابقاً وليس شيئاً آخر، فيصح أن يقال أنّ هذا الحكم باقٍ، ويصح أن يُسند عدم السقوط إلى حكم الأجزاء المقدوره، فيقال: أنّ هذه الأجزاء المقدوره حكمها هو الوجوب، والآن هذا الحكم باقٍ؛ إذ لا يختلف الحكم بتعذر أفراد أخرى، حكم المقدور هو نفس الحكم الذي كان ثابتاً سابقاً قبل تعذر الأفراد الأخرى وليس شيئاً آخر، فمن هنا يمكن إسناد عدم السقوط إلى هذا الحكم، لكنّ هذا لا ينطبق على محل الكلام؛ وذلك للمشكلة السابقه وهي أنّ الباقي من الأجزاء بعد التعذر كان حكمه السابق هو الوجوب الضمني، بينما الآن يُراد إثبات الوجوب الاستقلالي لها. فيأذن: لا يمكن أن نقول أنّ حكمها السابق باقٍ، فلا معنى للتعبد ببقاء حكمها السابق بلسان عدم السقوط، لا مجال لإسناد عدم السقوط إلى حكم الأجزاء الباقيه المقدوره بعد تعذر الأجزاء الأخرى؛ بل لو ثبت حكم لها، فهو حكم آخر مغاير للحكم السابق، فلا معنى للتعبد ببقاء حكمها؛ ولذا يجب أن يتجه الحديث إلى العام الانحلالي، ويكون ناظراً إلى العام الانحلالي عندما يتعذر بعض أفرادها، والحديث يدلّ على أنّ حكم الأفراد المقدوره لا يسقط ويبقى على حاله، فيكون تعبداً ببقاء حكمها، وهذا التعبد معقول. هذا هو الإشكالات.

ص: ٨٥

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٣٩١.

الشيخ (قدس سره) أجاب عن هذا الإشكالات، ومن خلال البحث السابق أيضاً لعلّه اتضحت هذه الأجوبه. أجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: هو مسأله إعمال العنايه العرفيه، فذكر أن الحكم الثابت للميسور من الأجزاء للمركب في محل الكلام بعد التعذر هو نفس الحكم الثابت لها قبل التعذر، لكن بإعمال عنايه عرفيه، صحيح هو غيره دقه؛ لأنه سابقاً كان وجوباً ضمنياً غيرياً، بينما الآن هو وجوب استقلالي، وهذا غير ذاك، لكن بالنظر العرفي هو نفسه؛ ولذا العرف _____ كما يقول الشيخ _____ يرى أنّ ثبوت الحكم للأجزاء الباقيه بعد التعذر، يراه بقاءً لحكمها السابق، كما أنّ عدم ثبوت الحكم للباقي من الأجزاء بعد التعذر، يراه ارتفاعاً للحكم السابق، هذا النظر العرفي الذي يرى أنّ ثبوت الحكم بقاءً للحكم السابق، وعدم ثبوت

الحكم ارتفاع للحكم السابق، هذا معناه أنه يرى أنّ الحكم واحد.

وبعبارة أخرى كما يقول الشيخ: يرى أن النفسية والغيرية والضمينية من الحالات المتبادلة على الوجوب وليست مقومه للوجوب، الوجوب يبقى وحالاته هي التي تتبدل، فتارةً يكون ضمناً، وأخرى يكون استقلالياً. تارةً يكون غيرياً وأخرى يكون نفسياً..... وهكذا، فهي لا تمنع من بقاء الموضوع بالنظر العرفي، وعليه: يصح أن يقال: أنّ الحكم الميسور في باب المركب، لا يسقط، ويصح التعبد ببقائه بعد إعمال هذه العناية. (١)

الجواب الثاني: لماذا لا يمكن إسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور حتى نوجه عدم السقوط إلى حكم الميسور، فيرد هذا الإشكال؟ كلا، ظاهر الجملة هو أنّ الميسور لا يسقط، عدم السقوط _____ بحسب ظاهر العبارة _____ أسند إلى نفس الميسور وليس لحكم الميسور، ولا داعي لهذا التقدير، ويكون المراد من نسبة عدم السقوط إلى نفس الميسور هو أنّ الميسور باقٍ في العهد، أو أنّ الميسور باقٍ على موضوعيته للحكم الشرعي _____ كما سيأتي _____ المعاني التي يمكن تصوّرها في هذا الباب، بالنتيجة لنفترض العهد، الحديث يريد أن يقول أنّ الميسور باقٍ في العهد، ولا مشكله في هذا، فيمكن إسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور، ولا مشكله في هذا الإسناد، لو كان إلى الحكم نقول أنّ الحكم متعدد، لكن هو يريد أن يقول أنّ الميسور من المركب بعد تعذر بعض الأجزاء باقٍ في العهد، كما كان سابقاً في العهد، الآن بعد تعذر بعض الأجزاء هو لا يزال باقياً في العهد، وهذا يشمل المركب، ولا داعي للتوقف في شموله للمركب بلحاظ أجزائه؛ لأنّ الحكم ببقاء الميسور في العهد يمكن أن يكون شاملاً للميسور من الأجزاء كما يمكن أن يكون شاملاً للميسور من الأفراد، فيمكن الاستدلال بالحديث في محل الكلام إذا حافظنا على ظاهر الجملة وهو أن يكون المسند إليه عدم السقوط هو نفس الميسور، فالميسور من الأجزاء يكون باقٍ في العهد.

ص: ٨٦

بالنسبة إلى الجواب الأول الذى ذكره الشيخ (قدس سره) المبنى على إعمال العناية، تقدّم فى بحث الاستدلال على القاعده بالاستصحاب، الاستدلال على وجوب الإتيان بالباقي فى محل كلامنا بالاستصحاب تقدّم التعرض إلى ذلك. فى المقام العناية العرفيه التى نبذلها لتصحيح إسناد عدم السقوط إلى الحكم، والتعبد ببقاء حكم الميسور، هنا نحتاج إلى هذه العناية فى نفس الحكم، لا بد من بذل العناية فى نفس الحكم، بأن نقول حكم الميسور قبل التعذر وحكم الميسور بعد التعذر وإن كانا يختلفان بالدقه، لكنهما واحد فى نظر العرف بإعمال العناية العرفيه، فإذن يمكن التعبد ببقاء الحكم السابق للميسور بلا مشكله بعد إعمال العناية العرفيه، فى باب الاستصحاب كأن الأمر كان معكوساً، فى باب الاستصحاب كُنّا نستصحب الوجوب النفسى للمركب التام الثابت سابقاً، الشيخ (قدس سره) طرح فى باب الاستصحاب أن لا نستصحب الجامع بين الوجوب النفسى الذى هو التقريب الأول أو التقريب الثانى، وإنما نستصحب نفس الوجوب النفسى الثابت للمركب التام ذى العشره أجزاء، نستصحب نفس هذا الوجوب النفسى بعد أن تبقى تسعه أجزاء بعد تعذر الجزء العاشر، نستصحبه باعتبار بذل العناية فى موضوعه، بأن يُدعى بأنّ المركب التام ذا العشره أجزاء، والناقص ذا التسعه أجزاء هما واحد بنظر العرف، ولا يرى أنّ وجود الجزء العاشر وعدمه شىء مقوم، وإنما يرى أنه من الحالات المتبادله، فالعنايه تكون مبذوله فى الموضوع مع وحده الحكم، وليس هناك تعدد فى الحكم، نفس الوجوب الثابت سابقاً نستصحبه بعد التعذر، لكن يبذل العناية فى موضوعه، بأن يقال: أنّ المركب الواجب للجزء المتعذر بنظر العرف هو نفس المركب الفاقده للجزء المتعذر، لكن بالنظر العرفى بإعمال المسامحه العرفيه، العرف لا يرى أنّ هذا يوجب تبدل الموضوع وتغيره، وإنما يرى أنّ الموضوع نفسه باقٍ وإن تعذر جزء منه، فالعنايه تكون مبذوله فى طرف الموضوع لا- فى طرف الحكم، ومن هنا فى محل الكلام لا نحتاج إلى ملاحظه أنّ هذا الجزء مقوم، أو غير مقوم، هذا نحتاجه عندما نبذل العناية فى الموضوع، فنقول: أنّ هذا المركب التام الواجد للجزء المتعذر كيف نقول أنه نفس المركب الناقص الفاقده للجزء المتعذر؟ إلاّ إنما يكون نفسه بنظر العرف عندما لا- يكون هذا الجزء المتعذر مقوماً للمركب، وإلا- إذا كان مقوماً للمركب، فحتى بالنظر العرفى يكون الموضوع متعددًا؛ لأنه مقوم للموضوع، فإذا انتفى الجزء العاشر ينتفى المركب التام، ويكون هناك مركب جديد آخر غيره؛ فلذا كُنّا نحتاج إلى ملاحظه أنّ هذا الجزء المتعذر مقوم أو ليس مقوماً، إن كان مقوماً، فلا مجال لإعمال العناية العرفيه فى جانب الموضوع، وإن لم يكن مقوماً، فهناك مجال لإعمال العناية العرفيه. هذا الشىء لا نحتاج إليه فى محل الكلام؛ لأنّ الموضوع هو نفس الموضوع حقيقه، هو نفسه حتى بالدقه؛ لأنّ الموضوع الذى نريد أن نسنده إليه عدم السقوط ويُعبدنا الشارع ببقائه هو نفس الميسور، ومن الواضح أنّ الميسور من الأجزاء قبل التعذر هو نفس الميسور من الأجزاء بعد التعذر، فى باب الاستصحاب تعدد الموضوع حقيقه؛ لأنّ موضوع الحكم السابق هو المركب التام الواجد للجزء المتعذر، بينما بعد التعذر صار الموضوع تسعه أجزاء، إذن: اختلف الموضوع حقيقه، بينما فى محل الكلام الاختلاف يكون فى الحكم، أنّ الحكم الثابت للميسور من الأجزاء سابقاً كان هو الوجوب النفسى الضمنى، بينما الحكم الذى يُراد إثباته للميسور بعد تعذر بعض الأجزاء هو الوجوب الاستقلالى، فإذن: الوجوب تعدد فى محل الكلام، فترد هذه الشبهه، وهى أنه كيف يُحكم ببقائه، والحال هو غيره؟! فنحتاج إلى بذل عنايه فى نفس الحكم بأن نقول: أنّ النفسيه والغيريه والضمنيه من الحالات المتبادله، والوجوب هو ذات الوجوب، فنفس الوجوب الذى كان ثابتاً سابقاً يمكن أن يُحكم ببقائه، وأن يتعبدنا الشارع ببقائه، ولا مشكله فى هذا، وإن كان سابقاً وجوباً ضمناً والآن هو وجوب استقلالى، فالعنايه نحتاج إلى بذلها فى نفس الحكم وليس فى الموضوع؛ لأنّ الموضوع هو نفس الميسور ولم يتعدد، نعم، لم نغير فى الموضوع؛ لأننا كُنّا نقول أنّ حكم الميسور يبقى، والموضوع هو نفسه باقٍ بعد تعذر بعض الأجزاء، فمن هنا لا نحتاج هنا إلى ملاحظه أنه مقوم، أو غير مقوم؛ لأنّ العناية مبذوله فى نفس الحكم لا فى الموضوع؛ حينئذٍ نأتى إلى نفس العناية التى ذكرها الشيخ (قدس سره)، هل هذه العناية تامه، أو لا؟ الظاهر أنها تامه كما يقول الشيخ (قدس سره)، باعتبار أنّ النظر

العرفى يساعد على هذا، النظر العرفى لا يدقق فى مسأله أن هذا الوجوب كان ضمناً، والآن هو وجوب استقلالى، أو أنه كان وجوباً غيرياً، والآن هو نفسى، هذه التدقيقات لا يلاحظها العرف غير أن هذا كان واجباً والآن وجوبه باقٍ، هذا الميسور نفسه لم يتبدل، كان واجباً سابقاً، ولا مشكله فى أن يتعدنا الشارع ببقاء حكمه؛ لأن الحكم بنظر العرف باقٍ، وهذه الخصوصيات لا تعنى تعدد الحكم بنظر العرف، فالحكم واحد، فتبدل هذه العنايه فى محل الكلام، والشاهد هو ما قاله الشيخ (قدس سره) من أنه بالنظر العرفى يعتبر ثبوت الحكم للباقي من الأجزاء بعد التعذر هو بقاء لحكمه السابق، كما أنه يعدّ عدم ثبوته للأجزاء الباقيه بعد التعذر ارتفاعاً لحكم الميسور الثابت سابقاً. هذا واضح فى أنه مبنى على هذا التسامح بحسب النظر العرفى، فلا يبيد أن تكون هذه العنايه عنايه تامّه فى محل الكلام.

نعم، هنا أيضاً الظاهر لا بدّ من فرض الشك في بقاء الحكم، كما لا بدّ منه في باب الاستصحاب، الظاهر في المقام أيضاً لا بدّ منه، هناك في باب الاستصحاب قلنا لا بدّ من أن نفترض الشك في بقاء ما نريد استصحابه حتى يجرى الاستصحاب، وإلا، لا معنى لجريان الاستصحاب، في المقام أيضاً حينما نريد أن نسند عدم السقوط إلى حكم الميسور، والذي قلنا أنّ مرجعه إلى التعبد ببقائه، نفس التعبد ببقاء حكم الميسور إنما يكون مقبولاً - ومعقولاً - عندما نفترض الشك في بقاء حكمه، وإلا إذا فرضنا العلم ببقائه، أو العلم بارتفاعه لا - معنى للتعبد ببقائه. إذن: لا بدّ أن نفترض أننا نشك في بقاء حكم الميسور الذي كان ثابتاً له سابقاً حتى يكون هناك معنى لنسبه عدم السقوط إلى الحكم، أو يكون هناك معنى للتعبد ببقاء حكم الميسور، ويقال: لا بأس في المقام هذا الشك موجود في محل كلامنا؛ لأننا نشك بالوجدان في بقاء حكم الميسور؛ لأننا نحتمل بقاءه ونحتمل سقوطه، المركب التام عندما يثبت له حكم ويتعذر بعض أجزائه، لا نعلم هل أنّ حكم الميسور يبقى أو يسقط بسقوط الأمر بالمركب؟ فإذن: هناك شك في بقاء حكم الميسور ينشأ من احتمال سقوطه، وهو احتمال في ضمن سقوط المركب بتعذر بعض الأجزاء ويحتمل في نفس الوقت أن لا يسقط بسقوط الأمر بالمركب، وإنما يبقى الشارع يريد من المكلف الإتيان بالأجزاء المقدوره. هذا الاحتمال موجود، وهذا الاحتمال كافٍ في تصحيح التعبد ببقائه، فمن هنا يظهر أنّ هذا الجواب تام.

وأما الجواب الثاني الذي ذكره الشيخ (قدس سره): وهو مسأله أنه لا داعى لإسناد عدم السقوط إلى الحكم، وإنما نأخذ بظاهر الجملة ونسند عدم السقوط إلى نفس الميسور لا إلى حكمه، كلام الشيخ (قدس سره) الذي ذكر هذا الجواب لا يظهر منه أنّ مراده من نسبه عدم السقوط إلى الميسور هو بقاء الميسور في العهد كما فسرنا كلامه به، عبارته عامّه ولا يظهر منها هذا المعنى، ومن هنا هناك احتمالات في ما هو المراد بنسبه عدم السقوط إلى الميسور، ما معنى عدم سقوط الميسور؟ وما معنى بقاء الميسور؟

الاحتمال الأول: المقصود بعدم السقوط هو عدم السقوط عن العهد، وأن الميسور باقٍ في العهد.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود هو بقاء الميسور على موضوعيته للحكم الشرعي، لا يسقط عن كونه موضوعاً للحكم الشرعي، كما كان سابقاً هذا الميسور موضوعاً لحكم شرعي، بتعذر بعض الأجزاء هذا الميسور لا يسقط عن موضوعيته للحكم الشرعي؛ بل يبقى على موضوعيته لذلك الحكم. هذا الاحتمال طرحه المحقق الأصفهاني (قدس سره) في حاشيته، وكان يميل إليه. (١)

الفرق بين الاحتمالين هو أنه إذا قلنا بالتفسير الذي ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره)؛ حينئذٍ لا مشكله في جعل الروايه شامله للمستحبات؛ لأنَّ (لا يسقط الميسور) هو عبارته عن أنَّ الشارع يريد أن يقول أنَّ هذا الميسور باقٍ على موضوعيته للحكم، وهذا يختلف باختلاف الحكم الثابت له سابقاً، إذا كان الحكم الثابت له سابقاً هو الوجوب، فالشارع يقول هذا الميسور باقٍ على موضوعيته للوجوب، وإذا كان الحكم الثابت له سابقاً هو الاستحباب، فالشارع أيضاً يقول أنَّ هذا الميسور باقٍ على موضوعيته لحكمه بالاستحباب، فلا مشكله في أن تكون هذه الفقره شامله للمستحبات كما هي شامله للمستحبات؛ لأنَّ حكم الميسور سابقاً يختلف فقد يكون وجوباً وقد يكون استحباباً، والعبارته تدل على أنَّ هذا الميسور باقٍ على موضوعيته لحكمه لا أكثر من هذا. بينما على الاحتمال الأول إذا قلنا بالبقاء في العهد، فالمسأله قد يُتأمل في شمول العباره إذا فسرناها بهذا التفسير للمستحبات، باعتبار _____ بحسب تعبير المحقق الأصفهاني (قدس سره) _____ أنَّ المستحبات لا عهده فيها، (٢) والعهده مخصوصه بالواجبات. وفي عبارته أخرى (أن العهد تناسب الواجبات ولا تناسب المستحبات)، فإذا آمننا بهذا؛ فحينئذٍ معنى (لا يسقط الميسور) يعنى الميسور باقٍ في العهد، ويختص بالواجبات ولا يشمل المستحبات.

ص: ٨٩

١- نهايه الدرايه في شرح الكفايه، الشيخ الأصفهاني، ج ٤، ص ٣٨٩.

٢- نهايه الدرايه في شرح الكفايه، الشيخ الأصفهاني، ج ٤، ص ٣٨٩.

الاحتمال الثالث: أنّ المقصود ببقاء الميسور هو بلحاظ حكمه. هنا لم نُعملِ عنايه التقدير كما لو أسندنا عدم السقوط إلى حكم الميسور مباشرة؛ بل نقول أنّ عدم السقوط مسند إلى الميسور نفسه، لكن مسند إلى الميسور بلحاظ حكمه، وهناك فرق بين أن نسند عدم السقوط إلى حكم الميسور، هذا يحتاج إلى تقدير؛ لأنه في العبارة لا يوجد (حكم الميسور)، وإنما يوجد (الميسور) نحن نقول أنّ المسند إليه مقدر وهو (حكم الميسور) وهذا قلنا أنه يحتاج إلى تقدير، لكن عندما نقول أنّ عدم السقوط يُسند إلى نفس الميسور، لكن بلحاظ حكمه؛ وحينئذٍ لا يوجد هنا عنايه وتقدير، وأنّ التقدير خلاف الظاهر. هذا أيضاً يمكن طرحه في المقام، بأن يقال: أنّ الشارع يخبرنا في هذه العبارة ببقاء الميسور بلحاظ حكمه، إذا قلنا بهذا الاحتمال، فالعبارة تشمل المستحبات والواجبات؛ لأنّ الشارع يعيّدنا ببقاء الميسور بلحاظ حكمه، وحكمه يختلف، إذا كان حكمه هو الوجوب، فالشارع يعيّدنا ببقاء الوجوب، وإذا كان حكمه هو الاستحباب، يعنى كان جزءاً من مستحب؛ فالشارع يعيّدنا ببقاء استحبابه.

إذن: الاحتمالات عديده في المقام في ما هو المراد ببقاء الميسور؟ احتمال أنّ المقصود هو بقاؤه في العهد، أو بقاؤه على موضوعيته لحكمه، أو أنّ المقصود هو بقاؤه بلحاظ حكمه. هذه هي الاحتمالات الموجوده في محل الكلام، والأقرب منها هو الاحتمال الأخير، وبعده يأتي الاحتمال الأول الذي هو بقاؤه في العهد، أما الاحتمال الذي ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره) وهو مسأله أنه باقٍ على موضوعيته، ففيه هذه المشكله: أنّ الذي يُستفاد من الروايه هو أنّ تعبير الروايه (لا يسقط) فكأنه هناك جهه استعلاء، تريد الروايه أن تخبر عن عدم سقوطه عن الجهه التي كان فيها، وهذا يناسب العهد، لا يسقط عن العهد، لكن لا يسقط عن موضوعيته لا يبيد أنه خلاف ظاهر تعبير لا يسقط، ولا يبيد أنّ التعبير (لا يسقط) فيه إشاره إلى أنه لا بدّ أنّ تبقى جهه علو، ويخبر أنّ هذا لا يسقط من المرتبه التي كان عليها، أما كونه موضوعاً للحكم، فهذا ليس جهه علو بحيث يسمح لنا بأن نقول أنّ هذا لا يسقط عن ما كان عليه من كونه موضوعاً للحكم الشرعي.

هذا كله بالنسبة للإشكال الأول الذى طرحه الشيخ الأنصارى (قدس سره) وبعد ذلك ندخل فى الإشكال الثانى على الاستدلال بالروايه الذى يُستفاد من كلمات السيد الخوئى (قدس سره).

الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

الإشكال الثانى على الاستدلال بالروايه فى المقام هو ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره)، ذكر أنّ الروايه يدور أمرها بين أمرين، بين حملها على المركب إذا تعذر بعض أجزائه؛ حينئذ يكون الوجوب المستفاد منها وجوباً مولوياً، باعتبار أنّ وجوب الباقي وجوب جديد؛ لأنّ الوجوب الذى كان ثابتاً سابقاً غير الوجوب الذى يثبت للباقي من الأجزاء، فإذن: وجوب الباقي على تقديره، هو وجوب جديد، وعلى تقدير أن يكون هذا ثابتاً، فهو وجوب مولوى ثابت لدليل، وليس وجوباً يدركه العقل حتى يقال أنّ الوجوب المستفاد من الروايه فى موردّه يكون إرشادياً؛ بل هو وجوب مولوى، وبين حمل الروايه على الكلّي إذا تعذر بعض أفرادها؛ حينئذ يكون الوجوب المستفاد من الروايه، أى وجوب الباقي بعد تعذر بعض الأفراد من الكلّي، يكون وجوباً إرشادياً وليس وجوباً مولوياً، باعتبار أنّ هذا الوجوب يكون إرشاداً إلى ما يحكم به العقل، العقل يحكم فى المقام بأنه لا موجب لسقوط شىء لتعذر شىء آخر؛ لأنّ المفروض فى الكلّي أنّ الوجوبات بلحاظ الأفراد وجوبات استقلاله، كل واحدٍ منها له وجوب مستقل، تعذر بعض الأفراد وسقوط بعض الوجوبات عن بعض الأفراد بالتعذر لا يوجب سقوط وجوب الباقي، فوجوب الباقي وجوب يدركه العقل ويحكم به، فيكون الوجوب المستفاد من هذه العبارة الصادره من الشارع وجوباً إرشادياً إلى ما يدركه العقل؛ لأنه لا مبرر لسقوط وجوب شىء لتعذر شىء آخر وسقوط وجوب شىء آخر، فيكون الوجوب وجوباً إرشادياً، وحيث أنه لا- جامع بين الوجوبين المولوى والإرشادى حتى تكون الروايه شامله لكلا- الموردین، للكلّي مع أفرادها إذا تعذر بعض أفرادها، وللمركب إذا تعذر بعض أجزائه، لا جامع بينهما، ولا قرينه لتعيين أحدهما فى مقابل الآخر؛ حينئذ تكون الروايه مجمله، وتسقط عن صلاحية الاستدلال بها فى محل الكلام. (١)

ص: ٩١

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٤٦٨.

ثم أنه (قدس سره) أورد على نفسه: والظاهر أنّ الإيراد يرتبط بما ذكره أخيراً من عدم وجود قرينه لتعيين أحد الاحتمالين، فأشكل على نفسه بأنه لماذا لا- يجرى الأصل الذى هو أنّ الكلام الصادر من الشارع ظاهر فى المولويه، إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك، فتحمّل على الإرشاد، وإلا الأصل فى كلام الشارع أنه يُحمّل على المولويه، هذا الظهور فى كلام الشارع فى أنّ الأمر الصادر منه ظاهر فى المولويه، هذا الظهور يكون مرجحاً لأحد الاحتمالين على الآخر، يعنى يكون مرجحاً لحمل الروايه على المركب ذى الأجزاء؛ لأنّ الوجوب بناءً على هذا كما ذكر يكون وجوباً مولوياً، بينما إذا حملناها على الكلّي ذى الأفراد؛ حينئذ يكون الوجوب وجوباً إرشادياً.

فإذن: كون الأصل في كلام الشارع هو كونه مولوياً، وخطابه والأمر الصادر منه ظاهر في المولوية يُرَّجِح هذا الاحتمال على ذلك الاحتمال، وبذلك يصح الاستدلال بالرواية؛ لأننا عَيَّنَّا أَنَّ الرواية تُحْمَلُ على المركَّب ذى الأجزاء إذا تعذر بعض أجزائه، فيصح الاستدلال بالرواية.

أشكل (قدس سره) على نفسه بهذا، وأجاب: بأنه لا يصح في المقام التمسك بهذا الظهور؛ لأنَّ هذا الظهور والأصل إنما يصح التمسك به فيما إذا عُلِمَ متعلق الأمر، ويُشكك في كونه مولوياً، يعنى أنَّ هناك حالتين:

الحاله الأولى: أن يكون متعلق الأمر معلوماً وواضحاً وليس فيه تردد، لكن نشك في أنه هل أمر به على نحو المولوية، أو أمر به على نحو الإرشاد؟ لكن الموضوع واضح وليس فيه تردد. في هذه الحالة يأتي هذا الظهور لتعيين أنَّ الكلام صدر منه بما هو مولى، فيكون الأمر مولوياً. (مثلاً): في قوله تعالى: (إذا تداينتم بدين إلى أجلٍ مسمى، فاكتبوه). (١) نشك في أن (فاكتبوه) هل صدر من الشارع بما هو مولى، أو أنه إرشاد إلى وجود مصلحه في كتابه الدين وتوثيقه. في هذه الحالة يأتي الأصل وهذا الظهور يحتم علينا أن نحمل الكلام على المولوية لا على الإرشاد؛ لأنَّ الأصل في كلام الشارع أن يكون على نحو المولوية، وأنه صدر منه بما هو مولى وبما هو ناصح أو مرشد.

ص: ٩٢

الحاله الثانيه: أن يكون متعلق الأمر مرّداً بين أمرين، على تقدير أن يكون المراد به أحد هذين الأمرين يكون الأمر مولوياً لا محاله، وعلى التقدير الآخر يكون الأمر إرشادياً لا محاله، بحيث في هذه الحاله لا يجرى هذا الظهور، ولا يمكن التمسك بهذا الأصل، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث لا يوجد عندنا شك في المولويه والإرشاديه، وإنما لدينا تردّد في أنّ هذا الأمر المستفاد من قوله (لا يسقط الميسور بالمعسور) ماذا يُراد به؟ على أحد التقديرين، وهو في ما إذا كان أمراً بالباقي من الكلّي بعد تعذر بعض أفرادهِ، فهو أمر إرشادي لا محاله، لكن على تقدير أن يكون أمراً بوجوب الباقي من أجزاء المركّب بعد تعذر أجزاء أخرى، فهو أمر مولوي لا محاله، عندما نتردّد في موضوع الأمر، هل هو الباقي من الكلّي ذي الأفراد، أو هو الباقي من المركّب ذي الأجزاء، على أحد التقديرين يكون الأمر مولوياً، وعلى التقدير الآخر يكون الأمر إرشادياً، يقول: في هذه الحاله لا يعمل هذا الظهور والأصل لإثبات أنّ هذا الأمر يُراد به ما يناسب المولويه، يعني يُراد به المركّب ذو الأجزاء لا الكلّي ذا الأفراد؛ لأنّ هذا الأصل إنما يجرى عندما نشكّ في المولويه والإرشاديه، وفي محل الكلام الأمر ليس هكذا، يعني هذا يكون من قبيل ما إذا فرضنا أنه أمرنا بشيء، وتردّد هذا الأمر بين شيئين، تردّد بين أن يكون صلاه حتى يكون أمره مولوياً، وبين أن يكون مراجعهِ الطيب _____ مثلاً. _____ حتى يكون أمره إرشادياً، في هذه الحاله يقول: لا يجرى هذا الأصل ولا يمكن إثبات أنه مولوي لإثبات أنّ ما أمر به هو الصلاه لا مراجعهِ الطيب. يقول: ما نحن فيه من هذا القبيل؛ ولذا لا فائده في هذا الأصل، فلا ينفع في محل الكلام. هذا خلاصه ما يمكن أن يقال في تقريب ما ذكره.

هذا الإشكال ذكره في الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة في تفسير العبارة، الذي هو أنّ المقصود ب_____ (لا يسقط) هو النهى، وليس أنها إخبار في مقام النهى، وإنما هي نهى مباشرة، من قبيل (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج). (1) في هذا الاحتمال ذكر هذا الإشكال، وكأنه يظهر منه أنّ الإشكال يبتنى على الاحتمال الأول، فيقال: أنّ هذا النهى هل هو مولوى، أو هو إرشادى؟ إذا كان نهياً عن ترك الباقي من الأفراد في الكلّى، فالنهى إرشادى، وأمّا إذا كان نهياً عن ترك الباقي من الأجزاء في المركّب، فيكون نهياً مولوياً، دخل هذا الإشكال في هذا المقام، وكأنه يظهر من كلامه أنّ هذا الإشكال لا يجرى على الاحتمالين الآخرين، بينما الصحيح هو أنّ الإشكال لا يبتنى على الاحتمال الأول؛ بل يمكن أن يجرى حتى على الاحتمال الثانى. صحيح، هو لا يجرى على الاحتمال الثالث؛ لأنّ الاحتمال الثالث يقول أنّ جملة (لا يسقط) هي إخبارٌ محضٌ، إخبار عن عدم سقوط الوجوب، أو عدم سقوط الباقي، فهي إخبار محض؛ وحينئذٍ لا مجال لأن يقال أنّ هذا يتردّد بين أن يكون مولوياً، أو يكون إرشادياً، هو إخبار وهو إرشاد بلا إشكال وليس فيه مولويه، هذا التردّد إنما يكون عندما يكون هناك نهى عن شىء، أو أمر بشىء؛ حينئذٍ يتردّد بين الإنشائية والمولويه، وهذا موجود فى الاحتمال الأول والاحتمال الثانى؛ لأننا فى الاحتمال الثانى بالنتيجة وإن فسّرنا (لا يسقط) بأنها نفى، لكنها نفى فى مقام النهى، من قبيل الإخبار فى مقام الأمر، فإذن: هناك نهى فى المقام، وهذا النهى يقال أنه يتردّد بين أن يكون إرشادياً، وبين أن يكون مولوياً. أمّا على الاحتمال الثالث، فهذا التردّد لا يأتى، فهذا الإشكال لا يرد على الاحتمال الثالث، لكنه لا يبتنى على الاحتمال الأول؛ بل يمكن توجيهه على الاحتمال الثانى أيضاً.

ص: ٩٤

هذا الإشكال كأنه يبتنى على تسليم أمورٍ حتى ينتج الإجمال فى الروايه وعدم صحه الاستدلال بها:

الأمر الأول الذى يبتنى عليه هذا الإشكال: دعوى أنّ الوجوب يكون إرشادياً إذا حملنا الروايه على الكلّى ذى الأفراد إذا تعذرت بعض أفرادها، هذا لا- محاله يكون الوجوب إرشادياً فى مقابل أن نحمل الروايه على المركّب ذى الأجزاء حيث يكون الوجوب فيها على ما ذكر وجوباً مولوياً. لا بدّ أن نسلّم هذا حتى يتم الإشكال، أما إذا لم نسلّمه، وقلنا أنّ الوجوب على كل حالٍ، سواء حملنا الروايه على المركّب ذى الأجزاء، أو حملنا الروايه على الكلّى ذى الأفراد، على كل حالٍ هو وجوب مولوى صادر من المولى بما هو مولوى؛ حينئذٍ لا يتمّ هذا الإشكال؛ لأنه لا تردّد حينئذٍ بين المولويه وبين الإرشاديه، وأنه لا جامع بينهما ولا قرينه على تعيين أحدهما، فالروايه تكون مجمله، كلاب هذا أمر مولوى لا- يتردّد بين أن يكون مولوياً وبين أن يكون إرشادياً؛ بل هو مولوى على كل حال، سواء حملنا الروايه على الكلّى، أو حملنا الروايه على المركّب، فإذن: لا بدّ من تسليم أنّ الوجوب على تقدير حمل الروايه على الكلّى يكون وجوباً إرشادياً.

الأمر الثانى: أن نسلّم عدم وجود جامع بين الوجوب الإرشادى وبين الوجوب المولوى، لا جامع بينهما حتى يكون اللفظ مستعملاً فيه، وبالتالي تكون الروايه شامله لكلا الأمرين، فيصح الاستدلال بها. يقول: لا يوجد جامع؛ بل هذا إمّا أن يُستعمل فى هذا فقط، أو يُستعمل فى هذا فقط، وحيث لا- مُعَيّن، فتكون الروايه مجمله. الوصول إلى هذه النتيجة، وهى إجمال الروايه، باعتبار عدم وجود قرينه على تعيين أحد الأمرين، هذا يتوقف على عدم وجود جامع بين الوجوب الإرشادى والمولوى يُستعمل فيه اللفظ، وإلا لكانت الروايه شامله لكلا الأمرين.

الأمر الثالث: أن نسلّم عدم وجود قرينه على تعيين أحدهما.

هذه الأمور الثلاثة إذا سلّمناها يكون هذا الإشكال وارداً على الاستدلال بالرواية، لكنّ الظاهر أنّ هذه الأمور كلّها ليست مسلّمه، كلّها يمكن التأمل فيها، ويمكن المناقشه فيها.

أمّا الأمر الأول، وهو مسأله الملازمه بين حمل الروايه على الكلّي والأفراد وبين كون الوجوب المستفاد من الروايه إرشادياً. هذا الأمر قابل للمناقشه، باعتبار أنّ الميزان في كون الوجوب مولوياً، أو كونه إرشادياً ما هو؟ لا بدّ أن نحدد الميزان حتى نعرف أنّ هذا الوجوب على تقدير حمل الروايه على الكلّي ذى الأفراد هل يتوفر فيه ميزان الإرشاديه حتى يكون إرشادياً، أو لا؟ ما هو الميزان؟ الميزان الذي نعرفه هو أنّ الوجوب المولوى هو الذي يصدر من المولى بما هو مولى بحيث يكون من شئون مولويته، في مقابل الأمر أو النهى الذي يصدر من المولى لا- بما هو مولى، وإنما بما هو مخبر أو ناصح وليس من شئون مولويته، هذا الثاني نُسّميه بالوجوب الإرشادى، والأول نُسّميه بالوجوب المولوى، هذا هو الميزان في تعيين أنّ الوجوب مولوى، أو أنه إرشادى، في مقابل أن يقال أنّ الميزان هو تارةً نفترض أنّ الحكم المستفاد من الروايه مُبيّن في خطابٍ آخر، فيكون إرشادياً، أو لا- يكون مُبيّنًا في خطابٍ قبله، فيكون مولوياً، هذا الميزان الثاني. كأنّ الكلام في الأمر الأول مبنيّ على كون الميزان هو الميزان الثاني؛ لأنه يقول: إذا حملنا الروايه على الكلّي ذى الأفراد إذا تعذرت بعض أفرادها، وجوب الأفراد المقدوره هو وجوب قد يُبين في خطابٍ آخر، وهو نفس الخطاب الذي يأمر بالكلّي، باعتبار أنه استغراقى انحلالى ينحل إلى وجوبات متعدده بعدد الأفراد. إذن: وجوب الباقي قد يُبين في خطابٍ آخر؛ ولذا لا بدّ أن يكون هذا الوجوب وجوباً إرشادياً، بينما عندما نحمل الروايه على المركب ذى الأجزاء إذا تعذر جزء منه؛ حينئذٍ وجوب الباقي الذي هو الوجوب الاستقلالى يكون مولوياً؛ لأنه لم يُبين بخطابٍ قبله، الذي يُبين سابقاً هو وجوب الباقي في ضمن المركّب كوجوبٍ ضمنى، وهذا الوجوب الضمنى سقط وزال بزوال الأمر بالمركّب بعد تعذر بعض الأجزاء، وهذا الوجوب الاستقلالى الذي يتعلّق بباقي الأجزاء هو وجوب جديد لم يُبين في خطابٍ سابق، وإذا لم يُبين في خطابٍ سابق، فيكون هذا الوجوب وجوباً مولوياً. هنا هذا هو الميزان، بينما الميزان ليس هو هذا، الميزان هو أنّ الوجوب صدر من المولى بما هو مولى، أو صدر منه بما هو مخبر، تارةً يقول (راجع الطيب) هذا صدر منه بما هو مرشد وناصح، إذا لاحظنا الأمر بالباقي من الأفراد فيما لو حملنا الروايه على الكلّي، هذا الباقي من الأفراد هل هو أمر إرشادى؟ يعنى هل صدر من المولى بما هو مخبر ومرشد، أو صدر منه بما هو مولى؟ صدر منه بما هو مولى، ومن شئون مولويته، غايه الأمر أنّ هذا الوجوب يكون وجوباً تأكيدياً؛ لأنه أمر به في خطابٍ آخر، لكن كونه تأكيداً لا يعنى أنه ليس مولوياً وأنه إرشادى؛ بل من شئون المولى أن يأمر بالشىء تأسيساً أو تأكيداً، هذا ليس شيئاً ليس من شأن المولى، الخطابات التأكيديه تصدر من الشارع بما هو شارع وبما هو مولى بحيث يُعمل مولويته ويُصدر هذا الخطاب للتأكيد، فهذا الخطاب تأكيدى وليس تأسيسياً، كون الخطاب تأكيدياً لا- يعنى أنه إرشادى ليس مولوياً، وإنما الميزان في كونه إرشادياً كما قلنا هو أن يصدر الخطاب منه لا بما هو مولى، أصلاً ليس من شئون مولويته أن يقول: (راجع الطيب)، هذا إخبار عن وجود مصلحه في ذلك، أو وجود مفسده في ذلك في حاله النهى، الخطاب في محل الكلام إذا حملنا الروايه على أنها ناظره إلى الكلّي ذى الأفراد، الوجوب الذي نستطيع أن نقوله هو أنّ هذا الوجوب عند تعذر بعض الأفراد الأخرى هو وجوب يُبين في خطابٍ سابق، فهو خطابٍ وأمر تأكيدى، لكن كون الأمر تأكيدياً هل يعنى أنه ليس مولوياً؟ هذا غير واضح؛ بل ممنوع؛ لأنّ الأمر التأكيدى هو أمر شرعى صادر من المولى بما هو مولى، فهو أمر مولوى، وإن كان تأكيدياً. التأكيديه والتأسيسيه كلّ منهما خطابات شرعيه مولويه صادرة من المولى بما هو مولى وليست

إرشاداً، وإنما هي خطاب تأكيدى، الشارع يرى المصلحه فى أن يؤكد هذا الأمر، فيعمل مولويته، فيؤكد هذا الأمر، فهو خطاب مولوى، ولا- ملازمه بين حمل الروايه على الكلى ذى الأفراد، وبين كون الوجوب المستفاد منها وجوباً إرشادياً؛ بل يكون أمراً مولوياً على القاعده. هذا بالنسبه إلى الأمر الأول. ومن هنا يظهر أن الفرق بين حمل الروايه على هذا أو حملها على هذا هو أنه إذا حملنا الروايه على الكلى الخطاب يكون تأكيدياً، وإذا حملناها على المركب الخطاب يكون تأسيسياً، وكل منهما يكون خطاباً مولوياً، فليس الفرق بينهما أنه إذا حملناها على الأول يكون الخطاب إرشادياً، وإذا حملناها على الثانى يكون الخطاب مولوياً.

وأما الأمر الثاني، الذي هو عدم وجود جامع بين الوجوب الإرشادي والوجوب المولوي، مع التنزل عن الأمر الأول، بأن نسلّم بأنه إذا حملنا الرواية على الكلّي، فالوجوب وجوب إرشادي. هذا الكلام الذي ذكره مرجعه في تحقيقه إلى دعوى أنّ شمول الرواية لكلا الأمرين، يعني للكلّي والمركب، يتوقف على وجود جامع بينهما يُستعمل فيه اللفظ حتى تكون الرواية شامله لكلا الأمرين، وإلا- يجرى استعمال اللفظ في معنيين لا- جامع بينهما، بحيث أنّ اللفظ الواحد يُستعمل في الوجوب الإرشادي وفي الوجوب المولوي، ولا جامع بينهما، فيلزم استعمال اللفظ في معنيين. هذا هو المحذور. فلكى ثبت شمول الرواية لكلا الأمرين ولا تقع في محذور استعمال اللفظ في معنيين لا بدّ من وجود جامع يُستعمل فيه اللفظ، إذا وجد جامع يُستعمل فيه اللفظ؛ فحينئذٍ تشمل الرواية كلا الأمرين، وفي نفس الوقت لا تقع في محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى. إذن: لا بدّ من فرض وجود جامع حتى ثبت الشمول، وإلا سنقع في محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى، هذا ما يفهم من كلامه.

هذا أيضاً كأنه مبني على أنّ حمل الرواية على الكلّي ذي الأفراد الذي تنزلنا وسلّمنا بكونه ملازماً لكون الوجوب المستفاد من قوله (لا- يسقط) وجوباً إرشادياً، فكأنه يفترض أنّ هذا الأمر بالإتيان بالباقي من الأفراد المستفاد من (لا يسقط) الذي هو أمر إرشادي، كأنه مستعمل في الإرشاديه، وإذا حملناه على المركب ذي الأجزاء يكون الأمر مستعملاً في المولويه، بحيث تكون الإرشاديه في الأوّل، والمولويه في الثاني داخله في المعنى المستعمل فيه اللفظ؛ ولذا إذا لم يكن هناك جامع بينهما يُستعمل فيه اللفظ، فسوف تقع في محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأننا نستعمله في المولويه وفي الإرشاديه، فكأنه يفترض أنّ المولويه هي جزء من المعنى المستعمل فيه اللفظ، والإرشاديه أيضاً كذلك، فعند عدم وجود جامع يلزم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بينما الصحيح ليس هكذا، المولويه والإرشاديه ليسا من قيود المعنى الذي يستعمل فيه الأمر، أو يستعمل فيه النهي، الأمر مستعمل في معناه، إن كان الأمر صيغته، فهي مستعمله في البعث والتحرك بنحو المعنى الحرفي، وإن كان مادةً، فهو يدلّ على البعث والتحرك بنحو المعنى الاستقلالي، وهكذا بالنسبة للنهي، دلالاته مقصوره على الدلالة على البعث والتحرك بنحو المعنى الحرفي، أو بنحو المعنى الاسمي، أمّا كونه مولوياً، أو كونه إرشادياً، فهذا ليس شيئاً موضوعاً له اللفظ، صيغته الأمر وماده الأمر ليست موضوعه للإرشاديه والمولويه، وإنما هذه أمور سياقيه تستفاد من كون المتكلم في مقام التشريع، المولويه تستفاد باعتبار أنّ المتكلم في مقام أعمال المولويه، وليست أموراً موضوعاً لها اللفظ، والمعنى الموضوع له صيغته الأمر، أو المعنى الموضوع له مادة الأمر حتى نقول أنه عند عدم وجود جامع بينهما يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، الأمر مستعمل في كلا- الموردين في معنى واحد، وليس هناك أكثر من معنى واحد استعمل فيه اللفظ، هذه مداليل تصديقيه تتبع السياق، وتابعة لكون المتكلم في مقام التشريع، أو كونه في مقام الإرشاد، هذه مداليل تصديقيه لا- علاقه لها بالمدلول التصوري المستعمل فيه اللفظ؛ بل المستعمل فيه اللفظ، يعني صيغته الأمر، أو مادة الأمر، سواء حملنا الرواية على الكلّي وأفراده، أو حملناه على المركب هو معنى واحد، اللفظ لم يُستعمل إلا في معنى واحد وهو البعث والتحرك بنحو المعنى الاسمي أو بنحو المعنى الحرفي، فيما إذا قال (راجع الطبيب)، أو قال (صل) لم يستعمل إلا- في معنى واحد، كونه إرشادياً هنا، وكونه مولوياً هنا، هذا يستفاد من ظهور حال المتكلم في أنه في مقام التشريع، أو في مقام الإرشاد، فلا يلزم من شمول الرواية لكلا الأمرين، لا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

في الدرس السابق ذكرنا الإشكال الثاني الذي ذكره السيد الخوئي (قدس سره) على الاستدلال بالرواية في المقام، وهذا الإشكال يتوقف على تسليم أمور، الأمر الأول الذي ذكرناه هو مسأله حمل الروايه على الكلّي ذى الأفراد يستلزم أن يكون الوجوب المستفاد منها وجوباً إرشادياً، في حين أنّ حمل الروايه على المركب ذى الأجزاء يستلزم أن يكون الوجوب وجوباً مولوياً، وهو يقول لا يمكن الجمع بينهما ولا مرجح، فتكون الروايه مجمله.

وذكرنا مناقشه لهذا الأمر في الدرس السابق، وكان حاصلها هو أنّ الميزان في كون الوجوب مولوياً، أو إرشادياً هو أنّ الأمر هل يصدر من المولى بما هو مولى، أو أنه يصدر منه لا بما هو مولى، وإنما بما هو مخبر، أو ناصح؟ وكل وجوب يصدر من المولى بما هو مولى يكون وجوباً مولوياً، وحيث أنّ الوجوب إذا صدر من المولى في مورد الكلّي ذى الأفراد فهو صادر منه بما هو مولى، وإن كان هذا الوجوب تأكيدياً؛ لأنه مبين بخطاب سابق، وهو خطاب الكلّي الذي ينحل إلى وجوبات متعدده بعدد الأفراد، إذن: الباقي من الأفراد بعد تعذر بعض الأفراد، يُبين وجوبه في خطاب سابق، فإذا ورد وجوبٌ له من قبل الشارع، فهذا الوجوب يكون تأكيدياً لما تقدم، لكن مجرد كونه تأكيدياً لما تقدم لا يعنى أنه إرشادى؛ لأنّ الميزان في الإرشاديه كما تقدم هو عبارته عن صدور الوجوب من المولى لا بما هو مولى، والوجوب التأكيدى ليس هكذا، هذا صدر من المولى بما هو مولى؛ لأنه يرى مصلحه في التأكيد، فيصدر منه بما هو مولى، ويكون هذا الوجوب مولوياً وإن كان تأكيدياً، والفرق كما ذكرنا بين كون الوجوب في باب الكلّي أو في باب المركب، الفرق في الحقيقه هو التأسيسيه والتأكيديه، بمعنى أنه في باب المركب يكون وجوب الباقي وجوباً تأسيسياً لم يُبين في خطاب سابق، بينما في باب الكلّي يكون وجوباً تأكيدياً، وكلّ منهما وجوب مولوى صدر من المولى بما هو مولى، لا بما هو مخبر أو مرشد. إذن: هو وجوب مولوى على كلا التقديرين. هذه هي المناقشه التي تقدّمت.

ص: ٩٨

لكن يمكن أن يقال: أنّ الحكم في المقام المستفاد من جملة (لا يسقط) _____ نتكلم بناءً على الاحتمالين الأول والثاني على ما ذكرنا _____ قد يُبين في الروايه بلسان (لا يسقط الميسور، أو لا يسقط حكم الميسور بالمعسور)، ويُفهم من هذا أنّ مركز التعبد الشرعي في الحقيقه يتوجّه إلى عدم السقوط، كأنّ الشارع يعبّدنا بعدم سقوط حكم الميسور، أو بعدم سقوط نفس الميسور عن العهده، أو بلحاظ حكمه على ما تقدّم في الاحتمالات السابقه، بالنتيجه ما يُعبّدنا الشارع به في هذه العبارة هو عدم السقوط، المستشكل يرى أنّ عدم السقوط هو مما يدركه العقل بقطع النظر عن الشارع؛ لأنّ العقل يُدرك أنّ وجوب شيءٍ لا يسقط بسقوط شيءٍ آخر، وجوبان مستقلان حتى إذا جمعهما دليلٌ واحد هما وجوبان مستقلان، وجوب الباقي ووجوب الجزء المتعذر وجوبان مستقلان لا معنى لأن يكون سقوط وجوب الجزء المتعذر موجباً لسقوط وجوبٍ آخر لا علاقته له به، واقع الأمر في باب العام الانحلالى في باب الكلّي ذى الأفراد، هذا ينحل إلى وجوبات متعدده، مثل صوم أيام شهر

رمضان، كل يوم له وجوب خاص به، وله إطاعه مستقلة وعصيان مستقل، سقوط وجوب صوم هذا اليوم بالتعذر لا يعنى سقوط وجوب صوم اليوم الآخر، فيأذن: هذه مسأله يدركها العقل، فإذا كانت من المسائل التي يدركها العقل، فأنها تدخل في باب الأحكام الشرعيه عندما ترد في مورد الأحكام العقليه تكون إرشاداً إلى ما يدركه العقل، وليس فيها أعمال مولويه، وإنما هي حكم شرعي ورد في مورد الحكم العقلي من قبيل (أطيعوا الله والرسول) (١)، هذا مما يدركه العقل، فالوجوب الشرعي الوارد في الإطاعه وتحريم المعصيه، في الحقيقه هو إرشاد إلى ما يحكم به العقل. دعوى المستشكل هي أن عدم السقوط في باب الكلّي وأفراده مما يدركه العقل، فإذا ورد وجوب الباقي، فالتعدي بعدم السقوط يعنى إرشاد إلى ما حكم به العقل. لا يوجد في كلام المستشكل أن الوجوب هل هو مُبين في خطاب سابق، أو غير مُبين في خطاب سابق، هذا لا يفهم من عبارته، عبارته واضحه في أنه يقول أن وجوب الباقي في مورد الكلّي ذى الأفراد هو وجوب إرشادي؛ لأن الوجوب وعدم السقوط مما يدركه العقل، بقاء الوجوب السابق هو مما يدركه العقل؛ إذ لا موجب لسقوطه بسقوط شيء آخر، فهو يرى أن هذا الوجوب إرشادي؛ لأنه وارد في مورد الحكم العقلي، والأحكام والوجوبات الشرعيه إذا وردت في مورد الأحكام العقليه تكون إرشاديه.

ص: ٩٩

لتوضيح المطلب نقول: إدراك العقل لعدم السقوط يكون واضحاً جداً في الوجوبات الاستقلالية التي لا تجمعها أى جهة مشتركة، من قبيل وجوب الصوم _____ مثلاً _____ ووجوب الكفاره، وجوبان مستقلان ليس بينهما جهة مشتركة إطلاقاً، سقوط هذا الوجوب بالعجز لا يوجب بنظر العقل سقوط الوجوب الآخر، فعدم السقوط هنا مما يدرکه العقل بشكل واضح جداً، فمن هنا لا مجال لتوهم السقوط فى مثل ذلك؛ ولذا هذا المثال لا يدخل أساساً فى قاعده الميسور؛ لأنه لا بد لدخوله فى قاعده الميسور من وجود توهم السقوط حتى تكون القاعده وهذه الجملة مسوقه لدفع هذا التوهم، فى مثل الواجبات الاستقلالية التي لا تجمعها جهة مشتركة واضح أنه ليس فيها توهم السقوط حتى تأتى هذه الجملة لتدل على عدم السقوط، فهذا خارج عن القاعده أصلاً؛ بل يمكن أن نقول أن هذا من توضيح الواضحات، ولا داعى لبيان أمر واضح جداً.

أمّا إذا كانت الوجوبات الاستقلالية هناك جهة مشتركة تجمعها بالرغم من كونها وجوبات استقلالية من قبيل أن يجمعها دليل واحد، كما فى (أكرم العلماء) و(أكرم كل عالم)، كل فرد من أفراد العالم له وجوب استقلالى لا علاقة له بوجوب إكرام الفرد الآخر، لكن جمع هذه الوجوبات دليل واحد؛ حينئذٍ هناك مجال لفرض أن يحصل توهم السقوط بتخييل أن هذا دليل واحد، فإذا تعذر بعض أفراده يسقط هذا الدليل الواحد، وهذا يوجب سقوط الوجوبات الأخرى، يعنى سقوط وجوب بعض أفراد هذا الدليل الواحد قد يحصل توهم أن هذا يوجب سقوط ذات التكليف؛ لأنه تكليف واحد، فإذا سقط هذا التكليف؛ حينئذٍ يسقط وجوب الباقي، فمن هنا يحصل توهم السقوط فى هذا المثال نتيجه وجود جهه جامعته تجمع بين هذه الوجوبات الاستقلالية وهى كونها تشترك فى دليل واحد؛ فحينئذٍ يحصل هذا التوهم. أو أن ندخله فى باب آخر، توهم السقوط ليس من هذه الجهة، وإنما من جهه المسأله الأصوليه التي قرأناها فى بحث العام والخاص وهى حججه العام فى الباقي، أن العام هل يكون حججه فى الباقي، أو لا؟ فقد يقال: بعد أن سقط هذا العام (أكرم العلماء) بلحاظ بعض الأفراد، لتعذر إكرام بعض الأفراد؛ حينئذٍ العام ليس حججه فى هذا الفرد المتعذر، لكن هل هو حججه فى الباقي، أو لا؟ قد يتخيل عدم حججه العام فى الباقي، ومن هنا يتوهم السقوط. على كل حال، ما دام هناك توهم للسقوط؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: أن هذا يدخل فى محل الكلام، وتكون الروايه دالّه على وجوب الباقي، وعلى عدم السقوط، وكأنها تريد أن تدفع توهم السقوط، وإلا إذا لم يكن هناك توهم سقوط الباقي لا معنى لأن يدخل ذلك المورد فى مدلول القاعده ومدلول هذه الروايه. هذا المعنى هل يستلزم أن يكون الوجوب المستفاد من العبارة وجوباً مولوياً، أو لا؟ عندما تكون العبارة وارده لبيان عدم السقوط ودفع توهم السقوط فى أمثال هذه الموارد، هذا لا يستلزم أن يكون الوجوب فى هذه العبارة وجوباً مولوياً؛ بل الظاهر أنه إرشادٌ إلى عدم السقوط وتنبيةً للمكلف إلى أنه لا تقع فى هذا التوهم؛ لأنه لم يحصل ما يوجب سقوط وجوب الباقي، الذى حصل هو عبارة عن سقوط أحد الوجوبات المستقله للتعذر، وهذا ليس موجباً لتوهم السقوط عن الباقي، فالغرض من هذه الجملة هو تنبيهه للمكلف إلى عدم السقوط؛ بل تنبيهه للمكلف إلى أن السقوط وهم لا أساس له؛ إذ لم يحصل فى المقام ما يوجب السقوط. إذا فسرنا الجملة بهذا التفسير وقلنا أنها مسوقه لبيان عدم السقوط ولدفع هذا التوهم؛ حينئذٍ تكون الجملة إرشاديه وليست مولويه، ولم يُعمل المولى فيها مولويته.

وبعبارة أخرى: لم تصدر من المولى بما هو مولى، وإنما صدرت منه بما هو مرشد ومنبه ومخبر، يُنبه الطرف المقابل إلى أنه لا موجب للسقوط ولا- موجب لتوهم السقوط، فالجملة تكون باقية على حالها، والوجوب يكون باقياً على حاله ولم يحدث في المقام ما يوجب سقوط هذا الوجوب؛ فحينئذٍ تكون الجملة إرشادية، ولا تكون مولوية، خصوصاً مع وجود الدليل على وجوب الباقي، يوجد دليل يدل على وجوب الباقي وهو نفس (أكرم العلماء)، فإنه دليل على وجوب هذا الفرد وذاك الفرد..... وهكذا، فمع وجود الدليل على وجوب الباقي وهو العام نفسه؛ حينئذٍ يكون هذا أوضح في كون وجوب الباقي لو صدر من الشارع التبعيد بعدم السقوط يكون إرشادياً يوجب سقوط وجوبه. قد يُمثل لذلك كما في بعض الكتب بأمر يكون إدراك العقل لعدم السقوط فيه بمنزلة أخفى، كما لو فرضنا أن الوجوبات المستقلة لم يكن يجمعها عنوان واحد كما في (أكرم العلماء) و(أكرم كل عالم) هذا تنبيه للمكلف إلى أن هذا وجب بالدليل السابق، يعني كما يجمعها دليل واحد يجمعها عنوان واحد، هنا نستطيع أن نقول يوجد دليل على وجوب الباقي وهو العام نفسه فيحصل توهم السقوط، لكن بمرتبته من المراتب، في هذا المثال توهم السقوط يكون بنحو أوضح كما لو فرضنا أن هذه الوجوبات المستقلة كان لا يجمعها عنوان عام، وإنما كان يجمعها عنوان لا ينطبق على الباقي، ومن هنا يكون الفرق، فهنا لا نستطيع أن نقول أن وجوب الباقي دل عليه الدليل؛ لأن وجوب الباقي لا يدل عليه الدليل؛ لأن الدليل دل على وجوب عنوان لا- ينطبق على الباقي كما في مثال (صم شهر رجب) _____ مثلاً _____ في هذا المثال مع افتراض أن وجوب صوم كل يوم من أيام شهر رجب وجوب استقلالي ليس مأخوذاً على نحو المجموعيه، فيجب صوم اليوم الأول ويجب صوم الثاني..... وهكذا، لكن هذه الوجوبات المستقلة وردت بعنوان (صوم شهر رجب)، قد يقال: أن هذا لا ينطبق على الباقي، يعني إذا تعذر عليه أن يصوم خمسة أيام من شهر رجب لا نستطيع أن نقول أن هذا الدليل يدل على وجوب صوم ٢٥ يوم من شهر رجب، الدليل ورد بعنوان (صم شهر رجب) فالتمسك بهذا الدليل بالنسبة إلى الباقي يكون ليس فيه ذاك الوضوح الموجود في جملة (أكرم العلماء)، فيحصل توهم السقوط بنحو أوضح، بمعنى أنه إذا تعذر عليه صوم خمسة أيام من شهر رجب يتخيل هذا المكلف أنه يسقط عنه وجوب الباقي، فالرواية حينئذٍ تكون مسوقة لبيان بقاء هذا الوجوب، وأنه لم يحصل ما يوجب سقوط هذا الوجوب عن الباقي، ودفع توهم السقوط. وأيضاً في المقام نقول: لو ورد ما يدل على وجوب صوم الباقي من شهر رجب، ولو بجملة (لا يسقط الميسور بالمعسور) نقول بأن الغرض من هذا هو التنبيه على عدم السقوط، وإلفات نظر المكلف إلى أنه لا موجب لهذا التوهم، فيكون الغرض منه هو دفع هذا التوهم وتنبيه المكلف إلى عدم السقوط. هذا المعنى يناسب الإرشادية ولا يناسب المولوية، يعني لا نستطيع أن نقول بأن هذا صدر من المولى بما هو مولى بحيث يكون أمراً مولوياً له لوازم، من قبيل أن يكون لهذا التكليف إطاعة خاصة وعصيان خاص، لا نستطيع الالتزام بهذا، له إطاعة خاصة غير الإطاعة المستفاده من الدليل العام، هذا الأمر بالباقي لا يحدث شيئاً جديداً بقطع النظر عنه، هو من البدايه كان يجب عليه صيام ٢٥ يوم من شهر رجب، أو كان يجب عليه إكرام العلماء الباقين، وإذا خالفه يستحق العقاب، وإذا وافقه يستحق الثواب، هذا الوجوب الجديد المستفاد من (لا يسقط) لا- يحدث شيئاً جديداً، ولا تكون له إطاعة خاصه ويكون له عصيان خاص، لازم المولوية هو أنه إذا كان الوجوب مولوياً أعمل فيه المولى مولويته؛ فحينئذٍ مخالفته توجب استحقاق العقاب، وهذا الوجوب الذي يُستفاد من (لا يسقط) بعد أن قلنا أن الغرض منه هو التنبيه على عدم السقوط ودفع توهم السقوط ليس مولوياً، وإنما هو يناسب الإرشادية ولا يكون مولوياً في محل الكلام. ومن هنا يظهر أنه يمكن المناقشة في كون هذا الوجوب تأكيدياً، ليس واضحاً أن هذا الوجوب تأكيدياً، يعني جاء به الشارع لمجرد التأكيد على الوجوب الذي بين في خطاب سابق، الظاهر أن هذا الوجوب صدر من الشارع لغرض التنبيه إلى عدم السقوط ودفع توهم السقوط لا لأجل تأكيد الوجوب الآخر، ليس تأكيدياً، يعني عندما يقول يجب عليك الباقي، فإنه لا يريد أن يؤكد ذلك الوجوب، وإنما يريد أن يدفع توهم السقوط، إذا لم يكن

هناك توهم للسقوط، فهذا خارج عن محل كلامنا؛ ولذا بعضهم ناقش حتى في مثال (أكرم العلماء) في محل الكلام، يقول: في مثال (أكرم العلماء) ليس هناك توهم سقوط أصلاً؛ فحينئذٍ لا معنى لأن تكون الجملة شاملة لمثله لعدم وجود توهم سقوط حتى تكون الجملة مسوقه لدفع توهم السقوط. إذن: الغرض من جملة (لا يسقط الميسور بالمعسور) ليس هو تأكيد الوجوب المبيّن في خطاب آخر، وإنما الغرض منها هو التنبيه والإرشاد إلى عدم السقوط وبقاء حكم الميسور، ومن هنا مسأله كونه تأكيدياً ليست واضحة، والميزان المعروف في كون الأمر إرشادياً، أو كونه مولوياً هو أنّ أحد الموازين في كون الأمر إرشادياً هو أن يكون الحكم الشرعي وارداً في مورد الحكم العقلي، كما في (أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول) وأمثال هذه العبائر، ومن هنا يمكن أن يقال: الظاهر أنّ ما ذكره المستشكل من أنّ هناك ملازمه بين حمل الروايه على الكلي وأفراده وبين كون الوجوب المستفاد من القاعده هو وجوباً إرشادياً، الظاهر أنّ هذا تام؛ لما ذكر من أنّ عدم السقوط أمر يدركه العقل ويلتفت إليه العقل؛ فحينئذٍ يكون هذا الوجوب وارداً في مورد حكم العقل، أو بالبيان الذي ذكرناه والذي يقتضى حمل الوجوب على أنه إرشادي وهو أنّ الذي يفهم من هذه العبارة أنّ الغرض منها هو دفع توهم السقوط؛ ولذا يُشترط في شمول القاعده لمورد أن يكون هناك توهم سقوط، وإذا لم يكن هناك توهم سقوط، فالقاعده لا تشملها ويكون الغرض من العبارة هو دفع هذا الوهم والتنبيه وإلفات نظر المكلف إلى ذلك، وهذا يناسب الإرشاديه ولا يناسب المولويه. هذا بالنسبه إلى الأمر الأول.

الأمر الثاني: ونحن دخلنا في هذا الأمر، وبيّنا مسأله عدم وجود جامع بين الوجوب الإرشادي والوجوب المولوي، وأنه لو كانت العبارة شامله لكل منهما مع عدم وجود جامع يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإذن: لا بدّ أن يُستعمل اللفظ في معنى واحد، وبعد فرض عدم وجود جامع، وهذا المعنى الواحد لا مرجح لأحد المعنيين على الآخر، فتكون الروايه مجمله. هذا ما بيّناه. كانت الملاحظه على ذلك هي أنّ المولويه والإرشاديه ليست داخله في ضمن المدلول التصوري الاستعمالي للجمله، وإنما هي تدخل في باب المدلول التصديقي، والمدلول التصديقي لا يدخل ضمن المدلول التصوري، فهي مداليل تصديقيه، ونفس المستشكل ذكر أيضاً أنّ ظهور الأمر في المولويه ليس ظهوراً وضعياً، وإنما هو ظهور سياقي حالي يُستفاد من ظاهر حال المتكلم _____ الشارع _____ أنه في مقام التشريع والجعل، وهذا يعنى المولويه، فإذن: هو ظهور حالي سياقي يدخل في المدلول التصديقي لا في المدلول الاستعمالي وهذا معناه أنّ صيغه الأمر مستعمله في معنى واحد، سواء استعملت في الكلى وفرده، أو استعملت في المركب وأجزائه، في حدود ما هو المستعمل فيه اللفظ هو معنى واحد فيهما معاً، ليس هناك تعدد في المعنى المستعمل فيه، فلا يلزم من شمول الحديث لكلٍ منهما استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وأما الأمر الثالث: وهو مسأله عدم وجود قرينه لتعيين أحد الأمرين، وقد يقال: في المقابل أنّ هناك قرينه تعيّن إرادته المركب وجزئه، أنّ هذا هو المراد بالعبارة، وبالتالي يصح الاستدلال بالعبارة على قاعده الميسور في محل الكلام، والقرينه الأولى: هي التي أشار إليها نفس المستشكل، وذكرناها في الدرس السابق، وهي مسأله ظهور الأمر في المولويه، أي أنّ الكلام الذي يصدر من المولى له ظهور في المولويه، الأصل في كلام الشارع أن يُحمل على المولويه، وحمله على أنه ليس مولوياً هو خلاف الأصل ويحتاج إلى قرينه. ظهور الأمر في المولويه يستدعي ترجيح جانب حمل الروايه على المركب ذى الأجزاء في مقابل حمل الروايه على الكلى ذى الأفراد؛ لأنّ حمل الروايه على الكلى ذى الأفراد يستلزم أن يكون الوجوب إرشادياً، وهذا خلاف هذا الظهور، فإذن: هذا الظهور مرجح لحمل الروايه على المركب ذى الأجزاء.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

أما بالنسبه للأمر الثالث الذي تتوقف عليه تماميه الإشكال الذي ذكره السيد الخوئي (قدس سره)، قلنا أنه يتوقف على عدم وجود قرينه لترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، والجامع غير موجود، فتكون الروايه مجمله من هذه الجهه. قد يقال هنا، كما هو ذكر وأجاب عنه: بأن الأصل أنّ ظهور الأمر والنهي الصادر من الشارع في المولويه يوجب ترجيح جانب حمل الروايه على المركّب ذى الأجزاء، وبالتالي يصح الاستدلال بها، باعتبار أنّ الأصل في كلام الشارع يقتضى حمله على المولويه، وافترض أنه صدر منه لا بما هو مولى يحتاج إلى إثباتٍ وقرينه، فإذا تردد الأمر بينهما كما هو المفروض في الإشكال؛ حينئذٍ يقال: توجد قرينه موجهه لترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، وبالتالي يصح الاستدلال بالروايه.

وأجاب عن هذا الإشكال بما تقدّم، وكان مقصوده هو: أنّ ظهور الكلام في المولويه ليس ظهوراً وضعياً، وإنما هو ظهور سياقي حالي تابع لظهور حال المتكلم؛ لأنّ المتكلم عندما يُفترض أنّ ظاهر حاله أنه في مقام التشريع والجعل يكون لكلامه ظهور في المولويه، فهو ظهور سياقي حالي وليس ظهوراً وضعياً، لو كان ظهوراً وضعياً؛ حينئذٍ يمكن تعيين أحد الاحتمالين في مقابل الاحتمال الآخر استناداً إلى هذا الظهور الوضعي، لكن عندما يكون ظهوراً سياقياً مستنداً إلى ظاهر حال المتكلم في أنه في مقام الجعل والتشريع؛ حينئذٍ لا يمكن الاعتماد على هذا الظهور والأصل لإثبات إرادته هذا المعنى في مقابل المعنى الآخر. قلنا أنّ محل الكلام من قبيل المثال الذي مثلنا به سابقاً وليس من قبيل (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه). هنا واضح لا يوجد تردد في المتعلق كما يعبر عنه، ولا يوجد تردد في الموضوع، وإنما نحن لا نعلم أنّ الأمر صدر من المولى بما هو مولى، أو بما هو مرشد ومخبر، الأصل هنا ينفع لتعيين أنه صدر منه بما هو مولى، أنّ الأصل في كلام المتكلم _____ الشارع _____ أن يكون كلامه صادراً منه بما هو مولى. وأمّا في مثل المثال السابق، هو أمر بشيء وتردد عندى متعلق الأمر بين أن يكون هو الصلاه حتى يكون الأمر بها مولوياً حتماً، وصدر منه بما هو مولى، أو يكون _____ مثلاً _____ مراجعه الطيب حتى يكون الأمر المتعلق به إرشادياً حتماً. محل الكلام من هذا القبيل؛ لأنّ الموضوع مردّد بين الكلّي ذى الأفراد وبين المركّب ذى الأجزاء، الروايه مردّده بينهما، إن حملناها على الكلّي ذى الأفراد، فالأمر بالباقي إرشادي لا محاله، وإن حملناها على المركّب ذى الأجزاء، فالأمر بالباقي هو أمر مولوي لا محاله، فيكون ما نحن فيه من قبيل المثال الثاني، في المثال الثاني أو في ما نحن فيه هذا الأصل لا ينفع، ظهور كلام الشارع أنّ ما صدر منه صدر منه بما هو مولى لا ينفع لتعيين أحد الاحتمالين في مقابل الاحتمال الآخر، هو لم يذكر وجهاً لهذا، لكن يُذكر في هذا المجال أنّ الوجه في ذلك هو مسأله أنّ هذا الظهور لا ينعقد في حاله من هذا القبيل، في محل الكلام وفي المثال الذي ذكرناه هذا الظهور لا يكون له ثبوت حتى يُستند إليه؛ لأنّ هذا الظهور كما قلنا ظهور حالي سياقي يعتمد على ظاهر حال المتكلم، وفي ما نحن فيه الكلام احتفّ بما يصلح أن يكون قرينه على إرادته خلاف هذا الظهور، وهذه القرينه هي احتمال أن تكون الروايه ناظره إلى الكلّي ذى الأفراد، وبناءً على هذا الاحتمال سيكون الأمر إرشادياً لا محاله، إذن: هذا يصلح أن يكون قرينه على أنّ المتكلم لم يصدر منه الكلام بما هو مولى، يعنى يكون قرينه على خلاف هذا الظهور. إذن: كلام المتكلم في هذه الروايه احتفّ بما يصلح أن يكون قرينه على

خلافه؛ لأنه على تقدير أن تكون الرواية ناظرةً إلى الكلّي ذى الأفراد، فالأمر إرشادي، بمعنى أنّ المتكلم لم يصدر منه هذا الكلام بما هو مولى، وبعبارةٍ أخرى: أنّ المتكلم ليس في مقام التشريع والجعل حتى يكون ما صدر منه أمراً مولوياً، وإنما هو في مقام الإرشاد، فالظهور في المولوية الذي يستند إلى ظاهر حال المتكلم سوف لا يبقى حينئذٍ؛ لأنه يستند إلى ظهور حال المتكلم في أنه في مقام التشريع والجعل، هذا الظهور لا- ثبوت له في محل الكلام؛ لوجود ما يصلح أن يكون قرينه على خلافه، وهو نفس أحد الاحتمالين الذين يتردّد بينهما الأمر، أنه هل هو ناظر إلى الكلّي ذى الأفراد، أو أنه ناظر إلى المركّب ذى الأجزاء، على تقدير أن تكون الرواية ناظرةً إلى الكلّي ذى الأفراد؛ حينئذٍ لا يبقى هذا الظهور؛ لأنّ هذا الظهور كما قلنا يعتمد على ظهور حال المتكلم في أنه في مقام الجعل والتشريع. نعم، على التقدير الآخر يبقى هذا الظهور. إذن: في المقام نستطيع أن نقول أنّ هذا الكلام الصادر من المتكلم احتفّ بما يصلح أن يكون قرينه صارفةً لهذا الظهور ولا يمكن الاعتماد على هذا الظهور في مثل محل الكلام وفي مثل المثال السابق الذي ذكرناه، بخلاف المثال الأوّل الذي ذكرناه (إذا تداينتم بدين فكتبوه) (1) ليس هناك تردّد، واضح أنه أمر بكتابه الدين، وشكنا منحصر في أنه هل صدر منه بما هو مولى، أو صدر منه بما هو مرشد، فنقول: أنّ الأصل في كلام المتكلم أنه يصدر منه بما هو مولى. هذا ما يمكن أن يُقرب به ما ذكره (قدس سره) كجواب على الإشكال.

ص: ١٠٣

١- البقره/السوره ٢، الآيه ٢٨٢.

قد يقال أيضاً في هذا الصدد: في مقام ذكر القرائن المعيّنه لأحد الاحتمالين؛ لأنه قال بعدم وجود قرينه، فيكون الكلام مجملاً. في مقابله قد يقال أنّ هناك قرينه غير ما تقدّم تقتضى حمل الرواية على المركب ذى الأجزاء، وهذه القرينه هي أن يقال: نفس استبعاد حمل الرواية على الكلّي ذى الأفراد يكون قرينه على حملها على المركب ذى الأجزاء، فيصح الاستدلال بها. وهذا الاستبعاد ناشئ من دعوى أنّ وجوب الباقي في باب الكلّي ذى الأفراد هو من الأمور الواضحه وبيانها يدخل في بيان الأمور الواضحه البديهيه، وجوب الباقي بالنسبه للكلّي ذى الأفراد، باعتبار ما تقدّم من أنّ وجوب الكلّي ذى الأفراد ينحلّ إلى وجوباتٍ مستقله غير مترابطه، ولا ربط لوجوب هذا بوجوب ذاك، فإذا تعدّر إكرام بعض العلماء لا موجب لسقوط وجوب إكرام الباقي، فتبين وجوب إكرام الباقي بعد التعدّر من قبل الشارع يكون من توضيح الواضحات، بخلاف ما إذا حُملت الرواية على المركب ذى الأجزاء، فإنّ وجوب الباقي ليس هكذا، ليس هناك وضوح في وجوب الباقي؛ بل بالعكس، بالنظره الأوليه يسقط وجوب الباقي ولا يبقى، فعندما يتصدّى الشارع لبيان وجوب الباقي، فإنه يكون أمراً مقبولاً ومعقولاً وليس من باب توضيح الواضحات، وهذا يكون قرينه مرجّحه لاحتمال حمل الرواية على المركب ذى الأجزاء في مقابل حملها على الكلّي ذى الأفراد. ذكرنا في الدرس السابق أنّ هذه القرينه الظاهر أنه لا بدّ أن نشترط في دخول المورد في هذه القاعده، لا بدّ أن تكون هناك جهه مشتركه بين الميسور وبين المعسور، هذه الجهه المشتركه هي التي توجب توهم السقوط حتى يكون مفاد هذه الروايه هو دفع هذا التوهم، وأنه لا- موجب للسقوط في المقام، فيبقى الأمر بالباقي على حاله. إذن: لا بدّ من وجود جهه مشتركه بين الميسور والمعسور حتى يكون سقوط المعسور موجباً لتوهم سقوط وجوب الميسور، وهذا كما قلنا لا يتحقق في مثل وجوب الصلاه ووجوب الكفاره _____ مثلاً- _____ ليس هناك جهه توهم أنّ سقوط وجوب الكفاره عند العجز عنها يوجب سقوط وجوب الصلاه حتى يتصدّى الشارع لدفع هذا التوهم وبيان وجوب الباقي وبيان أنّ الميسور لا يسقط بسقوط

المعسور، لا وجه لذلك، إذن: لكي يدخل المورد في القاعده لابد من افتراض أن هناك توهم سقوط للميسور بسبب تعذر البعض، إذا اشترطنا هذا في القاعده، وفرضنا أنه في باب الكلّي ذى الأفراد يوجد هذا التوهم، ولو باعتبار اشتراكهما في دليل واحد، قد يحصل تخيل أن هذا الدليل الواحد يسقط لتعذر بعض أفرادها، فلا يجب إكرام الباقي، أو يجمعها عنواناً واحداً، هنا أيضاً قد يقال: هذا العنوان الواحد أيضاً إذا تعذر امتثال بعض أفرادها يسقط العنوان، وبالتبع يسقط الأمر المتعلق به. إذا فرضنا أن لدينا كلّي ذى أفراد، أصلاً توهم السقوط غير موجود فيه، هذا لا يدخل في القاعده اساساً، وليس الكلام فيه، وإنما الكلام في شمول الروايه للكلّي ذى الأفراد، أو اختصاصه بالكلّي ذى الأفراد فيما إذا كان هناك توهم السقوط بالتعذر، هذا شرط لابد منه، فعندما نشترط هذا في شمول الروايه للكلّي ذى الأفراد، أو دلالتها على وجوب الباقي فيه؛ حينئذٍ لا يمكن أن نقول أن هذه العبارة من باب توضيح الواضحات، بحيث يكون الكلام لغواً وبلا فائده ولا يترتب عليه أى أثر، كلا، هذه العبارة صدرت لداعى ولغرض دفع هذا التوهم الموجود في باب الكلّي، وأى ضمير في أن نقول أن الشارع يتصدى لدفع هذا التوهم، فيقول أن الميسور من الكلّي يجب الإتيان به إذا تعذرت بعض أفرادها؟! هذا أمرٌ مقبولٌ ولا يدخل في باب توضيح الواضحات، وإنما هناك توهم ولبس وتردد، الشارع يريد أن يزيل هذا بقوله أن الميسور لا يسقط بالمعسور لو حملناه على الكلّي ذى الأفراد. إذن: المسأله ليست من باب توضيح الواضحات بحيث يكون الكلام لغواً وعبثاً وبلا فائده، ليس هكذا، هناك توهم السقوط، وهذا موجود في باب الكلّي ذى الأفراد، باعتبار متعده وهذا يصحح أن يصدر بيان لدفع هذا التوهم بعنوان أن الميسور لا يسقط بالمعسور. فهذا وحده لا يصلح أن يكون قرينه لترجيح هذا الاحتمال على الاحتمال الآخر.

قد يقال أيضاً: أنّ القرينه على حمل الروايه على المركّب ذى الأجزاء، وبالتالي صحه الاستدلال بالروايه فى محل الكلام هى ظاهر العبارة نفسها، فالعبارة ظاهره فى المركّب ذى الأجزاء بقطع النظر عن أى شىء آخر، العبارة ظاهره فى هذا، وحملها على الكلّى ذى الأفراد خلاف الظاهر ويحتاج إلى بذل عنايه حتى تكون الجملة صادقه فى مورد الكلّى ذى الأفراد، وإلا هى بدون عنايه هى ظاهره فى المركّب ذى الأجزاء، وهذا الظهور يأتى من دعوى أنّ المستفاد من الروايه هو أنّ هناك شيئاً واحداً له ميسور ومعسور، والروايه تقول أنّ الميسور من هذا الشىء لا يسقط بالمعسور منه، إذن: لا بدّ أن يكون المأمور به شيئاً واحداً له ميسور وله معسور، معسوره هى المرتبه العليا منه، وهى الإتيان بتمام الأجزاء، هذا معسور؛ لأنّ المفروض تعذّر البعض. وميسوره هو الباقي من الأفراد أو الأجزاء، الروايه تقول: أنّ الميسور من ذلك الشىء لا يسقط بسقوط المعسور الذى هو المرتبه العليا من ذلك الشىء والذى هو عبارة عن الإتيان بتمام الأجزاء، المرتبه الدانيه من الشىء التى عبّر عنها بالميسور منه لا تسقط بسقوط المعسور. إذن: لا بدّ أن يكون المأمور به شيئاً له ميسور ومعسور، والروايه تقول أنّ الميسور من هذا الشىء لا يسقط بسقوط المعسور. هذا هو الذى يفهم من الروايه، وهذا المعنى لا ينطبق إلا على المركّب ذى الأجزاء بقطع النظر عن إعمال العنايه؛ لأنه فى المركّب ذى الأجزاء هناك شىء، ونستطيع أن نقول أنّ الباقي ميسور من ذلك الشىء، المأمور به هو المركّب كالصلاه، وفرضاً تعذّر التشهد عليه، نستطيع أن نقول أنّ الباقي من أجزاء الصلاه هو ميسور من الصلاه، مرتبه من الصلاه ولو كانت مرتبه دانيه؛ لأنه ميسور منها، وهذا الميسور من الصلاه لا يسقط بسقوط المعسور، يعنى المرتبه العليا التامه للصلاه التى هى عبارة عن الإتيان بجميع أجزائها، إذا تعيّر عليك ذاك؛ حينئذٍ لا يفوتك الإتيان به بمرتبه الدانيه التى عبّر عنها بالميسور، هذا ينطبق انطباقاً حقيقياً وبلا عنايه وبلا أى مسامحه. أما إذا أردنا تطبيقه على الكلّى ذى الأفراد، هنا لا بدّ من بذل عنايه، ولا يمكن تطبيقه بشكل عادى وبلا- بذل عنايه، فى باب الكلّى ذى الأفراد ليس لدينا شىء يبرّر لنا أن نقول أنّ الباقي ميسور من ذلك الشىء، ليس ميسوراً من ذلك الشىء، الأفراد لها وجوبات مستقلة، والباقي ليس ميسوراً من شىء، لا يوجد شىء هناك فى باب الكلّى ذى الأفراد نعبر عنه بأنّ هذا الباقي ميسور منه، بعبارة أخرى: (أكرم العلماء) هو بمثابة أن يقول أكرم هذا، وأكرم هذا، وأكرم هذا وهكذا. أى معنى فى أن نقول بأنّ إكرام هذا هو ميسور من إكرام هذا الفرد، أو من إكرام هذا الفرد؟ ليس ميسوراً من شىء، بخلاف الباقي فى المركّب ذى الأجزاء، هناك شىء مأمور به، نستطيع أن نقول أنّ الباقي ميسور منه، الروايه تقول أنّ الميسور من شىء لا يسقط بتعذر المعسور منه، هذا لا ينطبق على الكلّى ذى الأفراد؛ لأنه فى باب الكلّى ذى الأفراد هناك وجوبات متعدده بعدد الأفراد وليس هناك شىء يجمعها، وإنما هى وجوبات متعدده بتعدد الأفراد، وليس الباقي ميسوراً من شىء حتى نقول أنّ هذا الباقي ميسور من ذلك الشىء والروايه تشمله وتدل على عدم سقوطه بتعذر المعسور منه. نعم، لا بدّ من بذل عنايه حتى يصح هذا، والعنايه هى أن نأخذ العام هو الشىء المأمور به، ونفترض وحده الأمر بالعام، فإذا افترضنا له وحده؛ حينئذٍ يمكننا أن نقول: أنّ الباقي ميسور من ذلك العام الذى تعلق به الأمر والذى اعتبرنا له وحده؛ حينئذٍ يكون الباقي ميسوراً منه، فتكون الروايه شامله له، وإلا من دون بذل هذه العنايه ليس لدينا شىء فى باب الكلّى ذى الأفراد يكون الباقي ميسوراً منه، إلا- ببذل عنايه، فإذا قلنا أنّ هذه عنايه، والأصل عدمها؛ حينئذٍ تُحمل الروايه على معناها الظاهر الذى لا يحتاج إلى عنايه وهو المركّب ذى الأجزاء، فيكون هذا قرينه على ترجيح حمل الروايه على المركّب ذى الأجزاء فى مقابل حملها على الكلّى ذى الأفراد. أما هذه العنايه ما هى درجتها؟ وهل يمكن توجيهها؟ يمكن أن يقال أنها مفترضه فى نفس المقام، فهذا مطلب آخر، لكن بالنتيجه هذه عنايه يحتاجها حمل الروايه على الكلّى ذى الأفراد، لا بدّ من افتراض وحده حتى تكون الروايه ناظره إلى هذا الشىء الواحد، وتقول بأنّ الميسور منه لا يسقط بالمعسور، ومن دون افتراض هذه الوحده يكون حمل الروايه عليه خلاف الظاهر.

ملخص ما ذكر في هذا الإشكال: قلنا أنّ هذا الإشكال يتوقف على أمور:

بالنسبة للأمر الأوّل الذي يتوقف عليه الإشكال، الظاهر أنّ ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) صحيح، بمعنى أنّ هناك ملازمه بين حمل الرواية على الكلّي ذى الأفراد وبين كون الأمر المستفاد من الرواية إرشادياً. الظاهر أنّ هذا هو الصحيح بناءً على ما ذكرنا من أنّ الأمر بالباقي في باب الكلّي ذى الأفراد هو أمر إرشادي لغرض التنبيه على بقاء الباقي وأنه لم يحدث ما يوجب سقوطه لدفع توهم السقوط، وهذا المعنى يناسب الإرشاد.

وأما الأمر الثاني وهو أنّ شمول الرواية لكلا الأمرين مع عدم وجود جامع يستلزم استعمال اللفظ في معنيين، فقد تبين أنه يمكن الخدش فيه، باعتبار أنه لا يلزم من الجمع استعمال اللفظ في معنيين؛ بل هو استعمال للفظ في معنى واحد حتى إذا قلنا بشمول الرواية لكلا الأمرين؛ لأنّ المولويه والإرشاديه ليست من المدليل التصوريه التي يُستعمل فيها اللفظ.

وأما الأمر الثالث وهو عدم وجود قرينه لتعيين أحد الاحتمالين، الظاهر أنّ هذه أيضاً غير تامّة لوجود ظهور، ولو ظهور في الجملة التي تصلح أن تكون قرينه لتعيين إرادته المركّب ذى الأجزاء في مقابل إرادته الكلّي ذى الأفراد، وهي ظهور الجملة بالمعنى الذي ذكرناه، وقلنا أنّ الجملة فيها ظهور في هذا المعنى، والمقصود هو أنّ الميسور من الشيء لا يسقط بسقوط المعسور، وهذا يستلزم افتراض شيء هو المأمور به، ويكون الباقي ميسوراً منه. هذا الكلام كلّ بناءً على الاحتمال الأوّل، أو الاحتمال الثاني في تفسير جملة (لا- يسقط)، الاحتمال الأوّل الذي يقول أنّ الجملة هي نهى ابتدائي، أو الاحتمال الثاني الذي يقول هو نفى، لكنه مسوق لبيان إنشاء حكم تكليفي، نفى، لكن يُراد به النهى. وأما بناءً على ما هو الصحيح في تفسير هذه العبارة وهو أن نفسيها بالتفسير الثالث، وهو أنها إخبار محض عن عدم السقوط، أصلاً لا تستبطن أيّ إنشاء تكليف، هي أخبار عن عدم السقوط، بمعنى أنّ حكم الميسور لا يسقط بتعذر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد على الخلاف في شمولها للأفراد أو عدم شمولها. إخبار محض ليس فيها جنبه إنشاء، ولا تستبطن إنشاء تكليف، ولا يُقصد بهذا الإخبار إنشاء تكليف، نهى أو أمر، وإنما هي إخبار عن عدم السقوط. وبناءً على هذا؛ حينئذٍ لا موضع للإشكال الذي ذكره السيد الخوئي (قدس سره) أساساً، وهو أيضاً ذكر بأنّ هذا الإشكال مختصّ بالاحتمال الأوّل، وقلنا أنه لا- داعي لتخصيصه بالاحتمال الأوّل؛ بل يجري حتى على الاحتمال الثاني، لكنه لا- يجري على الاحتمال الثالث؛ لأنّ الجملة تكون جملة خبريه وليس فيها إنشاء أو طلب، فلا- معنى لأن نقول أنّ هذه الجملة مردّده بين أن يكون الأمر فيها إرشادياً على تقدير حملها على الكلّي ذى الأفراد، أو مولوياً على تقدير حملها على المركّب ذى الأجزاء، هذا الكلام لا- موضع له؛ لأنّ المفروض أنّ الجملة خبريه تخبر عن عدم السقوط، فإذا استظهرنا من الرواية معنى يناسب كلاً من الأمرين لا مانع من شمول الرواية لكلا الأمرين، فإذا أمكن تطبيق الرواية على كلّ منهما، على المركّب ذى الأجزاء وعلى الكلّي ذى الأفراد، يكون للرواية معنى واحد وهو الأخبار عن عدم سقوط الباقي بتعذر البعض، وإذا استفدنا من الرواية معنى لا يناسب الكلّي ذى الأفراد، وإنما يناسب المركّب ذى الأجزاء؛ حينئذٍ تكون الرواية داله على هذه القاعدة ولا يرد هذا الإشكال. على كل حال، على الاحتمال الثالث ليس هناك إعمال مولويه إطلاقاً، إخبار صرف عن عدم السقوط. نعم، لازم عدم السقوط هو بقاء الوجوب، لكن هذا شيء آخر ليس معناه أنّ الشارع هو أنشأ حكماً تكليفاً بالجملة خبريه؛ بل هو لم يُنشأ حكماً تكليفاً، يعنى ليس نفيّاً يُقصد به النهى، كلا، هذا الاحتمال الثاني، الاحتمال الثالث يقول أنه إخبار صرف، إخبار عن عدم السقوط، ولازم عدم السقوط هو بقاء الوجوب.

على كل حال. تبين مما تقدم أنّ الروايه تشمل المستحبات والواجبات ولا داعى لتخصيصها بخصوص الواجبات، باعتبار ما تقدم من أنّ مفاد الروايه هو إبقاء ما كان، شبيهه جداً بدليل الاستصحاب، الميسور لا يسقط، وقلنا لا يسقط بلحاظ حكمه، لا يسقط عن موضوعيته لحكمه، نحن رجحنا أنه لا يسقط بلحاظ حكمه، بالدقه يختلف عن هذا أو هو نفسه؟ هذا ليس مشكله، لكن بالنتيجه أنه لا يسقط بلحاظ حكمه، وهذا المعنى ينطبق على الواجبات والمستحبات، ويختلف باختلاف الحكم مثل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) هذا يختلف باختلاف المتيقن سابقاً، إن كان واجباً، يُستصحَب الواجب، وإن كان مستحباً يجرى استصحاب المستحب، هنا أيضاً يقول (ابق ما كان) هذا الميسور السابق لا يسقط بلحاظ حكمه، يعنى يبقى حكمه، فإن كان حكمه السابق هو الاستصحاب، وكان الكل مستحب، فيبقى حكمه، وإن كان واجباً وكان الكل واجباً؛ فحينئذٍ أيضاً يبقى حكمه، فالظاهر أنّ الروايه تشمل الواجبات وتشمل المستحبات. بالنسبه إلى شمولها إلى الكلى ذى الأفراد، قلنا أنّ هذا يحتاج إلى إعمال عنايه، إذا استُظهر أنّ العنايه موجوده؛ حينئذٍ لا مانع من شمولها لهما، وإلا فالظهور الأولى أنها تختص بالمركب ذى الأجزاء، ومنه يظهر أنه يمكن الاستدلال بهذه الروايه على قاعده الميسور فى محل الكلام.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

ذكرنا لحد الآن إشكاليين على الاستدلال بهذه الروايه على القاعده .

الإشكال الثالث: قد يقال أنّ الروايه لا بدّ أن تُحمل على الكلى ذى الأفراد، ولا يصح حملها على المركب ذى الأجزاء حتى يصح الاستدلال بها فى محل الكلام، وذلك باعتبار أنّ قاعده الميسور هى قاعده ارتكازيه، مرتكزه فى أذهان العقلاء والعرف، لكنّ القاعده الارتكازيه ليست فى باب المركب ذى الأجزاء، وإنما هى فى باب الكلى ذى الأفراد؛ لأنّ عدم السقوط فى باب الكلى ذى الأفراد مرتكز فى أذهان العقلاء، فهى قاعده ارتكازيه فى باب الكلى ذى الأفراد لا فى باب المركب ذى الأجزاء، وهذا الارتكاز نفسه يصرف الروايه إلى مفاده، يعنى إلى المورد الذى فيه الارتكاز، وهو _____ بحسب الفرض _____ الكلى ذى الأفراد لا- المركب ذى الأجزاء؛ وحينئذٍ لا- يكون لهذا الحديث شمول لما هو خارج عن دائره الارتكاز، ومحل الكلام خارج عن دائره الارتكاز؛ وحينئذٍ لا يشمل الحديث، فلا يصح الاستدلال بهذه الروايه فى محل الكلام.

ص: ١٠٧

أقول: هذا الإشكال يتمّ فيما إذا فرضنا أننا تردّدنا فى الروايه، وقلنا أننا لا نعلم أنها هل تُحمل على الكلى ذى الأفراد، أو تُحمل على المركب ذى الأجزاء؟ وفرضنا أيضاً أنّ الروايه فى مقام الإرشاد إلى نكته ارتكازيه فى أذهان العقلاء؛ حينئذٍ قد يصح هذا الكلام، فيقال: أنّ هذه الروايه فى مقام الإرشاد إلى نكته ارتكازيه، والارتكاز موجود فى باب الكلى ذى الأفراد لا فى باب المركب ذى الأجزاء، وهذا يستوجب صرف الروايه إلى غير محل الكلام، يعنى إلى الكلى ذى الأفراد لا- إلى المركب ذى الأجزاء، فيمكن أن يقال أنّ هذا الكلام تام. وأمّا إذا قلنا أننا استفدنا من الروايه أنها ناظره إلى المركب ذى الأجزاء بالنكته التى تقدمت سابقاً وهى أنّ ظاهر الروايه هو وجوب الإتيان بالميسور من الشىء، فلا بدّ من فرض أن يكون هناك شىء له ميسور

ومعسور، وقلنا أنّ هذا لا ينطبق من دون عنايه إلا على المركّب ذى الأجزاء، وانطباقه على الكلّي ذى الأفراد بحاجه إلى العنايه؛
وحيث أنّ معنى لأن يقال أنّ الروايه ظاهره فى الإرشاد إلى قضيه ارتكازيه، وأنّ الارتكاز موجود فى باب الكلّي ذى الأفراد لا
فى باب المركّب ذى الأجزاء، وإنما بناءً على هذا الاستظهار، الروايه أصلاً لا يكون فيها إرشاد وليست إرشاديه، وإنما بناءً على
هذا الاستظهار الروايه تكون فيها جنبه مولويه كما يقول السيد الخوئى (قدس سره) على ما تقدّم سابقاً. هى ناظره إلى المركّب
ذى الأجزاء، وهى فى مقام إثبات وجوب الباقي، ومن الواضح أنّ بقاء الوجوب وعدم السقوط _____ كما هو قال
_____ ليس أمراً مركزاً فى باب المركّب ذى الأجزاء وإنما هو فى باب الكلّي ذى الأفراد يكون أمراً ارتكازياً.

إذن: إذا استظهرنا من الروايه أنها ناظره إلى المركّب ذى الأجزاء؛ حيث إنّ الروايه ليست فى مقام الإرشاد إلى قضيه ارتكازيه حتى
يوجب ذلك حملها على الكلّي ذى الأفراد، وبالتالي لا يصح الاستدلال بها، كلا الروايه إذا كانت ظاهره فى هذا المعنى؛ حيث إنّ
لا يكون لها ظهور فى الإرشاد إلى قضيه ارتكازيه حتى يكون ذلك موجباً لصرفها إلى غير محل الكلام؛ بل بناءً على هذا
الاستظهار، تكون ظاهره فى محل الكلام، وتكون دالّة على عدم السقوط فى محل الكلام. لكن إذا ترددنا بين الأمرين، وفرضنا
أنّ الروايه فى مقام الإرشاد إلى قضيه ارتكازيه؛ حيث إنّ يقال أنّ الارتكاز موجود هنا لا هناك، إذن هى ترشدنا إلى عدم السقوط
فى باب الكلّي ذى الأفراد لا فى باب المركّب ذى الأجزاء.

حينئذٍ نستطيع أن نقول: أن الذي يتلخص من جميع ما تقدم بالنسبه إلى الحديث الثاني الذي هو (لا يسقط الميسور بالمعسور) أن ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) هو الصحيح، بمعنى أن حمل الروايه على الكلّي ذى الأفراد يستلزم أن يكون الوجوب المستفاد منها وجوباً إرشادياً، وأن حملها على المركّب ذى الأجزاء يستلزم أن يكون الوجوب المستفاد منها مولوياً. (1) هذا كلام صحيح، لكن هذا كله في صورته التردّد، بأن لا ندري أنها محموله على هذا، أو محموله على هذا؟ وأما بناءً على ما تقدم من أننا نستظهر من الروايه أنها ناظره إلى المركّب ذى الأجزاء، وتدل على بقاء وجوب الميسور، وأن وجوب الميسور لا يسقط بتعدّد بعض الأجزاء، وجوب الميسور من الأجزاء في باب المركّب ذى الأجزاء هذه القضية لا بدّ أن نفترض أن المولى أعمل مولويته فيها بشكلٍ من الأشكال؛ ولذا يكون الوجوب الذي نستفيدة منها وجوباً مولوياً؛ لأنّ من الواضح أن عدم السقوط ليس ممّا يدركه العقلاء في باب المركّب ذى الأجزاء، ولم يدع أحد أنه في باب المركّب ذى الأجزاء مما يدركه العقلاء، وإنما ادّعى ذلك في باب الكلّي ذى الأفراد. إذن: بقاء الوجوب وعدم سقوط الميسور ليس مما يدركه العقلاء، ولا هو قضية ارتكازيه، وليس هناك مجال لتوهم السقوط بحيث أن الحديث يأتي لرفع هذا التوهم؛ بل هناك وضوح في سقوط وجوب الميسور بعد سقوط وجوب الكل في باب المركّب ذى الأجزاء، من هنا لا بدّ من افتراض أن القضية فيها إعمال مولويه، وأن المولى أعمل مولويته وحكم ببقاء وجوب الميسور، أو قل: أن الشارع في باب المركّب ذى الأجزاء تعيّدنا بعدم السقوط. إذن: هناك تعيّد بعدم السقوط، وتعيّد بوجوب الباقي بالرغم من أن القاعدة تقتضى سقوطه وعدم وجوبه، لكن الشارع قال في باب المركّب ذى الأجزاء أنا أحكم بوجوب الباقي، وأعيّدكم بعدم السقوط، وهذا معناه أن الوجوب وجوب مولوي. فإذا استظهرنا من الروايه أنها ناظره إلى المركّب ذى الأجزاء، كما هو الظاهر؛ حينئذٍ الوجوب الذي نستفيدة منها يكون وجوباً مولوياً، ومعناه التعيّد بالبقاء، والتعيّد بعدم سقوط وجوب الميسور، ومن هنا يكون الأنسب لهذا المعنى هو الاحتمال الثاني من الاحتمالات الثلاث المتقدّمه في تفسير (لا يسقط) الذي هو أنه نفى في مقام النهي، سابقاً كنّا نقول أن الأقرب هو الاحتمال الثالث؛ لأنّ كلاً من الاحتمالين الأول والثاني يحتاج إلى بذل عناية، الجملة خبريه تُحمل على كونها جملة خبريه، أمّا كونها يُراد بها النهي أو أنها هي نهى، هذا خلاف الظاهر، لكن الآن نقول: بناءً على ما ذكرناه من أننا نستظهر من الروايه أنها ناظره إلى المركّب ذى الأجزاء، وأن هناك تعيّداً من قبل الشارع، وهذا التعيّد يعنى الحكم ببقاء وجوب الميسور وعدم سقوطه، أنا أعبدك ببقاء وجوب الميسور، بالرغم من أنه يسقط _____ على القاعده _____، لكن أنا أعبدك ببقائه، وهذا يستلزم المولويه كما قلنا، الأنسب لهذا هو أن يكون الاحتمال الثاني هو الأقرب من الاحتمالات الثلاثه المتقدّمه، بمعنى أن (لا يسقط الميسور) هي جملة خبريه يُراد بها الإنشاء، أي يُراد بها التعيّد بوجوب الباقي وعدم سقوطه، فهي نفى في مقام النهي، أو قل: إخبار يُراد به الإنشاء، هذا أنسب من أن تكون جملة خبريه محضه، على كلا التقديرين، النتيجة هي أن هذه الجملة بناءً على هذا الكلام يصح الاستدلال بها في محل الكلام.

ننتقل بعد ذلك إلى مسأله أخرى، ونذكر فيها أمور:

الأمر الأول: وهو أنّ القاعده بناءً على تماميتها واستفادتها من الحديث هل تختصّ بما إذا كان الميسور الباقي بعد التعذر هو معظم الأجزاء؟ فقط في هذه الحاله هي تدلّ على وجوب الباقي؟ أو أنها لا تختصّ بذلك؛ بل تشمل ما إذا كان الباقي بعد التعذر هو القليل من الأجزاء، بحيث أنّ المتعذر هو المعظم والباقي هو القليل من الأجزاء.

بناءً على ما تقدم في تفسير الحديث وأنّ المراد به هو الإخبار عن عدم سقوط الميسور من الشيء بتعذر بعض أجزائه، أو إخبار في مقام التعيّد بعدم السقوط والحكم ببقاء الميسور بلحاظ حكمه، ويكون المعنى هو أنّ ما يتيسر من الشيء لا يسقط لتعذر الإتيان بتمامه بتعذر الإتيان بجزءٍ واحدٍ من هذه الأجزاء، إذا تعذر جزء؛ حينئذٍ لا يتمكن المكلف من الإتيان بتمامه، إذا تعذر الإتيان بتمام الأجزاء، فما تتمكن منه من الأجزاء لا يسقط؛ بل يجب عليك الإتيان بما تتمكن منه من الأجزاء. هذا المعنى لا إشكال في أنه يشمل ما إذا كان الباقي هو المعظم، أمّا إذا كان الباقي هو القليل، وكان المتعذر هو معظم الأجزاء في هذه الحاله هل يشملها الحديث، أو لا؟ نقول: أنّ شمول الحديث لما إذا كان الباقي هو القليل مشروط بأن يصدق على الباقي أنه ميسور من الشيء، فيكون من سنخه ومن جنسه، لا- أن يكون مبيناً له ولو بالنظر العرفي؛ لأنه متى ما كان الباقي بالغاً من القله بحيث يُرى بنظر العرف أنه مباين للشيء لا يشمل الحديث؛ لأنه ليس ميسوراً من الشيء، وإنما يكون ميسوراً من الشيء عندما يكون من سنخه وليس مبيناً له. يعنى عندما يُرى أنه مباين للشيء، فرضاً تعذر عليه جميع أجزاء الصلاه، وتمكّن من واجبٍ واحدٍ من الصلاه، هذا بنظر العرف يُرى أنه غير الصلاه، وليس ميسوراً من الصلاه، إنما يكون ميسوراً من الصلاه عندما يكون شاملاً لمعظم الأجزاء ولما هو مقوم للصلاه؛ عندئذٍ يقال أنه يكون ميسوراً من الشيء، أما عندما يبلغ من القله بحيث أنّ العرف يراه مبيناً للشيء، هذا لا يكون مشمولاً للحديث، هذا هو الميزان في انطباق الحديث على موردٍ، فنحن لا نشترط أن يكون الباقي هو معظم الأجزاء، حتى إذا لم يكن معظم الأجزاء، لكن بشرط أن يكون الباقي من سنخ الشيء وليس مبيناً له بحيث يصدق عليه أنه ميسور من الشيء، وإلا إذا كان مبيناً له ولو بالنظر العرفي؛ حينئذٍ لا يكون الحديث شاملاً له.

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ القدر المتيقن مما يشمل الحديث هو ما إذا كان تعذر أحد الأجزاء بعد دخول الوقت، الكلام يقع في أنّ هذه القاعدة هل تشمل ما إذا كان التعذر من بدايه الوقت؟ بحيث دخل الوقت وهو يتعذر عليه الإتيان بذلك الجزء، فهل القاعدة تشمله أو لا؟ هذا مطروح في كلماتهم، وقد أشار إليه صاحب الكفايه (قدس سره) في حاشيته على فرائد الأصول، ووجه هذا الإشكال هو: أنّ عدم السقوط، عندما يقال أنّ هذا لا يسقط، هذا يستلزم أن يكون لهذا الشيء الذي يُحكم عليه بعدم السقوط، أن يكون له ثبوت سابق حتى يصح أن يُقال أنّ هذا باقٍ ولا يسقط، وإلا إذا لم يكن له ثبوت سابق لا معنى لأن يُقال أنّ هذا لا يسقط، فإنّ معنى لا يسقط هو أنه باقٍ، والبقاء فرع الثبوت. إذن: لا بدّ من فرض أنّ الشيء الذي حكم عليه الشارع بهذه القاعدة بعدم السقوط لا بدّ أن يكون له ثبوت سابق، وهذا متحقق بشكلٍ واضح فيما إذا كان التعذر بعد دخول الوقت. فرضاً دخل عليه الوقت وهو متمكن من جميع أجزاء الصلاة، فوجبت عليه الصلاة، يعنى وجب عليه الباقي، وجب عليه هذا الجزء وهذا الجزء..... ووجبت عليه كل الأجزاء، وبعد ذلك تعذرت عليه القراءة، هنا يمكن تطبيق الحديث على هذا المورد، فيقال: أنّ وجوب الباقي، أي جميع الأجزاء ما عدا القراءة، وجوبها كان ثابتاً سابقاً، ولو وجوباً ضمناً، الآن يصدق عليه بأنه باقٍ، وأنه لا يسقط، عدم السقوط حينئذٍ يكون بعد فرض الثبوت وهذا الشيء معقولٌ جداً، فتشمله القاعدة.

وأما إذا فرضنا أنّ التعذر كان في بدايه الوقت، بحيث دخل الوقت وهو غير قادر على القراءة؛ حينئذٍ صدق عدم السقوط لا يكون واضحاً؛ لأنه متى كان هناك ثبوت لوجوب الباقي حتى يقول الشارع أنّ وجوب الباقي لا يسقط، أو أنّ الميسور لا يسقط بلحاظ حكمه؟! لم يكن هناك ثبوت، قبل الوقت لم تكن الصلاة الواجبه، وبدخول الوقت ليس لدينا وضوح في أنّ الباقي يكون هو الواجب، لعلّه يسقط بسقوط الأمر بالمركب؛ إذ بتعذر أحد الأجزاء يسقط الأمر بالمركب، وإنما نريد إثبات وجوب الباقي بهذه القاعدة، وهذه القاعدة لا يصدق فيها عدم السقوط إلا إذا كان وجوب الباقي ثابتاً في فتره ما، أما إذا لم تكن نحرز ثبوته؛ بل نحرز عدم ثبوته في فتره ما قبل وجوبه، وبدخول الوقت لا نحرز ثبوته، عدم السقوط لا يكون صادقاً بشكلٍ واضح في هذه الحاله. هذا هو الإشكال الذي جعلهم يبحثون في أنّ الحديث هل يختص بما إذا كان التعذر بعد دخول الوقت، أو يشمل ما إذا كان التعذر من أول الأمر ومن بدايه الوقت؟

المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) فى حاشيته على الفرائد أشار إلى جواب هذا الإشكال، وحاصله: يكفى فى صدق عدم السقوط الذى يعنى الحكم بالبقاء، كون الشىء مطلوباً على تقدير عدم العجز، يعنى أن يكون متمكناً من جميع الأجزاء. على تقدير التمكن من كل الأجزاء لا إشكال أن الباقي يكون مطلوباً، يقول: هذا المقدار من المطلوبيه ومن الثبوت يكفى لتصحيح صدق عدم السقوط، فيمكننا فى الفرض الثانى، وهو فرض ما إذا كان العجز من البدايه، يمكننا أن نجعل الحديث شاملاً لهذا الفرض، ويصدق عدم السقوط؛ لأنّ وجوب الباقي، وإن لم يكن له ثبوت فعلى فى أى آن من الآنات، ولكنه ثابت على تقدير التمكن من جميع الأجزاء، على هذا التقدير، بلا- إشكال يكون وجوب الباقي ثابتاً، المطلوبيه _____ كما عبّر _____ تكون ثابتته بلا- إشكال، فيقال فى الفرض الثانى: إذا حصل العجز من البدايه بإمكاننا أن نقول أن الباقي كان مطلوباً على تقدير التمكن من القراءه، وعند العجز عن القراءه هو باقٍ ويحكم بعدم سقوطه، هذا المقدار من الثبوت يكفى فى صدق عدم السقوط فى محل الكلام. هو فى الحقيقه كأنه يريد أن يقول لا نحتاج فى صدق عدم السقوط إلى وجود المقتضى الفعلى للثبوت؛ بل يكفى ثبوت المقتضى التقديرى، على تقدير التمكن من كل الأجزاء الباقي له مقتضى للوجوب، فيه ملاك أن يكون واجباً، لكن هذا المقتضى والملاك للثبوت على تقدير التمكن من جميع الأجزاء، ولا يتوقف صدق عدم السقوط على وجود المقتضى الفعلى كما هو الحال فى الصوره الأولى، فى الصوره الأولى إذا كان التعذر بعد دخول الوقت، هناك مقتضى فعلى لوجوب الباقي، هناك وجوب بالفعل بعد دخول الوقت إذا كان قادراً على جميع الأجزاء، فيكون الباقي واجباً بلا إشكال وجوباً فعلياً. يقول: هذا لا يتوقف عليه صدق عدم السقوط، يكفى فى صدق عدم السقوط أن نقول أن وجوب الباقي كان ثابتاً على تقدير، والآن كما كان، والآن بعد التعذر هو باقٍ، فيكون باقياً بعد العجز، ويقال: لا يسقط، فيصح نسبه عدم السقوط إليه.

إلى هنا أكملنا الحديث عن الحديث الثاني الذى هو (الميسور لا يسقط بالمعسور) (١) وندخل بعد ذلك فى الحديث الثالث الذى هو حديث (ما لا يدرك كله لا يترك كله) (٢).

الأصول العمليّة / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

الروايه الثالثه: (ما لا يدرك كله لا يترك كله) (٣).....استدل بهذه الروايه أيضاً على قاعده الميسور، بتقريب أنها ظاهره فى المنع من ترك الكل عند تعذر الإتيان بالكل، والمنع من ترك الكل هو عبارته عن وجوب الباقي، فمفاد الروايه هو (إذا لم تدرك الكل، فلا تترك الكل) يعنى يجب الإتيان بالباقي، وبهذا تكون الروايه ظاهره فى قاعده الميسور. هذا التقريب الإجمالى للاستدلال بالروايه.

بالنسبه إلى المباحث التى تقع فيها هى نفس المباحث التى تقدمت فى الروايه الثانيه تقريباً مع فوارق، ووجود هذه الفوارق يستدعى أن نلاحظ ما تقدم، وأن نبحث فى المقام أيضاً الأمور التى بحثناها فى الروايه السابقه بشكل مختصر.

بالنسبه إلى اختصاص هذه الروايه بالواجبات وعدم شمولها للمستحبات أيضاً هنا يقع الكلام، كما وقع الكلام فى الروايه السابقه من أنها تختص بالواجبات أو تشمل المستحبات؟ هنا فى المقام التفسيرات الثلاثه التى تقدمت فى (لا يسقط) الظاهر أنها لا تجرى فى المقام، يعنى فى (ما لا يدرك كله لا يترك كله) فالظاهر أن (لا يترك) يدور أمرها بين النهى والنفى فى مقام النهى، يعنى يدور أمرها بين الاحتمال الأول والاحتمال الثانى، وأما الاحتمال الثالث فهو بعيد، أن تكون الجملة خبريه محضه؛ لأنّ الترك وعدم الترك من أفعال المكلفين، وتقدم سابقاً أنه ليس من شأن الشارع الإخبار عن أفعال المكلفين، بخلاف السقوط وعدمه هناك فى الروايه السابقه، فإنّ سقوط الوجوب وسقوط الميسور بلحاظ حكمه أو عدم سقوطه، هذا شىء مرتبط بالشارع نفسه، فلا محذور فى أن يخبر الشارع عن ذلك لغرض ما، لكنّ الإخبار عن عدم ترك المكلف، أو تركه لشىء ليس من شأن الشارع؛ ولذا لا بدّ من استبعاد الاحتمال الثالث من الاحتمالات الثلاثه المتقدمه، فالأمر يدور بين أن تكون (لا) ناهيه، أو تكون نافية، يعنى إيجاباً أن يكون مفاد الجملة هو النهى ابتداءً على غرار (لا رفث ولا فسوق)، وإما أن تكون هى نفى فى مقام النهى، أو إخبار يُراد به إنشاء الوجوب، على هذا الأساس يظهر أنّ الروايه مختصه بالواجبات ولا تشمل المستحبات، باعتبار أنّ مفاد (لا يترك) ومعناها الحقيقى هو المنع من الترك، وتحريم الترك، سواء قلنا أنّ (لا) ناهيه، أو قلنا أنها نافية، على كلا التقديرين هو منع من الترك الذى يعنى وجوب الإتيان بالباقي الذى يتمكّن منه.

ص: ١١٣

١- كتاب الطهاره، الشيخ مرتضى الأنصارى، ج ١، ص ١٤٧، ط ق.

٢- عوالى اللئالى، محمد بن على بن ابراهيم ابن ابى جمهور الأحسائى، ج ٤، ص ٥٨.

٣- عوالى اللئالى، ابن أبى جمهور الأحسائى، ج ٤، ص ٥٨.

إذن: مفاد (لا يُترك) هو وجوب الإتيان بالباقي، وحرمة ترك الباقي الذي يتمكّن منه من الكل عندما يتعذر عليه الإتيان بالكل، ومن الواضح أنّ هذا المفاد لا ينطبق إلا على الواجبات؛ لأنّ المستحبات لا يمكن أن نقول للمكلف إذا تعذر الإتيان بتمام أجزاء المركب يجب عليك الإتيان بالباقي من الأجزاء التي تتمكّن منها؛ لأنّ بابه باب الاستحباب، فلا مجال لإلزام المكلف بوجوب الإتيان بالباقي، وإنما هذا يناسب الواجبات؛ ولذا تكون الرواية مختصّة بالواجبات، بخلاف الرواية السابقة حيث قلنا أنها تشمل الواجبات والمستحبات، وكان هذا التعميم للمستحبات مبنياً: إما على اختيار الاحتمال الثالث في (لا يسقط) وتكون جملة خبريه مفادها الإخبار عن عدم سقوط الحكم، أو عدم سقوط الميسور بلحاظ حكمه، وعلى كلا التقديرين هي تشمل المستحبات، الحكم السابق يختلف، هي تخبر عن أنّ الحكم الذي كان ثابتاً سابقاً للأجزاء المقدوره من المركب باقٍ، مفادها إخبار عن عدم السقوط، وهذا يختلف باختلاف ما كان ثابتاً سابقاً والرواية تخبر عن عدم سقوطه، فإذا كان الحكم الثابت سابقاً هو الاستحباب، فالرواية تخبر عن عدم سقوط الاستحباب، وإذا كان هو الوجوب، فالرواية تخبر عن عدم سقوط الوجوب، فهي تشمل كلاً من الواجبات والمستحبات بناءً على الاحتمال الثالث المتقدّم. لكن قلنا أنّ هذا الاحتمال لا مجال له؛ لأنّ الأمر يدور بين النهي وبين أن تكون (لا) نافية يُراد بها النهي، جملة خبريه يُقصد بها إنشاء الوجوب. وأمّا أنه ليس بالضروره أن يكون التعميم هناك مبنياً على الاحتمال الثالث، وإنما قد يقال: حتى بناءً على الاحتمالين الأول والثاني هناك أيضاً يمكن أن يقال بالتعميم بادّعاء أنّ النهي هو إرشاد إلى عدم السقوط، فإذا كان النهي على الاحتمالين الأول والثاني، إرشاداً إلى عدم السقوط؛ فحينئذٍ تشمل الواجبات والمستحبات؛ لأنه إرشاد إلى عدم سقوط ما كان ثابتاً، فإن كان الثابت سابقاً هو الوجوب، فهي ترشد إلى عدم سقوطه، وإن كان الاستحباب، فهي أيضاً ترشد إلى عدم سقوطه. إمّا أن يكون التعميم هناك مبنياً على افتراض أنّ (لا يسقط) إرشاد إلى عدم السقوط، فيعمم، وإمّا بناءً على ما ذكرناه من أنّ الرواية ليست هكذا، وإنما هي جملة خبريه يُراد بها الإنشاء، لكن المُنشأ هو عبارته عن التعيّد بعدم السقوط، على هذا الاحتمال أيضاً الرواية تشمل كلاً من المستحبات والواجبات، فإمّا أن نبني على الاحتمال الثالث هناك، فالرواية تعم كلا الموردين، أو نبني على النفي والنهي لكنّه إرشاد إلى عدم السقوط، فأيضاً تشمل كلاً من المستحبات والواجبات، وإمّا أن نبني على الاحتمال الثاني ونقول أنّ الجملة خبريه في مقام الإنشاء، لكن المُنشأ بها ليس هو وجوب الإتيان بالباقي، وإنما المُنشأ هو التعيّد بعدم السقوط، وإذا قلنا بذلك؛ فحينئذٍ الرواية كما تشمل الواجبات هي أيضاً تشمل المستحبات. هذه الأمور الثلاثة التي على أساسها يُبنى هناك على التعميم غير موجوده في هذه الرواية التي نتكلّم عنها:

أمّا الاحتمال الثالث: وهو أن تكون جملة خبريه محضه، فقلنا أنه منفى في هذه الرواية. وأمّا أنها نهى، لكنّه إرشاد إلى عدم السقوط، فلا- قرينه على ذلك؛ قلنا أنّ (لا يُترك) مفادها المنع من الترك، يعنى وجوب الإتيان بالباقي، وحملها على أنها إرشادٌ إلى البقاء وعدم السقوط لا قرينه عليه في المقام، باعتبار أنّ النهى هنا لم يرد بعنوان (عدم السقوط) كما في الرواية السابقه، فأنها لو كانت وارده بعنوان (عدم السقوط) فحينئذٍ نستطيع أن نقول أنها نهى، وهذا النهى إرشادٌ إلى عدم السقوط، ولكن في المقام لم يرد النهى أو النهى بعنوان (عدم السقوط)، وإنما ورد بعنوان (لا- يُترك) وظهوره الأولى هو المنع من الترك ووجوب الإتيان بالباقي، وحمله على أنه إرشادٌ إلى عدم السقوط وبقاء ما كان ثابتاً سابقاً حتى تعمّ المستحبات كما تعمّ الواجبات هو خلاف الظاهر ويحتاج إلى قرينه. بناءً على ما قررناه هناك، هنا أيضاً يقال نفس الكلام، فهناك كان يمكن أن نلتزم بأنّ الجملة خبريه في مقام الإنشاء، لكن المنشأ هو التعبد بعدم السقوط؛ لأنّ النهى أو النهى هناك كان وارداً بعنوان (عدم السقوط) بينما هنا لم يرد بهذا العنوان، وإنما ورد بعنوان (لا- يُترك)، (ما لا- يُدرك كله لا- يُترك كله) يعنى يجب عليك الإتيان بالباقي ويحرم عليك ترك الكل، وإذا قلنا هنا أنّ المنشأ ليس هو وجوب الباقي، وليس هو ترك الكل، وإنما المنشأ هو التعبد بعدم السقوط، فهذا خلاف الظاهر في محل الكلام، ومن هنا يظهر أنّ الرواية في المقام تختص بالواجبات.

بعض المحققين ذكر هنا مطلباً يحاول فيه أن يتحفّظ على ظهور (لا يُترك) في الوجوب وعلى عموم الرواية للمستحبات، فيقول: أنّ الرواية تشمل المستحبات، ومع ذلك لا- يُترك ظاهرها في الوجوب. هذا بناءً على ما ذكرناه لا يصح؛ لأنّ (لا يُترك) إذا كانت ظاهره في الوجوب، وكان المراد بها هو وجوب الإتيان بالباقي؛ فحينئذٍ لا تشمل المستحبات؛ لأنه في المستحبات لا معنى لإيجاب الإتيان بالأجزاء المقدوره، إذا عمّمناها للمستحبات؛ فحينئذٍ لا بدّ أن لا يبقى ظهور لـ (لا يُترك) في الوجوب، أى في وجوب الإتيان بالباقي وحرمة ترك الكل، فالأمر يدور بينهما، فإمّا أن نعمّمها للمستحبات؛ وحينئذٍ لا بدّ من رفع اليد عن ظهور (لا يُترك) في الوجوب، ونحمله على الرجحان، وإذا حملناه على الرجحان فلا مشكله في شمول الرواية للمستحبات. وإذا أبقينا (لا- يُترك) على ظاهرها وهو الوجوب وحرمة الترك؛ فحينئذٍ لا بدّ أن تكون الرواية مختصّه بخصوص الواجبات. المحقق يقول: لا- مشكله في الجمع بينهما، وذلك بأن يقال: أنّ (لا يُترك) وإن كانت ظاهره في الوجوب، وأنشأ بها الوجوب والإلزام، لكنّ الوجوب ليس هو المراد الأصلي بكلمه (لا يُترك) حتى يدعى اختصاص الرواية بالواجبات وعدم شمولها للمستحبات؛ بل المراد هو أنّ تعذر بعض الأجزاء لا يسوّغ ترك المطلوب بالكليه، وهو كناية عن بقاء الأمر الأوّل، ويُمثّل لذلك، يقول: هذا نظير الأمر الوارد في مقام الحظر، أو توهم الحظر، فالمعنى المطابقى للكلام ليس هو المراد، وإنما يكون المقصود هو المعنى الكنائى، في باب الكنايات هكذا، صحيح هو قال: (وإذا حللتهم فاصطادوا) (1) وكلمه (فاصطادوا) مستعمله في معناها الحقيقي الذي هو الوجوب، أى الإلزام بالصيد، لكن ليس هو المراد الأصلي، لا يريد إلزامهم بالصيد، وإنما المراد الأصلي هو رفع الحظر الذي كان موجوداً سابقاً، وما نحن فيه هو من هذا القبيل، صحيح أنّ الجملة (لا- يُترك) ظاهره في الإلزام، لكن الوجوب ليس هو المراد الأصلي، وإنما المراد الأصلي بهذه العبارة هو المعنى الكنائى لها، الذي هو بقاء الأمر الأوّل الذي كان ثابتاً سابقاً، فإذا قلنا أنّ هذا هو المعنى الأصلي _____ بقاء الأمر الأوّل الذي كان ثابتاً سابقاً _____ فحينئذٍ تشمل الواجبات والمستحبات بالرغم من استعمال (لا يُترك) في معناها الحقيقي وهو الوجوب والإلزام، فلا داعى لرفع اليد عن المعنى الحقيقي؛ بل تبقى العبارة على معناها الحقيقي مستعمله في الوجوب، لكن هذا لا يمنع من عموم الرواية للمستحبات؛ لأنّ الإلزام ليس هو المراد الأصلي، وإنما المراد الأصلي هو المعنى الكنائى، كما هو الحال في باب الكنايات، حيث في باب الكنايات لا يكون المدلول المطابقى هو المراد الأصلي، وإنما المراد الأصلي شيء آخر، والمدلول المطابقى للكلام استعمل فيه اللفظ، لكنّه ليس

المراد الأصلي.

ص: ١١٥

١- المائدة/السوره ٥، الآية ٢.

وعليه: لا- محذور في أن نلتزم بظهور (لا- يُترك) في الوجوب واستعماله في الوجوب، لكن بالرغم من هذا نقول أنّ الحديث شاملٌ للمستحبات. والخلاصه هي أنّ ظهور (لا يُترك) في الوجوب لا يمنع من شمول الروايه للمستحبات بهذا التقريب.

يمكن أن يُلاحظ على هذا التقريب: أنّ الموجود في باب الكنايات وحتى في الأمر في موارد الحظر، أو توهم الحظر هو فقط استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، لكن ليس فيه ظهور في معناه الحقيقي؛ ولذا لا يمكننا أن نقول أنّ عبارته (زيد كثير الرماد) هي عبارته ظاهره في معناها الحقيقي، ليس لها ظهور في معناها الحقيقي، وإنما هي ظاهره في المعنى الكنائى، الموجود هناك فقط استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وليس أكثر من هذا. والموجود في الأمر في موارد الحظر (اصطادوا)، هو استعمال صيغته الأمر في معناها الحقيقي، لكن لا- نستطيع أن نقول أنّ هذه الجملة ظاهره في معناها الحقيقي، أى أنها ظاهره في الوجوب، كلا، هي ليست ظاهره في الوجوب، وإنما هي ظاهره في رفع الحظر، وفي باب الكنايات تكون ظاهره في معنى آخر، الموجود هناك هو الاستعمال ليس إلّا وليس الظهور، فإذا أردنا أن نقيس المقام على باب الكنايات، أو على باب الأمر في موارد الحظر أو توهم الحظر لا بدّ أن لا ندعى الجمع بين ظهور (لا يُترك) في الوجوب وبين تعميم الروايه للمستحبات، لا نجمع بين هذين الأمرين كما هو موجود في عبارته، هذا ليس صحيحاً؛ لأنه في باب الكنايات لا يوجد ظهور في المعنى الحقيقي، وإنما الظهور ينعقد على طبق المعنى الكنائى، فإذا أردنا قياس المقام على باب الكنايات، فالمقدار الذى يصح لنا أن نقوله هو أنّ (لا يُترك) في المقام استعملت في الوجوب، واستعمالها في الوجوب لا ينافى شمول الروايه للمستحبات. هي استعملت في الوجوب، لكنّ الوجوب ليس مراداً. بعبارته أخرى: إنّ الوجوب فقط مدلول تصوّرى استعمالى، لكن المدلول التصديقى حتى من الدرجة الأولى ليس هو الوجوب، وفي قوله (إذا حللتم، فاصطادوا) لا- يقصد تفهيم الوجوب، وإنما يقصد تفهيم رفع الحظر السابق. فإذا: الوجوب في هذه الموارد لا يُشكّل مدلولاً تصديقياً أولاً، ولا يُشكّل مدلولاً تصديقياً ثانياً، لا يريده جداً، الموجود هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي. في محل الكلام إذا أردنا أن نقيسه على ذاك المسموح لنا قوله هو أنّ (لا يترك) مستعمله في الوجوب، لكنّ الوجوب ليس مراداً، وليس مقصوداً بالتفهم، ولا- هو مراد جدّى للمتكلّم، وإنما فقط استعمل اللفظ في الوجوب، لكنّ الوجوب ليس مراده، ويقول إنّما مراده هو بقاء الأمر الأول.

إذا تمّ هذا الكلام؛ فحينئذٍ لا مشكله في تعميم الروايه للمستحبات. لا نقول أنّ ظهور (لا يترك) في الوجوب باقٍ؛ لأنّ ظهورها في الوجوب إذا كان باقياً؛ فحينئذٍ لا- يمكننا تعميم الروايه للمستحبات؛ لأنها حينئذٍ تكون ظاهره في الوجوب، فكيف يمكن تعميمها للمستحبات؟! وإنما ما يمكن قوله هو أنها مستعمله في الوجوب وليس أكثر من ذلك، قياساً لها على باب الكنايات. فإذا أثبتنا هذا المعنى، وأقمنا الدليل على أنّ (لا يترك) في المقام مستعمله في الوجوب، ولكنّ الوجوب ليس مراداً للمتكلّم، وإنما المراد الأصلي للمتكلّم هو بقاء الأمر الأول؛ حينئذٍ لا مانع من تعميم الروايه للواجبات وللمستحبات، لكنّ هذه الدعوى تحتاج إلى دليل، فإنّ (لا يترك) ظاهره في المنع من الترك، ومعناها الحقيقي هو المنع من الترك.

وبعبارة أخرى: هذه الدعوى التي تُدعى في المقام مرجعها في الحقيقة إلى منع جريان أصاله التطابق بين المدلول التصوري وبين المدلول التصديقي، وما ندّعه نحن مطابق للظهور، هذا المعنى موضوع للوجوب، فيكون ظاهراً في الوجوب ويكون الوجوب هو المراد الجدّي على أساس أصاله التطابق بين المدلول التصوري وبين المدلول التصديقي، وهذا واضح في كل كلام ما لم تقم قرينه تمنع من هذا التطابق، الأصل في الكلام أن يكون مراد المتكلّم ما يكون الكلام موضوعاً له وظاهراً فيه على أساس أصاله التطابق. هذه الدعوى التي ذُكرت مرجعها إلى منع التطابق بين المدلول الاستعمالي وبين المدلول التصديقي، وهذا على خلاف أصاله التطابق؛ ولذا يكون خلاف الظاهر، ما هي القرينه على رفع اليد عن أصاله التطابق؟ عبارة (لا يترك) موضوعه للوجوب، ومقتضى أصاله التطابق أنه هو المراد التصديقي من الدرجة الأولى والدرجة الثانية، ما هو الدليل على رفع اليد عن هذا الأصل؟ وعلى منع هذا التطابق؟ نحتاج إلى قرينه لكي نرفع اليد عن هذا التطابق، فإذا لم تكن هناك قرينه؛ فحينئذٍ نقول: بمقتضى ظاهر الكلام هذا هو المدلول التصوري وهو المدلول التصديقي وهو المراد الجدّي، فيكون الوجوب هو المراد الجدّي، وإذا كان الوجوب هو المراد الجدّي؛ فحينئذٍ تختص الروايه قهراً بالواجبات.

قد يقول هو: أنّ القرينه على منع التطابق والتفكيك بين المدلول التصورى وبين المدلول التصديقى هي نفس إطلاق اسم الموصول فى (ما لا- يُدرك)، فأَنَّ مقتضى إطلاقه هو أن يعم المستحبات والواجبات، فعموم اسم الموصول وإطلاقه هو القرينه على ما يدّعيه من منع التطابق وأنّ المدلول الاستعمالى التصورى ليس هو المراد الأصلى _____ كما عبّر _____ فى هذه الجملة، فيُفكك بينهما، والقرينه على التفكيك هو نفس إطلاق اسم الموصول.

لكن قد تقدّم سابقاً أنّ هذا الكلام قابلٌ للتأمل؛ لأنه فى أمثال هذه الحالات عادةً يكون ظهور (لا يُترك) هو المقدم على الظهور المنعقد للموضوع، وقد تقدّم سابقاً أنّ ظهور المحمول يكون مقدماً على الظهور المنعقد للموضوع، وذكرنا أمثله لذلك. والظاهر أنّ ما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل، بمعنى أنّ المفروض بالعكس، يعنى المفروض أن نقول أنّ ظهور (لا يُترك) فى الوجوب والمنع من الترك يوجب تخصيص اسم الموصول بخصوص الواجبات، يعنى يكون قرينه على رفع اليد عن هذا الإطلاق الموجود فى اسم الموصول، لا أن نجعل إطلاق اسم الموصول للمستحبات قرينه على التصرف فى ظهور (لا يترك) فى الوجوب وحملها على هذا المعنى الذى يدّعيه.

الأصول العمليّة / قاعده الميسور. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

كان الكلام فى الروايه الثالثه: وهى قوله (عليه السلام): (ما لا يُدرك كلّ لا يُترك كلّ) (1)، تكلمنا فى كيفية الاستدلال بهذه الروايه ودخلنا فى بحث أنها هل تشمل المستحبات أو أنها تختص بالواجبات على تقدير تماميه الاستدلال بها؟

قلنا: أنّ الظاهر أنها تختص بالواجبات ولا تشمل المستحبات، وذلك باعتبار أنّ (لا يترك كله) لها ظهور فى النهى عن الترك؛ لأنّ (ما لا- يدرك كله) يعنى يحرم تركه كله؛ بل يجب الإتيان بالبعض المقدور، وهذا لا يناسب المستحبات، وجوب الإتيان بالباقى وتحريم ترك الكل (لا يترك كله) سواء قلنا أنّ (لا) ناهيه أو قلنا أنها نافية، على كلا التقديرين هى تدلّ على المنع من ترك الكل عند تعذر الإتيان بالكل، إذا تعذّر عليك الإتيان بالكل بتعذر الإتيان ببعض أجزائه لا تترك الكل؛ بل يجب الإتيان بالأجزاء المقدوره، وهذا المعنى لا يمكن أن ينطبق على المستحبات، وإنما يختص بالواجبات.

ص: ١١٨

١- عوالى اللئالى، محمد بن على بن ابراهيم ابن ابى جمهور الأحسائى، ج ٤، ص ٥٨.

قلنا: أنّ الجمع بين ظهور (لا يترك) فى المنع من الترك وبين تعميم اسم الموصول للمستحبات مشكل، فإما أن نلتزم بعموم اسم الموصول للمستحبات، فلابدّ أن نتصرّف فى ظهور (لا- يترك) فى المنع من الترك، فنرفع اليد عن هذا الظهور، كما التزم به البعض وأشار إليه الشيخ (قدس سره) فى الرسائل، حمل (لا يترك) على مطلق الرجحان، أى رجحان الترك، أو حسب تعبيره على مطلق المرجوحيه، يعنى مرجوحيه الفعل، فيحمل على مطلق الرجحان لا على خصوص الرجحان الواصل حد الإلزام بالإتيان

بالباقى، فلا بد أن نرفع اليد عن ظهور (لا- يترك) فى الوجوب، وإمّا أن نحافظ على ظهور (لا- يترك) فى الوجوب، فلا بد أن نخصص اسم الموصول بخصوص الواجبات، فالأمر يدور بين هذين الأمرين. الاستدلال مبنى على أن نحافظ على ظهور (لا يترك) فى الوجوب، وفى المنع من الترك، ونخصص اسم الموصول بخصوص الواجبات.

ذكرنا فى الدرس السابق أنّ بعض المحققين حاول أن يقول: لا منافاه بين المحافظه على ظهور (لا يترك) فى الوجوب، والمنع من الترك، وفى نفس الوقت نلتزم بشمول اسم الموصول للمستحبات، لا- مانع من الجمع بينهما بالبيان الذى ذكرناه، ولا داعى للتكرار. وكان الإشكال عليه هو أنّ الممكن هو الجمع بين استعمال (لا- يترك) فى الوجوب وبين تعميم اسم الموصول للمستحبات مع كون الوجوب ليس مراداً للمتكلم، لا- مانع من أن نجمع بينهما كما هو الحال فى الأمثله التى ذكرها نفس هذا المحقق، أو الأمثله التى ذكرناها فى باب الكنايات، هناك اللفظ يستعمل فى معناه المطابقى، لكن هذا المعنى ليس هو المعنى المراد، وإنما المراد هو المعنى الكنائى، فى الأمر الوارد عقيب الحظر الأمر مستعمل فى معناه الحقيقى، (فـ اصطادوا) مستعمل فى معناه الحقيقى، لكن هذا المعنى الحقيقى ليس هو المراد، وإنما المراد هو رفع الحظر المتقدم، أو المتوهم وجوده، هذا هو المقصود الحقيقى من الكلام، وهذا لا يجعل للكلام ظهور فى الوجوب، وإنما فقط هناك استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى.

فى محل الكلام إذا كان المُدعى هو الجمع بين استعمال (لا يترك) فى الوجوب مع عدم إرادته حقيقه، ومع عدم كونه هو المراد الأصى وإنما المراد الأصى هو إبقاء الأمر الأول لا وجوب الإتيان بالباقى. هذا لا مانع من أن نجمع بينه وبين بقاء اسم الموصول على إطلاقه شاملاً للمستحبات؛ لأننا نقول: (لا يترك) مستعمل فى الوجوب، لكن المراد به ليس الوجوب، والمتكلم لا يريد به الوجوب، وإنما يريد _____ حسب تعبير هذا المحقق _____ إبقاء الأمر الأول؛ وحينئذ لا مانع من أن يشمل الواجبات ويشمل المستحبات؛ لأن الغرض من (لا يترك كله) هو أن الأمر الذى كان موجوداً سابقاً نفسه يبقى، وهذا يشمل المستحبات ويشمل الواجبات. هذا لا مانع من الجمع بينهما. وأما أن يقال: نجمع بين ظهور (لا يترك) فى الوجوب، وهذا الظهور يكون حجّه وبين تعميم اسم الموصول للمستحبات. هذا الذى ذكر أنه لا يمكن الجمع بينهما؛ بل نحن إمّا أن نلتزم بالتعميم، فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور، وإمّا أن نلتزم بهذا الظهور، ولا بد من تخصيص اسم الموصول بخصوص الواجبات.

إذن: الشىء الممكن هو استعمال (لا يترك) فى الوجوب، ولا نرفع اليد عنه ولا نقول أنها مستعمله فى معنى آخر؛ بل هى مستعمله فى معناها الحقيقى وهو الوجوب، لكنّه ليس هو المراد الأصى. هذا لا مانع من الجمع بينه وبين تعميم اسم الموصول للمستحبات. لكن المشكله فى هذا أنه يحتاج إلى دليل وقرينه، لما قلناه فى الدرس السابق من أنه على خلاف أصاله التوافق بين المدلول التصورى وبين المدلول التصديقى، فأصاله التوافق تقول أن المدلول التصورى هو نفس المدلول التصديقى ما لم تقم قرينه على التفكيك بينهما، أن المدلول الاستعمالى شىء بينما المدلول التصديقى هو شىء آخر، إذا قامت قرينه على ذلك لا بأس، فلتزم بهذا التفكيك، لكن حينما لا تكون هناك قرينه، فهذا التفكيك بينهما خلاف الظاهر. ومرجع هذا الكلام الذى يقوله، والذى قلنا أنه لو تم يمكن حينئذ الجمع بينهما، مرجعه فى الحقيقه إلى التفكيك بين المدلول التصورى الاستعمالى وبين المدلول التصديقى. يقول: (لا يترك كله) مستعمل فى الوجوب، فى المنع من الترك، لكن المنع من الترك ليس هو المراد الأصى؛ بل المراد الأصى هو شىء آخر، وهو إبقاء الأمر الأول. هذا التفكيك بينهما أمر ممكن، لكنه بحاجة إلى قرينه ودليل، وهى مفقوده فى محل الكلام، خصوصاً إذا التفتنا إلى أن النهى أو النفى لم يرد فى المقام بعنوان عدم السقوط كما ورد فى الروايه السابقه (الميسور لا يسقط بالمعسور)، لم يرد هنا بهكذا عنوان حتى نقول أن هذا إشاره أو قرينه على أن المقصود الحقيقى هو عدم سقوط الأمر الأول. أو بعبارة أخرى: إبقاء الأمر الأول، هنا لم يرد بعنوان عدم السقوط، وإنما ورد بعنوان (ما لا يدرك كله لا يترك كله)، يعنى يجب الإتيان بالباقى، بناءً على الاستدلال بالروايه. هذا كان الجواب عمّا ذكره بعض المحققين.

ذكرنا في ذيل البحث السابق أنه قد يقال: أنّ القرينه على هذا التفكيك موجوده، وهى نفس إطلاق اسم الموصول وشموله للمستحبات والواجبات، وهو قرينه على أنّ (ما لا يدرك كله) وإن استعمل فى الوجوب، لكنه لا يراد به الوجوب، وإنما يراد به ما ذكره من إبقاء الأمر الأول، فيكون إطلاق اسم الموصول هو القرينه.

قلنا: أنّ هذا:

أولاً: تقدم سابقاً بأنّ الأمر معكوس، أو لا أقل نقول: لماذا نجعل هذا قرينه على ذاك؟ بل يمكن أن نجعل ذاك قرينه على هذا، والصحيح هو أنّ (لا- يترك كله) يكون هو القرينه على تقييد اسم الموصول بالواجبات لا أن نجعل إطلاق اسم الموصول قرينه على رفع اليد عن ظهور (لا يترك) فى الوجوب، وإنما الأمر معكوس كما تقدم سابقاً.

ثانياً: أنّ هذا لا يُحتم أن يكون المعنى الأصلى المقصود من (لا يُترك) هو بقاء الأمر السابق كما ذكر حتى لو سلّمنا مقدمات ما ذكر، على ما ذكروا هم، موجود فى الرسائل وغيرها أنه لو قدمنا إطلاق اسم الموصول والتزمنا بشموله للمستحبات، فلا بد من التصرف فى ظهور (لا- يترك كله)، لكن نتصرف فيه بأن نحمله على مطلق رجحان الفعل، أو مرجوحه الترك الذى يناسب المستحبات ويناسب الواجبات كما ذكر الشيخ (قدس سره)، لماذا نحمله _____ كما هو ذكر _____ على خصوص إبقاء الأمر الأول وعدم سقوطه، هذا لا داعى له حتى لو سلّمنا بأن اسم الموصول يبقى على إطلاقه، ويكون قرينه على التصرف فى (لا يترك) لكن هذا لا يقتضى إلا رفع اليد عن ظهور (لا يترك) فى الوجوب بحمله على مطلق الرجحان؛ وحينئذ نصل إلى نفس النتيجة التى يريدونها، وهى الحمل على الواجبات والمستحبات؛ لأنه بعد حمله على مطلق الرجحان هذا كما يناسب الواجبات يناسب المستحبات. (١) الغرض هو أنه لا- تنحصر القضية بافتراض أنّ المراد الأصلى هو إبقاء الأمر الأول، خصوصاً أنّ النهى والنفى لم يرد بعنوان (عدم السقوط)، وإنما ورد بعنوان (لا يترك كله)، جملة ظاهره فى وجوب الباقي والمنع من تركه؛ فحينئذ نقول: إذا اضطررنا، فأننا نحمله كما نحمل صيغته أفعل، فقد نضطر إلى حملها على مطلق الرجحان المناسب للمستحبات وللواجبات، لا أن نحملها على أنّ المقصود به هو إبقاء الأمر الأول وعدم سقوطه حتى نعّمه للمستحبات، الأمر لا يتوقف على هذا؛ بل بالإمكان حمله على مطلق الرجحان وتعميمه إلى المستحبات.

ص: ١٢١

ومن هنا يظهر أنّ الصحيح فى المقام بالنسبه إلى مسأله تعميم الحديث إلى المستحبات، الظاهر أنّ الحديث لا يعمّ المستحبات ويختصّ بالواجبات، باعتبار أنّ (لا- يترك) سواء كانت (لا) ناهيه أو نافية، لها ظهور واضح فى المنع من الترك وفى وجوب الإتيان بالباقي المقذور عند تعذر بعض الأجزاء، الشئ الذى لا تدركه كله، بأن تعذر عليك بعضه يجب عليك الإتيان بالباقي، يُمنع من ترك الكل، فلا- يمكنه ترك الكل بحجه تعذر البعض عليه، الحديث يقول: يجب عليك الإتيان بالباقي، وهذا لا يناسب المستحبات، ولا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور، وقلنا أنّ التمسك بهذا الظهور هو الذى يكون قرينه على أنّ الحديث مختصّ بخصوص الواجبات.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

كان الكلام فى أنّ الحديث الثالث هل يشمل الكلّي، أو أنه يختص بالمركب؟ هناك كلام للشيخ الأنصارى (قدس سره) ذكره فى الرسائل فُسِّر بأنه يرى أنه لا يمكن حمل الحديث الشريف على الكلّي ذى الأفراد، بمعنى أنه يختص بالمركب ذى الأجزاء ولا يشمل الكلّي ذى الأفراد. والوجه فى ذلك هو أنّ حمل الحديث على الكلّي ذى الأفراد يستلزم لغويه قوله (عليه السلام) (لا يُترك كله) (١)؛ لأن المعنى حينئذٍ هو (إنّ ما لا يُدرك شئ من أفراد فلا يترك شئ منها) وهذا لا يمكن الالتزام به، إذا حملنا اسم الموصول على الكلّي ذى الأفراد، فإنه يكون ناظراً إلى العام الأفرادى الاستغراقى من قبيل (أكرم العلماء) فكأنّ الحديث يقول (ما لا يُدرك شئ من أفراد هذا الكلى، لا يُترك شئ من أفرادها)، وهذا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ معنى هذا هو وجوب الإتيان بتمام الأفراد، والمفروض أنّ الإتيان بتمام الأفراد غير مقدور للمكلف؛ ولذا لا معنى لقوله لا يترك كله. (٢)

ص: ١٢٢

١- عوالى اللثالى، محمد بن على بن ابراهيم ابن ابى جمهور الأحسائى، ج ٤، ص ٥٨.

٢- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ٣٩٤.

اعترض على هذا التفسير بأنّ هذا الإيراد كما يرد على حمل الحديث على الكلّي ذى الأفراد، أيضاً يرد على حمل الحديث على المركب ذى الأجزاء بنفس البيان السابق؛ لأنه حينئذٍ يكون معنى الحديث هو أنّ ما لا يُدرك شئ من أجزائه لا يُترك شئ من تلك الأجزاء، على غرار الكلّي ذى الأفراد، يعنى يجب الإتيان بجميع الأجزاء، والمفروض أنّ هذا غير مقدور. إذن: ما هو الفرق بينهما؟

أقول: يمكن دفع هذا الإشكال بالتأمّل فى كلام الشيخ (قدس سره)، أنّ الشيخ (قدس سره) ماذا يريد بكلامه؟ إذ أنّ فهم كلام الشيخ (قدس سره) ليس أمراً هيناً ولا سهلاً. الشيخ (قدس سره) فى هذه الروايه تعرّض لثلاث إشكالات، لا يهمنّا الإشكال الأول والثانى منها، وإنما ما يرتبط بمحل الكلام هو الإشكال الثالث، تعرّض لهذا الإشكال وأجاب عنه، وأثناء جوابه عن هذا الإشكال ذكر هذا المطلب الذى فُسِّر بالتفسير السابق. الإشكال الثالث الذى تعرّض له هو أنّ المُشكِل طرح احتمال أن يكون لفظ الكل

فى (ما لا- يُدرى كلاً) للعموم الأفرادى، يعنى للكلى ذى الأفراد، لعدم كونه حقيقه فى العموم المجموعى وعدم ثبوت كونه مشتركاً اشتراكاً معنوياً بينهما، وبناءً على هذا الاحتمال؛ حينئذٍ يكون المقصود بالحديث الشريف هو أنّ الحكم الثابت لموضوع عام _____ كما ذكر الشيخ _____ من قبيل (أكرم العلماء)، هذا إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا- تُترك موافقته فى ما أمكن من الأفراد، وبهذا يختص الحديث بالعام الأفرادى، يعنى بالكلى ذى الأفراد ولا يشمل محل الكلام، فلا يصح الاستدلال بالروايه. فأحد الإشكالات على الروايه هو أنه من قال بأنّ المراد بالكل هو المركّب ذى الأجزاء، أو ما يُسمى بالعام المجموعى؟ بل من المحتمل أن يكون المراد هو العام الأفرادى، وبناءً على هذا تكون الروايه ناظره إلى العمومات الأفراديه، وتقول إذا ورد (أكرم العلماء) ولم تتمكن من امثال جميع الأفراد، فلا تترك امثال جميع الأفراد؛ بل يجب عليك الإتيان بما تتمكن منه، وأين هذا من محل الكلام وقاعده الميسور؟! هذا شىء آخر غير قاعده الميسور.

هو أجاب عن هذا الإشكال بأنّ الظاهر من اسم الموصول في الحديث هو فعل المكلف و(كله) عبارته عن مجموعه، فأسم الموصول يُراد به فعل المكلف الواحد، و(كله) عبارته عن مجموعه، هذا هو المراد بالحديث والذي أشرنا إليه سابقاً وهو مأخوذ من الشيخ(قدس سره) ومعناه أنّ (الكل) ظاهر في المركب ذي الأجزاء،(الكل) لا يطلق على الكلّي ذي الأفراد، وإنما يطلق (الكل) على ما تركب من أجزاء. الشيخ(قدس سره) يقول: أنّ الظاهر من الحديث أنّ اسم الموصول يُراد به العام المجموعى، أى المركب ذي الأجزاء لا الكلّي ذي الأفراد. (١)

لكنه بعد أن يذكر هذا الجواب وهو الجواب الأساسى الذى يبنى عليه فى المقام، يقول: نعم، لو قامت قرينه على إرادته المتعدد من الموصول، يعنى على إرادته الأفعال المتعدده من اسم الموصول، من قبيل (أكرم العلماء) الذى هو عبارته عن إكرام زيد العالم، وعمر العالم وبكر العالم، وهى أفعال متعدده، لو قامت قرينه على ذلك؛ حينئذٍ يقول: كان لما احتمله المستشكل وجه، لكن لفظ الكل حينئذٍ أيضاً مجموعى لا أفرادى؛ إذ _____ هذا محل الشاهد فى كلامه _____ لو حُمل على الأفرادى كان المراد ما لا يُدرك شىء منها _____ أى من الأفراد _____ لا يترك شىء منها)، يعنى يجب الإتيان بجميع الأفراد، وهذا غير معقول؛ لأنه تكليف بغير المقدور؛ لأنّ المفروض هو عدم قدره المكلف على الإتيان بجميع الأفراد؛ لأنّ المفروض تعذر الإتيان ببعضها. وكأنه يريد أن يقول: لو حملناه على المجموعى لا يلزم هذا الإشكال؛ بل صريح عبارته هو أنّ حمل الروايه على العموم الأفرادى يلزم منه هذا المحذور، أما لو حملناه على العموم المجموعى؛ فحينئذٍ لا يجرى هذا الإشكال أصلاً. هذه عبارته الشيخ(قدس سره).

ص: ١٢٤

الإشكال المتقدم على ما ذكرناه وهو النقص بالعموم المجموعى ليس مبيّناً على التأمل فى عبارته الشيخ (قدس سره)، يعنى هو يقول: إذا حملناه على العام الأفرادى يكون معنى الجملة (إن ما لا يدرك شىء من أفرادها فلا يترك شىء منها) وهذا لا معنى له. نفس الكلام نطبقه على العام المجموعى، أى على المركب، ما لا يدرك شىء من أجزائه فلا يترك شىء من أجزائه، وهذا معناه وجوب الإتيان بجميع الأجزاء، وهذا أيضاً لا معنى له، الإيراد هكذا كان يقول.

لكن يمكن تفسير كلام الشيخ (قدس سره) بتفسير آخر، ويكون مقصوده شيئاً آخر يسلم عن هذا الإيراد، وهو أنّ الشيخ (قدس سره) كأنه يريد أن يقول: أنّ هناك تلازماً بين كون المراد بالكل فى الفقرة الأولى وهى قوله (ما لا- يُدرك كله) العموم الأفرادى، وبين أن يكون المراد بالكل فى الفقرة الثانية (لا يُترك كله) أيضاً العموم الأفرادى، فإذا أُريد بـ (الكل) فى الفقرة الأولى العموم الأفرادى، يُراد بـ (الكل) فى الفقرة الثانية أيضاً العموم الأفرادى، وإذا أُريد بـ (الكل) فى الفقرة الأولى (الكل) العموم المجموعى، أيضاً يكون المراد بـ (الكل) فى الفقرة الثانية العموم المجموعى؛ وحينئذ يتم كلام الشيخ (قدس سره)، يعنى يسلم عن هذا الإيراد الذى أورد عليه؛ لأنه يقول: إن حملتم اسم الموصول فى الفقرة الأولى فى الرواية على العام الأفرادى لا بد أن تحملوا (الكل) فى الفقرة الثانية على ذلك أيضاً، أى على الاستغراقى؛ وحينئذ يكون معنى الجملة (ما لا- يُدرك شىء من أفرادها لا- يُترك شىء من أفرادها) أى أنّ هذا الفرد لا يُترك، وذاك الفرد لا يُترك، وذاك الفرد أيضاً لا يُترك، وهو معنى الاستغراقى، وهذا لا معنى له؛ لأن معناه هو وجوب الإتيان بجميع الأفراد، وهذا غير معقول، فيلزم هذا المحذور الذى ذكره، بخلاف ما إذا حملنا اسم الموصول فى الفقرة الأولى على العام المجموعى، أى على المركب، هنا أيضاً يمكن أن يُفسر كلام الشيخ (قدس سره) بأنه يلزم حمل الفقرة الثانية أيضاً على المجموع المركب؛ وحينئذ لا يرد هذا الإشكال على الشيخ (قدس سره)؛ لأن معنى الجملة يكون (المركب ذى الأجزاء إذا تعذر عليك الإتيان بجميع أجزائه وأصبح لا- يدرك المجموع لتعذر بعض الأجزاء، فلا- يترك) أى لا- يترك المجموع وليس لا- يترك كل فرد من الأفراد، فالمنهى عنه هو ترك الكل لا ترك هذا الفرد وترك هذا الفرد..... حتى يفيد الاستغراق ووجوب الإتيان بالجميع الذى يعبر عنه الشيخ (قدس سره) بأنه لا- معنى له، وإنما المقصود هو إذا تعذر عليك المجموع لا تترك المجموع، لا داعى لترك الكل؛ بل يجب عليك الإتيان بما تتمكن منه، وهو عبارته عن وجوب الإتيان بالباقي؛ وحينئذ لا يرد الإشكال؛ للفرق الواضح بين الكلى وبين المركب، الكلى يعنى الاستغراق والشمول للأفراد، و(الكل) إذا أُريد به العام الاستغراقى فى الفقرة الأولى كأنه يراد بـ (الكل) فى الفقرة الثانية ذلك أيضاً وهذا لا- معنى له؛ لأن معنى الجملة يكون (ما لا يدرك شىء من أجزائه لا يترك شىء من أجزائه)، فيرد الإشكال، بينما المركب ليس هكذا؛ لأن المركب يراد به العام المجموعى؛ وحينئذ لا يوجد استغراقى لا فى (الكل) الأولى ولا فى (الكل) الثانية، ويكون المعنى (المركب الذى لا يُدرك مجموعه لتعذر بعض أجزائه فلا يُترك كله) يعنى لا يُترك مجموعه، يعنى يجب عليك الإتيان بالأجزاء التى تتمكن منها، فيصح الاستدلال بالرواية فى محل الكلام. هكذا يمكن أن يُفسر كلام الشيخ (قدس سره)؛ وحينئذ يسلم من هذا الإشكال الذى أورد عليه.

نعم، الذى يرد عليه هو ما أشار إليه صاحب الكفايه (قدس سره) فى حاشيته، والمحقق العراقى (قدس سره) أيضاً أشار إليه، وهو أنه: يمكن حمل الروايه على العام الأفرادى، أى على الكلّى ذى الأفراد ولا يلزم المحذور الذى ذكره الشيخ (قدس سره)؛ لأنّ الشيخ (قدس سره) فسّر (لا يترك كله) بالتفسير الذى قال أنه لا معنى له، وهو أنّ معنى (لا يترك كله) هو لا يترك هذا الفرد ولا يترك هذا الفرد ولا ذاك الفرد..... وهكذا كل الأفراد، الذى مثاله إلى وجوب الإتيان بالجميع، وهذا غير مقبول. هذا التفسير مبنى على أن يكون النفى فى عبارته (لا يترك كله) متعلق بكل فرد الذى مثاله كما قلنا إلى وجوب الإتيان بالجميع، وهذا غير مقبول، هذا هو الذى يُسمّى بعموم السلب، الشيخ (قدس سره) كأنه استفاد من الروايه أنّ مفادها عموم السلب على تقدير أن يكون الموصول هو العام الأفرادى والكلّى ذى الأفراد، (لا يترك كله) مفادها عموم السلب، يعنى أنّ السلب يدخل على كل فرد فرد من أفراد ذلك العام، وهذا لا معنى له. هكذا فسّرها الشيخ (قدس سره)، بينما يمكن تفسير العبارة بتفسير آخر مبنى على سلب العموم لا عموم السلب، مبنى على أن يكون النفى داخلاً على العموم لا على كل فرد فرد، فيكون مفاد الحديث هو سلب العموم، (لا- يترك كله) يعنى لا يترك المجموع، إذا تعذر عليك الإتيان بكل الأجزاء فلا تترك كل الأجزاء، وهذا ليس معناه وجوب الإتيان بكل الأجزاء، وإنما معناه أنّ تعذر بعض الأجزاء لا يبرر للمكلّف أن يترك الأجزاء الأخرى التى يقدر عليها، فيكون مفاده سلب العموم لا عموم السلب.

أو بعباره أكثر وضوحاً: أنّ الأجزاء التى تقدر عليها لا داعى لتركها إذا تعذرت عليك أجزاء أخرى، فيكون مفاد الحديث هو سلب العموم لا- عموم السلب، ومن هنا يظهر أنه لا- مانع من حمل الحديث على الكلّى ذى الأفراد كما لا مانع من حمله على المركّب ذى الأجزاء خلافاً لما يقوله الشيخ (قدس سره) .

نعم، الصحيح هو ما ذكره الشيخ (قدس سره) في جوابه الأول من أنّ الروايه ظاهره في المركّب ذى الأجزاء، هي لا تشمل الكلّي ذى الأفراد ولا يمكن حملها عليه؛ لأنه خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر كما قلنا هو المركّب ذى الأجزاء، أو حسب تعبير الشيخ (قدس سره) أنّ الظاهر من الموصول هو فعل المكلف الواحد (كلّه) هو عبارته عن مجموعه، فلا يمكن حملها على الكلّي ذى الأفراد، وإنما تُحمل على المركّب ذى الأجزاء، وكل هذا الشىء الواحد هو عبارته عن مجموع أجزائه، فتكون ظاهره في ذلك وتحمل عليه، فعدم صحه حملها على الكلّي ذى الأفراد هو من جهه ظهور الروايه في المركّب ذى الأجزاء. ومن هنا يظهر الملاحظه على ما ورد في كلا تقريرى السيد الخوئى (قدس سره).

السيد الخوئى (قدس سره) عندما تعرّض إلى هذه المسأله ذكر مطلباً طويلاً، حاصله هو: أنّ لفظ (الكل) في الروايه فيه صور اربعة:

الصورة الأولى: أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم المجموعى، وفي الفقره الثانيه أيضاً العموم المجموعى.

الصورة الثانيه: أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم الأفرادى وفي الفقره الثانيه أيضاً العموم الأفرادى.

الصورة الثالثه: أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم الأفرادى أو الاستغراقى كما عبّر، وفي الفقره الثانيه العموم المجموعى.

الصورة الرابعه: أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم المجموعى وفي الفقره الثانيه العموم الأفرادى. (١)

ثمّ أثبت بطلان الصوره الثلاثه الأولى، فتتبعين الصوره الأخيره وهي أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم المجموعى، والمراد بالكل في الفقره الثانيه هو العموم الأفرادى الاستغراقى. ورتّب على هذه الصوره الرابعه أنّ الحديث كما يشمل المركّب ذى الأجزاء يشمل الكلّي ذى الأفراد أيضاً؛ لأنّ المراد هو الاحتمال في الصوره الرابعه، يعنى أنّ المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم المجموعى وفي الفقره الثانيه هو العموم الأفرادى الاستغراقى، وذكر بأنّ مفاد الروايه يكون هو أنه إذا ترك مجموعاً لتعذره فلا يجمع في الترك؛ بل يقتصر على ترك البعض دون البعض، وهذا المعنى يشمل الكلّي ذى الأفراد المتعدده وتعذر الجمع بينها، والمركّب من أجزاء مختلفه الحقيقه إذا تعذر بعضها. يقول: مسأله أنّ أفراد الكلّي متفقه الحقيقه وأجزاء الكل مختلفه الحقيقه هذا لا يؤثر. يقول (ويشمل المركب من أجزاء مختلفه الحقيقه عند تعذر بعضها، فأن العام إذا كان ملحوظاً بنحو العموم المجموعى لا يُفترق فيه بين أن كون أجزائه متفقه الحقيقه أو مختلفه الحقيقه كما في أكرم العلماء). (٢) وعليه: كلاً ما كان الواجب ذا أفرادٍ أو ذا أجزاء متعدده وجب الإتيان بما هو المقدر من أجزائه، أو أفراده، فأثبت الشمول لكلٍ منهما بناءً على الصوره الرابعه التي ذكر أنها متعيّنه بعد أن أبطل الصور الثلاث السابقه:

ص: ١٢٧

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٤٨٠.

٢- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٤٦٦.

أمّا الصورة الأولى والصورة الثانية التي تعني اتفاق المراد بـ (الكل) في كلتا الفقرتين، إمّا عموم مجموعي في كلٍ منهما، أو عموم استغراقي في كلٍ منهما، يقول: هذا باطل باعتبار أنه لا يُعقل الحكم بوجوب إتيان ما لا يتمكن المكلف من مجموعه أو جميعه، ونطبّقها أولاً- على (جميعه) الذي هو العموم الأفرادي، يعني أن يكون المراد بـ (الكل) في كلتا الفقرتين العموم الأفرادي، يقول: معنى العبارة حينئذٍ هو (ما لا يدرك كله، يعني إذا لم يتمكن المكلف من جميع أفراد العام الأفرادي فلا يترك كله) وفسّرَها بعموم السلب لا سلب العموم، وهذا غير مقدور وهو ما قاله الشيخ الأنصاري (قدس سره)؛ ولذا قال: إذ لا يُعقل الحكم بوجوب إتيان ما لا يتمكن المكلف من مجموعه أو جميعه. ونفس الكلام إذا قلنا أن المراد به هو العام المجموعي؛ لأنه نقول: ما لا- يمكن إدراك مجموعه لا- يترك مجموعه، فكيف يكلف بلزوم الإتيان بالمجموع مع أن المفروض عدم قدره المكلف على المجموع.

أما الصورة الثالثة التي ابطالها، فذكر بأن هذه الصورة أيضاً لا يمكن الالتزام بها؛ إذ لا يُعقل وجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الإتيان بكل فردٍ فرد. (الكل) في الفقرة الأولى عموم استغراقي، تعذر الإتيان بكل فردٍ فرد، ومع تعذر الإتيان بكل فردٍ فرد لا يمكن وجوب الإتيان بالمجموع. فأبطل الاحتمالات الثلاثة وتعيّن الاحتمال الرابع، وبنا على أن الاحتمال الرابع ينسجم مع المركب، وبنا على شمول الرواية لكلٍ منهما.

الأصول العمليّة / قاعده الميسور. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

نقلنا ما ذكر في تقارير السيد الخوئي (قدس سره) وانتهى بالبيان المتقدّم إلى شمول الحديث للكلّي وللمركب.

يلاحظ على هذا الكلام: أننا لا نرى محذوراً في افتراض إرادته العموم المجموعي من الكل في الفقرة الأولى، وكذلك إرادته العموم المجموعي من الفقرة الثانية. هو (قدس سره) استبعد هذا كاحتمال في الصورة الأولى والثانية، وذكر بأن هذا يلزم منه وجوب إتيان ما لا يتمكن المكلف من مجموعه، وكأنه افتراض أن مفاد الحديث يؤدي إلى وجوب الإتيان بالمجموع وهذا غير ممكن، يعني أن المركب من أجزاء إذا تعذّر بعض أجزاءه، إذا تعذّر مجموعه _____ وهذا هو معنى العموم المجموعي _____ في الكل في الفقرة الأولى (ما لا يدرك كله) ما لا يدرك مجموعه، أي المركب الذي لا يدرك مجموعه لا- يترك مجموعه؛ لأنّ الكل في الفقرة الثانية أيضاً _____ بحسب الفرض _____ عموم مجموعي. المحذور الذي ذكره مبنى على افتراض أن (لا- يترك مجموعه) يعني وجوب الإتيان بالمجموع، ومن الواضح أن وجوب الإتيان بالمجموع غير ممكن؛ إذ المفروض تعذر بعضها، لكن يمكن أن نقول أن المقصود ليس هذا، ليس وجوب الإتيان بالمجموع، وإنما المقصود على غرار ما ذكرنا سابقاً بناءً على الاستغراق، المقصود هو حرمة ترك المجموع، وقلنا أن (لا يترك) يُستفاد منه النهي، إمّا نهى، أو نافية، على كلا التقديرين يُستفاد النهي عن ترك المجموع، وهو لا يلزم وجوب الإتيان بالمجموع حتى يكون وجوب الإتيان بالمجموع محذوراً في المقام، النهي عن ترك المجموع، هذا المجموع المركب من أجزاء إذا تعذّر عليك الإتيان به لتعذّر بعض أجزاءه لا- يجوز لك أن تترك هذا المجموع، ليس معنى ذلك هو وجوب الإتيان

بالمجموع؛ بل هذا تعبير عرفى واضح عن وجوب الإتيان بالباقي وبالأجزاء المقدوره، هكذا يُفسّر الحديث، وهذا ليس فيه محذور، أمّا أن نفسر الحديث بناءً على أن يكون المراد من (الكل) هو العموم المجموعى فى الفقرتين، نُفسّر (لا يترك كله) بأنه يعنى وجوب الإتيان بالمجموع، وهذا غير ممكن، فهذا التفسير ليس مستفاداً من هذا الحديث بناءً على هذا الاحتمال، فليس هناك مانع من افتراض أن المراد من (كل) هو العموم المجموعى.

ص: ١٢٨

ومن هنا يظهر أن الصحيح فى المقام هو ما أشار إليه الشيخ الأنصارى (قدس سره)، أساساً هذا الحديث لا يشمل الكلّى ذى الأفراد، إمّا لما ذكرناه من أن (الكل) فى (ما لا- يدرك كله) ظاهر فى المركّب ذى الأجزاء، ولا يطلق (الكل) على الكلّى ذى الأفراد، إلا- بعنايه، ومع عدم العنايه الظاهر من (الكل) هو المركّب ذى الأجزاء، فحملة على الكلّى؛ بل شموله للكلّى خلاف الظاهر. وإمّا لما قاله الشيخ الأنصارى (قدس سره) من أن اسم الموصول هو فعل المكلف الواحد، وأن (ما لا يدرك كله) كناية عن فعل المكلف الواحد وليس فعل المكلف المتعدد، و(كله) عبارته عن مجموعه، عندما يكون الفعل واحداً، فكله فى (لا يدرك كله) هو عبارته عن مجموعه، وهذا لا- ينطبق إلاً على العام المجموعى، أو المركّب من أجزاء ولا ينطبق على الكلّى ذى الأفراد. (١) هذا هو الصحيح، وإنما كلام الشيخ (قدس سره) الذى ذكرناه سابقاً كان مبيّناً على التزل عن هذا الافتراض وجود قرينه تدل على أن المراد هو أفعال متعدده كما ذكرنا فى الدرس السابق، فهذا هو الصحيح.

هذا مضافاً إلى أننا اشرنا سابقاً إلى أن شمول الحديث للكلّى ذى الأفراد لا يضر بالاستدلال بالروايه على قاعده الميسور، وإنما الذى يضر بالاستدلال ويمنع منه هو دعوى اختصاص الحديث بالكلّى ذى الأفراد، لكن الظاهر أن هذه الدعوى خلاف الظاهر، وإنما الأمر يدور بين اختصاص الحديث بالمركّب ذى الأجزاء، وبين شموله للكلّى ذى الأفراد وللمركّب ذى الأجزاء، وأمّا اختصاصه بالكلّى ذى الأفراد، فهو خلاف الظاهر جداً، وإن كان يظهر من كلام الشيخ (قدس سره) فى الرسائل (٢) وجود من يحتمل اختصاص الحديث به، والإشكال الثالث الذى نقلناه عنه فى الدرس السابق كان هو من المحتمل أن يكون الحديث مختصّاً بالعام الأفرادى، وأن كونه حقيقه فى العام المجموعى غير ثابت، فيحتمل المستشكل اختصاص الحديث بالعام الأفرادى الذى هو عبارته عن الكلّى ذى الأفراد، كما أنه قد يُستفاد هذا من عبارته الكفايه أيضاً، فهو أيضاً يحتمل اختصاص الحديث بالكلّى ذى الأفراد حسب عبارته فى الكفايه حيث قال (وأمّا الثالث _____ المقصود به هذا الحديث الثانى _____ فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعى لا الأفرادى). (٣) وذكر إشكالاته على الاستدلال بالحديث. يُفهم من هذه العبارة أنه يطرح احتمال اختصاص الحديث بالكلّى، يعنى بالعام الأفرادى. لكن الظاهر أن هذا ضعيف، وهذا الاحتمال لا يُصار إليه، لما قلناه عن الشيخ الأنصارى (قدس سره) من أن الظاهر من (الكل) هو المركّب ذى الأجزاء، ولا يمكن حملة على الكلّى ولا يشمل الكلّى من دون بذل عنايه، ومن هنا فالصحيح هو اختصاص الحديث بالمركّب ذى الأجزاء وعدم شموله للكلّى ذى الأفراد.

ص: ١٢٩

٢- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٣٩٤.

٣- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٧٢.

من هنا يتبين تماميه الاستدلال بهذه النصوص في الجمله، والظاهر أنّ الاستدلال بها تام، على الأقل هذا الحديث والحديث الذى قبله، حتى لو ناقشنا فى الحديث الأول، لكن الحديث الثانى والثالث دلالتهما على قاعده الميسور الظاهر أنها تامه.

نعم، يبقى الإشكال السندى، وقد تقدّم أنّ السند غير تام، هذه الروايات التى هى مستند قاعده الميسور سندها غير تام على ما تقدّم، وتقدّم أيضاً أنّ جابريه السند الضعيف بعمل المشهور كبروياً ليست ثابتة، حتى إذا تمّت صغروياً وافترضنا أنّ المشهور عمل بهذه الروايات وأفتى بمضمونها، لكن هذا لا يجبر الضعف السندى لعدم ثبوت جابريه عمل المشهور للضعف السندى للروايه.

نعم، ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدس سره) فى الرسائل قد يُستند إليه للوصول إلى القطع بصحة هذه القاعده، حيث ذكر (قدس سره) أنه شاع بين العلماء؛ بل بين جميع الناس الاستدلال بهذه القاعده فى المطالب، ثم قال: (أنّ مقتضى الإنصاف تماميه الاستدلال بهذه الروايات؛ ولذا شاع بين العلماء؛ بل بين جميع الناس الاستدلال بها فى المطالب حتى أنه يعرفه العوام؛ بل النسوان والأطفال) (١) أى أنّ الشيوخ بالغ إلى درجه بحيث أنها واضحة جداً عند عوام الناس والنساء والأطفال.

قد يقال: إنّ هذه الدعوى إذا تمّت، وكان الاستدلال بالقاعده فى مواردنا بالغاً إلى هذه الدرجه؛ فحينئذٍ يحصل القطع بصحتها، وأنّ الشيوخ بهذه الدرجه لا- يمكن أن يكون اعتبارياً ومن دون دليل. إذن: لا بدّ أن يكون هناك دليل استند إليه فى هذا الاستدلال لإثبات مضمون هذه القاعده فى الموارد المختلفه، فيحصل القطع بصحة القاعده حتى إذا فرضنا أننا لم نؤمن بصحة سند هذه النصوص، هذا لا يهم؛ لأنّ هناك أشبه ما هو أزيد من السيره، فالسيره إنما تكون حجّه باعتبار أنها تكشف عن وجود دليل، وإن لم يصل إلينا، لكن بالنتيجه هناك دليل اعتمدت عليه السيره، ولذلك لا تحصل السيره من دون سببٍ ومبررٍ، فلا بدّ من أن يكون هناك دليل هو الذى استند إليه فى شيوخ هذه الحاله بين الناس ووصولها إلى هذه الدرجه من الشيوخ الذى يذكره الشيخ الأنصارى (قدس سره).

ص: ١٣٠

لكن، هذه الدعوى ليست واضحة في محل الكلام، الدعوى هي شيوع الاستدلال بالقاعده لإثبات وجوب الباقي من المركب عند تعذر بعض أجزائه، وهذه الدعوى ليست واضحة؛ وذلك لأنه تارة يُدعى استدلال الناس بالنصوص على إثبات وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء، وكأن هذه الدعوى محاوله لإثبات صحه سند النصوص بدعوى أنّ هذه المسأله ليست مسأله عمل المشهور بالنص الضعيف، وإنما هناك تسالم على العمل بهذا النص، والتسالم شيء آخر غير عمل المشهور، فيُدعى بأنّ الشائع أنّ الناس يستدلون بهذه النصوص لإثبات وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء. إذا كان هذا هو المُدعى، فمن الواضح أنّ هذه الدعوى ليست تامّة؛ بل لا مجال لاحتمال هذه الدعوى، باعتبار أنّ هذا الشيوع الذي يشكّل ظاهره بين الناس لا يمكن أن يستند إلى نصوص ثلاثه محده، ولا- يمكن أن يستند إلى غير هذه النصوص لو فرضنا وجودها، هكذا ظاهره شائعه بين الناس بحيث تصل إلى العوام والنساء والأطفال، ولا يُقصد بهذه الدعوى اختصاصها بطائفة وشريحه معينه من المجتمع؛ بل كل الناس هكذا يفعلون، ويثبتون وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء استناداً إلى نصوص. هذه الدعوى غير محتمله، فليس بالضرورة أن تكون النصوص واصله إلى كل الناس حتى يستدلون بها على هذه القاعده؛ لأننا لم نخصص الحديث في هذه الدعوى بشريحه معينه من الناس، وإنما كل الناس هكذا، افتراض أنّ هذا يستند إلى نصوص محده هو افتراض بعيد جداً؛ لأنه ليس بالضرورة أن نفترض أنّ هذه النصوص وصلت إلى كل هؤلاء على اختلاف دينهم واختلاف أمزجتهم، وإنما المعقول أن يكون المقصود بهذه الدعوى هو أنّ الناس يعملون بالقاعده على وفق مرتكزاتهم العقلانيه، ما يدركونه العقلاء من أمور يُحتم عليهم العمل بهذه القاعده، إذا كان هذا هو المُدعى، فهذا الكلام قد يتم في غير محل الكلام، قد يتم في باب الكلّي ذى الأفراد، لما تقدم سابقاً من أن عدم سقوط الوجوب عن الباقي، وبقاء وجوب الباقي على القاعده مطابق للمرتكزات العقلانيه؛ لأنّ العقلاء بحسب مرتكزاتهم لا يرون مبرراً لسقوط وجوب شيء بسقوط وجوب شيء آخر، وجوب هذا سقط للتعذر، فلا موجب لسقوط وجوب شيء آخر كما هو الحال في الصلاه والصوم وفي أي شيء آخر، وجوبان مستقلان لا علاقته لأحدهما بالآخر، وإن كانت هذه الوجوبات المستقله يجمعها دليل واحد كما في العام الأفرادي (أكرم العلماء) _____ مثلاً _____ لكن الوجوبات وجوبات مستقله غير مترابطه، هو لا- يتمكن من إكرام زيد، لماذا يسقط عنه إكرام عمرو؟! فبقاء الوجوب وعدم سقوطه مطابق للمرتكزات العقلانيه، فيمكن أن يقال أنّ سيره الناس وعملهم جرى على الالتزام بوجوب الباقي عند التعذر في هذه الموارد طبقاً للمرتكزات العقلانيه، هذا قد يتم في هذا، لكنه لا يتم في محل الكلام؛ لأن الأمر يختلف، في محل الكلام لدينا مركب من أجزاء له وجوب واحد، تعلّق به وجوب واحد، هذا الوجوب الواحد المتعلق بالمركب يسقط بتعذر بعض الأجزاء، وإنما نريد أن نثبت وجوباً آخر، في الواقع والحقيقه نريد أن نثبت وجوباً آخر للباقي من الأجزاء، على تقدير أن يكون الباقي من الأجزاء واجباً، فهو واجب بوجوب آخر غير الوجوب الذي كان ثابتاً سابقاً، إذا قطعنا النظر عن المسامحه التي أعملناها لإجراء الاستصحاب، وأعملناها لإثبات شمول الحديث للمقام، لكن إذا لم تكن هناك مسامحه، الوجوب المتعلق بالمركب سقط بتعذر بعض أجزائه، ويُراد إثبات وجوب آخر يتعلّق بمركب جديد من تسعه أجزاء، بينما ذاك كان مركباً من عشره أجزاء، والارتكازات العقلانيه لا- تساعد على وجوب هذا الباقي الذي هو مركب جديد، هذا يحتاج إلى دليل أو قرينه، فبناء العقلاء والناس على إثبات هذا الوجوب في المقام بدعوى أنّ هذا يستند إلى ارتكازات عقلانيه، هذا غير تام، وإنما يتم في الكلّي ذى الأفراد ولا يتم في المركب ذى الأجزاء. من هنا تكون دعوى أنّ العقلاء كافه والنساء والأطفال يستدلون بالقاعده في المطالب _____ كما في عبارته الشيخ (قدس سره) _____ هي دعوى غير واضحة. الشيء الذي يمكن ادّعاءه هو عمل العلماء بالقاعده في محل الكلام، صغرياً هناك كثير من الموارد افتى العلماء بوجوب الباقي استناداً إلى قاعده الميسور، وهذا واضح من خلال المراجعته في الموارد المختلفه، هناك من يُطبق قاعده الميسور لإثبات وجوب الباقي من

المركب بعد تعذر بعض أجزائه، لكن قد تقدّم أنّ هذا لا يجدى فى رفع الضعف السندى الموجود فى النصوص؛ لأنه لم يثبت أنّ عمل المشهور بالنص الضعيف جابراً للضعف السندى. ومن هنا يكون ثبوت القاعده مشكلاً من هذه الجهة.

ص: ١٣١

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

في الدرس السابق نقلنا عن المحقق النائيني (قدس سره) كما ورد في فوائد الأصول أنه يرى بأن قاعده الميسور تجري حتى على تقدير وجود إطلاق في دليل الجزئيّ، صرّح بأن قاعده الميسور تجري سواء كان هناك إطلاق، أو لم يكن هناك إطلاق، وهذا يُفهم منه أنه يرى أنّ قاعده الميسور إمّا مقدمه على إطلاق دليل الجزئيّ، أو أنه أصلاً لا تعارض بينهما، لكنه يصرّح بأنه أساساً لا تعارض بينهما؛ ولذا هو يرى عدم وجود تعارض بين الدليلين، وعُلل ذلك في كلامه بأن ما يثبت بإطلاق دليل الجزئيّ هو ثبوت الجزئيّ حتى في حال التعذّر، وصحيح أنّ مقتضى ثبوت الجزئيّ حتى في حال التعذّر هو سقوط الوجوب السابق ونفيه، لكنّ نفي الوجوب السابق المستفاد من إطلاق دليل الجزئيّ لا ينافي ثبوت وجوب جديد على الباقي بملاك جديد، هو يقول أنّ الوجوب السابق ينتفي بالتعذّر؛ لأنّ الجزء جزء حتى في حال التعذّر، ولازمه سقوط الوجوب السابق المتعلّق بالمركب. يقول: هذا لا ينافي ثبوت وجوب جديد يتعلّق بالباقي من الأجزاء بملاك جديد، فإذا دلّ دليل على وجوب جديد يتعلّق بالباقي، هذا لا يكون منافياً لإطلاق دليل الجزئيّ، ذاك ينفي وجوب، والدليل الآخر يثبت وجوباً آخر ولا يثبت نفس الوجوب السابق حتى يقع التعارض والتنافي بين الدليلين.

يلاحظ على هذا الكلام: أنه قد يكون تاماً كبروياً، بمعنى أنه إذا فرضنا وجود دليل يدل على وجوب جديد بملاك جديد يتعلّق بالباقي؛ حينئذ لا يكون منافياً لإطلاق دليل الجزئيّ الدال على سقوط الوجوب السابق المتعلّق بالمركب، لكنّ الكلام في صغراه. نحن لا نتكلّم عن قضيه فرضيه، وإنما نتكلّم عن قاعده الميسور، هذه القاعده هل هي منافية لإطلاق دليل الجزئيّ، أو لا؟ هذا محل كلامنا. هل يُستفاد من قاعده الميسور إثبات وجوب جديد للباقي بملاك جديد حتى نقول أنّ قاعده الميسور لا تنافي إطلاق دليل الجزئيّ؛ لأنّ إطلاق دليل الجزئيّ ينفي الوجوب السابق المتعلّق بالمركب وقاعده الميسور تثبت وجوباً جديداً يتعلّق بالباقي بملاك جديد. هل يُستفاد ذلك من قاعده الميسور، أو أنها ناظره إلى الوجوب السابق؟ أي أنها تدلّ على بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه، هي تتحدث عن الوجوب السابق، وتقول إنه لا يسقط. إذن: هي ليست ناظره إلى وجوب جديد يتعلّق بالباقي، وإنما تقول أن الوجوب السابق لا يسقط، بينما إطلاق دليل الجزئيّ يقول أن الوجوب السابق يسقط، فكيف لا يكون بينهما تنافٍ؟! القاعده وردت بلسان الميسور لا يسقط بالمعسور (1)، بعنوان (لا يسقط)، عدم السقوط هذا معناه عدم سقوط الحكم الذي كان ثابتاً سابقاً، وبقاء الحكم الذي كان ثابتاً سابقاً. إذن: مفاد قاعده الميسور هو بقاء الحكم السابق، بينما إطلاق دليل الجزئيّ _____ بحسب الفرض _____ يقتضى نفي الحكم السابق وسقوطه، فيحصل بينهما تنافٍ، غاية الأمر أنّ الحكم بالبقاء وعدم سقوط الحكم السابق، قلنا أنه مبني على ضربٍ من المسامحه، وإلا الروايه تقول (لا يسقط) فهي ناظره إلى الحكم السابق وداله على بقاءه وعدم سقوطه بضرٍ من المسامحه على ما تقدم، وهذا ينافي إطلاق دليل الجزئيّ الذي يقتضى سقوط الوجوب السابق ونفيه، فيقع بينهما التنافى.

خلاصه الاعتراض: قاعده الميسور يُستفاد منها وجوب الإتيان بالباقي بلا إشكال، وهذا هو مفادها، لكن الكلام في أنها هل تدلّ على أنّ هذا وجوب جديد بملاكٍ جديدٍ، أو أنها تدلّ على بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه. الاعتراض يقول: أنّ مفاد القاعده هو بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه، فتكون منافيه لإطلاق دليل الجزئيه.

هذا الاعتراض قد يكون واضحاً عندما يكون مستند القاعده هو حديث (الميسور لا يسقط بالمعسور) (١) وسرّه هو أنّه عبّر عن ذلك بعدم السقوط، فيرد هذا الاعتراض؛ لأنّ القاعده هي تقول (لا يسقط)، فهي تشير إلى الحكم الثابت للمركب سابقاً، تقول أنّ هذا الحكم لا يسقط بتعذر بعض الأجزاء، وبذلك يحصل التنافي بين القاعده وبين إطلاق دليل الجزئيه.

وأما إذا كان مستند القاعده هو الحديث الثالث (ما لا يدرك كلّ لا يُترك كلّ) (٢)، هذا هل فيه إشاره إلى الوجوب السابق؟ وهل فيه إشاره إلى بقاءه وعدم سقوطه حتى يقال بأنه يكون منافياً لإطلاق دليل الجزئيه، أو ليس فيه إشاره إلى ذلك؟ وإنما هو حكم بعدم جواز الترك الذي عبّرنا عنه بوجوب الإتيان بالباقي، في مثل هذا الحديث ليس هناك إشاره إلى الوجوب السابق وعدم سقوطه حتى يقال بأنّ هذا ينافي لما دلّ على سقوط ذلك الوجوب ونفيه، الذي هو عبارته عن إطلاق دليل الجزئيه، ليس في الحديث إشاره إلى هذا، هو يقول الشيء الذي لا تدركه كله يجب عليك الإتيان بباقيه، ولم يعبّر بالبقاء وبعدم السقوط حتى يكون إشاره إلى وجوب سابق، يقول: هذا يجب عليك الإتيان بالباقي بعد التعذر، ليس فيه إشاره إلى الوجوب السابق حتى يقال بأنّ هذا يكون منافياً لإطلاق دليل الجزئيه، هو يقول وجوب جديد ثابت للباقي بملاكٍ جديدٍ، وبهذا يصح كلام المحقق النائيني (قدس سره) من أنه لا- تنافي بين الدليلين. هذا الاعتراض له وجهٌ عندما يكون مستند قاعده الميسور هو الروايه التي تقول (الميسور لا يسقط بالمعسور)، لكن عندما نستند إلى الروايه الثالثه، فهذا الكلام لا يكون واضحاً؛ بل أكثر من هذا، قد يقال: أنّ عدم التنافي ثابت حتى إذا كان المستند هو الحديث الثاني (الميسور لا يسقط بالمعسور)، حتى إذا كان المستند هو حديث (الميسور لا يسقط بالمعسور) هذه الروايه أيضاً ليست بصدد إبقاء الحكم السابق حقيقه وواقعاً، ليست بصدد بيان عدم سقوط الحكم السابق واقعاً وحقيقه؛ لأننا قلنا أنّ الحكم بالبقاء وبعدم السقوط فيه شيء من المسامحه وفيه عنايه، وإلا في الواقع والحقيقه الحكم الذي كان ثابتاً سابقاً سقط بتعذر بعض الأجزاء؛ لأنّ الحكم الذي كان ثابتاً سابقاً كان ثابتاً للمركب من عشره أجزاء، وبتعذر بعض الأجزاء هذا الحكم يسقط لا محاله، وأنه على تقدير ثبوت وجوب للباقي يكون هذا وجوباً آخرًا وليس هو نفس الوجوب السابق، غايه الأمر أنّ الروايه عبّرت عن هذا الوجوب بالبقاء وبعدم السقوط، وهذا التعبير مبني على ضربٍ من المسامحه، وفي الواقع الوجوب الذي كان ثابتاً سابقاً ومتعلقاً بالمركب يسقط لا محاله بتعذر بعض الأجزاء، والوجوب الذي يراد إثباته للباقي بعد التعذر هو وجوب جديد وبملاكٍ جديد، حتى إذا كان الدليل هو لا يسقط الميسور بالمعسور، فضلاً عما إذا كان الدليل هو (ما لا- يُدرك كلّ لا- يترك كلّ)، ومعنى هذا الكلام في الحقيقه هو أنّ هذا الجزء المتعذر يكون جزءً من المركب ودخيلًا في ملاك وجوب المركب من عشره أجزاء، وليس دخيلًا في ملاك وجوب مركبٍ من تسعه أجزاء. هذا الجزء المتعذر هو دخيل في ملاك وجوبٍ وليس دخيلًا في ملاك وجوبٍ آخر، الوجوب الذي يتعلّق بالباقي، بالمركب من تسعه أجزاء بعد التعذر، الجزء المتعذر ليس دخيلًا في ملاك هذا الوجوب، بينما يكون دخيلًا في ملاك وجوبٍ يتعلّق بعشره أجزاء، هذا معنى هذا الكلام، وهذا معناه أنه ليس من الواضح أنّ القاعده حتى على تقدير أن يكون المستند لها هو حديث (الميسور لا يسقط بالمعسور) أنها بصدد إثبات الوجوب السابق واقعاً وإبقائه حتى يقال حينئذٍ تكون القاعده منافيه لإطلاق دليل الجزئيه؛ لأنّ

إطلاق دليل الجزئيه يقول الوجوب الثابت سابقاً يسقط، بينما القاعده تقول يبقى، ليس هكذا، وإنما هي تثبت وجوباً جديداً بملاكٍ جديدٍ يتعلق بالباقي، والجزء المتعذر ليس دخيلاً. في ملاك هذا الوجوب الجديد، وإنما يكون دخيلاً. في ملاك الوجوب السابق المتعلق بالمركب من عشره أجزاء.

ص: ١٣٣

١- الهدايه في الأصول، الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، ج ٣، ص ٤٩٤.

٢- عوالي اللئالي، محمد بن علي بن ابراهيم ابن ابى جمهور الأحسائي، ج ٤، ص ٥٨.

ومن هنا يظهر أنّ كلام المحقق النائيني (قدس سره) له وجه، وهو أنه في المقام أصلاً لا يوجد تعارض بين قاعده الميسور وبين إطلاق دليل الجزئية. لكن لو فرضنا أننا لم نوافق على هذا الطرح، وانتهينا إلى نتيجة التنافي والتعارض بين الدليلين؛ حينئذٍ ماذا نصنع؟ هل يمكن الجمع بينهما بجمعٍ عرفي؟ أو لا يمكن الجمع بينهما، فتصل النتيجة إلى استحكام التعارض، ولا بد حينئذٍ من إعمال قواعد باب التعارض؟

الذي يُدعى في المقام أنّ التقديم يكون لقاعده الميسور على أساس الحكومه، وبذلك نصل إلى نفس النتيجة التي وصل إليها المحقق النائيني (قدس سره)، فأنه بالنتيجة عمل بقاعده الميسور حتى مع وجود إطلاق دليل الجزئية، باعتبار أنه يقول بعدم التنافي بينهما. الآن نقول يوجد تنافي بينهما، لكن التقديم يكون لقاعده الميسور على أساس الحكومه. (1)

الوجه في الحكومه: أنّ قاعده الميسور يُستفاد منها نفي الجزئية في حال التعذر، قاعده الميسور عندما تحكم بوجود الباقي بلسان عدم السقوط _____ مثلاً _____ أو لا يترك كله، هذا يقتضي أنّ هذا الجزء ليس جزءاً في حال التعذر، فإذن: هي تقتضي نفي الجزئية في حال التعذر، وإطلاق دليل الجزئية يقتضي إثبات الجزئية في حال التعذر، وبهذا تكون القاعده ناظره إلى دليل الجزئية ومخصصه له، يعني تقول أنّ جزئية الجزء تثبت فقط في حال التمكن، أما في حال التعذر فلا تثبت جزئية الجزء؛ لأن القاعده تنفي جزئية الجزء في حال التعذر؛ ولذا أوجبت الباقي، وبهذا تكون ناظره إلى دليل الجزئية، فدليل الجزئية يقول هذا الجزء جزء في حال التعذر وفي حال التمكن، بينما القاعده تقول أنّ هذا الجزء ليس جزءاً في حال التعذر، وبذلك تكون هذه الحكومه موجه لتخصيص دليل الجزئية في حال التمكن، فيكون هذا الجزء جزءاً في حال التمكن وليس جزءاً في حال التعذر، وتقدم على اساس الحكومه بهذا البيان.

ص: ١٣٤

١- فوائد الأصول، تقرير بحث المحقق النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٢٥٩.

اعترض على هذا البيان للحكومة: بعدم وجود الحكومة في المقام بين قاعده الميسور وبين دليل الجزئية المطلقة، أى الثابتة في حال التمكّن وفي حال التعذر، لا- توجد حكومه بينهما؛ بل هما متعارضان، والسر في ذلك هو أنّ قاعده الميسور بمدلولها المطابقي لا علاقته لها بالجزئية، مدلولها المطابقي هو عبارته عن بقاء الحكم السابق وعدم سقوطه، وهذا معناه أنّ القاعده بمدلولها المطابقي ليست ناظره إلى دليل الجزئية، لو كان مدلولها المطابقي هو نفى الجزئية في حال التعذر، نقول أنها ناظره إلى دليل الجزئية، دليل الجزئية يثبت الجزئية في حال التعذر، وقاعده الميسور تنفي الجزئية في حال التعذر، فتكون القاعده ناظره إلى دليل الجزئية وحاكمه عليه، لكن مدلولها المطابقي ليس هذا، وإنما هو بقاء الحكم السابق وعدم السقوط، وبهذا لا تكون حاكمه على دليل الجزئية ولا متوقفه على وجوده، يعنى ليس لها معنى معقول إلا إذا فرضنا وجود دليل الجزئية. نعم، قاعده الميسور بالنسبه إلى دليل الواجب تكون هكذا، يعنى تكون حاكمه عليه، الدليل الذى يدل على وجوب الصلاة _____ مثلاً _____ قاعده الميسور تكون ناظره إليه ومتفرعه عليه، لوضوح أنه لا معنى للحكم ببقاء الوجوب وعدم سقوطه إلا إذا افترضنا في مرحله سابقه وجود دليل يدل على الوجوب، أصلاً تعقل قاعده الميسور مبنى على افتراض وجود دليل يدل على المركب، القاعده تقول أنّ هذا الوجوب باقٍ بالرغم من تعذر بعض الأجزاء، فتكون متفرعه على وجود دليل يدل على وجوب الواجب في طوله وناظره إليه وحاكمه عليه، حاكمه على الدليل الدال على وجوب ذلك الواجب، لكن إذا لاحظنا بالنسبه إلى دليل الجزئية، الدليل الذى يقول أنّ التشهد جزءٌ من الصلاة والفاتحه جزءٌ من الصلاة، هي ليست ناظره إليه. نعم قاعده الميسور بالدلاله الالتزاميه تدل على نفى الجزئية في حاله التعذر، لكن هذا ليس مدلولها المطابقي، مدلولها المطابقي هو عدم السقوط، ولازم عدم السقوط هو نفى الجزئية في حاله التعذر؛ للملازمه الواضحه بين بقاء الوجوب الذى كان ثابتاً سابقاً وعدم سقوطه وبين عدم كون الجزء جزءاً في حال التعذر، فإذن: مدلول قاعده الميسور المطابقي الذى هو عبارته عن بقاء الحكم السابق وعدم سقوطه، وهي بهذا المدلول المطابقي لا تكون حاكمه على دليل الجزئية. نعم، لها مدلول التزامي عبارته عن سقوط الجزئية في حال التعذر، لكن ملاك الحكومة هو المدلول المطابقي، هذا الدليل لا بدّ أن يكون بمدلوله المطابقي ناظر إلى دليل آخر، فيكون حاكماً عليه، ليس بالملازمات، قاعده الميسور بمدلولها المطابقي ليست ناظره إلى دليل الجزئية؛ ولذا لا تكون حاكمه عليه. نعم، هي ناظره بمدلولها المطابقي إلى دليل وجوب ذلك الواجب، لما قلناه من أننا لا نتعلّق معنى لقاعده الميسور من دون افتراض وجود دليل يدل على وجوب المركب، حتى تأتي القاعده وتقول أن هذا الوجوب باقٍ وليس ساقطاً، وإلا لا معنى لأن يأتي دليل يقول أنّ الوجوب ليس ساقطاً مع عدم افتراض دليل يدل على ذلك الوجوب سابقاً، وبذلك لا تكون القاعده حاكمه على دليل الجزئية؛ بل في الحقيقة يقع التعارض بين قاعده الميسور وبين دليل الجزئية، والتعارض يكون بهذا البيان: صحيح هما يختلفان في مدلولهما المطابقي وفي مدلولهما الالتزامي، لكن كل واحدٍ منهما بمدلوله المطابقي يكون منافياً للمدلول الالتزامي للآخر.

توضيح ذلك: إنَّ قاعده الميسور مدلولها المطابقي هو عدم السقوط وبقاء الحكم السابق. ومدلولها الالتزامي هو نفي الجزئية في حال التعذر. والمدلول المطابقي لإطلاق دليل الجزئية هو إثبات الجزئية في حال التعذر، وهذا ينافي المدلول الالتزامي لقاعده الميسور؛ لأنَّ المدلول الالتزامي لقاعده الميسور ينفي الجزئية في حال التعذر، المدلول الالتزامي لدليل الجزئية هو أنه إذا كانت الجزئية ثابتة حتى في حال التعذر، فالمدلول الالتزامي هو سقوط الوجوب، وسقوط الوجوب يتنافى مع المدلول المطابقي لقاعده الميسور؛ لأنَّ المدلول المطابقي للقاعده هو عدم سقوط الوجوب، بينما دليل الجزئية بدلالته الالتزامية يدل على سقوط الوجوب، فيقع التنافي بينهما بأن يكون المدلول المطابقي لكل منهما متنافياً مع المدلول الالتزامي للأخر بلا حكومه بينهما، وهذا معناه أنَّ التعارض مستقر، ولا بدَّ أن نرجع حينئذٍ إلى قواعد باب التعارض. هذه المناقشه في دعوى حكومه قاعده الميسور على دليل الجزئية.

قد يقال: أننا لا نحتاج إلى الحكومه، حتى ندخل في هذا المدخل ونقول أنَّ القاعده ليست ناظره إلى دليل الجزئية، وبالتالي لا تكون حاكمه عليها؛ لأنَّ مفاد مدلولها المطابقي شيء آخر غير مفاد دليل الجزئية، وإنما تتقدم قاعده الميسور بالأخصيه، بمعنى أنَّ دليل الجزئية يثبت الجزئية مطلقاً في حال التمكن وفي حال التعذر، نحن نتكلم عن إطلاق دليل الجزئية، هذا الدليل يقول أنَّ الفاتحه جزءاً من الصلاه، ومقتضى إطلاقه أنه جزء من الصلاه في حال التمكن، وجزء من الصلاه أيضاً في حال التعذر. قاعده الميسور تقتضي نفي الجزئية في حال التعذر، فتكون أخص مطلقاً من دليل الجزئية، دليل الجزئية يثبت الجزئية في حال التمكن والتعذر، وقاعده الميسور تقتضي نفي الجزئية في حاله واحده وهي حاله التعذر، ومقتضى الصناعه هو حمل دليل الجزئية على حاله التمكن، ويلتزم في حاله التعذر بسقوط الجزئية. وهذا التقديم بالأخصيه لا يتوقف على النظر، المسأله ليست مسأله حكومه، وإنما مسأله دليلين بينهما عموم وخصوص مطلق، والدليل الأخص مطلقاً يتقدم على الدليل الأعم مطلقاً. صحيح أنَّ المدلول المطابقي لقاعده الميسور ليس هو نفي الجزئية، وإنما هو عدم السقوط وبقاء الحكم السابق، وهي تقتضي نفي الجزئية في حاله التعذر. إذن: قاعده الميسور لها مدلول، وإن كان التزامي، مفاده نفي الجزئية في حاله التعذر، إذا سلمنا بهذا المدلول الالتزامي، فأنها تكون حججه فيه، أي في هذا المدلول الالتزامي كما تكون حججه في المدلول المطابقي. نعم، ليس لها نظر إلى ذاك الدليل، ولكننا لا نحتاج النظر لأننا نتكلم في الأخصيه وليس في الحكومه، فإذا كانت حججه في مدلولها الالتزامي الذي هو نفي الجزئية في حال التعذر؛ حينئذٍ تتقدم على الدليل الذي يثبت الجزئية حتى في حال التعذر، كلُّ منهما حججه؛ وحينئذٍ لا بدَّ من تقديم الأخص على الأعم.

هذا الوجه، أو الوجه السابق، أو ما ادّعه المحقق النائيني (قدّس سرّه) من عدم التعارض، بالنتيجة كلّها تنتج نتيجة واحده، وهى أنّ قاعده الميسور تجرى، ويؤخذ بها لو تمّت، حتى لو فرضنا وجود إطلاقٍ فى دليل الجزئيه؛ لأنّ دليل الجزئيه ليس دائماً فيه إطلاق، فإنّ دليل الجزئيه قد يكون إجماعاً، قد يكون دليلاً- لياً ليس فيه إطلاق، لكن حتى لو فرضنا وجود إطلاقٍ فى دليل الجزئيه لا- مانع من العمل بقاعده الميسور إذا تمّت، إمّا على أساس عدم ووجود تنافٍ وتعارض بينهما كما يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) وليس بالبعيد، وإمّا على أساس الأخصيه التى ذكرناها أخيراً.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

كان الكلام فى النسبه بين دليل الجزئيه المطلقه الثابته فى حال التمكن والتعدّر وبين قاعده الميسور، ذكرنا أنّ العمل بالقاعده يصحّ حتى مع وجود إطلاقٍ فى هذا الدليل لعدم التنافى بينهما، نقلناه عن المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وبذلك ينتفى الإشكال؛ لأنه لا- تنافى ولا تعارض بينهما، فلا مانع من العمل بالقاعده، سواء وجد إطلاق الدليل، أو لم يوجد إطلاق فى دليل الجزئيه، على تقدير التعارض والتنافى، قلنا تقديم القاعده يكون على أساس الحكومه، هكذا ذكرنا، أنّ الحكومه هى الموجه لتقديم قاعده الميسور على دليل الجزئيه المطلقه، لكن تقدّم أنّ هذه الحكومه فيها تأمل من جهه أنّ القاعده بمدلولها المطابقى ليست ناظره إلى إطلاق دليل الجزئيه، ومن هنا لا تكون حاكمه عليه؛ بل مقتضى القاعده وقوع التنافى بينهما بالبيان الذى ذكرناه فى الدرس السابق، فيتنايان، بمعنى أنّ كل واحدٍ منهما بمدلوله المطابقى ينافى المدلول الاضامى للآخر.

ذكرنا فى الدرس السابق الأخصيه على أنها من وجوه التقديم أيضاً غير الحكومه، لكنه اشتباه ناشئ من الغفله عن أنّ التعارض فى الحقيقه يقع بين قاعده الميسور وبين دليل الجزئيه فى موردٍ خاص؛ لأنه لا يوجد عندنا دليل يدل على الجزئيه المطلقه بشكلٍ عام وفى جميع الموارد، وإنما هناك دليل يدلّ على جزئيه الفاتحه من الصلاه، فيقال أنّ هذا الدليل مطلق، ومقتضى إطلاقه هو ثبوت الجزئيه فى حال التمكن وفى حال التعدّر، هذا الدليل الوارد فى المورد الخاص، فى الفاتحه _____ مثلاً _____ النسبه بينه وبين قاعده الميسور هى نسبه العموم والخصوص من وجه لا نسبه العموم والخصوص المطلق حتى تقدّم القاعده على أساس التخصيص، لوضوح أنّ دليل الجزئيه فيه جهه خصوص وهو أنه يختصّ بذلك المورد، بينما قاعده الميسور لا- تختصّ بذلك المورد، وإنما هى قاعده عامه. نعم، جهه الخصوص فى قاعده الميسور أنها تختصّ بصوره التعدّر، بينما دليل الجزئيه يعمّ صوره التعدّر والتمكن، ومن هنا تكون النسبه بينهما هى عموم وخصوص من وجه، فالأخصيه ليست موجه للترجيح.

ص: ١٣٧

قد يقال: أنّ الأخصيه يمكن أن تكون موجه للترجيح لا على هذا الأساس، يعنى تكون موجه للترجيح بالرغم من الاعتراف بأنّ النسبه بينهما هى العموم والخصوص من وجه، وإنما تكون موجه للترجيح ببيان أنّ تقديم دليل الجزئيه المطلقه على قاعده الميسور يستلزم بقاء هذه القاعده بلا مورد، بخلاف ما إذا قدّمنا قاعده الميسور على دليل الجزئيه المطلقه، فإنّ دليل الجزئيه لا

يبقى بلا- مورد، وإنما له موارد تخصّصه وهي حالات التمكّن من الجزء، فلا- يبقى بلا- مورد، وهناك قاعده وهي أنه كلما كان تقديم أحد العامين من وجه يستلزم بقاء الآخر بلا مورد؛ حينئذٍ يتقدم هذا الدليل الذي يبقى بلا مورد، لو قدّم الآخر عليه، يتقدّم على الآخر، في محل كلامنا لا بدّ من تقديم قاعده الميسور على دليل الجزئيه؛ لأنه لا يلزم منه محذور؛ لأنّ دليل الجزئيه لا يبقى بلا مورد بهذا التقديم، وإنما له موارد تخصّصه، بخلاف العكس، لو قدّمنا دليل الجزئيه سوف تبقى قاعده الميسور بلا مورد، وهذا يوجب تقديم قاعده الميسور على دليل الجزئيه المطلقه.

هذا الكلام لا نقبله، باعتبار أنّ تقديم دليل الجزئيه المطلقه على قاعده الميسور لا يستوجب بقاء قاعده الميسور بلا مورد، وإنما تقديم دليل الجزئيه يستوجب عدم جريان القاعده في الموارد التي يوجد فيها إطلاقاً لدليل الجزئيه، لكن هناك موارد لا يوجد فيها إطلاقاً لدليل الجزئيه، إما لكون الدليل دليلاً لفظياً مجملاً ليس فيه إطلاقاً لدليل الجزئيه، وإما لكون دليل الجزئيه دليلاً لئياً، كالإجماع _____ مثلاً _____ يُقتصر فيه على القدر المتيقن، في هذه الحالات حينئذٍ تبقى هذه مشموله لدليل الجزئيه، بمعنى أنه في الموارد التي يكون الدليل على الجزئيه هو الإجماع، وهو دليل لئى؛ فحينئذٍ لا تجرى قاعده الميسور في هذه الحاله، فيما إذا كان هناك دليل لفظى، لكنّه مجمل، في هذه الحاله أيضاً لا تجرى قاعده الميسور، وإنما الذى يجرى هو نفس الدليل الدال على الجزئيه ويُعمل به حينئذٍ ولا تجرى قاعده الميسور، وإنما قاعده الميسور تجرى فيما إذا فرضنا أنّ في موردٍ كان دليل الجزئيه له إطلاق؛ حينئذٍ يقال أنّ قاعده الميسور تتقدّم على الإطلاق؛ لأنّ العكس يستلزم بقاء قاعده الميسور بلا مورد، وأما إذا فرضنا أنه لم يكن فيه إطلاق؛ بل كان مجملاً، أو كان مردّداً هنا لا مجال لقاعده الميسور ويبقى دليل الجزئيه ثابتاً ويمكن العمل به، فمن هنا لا يكون تقديم قاعده الميسور قائماً على هذا الأساس.

نعم، يمكن أن يقال: أننا إذا لاحظنا المورد الخاص الذى دلّ الدليل فيه على الجزئية كما إذا فرضنا أنّ الدليل دل على جزئية الفاتحة من الصلاة، تقديم هذا الدليل على قاعده الميسور يستلزم أن تبقى قاعده الميسور بلا موردٍ حينئذٍ.

بعبارة أكثر وضوحاً: أننا نريد أن نقول أنّ تقديم دليل الجزئية على قاعده الميسور لا يلزم منه عدم بقاء موردٍ لقاعده الميسور؛ لأنّ قاعده الميسور يمكن أن تشمل غير هذا المورد من الموارد، فهى قاعده عامّة لا تختص بخصوص ذلك المورد، حيث أنّ التعارض _____ بحسب الفرض _____ بين دليل الجزئية فى المورد الخاص وبين قاعده الميسور، فى المورد الخاص دليل الجزئية يعارض قاعده الميسور، هنا تقديم إطلاق دليل الجزئية على قاعده الميسور لا يلزم منه عدم بقاء موردٍ لقاعده الميسور، تبقى قاعده الميسور قاعده يمكن العمل بها فى الموارد الأخرى. نعم، فى الموارد التى يوجد فيها إطلاق لدليل الجزئية، هنا يقال نقدمها على ذلك، أمّا الموارد التى لا يوجد فيها إطلاق لدليل الجزئية، كما لو كان دليل الجزئية مجملاً، أو كان لثباً يُقتصر فيه على القدر المتيقن؛ حينئذٍ لا مانع من العمل بقاعده الميسور، فلا نستطيع تقديم قاعده الميسور على أنّ العكس، يعنى تقديم دليل الجزئية عليها يستلزم بقاءها بلا مورد.

ومن هنا يظهر أنّ الصحيح فى المقام هو ما ذكره المحقق النائنى (قدّس سرّه). بمعنى أن ننكر وجود تنافٍ أساساً بين الدليلين؛ وحينئذٍ يصح العمل بالقاعده حتى مع وجود إطلاق فى دليل الجزئية؛ لأنه إذا وصلنا إلى التعارض لم تتم عندنا الحكومه ولم يتم عندنا الأخصيّه، وبالتالي يمكن العمل بالقاعده حتى مع وجود إطلاق فى دليل الجزئية، والسر فى ذلك هو ما ذكرناه فى الدرس السابق من أنّ مفاد هذا الحديث الشريف هو وجوب الإتيان بالباقي، ليس مفاده بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه حتى يكون منافياً لدليل الجزئية المطلقة النافى للوجوب، دليل الجزئية المطلقة ينفى الوجوب السابق بينما هذا الدليل ليس بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه حتى يتنافيان، ذاك ينفى هذا الوجوب، وهذا يقول أنّ الوجوب باقٍ ولم يسقط، فيقع التنافى بينهما، الحديث الشريف ليس مفاده بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه، وإنما مفاده وجوب الباقي (ما لا يدرك كله لا يترك كله) (1) مفاده وجوب الباقي، ومن هنا يمكن هنا أن يصح كلام المحقق النائنى (قدّس سرّه) من أنه لا يوجد تنافٍ بينهما، دليل الجزئية المطلقة ينفى الوجوب السابق، وهذا يثبت وجوباً آخر، وجوباً جديداً متعلقاً بالباقي وهو مركب آخر غير المركب الموجود فى السابق وله ملاك خاص به، فلا توجد منافاه بينهما، كما لو دل دليل من خارج غير محل كلامنا، روايه وردت فى باب الصلاة _____ مثلاً _____ ودلت على أن الصلاة لا تُترك بحال، يلتزمون بوجوب الباقي عند تعذّر بعض الأجزاء، دليلٌ خاصٌ يدلّ على وجوب الباقي بملاكٍ آخر، هذا لا يكون منافياً لإطلاق دليل الجزئية.

ص: ١٣٩

١- عوالى اللثالى، محمد بن على بن ابراهيم ابن ابى جمهور الأحسائى، ج ٤، ص ٥٨.

وأما إذا كان مستند القاعده هو حديث (الميسور لا يسقط بالمعسور) (1) فهذا الأمر يختلف، هنا الظاهر حصول التنافي بين قاعده الميسور المستنده إلى هذا الحديث وبين دليل الجزئيه، وذلك لأنّ هذا الحديث يدلّ على بقاء الوجوب وعدم سقوطه؛ لأنه ورد بعنوان (عدم السقوط)، فهو ما دام وارداً بعنوان (عدم السقوط)، فمفاده هو بقاء الحكم السابق وعدم سقوطه، بينما دليل الجزئيه المطلقه يدلّ على نفي الحكم السابق وسقوطه، فيقع التنافي بينهما، فالفرق بين الحديثين من هذه الجبهه، وبناءً على هذا حينئذٍ إذا فرضنا أنه يقع التنافي، يعني إذا كان المستند هو حديث (الميسور لا يسقط بالمعسور)، فيقع التنافي بينهما، في هذه الحاله الظاهر هنا تقديم دليل الجزئيه المطلقه على قاعده الميسور المستنده إلى هذا الحديث بعد فرض وقوع التنافي بينهما، ولا تجرى قاعده الميسور في المقام عندما يكون لدليل الجزئيه إطلاق، وذلك باعتبار أنّ دليل الجزئيه المطلقه مفاده أنّ هذا الجزء ركن، فإذا كان في الصلاه يكون ركناً من الصلاه، وفي غيرها يكون ركناً في ذلك المركب؛ ولذا هذا جزء حتى في حال التعذر، وفي كل الأحوال، بمعنى أنه يكون ركناً في المركب، ومفاده أيضاً أنّ المركب الذي يفقد هذا الجزء في الحقيقه هو ليس ذلك المركب؛ بل هو شيء آخر، يعني عندما يدلّ الدليل على أنّ الركوع ركن في الصلاه، هذا معناه أنّ الصلاه الفاقده للركوع ليست صلاه؛ لأنّ الشارع اعتبر الركوع ركناً في تلك الصلاه، فالفاقد لذلك الجزء الذي يعتبره الشارع ركناً؛ حينئذٍ لا يكون صلاه، يعني لا يصدق عليه ذلك المركب؛ وحينئذٍ، مع كون الجزء ركناً كما هو مفاد دليل الجزئيه المطلق، وكون المركب الباقي ليس صلاه _____ في مثال الصلاه الذي مثلنا به _____ حينئذٍ كيف نقول بوجوب الإتيان بالباقي بعد تعذر ذلك الشيء الذي فرضنا كونه ركناً بعنوان أنه ميسور من الصلاه، وأنه ميسور من ذلك المركب؟ لأنّ هذه الروايه تثبت وجوب الباقي بعنوان أنه ميسور، فإذا: لا بدّ من فرض أنّ هذا الباقي هو ميسور من المركب حتى تكون الروايه داله على وجوبه، وهذا لا يمكن أن ينطبق في محل الكلام، عندما نفترض أنّ المستند في القاعده هو هذا الحديث ونفترض إطلاقاً في دليل الجزئيه، الإطلاق في دليل الجزئيه يعني أنّ هذا ركن، وأنّ الفاقد ليس صلاه، ومعنى أنه ليس صلاه يعني أنّ الفاقد مباين للمركب، الفاقد لهذا الركن هو مباين للمركب وليس ميسوراً منه، الحديث يدلّ على وجوب الباقي بعنوان أنه ميسور من المركب، فلا بدّ أن نفترض أنّ الباقي ميسور من المركب حتى يُستدل بالروايه على وجوبه باعتباره ميسوراً من ذلك المركب، بينما في محل الكلام إذا وجد إطلاقاً، الإطلاق يقول هذا ركن في الصلاه، وأنّ الفاقد لهذا الجزء ليس صلاه، وفي مثله لا مجال لجريان قاعده الميسور.

ص: ١٤٠

١- الهدايه في الأصول، الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، ج ٣، ص ٤٩٤.

نعم، إذا دلّ دليلٌ خاصٌّ على وجوب الإتيان بالباقي كما يُدعى ذلك في الصلاة _____ مع حفظ التسلسل الذى ذكرناه _____ حينئذٍ يتعين العمل به والالتزام بوجوب الباقي، بالرغم من وجود دليل الجزئية المطلق، ونحن نرى أنّ حديث (ما لا يدرك كله لا يترك كله) هو بمثابة الدليل الخاص على وجوب الإتيان بالباقي، يعنى حاله حال الأدله الوارده فى الصلاة التى تدل على وجوب الإتيان بالباقي عند تعذر أحد أجزاء الصلاة، وجوبٌ جديدٌ يتعلّق بمركبٍ جديدٍ بملاكٍ جديدٍ، لا تتمسّك لوجوبه بقاعده الميسور المستنده إلى هذا الحديث، وإنما تتمسّك بوجوب الباقي باعتبار وجود دليل يدل عليه، الحديث الأول (ما لا يدرك كله لا يترك كله) هو بمثابة الدليل الخاص الدال على وجوب الباقي بعد التعذر. ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو الأقرب فى المقام لرفع التنافى بينهما، بأن يقال لا يوجد تنافى بينهما، لكن إذا كان المدرك هو حديث (ما لا يدرك كله لا يترك كله)، هذا يدلّ على وجوبٍ جديدٍ بملاكٍ جديدٍ يتعلّق بالأقل، وهذا لا ينافى دليل الجزئية المطلق الذى ينفى الوجوب؛ لأنه ينفى الوجوب السابق، وهذا يثبت وجوباً جديداً على الباقي بملاكٍ جديدٍ، فلا منافاه بينهما. لكن هذا إذا كان مدرك القاعده هو حديث (ما لا يدرك كله لا يترك كله). أمّا إذا كان مدرك القاعده هو حديث (الميسور لا يسقط بالمعسور) فيشكل الالتزام بذلك، إلا أن نقول نرجع ذاك إلى هذا، وبالتالي لا يمكن العمل بذلك، يعنى (ما لا يدرك كله لا يترك كله) مفاده نفس مفاد (الميسور لا يسقط بالمعسور)، بالنتيجه نرجعه إلى هذا، إذا قلنا هكذا؛ فحينئذٍ نلتزم بعدم جريان القاعده؛ لأنه يثبت وجوب الباقي بعنوان (الميسور) ومع وجود الإطلاق لا يمكن أن يكون الباقي واجباً بعنوان الميسور. هذا تمام الكلام فى هذا البحث.

بعد ذلك ننتقل إلى بحثٍ جديدٍ، ويقع في حكم الزيادة، الزيادة في المركبات الاعتبارية مثل الصلاة ما هو حكمها، إذا وقعت سهواً، أو وقعت عمداً؟

قبل الدخول في أصل البحث تكلموا عن إمكان تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية، هل يمكن تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية، أو لا- يمكن أصلاً؟ ومنشأ هذا البحث هو أنّ هناك إشكالاً في إمكان تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية، وقد يقال باستحالته، ومن غير الممكن تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية، وذلك باعتبار أنّ الأمر في ذلك الجزء الذي أُخذ جزءاً من المركب، هذا الجزء لا- يخلو: إمّا أن يؤخذ في المركب لا بشرط على الإطلاق غير مقيد بالوجود الأول لذلك الجزء في مقابل الوجود الثاني لنفس الجزء، لا بشرط من هذه الجهة، فيكون معتبراً فيه على الإطلاق، بناءً على هذا؛ حينئذٍ في هذه الحالة لا يُعقل تحقق الزيادة؛ لأنّ أيّ وجودٍ لذلك الجزء جاء به هو يعتبر مأموراً به، ومصداقاً للمأمور به المعتبر في ذلك المركب، لو فرضنا أنه جاء بالركوع مرتين، أو ثلاث مرّات، لا نستطيع أن نقول أنّ الوجود الثاني زائد، أو الوجود الثالث زائد؛ لأنّ الجزء أُخذ في المركب لا بشرط من حيث الزيادة، أي لا بشرط من حيث الوجود الثاني والثالث والرابع.....وهكذا، فكل وجودٍ، ولو كان متعدداً يكون مصداقاً للمأمور به ومحققاً للجزء المعتبر في ذلك المركب، فأين الزيادة؟ إذن: لا تتحقق الزيادة. وأما إذا أُخذ في المركب بشرط لا من حيث الوجود الثاني لذلك الجزء، بناءً على هذا؛ حينئذٍ الإتيان بالوجود الثاني، يعني تكرار هذا الجزء في الصلاة لا- يلزم منه الزيادة، وإنما يلزم منه النقيصه، في الحقيقة تكرار الركوع عندما يكون الركوع مأخوذاً ومعتبراً في الصلاة بشرط لا من حيث الوجود الثاني، فلو حصل الوجود الثاني وتكرّر الركوع مرتين، هذا يكون نقيصه في الصلاة، وينبغي بحثه في بحث النقيصه في الصلاة لا- في بحث الزيادة؛ لأنّ المفروض اعتبار هذا الجزء في المركب مشروط بعدم الزيادة، فإذا جاء بالزيادة؛ حينئذٍ انتفى الشرط، وإذا انتفى الشرط ينتفى المشروط. فإذاً هو نقص في الجزء لا زاد فيه حتى نتكلم في ما هو حكم هذه الزيادة، ومن هنا قد يقال: متى يمكن تحقق الزيادة حتى نتكلم عن حكمها لو وقعت عمداً أو سهواً؟

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / قاعده الميسور.

كان الكلام في الدليل الرابع الذي استُدل به على مفاد قاعده الميسور، أى وجوب الباقي عند تعذّر بعض أجزاء المركب. وكان هو عبارته عن التمسّك بعمومات الاضطرار والجرح، وأمثال هذه العمومات. وبيّنا في الدرس السابق كيفية الاستدلال بهذه العمومات على التمسّك وذكرنا أن الاستدلال يكون بهذا الشكل: بالنسبة إلى عمومات الاضطرار الواردة بلسان (ما من شيء _____ أو نحو هذا التعبير _____ حرّمه الله، فقد أحلّه لمن اضطر إليه). وذكرنا أن حليّه الشيء الذي يضطر المكلف إلى فعله أو تركه، المراد بها في الاستدلال الحليّه الوضعيه؛ ولذا قلنا أن الاستدلال بعمومات الاضطرار مبني على ان تكون الحليّه في هذه العمومات لا تختص بالحليّه التكليفيه، وإنما هي أعم من الحليّه التكليفيه والحليّه الوضعيه، فحينما يقال _____ مثلاً _____ أن الجزء الذي يضطر المكلف إلى تركه، أو المانع الذي يضطر المكلف إلى فعله، هو حلال في حاله الاضطرار، معنى الحليّه هو في الحقيقه نفى الجزئيه في حاله الاضطرار، أو نفى المانعيه بالنسبه إلى المورد الثاني في حاله الاضطرار. معنى أن هذا المانع حلال _____ مثلاً _____ التكفير في الصلاه حلال، يعنى أن لا يكون مانعاً، ولا يضر بالصلاه، كذلك الجزئيه عندما يقال أن ترك الجزء في حاله الاضطرار حلال، هذا معناه أنه ليس جزءاً من الصلاه، فيثبت المطلوب؛ لأنّ المفروض في المقام هو أننا نريد أن نثبت أن جزئيه الجزء لا تشمل حاله التعذّر وإنما تختص بحاله التمكن، هذه الأدله تقول في حاله الاضطرار يجوز ترك الجزء المضطر إلى تركه، بمعنى أنه ليس جزءاً في حاله الاضطرار والتعذر. هذه كيفية الاستدلال بهذه العمومات.

ص: ١٤٣

ذكروا أنه يمكن تأييد هذا الاستدلال ببعض الروايات التي يُفهم منها أنّ الإمام (عليه السلام) يستدل بهذه العمومات على وجوب الإتيان بالباقي، ممّا يُفهم منه أنّ هذه العمومات التي ذُكرت في هذه الروايات الآتيه ليست فقط يستفاد منها نفى الجزئيه في حاله الاضطرار، وإنما يُستفاد منها أيضاً وجوب الباقي الذي يتمكّن منه المكلف على اختلاف هذه الموارد، بحيث أنّ وجوب الباقي، ووجوب ما يتمكّن منه المكلف بعد تعذّر الشرط أو الجزء على اختلاف الموارد مستفاد من نفس العمومات.

ذكرنا الروايه الأولى التي هي روايه عبد الأعلى مولى آل سام المعروفه، وذكرنا كيفية الاستدلال بها. الروايه الأخرى وارده في باب القيام، وهناك روايه وردت في المريض لا- يستطيع الجلوس، قال: فليصل وهو مضطجع، ولن يكلفه الله ما لا طاقة له به. فيقال: أنّ الإمام (عليه السلام) استدلّ بهذه القاعده الكليه (إن الله لا يكلف الإنسان بما لا طاقة له به). وهذه القاعده فقط ترفع وجوب الجلوس في حال عدم التمكن من الجلوس. وقلنا أنّ رفع الوجوب وحده هو أعم من وجوب الباقي؛ لأنه قد لا يجب عليه الجلوس، باعتبار أنّ أصل الواجب يسقط عنه لا أنه يجب عليه الباقي، والروايه تقول (فليصل وهو مضطجع، ثم تقول: ولن يكلفه الله ما لا- طاقة له به). فكأنه يُفهم منها أنّ الإمام (عليه السلام) يستدلّ بهذه القاعده على وجوب الإتيان بالباقي (فليصل وهو مضطجع)، ويترك السجود، يترك جزءاً من أجزاء الصلاه، مستدلاً بهذه القاعده، بمعنى أنّ القاعده ليس فقط تنفي وجوب

السجود فى حاله العجز، وعدم القدره؛ بل أنها تنفى وجوب السجود فى حاله العجز وعدم القدره ويُستفاد منها أيضاً وجوب الإتيان بما يتمكن منه، وهذا هو المطلوب فى محل الكلام.

الروايه الأخرى وردت فى المريض، (هل تمسك له المرأه شيئاً، فيسجد عليه، فقال: لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها وليس شىء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه). فكأن الإمام (عليه السلام) يقول فى حالات الاضطراب يجوز أن يصلى بهذه الكيفيه، وهى أن ترفع له المرأه شيئاً يسجد عليه، يعنى يترك السجود. والدليل على أنه يصلى بهذه الكيفيه هو مسأله (ليس شىء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه).

ص: ١٤٤

هناك أيضاً من العمومات العموم الوارد في الروايات المعتبره مثل صحيحه مرآزم، (قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المريض لا يقدر على الصلاه؟ قال: فقال: كل ما غلب الله عليه، فالله أولى بالعدر) (١). لكن الإمام (عليه السلام) طبق هذا العموم _____ وهذا هو الذي ينفعنا في المقام _____ على المسلسل الذي لا- يقدر على حبس البول، ورد في الروايه الوارده في نواقض الوضوء، وهي روايه صحيحه سنداً، عن منصور بن حازم، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): (الرجل يعتريه البول ولا- يقدر على حبسه؟ قال: فقال لي: إذا لم يقدر على حبسه، فالله أولى بالعدر يجعل خريطه). (٢) يعني يأمر بالإتيان بالشيء الذي يتمكن منه وهو أن يجعل خريطه ولا مشكله في خروج قطرات من البول، ويجب عليه الإتيان بالصلاه بهذه الكيفيه ولا تسقط عنه الصلاه، فيجب عليه الإتيان بما يتمكن منه عند تعذر الحفاظ على هذا الشرط وهو عدم خروج البول أثناء الصلاه. كأنه نفس هذه العمومات هي تدل على وجوب الإتيان بما يتمكن منه. هذه هي عمده الروايات التي تُذكر في المقام ويقال بأنها تدل على هذا المطلوب.

الملاحظه التي يمكن إبداءها في هذا الدليل هي أنه قد يقال: أنّ الاستدلال بعمومات الاضطرار في المقام مبني على أن تكون الحليه فيها حليه عامه لا تختص بالحليه التكليفيه، وإنما تشمل الحليه التكليفيه والحليه الوضعيه حتى نستطيع أن نقول أنّ الجزء الذي يتعذر على المكلف الإتيان به تركه في غير حاله التعذر حرام، الله أحله في حاله الاضطرار، هذا مفاد عمومات الاضطرار، ترك الجزء حرام، لكنه يكون حلالاً في حاله الاضطرار، والذي ينفعنا ليس هو أن يكون حلالاً- حليه تكليفيه فقط، الحلال تكليفاً معناه أنك إذا تركت هذا الجزء لا تُعاقب وليس عليك مسئوليته، هذا لا ينفعنا في المقام، وإنما الذي ينفعنا هو أن نقول ترك الجزء حلال بمعنى نفى الجزئيه في حاله الاضطرار، يعني ليس جزءاً في حاله الاضطرار، كما قلنا في باب الناقض، كيف أنّ الناقض، كالتكفير، حلال في حالات التقيه، يعني لا يمنع من الصلاه وليس من موانع الصلاه؛ بل الصلاه تصح مع هذا المانع. إذن: هو ليس مانعاً، كذلك الجزء عندما نقول: ترك الجزء حلال، بمعنى أنّ هذا الجزء ليس جزءاً، لا يُعتبر جزءاً من الصلاه؛ بل الصلاه من دونه تقع صحيحه. هذه الحليه بمعنى نفى الجزئيه في مثال الجزء، ونفى المانع، هي حليه وضعيه وليست حليه تكليفيه، ومن هنا يتوقف الاستدلال بالحديث على أن تكون الحليه في الحديث يُراد بها الأعم من الحليه التكليفيه والوضعيه، وهذا قد يُناقش فيه؛ لأنّ الظاهر من الحليه في الحديث هي الحليه التكليفيه، وتعميمها للحليه الوضعيه خلاف الظاهر، قول الإمام (عليه السلام): (فقد أحله الله) يعني أنّ هذا شيء حرّمه الله على المكلف، فقد أحله الله؛ حينئذ يكون الشيء حلالاً تكليفاً لا أكثر من ذلك، وهذا لا ينفع في مقام الاستدلال.

ص: ١٤٥

١- وسائل الشيعه، الحر العاملي، ج ٨، ص ٢٦١، أبواب قضاء الصلوات، باب ٢، ح ١٦، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملي، ج ١، ص ٢٩٧، أبواب نواقض الوضوء، باب ١٩، ح ٢، ط آل البيت.

الشيء الآخر هو أنّ الاستدلال بهذه الروايات يتوقف على أن نفترض أن الإمام (عليه السلام) استشهد بهذه العمومات، سواء كان في روايه عبد الأعلى أو في باقى الروايات، لغرض إثبات وجوب الباقي، لا أن نقول بأنّ الإمام (عليه السلام) استشهد بهذه العمومات فقط لنفى الجزئيه في حال التعذر، ونفى الشرطيه في حاله التعذر، وأما وجوب الباقي فهذا يُستفاد من دليل آخر، ولو يُستفاد من قوله (أمسح عليه)، أو في قوله: (يجعل خريطه) وأمثال هذه العبارات، بأن يقال: وجوب ما يتمكّن منه المكلف في حاله تعذر الجزء أو الشرط لا يُستفاد من نفس العمومات، وإنما يستفاد من شيء آخر. إذا قلنا هكذا؛ حينئذ لا يمكننا الاستدلال بهذه العمومات في مورد آخر على وجوب الباقي؛ لأن هذه العمومات بناءً على هذا الاحتمال لا تدلّ إلا على نفى الجزئيه، أنّ هذا ليس واجب في حال التعذر، وليس جزءً في حال التعذر. أما وجوب الإتيان بالباقي، فيحتاج إلى إثبات. لكن المدعى في المقام أنّ الاستدلال يقول أنّ الإمام (عليه السلام) استشهد بهذه الروايات على وجوب الإتيان بالباقي، وأنّ الواجب على المكلف في حال التعذر هو هذا المركب الناقص من ذلك الجزء المتعذر أو الشرط المتعذر. ذكرنا في روايه عبد الأعلى مولى آل سام أنّ هذا المطلب يمكن استفادته من الروايه، لا يبيد أنّ الإمام (عليه السلام) استدللّ بالآيه الشريفه: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) (١) على كيفية الوضوء التي بينها بقوله (أمسح عليه) حيث كانت مشكلته هي كيف يتوضأ؛ لأنّ السؤال وقع عن كيف أتوضأ؟ الإمام (عليه السلام) قال له: (هذا وأشباهه يُعرف من كتاب الله، قال الله تعالى..... الخ، أمسح عليه). يعنى وجوب الإتيان بما يتمكّن منه، ويسقط اعتبار المباشره؛ لأنه لا يتمكّن من المسح على البشره مباشره، فيجب عليه أن يمسخ على المراره. فتبقى روايات الاضطرار التي ورد فيها عنوان (وقد أحله الله) بحيث يكون الاستدلال بحلّيه ما يضطر المكلف إلى فعله، أو تركه، موقوف على تعميم الحلّيه إلى الحلّيه الوضعيه والحليه التكليفيه، وقلنا: أنّ الظاهر من الحلّيه هي الحلّيه التكليفيه، فلا يكون هذا الاستدلال واضحاً. وهذه الروايات الأخرى التي لم يرد فيها عنوان (الحلّيه) يكون الاستدلال بها موقوفاً على أن نفهم منها _____ وقلنا أن هذا ليس بعيداً بالنسبه إلى بعض الروايات _____ أنّ الإمام (عليه السلام) استدللّ بهذه العمومات على سقوط الجزئيه ووجوب الإتيان بالباقي. هذا ما يمكن أن يقال في هذا المقام.

ص: ١٤٦

آخر مطلب من هذا البحث هو مسأله تعرّضوا لها فى ذيل كلامهم عن هذه المسأله، قالوا: إذا كان للمركّب من أجزاء بدل اضطرارى وتعذر أحد أجزائه، كالوضوء، فهو مركب من أجزاء، وتعذر أحد أجزائه، وكان للوضوء بدل اضطرارى الذى هو التيمم. الكلام هو عندما يتعذر الإتيان بهذا المركب التام _____ الوضوء المؤلف من عشره أجزاء _____ باعتبار تعذر بعض أجزائه؛ حينئذٍ ما هى وظيفه المكلف؟ أدله بدليه التيمم تقول انتقل إلى التيمم، باعتبار أن التيمم بدل عن الوضوء. قاعده الميسور أو الأدله الأخرى التى يُستدل بها عليها تقول انتقل إلى الناقص. هذا الوضوء المركب من عشره أجزاء عندما يتعذر أحد الأجزاء يجب عليك الإتيان بالميسور منه، يعنى يجب عليك الإتيان بالناقص، هناك فرق بين التيمم وبين الوضوء الناقص، فماذا يفعل المكلف؟ هل ينتقل إلى التيمم، أو يأتى بالوضوء الناقص؟ هذا يُفرض عندما يكون للمركب بدل اضطرارى، فيقع الكلام هنا فى أيهما يُقدّم؟ هل يُقدّم البدل الاضطرارى الذى هو التيمم فى هذا المثال على الإتيان بالوضوء الناقص، فيتيمم؟ أو يُقدّم الوضوء الناقص على البدل الاضطرارى، فيجب عليه الإتيان بالوضوء ناقصاً من دون ذلك الجزء المتعذر؟

الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) ذكر فى هذه المسأله أنّ هناك وجهين: وجه يقتضى تقديم البدل الاضطرارى الذى هو التيمم فى المثال. ووجه يقتضى تقديم الوضوء الناقص. وجه تقديم البدل الاضطرارى الذى ذكره الشيخ(قدّس سرّه) هو أنه يقول: أنّ مقتضى كون التيمم بدلاً عن الوضوء هو أنّ التيمم بدل عن الوضوء بتمام المعنى، أى بدل عنه فى كل شىءٍ، يعنى كل شىءٍ يثبت للمبدل يثبت للبدل، ومن جمله الأشياء التى تثبت للمبدل هو أنه يتقدّم على الوضوء الناقص، بمعنى أنّ المبدل الذى هو الوضوء التام الذى جعل التيمم بدلاً عنه من الأشياء التى تثبت للوضوء التام هو أنه يتقدّم على الوضوء الناقص، بدله أيضاً يأخذ هذا الأثر، فيتقدّم على الوضوء الناقص، فعند تعذر الإتيان بالوضوء التام ينتقل إلى البدل الاضطرارى الذى هو التيمم ولا ينتقل إلى الوضوء الناقص؛ لأنّ هذا من آثار البدليه، من آثار جعل التيمم بدلاً عن الوضوء. هذا وجه يمكن أن يُفسّر به كلام الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه). (1)

ص: ١٤٧

الوجه الثانى، يعنى وجه تقديم الوضوء الناقص على التيمم هو أنّ الناقص فى حال الاضطرار تام. نعم الناقص فى حال التمكن ليس تاماً، لكنه فى حال الاضطرار والتعذر يكون تاماً، باعتبار أنّ قاعده الميسور _____ إذا تمت _____ تقتضى أنّ جزئيه الجزء تنتفى فى حاله التعذر، فلا يكون جزءاً من المركب، وإنما المركب فى حال التعذر يتألف من تسعه أجزاء. نعم، فى حال التمكن يتألف من عشره أجزاء، لكن فى حال التعذر يتألف من تسعه أجزاء. هذا هو المركب التام فى حال التعذر. إذن: ما نسميه بالناقص هو فى الواقع تام فى حال التعذر. ومن هنا يكون هذا الوضوء الذى نعبر عنه بالناقص والذى تقتضى قاعده الميسور أنه تام فى هذه الحاله لابد أن يتقدم على التيمم؛ لأنه وضوء تام فى هذه الحاله؛ فحينئذ يتقدم على البدل الاضطرارى، ولا تصل النوبه إلى البدل الاضطرارى مع التمكن من الإتيان بالوضوء التام فى هذه الحاله. هذا وجه لتقديم الوضوء الناقص على البدل الاضطرارى. ذكر الشيخ (قدّس سرّه) وجهين ولم يربح احدهما على الآخر.

الذى يُلاحظ على وجه تقديم البدل الاضطرارى هو أنّ ما ذكر فى هذا الوجه هو فى واقعه تمسك بإطلاق دليل البدليه، ونقول لدينا دليل يدل على أنّ التيمم بدل عن الوضوء، مقتضى إطلاق دليل البدليه هو أنه بدل عنه فى جميع الآثار والخصائص الثابته له، ومنها تقدمه على الوضوء الناقص؛ إذ لا إشكال أنّ هذه خصيصه وأثر ثابت للوضوء التام، أنه يتقدم على الوضوء الناقص، التيمم جعل بدلاً عن الوضوء التام بلحاظ كل آثاره، ومنها تقدمه على الوضوء الناقص، فالتيمم أيضاً يتقدم على الوضوء الناقص، وهذا فى الحقيقة تمسك بإطلاق دليل البدليه، وهذا ليس واضحاً. أصل البدليه قد تكون موجوده فى بعض الأمور، لكن ليس كل بدل جعل فى دليله بعنوان أنه بدل. صحيح الفقهاء يعبرون عنه بالبدل، لكن فى لسان دليله لم يجعل بعنوان أنه بدل، الأدله دلت على وجوب التيمم: (فتيمموا صعيداً طيباً) (1) ليس بعنوان أنه بدل حتى نتمسك بإطلاق دليل البدليه لإثبات أنه يقوم مقامه حتى فى هذا الأثر، وهو أنه يتقدم على الوضوء الناقص، أصلاً وجوب التيمم، وهكذا سائر الأمور الأخرى ما جعل بلسان وعنوان البدليه، أنّ هذا بدل عن ذاك حتى نتمسك بإطلاق دليل البدليه لإثبات هذا المدعى. هذا من جهه.

ص: ١٤٨

حتى لو فرضنا أنّ وجوب البدل الاضطرارى فى لسان دليله ثبت بعنوان أنه بدلٌ عن الوضوء، لكن دعوى إطلاق هذه البدليه على نحو تشمل حتى مثل هذا الأثر غير واضح، المتيقن من البدليه هو كون التيمم بدلاً عن الوضوء فى حصول الطهاره، وفى جواز الدخول فى الصلاه وغير الصلاه مما يُشترط فيه الطهاره، إذا دلّ الدليل على أنه يجب بعنوان البدل فالمتيقن منه هو هذه الآثار وليس حتى بلحاظ كونه متقدماً على الوضوء الناقص، ليس واضحاً أن البدليه فيها إطلاق وسعه تشمل حتى مثل هذا الأثر. ومن هنا يكون هذا الوجه مخدوشاً من هذه الجبهه.

وأيضاً لوحظ على وجه الاحتمال الثانى الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) أنّ قاعده الميسور لا- يُستفاد منها إلا أنّ الوجوب الثابت للأجزاء سابقاً لا يسقط حتى بعد تعذر الجزء كما تقدم سابقاً.

وبعبارة أخرى: أنّ المستفاد من قاعده الميسور وسائر الأدله هو وجوب الباقي فى حاله تعدّر بعض الأجزاء، لكن لا يستفاد من قاعده الميسور تنزيل الباقي منزله التام كما ذكر فى وجه الاحتمال الثانى والذى كان يقول أنّ الناقص تام بقاعده الميسور، فكأنّ قاعده الميسور يُستفاد منها تنزيل الناقص منزله التام، أو اعتبار الناقص تاماً؛ حينئذٍ هذا الوجه يقول: الناقص فى حال الاضطرار صار تاماً، فلا تصل النوبه إلى البدل الاضطرارى، فيكون الناقص هو الواجب، فيقدّم الناقص على البدل الاضطرارى الذى هو الاحتمال الثانى الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه). هذا مبنى على افتراض أنّ قاعده الميسور يُستفاد منها اعتبار الناقص تاماً، وتنزيل الناقص منزله التام حتى يُذكر هذا المعنى ويُستدل بهذا الدليل. بينما الظاهر أن قاعده الميسور ليس هذا هو مفادها، وليس فيها هذا التنزيل، وإنما هى تقول أنه فى حاله التعذر يجب عليك الإتيان بما تتمكن منه، مفادها عدم سقوط الوجوب الثابت سابقاً للأجزاء الباقية من دون أن يُستفاد منها تنزيل الناقص منزله التام حتى يقال أنّ هذا صار تاماً، فاستفاده التنزيل واعتبار الناقص تاماً ليس متاحاً بالنسبه إلى قاعده الميسور حتى يقال أنّ الناقص صار تاماً بقاعده الميسور، فلا تصل النوبه إلى البدل الاضطرارى.

يمكن أن يقال في المقام بقطع النظر عن أنّ مفاد قاعده الميسور هو تنزيل الناقص منزله التام، وإنما نفترض أنه ليس فيها هذا التنزيل والاعتبار، بالرغم من هذا قد يقال أنّ الاستفادة من قاعده الميسور هو وجوب الباقي، وهذا يقتضى تخصيص أدله الجزئية بحال التمكن؛ لأنّ معنى وجوب الباقي في حال الاضطرار والتعذر أنّ هذا الجزء المتعذر ليس جزءاً من المركب في حال الاضطرار والتعذر، وإنما يكون جزءاً في حال التمكن، فهو يقتضى في الحكومه ونحو الحكومه تخصيص أدله الجزئية بحاله التمكن، وهذا معناه أنّ المأمور به شرعاً في حاله الاضطرار والتعذر هو المركب من تسعه أجزاء لا أكثر من ذلك؛ فإذا كان كذلك، أى أنّ جزئيه الجزء مختصه بحاله التمكن، أما في حاله الاضطرار فهو ليس جزءاً من المركب، وإنما المأمور به في حال الاضطرار هو المركب من تسعه أجزاء؛ وحينئذٍ يقال: النوبه في هذه الحاله مع التمكن من الإتيان بهذا المركب المأمور به شرعاً في حال الاضطرار، لا تصل إلى البدل الاضطرارى الذى هو التيمم؛ لأنّ المركب المأمور به شرعاً في حال الاضطرار هو المركب من تسعه أجزاء، الذى نعبر عنه بالناقص، فلا تصل النوبه حينئذٍ إلى البدل الاضطرارى، باعتبار أنّ البدل الاضطرارى يتوقف على _____ هذه الملاحظه مهمه فى الاستدلال _____ عدم التمكن من المبدل بتمام مراتبه، وفى محل الكلام المكلف متمكن من المبدل ببعض مراتبه. صحيح، مرتبه الكامله التى هى عشره أجزاء هو غير متمكن منها، لكن ببعض مراتبه يتمكن منها، والدليل أيضاً يدل على أنّ هذا هو الواجب عليه فى حاله الاضطرار. إذن: هذا وضوء بمرتبته من مراتبه، وهو متمكن منها، فلا يُنتقل إلى البدل الاضطرارى؛ لأنّ البدل الاضطرارى فرع عدم التمكن من المبدل بتمام مراتبه؛ حينئذٍ لا تصل النوبه إلى البدل الاضطرارى، ويجب عليه الإتيان بالناقص، ويكون هذا وجهاً لتقديم الإتيان بالناقص على الإتيان بالبدل الاضطرارى.

نعم، إذا نوقش في هذا، وقيل من أين نأتى بهذا، أنّ البدل الاضطرارى هو فرع عدم التمكن من المبدل بتمام مراتبه؛ بل نقول أنّ البدل الاضطرارى فرع عدم التمكن من المبدل بمرتبته الكامله، إذا لم تتمكن من المبدل بمرتبته الكامله انتقل إلى البدل الاضطرارى، أى التيمم، فى هذه الحاله لا- يمكننا أن نقدّم الموضوع الناقص على البدل؛ بل هنا فى الحقيقه يقع التعارض بين الدليلين، دليلان، أحدهما يقول: إذا لم تتمكن من الموضوع بمرتبته الكامله يجب عليك التيمم. والثانى يقول: إذا لم تتمكن من الموضوع بمرتبته الكامله يجب عليك التيمم. هذان الدليلان يتعارضان؛ لأنّ كلاً منهما يقتضى تعيين مفاده، أنّ الواجب فى حاله العجز عن المرتبه الكامله للموضوع، الأول يقول هذا هو الواجب، والثانى يقول هذا هو الواجب.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور

يمكن الالتزام بتقديم الموضوع الناقص _____ فى مثال الموضوع _____ على التيمم على أساس افتراض أنّ التيمم هو فى دليله معلق ومتوقف على عدم التمكن من الموضوع بتمام مراتبه؛ وحينئذٍ يقال أنه لا- إشكال فى أن المكلف لتعذر بعض أجزاء الموضوع يكون متمكناً من بعض مراتب الموضوع الواجب المأمور به شرعاً، باعتبار أنّ المفروض أنّ قاعده الميسور تامّه وهى تدل على أنّ هذا الجزء ليس جزءاً من المأمور به فى حال الاضطرار، وتكون القاعده حاكمه على أدلّه الأجزاء وموجبه لتخصيصها بحاله التمكن، مما يعنى أنّ هذا الجزء ليس جزءاً فى حاله الاضطرار، فيكون هو المأمور به. هذا لا نريد أن نقول أنه بمنزله التام، لكن هو مرتبه من مراتب التام، الموضوع له مراتب، المرتبه التامّه هى عبارته عن الموضوع المشتمل على كل الأجزاء، هناك مرتبه أخرى أقل منها كمالاً وهى عبارته عن الموضوع فى حاله تعذر بعض أجزائه، باعتبار أنّ الدليل دلّ على أنّه يجب عليك الإتيان بهذا الموضوع. دليل التيمم عندما يجعل التيمم بدلاً، يجعله معلقاً على عدم التمكن من الموضوع بتمام مراتبه، فالنوبه حينئذٍ مع التمكن من الموضوع الناقص لا تصل إلى التيمم، وهذا معناه تقديم الموضوع الناقص على التيمم، أى على البدل الاضطرارى، لكن قلنا أنّ هذا موقوف على دعوى أنّ بدليه التيمم متوقفه على عدم التمكن من المبدل بتمام مراتبه.

ص: ١٥١

وأما إذا قلنا أنّ دليل البدليه لا يفهم منه هذا، وإنما الذى يفهم منه هو أنّ التيمم يتوقف على عدم التمكن من المبدل بمرتبته الكامله؛ حينئذٍ قلنا فى الدرس السابق سوف يتحقق التعارض والتنافى بين قاعده الميسور وبين دليل البدليه؛ لأنّ دليل البدليه يقول فى حاله عدم التمكن من الموضوع بمرتبته الكامله، وهى عشره أجزاء، يجب التيمم، بينما قاعده الميسور تقول إذا لم تتمكن من الموضوع بمرتبته التامّه التى هى من عشره أجزاء، يجب عليك الناقص، يعنى تسعه أجزاء، هذا يقول بأنّ الواجب فى هذه الحاله هو التيمم، الدليل الآخر يقول أنّ الواجب فى هذه الحاله الموضوع الناقص؛ وحينئذٍ يقع التعارض بينهما؛ لأنّ هذا ظاهر فى تعيين مفاده، والآخر أيضاً ظاهر فى تعيين مفاده. كيفيه حل هذا التعارض وكيفيه الجمع بين هذين الدليلين _____ دليل بدليه التيمم، وقاعده الميسور إذا تمّت _____ الظاهر أنه يتعين الجمع بينهما بالحمل على التخيير، صناعه هكذا، أنه لا بدّ من الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد ب_____ (أو) فى كل واحدٍ منهما، وذلك بأن نقيد

كل واحدٍ منهما ب_____ (أو)، الدليل الأول الذى يقول فى حاله عدم التمكن من الوضوء الكامل يجب عليك التيمم، نقيده، فنقول: يجب عليك التيمم أو الوضوء الناقص. كما أنّ قاعده الميسور التى تقول فى هذه الحاله يجب عليك الوضوء الناقص نقيدها، بأن نقول: يجب عليك الوضوء الناقص أو التيمم، وبالنتيجه نصل إلى التخيير بينهما. هذا الجمع، وهو التخيير الذى هو فى واقعه رفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد ب_____ (أو) وفى كلٍ من الدليلين، هذا الجمع أولى من الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد ب_____ (الواو) فى كلٍ منهما؛ وذلك بأن نقيّد كل واحدٍ منهما ب_____ (الواو)، بأن نقول: دليل التيمم يدل على وجوب التيمم والوضوء الناقص. كما أنّ القاعده عندما تدل على وجوب الوضوء الناقص، وجوب الباقي، هذه أيضاً نقيدها ب_____ (الواو)، فنقول: ليس فقط وجوب الوضوء الناقص؛ بل هو والتيمم، هذا الجمع ينتج الجمع بينهما، أنّ الواجب فى حاله عدم التمكن من الوضوء التام الكامل، فالواجب هو الجمع بين الأمرين، فيجب عليه أن يتوضأ وضوءاً ناقصاً ويجب عليه التيمم أيضاً.

أقول: أنّ الجمع بالتخيير أولى من الجمع بهذا الجمع الثانى الذى يقتضى الالتزام بضم أحدهما إلى الآخر فى هذه الحالة، باعتبار ما ذكر فى محله من أنّ الجمع الأول أقل محذوراً وأقل مخالفة للظهور من الجمع الثانى؛ لأنه لا يلزم من الجمع الأول، إلا كون المتكلم فى هذا الدليل قد سكت عن بيان العِدل الآخر للتخيير، كما أنه فى الدليل الثانى أيضاً سكت عن بيان العِدل الآخر للتخيير. بناءً على أنّ الواقع هو التخيير بين الأمرين، فى هذا الدليل هو يبين أحد فردى التخيير وسكت عن الآخر، وفى الدليل الآخر يبين أحد فردى التخيير وسكت عن الآخر. هذا هو الذى يلزم من الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد بـ (أو) فى كل واحدٍ منهما، هذا ليس فيه ذاك المحذور، فيه مخالفة للظاهر، لكن مخالفته للظاهر مخالفة خفيفة، يعنى ليس فيه نقض للغرض، وليس فيه بيان ما ليس مبرء للذمة، كلا، ما يبينه مبرء للذمة، إذا عمل به المكلف يكون مبرء للذمة، فى الدليل الأول؛ لأنه يبين أحد فردى التخيير، وليس فيه تفويت للغرض، سوف لن يفوت على المكلف الغرض، وإنما هو سكت عن بيان العِدل الآخر للتخيير، هذه هى المخالفة الموجودة فيه، بينما الجمع الثانى فيه مخالفة أكبر، باعتبار المخالفة التى تلزم منه يلزم منه السكوت عن بعض ما يجب على المكلف فى هذه الحالة؛ لأن المفروض أنّ الواجب هو الجمع بين الأمرين، بينما فى هذا الدليل يبين له بعض ما يجب عليه؛ لأنه قال له: يجب عليك التيمم، وسكت، وهذا بعض ما يجب عليه. وفى الدليل الثانى قال له: يجب عليك الوضوء الناقص، وسكت، وهذا أيضاً بعض ما يجب عليه، بيان بعض ما يجب على المكلف والسكوت عن البعض الآخر أشد محذوراً من الجمع الأول، ومن هنا يكون الأقرب فى المقام هو الجمع بينهما بالحمل على التخيير وليس الالتزام بوجود ضم أحدهما إلى الآخر. هذا كله بناءً على أنّ موضوع البدل الاضطرارى هو عدم التمكن من الوضوء بمرتبته الكاملة؛ حينئذ يقع التعارض بين الدليلين. وأما إذا قلنا كما ذكرنا أنّ موضوع البدل الاضطرارى هو عدم التمكن من الوضوء بتمام مراتبه، قلنا فى هذه الحالة يتقدم الوضوء الناقص على البدل الاضطرارى .

لعله يؤيد هذا الذى ذكرناه، يعنى الأمر الأول وهو أنه موقوف على عدم التمكن من الوضوء بتمام مراتبه مما يستلزم تقديم الوضوء الناقص على التيمم فى هذه الحالة، لعل روايه عبد الأعلى مولى آل سام تؤيد هذا، باعتبار أن الإمام (عليه السلام) لم يأمره بالانتقال إلى التيمم، وإنما قال له: (أمسح عليه)، يعنى أمره بالوضوء الناقص، وقدّم الوضوء الناقص على التيمم، فيفهم من ذلك أن موضوع البديل الاضطرارى الذى هو التيمم فى هذا الفرض هو عدم التمكن من الوضوء بتمام مراتبه، وكأنه افترض فى الروايه أن هذا المكلف متمكن من الوضوء ببعض مراتبه؛ ولذا لا تصل النوبه إلى البديل الاضطرارى، فتقدم الوضوء الناقص على البديل الاضطرارى.

هذا تمام الكلام فى هذه المسأله. إلى هنا انتهينا من هذا البحث، وهو أننا كنا نبحت سابقاً فى كل هذه المباحث عن ما سميناه بحكم الشك فى الجزئيه أو الشرطيه، وبحثناهن فى حالتين، حاله النسيان وحاله العجز وعدم القدره.

وبعباره أخرى: كان البحث السابق فى إطلاق دليل الجزئيه فى هاتين الحالتين، فى حاله النسيان دليل الجزئيه هل له إطلاق يشمل حاله نسيان الجزء؟ هو جزء حتى فى حاله نسيانه، وهكذا فى حاله التعذر، هو جزء حتى فى حاله تعذره، أو ليس فيه هكذا إطلاق؟ هذا البحث السابق.

هذا البحث السابق فى الحقيقه كله يدخل فى ما نستطيع أن نعبر عنه بتعبير عام حتى يكون مقابلاً للمسأله الجديده، يدخل فى نقص الجزء نسياناً أو عجزاً، كما نتكلم عن أن نقص الجزء ما هو حكمه؟ هل يمكن تصحيح العمل الناقص من دونه؟ وهل يمكن الالتزام بصحته لو جاء به المكلف. هذا كله البحث السابق، الكلام كان عن حكم نقص الجزء فى المركب، ما هو حكمه؟

الآن نتكلم عن مسأله جديده، نتكلم عن ما يقابل ذلك، عن حكم زياده الجزء، ما هو حكم زياده الجزء، أو ما يُعبر عنه (مبطلية الزيادة)، أن الجزء عندما يزيد يحصل له وجود ثانٍ، هل يكون مبطلاً للمركب، أو لا؟ فالكلام فعلاً في حكم مبطلية الزيادة.

أو بعبارة أخرى: الكلام عن حكم زياده الجزء، ما هو حكم زياده الجزء؟ كما بحثنا سابقاً عن حكم نقص الجزء في مقابل ذلك.

الكلام في هذه المسأله يقع في مباحث:

المبحث الأول: البحث عن أصل إمكان تصوّر الزيادة في الجزء، هل يمكن تصور الزيادة في الجزء؟ النقيصه في الجزء تصوّرها واضح، وتحققها ممكن بلا- إشكال، لكن الزيادة في الجزء هل يمكن تصوّرها وتحققها؟ أو أنّ هذا من الأمور المستحيله؟ الغرض من هذا البحث في الحقيقة هو حتى نتكلم في الجهات الأخرى، قلنا أنّ أصل الكلام هو عن مبطلية الزيادة، أن هذه الزيادة في الجزء هل تُبطل المركب، أو لا- تبطله؟ وهذا فرع إمكان تحقق الزيادة، فإذا قلنا أنّ الزيادة في الجزء مستحيله ولا تتحقق؛ فحينئذٍ لا- معنى للكلام عن قضيه الزيادة وما هو حكم الزيادة؛ لأنها مستحيل أن تتحقق، فإذن: لا بدّ من افتراض إمكان فرض الزيادة في الجزء؛ ولذا وقع هذا الكلام، أنه هل يمكن فرض الزيادة في الجزء، أو لا يمكن؟ الذي أوجب هذا الكلام في الحقيقة هو أنّ هناك كلاماً أشار إليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) في الرسائل، في بدايه هذا البحث ذكر مطلباً، قال: ما يدخل في محل الكلام في هذه المسأله هو ليس الجزء الذي يؤخذ ويعتبر في المركب بنحو البشروط لا من حيث الزيادة؛ لأنّ هذا خارج عن محل الكلام، أصلاً لا- يقع فيه الكلام؛ لأنه لا تتصور فيه الزيادة، وأضاف إلى ذلك، قال: كذلك أيضاً يخرج عن محل الكلام ما إذا كان الجزء مأخوذاً في المركب بنحو اللابشروط من حيث الزيادة وعدمها، من حيث الوجود الأول للجزء والتعدد. هذا أيضاً خارج عن محل الكلام ولا تُتصور فيه الزيادة. يُفهم من كلامه أن محل الكلام لا بدّ أن يتحقق في موردٍ ثالث. غايه الأمر هو لم يُصرّح بهذا المورد الثالث الذي يقع فيه الكلام، عبارته واضحه في أنه يريد إخراج هذين الموردين اللذين ذكرهما في عبارته عن محل الكلام بدعوى أنه لا تُتصور فيها الزيادة، أصلاً لا يمكن أن تتحقق فيها الزيادة، وكأنه يقول وإن لم يُصرّح بأنّ هناك مورداً آخر، مورداً ثالثاً يمكن تصور الزيادة فيه، فيكون هو محل الكلام، هذا كلام الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه). (1)

ص: ١٥٥

وقد صار هذا الكلام سبباً لأن يُطرح أشكال مفاده أنّ من غير الممكن تصور الزيادة في هذا الكلام، وافترض الزيادة في الجزء أمر مستحيل؛ وحينئذٍ لا معنى لهذا البحث، ووضح هذا الكلام المأخوذ بالأصل من الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) بيان: الجزء عندما يكون معتبراً في المركب هو لا يخلو من حالتين:

إمّا أن يؤخذ بشرط لا من حيث الزيادة بأن يكون مقيداً بالوجود الأول للجزء، وبشرط عدم الوجود الثاني للجزء.

وإما أن يؤخذ لا بشرط من حيث الزيادة وعدمها، من حيث الوحده والتعدد.

الإشكال يقول: على كلا التقديرين لا يمكن تصور الزيادة. أمّا على التقدير الأول، فباعتبار أنّ الجزء إذا اعتُبر في المركب بنحو البشروط لا من حيث الزيادة، لا يتحقق هذا الجزء للمركب إلا إذا جاء به مره واحده، وأمّا إذا جاء به مرتين، أصلاً لم يتحقق في المركب؛ لأنّ الجزء المعتبر في المركب؛ لأنّ الجزء المعتبر في المركب ليس هو الركوع وحده، أو السجود وحده، أو التكبيره وحدها، وإنما الجزء المعتبر هو التكبيره بشرط لا من حيث الزيادة، الجزء المعتبر هو التكبيره المقيد بالوجود الأول، بشرط لا من حيث الزيادة، فإذا كان هذا هو المعتبر في المركب، فهذا جاء بوجودين. هذا إذا فرضنا أنه جاء بوجودين، أمّا إذا جاء بوجود أول فهو خارج عن محل الكلام؛ إذ ليس فيه زياده حتى يدخل في محل الكلام، لا بدّ أن نفترض أنه يأتي بتكبيرتين، أو بركوعين، أو بسجودين، هنا المستشكل يقول ليست زياده، وإنما هي في واقعها نقيصه، هذا معناه أنه لم يأت بما هو جزء من المركب؛ لأنّ جزء المركب ليس ذات الركوع، وليس ذات التكبيره، وإنما التكبيره المقيد بالوحده، وهو لم يأت به؛ لأنه إن لم يأت بالقيده كأنه لم يأت بالمقيد؛ لأنّ المقيد ينتفى بانتفاء قيده، المقيد عدم عند عدم قيده، فكأنه لم يأت بالمقيد، يعني لم يأت بالجزء، وهذا يعني أنه نقص جزء وليس زاد جزء، فكيف يمكن تصور الزيادة في هذه الحالة؟ عندما نفترض أنّ الجزء اعتُبر في المركب بنحو الماهيه بشرط لا من حيث الزيادة، الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) أشار بأنه في هذه الحال لا تتحقق الزيادة وإنما الذي يتحقق هو النقيصه في الواقع، فإذن: لا يمكن تصوّر الزيادة في هذه الحالة.

وأما الفرض الثانى: إذا فرضنا أنّ الجزء المعتبر فى المركب لا بشرط من حيث الزيادة وعدمها ومن حيث الوحده والتعدد؛ حينئذٍ أيضاً لا يمكن تصوّر الزيادة؛ لأنّ أى شىء تفترض صدوره من المكلف، سواء كان الصادر منه هو الوجود الأول للجزء، أو كان الصادر منه هو الوجود المتعدد للجزء، هو يقع مصداقاً للواجب ومصداقاً للمأمور به؛ لأنّ المأمور به ما أُعتبر جزءاً من المركب هو الركوع لا بشرط من حيث الزيادة وعدمها، من حيث الوحده ومن حيث التعدد، يعنى إذا أتيت بالركوع مرّه واحده، فهذا جزء المركب وهو المأمور به وهو الواجب بالوجوب الضمنى، إذا أتيت به مرتين أيضاً يكون هو الواجب؛ لأنه مصداق للمأمور به، المأمور به وما أُعتبر جزءاً فى المركب هو عبارته عن الطبيعه المنطبقه على الواحد والمتعدد، هذا معنى اللا بشرط هنا، معناه أنّ الواجب وما أُعتبر جزءاً هو الطبيعه التى تنطبق على الواحد كما تنطبق على المتعدد، فكما أنّ الواحد هو الواجب، المتعدد أيضاً هو الواجب، فلا توجد زياده فى جزء المركب حتى نبحت أنّ هذه الزيادة فى جزء المركب هل تكون مبطله للعمل، أو لا تكون مبطله للعمل. إذن: لا يمكن تصوّر الزيادة على كل تقدير.

جواب هذا الإشكال ذكره أكثر من واحد: وهو أنّ هناك مورداً ثالثاً يمكن تصور الزيادة فيه؛ لأنّ الأمر ليس منحصرأ بما ذكر، فإمّا أن تؤخذ بشرط لا من حيث الزيادة، وإمّا أن تؤخذ لا بشرط من حيث الزيادة والنقيصه بمعنى أن يكون الجزء هو الطبيعه المنطبقه على الواحد والمتعدد، الأمر ليس دائراً بين هذين الاحتمالين، هناك فرض ثالث يمكن فرضه فى المقام ويمكن تصوّر تحقق الزيادة فيه، وهو أن يكون الجزء المعتبر فى المركب لا بشرط أيضاً كما ذكر، لكن لا بشرط بحيث ينتج أنّ جزء العباده هو صرف وجود الطبيعه وليس الطبيعه المطلقه التى تتحقق فى ضمن الواحد وفى ضمن المتعدد، وإنما الجزء المعتبر فى المركب هو صرف وجود الطبيعه، الجزء بصرف وجوده هو الذى أُعتبر جزءاً من المركب، فإذا كانت الطبيعه هى التكبيره، فالجزء هو صرف وجود التكبيره، هذا هو المعتبر، وهذا أيضاً لا بشرط، الذى معناه رفض كل القيود، لكنّه ينتج أنّ ما أُعتبر جزءاً فى المركب هو صرف وجود الشىء، صرف وجود طبيعه التكبير، صرف وجود طبيعه الركوع..... وهكذا، ولا إشكال أنّ الوجود الأول للطبيعه ينطبق عليه صرف الوجود، وهذا معناه أنّ الوجود الثانى ليس مأموراً به وليس جزءاً من المركب؛ لأنّ جزء المركب هو صرف وجود الطبيعه المنطبق على الوجود الأول؛ هذا هو جزء المركب؛ وحينئذٍ تحقق جزء المركب وتحقق المأمور به وتحقق الواجب الضمنى عندما يأتى بالوجود الأول للتكبيره، فإذا جاء بها مرّه أخرى كان زياده فى الجزء، وبهذا يمكن تصوّر تحقق الزيادة فى محل الكلام، وذلك بافترض أنّ الجزء أُعتبر فى المركب لا بشرط، لكن ليس لا بشرط كما بُين فى كلامهم فى الإشكال، يعنى لا بشرط من حيث الزيادة والنقيصه بمعنى أن يكون الجزء المعتبر والواجب الضمنى هو الطبيعه المنطبقه على الواحد والمتعدد بحيث يكون الواحد هو الجزء وهو المأمور به وهو الواجب الضمنى، هنا لا يمكن تصوّر الزيادة كما ذكرنا؛ لأنّ أى وجود يأتى به للجزء يكون مأموراً به، سواء كان وجوداً واحداً أو وجوداً متعدداً، وإنما المقصود باللا بشرط هو اللا بشرط من حيث الزيادة والنقيصه بمعنى رفض هذه القيود، بحيث يكون الواجب الضمنى والجزء هو عبارته عن صرف وجود هذه الطبيعه وهذا الجزء، هذا يصدق فى الوجود الأول كما قلنا ويكون الوجود الثانى زياده فى الجزء، فيمكن تصور تحقق الجزء بهذا النحو ويكون هذا المورد هو محل الكلام؛ لأننا استطعنا أن نتصوّر فيه تحقق الزيادة.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب .

هناك توضيح يرتبط بالدرس السابق، حيث ذكرنا في البحث الذي قبل هذا البحث الذي دخلنا فيه بأنّ دليل بدليه التيمم عن الوضوء إذا كان موضوعه العجز عن المرتبة الكاملة من الوضوء، قلنا أنه سوف يقع تعارض بين دليل بدليه التيمم وبين قاعده الميسور إذا تمّت، وذكرنا علاج التعارض. هنا قد يقال: لا داعى لعلاج التعارض بالتخير أو الجمع على ما تقدّم؛ لأنّ النسبه بين الدليلين هي العموم والخصوص المطلق، باعتبار أنّ دليل بدليه التيمم يختص بالتيمم وهو أخصّ مطلقاً من قاعده الميسور؛ لأنّ قاعده الميسور مطلقه تشمل كل واجب مركب يتعذر الإتيان ببعض أجزائه، فهي تشمل الوضوء وتشمل غيره، بينما دليل البدليه في الوضوء مختص بالوضوء والتيمم، فيكون أخصّ مطلقاً من قاعده الميسور، فيقدّم بالأخصيه على قاعده الميسور وتحمّل قاعده الميسور على غيره، وبالتالي يكون أخصّ مطلقاً منها، والتقديم يكون لدليل بدليه التيمم ولا نصل إلى النتيجة التي وصلنا إليها سابقاً وهي أنّ الوضوء الناقص يتقدّم على التيمم؛ بل مقتضى الأخصيه هو تقدّم التيمم على الوضوء الناقص.

أقول: هذا الكلام يمكن دفعه إذا فرضنا أنّ دليل بدليه التيمم أيضاً فيه عموم من جهة أخرى بحيث تكون النسبه بينهما هي العموم والخصوص من وجه، وذلك إذا فرضنا أنّ دليل بدليه التيمم لا يختص بحاله التعذر التي هي محل الكلام، دليل بدليه التيمم فيه جهة عموم من جهة أنه لا يختص بحاله التعذر، وبهذا تكون النسبه بين الدليلين هي العموم والخصوص من وجه لا نسبه العموم والخصوص المطلق حتى يتقدّم دليل بدليه التيمم على قاعده الميسور، وإنما النسبه بينهما هي العموم والخصوص المطلق فيقع التعارض بينهما، فيأتى الكلام السابق. ولا يبعد تماميه هذا الكلام؛ لأنّ دليل بدليه التيمم لا يختص بحاله التعذر فقط؛ بل يشمل غيرها.

ص: ١٥٨

نرجع إلى ما انتهينا إليه من البحث الآخر، في بحث كيفية تصوير الزيادة في محل الكلام قبل الدخول في أصل البحث، قلنا أنّه يُطرح إشكال في كلماتهم وهو أنه لا يمكن تصوّر الزيادة في محل الكلام؛ لأنّ الجزء المعبر في المركب لا يخلو: إمّا أن يؤخذ (بشرط لا) من جهة الزيادة بحيث يكون مقيداً بعدم الزيادة، أى بعدم الوجود الثانى للجزء، أو أن يؤخذ (لا بشرط) من جهة الوحده والتعدد، أى من جهة الزيادة وعدمها، وعلى كلا التقديرين لا يمكن تصوّر الزيادة.

قلنا: أنّ هذا الإشكال أُجيب عنه بالجواب السابق وهو أنّ الأمر لا يدور بين هاتين الحالتين، وإنما هناك حاله ثالثه يمكن تصوّرها في المقام وفيها يمكن تصوّر تحقق الزيادة، وهي حاله ما إذا كان الجزء معتبراً في المركب بنحو (لا بشرط) لكن لا بمعنى أنّ المأمور به والجزء هو عبارته عن الطبيعه المطلقه، وإنما بمعنى أنّ الجزء المعبر في المركب هو صرف وجود الطبيعه، لا الطبيعه المطلقه، إذا كان الجزء هو الطبيعه المطلقه الشامله للواحد والمتعدد؛ فحينئذ يرد الإشكال السابق وهو أنّ المتعدد هو المأمور به وهو الجزء، فلا-زيادة. سواء جاء بالركوع مره واحده، أو جاء به مرتين، كلّ منهما مصداق للمأمور به، ويكون جزءاً للمركب، فلا-زيادة، لكن في الفرض الثالث نقول أنّ الدخيل في الواجب وما أُعتبر جزءاً من المركب هو الطبيعه بنحو صّرف

الوجود الذى ينطبق على الوجود الأول للطبيعه، وبناءً على هذا يكون الوجود الثانى للطبيعه زائداً، فأمكن تصور الزيادة فى هذا الفرض. وذكر بعضهم أنه أصلاً أنّ محل الكلام من حيث أنّ الزيادة مبطله، أو غير مبطله هو هذا الفرض، وذلك باعتبار وضوح البطلان فى الفرض الأول ووضوح عدم البطلان فى الفرض الثانى، فلا- كلام فيهما، وإنما يقع الكلام فى الفرض الثالث. أمّا وضوح البطلان فى الفرض الأول، فباعتبار أنّ الجزء مأخوذاً فيه عدم الزيادة، أى أنه أُعتبر جزءاً بشرط عدم الوجود الثانى للجزء، فإذا جاء بالوجود الثانى للجزء يكون مبطلاً للعباده؛ لأنه لم يأتِ بما هو جزء العباده، أى جزء المركب؛ لأنّ جزء المركب ليس هو صرف وجود هذا الجزء، وإنما الجزء المقيّد بعدم الزيادة، فإذا زاد، كأنه لم يأتِ بالجزء، وهذا يوجب بطلان العباده بلا إشكال. كما أنّ عدم البطلان فى الفرض الثانى أيضاً واضح؛ لما ذكر سابقاً من أنه فى الفرض الثانى يكون الجزء المعتبر فى المركب هو عبارته عن الطبيعه المطلقة للجزء الصادقه على الواحد والمتعدد. إذن: المتعدد الذى تتحقق به الزيادة هو جزء المركب. إذن: جاء بجزء المركب، فلا بدّ أن يقع المركب صحيحاً، فوضوح البطلان فى الفرض الأول ووضوح عدم البطلان فى الفرض الثانى يُخرج هذين الفرضين عن محل الكلام ويقع الكلام فى الفرض الثالث الذى ليس فيه وضوح بطلان ولا وضوح عدم بطلان، الفرض الثالث يقول: ما هو دخيلٌ فى المركب هو صِرف وجود طبيعه الجزء، وهذا ينطبق على الوجود الأول، فإذا جاء بالوجود الثانى، ليس هناك وضوح فى أنّ هذا الوجود الثانى يوجب البطلان، أو أنه لا يوجب البطلان؛ بل يُحتمل أن يكون مبطلاً ويُحتمل أن لا- يكون مبطلاً، فيقع التنافى، فالكلام فى هذا الفرض. يمكن أن نعتبر هذا الجواب هو الجواب الأول عن الإشكال.

هذا الجواب عن الإشكال واضح أنه يعترف ويسلم ورود الإشكال في الفرضين الأول والثاني، وإنما يتخص من الإشكال بافتراض فرض ثالث، ويقول في هذا الفرض الثالث يمكن تصور زياده، فيجري الكلام في الفرض الثالث. اعتراف هذا الجواب بترتب الإشكال في الفرض الأول صار مثاراً للكلام والمناقشه بأنه لماذا نعترب بترتب الإشكال في الفرض الأول؟ يعني إذا ما أخذ الجزء في المركب (بشرط لا) من حيث الزيادة، ما قالوه في مقام بيان ترتب الإشكال وعدم تصور الزيادة هو هذا البيان المتقدم، وهو أنهم قالوا بأن الجزء إذا كان مقيداً بعدم الزيادة، فإذا زاد في الجزء كما لو جاء بالركوع مرتين، هذا معناه أنه لم يأت بالقيد؛ لأن المفروض أن الركوع كجزء من المركب مقيد بعدم الزيادة، وهذا يعني انتفاء القيد؛ لأنه زاد وهو مقيد بعدم الزيادة، انتفاء القيد يستلزم انتفاء المقيد؛ لأن المقيد عدم عند عدم قيده، والمقيد هو نفس الجزء؛ لأن الجزء مقيد بعدم الزيادة، فإذا زاد في الجزء فهذا يعني انتفاء قيد الجزء، والمقيد عدم عند عدم قيده، فهذا يرجع في الحقيقة إلى كونه لم يأت بالجزء؛ لأن ما جاء به ليس هو الجزء، الركوع الذي كرره مرتين ليس جزءاً من المركب؛ لأن جزء المركب هو الركوع المقيد بعدم الزيادة، فإذا زاد، فكأنه لم يأت بالجزء؛ ولذا قالوا أن الزيادة هنا ترجع إلى النقيصه، بمعنى أنه لم يأت بالجزء. هذا ما ذكره في مقام بيان عدم تصور الزيادة في الفرض الأول.

هناك ملاحظتان على هذا الكلام:

الملاحظة الأولى: قيل أن هذا الكلام غير صحيح؛ بل في الفرض الأول ليس فقط يمكن تحقق الزيادة، وإنما لابد من افتراض تحقق الزيادة، باعتبار أن ما ذكر في الإشكال من رجوع الزيادة إلى النقيصه في الفرض الأول بالبيان المتقدم هو في الحقيقة باعتبار أن انتفاء القيد الذي هو عدم الزيادة، يستلزم انتفاء المقيد الذي هو الجزء؛ فحينئذ يكون المقيد مع انتفاء قيده كالمتروك _____ حسب تعبير الشيخ الأنصاري (قدس سره) _____ كأنه لم يأت بالجزء أصلاً؛ ولذا يعود إلى النقيصه. السؤال هو: كيف ينتفي الجزء المقيد بعدم الزيادة؟ إنما ينتفي الجزء المقيد بعدم الزيادة بالزيادة، عندما يزيد في الجزء، كأن يأتي بالركوع مره ثانيه؛ حينئذ ينتفي قيد الجزء؛ لأن الزيادة توجب انتفاء نقيصتها الذي هو عدم الزيادة الذي هو القيد للجزء ينتفي بالزيادة، عندما يزيد في الجزء؛ حينئذ ينتفي قيد الجزء، وبالتالي ينتفي الجزء المقيد؛ لأن المقيد ينتفي بانتفاء قيده، هذا في الحقيقة معناه أن انعدام الجزء المقيد بعدم الزيادة إنما يتحقق بالزيادة، وإلا إذا قلنا بأن الإتيان بالركوع مره ثانيه لا يحقق الزيادة؛ حينئذ لا داعي لافتراض انتفاء الجزء ولا موجب لانتفاء الجزء وذلك لتحقيق شرطه؛ لأن شرط الجزء هو عدم الزيادة، المقيد إنما ينتفي بالزيادة، فلا بد من فرض تحقق الزيادة حتى يتم ما ذكره من أنه إذا تحققت الزيادة ينتفي نقيصتها الذي هو عدم الزيادة، وهذا معناه انتفاء قيد الجزء، وانتفاء القيد يستلزم انتفاء المقيد، فينتفي الجزء، فترجع الزيادة إلى النقيصه كما ذكرنا، لكن هذا إنما يكون بافتراض الزيادة. إذن: لابد من افتراض تحقق الزيادة بالإتيان بالجزء مرتين حتى يتم كلامهم وترجع الزيادة إلى النقيصه، وإلا إذا قلنا بأن من غير الممكن تصور الزيادة في المقام، الركوع الثاني ليس زيادةً ولا يمكن تصور أنه زياده؛ حينئذ هذا معناه أن قيد الجزء متحقق وهو عدم الزيادة، وإذا تحقق قيد الجزء فالجزء متحقق. فإذن: لا يكون منتفياً، وبالتالي لا ترجع الزيادة إلى النقيصه، فنفس افتراض رجوع الزيادة إلى النقيصه يستبطن في الواقع افتراض تحقق الزيادة، وإلا حينئذ لا مجال لافتراض رجوع الزيادة إلى النقيصه.

الملاحظه الثانيه: أساساً لا يوجد تضاد وتقابل بين الزيادة والنقيصه، وإنما الزيادة تصدق والنقيصه تصدق حتى إذا فرضنا أنّ الإتيان بالوجود الثاني من الجزء يوجب انعدام الجزء لانتفاء شرطه وهو عدم الإتيان بالوجود الثاني، فإذا جاء بالوجود الثاني ينعدم قيد الجزء، لو سلّمنا ذلك تحصل النقيصه بهذا البيان، لكن هذا لا يمنع من حصول الزيادة ولا يوجد بينهما تضاد حتى يقال أنّ حصول النقيصه يستلزم عدم حصول الزيادة واستحاله حصول الزيادة، هذا مبني على فرض وجود تضاد بينهما، بينما الصحيح أنّه لا يوجد تقابل ولا تضاد بين حصول النقيصه وبين حصول الزيادة، وذلك باعتبار الخلاف في وجه صدق النقيصه وصدق الزيادة، النقيصه تحصل بلحاظ وجهه والزيادة تحصل بلحاظ وجهه أخرى، فمن هنا لا مانع من الجمع بينهما ولا يكون حصول النقيصه موجباً لاستحاله حصول الزيادة. وذلك يكون باعتبار أنّ النقيصه تحصل في الواجب باعتبار أنّه لم يأت بالركوع الصلاتي الذي اعتُبر جزءاً من الصلاة؛ لأنّ الركوع الصلاتي بحسب الفرض هو الركوع بشرط أن يكون واحداً، أي بشرط عدم الزيادة، فإذا زاد، معناه لم يأت بالركوع الصلاتي؛ ولذا تتحقق النقيصه، لكن بلحاظ الواجب، أي النقيصه في الواجب، بمعنى أنّه لم يأت بالواجب؛ لأنّ الواجب هو عبارته عن الركوع الصلاتي، والذي هو جزء من الصلاة وهو عبارته عن الركوع بقيد عدم الزيادة، وهذا لم يأت به، فتحصل النقيصه في الواجب، لكن في نفس الوقت نقول تحصل الزيادة في مسمّى الصلاة؛ إذ لا إشكال في أنّ الركوع الثاني زياده في الصلاة، خصوصاً مع كونه مسانخاً لأجزاء الصلاة، فمع المسانخه يكون الأمر واضحاً وهو أنّ هذا زياده في مسمّى الصلاة؛ بل يقول أكثر من هذا، أنّ الركوع الأول أيضاً زياده في الصلاة، فالركوع الأول بعد ثبوت عدم جزئيته بالزيادة؛ لأنه إنما يكون جزءاً بشرط عدم الزيادة، فإذا زاد يخرج عن كونه جزءاً، أيضاً يكون زياده في الصلاة، فلا مشكله في أن تحصل نقيصه من جهه، وتحصل زياده من جهه أخرى، النقيصه تحصل بلحاظ الواجب، ما يجب على المكلف هو أخلّ به؛ لأنه يجب عليه أن يأتي بركوع واحدٍ ولا يزيد عليه، وهو زاد عليه، وهذا أخلال بالواجب ونقيصه بلحاظ الواجب، لكنّ الركوع الثاني هو زياده في مسمّى الصلاة، فتحصل الزيادة والنقيصه معاً، أصل الاستدلال في الإشكال هو أنّه إذا زاد في الصلاة معناه أنّه لم يأت بما يجب عليه؛ لأنّ الواجب عليه هو جزء المركب وهو الركوع بشرط عدم الزيادة، فإذا زاد انتفى القيد، وإذا انتفى القيد ينتفى المقيد، وهذا يرجع إلى النقيصه. نقول أنه يرجع إلى النقيصه بلحاظ الواجب، وأما بلحاظ مسمّى الصلاة فهو لا- يرجع إلى النقيصه؛ بل من الواضح أنه زياده في الصلاة، فلا مانع من الجمع بينهما، ولا يكون تحقق النقيصه بلحاظ وجهه موجباً لعدم تحقق الزيادة بلحاظ وجهه أخرى.

قبل أن نعلّق على هذه الكلمات نذكر أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) أجاب عن الإشكال بجوابين آخرين يعتبران جواباً ثانياً وثالثاً بالإضافة إلى الجواب الأوّل:

الجواب الثاني: سلّمنا أنّ هذا يرجع إلى النقيضه في الفرض الأوّل، ولكن هذا أمر دقّي، لكن بالنظر العرفي يعتبر هذا الركوع زياده في الجزء وفي الصلاه؛ وحينئذٍ يجرى فيها الكلام.

الجواب الثالث: أنّ هذا الإشكال يختص بما إذا كان الزائد من سنخ أجزاء المركب، وأمّا إذا لم يكن من سنخ أجزاء المركب؛ فحينئذٍ يكون صدق الزيادة واضحاً، ولا إشكال في تحقق الزيادة، ويقع الكلام في أنّه مبطل، أو لا؟ (١)

من مجموع كل هذا الكلام يظهر أنّ هناك نقطه مركزيه لا بدّ من بحثها، وهي مسأله أنّ الزيادة في محل الكلام _____ المركبات الاعتباريه _____ بمّ تتحقق؟

هناك رأى يرى بأنّ الزيادة تتقوّم بقصد الجزئيه، ومن دون قصد الجزئيه لا تتحقق الزيادة، من دون فرق بين أن يكون الزائد من سنخ أجزاء المركب، أو يكون الزائد من غير سنخها، المناطق في تحقق الزيادة في المركبات الاعتباريه هو قصد الزيادة، فإذا جاء بشيء وقصد به الزيادة؛ حينئذٍ يقال أنّه زاد في الجزء، سواء كان الزائد من سنخ أجزاء المركب، أو لا .

الرأى الآخر يقول: تحقق الجزئيه لا يتقوّم بقصد الجزئيه، صحيح أنّ قصد الجزئيه يوجب صدق الجزئيه، لكنّه لا ينحصر بذلك، وإنّما الإتيان بالجزء المسانخ لأجزاء المركب أيضاً يحقق الجزئيه ولو لم يقصد به الجزئيه.

ص: ١٦٢

وبعبارة أخرى: أنّ الجزئية تتحقق بأحد أمرين:

الأمر الأول: قصد الجزئية ولو لم يكن الجزء الزائد مسانخاً.

الأمر الثاني: المسانخه ولو مع عدم قصد الجزئية.

الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب .

الكلام في مبطلية الزيادة. قلنا أنّ هذا يتوقف على تصوير الزيادة وهل هي أمر ممكن، أو ليست أمراً ممكناً؟ في الدرس السابق قلنا أنّه بالنسبة إلى الزيادة في المركبات الاعتبارية، هناك آراء في أنها هل تتقوم بقصد الجزئية؟ سواء كان الزائد مسانخاً لأجزاء المركب الاعتباري، أو ليس مسانخاً لها، فأى شيء يقصد به الجزئية إذا جاء به في الصلاه يكون زياده وإن لم يكن مسانخاً لأجزاء الصلاه، فضلاً عما إذا جاء بما هو مسانخ، المهم قصد الجزئية، فإذا لم يقصد الجزئية بالشيء لا يكون زياده حتى إذا كان مسانخاً، فلو رجع مرتين لا- بقصد الجزئية في الثاني، لا- يكون زياده؛ لأنّ الزيادة في المركب الاعتباري تتقوم بقصد الجزئية. هذا الرأي يفهم من كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه).

أو يقال بأنّها تتقوم بأحد الأمرين كلّ منهما يحقق الزيادة، إمّا قصد الجزئية وإمّا المسانخه، فإذا كان الزائد مسانخاً للجزء المزيد فيه؛ حينئذٍ تتحقق الزيادة حتى إذا لم يقصد به الجزئية، كما أنّه إذا لم يكن مسانخاً وقصد الجزئية أيضاً تتحقق الزيادة.

أو أنّ الزيادة تتقوم بكلا- الأمرين، المسانخه والجزئية. يعني لا بدّ في المركبات الاعتبارية أن يكون الزائد مسانخاً للجزء المزيد فيه، وأن يقصد به الجزئية. وهذا الرأي اختاره المحقق العراقي (قدّس سرّه) كما سيأتي.

ص: ١٦٣

والفوارق واضحة بين هذه الآراء الثلاثة والثمرات العملية التي تترتب عليها. ظاهر المحقق العراقي (قدّس سرّه) اختيار الرأي الثالث؛ لأنّه ذكر كما في تقارير بحثه، في البدايه هو تعرّض إلى ما يشترط في صدق الزيادة الحقيقية بشكل عام، ليس فقط في المركبات الاعتبارية؛ بل حتى في المركبات الخارجيه. هو يقول: يشترط أمران حتى تصدق الزيادة في المركبات الخارجيه:

الأمر الأول: المسانخه، بمعنى أنّ الزائد لا بدّ أن يكون من سنخ المزيد فيه حتى تصدق الزيادة، وإلاّ إذا لم يكن من سنخه؛ فحينئذٍ لا تصدق الزيادة؛ ولذا يقول: لا يصدق على الدهن الذي أضيف إليه مقدار من الدبس أنّه زيد فيه (١)، لكن إذا أضاف إليه مقداراً من الدهن؛ حينئذٍ يصدق أنه زاد فيه، فالمسانخه معتبره في تحقق مفهوم الزيادة. هذا في المركبات الخارجيه. أمّا في المركبات الاعتباريه، كالصلاه _____ مثلاً _____ فيقول: أنّ هذه المركبات الاعتباريه لما كانت من العناوين القصدية؛ لأنّ حقيقه الصلاه التي أمر بها الشارع هي عبارة عن مجموعه أفعال وأفكار تنشأ من قصد الصلاتيه ومن دون

قصد الصلّاتيه هي ليست أفعالاً للصلّاه، وليست صلاه؛ ولذا يقول لا يحرم على الحائض الإتيان بهذه الأفعال والأذكار على هذه الكيفيه الخاصّه إذا لم تقصد بها الصلّاتيه، وهذا معناه أنّ الصلاه المأمور بها شرعاً ليس هي عباره عن مجرّد مجموعه هذه الأفعال والأذكار، وإنما عباره عن مجموعه الأفعال والأذكار المقصود بها أنّها صلاه، يأتي بالركوع مع قصد أنّه جزء من الصلاه.... وهكذا في سائر الأجزاء؛ وحينئذٍ يعتبر في صدق عنوان الزيادة عليها قصد هذا العنوان (الصلّاتيه)، لا بدّ أن يقصد عنوان (الجزئيه) و(الصلّاتيه) بالجزء حتى تصدق الزيادة، وإلاّ لا تصدق الزيادة، إذا لم يقصد بالركوع الثاني الجزئيه والصلّاتيه لا يكون زياده؛ بل يقول: في الحقيقه لا يكون المأتي به من سنخ المزيّد فيه إذا لم يقصد الجزئيه؛ لأنه فرغ عن أنه يعتبر في صدق الزيادة المسانخه.

ص: ١٦٤

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ محمد تقى البروجردى، ج ٢، ص ٤٣٦.

يُفهم من هذا الكلام؛ بل لعله هو ظاهره، أنه هو يعتبر قصد الزيادة في المركبات الاعتبارية لكي يصدق عنوان الزيادة، لكنه مجرد طريق لإحراز المسانحة حتى يتحقق الشرط الأول. في المركبات الخارجية لا نحتاج إلى قصد الجزئية، لأنها مركبات تكوينية تتألف من هذه الأجزاء، فإذا أضاف إليها ما يسانحها تتحقق الزيادة حتى إذا لم يقصد بذلك الجزئية، المركبات الاعتبارية مما كانت أموراً قصديه متقومه بالقصد، هذا معناه أن أفعال الصلاة متقومه بالقصد، وأن الركوع إنما يكون جزءاً من الصلاة باعتبار قصد الصلاتية والجزئية، فالمزيد فيه ليس هو ذات الركوع، وإنما هو الركوع الصلاتي الذي يقصد به الجزئية، فإذا زاد ركوعاً وقصد الجزئية كان مسانحاً له، فيتحقق الشرط الأول وتصدق الزيادة، أما إذا زاد ركوعاً ولم يقصد الجزئية والصلاتية، فهذا ليس مسانحاً للمزيد فيه، فينتفى الشرط الأول ولا تصدق الزيادة. فمن هنا ظاهر كلام المحقق العراقي (قدس سره) أنه يشترط في كل من المركبات الخارجية والمركبات الاعتبارية المسانحة. غايه الأمر أن هذه المسانحة لا تتحقق في المركبات الاعتبارية إلا بقصد الجزئية لخصوصية فيها، باعتبار أن المركبات الاعتبارية متقومه بالقصد والاعتبار، فكل جزء منها إنما يكون جزءاً من المركب بأن يقصد به الصلاتية؛ حينئذ يكون جزءاً من المركب، ويكون واجباً ومأموراً به، فصدق الزيادة التي فرغنا عن كونها مشروطه بالمسانحة لا تتحقق المسانحة في المقام إلا إذا قصد الجزئية بالزائد، فإذا جاء بالركوع الثاني قاصداً به الجزئية؛ حينئذ تصدق الزيادة؛ لأنه من سنخ المزيد فيه، وإن لم يقصد به الجزئية والصلاتية كما لو جاء بركوع زائد من دون قصد الجزئية، فهنا لا تصدق الزيادة لاختلال الشرط الأول المعتبر في صدق عنوان الزيادة.

الشرط الثاني: ذكر المحقق العراقي (قدّس سرّه) أنّ الشرط الثاني في صدق الزيادة هو أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حدّ مخصوص، ولو اعتباراً، وليس شرطاً أن يكون الحدّ المخصوص له واقع خارجي؛ بل يكون له حدّ اعتباري، المهم أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حدّ مخصوص حتى يصدق بالإضافة إلى ذلك الحدّ المخصوص معنى الزيادة، ويمثّل لذلك، يقول: كما هو الحال في ماء الحوض وماء النهر وأمثالهما. هنا عنوان الزيادة لا بدّ أن نفترض أنّ لعنوان الماء الموجود في الحوض حدّ مخصوص ومقدار مخصوص ووصوله إلى نقطه معينه؛ حينئذٍ إضافه ماءٍ عليه يصدق عليه عنوان الزيادة بالإضافة إلى ذلك الحدّ المخصوص حتى يكون الماء الزائد المضاف إليه موجِباً لانقلاب ذلك الحدّ المخصوص إلى حدّ آخر جديد، فيصدق عندئذٍ عنوان الزيادة، وإلاّ إذا لم يكن له حدّ مخصوص لا يصدق عنوان الزيادة. تارةً يقول له (أبن بيتاً مؤلفاً من ثلاث غرف) وهو يبنى بيتاً مؤلفاً من أربع غرف، فهذه الغرفه الرابعه زياده؛ لأنّها بالإضافة إلى الحدّ المخصوص زياده على ذلك الحدّ المخصوص. أمّا إذا قال له (أبن بيتاً) بلا حدّ مخصوص، وهو بنا بيتاً من أربع غرف، هنا لا تصدق الزيادة، لا يمكن أن نقول أنّ هذه الغرفه الرابعه زياده. إذن: لا بدّ من وجود حدّ مخصوص حتى يكون الزائد بالإضافة إلى ذلك الحدّ المخصوص، يكون موجِباً لتحقيق الزيادة في المقام. هذا هو الشرط الثاني الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) في المقام، ثمّ قال: هكذا الأمر في المركّبات الاعتباريه. نفس هذا الشرط الثاني كما يعتبر في المركّبات الخارجيه في هذه الأمثله، في المركّبات الاعتباريه أيضاً حتى تصدق الزيادة لا بدّ من فرض حدّ مخصوص للمركّب الاعتباري حتى تكون الزيادة بالإضافة إلى ذلك الحدّ المخصوص.

مقتضى هذا الكلام أنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) يعتبر هذين الشرطين (المسانخه ووجود الحد المخصوص) في الزيادة الحقيقيه في المركبات الخارجيه والمركبات الاعتباريه، في كل منهما يشترط في تحقق الزيادة تحقق هذين الشرطين، غايه الأمر بالنسبه إلى الشرط الأول ذكر هو بأنّ قضيه إحراز الشرط الأول في المركبات الاعتباريه يكون بقصد الجزئيه. إذن: هو يعتبر قصد الجزئيه في المركبات الاعتباريه مضافاً إلى المسانخه، التعبير الصحيح هو أن نقول أنّه يعتبر المسانخه، لكن إحراز المسانخه في المركبات الاعتباريه هو يرى أنّه لا يكون إلا بقصد الجزئيه؛ حينئذٍ يكون الزائد مسانخاً للمزيد فيه ويصدق عنوان الزيادة، وإلاّ فلا يكون موجباً لصدق عنوان الزيادة إذا لم يقصد الجزئيه؛ ولذا يمكن أن نقول أنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) يرى أنّ المقوم للزيادة في المركبات الاعتباريه فيما يرتبط بقصد الجزئيه والمسانخه هو كل منهما، يعنى هو يشترط المسانخه، يزيد ركوعاً وأن يقصد به الجزئيه، غايه الأمر أنّ قصد الجزئيه هو طريق لإحراز المسانخه.

بالنسبه إلى الشرط الأول: وهو المسانخه، أى اعتبار أن يكون الزائد من سنخ المزيد فيه، الظاهر أنّه مما لا إشكال في اعتباره، لوضوح أنّ إضافه شيء غير مسانخ إلى شيء لا- يوجب تحقق مفهوم الزيادة، وفي الحقيقه هذا مرجعه إلى أن يكون عنوان المزيد فيه عنواناً شاملاً وحسب تعبير السيد الشهيد (قدّس سرّه) أن يكون عنواناً مطاطياً أو مرناً بحيث يمكن أن يشمل هذا الزائد، ويمكن أن لا يشمل، هذا الزائد على تقدير حصوله يشمله كما أنّ عنوان البيت عنوان يشمل البيت المؤلف من ثلاث غرف، ويشمل البيت المؤلف من أربع غرف وهكذا، المزيد فيه يكون عنواناً مشتملاً على الزائد على تقدير وجوده، في مقابل ما إذا ألصق بيته حانوتاً أو فتح دكاناً، لا يصدق على هذا أنّه زاد في البيت، وهذا مرجعه إلى المسانخه؛ لأنّ الحانوت ليس من سنخ أجزاء البيت، بينما الغرفه الرابعه هي من سنخ أجزاء البيت، فالمسانخه في الحقيقه ترجع إلى أنّ المزيد فيه لا بدّ أن يكون عنواناً يشتمل على الزائد على تقدير تحققه. هذا المطلب في المركبات الخارجيه لعلّه واضح، وأمّا في المركبات الاعتباريه، هل يتوقف تحقق المسانخه على قصد الجزئيه كما يقول المحقق العراقي (قدّس سرّه) ؟

تقدّم أنّ صريح عبارته المحقق العراقي (قدّس سرّه) أنّه يتوقف على قصد الجزئية، وإن كان هو يقول أيضاً أنّ هذا مجرد طريق لإحراز الشرط الأول الذى هو المسانحة، وهذا معناه أنّه لا يرى تحقق مفهوم الزيادة إذا أتى بغير المسانحة وإن قصد به الجزئية؛ لأنّه يعتبر طريق إحراز المسانحة هو عبارته عن قصد الجزئية؛ لأنّه بقصد الجزئية فى الركوع الثانى يكون الركوع الثانى مسانحة للركوع الأول المقصود به الجزئية بحسب الفرض، أمّا أن يزيد فى الصلاة شيئاً غير مسانحة لأجزاء الصلاة كما لو حرّك يده، مقتضى كلامه أنّ هذا لا يكون زيادة فى الصلاة حتى إذا قصد بها الجزئية؛ لأنّه يعتبر المسانحة، ويجعل قصد الجزئية طريقاً لإحرازها فى المركبات الاعتبارية، فإذا لم يكن مسانحة فأساساً هو يقول لا تصدق عليه الجزئية. والوجه فى ما ذكره هو أشار إليه وهو أنّ الركوع والسجود وسائر أجزاء هذا المركب الاعتبارى الذى هو الصلاة إنما تكون أجزاء للمركب بقصد الجزئية والصلاتيّة، أى أن يقصد بهذا الركوع الركوع الصلّاتى؛ عندئذٍ يكون جزءاً من المركب ومن المأمور به؛ حينئذٍ صدق عنوان الزيادة على الركوع إنما هو باعتبار قصد الجزئية، فلا بدّ فيه من قصد الجزئية، بالنسبة للركوع الثانى حتى يكون زيادة لا بدّ أيضاً من قصد الجزئية.

فى مقابل هذا الرأى السيد الخوئى (قدّس سرّه) أنكر هذا المعنى وذكر كلاماً موجوداً فى شرح العروه فترق فيه بين المركبات الخارجيه والمركبات الاعتباريه. فى المركبات الخارجيه ذكر أنها أمور تكوينيه تتألف من أجزاء محسوسه ليست منوطه بالقصد والاعتبار، مركب خارجى مؤلف من خمسة أجزاء _____ مثلاً _____ أى جزء آخر تضيفه إليه لا يكون جزءاً منه حتى لو قصدت به الجزئية إذا لم يكن من سنخ وجنس المزيد فيه، إذا كان من سنخ وجنس المزيد فيه؛ حينئذٍ تصدق الجزئية، ويرى أنّ المناط فى صدق الزيادة هو المسانحة، سواء قصد الجزئية بهذا الجزء الزائد أو لم يقصد الجزئية به؛ بل إذا لم يكن من جنس المزيد فيه؛ حينئذٍ لا يصدق عنوان الزيادة، فهو لا يرى أنّ قصد الجزئية دخيل فى تحقق عنوان الزيادة، وإنما يرى أنّ السنخيه هى المعتره فى تحقق عنوان الزيادة، ويمثّل لذلك، يقول: إذا أمره ببناء بيت من أربع غرف، فبنا خمساً تصدق الزيادة وإن لم يقصد بذلك الجزئية، كما أنه إذا قرأ القرآن فى أثناء المنام لا تصدق الزيادة حتى إذا قصد بذلك الجزئية؛ لأنّ هذه أمور تكوينيه خارجيه لا علاقه لها بالقصد وعدم القصد والاعتبار وعدمه، مناط الزيادة فى الأمور التكوينية هى المسانحة، تضيف إليه شيئاً من سنخه ومن جنسه تصدق الزيادة فيه، إذا بنا خمس غرف زاد فى البيت، أمّا من شىء آخر كقراءه القرآن لا تكون زياده فى الجزء ولا فى المركب حتى إذا قصد به الجزئية. هذا فى المركبات الخارجيه.

وأما المركبات الاعتبارية: يقول هي بالعكس، فهي متقومة بالقصد وليست متقومة بالمسانخه، لا- يعتبر في صدق الزيادة في المركبات الاعتبارية المسانخه، وإنما المعتبر هو قصد الجزئية، أى شىء يضيفه إلى الصلاه بقصد الجزئية يتحقق مفهوم الزيادة، سواء كان مسانخاً، أو لم يكن مسانخاً، إذا كفر في الصلاه بقصد الجزئية يصدق أنه زاد في الصلاه، بالرغم من أن هذا ليس مسانخاً لأجزاء الصلاه، فالمناطق في المركبات الاعتبارية بحسب نظره هو أنها تتقوم بقصد الجزئية لا المسانخه، ويقول أن اشتراط المسانخه في المركبات الاعتبارية ناشئ من الخلط بين المركبات الخارجيه والمركبات الاعتبارية، المسانخه معتبره في المركبات الخارجيه، وأما المركبات الاعتبارية التي هي متقومة بالقصد والاعتبار والتي لا واقع لها وراء الاعتبار، وأن الاعتبار هو المقوم لها وهو الموجب لوحده هذه الأجزاء وصيرورتها بعنوان الصلاه هي متقومه بالقصد، فما دام هي أمور قصديه، فإذا جاء بشىء بقصد أنه جزء منها؛ حينئذ يصدق عليه أنه زيادة حتى إذا لم يكن مسانخاً لها، فهو يخالف المحقق العراقي (قدس سرّه) في المركبات الاعتبارية؛ لأنّ المحقق العراقي (قدس سرّه) يعتبر قصد الجزئية لإحراز المسانخه، فإذا: في الحقيقة نستطيع أن نقول أن ما يعتبره المحقق العراقي (قدس سرّه) هو المسانخه، لكن قصد الجزئية طريق لإحراز المسانخه، بينما السيد الخوئي (قدس سرّه)، بالعكس تماماً، حيث يقول أن المسانخه غير معتبره في المركبات الاعتبارية، وإنما هي معتبره في المركبات الخارجيه، وأنّ المعتبر في المركبات الاعتبارية هو قصد الجزئية والصلاتيّه.

استدل السيد الخوئي (قدس سرّه) على ذلك بما ورد في التكفير، يقول: أنه ورد النهى عن التكفير في الصلاه، وعلل النهى عن التكفير في بعض الروايات بأنّه عمل ولا عمل في الصلاه؛ ولذا يكون محرّماً. يقول السيد الخوئي (قدس سرّه): واضح أنّه ليس المراد بالعمل في هذه الروايه هو مطلق العمل وإن لم يُقصد به الجزئية؛ لأنّ مطلق العمل الذى لا يُقصد به الجزئية لا نهى عنه في الصلاه كما لو حرك رجله في الصلاه، فهذا غير منهى عنه..... وهكذا سائر الأعمال التى تصدر من الإنسان، عمل في الصلاه لكنه لا- بقصد الجزئية، ليس منهى عنه ولا- يكون موجباً لبطلان الصلاه. إذن: العمل الذى ذكر في الروايه يُراد به العمل الذى يُقصد به الجزئية من الصلاه، هذا منهى عنه، ومعلل هذا النهى بأنّه لا عمل في الصلاه، يقول: هذا يكون إشاره إلى تحقق مفهوم الزيادة. فبالرغم من أنّ التكفير ليس مسانخاً لأجزاء الصلاه، الشارع نهى عنه واعتبره مبطلاً للصلاه لكونه زيادة في الصلاه. يقول: هذه الروايه تشهد لما ذكرناه من أنّ مفهوم الزيادة في المركبات الاعتبارية متقوم بالقصد وليس متقوماً بالمسانخه؛ بل يتحقق هذا المفهوم سواء كان الزائد مسانخاً أم لا .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب .

في الدرس السابق نقلنا رأيين في مسألة صدق الزيادة، وماذا يعتبر في صدق الزيادة في المركبات الاعتبارية، كأنه في المركبات الخارجيه الأمر واضح فيها، وهو أنّ المعبر في المركبات الخارجيه أن يكون الزائد من سنخ المزيد فيه، وإلا فلا تصدق الزيادة، وإنما الكلام في المركبات الاعتباريه كالصلاه وأمثالها. نقلنا رأيين في هذه المسألة:

الرأى الأول: وهو الذى يُستفاد من كلمات المحقق العراقي (قدّس سرّه) حيث أنّه يرى أنّ صدق الزيادة في المركبات الاعتباريه يتوقف على كلا- الأمرين: المسانخه، وقصد الجزئيه. الكلام في ما يرتبط بالشرط الأول الذى نقلناه عن المحقق العراقي (قدّس سرّه)، وليس في الشرط الثانى الذى هو أن يكون للمزيد فيه حدّ ولو كان اعتبارياً حتى تكون الزيادة بالإضافه إلى ذلك الحد. هذا الشرط الثانى وكلامنا هو في الشرط الأول، أنّه في المركبات الاعتباريه هل تكفى المسانخه في صدق الزيادة، مع افتراض توفر الشرط الثانى، أو لا بدّ من قصد الجزئيه ؟ استظهرنا من عباره المحقق العراقي (قدّس سرّه) أنّه لا بدّ من قصد الجزئيه، وإن كان هو يصرّح أنّ قصد الجزئيه طريق لإحراز السنخيه.

الرأى الثانى: وهو للسيد الخوئى (قدّس سرّه) والذى يظهر منه أنّه لا يتوقف على السنخيه أصلاً، وإنما يتوقف على قصد الجزئيه فقط، فلو قصد الجزئيه في المركبات الاعتباريه بما يأتى به كالركوع الثانى تصدق الزيادة، كما أنّه لو حرّك يده أثناء الصلاه بقصد الجزئيه تصدق الزيادة، فالمسانخه غير معتبره، وإنّما الذى يحقق مفهوم الزيادة في المركبات الاعتباريه هو قصد الجزئيه.

هناك رأى ثالث: وهو أنّ صدق الزيادة يتوقف على أحد الأمرين، السنخيه وقصد الجزئيه، بمعنى أنّه إذا تحققت المسانخه وكان الزائد من سنخ المزيد فيه تصدق الزيادة وإن لم يقصد الجزئيه، كما أنّه إذا قصد الجزئيه بما يأتى به تصدق الزيادة وإن لم يكن مسانخاً للمزيد فيه، فإذا جاء بركعه ثانيه تصدق الزيادة وإن لم يقصد بها الجزئيه؛ لأنها مسانخه، وإذا حرّك يده وقصد بها الجزئيه تصدق الزيادة وإن لم تكن من سنخ المزيد فيه.

ص: ١٧٠

ذُكر في بعض الكلمات أنّه لا بدّ من التمييز بين الزيادة في مسمّى الصلاه، وبين الزيادة في الواجب، وهناك فرقٌ بينهما، يعنى حيثيه الوجوب تُلاحظ في الثانى، بينما لا- تُلاحظ في الأول، وإنما يُلاحظ هذا المركب الاعتبارى الذى يُسمّى بالصلاه من دون لحاظ تعلق الوجوب به، ليس المقصود هو الصلاه من حيث هى واجبه، كأنه يُراد التفريق بين الزيادة في المسمّى وبين الزيادة في الواجب.

بالنسبه إلى الزيادة في المسمّى قد يقال: قصد الجزئيه وحده لا يكفى في تحقق الزيادة، بدليل أنّه في بعض المركبات الاعتباريه لو قصد بما يأتى به الجزئيه لا تصدق الزيادة إذا لم يكن مسانخاً للمزيد فيه، مثلاً في باب الطواف تارةً نفترض أنّه يزيد شوطاً في

الطواف، هنا تصدق الزيادة باعتبار المسانخه، لكن قد نفترض أنه يقرأ في أثناء الطواف دعاءً مخصوصاً ويقصد به الجزئيه، هنا ليس واضحاً صدق الزيادة في المقام ولا يقال أنه زاد في طوافه. نعم، هو قرأ دعاءً أثناء طوافه، هناك فرق بين أن يكون قد جاء بشيء أثناء الطواف وبين أن يكون قد زاد في طوافه، الزيادة في الطواف لا تصدق إلا مع فرض السنخيه، وقصد الجزئيه وحده لا يكفي في صدق الزيادة، ومن هنا يظهر أنه لا بد من السنخيه في صدق الزيادة في المسمّى، أى الزيادة في الطواف المسمّى لا من حيث هو واجب، لكن الكلام يقع في أنه هل تكفى السنخيه وحدها، أو لا بد من ضمّ قصد الجزئيه إلى ذلك ؟

قد يقال: السنخيه وحدها تكفى، فإذا زاد ركوعاً في الصلاه قيل أنه زاد في صلاته حتى إذا لم يقصد بها الجزئيه، وكذلك إذا جاء بشوطٍ ثامنٍ في الطواف يصدق أنه زاد في طوافه، وإن لم يقصد بها الجزئيه. بناءً على هذا حينئذٍ لا فرق في الحقيقه بين المركبات الاعتباريه والمركبات الخارجيه، بمعنى أنه في كلٍ منهما نكتفى بالسنخيه ولا نشترط قصد الجزئيه في صدق الزيادة، كما قلنا أنّ هذا أمر مسلم في المركبات الخارجيه، وكذلك يقال في المركبات الاعتباريه، لكن بلحاظ المسمّى، يعنى الزيادة في المسمّى تكفى فيها السنخيه ولا تتوقف على قصد الجزئيه. في المركبات الخارجيه واضح أنه لا يتوقف على قصد الجزئيه، وكأنه يُراد أن يقال بذلك أيضاً في المركبات الاعتباريه، لكن بلحاظ الزيادة في مسمّى المركب الاعتباري، الزيادة في الصلاه تصدق على الركوع الثانى الذى يأتى به وإن لم يقصد به الجزئيه، فيقال زاد في صلاته إذا جاء بركوعين، وزاد في طوافه إذا جاء بثمانيه أشواط وإن لم يقصد به الجزئيه.

فى المقابل هناك رأى يرفض هذا المعنى وهو رأى المحقق العراقى (قدس سرّه) الذى يقول بأنّ هذا يتوقّف على قصد الجزئيه، الزيادة فى المسمّى لا- يكفى فيها أن يكون الزائد من سنخ المزيد فيه؛ بل لابدّ من قصد الجزئيه حتى يتحقق مفهوم الزيادة؛ وذلك للوجه الذى تقدّم نقله عنه، هو يرى أنّ هذه المركبات الاعتباريه، كالصلاه وأمثالها حقيقتها أنّها عباره عن أمور متباينه من مقولات متباينه ومتعدده والجامع بينها هو قصد الصلاتيه، هذا هو الذى يوحّد هذه الأفعال والأذكار المتباينه والداخله فى مقولات متعدده ومتباينه، والذى يوحدها هو قصد الصلاتيه، وهو معتبر فى كل جزءٍ من أجزاء الصلاه بدليل أنّ ما تركب منه الصلاه من أفعال وأذكار يجوز للحائض الإتيان بها إذا لم تقصد بها الصلاتيه، وهذا الجواز معناه أنّها لم تأتى بالصلاه؛ لأنّها منهيه عن الإتيان بالصلاه، فعندما نجوّز لها أن تأتى بهذه الأفعال على هيئتها الخاصه، لكن من دون قصد الجزئيه والصلاتيه؛ حينئذٍ هذا أمر جائز لها، وهذا دليل على أنّ ما تأتى به ليس صلاه، حيث أنّ الأمر هكذا، هذا معناه فى الحقيقه أنّ الجزء ليس هو عباره عن الحركه الركوعيه، وإنما الجزء هو عباره عن الركوع المقصود به الصلاتيه، الذى يتألف منه ومن سائر الأجزاء على شاكلته هذا المركب الاعتبارى الذى يُسمّى بالصلاه. إذن: الواجب فى الصلاه هو الركوع الصلاتى، يعنى الركوع الذى يُقصد به الصلاتيه، المركب الاعتبارى، الصلاه هو عباره عن مجموع هذه الأجزاء، هو عباره عن ركوع صلاتى وسجود صلاتى وتكبير يُقصد به الجزئيه. بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ الركوع الثانى إذا قصد به الجزئيه كان زياده وصدق مفهوم الزيادة؛ لأنّ الزائد من سنخ المزيد فيه، المزيد فيه هو الركوع الصلاتى، فالركوع الثانى إذا قصد به الجزئيه أيضاً يكون من سنخه، فيصدق أنّه زاد فى الصلاه. أمّا إذا جاء بركوع من دون قصد الصلاتيه، فهذا لا يكون من سنخ المزيد فيه، وإنما هو شيء آخر لا ارتباط له بحقيقه الصلاه؛ ولذا لا يكون من سنخه، فيختل الشرط الأول المعتبر فى صدق الزيادة، وإذا اختل الشرط الأول لا تصدق الزيادة. وبناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ تُفرّق بين المركبات الخارجيه والمركبات الاعتباريه بلحاظ المسمّى، بمعنى أنّ المركبات الخارجيه يكفى فى صدق مفهوم الزيادة فيها الإتيان بما يسانخ المزيد فيه، وإن لم يقصد به الجزئيه، إذا بنا غرفه فى البيت يكون قد زاد فى البيت، سواء قصد الجزئيه، أو لم يقصد الجزئيه، بينما فى المركبات الاعتباريه بلحاظ المسمّى لا يكفى مجرد السنخيه فى صدق مفهوم الزيادة، وإنما لابدّ أن يُضم إلى ذلك قصد الجزئيه حتى تصدق الزيادة ويتحقق الشرط الأول من الشرطين اللذين ذكرهما المحقق العراقى (قدس سرّه) على ما تقدّم.

والظاهر أنّ ما يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه) شيء مقبول ويمكن الالتزام به في المقام، بمعنى أنّه بلحاظ المسمّى لا يصدق الزيادة في المسمّى، إلّا إذا جاء بما يسانخ المزيد فيه مع قصد الجزئية، فلو جاء بركوع بلا قصد الجزئية في الصلاة، أو جاء بشوطٍ ثامن في الطواف بلا قصد الجزئية؛ حينئذٍ يشكل صدق أنّه زاد في طوافه؛ لأنّ الزائد ليس من سنخ المزيد فيه، وإن كان هو من سنخه صورته وظاهره؛ لأنّه طواف بطواف، لكنّه في الواقع بناءً على هذا الكلام هو ليس زياده، باعتبار عدم السنخيه؛ لأنّ المزيد فيه ليس ذات الركوع، هذه الحركة الركوعيه، حتى يقال هذه حركة ركوعيه فهي من سنخه، وإنّما الحركة الركوعيه التي يقصد بها الصلاتيه، وهو بحسب الفرض لم يأتي بذلك، إنّما تتحقق الزيادة إذا قصد بها الجزئية والصلاتيه. هذا كلّه بالنسبه إلى الزيادة في المسمّى.

الزيادة في الواجب، والأمر فيها أوضح، باعتبار أنّه لا إشكال في أنّه يعتبر في الواجب قصد الصلاتيه، ما يجب على المكلف ليس أن يأتي بركوعٍ كيفما اتفق؛ بل أن يأتي بركوعٍ بعنوان أنّه جزء من الصلاة، ومن هنا يقوى ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) فيما إذا كان المقصود هو الزيادة في الواجب، ويصدق أنّه جاء بزياده في الواجب متى ما جاء بشيء هو من سنخ المزيد فيه الواجب الذي هو الركوع الصلاتي، فالزيادة لا بدّ أن تكون من سنخه ولا بد أن يقصد بها الصلاتيه وقصد الجزئية حتى يتحقق مفهوم الجزئية، وأما الإتيان بالمسانخ من دون قصد الجزئية، أو الإتيان بغير المسانخ مع قصد الجزئية هذا لا يحقق مفهوم الجزئية، وإنّما الذي يحقق مفهوم الجزئية في المركبات الاعتباريه بلحاظ صدق مفهوم الزيادة في الواجب هو نفس ما ذكرناه بلحاظ صدق الزيادة في المسمّى في المركب الاعتباري، وسرّه هو أنّه في كلّ منهما يعتبر في الجزء من المركب الاعتباري وفي الجزء من الأمور به شرعاً يعتبر فيه قصد الصلاتيه. قد يقال: يصدق مفهوم الزيادة على الطواف الواجب وإن لم يقصد به الجزئية، هذا قد يكون صدقاً مسامحياً نتيجة عدم التأمل في المطلب، لكن إذا اشترطنا السنخيه كشرطٍ أساسى في صدق مفهوم الجزئية بالتأمل وبالذقه يظهر أنّه لا يصدق أنّه زاد في صلاته. من هنا يظهر أنّ ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) قريب جداً وهو أنّ المسانخه معتبره في صدق الزيادة في جميع الموارد من دون فرقٍ بين المركبات الخارجيه والمركبات الاعتباريه بلحاظ صدق الزيادة في المسمّى، أو صدق الزيادة في الواجب، المسانخه لا بدّ منها، وإنّما الكلام في أنّه تحتاج إلى ضمّ قصد الجزئية أو لا؟ تبين أنّه نعم، تحتاج إلى ذلك في المركبات الاعتباريه دون المركبات الخارجيه. هذا كلّه بلحاظ الشرط الأوّل.

الشرط الثاني وهو أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حد معيّن بحيث تكون الزيادة بالإضافة إلى هذا الحد المعين. وهذا الحدّ تاره يكون حداً خارجياً مثل بيت فيه ثلاث غرف، لا إشكال أنّه إذا بنا فيه غرفه رابعه تصدق الزيادة؛ لأنّ هذه الزيادة بالإضافة إلى الحدّ المعبر أو الموجود في المزيد فيه الذي هو البيت. وتارة يكون الحدّ ليس خارجياً، وإنما الحد يكون كما لو أعطاه خارطة بناء وقال له أبن لي بيتاً في ثلاث غرف، فإذا بنا أربع غرف يقال أنّه زاد في البيت، والزيادة تصدق حينئذٍ؛ لأنّ المزيد فيه له حد وهو أن يكون البيت من ثلاث غرف بحسب الخريطة التي أعطاهها له. هذا الشرط الثاني أيضاً لا بدّ من اعتباره، وإلا إذا لم يكن هناك حد؛ فحينئذٍ لا تصدق الزيادة، هو يريد أن يبنى بيتاً فبنا أربع غرف، أو خمس غرف، أو ستة، ليس هناك شيء حينئذٍ حتى يقال أنّه زاد فيه، البيت ليس حد حتى تصدق الزيادة بالإضافة إلى ذلك الحد. إذن: لا بدّ من افتراض وجود حدٍ للمزيد فيه حتى تكون الزيادة بالإضافة إلى ذلك الحد.

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ نرجع إلى ما طرحناه أولاً في الطرح السابق كان هناك إشكال في صدق مفهوم الزيادة في المركبات الاعتبارية حتى طُرحت مسألة استحاله تحقق مفهوم الزيادة، باعتبار أنّه عند اعتبار هذه ماهية هذا المركب الاعتباري في مقام اختراعها الجزء المعبر فيها لا يخلو من حالتين: إمّا أن يكون هذا الجزء مأخوذاً في الماهية بشرط لا من حيث الزيادة، وإمّا أن يكون مأخوذاً لا بشرط من حيث الزيادة، اعتبار (لا بشرط من حيث الزيادة) في الإشكال تُفسّر بأنّ المركب يؤخذ لا بشرط، يعنى اعتبار الجزء في هذا المركب يكون على نحوٍ لا بشرط من جهة الزيادة، بمعنى أنّ المعبر في المركب هو عبارته عن الجامع بين الواحد والمتعدد، ليس المعبر في المركب هو الوجود الأول، أو الواحد، وإنما هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فإذا أتى بواحد لا مشكله، وإذا أتى بأثنين أيضاً يصدق على الوجود الثاني للجزء أنّه جزء من المركب.

بعبارة أخرى: الجزء المعتبر في الماهية هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فإذا جاء بالواحد يصدق أنه جاء بجزء المركب، وإذا جاء بالثاني أيضاً يصدق عليه أنه جاء بجزء المركب. قيل: أنه على كلا التقديرين يستحيل تحقق مفهوم الزيادة؛ لأنه بالنسبة للاعتبار الأول الزيادة تعنى الإخلال بقيد الجزء؛ لأن جزء المركب هو عبارة عن الركوع بشرط لا من حى الزيادة، فإذا زاد، فهذا معناه أنه أخل بقيد الجزء، وهذا إخلال بالجزء، فيرجع إلى النقيصه، فلا يصدق مفهوم الزيادة. وأما بناءً على الاعتبار الثاني؛ لأن الوجود الثاني يصدق عليه أنه جزء المركب؛ لأن الجزء المأخوذ في الماهية هو الأعم من الواحد والمتعدد، كما أن الواحد هو جزء المركب ويتصف بالوجود، المتعدد هو أيضاً جزء المركب ويتصف بالوجود، فأين الزيادة؟!

الجواب عنه والذي نقلناه سابقاً كان: هناك فرض ثالث يمكن أن يتحقق فيه مفهوم الزيادة، وهو أن يؤخذ الجزء في الماهية لا بشرط من حيث الزيادة، لكن بمعنى أن يكون المعتبر هو صِرف الوجود، وهو يصدق على الوجود الأول، إذا رجع أول مره صدق صِرف الوجود وتحقق جزء المركب وجاء بالواجب، الوجود الثاني للركوع خارج عن حريم المركب؛ لأن الواجب هو صِرف وجود الجزء وقد تحقق بالوجود الأول، فيكون الوجود الثاني خارجاً عن حريم الواجب، لكنه لا يضر بجزئية الجزء الأول كضم الحجر إلى جنب الإنسان، فهو لا ينفع ولا يضر. في هذا النحو الثالث الجواب عن الإشكال يقول: هنا يمكن تحقق مفهوم الزيادة؛ لأنه لا يرجع إلى النقيصه؛ لأنه ليس مشروطاً بالعدم، ولم يؤخذ بشرط لا من حيث الزيادة حتى يرجع إلى النقيصه، ولا هو مصداق للواجب والمركب؛ لأنه مأخوذ بنحو صِرف الوجود لا بنحو الجامع المطلق الشامل للواحد والمتعدد، فإذن: هنا يصدق مفهوم الزيادة، فيرتفع الإشكال.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب .

الكلام يقع في ما ذكره من عدم تحقق الزيادة في القسم الأول من الاعتبار، وكذا في القسم الثاني من الاعتبار، وتحقق مفهوم الزيادة في القسم الثالث من الاعتبار، في الاعتبارات الثلاثة المتقدّمة حسب الترتيب الذي ذكرناه سابقاً، والتي هي :

القسم الأول: اعتبار الجزء في المركب بنحو (البشرط لا)، هو معتبر في ماهية الصلاة لكن بشرط عدم الزيادة. بمعنى أنه إذا زاد فإنه يكون إخلالاً بالمركب، أي بماهية الصلاة، في مقابل ما سيأتي من أنه يكون معتبراً بنحو (البشرط لا) في الواجب، بمعنى أنّ الإخلال به بمعنى الزيادة يكون إخلالاً بالواجب لا- بماهية الصلاة، هناك فرق بينهما. فعلاً كلامنا في كيفية اعتبار الجزء في ماهية المركب، في المسمّى بالصلاة.

القسم الأول: أن يكون الجزء معتبراً بنحو (البشرط لا) أي بشرط عدم الزيادة.

القسم الثاني: أن يكون الجزء معتبراً بنحو (لا- بشرط) لكن بمعنى أن يكون المعتبر في الماهية هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فالواحد جزء من المركب والمتعدد أيضاً هو معتبر في المركب وجزء منه.

القسم الثالث: أن يكون الجزء معتبراً بنحو (لا بشرط) لكن بمعنى آخر، وهو أنّ المعتبر هو صرف وجود الجزء الذي ينطبق على الوجود الأول، الوجود الثاني لا يكون جزءاً من المركب كما أنه لا يضر بالمركب، وهذا هو فرقه عن القسم الثاني، الوجود الثاني في القسم الثاني من الاعتبار يكون جزءاً من الماهية، أي من مسمّى الصلاة، كما أن الوجود الأول هكذا، بينما في القسم الثالث من الاعتبار الوجود الثاني ليس جزءاً من الماهية؛ لأنّ جزء الماهية هو صِرف وجود الجزء وهو ينطبق على الوجود الأول، فالوجود الثاني يكون وجوداً زائداً لا يضر ولا ينفع، فهو كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان ليس له أثر أصلاً.

ص: ١٧٦

بالنسبة إلى القسم الأول من الاعتبار، ما ذكره هو أنّه في هذه الحالة لا يمكن تحقق الزيادة، أصلاً لا تتصور الزيادة في مسمّى الصلاة إذا كان الجزء مأخوذاً بالقسم الأول من الاعتبار؛ وذلك لما ذكره من أنّ الزيادة حينئذٍ تكون إخلالاً بالجزء؛ لأنّ المفروض أنّ الجزء معتبر بشرط عدم الزيادة، فإذا زاد في هذا الجزء، فهذا معناه أنه أخلّ بالجزء، ومن هنا قالوا أنّ هذه الزيادة ترجع في الواقع إلى النقيصه؛ لأنّ هذا إخلال بالجزء لا زياده فيه، ومن هنا لا يمكن تصوّر الزيادة في هذا القسم الأول.

في القسم الثالث من الاعتبار الذي يرجع إلى اعتبار صرف وجود الجزء، أيضاً لا يتحقق مفهوم الزيادة؛ لأنّه _____ بحسب الفرض _____ الوجود الثاني للجزء هو خارج عن حقيقه الصلاة وماهيتها؛ لأنّ المعتبر في ماهية الصلاة هو صرف وجود الجزء المنطبق على الوجود الأول، فإذا حصل الوجود الأول تحققت ماهية الصلاة والوجود الثاني يكون خارجاً عن ماهية الصلاة وعن طبيعه الصلاة، ومن هنا لا يكون الوجود الثاني متصفاً بالصلاّتيه، أصلاً ليس له علاقه بالصلاة، هو ليس صلاةً

ولا جزءاً من الصلاة، ومن هنا لا يكون مسانخاً للركوع الأول الذي جاء به والذي انطبق عليه صرف الوجود والذي تعنون بعنوان الصلاة، صار جزءاً من الصلاة، فالوجود الأول بعد أن جاء بالركوع الأول تحقق صرف الوجود وانطبق عليه عنوان الصلاة، وصار جزءاً من الصلاة وتحققت الماهية بتمام ما هو معتبر فيها، تحقق مسمى الصلاة، الوجود الثاني للركوع خارج عن ماهية وليس ملحوظاً حين اختراع هذه الماهية؛ لأنّ الملحوظ حين اختراع هذه الماهية وحين جعلها واعتبارها هو صرف وجود الجزء، هذا معناه أنّ الجزء الثاني ليس ملحوظاً حين جعل هذه الماهية فيكون خارجاً عن الماهية، ومن هنا لا يكون مسانخاً للوجود الأول من ذلك الجزء، فيختل الشرط الأول المعتبر في تحقق مفهوم الزيادة؛ ولذا نقول أنّه في القسم الثالث من الاعتبار أيضاً لا يتحقق مفهوم الزيادة؛ بل في الحقيقة إذا جاء بالوجود الثاني للجزء يكون من قبيل ضم الحجر للإنسان، يكون شيئاً لا علاقة له بالصلاة ولا ينطبق عليه مفهوم الصلاة؛ بل المحقق العراقي (قدّس سرّه) يرى أنه حتى لو قصد بالوجود الثاني الجزئية، يعني زاد ركوعاً في صلاته مع افتراض أنّ الاعتبار هو من القسم الثالث. يقول: ليس فقط إذا زاد ركوعاً في صلاته بلا قصد الجزئية لا تصدق عليه الزيادة؛ بل حتى إذا زاد ركوعاً في صلاته وقصد به الجزئية، مع ذلك لا ينطبق عليه مفهوم الزيادة، ويرى بأنّ قصده الجزئية يكون من باب التشريع، لكن هذه الزيادة على تقدير تحققها هو يدعى أنّها زياده ادعائه وليست زياده حقيقته؛ لأنّ واقع الأمر أنّ الوجود الثاني شيء لا علاقة له بالصلاة، هو خارج عن ماهية الصلاة ولا علاقة له بها؛ ولذا يكون الشرط الأول مختلفاً وهو المسانخه؛ ولذا لا يصدق مفهوم الزيادة حتى إذا قصد به الجزئية، وكل هذا مرتبط بهذه النكته، وهي أنّ المعتبر في الماهية هو صرف وجود الجزء، وما زاد على ذلك لا يكون معتبراً في ماهية الصلاة، ومن هنا يكون ما زاد على صرف الوجود غير مسانخ لما يتحقق به صرف الوجود، ما يتحقق به صرف الوجود وهو الوجود الأول للجزء، هذا صلاة، مقوم لماهية الصلاة، ويعتبر فيه قصد الصلاة... الخ، هذا هو الوجود الأول للجزء، أما الوجود الثاني، فهو شيء آخر، هو شيء خارج عن طبيعه الصلاة وعن ماهيتها؛ ولذا لا يكون مسانخاً للوجود الأول للركوع بحسب الحقيقة، نعم، قد تكون هناك زياده، يقول: هذه زياده ادعائه. بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ يظهر أنّ ما ذكره من تحقق الزيادة في القسم الثالث من الاعتبارات _____ إذا آمنا بهذا الكلام الذي قلناه _____ غير تام، والصحيح هو عدم تحقق الزيادة لاختلال شرط المسانخه في القسم الثالث من الاعتبار.

إذن: الصحيح فى المقام هو: إذا قلنا بالاعتبار الأول أو الاعتبار الثالث لا يتحقق مفهوم الزيادة. أمّا بالاعتبار الأول، فلأن الزيادة ترجع إلى النقيض كما ذكره، وهذا مطلب صحيح. وأمّا بالاعتبار الثالث، فلما قلناه خلافاً لهم؛ لأنهم قالوا بأنّ الزيادة تتحقق؛ لأنّ الاعتبار الثالث مأخوذ بنحو صرف الوجود؛ وحينئذٍ إذا جاء برکوع ثانٍ يكون قد زاد فى الصلاة، فتتحقق الزيادة. قلنا بحسب الحقيقه الزيادة لا تتحقق، باعتبار أنّ الركوع الثانى خارج عن طبيعه الصلاة وليس له دخل بمسمى الصلاة، وإنما هو شىء آخر حاله حال أى حركه يقوم بها المكلف باعتبار أنها ليست مسانخه للحركه الركوعيه فى مسمى الصلاة.

وأما فى القسم الثانى الذى هو أن يكون الجزء المعتبر فى الماهيه لا بشرط الذى يرجع إلى اعتبار الجامع بين الواحد والمتعدد. فى هذا القسم قالوا: هنا لا تصدق الزيادة؛ لأنّ أى زيادة يأتى بها المكلف تكون جزءاً من المركب وتكون معتبره فى المركب؛ لأنّ جزء المركب ليس هو الوجود الأول، ليس هو الواحد، وإنّما هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فأى زيادة يأتى بها هى فى الحقيقه معتبره فى المركب وجزءاً من المركب وواجبه بوجود المركب....وهكذا فى سائر الأمور الأخرى، فأين الزيادة؟ هو عندما يأتى برکوعين، فأنه قد جاء بما هو معتبر فى المسمى ولم يزد على ذلك، عندما يكون المعتبر ركوعاً واحداً؛ حينئذٍ قد يقال أنّ الركوع الثانى يكون زياده، لكن عندما يكون المعتبر هو الجامع بين الواحد والمتعدد؛ حينئذٍ كما أنّه لو جاء بالركوع مره واحده يكون هذا جزءاً من المسمى وواجباً بوجود المركب، كذلك إذا جاء برکوعين كلّ منهما يكون جزءاً من المسمى ومعتبراً فيه ولا يكون زياده، فلا يتحقق مفهوم الزيادة. هذا فى القسم الثانى.

لكن يمكن أن يقال: بأن الأمر على عكس ما ذكره، هم قالوا في القسم الثاني من الاعتبار لا يتحقق مفهوم الزيادة. قد يقال أن الزيادة تتحقق لتوفّر كلا الشرطين المعبرين في صدق مفهوم الزيادة، والمقصود من الشرطين هما السنخيه ووجود حدّ في المزيد فيه حتى تكون الزيادة بلحاظ ذلك الحد، وكلا الشرطين متوفّر في المقام: أمّا الشرط الأول (السنخيه)، فواضح؛ لأنّ المفروض أنّ الجزء ليس هو بشرط لا- من حيث الزيادة ولا- هو بنحو صرف الوجود حتى يقال أنّه ينطبق على الوجود الأول والوجود الثاني يكون أجنبياً عنه ولا- علاقه له بالماهيه ولا- الصلاة، وإنما المفروض أنّ الجزء المعتبر في الماهيه هو الجامع بين الواحد وبين المتعدد، فالركوع الثاني الذي يأتي به، الوجود الثاني للجزء في الحقيقة مسانخ للوجود الأول للجزء ولا فرق بينهما، كما أنّ الركوع الأول هو جزء من الماهيه وتتقوّم به الماهيه وواجب بوجود المركب، الركوع الثاني أيضاً يكون كذلك يتصف بالصلاّيه وبالوجوب وكل الصفات الأخرى التي يتصف بها الركوع الأول، فلا- فرق بين الركوع الأول والركوع الثاني، مجموعهما يكون هو الواجب وهو جزء المركب بناءً على الاعتبار الثاني. إذن: الركوع الثاني هو في الحقيقة من سنخ الركوع الأول، هو ركوع صلاتي كما أنّ الركوع الأول هو ركوع صلاتي، فإذن: المسانخه محفوظه بناءً على الاعتبار الثاني. هذا هو الشرط الأول وتبيّن أنه متحقق في المقام.

وأما بالنسبه الشرط الثاني، فتحققه وعدم تحققه في الحقيقة يختلف باختلاف الموارد وهذه مسأله دقيقه. تارةً نفترض أنّ ما هو المعتبر في الواجب هو نفس ما هو المعتبر في المسمّى، ونحن نتكلّم عن ما هو معتبر في المسمّى، وافترضنا الاعتبار الثاني، يعنى أنّ المعتبر في مسمّى الصلاة هو الجزء الجامع بين الواحد والمتعدد. هذا محل الكلام.

تاره نفترض أنّ ما هو معتبر في الواجب أيضاً هو نفس ما هو معتبر في المسمّى، بالنتيجة يكون الجزء الجامع بين الواحد والمتعدد معتبراً في المسمّى ومعتبراً في الواجب، إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ في هذه الحالة الشرط الأول وهو السنخيه يتحقق، لكن الشرط الثاني لا يكون متحققاً باعتبار أنّ المزيد فيه ليس فيه حد تصدق الزيادة بالإضافة إليه، لا بلحاظ ماهيه يوجد حد، ولا بلحاظ الوجوب يوجد حد؛ لأنّ المفروض أنّ الجزء معتبر فيهما بنحو لا بشرط الذي يصدق على الواحد وعلى المتعدد، الواجب ليس هو الواحد حتى يقال أنّ الثاني يكون زيادة بلحاظ هذا الحد، ما يعتبر في ماهيه ليس حدّه هو الوجود الأول حتى نقول أنّ الوجود الثاني زيادة بالإضافة إلى هذا الحد، الواجب هو الأعم من الواحد والمتعدد وليس له حد، والماهيه أيضاً ما يعتبر فيها هو الأعم من الواحد ومن المتعدد ولا يوجد حد، المزيد فيه في محل الكلام الذي هو ماهيه الصلاة، مسمّى الصلاة ليس له حدّ حتى تكون الزيادة بالإضافة إليه، وهذا معناه اختلال الشرط الثاني، ما معنى أن نقول أنّ الركوع الثاني يكون زيادة إذا لم يكن هناك حدّ لا بلحاظ الماهيه ولا بلحاظ الواجب؟! كل جزء يأتي به المكلف، وجود أول، وجود ثانٍ، وجود ثالث، وجود رابع هو يدخل ويكون جزءاً من الماهيه؛ لأنّ الجزء _____ بحسب الفرض _____ هو الأعم من الواحد والمتعدد، إذن: ليس هناك حدّ تكون الزيادة زيادة بالإضافة إليه، ومن هنا لا يكون الشرط الثاني متحققاً، فلا تصدق الزيادة لاختلال الشرط الثاني وإن كان الشرط الأول متحققاً. هذا إذا قلنا أنّ المعتبر في الواجب هو نفس المعتبر في الماهيه بحسب الفرض؛ لأننا قلنا أنّ فرض كلامنا أنّ المعتبر في الماهيه هو الجامع بين الواحد والمتعدد؛ لأننا نتكلم بناءً على القسم الثاني من الاعتبار بلحاظ الماهيه، بلحاظ مسمّى الصلاة، والقسم الثاني من الاعتبار هو أن يكون الجزء هو عبارته عن الجامع بين الواحد والمتعدد، فهل بلحاظ الواجب أيضاً هكذا؟ إذا كان هكذا، فيختل الشرط الثاني من شروط صدق مفهوم الزيادة. وأمّا إذا قلنا أنّه بلحاظ الواجب الأمر يختلف عنه بلحاظ مسمّى الصلاة، بمعنى أن نقول أنّ الجزء معتبر في الواجب بشرط لا من حيث الزيادة، بمعنى أنّ الوجود الثاني للركوع لا يضر في المسمّى؛ بل يكون جزءاً منه، لكنّه في الواجب يكون مضرّاً؛ لأنّ الشارع قال أنّ الواجب هو الوجود الأول بشرط عدم الزيادة، ولا مشكله في هذا، اختلاف الاعتبارين باختلاف الملحوظ في ذلك الاعتبار من ناحيه كونه مسمّى الصلاة ومن ناحيه الواجب بالوجوب الشرعي بما هو واجب، هذا لا مشكله فيه، فإذا فرضنا ذلك؛ حينئذٍ يصدق مفهوم الزيادة؛ لتحقق كلا الشرطين السابقين، الشرط الأول المسانخه واضح، حيث أنّ المسانخه متحققه بلحاظ المسمّى؛ لأنّ بلحاظ المسمّى الجزء المسمّى هو الأعم من الواحد والمتعدد بحسب الفرض في القسم الثاني من الاعتبار، الجامع بين الواحد والمتعدد هو المعتبر في حقيقه الصلاة، فالوجود الثاني مسانخ للوجود الأول، فكما أنّ هذا صلاة، هذا أيضاً صلاة بلحاظ مسمّى الصلاة لا بلحاظ الواجب، فالشرط الأول وهو المسانخه متحقق. وأمّا الشرط الثاني، فهنا أيضاً متحقق؛ لأنّ المفروض أنّه بلحاظ الوجوب هناك حدّ؛ لأنّ المفروض أنّ الوجوب مجعول بنحو (بشرط لا-) من حيث الزيادة، ما يجب على المكلف هو الوجود الأول بشرط لا- من حيث الزيادة، بمعنى أنّ الإتيان بالزيادة يكون مُخْلِماً بالواجب. إذن: الوجوب له حدّ وهو الوجود الأول، بهذا اللحاظ يمكن أن يصدق على الركوع الثاني أنه زيادة على ذلك الحدّ؛ لأنّ الشرط الثاني يقول: لا بدّ أن يكون هناك حدّ تكون الزيادة بالإضافة إليه، وإلا إذا لم يكن هناك حدّ أصلاً لا يتحقق مفهوم الزيادة، ومن هنا يمكن تحقق مفهوم الزيادة لتحقق كلا شرطيه، الشرط الأول وهو المسانخه واضح، والشرط الثاني هو باعتبار أنّ الوجوب له حدّ، وتجاوز هذا الحدّ يصدق عليه أنّه زيادة بالإضافة إلى هذا الحد.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره فيه تأمل من جهتين:

الجهة الأولى: أنّهم ذكروا أنّه فى القسم الثالث تصدق الزيادة؛ بل جعلوا هذا هو جوابهم عن الإشكال الذى كان يقول أنّ الماهية إما أن تكون معتبره بشرط لا، أو تكون معتبره لا بشرط بمعنى أنّ الجزء هو الجامع، وفى كل منهما لا تصدق الزيادة، وبالتالى يستحيل صدق الزيادة. فأجابوا عن هذا الإشكال بأنّ هناك قسماً ثالثاً يمكن أن تتحقق فيه الزيادة وهو هذا بنحو صرف الوجود، وقلنا هنا بحسب الواقع والحقيقه لا يتحقق مفهوم الزيادة.

الجهة الثانية: أنّهم قالوا فى القسم الثانى لا يتحقق مفهوم الزيادة؛ لأنّ كل زيادة يأتى بها هى جزء من الواجب، فأين الزيادة؟ قلنا أنّ المسأله ليست هكذا على إطلاقها، وإنما صدق الزيادة وعدم صدقها يرتبط بما هو الملحوظ فى الواجب، فإن كان الملحوظ فى الواجب هو نفس الملحوظ فى المسمى وهو الجامع بين الواحد والمتعدد؛ حينئذٍ لا يصدق مفهوم الزيادة؛ لاختلال الشرط الثانى؛ لأنّه لا يوجد حدٌّ تكون الزيادة زياده بالإضافة إليه، وأمّا إذا كان المعتبر فى الواجب هو بشرط لا، أو لا بشرط بالمعنى الآخر، أى بمعنى صرف الوجود لا بمعنى الجامع، فى هذه الحاله يكون هناك حدٌّ يمكن أن تكون الزيادة صادقه بالإضافة إلى هذا الحدّ، فيتوفر كلا الشرطين، فتصدق الزيادة. إذن: لا يمكن أن نقول فى القسم الثانى لا تصدق الزيادة بقولٍ مطلق، وإنما يصح القول بأنها قد تصدق فى بعض الحالات وقد لا تصدق فى حالاتٍ أخرى.

الأصول العمليّه / حكم مبطلية الزيادة فى الواجب بحث الأصول

ص: ١٨١

الموضوع: الأصول العمليّة / حكم مبطلية الزيادة في الواجب .

ما تقدّم كان في الزيادة في المسمّى وقد تبين أنّه يمكن تصوّر تحقق الزيادة في المسمى في بعض الحالات. الآن نتكلم عن الزيادة في الواجب، والمقصود بالزيادة في كلٍ منهما الزيادة الحقيقيه في مقابل الزيادة التشريعيه التي سيأتى الكلام عنها، هل يمكن تصوّر الزيادة الحقيقيه في الواجب ؟ هل يمكن تصوّر الزيادة الحقيقيه في الواجب، أو لا ؟

الظاهر أنّ هناك صعوبه في تصوّر تحقق الزيادة الحقيقيه في الواجب على ضوء ما تقدم؛ لأنّ هذا الجزء المعتبر في الواجب لا يخلو من الاعتبارات الثلاثة المتقدمه، كيفيه جعله، وكيفيه أخذه في الواجب، ولا يخلو إما أن يكون بنحو البشروط لا من حيث الزيادة، أو لا- بشرط من حيث الزيادة بالمعنى الأول اللابشروط، وهو أن يكون الجزء المعتبر في الواجب هو الجامع بين الواحد والمتعدد، أو بنحو اللابشروط بالمعنى الثانى، وهو أن يكون الجزء المعتبر في الواجب صِرف وجود الجزء الجامع بين الواحد والمتعدد. على كل هذه التقادير وعلى ضوء ما تقدّم فى ما يُشترط فى مفهوم الزيادة وتحققها يظهر أنّ الزيادة الحقيقيه فى الواجب غير متحققه فى كل هذه الاعتبارات الثلاثة.

أمّا بالنسبه للاعتبار الأول، فواضح، باعتبار إذا أخذ الجزء فى الواجب بشروط لا من حيث الزيادة؛ حينئذٍ تكون الزيادة اجنبيه عن الواجب، والواجب بما هو واجب لا يشملها، وهذا معناه عدم السنخيه، فيختل الشرط الأول من الشرطين المتقدمين المعتبرين فى صدق مفهوم الزيادة، الشرط الأول هو المسانخه، إذا كان الجزء مأخوذاً بشروط لا من حيث الزيادة، إذن: الزيادة لا تكون من سنخ أجزاء الواجب؛ بل الواجب بما هو واجب لا يشمل مثل هذه الزيادة، فلا مسانخه، فيختل الشرط الأول من شروط صدق مفهوم الزيادة، فإذا جاء بركوعين وفرضنا أن الركوع اعتُبر فى الواجب بشروط لا من حيث الزيادة، الركوع الثانى لا يكون زياده فى الواجب؛ لأنه يعتبر فى الزيادة المسانخه ولا مسانخه فى محل الكلام. ونفس هذا الكلام يُعلل به عدم صدق الزيادة فى القسم الثالث، يعنى فى اللابشروط بالمعنى الثانى بنحو يكون الجزء المعتبر فى الواجب هو صرف وجود الجزء. نفس هذا التعليل يرد، وهو أن الزيادة لا تكون مشموله للواجب بما هو واجب؛ لأن المعتبر فى الواجب بحسب الفرض هو صرف وجود الجزء، وصرف وجود الجزء يتحقق بالوجود الأول للجزء، فالوجود الثانى للجزء لا يكون مشمولاً للواجب بما هو واجب، وهذا معناه عدم المسانخه بين الزائد والمزيد فيه، فيختل الشرط الأول من الشرطين السابقين، وهذا يمنع من صدق الزيادة فى المقام.

ص: ١٨٢

وأما إذا كان الجزء مأخوذاً فى الواجب بنحو لا بشروط من حيث الزيادة الذى هو المعنى الأول _____ الذى هو القسم الثانى _____ بأن يكون المعتبر فى الواجب هو الجامع بين الواحد والمتعدد، يعنى أنّ الوحده غير مشروطه والزيادة أيضاً ليست مشروطه. فى هذه الحاله أيضاً يقال بعدم صدق الزيادة فى محل الكلام، لكن لا باعتبار اختلال الشرط الأول لوضوح تحققه، باعتبار أنّ الزائد هو جزء من الواجب؛ إذ لا- فرق بين الواحد والمتعدد _____ بحسب الفرض _____ لأنّه مأخوذ لا- بشرط بالمعنى الأوّل، أى بمعنى أنّ المعتبر فى المركب الواجب هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فكما إذا جاء بالواحد يكون جزءً من الواجب وداخل فيه، كذلك إذا جاء بالفردين، أيضاً يكون جزءً من الواجب

ومشمولاً له، فيأذن: يكون مسانخاً للواجب ولأجزاء الواجب، فيتحقق الشرط الأول، فإذا منعنا من صدق الزيادة لا بد أن يكون عدم صدق الزيادة لا لأجل اختلال الشرط الأول، وإنما لأجل اختلال الشرط الثاني، وذلك باعتبار أنه إذا كان الجزء معتبر في الواجب بنحو لا بشرط بهذا المعنى؛ حينئذ لا يكون هناك حد للواجب تكون الإضافة زياده بالإضافة إليه؛ لأن أي مقدار يأتي به من الجزء هو في الحقيقة جزء من الواجب، كما لو جاء بركوعين أو بثلاثة ركوعات؛ لأن الركوع معتبر في الصلاة الواجبه لا بشرط من حيث الزيادة، بمعنى أن المعتبر هو الجامع بين الواحد والمتعدد. إذن: لا يوجد حد للواجب حتى تكون الزيادة بالقياس إليه ويصدق مفهوم الزيادة ويقال (زاد في الواجب) إنما تكون الزيادة في الواجب عندما يكون للواجب حد، وإلا لا يصدق مفهوم الزيادة. لو كان المعتبر في الصلاة الواجبه هو ركوع واحداً، لأصبح هذا حداً، لو كان المعتبر هو صترف الوجود، فهذا حد للواجب، فيتحقق الشرط الثاني، لكن في هذين القسمين قلنا أن الشرط الأول هو الذي يختل. في القسم الآخر الذي نتكلم عنه وهو ما إذا كان جامعاً، هنا الشرط الأول متحقق حيث توجد مسانخه بين الزائد والمزيد فيه، لكن الشرط الثاني غير متحقق؛ لأنه إذا كان الجزء المعتبر في الواجب هو الجامع بين الواحد والمتعدد؛ حينئذ لا يوجد حد، فإذا أتى بركوعين لا نستطيع أن نقول أتى بزياده، والركوع الثالث أيضاً ليس زياده..... وهكذا؛ لأنه لا يوجد حد للواجب حتى يصدق مفهوم الزيادة بالإضافة إلى ذلك الحد، ومن هنا ينتفى الشرط الثاني المعتبر في صدق الزيادة، فلا يتحقق مفهوم الزيادة. ومن هنا يظهر أنه من الصعوبه أن نتصور وأن نفترض تحقق الزيادة بالنسبه إلى الواجب.

إلى هنا يتم الكلام عن الزيادة الحقيقية في الواجب، والكلام الآن الزيادة التشريعية، ما هو المقصود بالزيادة التشريعية؟ المقصود بالزيادة التشريعية هي عبارة عن الإتيان بما ليس جزءاً بقصد الجزئية، أى أن يأتي بفعل هو ليس جزءاً من الصلاة، لكن هو يأتي به بقصد الجزئية. وهذه الزيادة التشريعية لا يُشترط فيها المسانحة، بمعنى أنه سواء كان ما جاء به مسانحاً أو لم يكن مسانحاً، ما دام هو قصد الجزئية معناه أنه جاء بفعل زائدٍ تشريعاً حتى إذا لم يقصد الجزئية، هو أضاف للصلاة شيئاً وقصد به التشريع وقصد به الجزئية، سواء كان مسانحاً، أو لم يكن مسانحاً، ومن هنا يظهر بناءً على أن المقصود بالزيادة التشريعية هذا المعنى الفرق بين الزيادة التشريعية والزيادة الحقيقية، في الزيادة الحقيقية قلنا أن المعتمد هو المسانحة وقلنا أنها شرط في صدق مفهوم الزيادة الحقيقية. نعم، قلنا أنه زائداً على المسانحة في الأمور الاعتبارية لا بد من قصد الجزئية حتى يتحقق مفهوم المسانحة، كما نقلنا عن المحقق العراقي (قدس سرّه) أن قصد الجزئية معتبر حتى يتحقق به في الأمور الاعتبارية المسانحة بين الزائد والمزيد فيه، وإلا إذا جاء بفعل مسانح للمزيد فيه صورةً لكن بلا قصد الجزئية، قال هو في الواقع ليس مسانحاً، فحتى يكون مسانحاً لا يكفي في المسانحة مجرد المسانحة في الصورة وفي الشكل، وفي إمكان شمول المركب له بقطع النظر عن قصد الجزئية، هذا لا يكفي؛ بل لا بد من قصد الجزئية حتى يكون مسانحاً.

حينئذٍ يقال في الزيادة التشريعية بالمعنى المتقدم أن هذه الزيادة التشريعية يمكن تصوّرها في القسم الأول، وفي القسم الثالث. أمّا في القسم الأول، فيمكن تصوّرها باعتبار أن في القسم الأول هناك واجب اعتُبر فيه جزء، وفرضنا أن هذا الجزء معتبر في الواجب بشرط لا- من حيث الزيادة، هنا لا يمكن تصوّر الزيادة التشريعية بأن يأتي بالركوع الثاني قاصداً به الجزئية، فيكون مشرعاً؛ لأنّ الشارع قال أنّ المعتمد هو الوجود الأول بشرط عدم الزيادة. إذن: الزائد ليس جزءاً من المركب وليس جزءاً من الواجب، لكن هو جاء به بقصد الجزئية، فيكون مشرعاً، فتصدق الزيادة التشريعية بهذا المعنى، كما أنّها تصدق أيضاً في القسم الثالث، يعنى اللابشرط بالمعنى الثاني، بمعنى صرف الوجود؛ لأنّ المعتمد في الواجب _____ بحسب الفرض _____ هو صّرف وجود الجزء وهو ينطبق على الوجود الأول، والوجود الثاني ليس جزءاً من الواجب، وبإمكانه أن يأتي به وهو ليس جزءاً من الواجب بقصد الجزئية، فيكون مشرعاً، فتتحقق الزيادة التشريعية.

وأما في القسم الثاني، يعنى في اللابشرط بالمعنى الأول، أى أن يكون المعترف في الواجب هو الجامع بين الواحد والمتعدد، هنا من الصعب تصوّر تحقق الزيادة التشريعية؛ لأنّ أى إضافه يضيفها للركوع، الوجود الأول للركوع، الوجود الثاني للركوع، الوجود الثالث للركوع لا تتحقق فيه الزيادة التشريعية إذا قصد به الجزئية؛ لأنّه جزء من الواجب؛ لأنّ الواجب اعتُبر فيه الركوع لا بشرط من حيث الزيادة، بمعنى أنّ الجزء هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فأى مقدار جاء به من الركوع يعتبر جزءاً من الواجب، فلا يصدق مفهوم الزيادة التشريعية؛ لأنّ مفهوم الزيادة التشريعية يعنى الإتيان بما ليس جزءاً بقصد الجزئية، وهنا في الركوع الثاني قد جاء بما هو جزء، وفي الركوع الثالث أيضاً قد جاء بما هو جزء من الواجب؛ ولذا لا يتحقق مفهوم الزيادة التشريعية. إلى هنا يتم الكلام عن الأمر الأوّل الذى قلنا أنّ الكلام يقع في باب الزيادة يقع في أمور، الأمر الأول كان في إمكان فرض الزيادة ثبوتاً في المركبات الاعتبارية. في ذيل هذا البحث نقول: تارة ننتهى في هذا البحث إلى استحالة تحقق الزيادة وعدم إمكان فرض ثبوتها أصلاً. إذا انتهينا إلى الاستحالة؛ حينئذٍ الدليل الذى يثبت الأثر الشرعى على الزيادة لا بدّ من التصرف في ظهوره الأوّل؛ لأنّه ليس من الممكن أن نحمل الزيادة الواقعة موضوعاً في الدليل (من زاد في صلاته فعلية الإعادة) وأمثال هذه العبارات الواردة في الروايات، لا يمكن حمله على المعنى الحقيقي للزيادة؛ لأنّ المفروض استحالة تحقق الزيادة الحقيقية، فإذن: لا بدّ من التصرف في هذا الظهور، والشىء الذى يقولوه هو أن يُحْمَل على الزيادة العرفية، فأى مقدار كرره المكلف، فإذا قال العرف أنّه زيادة في الصلاة؛ حينئذٍ يكون الدليل دليلاً على ثبوت الحكم لتلك الزيادة، وإذا كان العرف لا يرى أنّه زيادة؛ حينئذٍ لا يثبت ذلك الحكم، فيُحْمَل مثل هذا الدليل على الزيادة العرفية عندما ننتهى إلى نتيجة استحالة تصوّر تحقق الزيادة الحقيقية، لكن عندما لا ننتهى إلى هذه النتيجة ونقول بإمكان فرض تحقق الزيادة الحقيقية؛ حينئذٍ لعلّه لا يبقى مانع من حمل الدليل على الزيادة الحقيقية؛ لأنّ هذا هو ظاهره، الظهور الأوّل للدليل الوارد فيه عنوان الزيادة هو الزيادة الحقيقية، ثبوتاً قلنا لا مانع من فرض الزيادة الحقيقية، الدليل أيضاً يُحْمَل على الزيادة الحقيقية.

الأمر الثانى الذى يقع الكلام فيه ليس هو فى الحقيقة الكلام عن حكم الزيادة من حيث المبطلية وعدم المبطلية، من حيث المانع وعدم المانع، لا نتكلم عن حكم الزيادة؛ لأنّ هذا بحث فقهي من قبيل الكلام فى حكم النقيصه، فهو أيضاً بحث فقهي لا يرتبط بعلم الأصول. نعم، هناك فرق فى هذا البحث الفقهي بين النقيصه وبين الزيادة، فى بحث النقيصه هناك كان البحث عن نقص الجزء نسياناً فقط ولم يطرح فى كلامهم نقصان الجزء عمداً، والسّرّ فى هذا هو أنّه هناك نقصان الجزء عمداً واضح البطلان، وهو مقتضى دليل الجزئيه، ومن الواضح أن نقصانه عمداً يوجب عدم الإتيان بالمركب، وضوح البطلان فى حاله النقص عمداً جعلهم لا يتكلمون فى هذه حاله، وإنما صوّبوا كلامهم على حاله نقصان الجزء سهواً. فى محل الكلام يقع الكلام فى كلٍ منهما، فى الزيادة العمديه والزيادة السهويه، ما هو حكم الزيادة العمديه؟ وما هو حكم الزيادة السهويه؟ والسّرّ هو أنّ هنا لا يوجد وضوح فى البطلان فى الزيادة العمديه حتى يقال أنّ هذا الوضوح ينبغى أن يناسب عدم البحث فى الزيادة العمديه، هنا لا وضوح فى البطلان، ودليل جزئيه الجزء ليس لازمه بطلان الزيادة؛ بل قد تكون الزيادة مبطله وقد تكون غير مبطله، ومن هنا احتاجوا إلى استئناف البحث فى الزيادة العمديه كما بحثوا فى الزيادة السهويه، ففى كلٍ منهما وقع هذا البحث.

ما أريد أن أقوله هو: أنّ البحث عن حكم الزيادة العمديه والزيادة السهويه موضوعه الفقه، والمبطلية والمانعيه تؤخذ من الروايات، وهل تشمل الزيادة السهويه، أو تختص بالزيادة العمديه؟... الخ من البحث الموجود فى الفقه. ما يرتبط بمحل كلامنا فى الأصول ليس هذا، أى ليس البحث عن حكم الزيادة، وإنما هو البحث عن حكم الشكّ فى مانعيه الزيادة من حيث جريان الأصل العملى وعدم جريانه، وما هو الأصل العملى الذى يجرى عند الشكّ فى مانعيه، أو مبطلية الزيادة، بمعنى أننا فرغنا عن تحديد مفهوم الزيادة، وفرغنا فى الفقه عن بيان حكم الزيادة، رجعنا إلى الروايات وانتهينا إلى نتيجة، والنتيجه تاره هى إثبات المبطلية للزيادة والمانعيه للزيادة، وتاره تكون النتيجة عدم ذلك، أى أنّ الزيادة غير مبطله. إذا أثبتنا المبطلية أو عدمها، والمانعيه أو عدم المانع، فهو، ولا- تصل النوبه إلى الكلام عن حكم الشكّ، لكن إذا فرضنا أننا لم ننته إلى نتيجة هنا، لا- إثبات المبطلية والمانعيه ولا نفيهما، فتصل النوبه إلى الشكّ فى مبطلية الزيادة أو مانعيته، هذه الزيادة هل هى مانعه أو غير مانعه؟ فيقع الكلام فى ما هو محتوى الأصل العملى فى المقام؟ وهذا شىء يرتبط بعلم الأصول ومن وظيفه علم الأصول. أو أثبتنا هناك فى البحث الفقهي المبطلية بالأدله فى صوره الزيادة العمديه، لكن عجزنا عن إثبات المبطلية فى صوره الزيادة السهويه، فلا مانع أن يُبحث فى علم الأصول عن حكم الشكّ فى مبطلية هذه الزيادة إذا وقعت سهواً، وهذا وظيفه علم الأصول. فإذا: محل كلامنا فعلاً يتركز على ما هو حكم الشكّ فى مانعيه الزيادة ومبطلية الزيادة؟ ما هو مقتضى الأصل العملى عند الشكّ فى مبطلية الزيادة أو مانعيته؟ سواء شككنا فى مانعيه الزيادة عمداً أو سهواً، أو شككنا فى مانعيه الزيادة سهواً فقط، فيقع الكلام فى هذا.

الشيء الآخر الذي ينبغي التنبيه عليه، وقد ذكره بعض المحققين هو الظاهر أنّ القضية في البحث الأصولي لا ترتبط بعنوان الزيادة، كلامنا هو أنّ من يكرر الجزء مثل أن يأتي بركوعين، نشك في أنّ تكرار الجزء هل هو مانع عن صحة الصلاة؟ أو مبطل لها؟ فيقع فيه البحث، سواء صدقت الزيادة على هذا التكرار، أو لم تصدق، وسواء كان هذا التكرار واجداً للشرطين السابقين ويصدق مفهوم الزيادة، أو كان غير واجد لأحد الشرطين ولا يصدق مفهوم الزيادة، هذا لا يمنع من أن نبحث في علم الأصول عن أنّ تكرار الركوع الذي _____ فرضاً _____ لا تصدق عليه الزيادة هل يكون مانعاً من صحة الصلاة، أو لا يكون مانعاً من صحة الصلاة؟ ما هو مقتضى الأصل العملي في هذه الحالة؟ هذا لا يمنع من بحثه، فلا يدور مدار صدق الزيادة. ومن هنا يظهر أنّ البحث السابق في الحقيقة ينفع في البحث الفقهي؛ لأنّه موقوف على أن نفهم ما معنى الزيادة؟ هل يمكن تصوّر تحقق الزيادة، أو لا يمكن أصلاً؟ فإذا قلنا أنّه يمكن تصوّر تحقق الزيادة ويمكن فرض ثبوتها؛ حينئذٍ البحث الفقهي يقول: أنّ هذه الزيادة التي أمكن تصوّرها حكمها كذا؛ لأنّه عندما نتكلّم في الدليل لإثبات حكم لا بدّ أن نعرف الموضوع ما هو، ما هو المقصود بالزيادة؟ هل يمكن تصوّرها، أو لا؟ وقلنا إذا لم يمكن تصوّرها لا بدّ أن نحمل الدليل على الزيادة العرفية. هذا يكون له أثر هناك في البحث الفقهي، في محل كلامنا في البحث الأصولي لا أثر له، سواء كان زيادة أو لم يكن زيادة، على كل حال هو شكّ في المانع، شكّ في الشرطية، شكّ في المبطلية، فيمكن أن يقال أنّ هذا يجري فيه البحث الأصولي، وهو أنّه ما هو مقتضى الأصل العملي عند حصول مثل هذا الشكّ؟

حينئذٍ نقول: عند وصول النوبه إلى الشك في مانعيه الزيادة، أو مانعيه تكرار الجزء، ولو لم يصدق عليه عنوان الزيادة، فإن مقتضى الأصل العملي في المقام هو البراءه، بالضبط من قبيل ما تقدّم في الشك في الشرطيه، ومن قبيل الشك في الجزئيه، وفي كل هذه الحالات الأصل الجارى هو البراءه؛ لأنّ هذا يندرج في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، كما أنّ عند الشك في الجزئيه يدور الأمر بين الأقل والأكثر، لو كانت السوره جزء، فهذا الأ-كثر، وإذا لم تكن جزءً، فالتسعه هي الأقل، وهكذا في الشرطيه، إذا كان الشرط معتبر في الواجب، فهذا الأكثر، وإذا لم يكن معتبراً، فالباقي يكون هو الأقل. المانعيه هي من هذا القبيل، فالمانعيه في روحها ترجع إلى الشرطيه، بمعنى مانعيه تكرار الفعل، مانعيه الزيادة تعنى اعتبار عدم الزيادة في الواجب، يعنى اشتراط عدم الزيادة، ولا فرق بين هذا الشرط وبين أى شرط في باب الصلاه، فمرجع الشك إلى الشك في الشرطيه، وتقدّم سابقاً أنّ الشك في الشرطيه يدخل في مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر والأصل الجارى فيه هو البراءه، فتجرى البراءه لنفى المانعيه، هذا إذا وصلت النوبه إلى الشك وهذا هو المناسب للبحث الأصولي.

الأصول العمليّه / مبطليه الزيادة في الواجب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / مبطليه الزيادة في الواجب .

ذكرنا سابقاً أنه عند الشك في مبطليه الزيادة نرجع إلى البراءه وتدخّل المسأله في كبرى دوران الأمر بين الاقل والا-كثر الارتباطيين، والصحيح فيها هو جريان البراءه وهنا ذكر الشيخ (قدّس سرّه) في الرسائل أنه قد يقال بجريان الاستصحاب ايضاً لأثبات الصحه، والوجه في ذلك هو أن يقال بأنّ العباده قبل هذه الزيادة التي نشك في أنّها مبطله، أو لا، كانت صحيحه وبعد حدوث الزيادة يشك في ارتفاع الصحه التي كانت ثابتة سابقاً، فنستصحب الصحه.

ص: ١٨٨

وبعباره اخرى: اصاله عدم عروض المانع تجرى، وهى أنه سابقاً لم يكن هناك مبطل للعمل وبعد حدوث الزيادة نشك في عروضه والاصل عدمه. إذا تمّ جريان الاستصحاب بهذا الشكل؛ حينئذٍ يقع بحث في أنه هل أن جريان الاستصحاب مانع من جريان البراءه التي فرغنا من جريانها، أو لا-؟ والمانع من جريان البراءه لا بدّ أن يكون مبنياً على اساس الحكومه، أى أن الاستصحاب _____ اذا جرى وتمّت اركانه _____ يكون حاكماً على البراءه، وإن كانا متوافقين. هذا هو الاشكال.

والشيخ (قدّس سرّه) تعرض إلى جواب هذا الاشكال، وحاصل ما ذكره هو: أنه ردّد الأمر في المستصحب بأنه تارة يكون عبارة عن صحّه مجموع الصلاه، واخرى يُراد به صحّه الأجزاء السابقه، وعلى الأول أجاب بجواب مختصر وهو أنه اذا كان المستصحب هو المجموع، فإنه لم يتحقّق بعد، ومراده عدم وجود يقين سابق بصحه المجموع بسبب عدم تحقّق المجموع سابقاً؛ لأنّ المجموع لا يتحقق الا بعد لحوق الاجزاء اللاحقه للأجزاء السابقه، أمّا قبل انضمام الأجزاء اللاحقه إلى الأجزاء السابقه لا نستطيع أن نقول سابقاً نحن على يقين من صحّه المجموع، وذلك لسبب بسيط وهو أنّ المجموع لم يتحقق سابقاً حتى نقول نحن على يقين من صحته سابقاً، فالمجموع لم يتحقق؛ وحينئذٍ لا معنى لأجراء الاستصحاب فيه.

وأما على المعنى الآخر بأن يكون المقصود بالمستصحب هو صحّهُ الأجزاء السابقة؛ فحينئذٍ لا يرد الإشكال السابق؛ لأنَّ صحّهُ الأجزاء السابقة تحققت، كأجزاء قد جاء بها صحيحه ومطابقه للأوامر الضمنية المتعلقة بها، فيأذن: لا إشكال في أنه قبل عروض الزيادة هو على يقين من صحّهُ الأجزاء السابقة، فلا يرد هذا الإشكال. لكنه أورد عليه إشكال آخر وهو أنَّ هذه لا تكون مجديه، وعلل ذلك باعتبار أنَّ صحّهُ الأجزاء السابقة إما أن تُفسّر بكونها مطابقه للأوامر المتعلقة بها، وإما أن يكون المقصود بالصحّهُ ترتّب الأثر على الأجزاء السابقة، والأثر هو عبارته عن حصول المركّب بها إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقه، وعلى كلا التقديرين الصحّهُ _____ بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني _____ ثابتة للأجزاء السابقة حتى بعد عروض الزيادة، لأنَّ الأجزاء السابقة بعد أن تقع مطابقه للأوامر المتعلقة بها لا تنقلب عن ذلك بعروض الزيادة، حتى لو علمنا بأنَّ هذه الزيادة مبطله، فإنَّ الأجزاء السابقة حينما وقعت، وقعت مطابقه لأوامرها ولا تنقلب عما وقعت عليه، وحينما وقعت يترتب عليها الأثر ونستطيع أن نقول الآن بعد عروض الزيادة والعلم بذلك والعلم بكون الزيادة مبطله نستطيع أن نقول أنَّ تلك الأجزاء السابقة قبل عروض الزيادة مطابقه لأوامرها، ونستطيع أن نقول أنه يترتب عليها اثرها المقصود والذي هو حصول المركّب بها إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقه، وهذا امر ثابت للأجزاء السابقة ونحن على يقين منه حتى بعد عروض الزيادة، أى نحن على يقين من صحّهُ الأجزاء السابقة إما بمعنى مطابقتها للأوامر المتعلقة بها، وإما بمعنى ترتّب الأثر عليها، بمعنى أنه لو انضمت إليها سائر الأجزاء على النحو المعتبر شرعاً لحصل بها المركّب، فهذا الأمر نحن على يقين منه فعلاً.

إذن: الكلام في أن هذه الصَّحَّة الثابتة سابقاً هل تنفع للوصول إلى الغرض من الاستصحاب والذي هو الحكم بصحة الصلاة بالرغم من الزيادة التي نشكَّ في أنها مبطله أو لا-؟ أو نشكَّ في أنها مانعه، أو ليست مانعه؟ فصَّحَّ الأجزاء السابقة _____ بمعنى أن المركب يحصل بها لو انضمت إليها الأجزاء اللاحقة بالشرائط المعتبرة فيها شرعاً _____ لا يستطيع أن يثبت الصحة الفعلية للصلاة بعد عروض الزيادة التي نشكَّ في مبطلتها وعدم مبطلتها؛ فانضمام الأجزاء اللاحقة إلى الأجزاء السابقة لا يُحدث شيئاً على تقدير المبطلية، ولا يترتب المركب على الأجزاء السابقة، لا لكونها غير صحيحة، ولا لكونها لم تقع مطابقه لأوامرها، وإنما لعدم انضمام الأجزاء اللاحقة على النحو المعتبر. بطلان الأجزاء السابقة ينشأ من عدم انضمام الأجزاء اللاحقة إلى الأجزاء السابقة على النحو المعتبر، فهذا يوجب بطلانها، وهذا البطلان بهذا المعنى لا ينافي الصحة بهذا المعنى؛ لأنَّ الصَّحَّة تعليقية، فالأجزاء السابقة تكون صحيحة ويترتب عليها الاثر، لكن إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقة بتمام ما هو معتبر فيها، لكن عندما نشكَّ في مبطلية الزيادة وجاء بها؛ حينئذٍ لا نستطيع أن نقول بأنَّ الصَّحَّة التي كنا على يقين بها سابقاً للأجزاء السابقة تنتج صحة العبادة فعلاً بحيث يُحكَّم بصَّحَّة صلاته بالرغم من أنه زاد في صلاته، وهذه الزيادة يُشكَّ في كونها مبطله أو غير مبطله.

وليس مقصود الشيخ (قدَّس سرّه) في المقام _____ بحسب الظاهر _____ هو أننا لا نحتاج إلى الاستصحاب، لأننا نقطع بصحة الأجزاء السابقة، ومن الواضح أنه عند القطع بالمستصحب لا معنى لأجزاء الاستصحاب؛ لأنَّ الاستصحاب من احكام الشك، فلا بد من فرض الشك في بقاء المستصحب، وهو يقول لا نحتاج إلى الاستصحاب؛ لأننا نقطع بصحة الأجزاء السابقة، وهذه الصحة موجودة حتَّى الآن وثابته حتَّى بعد عروض الزيادة، فنحن فعلاً بعد عروض الزيادة نقطع بصَّحَّة الأجزاء السابقة، فلا حاجة للاستصحاب لإثبات بقاء الصَّحَّة بالاستصحاب تعبداً عند عروض الزيادة، يقول: هذا لا نحتاج إليه، ليس مقصود الشيخ (قدَّس سرّه) ببيان أنها غير مجديه بأنه ليس هناك حاجة للاستصحاب؛ لأننا نقطع بما يوافق الاستصحاب، وإنما مقصوده أنَّ الصَّحَّة بهذا المعنى ثابتة عند حصول الزيادة ومما نقطع بها، ولكنَّ الصحة الثابتة بالقطع واليقين عند عروض الزيادة لا تنفع ولا تجدى للحكم بصَّحَّة الصلاة؛ لأنَّ هذه الصَّحَّة معلقه على انضمام الأجزاء اللاحقة بالشرائط المعتبرة، والمفروض أنَّ المكلف لا يُحرز ذلك، وإنما يشكَّ في أنَّ الأجزاء اللاحقة جاء بها حسب المواصفات المعتبرة شرعاً أو لا-؟ لأنه يشكَّ في أنَّ الزيادة تكون مانعه ومبطله، ومن هنا لا يترتب الاثر المراد في المقام على الاستصحاب؛ بل في حالات القطع بالصحة بعد عروض الزيادة أيضاً هذا لا يجدى، الصحة ثابتة حتَّى بعد عروض الزيادة، لكنَّها لا تنفع لإثبات الأثر الذي يُراد إثباته في محل الكلام.

ثم يذكر (قدس سرّه) في ذيل عبارته:

فإذا كان عدم حصول الكل يقيناً لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل، غير قادح في صحه الجزء، فكيف إذا شك في حصول الكل من جهه الشك في انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟. (١)

بعد ذلك أورد على نفسه (قدس سرّه):

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقه أبدأ؛ بل هي باقيه على الصحه بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر، وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع في النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاه. قلت: نعم، ولا ضير في الترام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل، لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاه، امثالاً للأمر. (٢)

ثم ذكر مطلباً آخرًا، وهو مهم ومحل كلام، ونحن نجعل كلام الشيخ (قدس سرّه) مدخلاً لهذا الكلام فيما سيأتي، بعد أن منع جريان الصحه في المقام لأثبات صحه العمل الذي عرضت فيه زياده ومع الشك في مبطله زياده ومنع من جريان الاستصحاب، استدرك وقال يمكن اجراء الاستصحاب لأثبات صحه العمل عندما يكون الشك في القاطع لا في المانع، وكأنه ميّز بين نوعين من الشك، الشك في القاطع والناقضيه والشك في المانع، فالشك في المانع يأتي الكلام السابق ولا يجرى الاستصحاب لإثبات صحه العمل عندما تأتي بشيء وتشك في كونه مانعاً، لكن عندما تأتي بشيء وتشك في كونه قاطعاً للعمل، هنا يجرى الاستصحاب لأثبات صحه العمل. هذا ما استفاد من كلامه (قدس سرّه)، وما قيل في توضيح كلامه أنّ مقصوده هو أنّ المركب الذي يتركب من اجزاء متباينه كما هي اغلب المركبات الشرعيه يمكن تصوره بنحوين:

ص: ١٩١

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٣٧٣.

٢- فرائد الاصول، الشيخ الانصاري، ج ٢، ص ٣٧٣.

النحو الأول: أن نفترض بأن هذا المركب له ما يُعبر عنها بالهيئة الاتصاليه, وتكون معتبره شرعاً, وتكون قائمه بأجزائه, ويُعبر عنها كما في كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) (بالجزء الصوري) في قبال الاجزاء الواقعيه الاخرى كالسوره والرکوع والسجود... الخ, والهيئة الاتصاليه ليس لها واقع في الخارج, وإنما هي معنى حرفي, وهي جزء معتبر في تلك المركبات.

النحو الثاني: هو أن لا يكون للمركب هيئه اتصاليه معتبره, وإنما ليس له إلما ذات الا-جزاء, وما يُطلب من المكلف هو الإتيان بذات الأجزاء, وإن كان بترتيب معين كما في الوضوء, هذا لا علاق له بالترتيب, ففي الوضوء هناك غسلات ومَسِّحات بترتيب معيّن, لكن هذا لا يعنى أنّ الوضوء تكون له هيئه اتصاليه معتبره وجزء صوري معتبر, وإنما المطلوب هو أن يأتي بهذه الغسلات والمَسِّحات, هذا هو المطلوب من المكلف وليس هناك شيء إضافي يكون معتبراً غير هذه الغسلات والمَسِّحات يُعبر عنه بالهيئة الاتصاليه. ويقول الشيخ (قدّس سرّه) _____ يمكن تفسير كلامه بهذا _____ هذان أمران يمكن تصورهما في المركبات الاعتباريه, ويمكن افتراض أنّ الملا-ك قائم بالأ-جزاء مع وجود جزء اضافي غير هذه الا-جزاء ويُسمّى بالجزء الصوري, واخرى نفترض أنّ الجزء الصوري والهيئة الاتصاليه ليس لها دخل في ملاك الأمر بهذا المركب.

وجود جزء زائد في المركب يُعبر عنه بالهيئة الاتصاليه يحتاج إلى دليل, إذا لم يكن هناك دليل يدل على اعتبار هذا الجزء الصوري, بالإضافة إلى اعتبار الأجزاء؛ حينئذٍ ظواهر الادله تنفي اعتباره. مثلاً: يدلّ دليل على وجوب الوضوء الذي هو عباره عن الغسلات والمسححات, وليس فيه دلالة على اعتبار الهيئة الاتصاليه؛ ولذا كثير من المركبات الشرعيه لا يُعتبر فيها هيئه اتصاليه, وإنما هي عباره عن أجزاء تكون واجبه ويجب على المكلف أن يأتي بها بترتيب خاص.

إذن: لا بدّ من وجود دليل على اعتبار هذا الجزء الإضافي الذي هو الجزء الصوري في المركب. وذكروا في باب الصلاة أنّ الدليل قام على اعتبار هذا الجزء الصوري، والدليل هو عبارته عن الروايات التي عبرت عن بعض الافعال بـ _____ (القاطع للصلاة)، من قبيل الالتفات الذي عبّر عنه بأنّه قاطع للصلاة، واستفاد الفقهاء من ذلك بأنّه لا يكون إلا قطع للاتصال، إذن: هناك هيئته معتبره في الصلاة يكون الالتفات إلى اليمين أو الشمال قاطعاً لهذه الهيئته الاتصاليه المعتبره في الصلاة، ولو لم تكن هناك هيئته اتصاليه في الصلاة لا يصح التعبير عن الالتفات بأنه قاطع، ويؤيّد هذا الكلام بأنه في مقام التفريق بين القاطع وبين المانع، أنّ المانع ليس فيه هكذا حاله، فالمانع يمنع من صحّه الفعل، لكن القاطع يقطع هيئته اتصاليه، ميّزوا بينهما بأنّ المانع لا يضر الإتيان به في اثناء العباده بشرط عدم كون المكلف مشتغلاً بالعباده كما لو كان المصلي غير مشتغل بفعل من افعال الصلاة كما في بعض السكونات المتخلّله بين اجزاء الصلاة، وتنجّس ثوبه أو بدنه، ولكنه أزال هذه النجاسه قبل الاشتغال بفعل من الافعال فإنه يحكم بصحة صلاته ولا يضر ذلك بها، وكذلك لو لبس حريراً في أحد سكونات الصلاة ثم نزع قبل الاشتغال بفعل من افعالها، أي قبل أن يدخل في الجزء اللاحق، هذا لا يوجب بطلان الصلاة، بينما القاطع يضر بالعمل والعباده حتى لو وقع في اثناء السكونات؛ لأنه يقطع الاتصال (الجزء الصوري)، فلا فرق بين أن يحصل ذلك في أثناء الانشغال بالعباده، أو يحصل في السكونات المتخلله بين أجزاء العباده.

بناءً على هذا الكلام الذي يمكن أن يُستفاد من كلمات الشيخ (قدّس سرّه). نأتى إلى محل كلامنا، قلنا أنه (قدّس سرّه) ميّز بين الشك في المانعيه وبين الشك في القاطعيه، فممنع من جريان الاستصحاب عند الشك في المانعيه لما تقدّم، لكن عندما يكون الشك في القاطعيه، يقول: أنّ هذا لا يمنع من جريان الاستصحاب لإثبات صحّه العمل عند الشك في القاطعيه، والاستصحاب يجرى للهيئته الاتصاليه التي كتّمنا على يقين بوجودها سابقاً، فالهيئته الاتصاليه المعتبره في باب الصلاة هي تحدث بحدوث أول جزء من اجزاء الصلاة وهو التكبير، وتنتهي بالانتهاء من آخر جزء منها وهو التسليم، فإذا جاء بالشىء الذي يشك في أنه قاطع للهيئته الاتصاليه، أو لا؟ فإن كان قاطعاً، فإنّ الهيئته الاتصاليه سوف ترتفع، وإن لم يكن قاطعاً فإنّ الهيئته الاتصاليه باقيه. إذن: هو يشكّ في بقاء ما هو على يقين منه سابقاً، وهذا مورد للاستصحاب، فيجرى استصحاب الهيئته الاتصاليه، فيكون عمله صحيحاً؛ ولذا ذهب الشيخ (قدّس سرّه) إلى التفصيل بين الشك في المانعيه والشك في القاطعيه، هذا توضيح ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) في المقام.

ونحن نتكلم حول ما ذكره الشيخ (قدس سرّه)، ويقع الكلام في امور:

الأمر الأول: أنّ هذا الاستصحاب لو جرى، فهل يكون حاكماً على البراءة؟ أو لا؟

الأمر الثاني: هل يجرى الاستصحاب عند الشك في المانع، أو لا؟

الأمر الثالث: هل يجرى الاستصحاب عند الشك في القاطع، أو لا؟

الأصول العمليّة / مبطلية الزيادة في الواجب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / مبطلية الزيادة في الواجب .

قلنا أنّ الكلام يقع في عدّه أمور:

الأمر الأول: ما ذكره بعضهم من حكمه الاستصحاب على البراءة وأنّه يمنع من جريان البراءة.

الأمر الثاني: هل يجرى الاستصحاب عند الشك في المانع، أو لا؟

الأمر الثالث: هل يجرى الاستصحاب عند الشك في القاطع، أو لا؟

أمّا بالنسبة إلى الأمر الأوّل: ورد في تقريرات المحقق النائيني (قدس سرّه) بأنّ الاستصحاب على تقدير جريانه _____ وإن كان هو قد منع من جريانه عند الشكّ في المانع على ما سيأتى _____ يكون حاكماً على البراءة، وبالتالي مانعاً من جريانه، وهذا المطلب مبنى على ما يذكروه من أنّ الأصل المحرز يلغى موضوع الأصل غير المحرز، والاستصحاب من الأصول المحرزه والبراءة من الأصول غير المحرزه، ومن هنا تكون الحكومه بهذا الاعتبار، ولم يفرّقوا خصوصاً المحقق النائيني (قدس سرّه) بين ما اذا كان الأصلان متوافقين أو متخالفين.

هذا الكلام محل مناقشه مبنى وبناءً، أما المناقشه المبناييه فهي في أصل جريان الحكومه في حاله التوافق، كما هو في محل الكلام؛ لأننا نتكلم عن أصلين متوافقين، فكل من استصحاب الصّحّه والبراءة يثبت نتيجة واحده وهي صحه العمل المأتى به، فأصل الحكومه في حاله التوافق هي محل مناقشه، والسّر في ذلك هو أنّ المأخوذ في موضوع دليل الأصل غير المحرز الذي هو البراءة في محل الكلام هو عدم العلم بالخلاف، فإذا كان براءه أو أصاله الاباحه فالمأخوذ في موضوعها عدم العلم بالحرمة، واذا كان الأصل هو أصاله الطهاره فالمأخوذ في موضوعها هو عدم العلم بالنجاسه.....وهكذا، والذي يجمعها كلّها هو عدم العلم بالخلاف، ومن الواضح بأنّ الموضوع إذا كان عدم العلم بالخلاف، فالرافع له هو العلم بالخلاف، ومن الواضح أنّه في محل الكلام الاستصحاب الموافق، أو أيّ شيء آخر موافق لا يكون علماً بالخلاف حتى يكون رافعاً لموضوع الأصل غير المحرز، بل هو علم بالوفاق؛ لأنّ المفروض انهما متوافقان، فالاستصحاب في محل الكلام وفي غيره ليس علماً بالخلاف، حتى لو قلنا بأنّ الاستصحاب يورث العلم، لكنّه يورث العلم بالوفاق تبعداً لا العلم بالخلاف، والمفروض أنّ موضوع الأصل العملي هو عدم العلم

بالخلاف، وعدم العلم بالخلاف لا يرتفع إلا بالعلم بالخلاف، ولو كان تعديداً بالاستصحاب مثلاً، وهذا إنما يكون حينما يكون الاستصحاب مخالفاً لأصالة البراءة، فيرتفع موضوع الأصل العملي وتثبت الحكومه، أما إذا كان على تقدير أن يكون علماً، فهو علم بالوفاق؛ حينئذٍ هذا لا- يكون رافعاً لموضوع الأصل العملي _____ اصالة الطهاره، أو أصالة البراءه _____ فكيف يكون حاكماً.

ص: ١٩٤

فأصل الحكومه في حاله التوافق بين الاصلين محل نقاش، نعم في حاله التخالف لها وجه، بأن يقال أن هذا أصل محرز، فينزل الشك منزله اليقين، فيكون موجباً لليقين والعلم التعبدى بالخلاف، فيمكن أن يكون على هذا الاساس رافعاً لموضوع الاصل العملي تعديداً، وهذا هو معنى الحكومه. أما في حاله التوافق، فهذا لا مجال له، فيبقى موضوع الأصل العملي على حاله، وهذا يعنى أن الاستصحاب لا يكون حاكماً عليه ورافعاً لموضوعه تعديداً. هذا مضافاً إلى أن هناك محاذيراً المذكوره في محلها تترتب على الالتزام بالحكومه في حالات التوافق، من جملتها أن اصالة الطهاره واصاله البراءه واصاله الإباحه تبقى مختصه بمواردٍ نادره جداً بناءً على هذا الالتزام، وذلك لا يناسب الاهتمام بها من قبل الشارع بألسنه مختلفه، فمثلاً اصالة الطهاره اذا قلنا بأن استصحاب الطهاره يحكم عليها، واستصحاب النجاسه أيضاً يحكم عليها بلا اشكال، فإذا قلنا في صورته التوافق أن الاستصحاب يكون حاكماً عليها ومانعاً من جريانها، فأنها سوف تختص بمواردٍ نادره جداً، مثل موارد توارد الحالتين، وفي غير هذا المورد أما أن يجرى استصحاب النجاسه أو يجرى استصحاب الطهاره، فإذا قلنا أن كلا الاستصحابين حاكم على اصالة الطهاره، فسوف لا يبقى لها الا موارد نادره (توارد الحالتين التي لا- يجرى فيها كل من الاستصحابين) وهذه الموارد نادره لا- يناسب أن تُحمل عليها اصالة الطهاره التي كثرت رواياتها وهكذا الكلام في اصالة البراءه واصاله الإباحه، وهذا المحذور لا يلزم اذا خصصنا الحكومه بحالات التخالف؛ لأن اصالة البراءه تجرى في موارد اخرى وهي موارد التوافق.

هذا بالنسبه إلى اصل المبني، ولو تنزلنا عنه والترمنا بالحكومه حتى في موارد التوافق كما في محل الكلام، مع ذلك نقول: نلتزم كبرياً بأن الاصل المحرز كالأستصحاب يكون حاكماً على البراءه مطلقاً سواء كان موافقاً لها أو لا، فتأتي حينئذٍ مناقشه مختصه به بالمقام وهي أن هذه الحكومه إنما يصح الالتزام بها حينما يكون ظرف جريان كل واحدٍ من الأصلين واحد، أى يكون ظرف جريان اصالة الاستصحاب نفس ظرف جريان البراءه وفي مورد واحد؛ حينئذٍ يكون هناك مجال للالتزام بالحكومه حتى إذا كانا متوافقين بناءً على التنزل عن المناقشه السابقه وتسليم المبني كما هو الحال في اصالة الطهاره واستصحاب الطهاره، فظرف جريان اصالة الطهاره هو نفس ظرف استصحاب الطهاره؛ فالمكلف الذى يشك في طهاره هذا الماء ونجاسته، ويريد أن يتوضأ به تجرى في حقه اصالة الطهاره كما يجرى فيه حقه استصحاب الطهاره أيضاً لو كانت حاله السابقه له هي العلم بالطهاره، فظرفهما واحد؛ وحينئذٍ هناك مجال للحكومه. وأما إذا فرضنا تعدد الظرف بأن كان ظرف جريان أحد الأصلين غير ظرف جريان الأصل الآخر، كما هو الحال في محل الكلام، فظرف جريان استصحاب الصحه هو ظرف ما بعد الإتيان بالجزء الزائد الذى يُشك في كونه مانعاً، أو ليس مانعاً، وأما قبل ذلك، فلا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم الشك في الصحه، فقبل أن يأتي بالركوع الثانى لا يوجد لديه شك في الصحه حتى يستصحب الصحه المتيقنه سابقاً، وإنما يكون شاكاً بعد أن يأتي بالركوع الثانى ويشك في كونه مانعاً، فيحصل عنده شك في الصحه المتيقنه سابقاً، فستصحبها، بينما البراءه ليست هكذا، فالبراءه في محل الكلام عن مانع هذا الزائد، وهذا يمكن فرضه قبل الإتيان بالجزء الزائد، فهو قبل أن يشرع بالعمل يشك في أن الإتيان بالركوع الثانى هل

يبطل العمل _____ الصلاه _____ ؟ فتأتى البراءة لنفى المانع، كما هو الحال فى الجزئيه عندما يشك فى جزئيه شىء فى المأمور به، فيجرى البراءة لنفى الجزئيه، فإنّ هذا ظرفه قبل الإتيان بالعمل، فقبل أن يأتى بالعمل هو يشك فى أنّ السوره واجبه، أو لا ؟ وهل هى جزء من الصلاه، أو لا ؟ فيجرى البراءة لنفى وجوب الاكثر؛ لأنّ الأمر يدور بين الأقل والأكثر، ثمّ يشرع بالعمل، فظرف جريانه هو ظرف ما قبل الإتيان بما يشك فى كونه جزءاً، أو يشك فى كونه شرطاً، ومع اختلاف الظرف لا معنى للحكومته؛ لأنه قبل الإتيان بالجزء الزائد المشكوك مانعته تجرى البراءة فقط، ولا مجال لجريان الاستصحاب قبل الإتيان بما يشك فى مانعته؛ لأنه لا شك حتى يجرى الاستصحاب، ولا تُعارض البراءة باستصحاب الصحه، واذا جرت البراءة؛ حينئذ يثبت عدم المانع؛ لأنّ اصاله البراءة تجرى لنفى المانع كما تجرى لنفى الجزئيه والشرطيه؛ وحينئذ لا يبقى شك فى الصحه بعد الإتيان بهذه الزيادة لكى يرجع إلى الاستصحاب، أصلاً لا معنى للرجوع إلى الاستصحاب بعد ذلك؛ لأنّ الدليل الشرعى قام فى مرتبه سابقه كان الاستصحاب لا يجرى فيها حتى يمنع من جريانها؛ وحينئذ يمكن أن يقال أنّ القضيه معكوسه حيث أنّ اصاله البراءة هى الحاكمه على الاستصحاب ولا نقول بذلك، ولكنها تمنع من جريانه؛ لأنها موجب لارتفاع الشك فى الصحه ولأنّها أثبتت عدم مانع الجزء الزائد.

الأمر الثانى: هل يجرى استصحاب الصحه عند الشك فى المانع، أو لا ؟

وقد تقدم أنّ الشيخ الاعظم (قدّس سرّه) منع من ذلك؛ لأنّ المراد استصحابه إن كان المقصود به صحه المجموع، فأنه لم يحصل بعد. إذن: لابدّ أن يكون المقصود بالصحه هو الشق الثانى الذى ذكره الشيخ (قدّس سرّه)، وهو عبارته عن صحه الاجزاء السابقه؛ لأنها عندما وقعت، وقعت صحيحه، ومعنى الصحه كما ذكر الشيخ (قدّس سرّه) إما معنى مطابقتها لأوامرها، وإما ترتب الاثر عليها، وذكر أنّ المقصود بالأثر الذى يترتب على الأجزاء السابقه هو حصول المركب بها لو انضمت إليها سائر الاجزاء.

واشكل الشيخ (قدّس سرّه) على هذا الاستصحاب بأنّ هذه القضية _____ صحه الاجزاء السابقه بهذا المعنى _____ متيقنه ولا شك فيها، وقلنا بأنّ مقصود الشيخ (قدّس سرّه) هو أننا ندعى بأنه حتى على فرض كون القضية متيقنه _____ كما هى كذلك _____ فأنها لا تنفع لأثبات المطلوب، يعنى لإثبات صحه العمل الذى يشك فى مانع الزيادة فيه.

أما بالنسبه إلى كونها متيقنه فعلاً - كما كانت متيقنه سابقاً، فإنه اثبت ذلك بدعوى أنّ القضية تعليقيه، وصحه الاجزاء السابقه بمعنى ترتب الاثر عليها لو انضمت إليها سائر الاجزاء، وهذا نحن على يقين منه الآن حتى بعد عروض ما يشك فى مانعته؛ بل ترقى أكثر وقال: حتى بعد عروض ما يقطع بكونه مانعاً، يبقى القول بأنّ الاجزاء السابقه لو انضمت إليها الاجزاء اللاحقه تكون الصلاه صحيحه ومسقطه للأمر، غايه الأمر أنّ البطلان الذى يحصل فى العباده يحصل نتيجة عدم الانضمام، أى من جهه عدم حصول المعلق عليه، فالشك إنما يكون فى الانضمام وعدمه لا فى بقاء القضية التعليقيه المتيقنه سابقاً، فأنها باقيه بنفس المرتبه من اليقين بعد الإتيان بالجزء الزائد، هذا ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه)، وذكره غيره أيضاً.

ولكن يمكن أن نفترض حصول الشك في نفس القضية المتيقنه لا- في المعلق عليه كما ذكر، وذلك بتبديل القضية المتيقنه سابقاً _____ القضية التعليقيه، أو ما يُعبّر عنه بالصحة التأهليه _____ وإذا كان المانع من جريان الاستصحاب هو عدم الشك في القضية المتيقنه، فهذا يمكن الجواب عنه بأن يقال: أنّ القضية التعليقيه ليست كما فُرض في كلام الشيخ (قدّس سرّه) من أنّها عبارته عن صحة الاجزاء السابقه لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقه بالشرائط الواقعيه المعتبره شرعاً، فهذه متيقنه حتى بعد الإتيان بالجزء الزائد؛ بل حتى بعد الإتيان بالمانع المتيقن، لكن اذا قلنا أن القضية المتيقنه سابقاً هي صحة الاجزاء السابقه لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه، هنا يكون الشك في نفس القضية المتيقنه لا في المعلق عليه؛ وذلك لأنّ هذه القضية تكون متيقنه قبل الإتيان بالجزء الزائد، لكن بعد الإتيان بالجزء الزائد الموجب للشك في المانع تكون أصل القضية المتيقنه سابقاً مشكوكه؛ لأنني فعلاً أشك في أنّ الاجزاء السابقه لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه عندنا، هل تكون الصلاه صحيحه، أو لا-؟ فعلى تقدير أن تكون الزيادة مانعه لا ينفع ضم اللاحق للسابق، وعلى تقدير أن لا تكون مانعه ينفع ضم اللاحق للسابق لأثبات الصحة، فشكى فعلاً في نفس القضية المتيقنه سابقاً؛ وحينئذٍ يمكن إجراء استصحاب الصحة التأهليه.

وبعبارة اخرى: أنه لو كان المانع من جريان الاستصحاب هو أن هذه القضية المتيقنه ليست مشكوكه، وإنما هي متيقنه بعد الاتيان بالجزء الزائد والاستصحاب يحتاج إلى شك، فإنه يمكن تلافيه ودفعه بتغيير ما هو المتيقن سابقاً.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / مبطلية الزيادة في الواجب .

الكلام في جريان استصحاب صحه الأجزاء السابقه عند الشك في المانع، وبالتحديد عند الشك في مانعيه الزيادة التي هي محل الكلام.

في الدرس السابق قلنا: بأنّه يمكن التخلّص من إشكال عدم وجود شك في القضيّه التقديرية، في الصحه التأهليه ونصوّر الصحه التأهليه بمعنّى يمكن حصول الشك فيها، فإذا كان المانع من جريان الاستصحاب هو عدم وجود شك، فيمكن إزاله هذا المانع ويمكن فرض جريان الاستصحاب من هذه الجهه، وذلك بأن نفترّق بين أن تكون القضيّه التقديرية هي أن نقول أنّ الأجزاء السابقه لو انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بشرائطها الواقعيه لتحقق الامتثال وكانت الصلاه صحيحه، وبين أن نقول أنّ الأجزاء السابقه لو انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بشرائطها المعلومه الاعتبار تحققت الصلاه وكان ذلك مسقطاً للأمر. هناك فرق بين الأمرين حيث أنّ كلام الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) يصح في القضيّه الأولى؛ لأنّها قضيّه متيقنه في جميع الأوقات ولا يعرض عليها الشك، فلا-يجرى استصحابها لعدم الشك فيها، لكن إذا طرحنا المعنى الثاني، الأجزاء السابقه إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار عندنا، هنا يمكن فرض حصول الشك في نفس القضيّه المتيقنه وليس الشك من جهه انضمام ما يعتبر أو عدم انضمامه، وإنما نفس القضيّه المتيقنه يعرض عليها الشك، باعتبار أنّه قبل حصول ما يحتمل كونه مانعاً المكلف كان على يقين من هذه القضيّه، فتكون هذه القضيّه متيقنه قبل الزيادة؛ الأجزاء حتماً قبل الزيادة إذا انضمت إليها الأجزاء الباقية بالشرائط المعلومه الاعتبار عندنا يتحقق المركب بلا إشكال، لعدم الشك، لكن بعد حصول الزيادة يحصل الشك في هذه القضيّه. بعد حصول الزيادة واحتمال كونها مانعه ليس لدينا يقين بأنّ الأجزاء السابقه إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط التي ثبت اعتبارها عندنا سوف ينتج صلاه كامله مسقطه للأمر، وذلك لعروض ما يحتمل كونه مانعاً، أى يحتمل كونه معتبراً وكون عدمه معتبراً. إذن: يحصل لدى شك في نفس القضيّه المتيقنه سابقاً، أنه هل صحيح أنّ الأجزاء السابقه إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار تكون الصلاه صحيحه وتأمه، أو لا؟ وهذا الشك ينشأ من عروض ما يحتمل كونه مانعاً؛ لأنّه إن كان مانعاً واقعاً فحينئذٍ لا تكون الصلاه صحيحه وذلك لتحقق هذا المانع، حتى لو ضمنا إليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار. نعم، إن لم يكن هذا مانعاً، فضمّ الأجزاء اللاحقه إلى الأجزاء السابقه بالشرائط المعلومه الاعتبار ينتج النتيجة المطلوبه. ومن هنا يمكن تجاوز الإشكال السابق الذي ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) بهذا الفرض.

ص: ١٩٨

نعم، في هذه القضيّه مشكله اخرى تمنع من جريان الاستصحاب، فهو لا يجرى في هذه القضيّه التعليقيه بالمعنى المذكور لا لعدم الشك اللاحق فيها؛ بل هي مشكوكه كما بيّنا وإنما لا يجرى الاستصحاب فيها لعدم اليقين السابق بها، فلا يقين بأنّ ضمّ الأجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار إلى الأجزاء السابقه ينتج صلاه صحيحه، فالمكلف بعد عروض ما يشك في كونه مانعاً لا يستطيع القول بأنى على يقين بهذه الصحه سابقاً والآن اشك فيها، لأنّ ما يحتمل كونه مانعاً لو كان مانعاً واقعاً فأنه كما يوجب

بطلان الأجزاء اللاحقه كذلك يوجب بطلان الأجزاء السابقه لأنّ المركب ارتباطى والأجزاء ارتباطيه فى الصّحه والفساد, وهذا يعنى أن الأجزاء السابقه لا تنتج صلاه صحيحه حتى لو ضمّنا إليها الأجزاء اللاحقه, وهذا يعنى عدم اليقين بهذه الصّحه سابقاً, وإنما هى مشكوكه من اول الأمر.

ويمكن بيان هذا المعنى بعباره اخرى (تلخيص الاشكال على اصل الاستصحاب).

أن هذه القضيّه التقديرية (الصّحه التأهليه) الثابته للأجزاء السابقه إن فسّرناها بقولنا الأجزاء السابقه إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط الواقعيه (أى تكون الصلاه تامه وصحيحه)؛ فحينئذ لا يجرى فيها الاستصحاب لعدم الشك فيها كما يقول الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه), ومضافاً إلى ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) أنه حتى لو فرضنا صّحه جريان الاستصحاب فإنه لا ينفع فى اثبات الصّحه الفعليه لهذا المركب الاعتبارى, وأما إذا فسّرناها بالقضيّه الاخرى, أى بما إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار, فهنا نقول أنّ الاستصحاب لا يجرى لعدم الشك وإنما لعدم اليقين بهذه القضيّه سابقاً بعد انضمام ما يُحتمل مانعيته؛ وحينئذ لا يجرى الاستصحاب على كلا التقديرين.

هذا هو الاشكال الذى يرد على جريان الاستصحاب عند الشك فى المانع. وفى المقابل يظهر من المحقق العراقى (قدّس سرّه) عدم القناعه بهذا الكلام، ويظهر منه أنه يرى صحة جريان الاستصحاب فى محل الكلام _____ استصحاب صحة الاجزاء السابقه _____ لإثبات عدم مانعيه الزيادة، وبالتالي صحة المركب _____ الصلاه _____ وعللّ هذا باعتبار أنّ الشك فى المقام يرجع إلى الشك فى كيفية أخذ الجزء فى هذا المركب الذى زاد فيه الجزء، فهذا الجزء الذى زاد فيه كيف أخذ فى المركب ؟ فإذا فرض أخذ الجزء فى المركب على نحو اللابشرط (أى أن يكون الجزء هو الجامع بين الواحد والمتعدد)، فهذا له حكم ويترتب عليه أثر، وعلى هذا التقدير تكون الصحه ثابتة، فيحكم بصحة الاجزاء السابقه؛ لأنّ هذه الزيادة لا تضر، لأنّ المفروض أنّ الجزء أخذ فى المركب لا بشرط من جهه الزيادة، فالجزء هو الأعم من الواحد والمتعدد، فالجزء المكرر يكون جزءً من الصلاه وتبقى الصحه ثابتة للأجزاء السابقه وللمركب.

وأما اذا فرضنا أنّ الجزء أخذ فى المركب بنحو بشرط لا، بمعنى أنه كان جزءً من المركب المأمور به بشرط عدم الزيادة؛ فحينئذ تكون الزيادة مضرّه وموجه لعدم صحة الاجزاء السابقه، فتنتفى الصحه، لما تقدم سابقاً من أنّ الجزء اذا اعتُبر بشرط عدم الزيادة، فإنّ الزيادة حينئذ ترجع إلى النقيصه، لأنه حينما يكرر الجزء فإنه لم يأتِ بالجزء المعترف شرعاً فى المأمور به، واذا رجعت الزيادة إلى النقيصه تبطل الصلاه؛ لأنّ النقيصه موجه للبطلان.

إذن: الشك فى المقام فى أنّ الجزء هل أخذ فى المركب بنحو اللابشرط حتى تترتب الصحه عند الإتيان بما يحتمل كونه مانعاً، أو بنحو بشرط لا حتى تنتفى الصحه، وهذا فى واقعه شك فى بقاء الصحه وانتفائها، فعلى احد التقديرين تكون الصحه باقيه، وعلى التقدير الاخر تكون الصحه منتفيه، والحاصل أنّى اشك فى بقاء الصحه، ومع الشك فى بقاء الصحه لا مشكله فى جريان استصحاب الصحه. هذا ما يستفاد من كلام المحقق العراقى (قدّس سرّه).

وقد يجاب عنه: بأنه في باب الاستصحاب لابد من فرض وجود يقين سابق، كما لو كان المكلف الشاك على يقين من طهاره الثوب، ثم عرض ما يجعله يشك في تلك الطهاره، لكنّه بعد عروض هذا يستطيع أن يقول بأنى على يقين من طهاره الثوب أمس، والآن اشك في بقاء هذه الطهاره، فيستصحب بقاء تلك الطهاره المتيقنه. إذن: لابد في محل الكلام _____ لكي نتعلّق جريان الاستصحاب _____ أن نفترض أنّ المكلف بعد عروض ما يشك في كونه مانعاً يستطيع أن يقول: (انا على يقين من صحه الأجزاء السابقه والآن اشك في بقاء هذه الصحه). والسؤال هو: هل يستطيع المكلف بعد عروض ما يشك بكونه مانعاً أن يقول ذلك؟ أى أن يقول بأنى على يقين من صحه الاجزاء السابقه؟

فإذا قلنا: بأنه ليس على يقين؛ فحينئذ لا يجرى الاستصحاب، وهو كذلك (أى ليس على يقين)؛ لأن عروض ما يحتمل كونه مانعاً على تقدير كونه مانعاً هو كما يوجب بطلان الاجزاء اللاحقه كذلك يوجب بطلان الأجزاء السابقه، على تقدير أن يكون الجزء المأخوذ في المركب هو الجزء بشرط لا.

نعم، على التقدير الآخر تكون الصحه باقيه، لكن هذا لا يعنى بقاء اليقين الذى هو شرط في جريان الاستصحاب، لأنّ اليقين مبنى على افتراض أنّ الجزء مأخوذاً في المركب لا بشرط، ولا علم للمكلف بذلك؛ لأنّ الأمر يدور بين كون الجزء مأخوذاً في المركب بنحو اللابشرط، وبين كونه مأخوذاً بنحو البشرط لا.

ومن هنا يظهر أنّ الاشكال وارد على هذا الاستصحاب بالنحو الذى ذكرناه سابقاً. هذا مضافاً إلى ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) على تقدير التنزّل وافتراض جريان الاستصحاب وافتراض وجود اليقين السابق بهذه القضيّه التقديرية والصحه التأهليه، وبالرغم من ذلك لا يمكن أن نثبت بالاستصحاب الصحه الفعلية للمركب لعدم الملازمه بين الصحه التأهليه والصحه التقديرية بهذا المعنى وبين الصحه الفعلية للمركب (الصلاه).

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الزيادة في الواجب

في الدرس السابق قلنا أنه يرد على الاستصحاب المذكور سابقاً مضافاً إلى ما تقدّم أنه لو سلّمنا كل الأمور التي يتوقف عليها هذا الاستصحاب، وافترضنا وجود يقين سابق بهذه القضية، قلنا: لا يثبت باستصحاب هذه القضية التعليق الصّحّ الفعلي للمركب بعد فروض عروض ما يُشكك في كونه مانعاً؛ لأنّ الملازمه بينهما _____ على تقديرها _____ هي ملازمه عقليه ويكون الاستصحاب بلحاظها مثبتاً،

يضاف إلى ذلك أنّ القضية المستصحبه ليست من المجعولات الشرعيه لكي يجري فيها الاستصحاب، ولا موضوع لمجعول شرعي، وإنما هي قضيه عقليه انتزاعيه، وهي أنّ الأجزاء السابقه إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقه يترتب عليها حصول المركب التام ويكون هذا مسقطاً للأمر.

قد يقال: _____ كما قيل _____ بأنّنا لا نجري الاستصحاب في الصّحّ لترد الإشكالات السابقه، وإنما نجريه في عدم وجوب الإعاده وعدم وجوب الاستئناف الذي كان ثابتاً قطعاً قبل عروض ما يشكك في مانعيته وبعد عرضه يشكك بأنّ هذا الفعل _____ الصلاه _____ هل تجب عليه اعادته، أو لا، فيستصحب عدم وجوب الاعادته.

ويرد عليه: ما تقدم من أنّ وجوب الاعادته وعدمها ليس من الاحكام الشرعيه، فلا يتوجّه خطاب شرعي بوجوب الاعادته لمن كان عمله فاسداً، وإنما العقل يحكم بأنّ المكلف اذا لم يؤد ما يراد منه شرعاً لا يبدأ أن يؤديه، فإذا كان ما جاء به باطلاً يحكم العقل بلزوم الامتثال، لأنّ التكليف لم يُمتثل بعد عندما يكون ما جاء باطلاً.

قد يقال بجريان استصحاب عدم الإتيان بالزائد، كاستصحاب موضوعي: لأنّ المكلف يشكك في أنه جاء بالزائد، أو لا فيستصحب أنه لم يأت بالزائد، أي العدم المتيقن سابقاً قبل أن يأتي بما يشكك في مانعيته.

ص: ٢٠٢

ويلاحظ عليه: أنّ الإتيان بالزائد متيقن، فنحن على يقين بأنه زاد في الركوع _____ مثلاً _____ وإنما الكلام والشك في مبطله ومانعيه ما جاء به، فالشك ليس في أصل الإتيان بالزائد، وإنما الشك في الإتيان بالزائد الذي تكون زيادته مبطله للصلاه؛ وحيث إذا رجع هذا الشك إلى الشك في مبطله ما جاء به، نقول: لا يجري الاستصحاب؛ لأنه لا يقين بعدم المبطله سابقاً؛ لأنه مشكوك من البدايه وليس هناك حاله متيقنه لعدم المبطله. هذا تمام الكلام في الأمر الثاني (استصحاب الصّحّ عند الشك في المانعيه).

الأمر الثالث: وهو جريان الاستصحاب عند الشك في القاطعيه.

تقدّم أنّ الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) فرّق بين الشك في المانع وبين الشك في القاطع، والتزم بجريان الاستصحاب عند الشك في القاطع، أي استصحاب الصحة وبقاء الهيئه الاتصاليه التي يُحتمل أنّ ما جاء به يكون قاطعاً لها، وليس استصحاب صحه الأجزاء السابقه كما كان الكلام عنه في المانع. وقرب الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) جريان الاستصحاب في المقام بهذا التقريب وهو: أنّ الهيئه الاتصاليه المعتبره في بعض المركبات تحدث بحدوث الجزء الأول من المركب وتستمر إلى آخر جزء منه؛ وحينئذ إذا حصل ما اعتبره الشارع قاطعاً للهيئه الاتصاليه، فإنه سيكون رافعاً لهذه الهيئه أي يكون قاطعاً للاتصال المعتبر في هذا المركب _____ بحسب الفرض _____ هذا في حال العلم بالقاطع، أمّا إذا فرضنا أنه شك في القاطع، فإنه سيشك في بقاء الهيئه الاتصاليه قهراً، فإنه على تقدير أن يكون ما جاء به قاطعاً فإنّ الاتصال ارتفع، وعلى تقدير أن لا يكون ما جاء به قاطعاً، فإنّ الاتصال غير مرتفع؛ وحينئذ يكون على شك في بقاء الهيئه الاتصاليه وارتفاعها، وحيث أنه كان على يقين منها سابقاً قبل الإتيان بما يشك في قاطعيته، والآن يشك في بقاء ما تيقن به سابقاً، فيجری استصحاب بقاء الاتصال (الهيئه الاتصاليه)، وحيث أنه ليس لديه شك من جهه اخرى، فإنّ هذا يعنى الحكم بصحّه ذلك المركب وعدم وجوب الإعاده وأمثالها، هذا ما يفهم من كلام الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) في مقام تقريب جريان هذا الاستصحاب في محل الكلام.

(1)

ص: ٢٠٣

وبقطع النظر عن المناقشات التي ذُكرت مع الشيخ (قدّس سرّه) في أصل اعتبار الهيئه الاتصاليه واكتشاف وجودها واعتبارها من مجرد التعبير بالقاطع في الروايات، فهو يعترف بأن اعتبار الهيئه الاتصاليه في المركب يحتاج إلى دليل، ويرى بأن الدليل عليه هو التعبير عن شيء بأنه قاطع لهذا المركب، فالتعبير بالقاطع يدل على وجود الاتصال المعتبر، وقد نوقش الشيخ (قدّس سرّه) بأن هذا التعبير لا يدل على المدعى (اعتبار الهيئه الاتصاليه في المركب) فيمكن أن يكون _____ هذا التعبير _____ من باب المسامحه أو التجوّز، ولا نناقش أيضاً فيما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) لاستكشاف كون الشيء قاطعاً من كونه موجباً لفساد المركب حتى في حال السكون، كالالتفات في الصلاه في قبال المانع الذي لا يوجب الفساد حال الإتيان به في حال السكون كلبس الحرير، وقد نوقش أيضاً في هذا الكلام باعتبار أنه يمكن أن يكون الشيء مانعاً، لكن مانعيته تتسع لتشمل حاله السكون، أي أنّ الموانع على قسمين فبعضها تكون مانعه من صحه المركب عند الإتيان بها عند الاشتغال بالأجزاء، وبعضها تكون مانعه من صحه المركب مطلقاً، سواء جاء بها في حال الاشتغال بالأجزاء، أو حال السكون. وبقطع النظر عن كل ذلك يقع الكلام في الاستصحاب الذي افترض جريانه في محل الكلام بالتقريب الذي ذكره، ومن الواضح أنّ هذا الاستصحاب يعتمد على افتراض أنّ الهيئه الاتصاليه تحدث بحدوث الجزء الأول وتستمر إلى نهايه الاجزاء، ويزول هذا الاتصال بحدوث القاطع، فإذا حصل القاطع في منتصف العباده يزول الاتصال، والاستدلال مبني على أنّ زوال الاتصال يكون من حين حدوث القاطع، وبناءً على ذلك يجري الاستصحاب؛ لأنه قبل حدوث القاطع كانت هناك هيئه اتصاليه مستمره عند تتابع الأجزاء ولا تزول هذه الهيئه إلّا عند حدوث القاطع؛ وحينئذ إذا جاء بشيءٍ وشك في كونه قاطعاً، فإنّ هذا يعني أنّ أركان الاستصحاب متوفره، فهو على يقين من وجود الهيئه الاتصاليه قبل الإتيان بهذا الشيء، وبعد الإتيان به يشك في بقاء الهيئه الاتصاليه وزوالها؛ لأنّ هذا الشيء إن كان قاطعاً، فإن الهيئه الاتصاليه مرتفعه، وإن كان غير قاطع فإنّ الهيئه الاتصاليه باقيه؛ وحينئذ يجري الاستصحاب. والشيخ (قدّس سرّه) يجري الاستصحاب بنكته أنّ القاطع يوجب زوال الهيئه الاتصاليه من حين حدوثه، وهذا يعني وجود يقين بالهيئه الاتصاليه قبل حصول ما يشك في قاطعيته.

ولكن، إذا فرضنا أنّ الهيئه الاتصاليه التي هي عباره عن هيئه اتصاليه اعتباريه شرعيه ومرجعها إلى اعتبار الشارع للاتصال وليست حقيقيه، فالشارع اعتبر الاتصال في هذا المركب بما له من الاجزاء، وإذا سلّمنا مقدّمات هذا المطلب تكون الهيئه الاتصاليه قضيه اعتبرها الشارع وأخذ في هذا الاعتبار عدم القاطع، أي أنّ الهيئه الاتصاليه تكون موجوده عندما لا يحصل القاطع، وتزول عند حصوله، وهذا يعني أنّ هناك هيئه اتصاليه واحده قائمه بالمركب بلحاظ تمام اجزائه، وعندما يحصل القاطع تزول هذه الهيئه الاتصاليه من أول الأمر لا- من حين حصول القاطع، وهذا يعني أنّ الاستصحاب لا- يجرى؛ لأنّ هذا يلزم علمنا بزوال الهيئه الاتصاليه من أول الأمر حين علمنا بالقاطع، وإذا شككنا به، فهذا يعني أنّنا نشك في وجود هيئه اتصاليه من البدايه وليس من حين حصول القاطع وحينئذ لا يكون عندنا يقين بوجود الهيئه الاتصاليه للأجزاء السابقه بعد حدوث ما يشك في قاطعيته.

المحقق الاصفهاني (قدّس سرّه) يصرّ على المعنى الثاني، ويقول: أنّ الظاهر من القاطع _____ اذا سلّمنا به _____ بأنّ هناك اعتباراً واحداً لهيئه اتصاليه موضوعها المركب بتمام اجزائه، فإذا حصل القاطع، فأنه يرفع الهيئه الاتصاليه من أول الأمر لا من حين حصوله، والذي يقوله (قدّس سرّه) غير بعيد، ولعلّه هو الأقرب. هذا بالنسبه إلى الملاحظه الاولى على استصحاب الهيئه الاتصاليه عند الشك في القاطعيه. (1)

الملاحظه الثانيه: على أصل كلام الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) في الوحده الاعتباريه في بعض المركبات، فيمكن أن يقال بعدم وجود وحده اعتباريه في الصلاه _____ مثلاً _____ غير الموالاه بين أجزاء الصلاه التي تعني أن لا يكون هناك فاصل طويل بينها التي دلّت عليها الادله، فالموالاه قام الدليل عليها ولم يدل على اكثر من ذلك، فليس واضحاً أنّ هناك هيئه اتصاليه معتبره بقطع النظر عن كل اجزاء الصلاه بما فيها الموالاه، ومن الواضح أنّ الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) لا يقصد بالقاطع عدم الموالاه، فالهيئه الاتصاليه يعتبرها غير الموالاه والرافع للهيئه الاتصاليه الذي يسميه القاطع غير الفصل الطويل بين الأجزاء الذي يوجب عدم الموالاه، والذي يبدو أنّ سر تسميه هذه الأمور بالقاطع مع انها في الحقيقه ترجع إلى المانع وقد أخذ عدمها في الصلاه، يمكن أن يوجّه الاختلاف في التسميه بين القاطع والمانع بأنّ هذا المانع تارة يُفترض حصوله بعد الفراغ من العمل، ويعبر عنه بالناقض وبالرافع، ومن هذا القبيل الحدث بعد الوضوء، فأنه يعتبر رافعاً للطهاره التي حصلت من الوضوء، لكن عندما يحصل المانع في أثناء العمل، فأنه يُعبر عنه بالقاطع، فكأنه عندما يحصل يفصل الاجزاء السابقه عن الاجزاء اللاحقه، أي يفصلها بشيءٍ اعتبر الشارع عدمه في هذا المركب، ومن هنا سُمّي قاطعاً، وهذا يحتاج إلى تتبع في الروايات ومعرفة اطلاق المعنى، فهل أنّ القاطع يطلق على اشياء معينه من قبيل الالتفات والضحك، أو يطلق حتى على الموانع العاديه التي تحدث أثناء الصلاه، لكن هذا الاحتمال _____ عدم الفرق بين المانع والقاطع _____ موجود وقائم، وأنّ كل منهما أُخذ عدمه في المركب، فالشك في القاطع كالشك في المانعيه ولا مجال لأن يقال بأنّ هذا يتميز عن الشك في المانعيه، بأنّ الاستصحاب لا يجرى في المانعيه ويجرى فيه.

ص: ٢٠٥

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الزيادة في الواجب

ندخل الآن في المطلب الأخير قبل الانتقال إلى الخاتمة التي نبث فيها عن شرائط جريان الأصول العمليّة، بعد أن فرغنا عن الأصول العمليّة يقع البحث في الخاتمة في شرائط جريان الأصول العمليّة.

تعرض الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) إلى بحثٍ تحت عنوان (دوران الأمر بين الواجب والحرام)، وذكر بأنه من اقسام الشك في المكلف به، وهذا يكون في ما اذا اشتبه الواجب بالحرام كما لو علم إجمالاً بوجود أحد شيئين، وكذلك علم إجمالاً بحرمة أحدهما الآخر، وفرض اشتباه الواجب بالحرام، ففي هذه الحالة يوجد عند المكلف علم إجمالي بوجود أحدهما، وعلم إجمالي آخر بحرمة أحدهما، وفي نفس الوقت يدور أمر كل منهما بين المحذورين، أي بين أن يكون واجباً أو يكون حراماً، لأنه يعلم في هذا الفرض بأن كل واحد منهما هو إمّا واجب أو حرام، فكل فعلٍ على حده يدور أمره بين المحذورين، فكأن العلوم الاجماليّة في هذا الفرض متعدّده.

وهذه المسألة غير مسألة دوران الأمر بين المحذورين في الفعل الواحد التي تقدّم بحثها في أصالة التخيير، فهناك يعلم المكلف بأنّ لديه فعلاً واحداً يدور أمره بين الواجب والحرام، ونستطيع التعبير عن هذا بأنه يعلم بأنه إمّا يكون الفعل واجباً والترك حراماً، وإمّا العكس، أي أنّ الترك واجب والفعل حرام، وليس في مسألة دوران الأمر بين المحذورين أكثر من ذلك.

وهناك مسألة اخرى تكلمنا عنها في مسألة دوران الأمر بين المحذورين وهي ما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم في وقائع متعدّده، ومثّلوا لذلك بما إذا علم المكلف بأنه إمّا أن يكون قد حلف على أن يجلس في مكانٍ معين في صباح كل يوم، وإمّا أنه حلف على ترك الجلوس في ذلك المكان في صباح كل يوم، فيكون الجلوس في صباح اليوم الأول دائر أمره بين الوجوب والتحريم، وهكذا في صباح اليوم الثاني، وهكذا في صباح اليوم الثالث... وهكذا، فالفعل يدور أمره بين الوجوب والتحريم في وقائع متعدّده، فالجلوس في كل صباح يدور أمره بين محذورين ولم يكن هذا الأمر موجوداً في أصل المسألة؛ لأنه مثلاً إمّا أن يكون حلف على السفر، أو حلف على ترك السفر، وليس ذلك في كل يوم، وإنما في يوم معين، فيدور الأمر بين أن يكون السفر واجباً، وبين أن يكون حراماً.

ص: ٢٠٦

وهذه المسألة _____ دوران الأمر بين محذورين في وقائع متعدّده _____ تشبه مسألتنا باعتبار أنّ العلم الاجمالي فيها يتعدّد بتعدّد الوقائع، وهذا التعدّد موجود في محل كلامنا باعتبار أنّ كل فعل من الفعلين يدور أمره بين أن يكون واجباً، وبين أن يكون حراماً، فالمكلف عندما يلتفت إلى هذا الفعل على حده فإنه يعلم بأنه إمّا أن يكون واجباً، وإمّا أن يكون حراماً، وكذلك الكلام في الفعل الآخر عندما يأخذه على حده، فيتعدّد العلم الإجمالي، فيكون شبيه دوران الأمر بين المحذورين بلحاظ وقائع متعدّده، فهناك وقائع متعدّده وفي المقام أفعال متعدّده، فيتعدّد العلم الإجمالي بلحاظها. وهناك

مشابهه من جههٍ أخرى بين المقامين هي أنّ هناك لم يكن المكلف قادراً على الموافقه القطعيه لكل واحدٍ من العلمين الإجماليين؛ لأنها لا- تتحقق لا- في الفعل ولا في الترك، فمثلاً: في صباح اليوم الأول هو يعلم أنّ الجلوس إمّا أن يكون واجباً، وإمّا أن يكون حراماً، فكيف يوافق قطعاً؟! وفي محل الكلام تتعدّر الموافقه القطعيه ايضاً؛ لأنه بلحاظ كل واحدٍ من الفعلين يدور أمره بين المحذورين وهكذا الفعل الثاني، فإذا فعل يحتمل الموافقه، وإذا ترك كذلك.

ذكر الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) أنّ الموافقه القطعيه لأحد العلمين لا تكون منجزه؛ لأنها تستلزم المخالفه القطعيه للعلم الاخر، فالعلمين الأساسيين هما: العلم الأول الذي هو أنه يعلم بوجود أحدهما، والعلم الثاني هو العلم بحرمة أحدهما الاخر، فالعلم بوجود أحدهما موافقه القطعيه تكون بالإتيان بكلا- الفعلين، فهو _____ أي الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) _____ يقول: بأنّ هذا فيه مخالفه قطعيه للعلم الاجمالي الثاني؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف يعلم بحرمة أحدهما، كما أنّ الموافقه القطعيه للعلم الاجمالي الثاني التي تتحقق بالترك لكل منهما فيها مخالفه قطعيه للعلم الاجمالي الاول الذي هو عباره عن العلم بوجود أحدهما، ومن هنا لا- يمكن الالتزام بالموافقه القطعيه لكلا العلمين، ولا تتجزّ على المكلف؛ لأنّ فيها مخالفه قطعيه للعلم الاجمالي الاخر ولا مائر بين العلمين الإجماليين، ومن هنا يقول: بعد سقوط الموافقه القطعيه لهذين العلمين يتعيّن المصير إلى الموافقه الاحتماليه، وهي تكون بأن يأتي بأحدهما ويترك الاخر. نعم هو يتخيّر بين ما يفعله ويتركه، فيستطيع أن يفعل الاول ويترك الثاني، ويستطيع أن يعكس؛ لأنّ الموافقه الاحتماليه تتحقّق في كلٍ منهما. (1) يقول الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه): (والحكم فيما نحن فيه: وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك، لأنّ الموافقه الاحتماليه في كلا التكليفين أولى من الموافقه القطعيه في أحدهما مع المخالفه القطعيه في الآخر).

ص: ٢٠٧

ويظهر من هذا الكلام أنّ الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) يقول: بأنّ هذا التخيير ابتدائي وليس استمرارياً، بمعنى أنه الآن مخير في الإتيان بالأول وترك الثاني، أو يعكس، فإذا اختار فعل الأول وجب عليه ترك الآخر، وهذا معنى أنّ التخيير ابتدائي، وإذا اختار ترك الأول يجب عليه فعل الثاني، ولا يصح أن يقول بأنّي اتعامل مع الفعل الأول لوحده فأختار فعله، ثمّ يأتي إلى الفعل الثاني فيقول أنّي اتعامل مع هذا الفعل لوحده وأختار فعله، أو يختار ترك الأول ويختار ترك الثاني أيضاً، فإنه لا يصح. وفي مقابل التخيير الابتدائي التخيير الاستمراري الذي يعني أنه في كل واحدٍ من الفعلين هو مخير، فيأتي المكلف إلى الفعل الأول، فيقول بأنّ أمره عندي يدور بين الوجوب والتحريم، والحكم هو التخيير، فأختار فعله، ثمّ يأتي إلى الفعل الثاني، فيقول بأنّ أمره عندي يدور بين الوجوب والتحريم، فيدخل في دوران الأمر بين المحذورين، ويقول بأنّي مخيرٌ بينهما، فأختار فعله، أو يختار تركهما، وهذا هو معنى التخيير الاستمراري، كما قيل بذلك في تعدد الوقائع، فكل واقعه يدور أمرها بين الوجوب والتحريم، فالجلوس في اليوم الأول يدور أمره بين الوجوب والتحريم، فيتخيّر، والجلوس في اليوم الثاني أيضاً يدور أمره بين الوجوب والتحريم، فيتخيّر أيضاً..... وهكذا، فيكون التخيير استمرارياً.

وجه التخيير الاستمراري: هو أن يقال بأنّ كل واحدٍ من الفعلين هو واقعه مستقلّه يدور أمرها بين المحذورين؛ لأنه يعلم إمّا بوجوبه، أو حرمة، ومع تعدّد الموافقه القطعيه لهذا العلم الإجمالي يحكم بالتخيير، فيتخيّر المكلف في هذا الفعل الواحد بين فعله وتركه، والفعل الثاني واقعه مستقلّه أخرى، فيأتي فيها نفس الكلام، أي يتخيّر المكلف بين الفعل والترك.

وجه التخيير الابتدائي: الذى هو ظاهر كلام الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، هو أن العلم الإجمالى فى كل واحدٍ من الفعلين وإن سقط عن المنجزيه باعتبار عدم قدره المكلف على امتثاله، لكن هذين العلمين الإجماليين فى الفعلين، يعنى فى كل فعلٍ على حدّه فى الحقيقة تولداً من العلمين الإجماليين المفروضين فى محل الكلام، والعلمان هما أنه يعلم إجمالاً بوجود أحد الفعلين ويعلم علماً اجمالياً آخر بحرمة احد الفعلين، والآذ نسال: هل يقبل العلمان الاساسيان المفروضان فى محل الكلام التنجيز، أى هل يمكن موافقتهما القطعيه؟ وهل يمكن مخالفتهما القطعيه؟

نعم يقبلان التنجيز، فالعلم الإجمالى الأول بلحاظ مجموع الفعلين هو يعلم أنّ أحدهما واجب، وهذا العلم لوحده قابل للتنجيز، ويمكن أن نتصوّر فيه المخالفه القطعيه، وذلك بترك كلا الفعلين، مع العلم بوجود أحدهما كالظهر والجمعه، وكذلك العلم الاجمالى الأساسى الثانى _____ العلم بحرمة احد الفعلين _____ فإنه فى حدّ نفسه قابل للتنجيز وتُتصوّر فيه المخالفه القطعيه، وذلك بأن يأتى بكلٍ منهما؛ وحيثذ كل علم اجمالى ينجز حرمة مخالفته القطعيه؛ لأنه لا إشكال فى تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه بعد فرض إمكانها، فالعلم الاجمالى الأول بأنّ أحدهما واجب ينجز حرمة المخالفه القطعيه بتركهما معاً، والعلم الاجمالى الثانى بحرمة أحدهما ينجز حرمة مخالفته القطعيه بفعلهما معاً، وبالتالى نجز هذان العلمان الإجماليان على المكلف حرمة ترك كلا الفعلين وحرمة فعلهما معاً، وحيثذ تكون النتيجة أنّ هذا المكلف لا يجوز له أن يفعل كلا الفعلين معاً؛ لأنّ هذا مخالفه قطعيه للعلم الاجمالى الذى يقول بأنّ أحدهما حرام، ولا يجوز له أن يترك كلا الفعلين معاً؛ لأنّ فيه مخالفه قطعيه للعلم الاجمالى الذى يقول بأنّ احدهما واجب. والنتيجه هى ما قاله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، هى أن يفعل أحدهما ويترك الآخر، وإذا اختار فعل هذا الأول يجب عليه ترك الثانى، وإذا اختار ترك الأول يجب عليه فعل الثانى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الزيادة في الواجب

عرفنا ممّا تقدّم أنّ التكليف لا يتنجز بالعلم الإجمالي بلحاظ كل واحدٍ من الفردين؛ لأنّ الأمر فيه يدور بين المحذورين؛ لأنّ كل فعل هو يدور أمره بين الوجوب والتحريم، لكن كون العلم الإجمالي _____ بلحاظ كل واحدٍ من الفعلين بحياله _____ غير منجزٍ للتكليف في كل واحدٍ منهما لا- ينافي أن يكون هناك علم إجمالي آخر يُلاحظ بالنسبة إلى مجموع الفعلين ويكون هذا العلم الإجمالي منجزاً للتكليف، في نفس الفعل الأمر يدور بين المحذورين، هذا الفعل إمّا واجب أو حرام، فيدور أمره بين المحذورين، لكن إذا لاحظنا كلاً- الفعلين المكلف عنده علم إجمالي بوجوب أحدهما، وعنده علم إجمالي بحرمة أحدهما، هذان العلمان الإجماليان ينجزان التكليف فيهما؛ لما تقدّم من أنّ المخالفه القطعيه ممكنه بالنسبه إلى كل واحدٍ من العلمين الإجماليين. وقلنا أنّ مقتضى تنجز هذين العلمين الإجماليين هو أنّهما ينجزان حرمة المخالفه القطعيه، ومعنى تنجز هذا العلم وحرمة المخالفه القطعيه هو أنّه لا- يجوز للمكلف تركهما معاً، ومقتضى تنجز العلم الإجمالي الآخر الذي هو العلم الإجمالي بحرمة أحدهما هو حرمة مخالفته القطعيه التي تكون بفعلهما معاً، بالنتيجه هذا المكلف لا يجوز له فعلهما معاً، ولا يجوز له تركهما معاً؛ وحينئذٍ يأتي كلام الشيخ الأنصاري(قدّس سرّه) الذي ذكره بأنّ التخيير فيهما ابتدائي، بمعنى أنّه يتخيّر بين أن يأتي بهذا، فلا بدّ أن يترك الآخر، أو يعكس بأن يأتي بالآخر، فلا بدّ أن يترك الأول. وهذا هو معنى التخيير الابتدائي.

أشكل المحقق النائيني(قدّس سرّه) على إطلاق الشيخ الأنصاري(قدّس سرّه) القول بالتخيير في محل الكلام، وذلك باعتبار أنّ الدليل الذي استدلّ به الشيخ(قدّس سرّه) على التخيير الابتدائي بالمعنى المتقدم كان هو أنّ الموافقه القطعيه للتكليف في أحد العلمين تستلزم المخالفه القطعيه للتكليف الحاصل من العلم الآخر وحيث لا- يتمكن المكلف من الموافقه القطعيه لكلٍ منهما، فيدور الأمر بين الموافقه القطعيه لأحدهما ومخالفه الآخر، وبين العكس، ولا مرجح في المقام لأحد الطرفين؛ وحينئذٍ يُصار إلى الموافقه الاحتماليه التي هي عبارته عن التخيير الابتدائي الذي ذكره. المحقق النائيني(قدّس سرّه) يقول أنّ هذا الكلام وإن كان تاماً لإنتاج التخيير الابتدائي، لكنّه لا بدّ من تقييده بما إذا لم يكن أحد التكليفين أقوى ملاكاً من الآخر، أما إذا فرضنا أنّ أحد التكليفين أهم وأقوى ملاكاً من الآخر، فلا بدّ من تقديم موافقه القطعيه وإن استلزمت المخالفه القطعيه للآخر، باعتبار أنّ التكليف فيه أهم من التكليف في الآخر، كما لو فرضنا أنّ الوجوب أهم من التحريم فلا بدّ من موافقه ويأتي بكلا الفعلين وإن كان في ذلك مخالفه قطعيه للتكليف الآخر، والعكس أيضاً صحيح، أي عندما تكون الحرمة هي الأهم لا بدّ من ترك الفعلين وإن استلزم المخالفه القطعيه للتكليف الآخر(الوجوب).

ص: ٢١٠

وذكر المحقق النائيني(قدّس سرّه) في مقام التوجيه لهذا التقييد أنّ هذا يندرج في باب التراحم في حاله وجود أهميه في البين، ويكون أحد التكليفين أهم من الآخر وأقوى ملاكاً، فأنهما يندرجان في باب التراحم، وفيه يُقدّم الأهم والأقوى ملاكاً، ويكون العمل عليه وإن استلزم المخالفه للمهم المزاحم له، لكن هذا التراحم تراحم من جهه تأثير العلم الإجمالي، فكل واحدٍ من

العلمين الإجماليين يقتضى تنجيز التكليف المعلوم إجمالاً، ويُلزم المكلف بالخروج عن عهده خروجاً يقينياً، وهذا شأن كل علم إجمالي، ومن هنا يحصل التزاحم بين هذا العلم الإجمالى بلحاظ تأثيره فى لزوم الامتثال القطعى للتكليف المنجز به، وبين العلم الإجمالى الآخر فى مقام تأثيره فى لزوم الامتثال القطعى للتكليف المنجز به، فيتزاحمان فى مقام التأثير فيقدم الاقوى ملاكاً، فتجب موافقته القطعيه وان استلزم المخالفه القطعيه للآخر. (١)

لوحظ على كلام المحقق النائيني (قدس سرّه) أنّ التزاحم اذا كان بهذا الشكل سوف يعطى نتيجة قد لا يلتزم بها المحقق النائيني (قدس سرّه)، وهى ما يكون فى صورته التساوى وعدم وجود اهميه فى البين، فأَنَّ إدخال المقام فى باب التزاحم _____ ولو بالمعنى الذى ذكره أى التزاحم فى مقام تأثير العلم الاجمالي _____ فى هذه الصورة لازمه أن يكون تخيير المكلف بين الموافقه القطعيه للعلم الاجمالي الاول وبين الموافقه القطعيه للعلم الاجمالي الثانى، وهذا شىء آخر غير ما يقوله الشيخ الأنصارى (قدس سرّه)، فالتخير الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) هو أن يتخير بين فعل احدهما وترك الاخر وبين العكس، وفى المقام حيث أنّ التزاحم وقع فى تأثير العلم الاجمالي فى إدخال التكليف فى العهده والزام المكلف بامتثاله قطعاً، ووقع التزاحم بين تأثير العلم الاجمالي الأول فى وجوب الموافقه القطعيه لهذا، وبين تأثير العلم الإجمالى الثانى فى وجوب الموافقه القطعيه للآخر، فإذا كانت الاهميه موجوده؛ فحينئذٍ نقدم بالأهميه، ولكن عندما نفرض التساوى وعدم وجود أهميه، فلا بد أن يتخير بين الموافقتين؛ لأنّ التزاحم وقع بلحاظهما، فيتخير بأن يوافق العلم الاجمالي الاول فيأتى بكلا الفعلين، وبين أن يختار الموافقه القطعيه للعلم الاجمالي الثانى فيتترك كلا-الفعلين، أى أنّ التخير أصبح بين الاتيان بهما معاً، وبين تركهما معاً، وهذا غير ما يقوله الشيخ الأنصارى (قدس سرّه)، فإنه خير المكلف بين أن يأتى بالفعل ويلتزم بترك الاخر أو يعكس، ورفض مسأله فعل كل منهما أو ترك كل منهما واعتبره مخالفاً للقواعد.

ص: ٢١١

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ٢٤٣.

هذه الملاحظة الأخيرة على كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) يمكن أن يقال فيها أنّ هذا الكلام صحيح، إلا أنّ الظاهر أنّ المفروض في كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ العقل يحكم في المقام وحكمه هو أنّ الموافقة الاحتمالية لهما أولى من الموافقة القطعية لأحدهما المستلزمه للمخالفة القطعية للآخر؛ وحينئذٍ يدور الأمر بين الموافقة القطعية لأحدهما المستلزمه للمخالفة القطعية للآخر، وبين الموافقة الاحتمالية، والمحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول أنّ العقل يحكم في المقام بأنّ الموافقة الاحتمالية لهما أولى من الموافقة القطعية لأحدهما المستلزمه للمخالفة القطعية للآخر، فإذا ضمنا هذا الحكم العقلي لما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) سوف ينتج التخيير الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه).

هذا تمام الكلام في هذه المسألة والى هنا تمّ الكلام في البراءة والاشتغال من الاصول العملية، وقد جرت العادة بعد الانتهاء من ذلك ذكر خاتمه يُذكر فيها شرائط جريان هذه الاصول المتقدمة (البراءة والاشتغال). فعنوان الخاتمه هو:

شروط جريان الأصول

والمقصود من الأصول في المقام البراءة والاشتغال وليس الاستصحاب من ضمنها. وعندما دخلوا في هذه الخاتمه تكلموا في مقامين:

المقام الاول: في شروط جريان الاشتغال والاحتياط. فهل يستطيع المكلف الاحتياط في كل الأمور _____ التوضيحات والعبادات، سواء استلزم التكرار أم لم يستلزم ذلك، وسواء تمكّن من تحصيل الموافقة القطعية، أم لم يتمكّن _____ أم إنه توجد فيه شروط خاصّة ولا يجوز الاحتياط إلا بتوفّر هذه الشروط؟

المقام الثاني: في شروط جريان البراءة. ويُقال فيه نفس الكلام الذي قيل في المقام الأول، لكن هنا بلحاظ البراءة.

أما بالنسبة إلى المقام الاول: وهو شروط العمل بالاحتياط، فقد ذكروا أنه لا يعتبر في العمل بالاحتياط؛ بل في حكم العقل بحسن الاحتياط لا- يشترط مزيد من تحقق موضوعه وهو احتمال التكليف، فإذا احتمل المكلف التكليف جاز العمل بالاحتياط؛ بل يحكم العقل بحسنه؛ وذلك لأنه يدرك به الواقع سواء كان الواقع المطلق أو الواقع النسبي، كما لو فرضنا دوران الأعمية بين شخصين، فالحكم بالاحتياط هو الأخذ بأحوط القولين وهو احتياط نسبي وليس مطلقاً.

نعم، قد تُذكر شروط في المقام لجريان الاحتياط هي في الحقيقة ليست شروطاً لحكم العقل بحسن الاحتياط بعد فرض صدق عنوانه، فلا- معنى لتوقف العقل للحكم بحسن الاحتياط على شروطٍ بعد أن يكون إحرازاً للواقع على كل حال؛ بل يحكم العقل بحسنه بلا شروط، فالشروط التي تُذكر في هذا المقام ترجع إلى شروط في صدق عنوان الاحتياط لا في حكم العقل بحسنه بعد فرض صدق عنوانه، ومثال ذلك _____ شروط في صدق عنوان الاحتياط _____ كما قالوا بأنّ الاحتياط يشترط في حكم العقل بحسنه وفي جوازه أن لا يكون مخالفاً لاحتياطٍ آخر من جههٍ اخرى، وهذا في الحقيقة شرطٌ في أنّ هذا ليس احتياطاً، لا أنه احتياط لكن العقل لا يحكم بحسنه؛ بل أنه ليس احتياطاً لأنّ فيه احتمال مخالفه للواقع من جههٍ اخرى، ومثال ذلك أيضاً ما يشترطونه في أن لا- يكون الاحتياط موجباً لاختلال النظام، وإذا كان كذلك فهذا يعني بأنه ليس احتياطاً، فإنّ اختلال النظام مما لا يرضى به الشارع ومما يبغضه الشارع، فكيف يكون هذا العمل احتياطاً مع إنه يُقدم به على ما هو مبغوض للشارع. فكل الشروط التي تُذكر في المقام هي في الحقيقة شروطاً لصدق عنوان الاحتياط وليست شروطاً في حكم العقل بحسنه وجوازه بعد فرض صدق العنوان.

ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) كلاماً في المقام وهو أنّ الاحتياط إذا كان على خلافه حجّه معتبره؛ حينئذٍ يعتبر في حسنه أن يعمل المكلف أولاً- بمؤدّي الحجّه المعتبره، ثمّ بعد ذلك يعمل بالاحتياط، أي يعمل بعد ذلك على خلاف ما تقتضيه الحجّه المعتبره، ولم يجوّز العكس، أي لم يجوّز بأن يعمل المكلف على خلاف ما تقتضيه الحجّه المعتبره أولاً، ثمّ يعمل بما تقتضيه الحجّه المعتبره.

وقال: أن هذا لا يحكم العقل بحسنه, ومثل لذلك _____ وإن كان هذا المثال في باب العباديات وكلامنا أعم من ذلك _____ بما إذا دلّ الدليل المعتبر على وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبه, واحتمل المكلف وجوب صلاة الظهر _____ مثلاً _____ فهنا تاره يصلى صلاة الجمعة, ثم يصلى صلاة الظهر, يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه): أن هذا هو ما يحكم العقل بحسنه؛ لأنه عمل بما تقتضيه الحجّه المعتبره التي دلّت على وجوب صلاة الجمعة, ثم احتاط بلحاظ صلاة الظهر التي يحتمل وجوبها بعد ذلك, وأمّا إذا عكس, فصلى الظهر أولاً, ثم عمل بما تقتضيه الحجّه المعتبره التي دلّت على وجوب صلاة الجمعة, فيقول (قدّس سرّه): إن هذا ليس احتياطاً حسناً ولا يحكم العقل بحسنه. وذكر في مقام تعليل ذلك بأن هذه الحجّه معتبره _____ بحسب الفرض _____ ومعنى اعتبار الإماره وحجيتها هو إلغاء احتمال الخلاف, وبعباره اخرى: عدم الاعتناء باحتمال الخلاف, والمكلف في محل الكلام إذا صلى الظهر أولاً, فهذا يعنى أنه لم يبلغ احتمال الخلاف في الأماره القائمه على وجوب صلاة الجمعة, وهذا يعنى أنه اعتنى باحتمال الخلاف, أما إذا عمل بالأماره أولاً وصلى الجمعة, ولم يعتنِ باحتمال الخلاف كما هو المطلوب منه _____ وهو معنى الحجّيه _____ وبعد أن أكمل صلاة الجمعة صلى الظهر, فلا مشكله حينئذٍ؛ لأنه عمل بالإماره ولم يعتنِ باحتمال الخلاف في البدايه. وهذا الكلام يظهر فيما اذا كان الفعل يستلزم التكرار, أمّا فيما لا يستلزم التكرار, كما لو احتمل وجوب السوره في الصلاه, ودلّ الدليل على عدم وجوبها, وأراد أن يحتاط في المقام, فمقتضى الاحتياط هو الإتيان بالسوره ولا مشكله في المقام. (1)

ص: ٢١٤

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

قلنا في الدرس السابق أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) قال أنّ الاحتياط إذا كان على خلافه حجّج معتبره؛ فحينئذٍ يعتبر في حسنه أن يعمل المكلف أولاً بمقتضى الحجّج معتبره، ثمّ بعد ذلك يحاط، ومنع من العكس، وقلنا أنّه علل ذلك بأنّ معنى حجّج الحجّج هو إلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به، وكأنّه يرى أنّ الإتيان بالاحتياط قبل العمل بمقتضى الحجّج معتبره فيه نوع من الاعتناء باحتمال الخلاف، فهو لم يبلغ احتمال الخلاف عملاً وإنما اعتنى به، بينما هو مأمور _____ بحسب الفرض _____ بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف؛ ولذا كان المناسب أن يقدّم العمل بمقتضى الإيماره والحجّج معتبره، ثمّ بعد ذلك يحاط.

ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) إذا كان بهذه الحدود الموجوده في التقريرات، فيلاحظ عليه أنّ الذي يُستفاد من دليل حجّج اعتبار الإيماره هو وجوب العمل بمفاده، ولازم وجوب العمل بمفاده هو عدم جواز الاقتصار على ما يخالفه، يعنى في مقام العمل لا يجوز للمكلف أن يقتصر على ما يخالف مؤدّى الإيماره؛ لأنّ المكلف مأمور بالعمل بمؤدّى الإيماره. وأمّا مسأله عدم جواز فعل ما يخالف مؤدّى الإيماره مع عدم الاقتصار عليه في مقام العمل، وإنما هو يعمل بما يخالف مؤدّى الإيماره، لكن مع عدم الاقتصار عليه، وإنما يأتي به من باب الاحتياط، يضمّ إليه العمل بمؤدّى الإيماره. إذن: هو يعمل بمؤدّى الإيماره، ويأتي بما يخالف مؤدّى الإيماره احتياطاً وإدراكاً للواقع. هذا لا يمكن أن نستفيد عدم جوازه من دليل اعتبار الإيماره، حيث أنّ مفاد دليل اعتبار الإيماره هو عدم جواز الاقتصار في مقام العمل على ما يخالف مؤدّى الإيماره، وفي محل الكلام هو لا يقتصر على ما يخالف مؤدّى الإيماره في مقام العمل. غايه الأمر أنّه قدّم الاحتياط على العمل بمؤدّى الإيماره، فيكون المقصود بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف _____ بناءً على هذا _____ في مقابل الاعتناء بمؤدّى الطريق، ومعنى الاعتناء بمؤدّى الطريق هو وجوب العمل به وجواز الاقتصار عليه، فيكون معنى عدم الاعتناء باحتمال الخلاف هو عدم جواز الاقتصار عليه في مقام العمل، هذا لا يمنع من الطريق المطروح في المقام وهو أن يأتي بالاحتياط قبل العمل بمؤدّى الإيماره، ولا يكون دليل الحجّج مانعاً من ذلك.

ص: ٢١٥

من جمله المباحث التي وقع الكلام فيها في مقام بيان شروط العمل بالاحتياط هو جريان الاحتياط في العبادات، أنّه هل العمل بالاحتياط في العبادات جائز قبل الفحص، أو لا؟

هنا ذكروا أنّه لا إشكال في حسن الاحتياط في العبادات في حاله تعذر الامتثال التفصيلي بعلم أو علمي، وإن استلزم التكرار، وإنما الإشكال وقع بينهم فيما إذا تمكّن من تحصيل الامتثال العلمي _____ الامتثال التفصيلي _____ أي بإمكانه أن يعرف ما هو الواقع، صلاه الظهر، أو صلاه الجمعة، أو بإمكانه أن يعثر على الحجّج معتبره التي تشخص وجوب أحدهما، هو لا يحضّر العلم، ولا يبحث عن الحجّج معتبره التي هي (العلمي) ويحتاط، فيأتي بالصلتين معاً. هنا وقع الكلام في جواز

الاحتياط في حاله التمكن من تحصيل الامتثال التفصيلي بعلم، أو بعلمى، هل يجوز له الامتثال الإجمالي الذى هو عبارته عن الاحتياط، أو لا؟ هذه المسألة مطروحة وتقدم الكلام عنها مفصلاً سابقاً في آخر مباحث القطع. فيه كلام تقدم سابقاً ولا حاجة إلى تكراره وإعادته، وتبين هناك أن الصحيح هو جواز الامتثال الإجمالي حتى في صورته التمكن من الامتثال التفصيلي، فضلاً عن صورته عدم التمكن من الامتثال التفصيلي. هذا كله في ما يرتبط بالمقام الأول، أى في شروط العمل بالاحتياط.

المقام الثانى: شروط العمل بالبراءة.

هنا يقع البحث في جواز إجراء البراءة قبل الفحص وعدم جوازه. أو بعبارته أخرى: وقع الكلام في وجوب الفحص عن الحجّة على التكليف، والحجّة أعم من العلم، أو الحجّة المعتمده. هل يجب الفحص عن الحجّة على التكليف قبل إجراء البراءة، أو أن المكلّف بمجرد تحقق موضوع البراءة وهو الشك في التكليف يجرى البراءة؟ ولا يجب عليه الفحص عن الأدله؛ لأنه قد يفحص عن الأدله ويعثر على ما يثبت التكليف. فهل يجوز له إجراء البراءة بمجرد الشك في التكليف قبل الفحص عن ما يثبته من حجّة معتمده من علم، أو علمى، أو لا. يجوز له ذلك إلا بعد الفحص وعدم العثور على ما يثبت ذلك التكليف المحتمل. هذا محل الكلام فعلاً.

ص: ٢١٦

الكلام تارةً يقع في الشبهات الحكميه، وأخرى في الشبهات الموضوعيه، والكلام عن الثانى إنما يفتح المجال له إذا فرغنا فى المقام الأول عن لزوم الفحص فى الشبهات الحكميه، وإذا قلنا فى الشبهه الحكميه وجوب الفحص قبل إجراء البراءه؛ حينئذٍ يقع الكلام فى أنه فى الشبهه الموضوعيه أيضاً لابد من الفحص قبل إجراء البراءه، أو يجوز العمل بالبراءه قبل الفحص فى الشبهات الموضوعيه؟ وأما إذا قلنا فى الشبهات الحكميه بعدم وجوب الفحص وجواز إجراء البراءه قبل الفحص عمّا يثبت التكليف، لا إشكال فى جواز ذلك بالنسبه إلى الشبهه الموضوعيه؛ ولذا قدّمنا الكلام عن الشبهات الحكميه حتى نعرف ما هى النتيجة.

لزوم الفحص فى الشبهات الحكميه: الكلام أيضاً تارةً يقع فى اشتراط الفحص فى جريان البراءه العقليه _____ بناءً على الإيمان بالبراءه العقليه _____ وأخرى يقع الكلام فى اشتراط الفحص فى جريان البراءه الشرعيه. كلامنا فعلاً فى جواز التمسّك بالبراءه العقليه _____ بناءً على القول بقاعده قبح العقاب بلا- بيان _____ فى الشبهات الحكميه قبل الفحص.

المعروف هو اشتراط الفحص فى جريان البراءه العقليه ولا يجوز التمسّك بالبراءه العقليه فى الشبهات الحكميه قبل الفحص عمّا يثبت التكليف؛ بل ذكروا أنّ هذا المطلب واضح ولا إشكال فيه ولا ينبغى التأمل فى اشتراط الفحص قبل إجراء البراءه العقليه فى الشبهات الحكميه. واستدلوا على ذلك بأنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان؛ فحينئذٍ لكى نحزر البراءه وقبح العقاب لابد من إحراز موضوع هذه القاعده وهو عدم البيان. إذن: لابد من إحراز عدم البيان حتى يمكن إثبات البراءه العقليه وقبح العقاب، ومن الواضح أنّ المكلف قبل البحث عن الأدله التى تثبت الأحكام عادةً هو لا يستطيع أن يحرز عدم البيان، فإذا كان لا يحرز عدم البيان قبل الفحص، فكيف يجوز له التمسّك بالقاعده لإثبات محمولها، وإثبات الحكم فيها وهو البراءه وقبح العقاب، فإذن: لابد من الفحص حتى يحرز بعد الفحص وعدم العثور على دليل مثبت للتكليف يستطيع أن يقول بعدم وجود البيان، فإذا أحرز عدم البيان بعد الفحص؛ حينئذٍ تجرى البراءه العقليه. نعم، هو قبل الفحص يحرز عدم وصول البيان إليه، لكن البيان الذى أخذ عدمه موضوعاً فى قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يُراد به البيان الواصل، وإنما المراد هو البيان الذى يكون ما عبّروا عنه ب_____ (الذى يكون فى معرض الوصول) بحيث أنّ المكلف عادةً إذا فحص يعثر عليه إن كان موجوداً، فإذن موضوع القاعده هو عدم البيان الذى يكون فى معرض الوصول، ومن الواضح أنّ المكلف قبل الفحص لا يحرز عدم هذا البيان، ولعلّ هذا البيان موجود وإذا فحص يعثر عليه، فهو قبل الفحص لا يحرز عدم وجود بيان فى معرض الوصول، وإنما يحرز عدم وجود بيان واصل إليه، لكن الموضوع فى القاعده ليس هو البيان الواصل، وإنما الموضوع هو البيان الذى يكون فى معرض الوصول، وإحراز عدمه يتوقف على الفحص، فالمكلف إذا لم يفحص لا- يحرز عدم مثل هذا البيان، فلا- يجوز له التمسّك بالقاعده، وإذا فحص وعثر على بيان؛ فحينئذٍ ينتفى موضوع القاعده، لكن إذا فحص ولم يعثر على بيان يستطيع أن يقول أنا أحرز عدم وجود بيان فى معرض الوصول، فيجوز له التمسّك بالقاعده، لكن بعد الفحص. هذا هو الدليل على عدم جواز التمسّك بالبراءه العقليه قبل الفحص.

الظاهر أنه يمكن تميم ما ذكره حتى بناءً على إنكار قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ وذلك لأن من ينكر قاعده قبح العقاب بلا بيان في الحقيقه هو ينكرها كقاعده عقليه، فالعقل لا يحكم بهذا الشيء، باعتبار أن مولويه المولى ثابتته حتى في التكاليف المحتمله والموهومه، فضلاً عن التكاليف المعلومه، هي مولويه واسعه وثابته في كل شيء؛ وحينئذ يكون له حق الطاعه في التكليف ولو كان محتملاً وموهوماً، لكنه يؤمن بها كقاعده عقلايه جرى عليها العقلاء في مولوياتهم العرفيه فيما بينهم، قاعده قبح العقاب بلا بيان حتى إذا كانت قاعده عقلايه هي مشروطه بالفحص؛ لأن العقلاء لا يقبلون العذر فيما إذا تبين وجود تكليف وأجرى البراءه قبل الفحص، يعني عندما يكون التكليف في معرض الوصول، وعندما تكون عاده المكلف والمولى هي أن لا يوصل البيان إلى كل مكلف بيده، وإنما يجعله في معرض الوصول، التمسك بالبراءه قبل الفحص لا يراه العقلاء عذراً ومبرراً للمكلف بحيث هو لا يستحق العقاب؛ بل يرونه مستحقاً للعقاب عندما ينفي التكليف عند الشك فيه قبل الفحص؛ لأنهم يقولون له أن البيان على التكليف جعل في معرض الوصول، فعليك الفحص حتى يمكنك التمسك بالبراءه. هذا بالنسبه إلى البراءه العقليه.

وأما البراءه الشرعيه، يعني الأدله الداله على البراءه وهي كثيره. هنا قالوا: لو بقينا نحن ودليل البراءه الشرعيه، فدليلها مطلق وكما يشمل حاله ما بعد الفحص أيضاً يشمل حاله ما قبل الفحص وليس في دليل البراءه ما يوجب تقييدها بما بعد الفحص، فهي تشمل كلتا الحالتين. قالوا: أن الكلام في المقام يقع في المانع، يعني كأنهم فرغوا عن إطلاق دليل البراءه، وإنما الكلام في وجود ما يمنع من ثبوت البراءه لحاله ما قبل الفحص.

وبعبارة أخرى: كأنهم يرون أنّ المقتضى للبراءة قبل الفحص موجود وهو إطلاق دليل البراءة، وإنّما الكلام فى وجود ما يمنع من ذلك؛ ولذلك تكلموا فى أنّ المانع ما هو؟ هل هو مانع عقلى، أو مانع شرعى؟ واختلفوا فى ذلك، لكنّ ظاهرهم هو الاتفاق على أنّه لا- قصور فى المقتضى، وأنّ الأدلة مطلقه بلحاظ ما قبل الفحص وبلحاظ ما بعد الفحص بحيث إذا ناقشنا فى المانع المدعى فى المقام سواء كان عقلياً، أو كان شرعياً؛ حينئذٍ إطلاق الأدلة يكفى لإثبات البراءة حتى فى صورته ما قبل الفحص.

فى المقابل هناك رأى يرى أنّ هناك قصوراً فى المقتضى، يعنى هناك رأى يمنع من الإطلاق فى أدلة البراءة الشرعية بنحو يشمل حتى صورته ما قبل الفحص، ومن هنا المنع من جريان البراءة قبل الفحص فى الشبهات الحكمية والمقصود هو البراءة الشرعية، المنع من جريان البراءة يمكن أن يُبين بلسان قصور المقتضى وعدم وجود إطلاق فى أدلة البراءة، وله بيانات أخرى، فقد يُبين بلسان الاعتراف بوجود المقتضى وإطلاق الأدلة، لكن هناك مانع عقلى يمنع من ثبوت البراءة الشرعية فى صورته ما قبل الفحص. وقد يُبين بلسان وجود مانع شرعى يمنع من ذلك كما سيظهر من خلال البحث.

بالنسبة إلى قصور المقتضى _____ وهذه نقطه مهمه جداً _____ إنّ أدلة البراءة هل فيها إطلاق يشمل صورته ما قبل الفحص، أو ليس فيها إطلاق؟ إذا لاحظنا أدلة البراءة وحدها وقصرنا النظر عليها، فالظاهر أنّه لا مجال للتشكيك فى وجود إطلاق من قبيل (رُفِع ما لا يعلمون)، و(ما كنّا معدّين حتى نبعث رسولا).... الخ من الأدلة التى استُدل بها على البراءة، ليس فيها خصوص ما يشير إلى تقييد البراءة المجعوله فيها بما بعد الفحص، لكن ادعى أنّ هناك قصوراً فى أدلة البراءة وليس فى أدلة البراءة جميعاً بلا- فرقى بين دليل ودليل، ليس فيها إطلاق يشمل ما قبل الفحص، ادعى ذلك بيان: أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان (البراءة العقلية) سواء قلنا أنّها قاعده عقليه، أو قلنا بأنّها قاعده عقلائية، على كلا التقديرين لا إشكال فى أنّها قاعده مركزه فى أذهان العقلاء وجروا عليها فيما بينهم، وطبقوها فى المولويات الموجوده عندهم وعلى غيرهم أيضاً؛ حينئذٍ فى مثل هذه الحاله يقال فى مقام بيان قصور المقتضى يقال: عندما ترد نصوص شرعية بما يطابق هذه القاعده المرتكزه فى أذهان العقلاء، يعنى الدليل الشرعى يكون مطابقاً للارتكاز العقلائى؛ حينئذٍ فى حاله من هذا القبيل هذا الدليل الشرعى ينصرف إلى ما هو المرتكز فى أذهان العقلاء ويتحدد بحدوده ويتبعه فى السعه والضيق، فإذا كانت تلك القاعده مرتكزه فى أذهان العقلاء وكان لها حدود معينه، الدليل الشرعى أيضاً سوف يتحدد بتلك الحدود، فإذا كانت واسعاً ومطلقه، فالدليل الشرعى أيضاً سيكون واسعاً ومطلقاً، وأما إذا كانت هذه القاعده المرتكزه ضيقه وثبت فى حاله معينه، الدليل الشرعى أيضاً يتبعها فى ذلك وينصرف إلى خصوص تلك الحاله المعينه التى هى مرتكزه فى أذهان العقلاء؛ حينئذٍ هذا الكلام يمكن أن يُطبق فى محل الكلام، فالقاعده العقلية هى قاعده ارتكازيه، بعد الفراغ عن ذلك؛ حينئذٍ نقول: وردت أدلة شرعية مفادها البراءة الشرعية. إذن: وردت نصوص شرعية بما يطابق تلك القاعده المرتكزه فى أذهان العقلاء؛ حينئذٍ نطبق ما تقدّم سابقاً على ذلك، يقال: بأنّ هذا الدليل الشرعى لا- يستطيع أن يتسع إلى ما لا- يتسع إليه الارتكاز، وإنّما هو يتحدد بحدودها وينصرف إلى ما هو المرتكز فى أذهان العقلاء، فإذا فرضنا كما تقدّم أنّ الارتكاز العقلائى لقاعده قبح العقاب بلا بيان موجود فقط فيما بعد الفحص؛ لأننا قلنا بعدم وجود ارتكاز لدى العقلاء على المعذوريه قبل الفحص، عندما يكون المولى مولى من هذا القبيل، المولى هو لم يلتزم بإيصال البيان على تكاليفه إلى كل مكلف كما هى العاده تقتضى هكذا فى كل القوانين لا يصل البيان على التكاليف إلى كل مكلف مكلف، وإنّما المولى يجعله فى معرض الوصول، فى مثل هذه الحاله الارتكاز العقلائى لا يساعد على المعذوريه قبل الفحص، وإنّما يقول له أفحص، لعلمك تعرّ على دليل على التكليف، وهذا معناه أنّ البراءة العقلية التى هى أمر ارتكازى هى مخصوصه

بصوره ما بعد الفحص، فقبل الفحص لا يوجد ارتكاز على البراءه والمعدريه، الدليل الشرعيه الذى هو يوافق هذه القاعده الارتكازيه أيضاً هو ينصرف إلى ذلك ويتحدد بهذه الحدود، وبالتالي تكون الأدله الشرعيه على البراءه مختصه بصوره ما بعد الفحص، فإذن: لا إطلاق فى أدله البراءه بناءً على هذا الكلام حتى نبحث عن المانع، وإنما هناك قصور فى المقتضى يمنع من التمسك بهذه الأدله إثبات البراءه فى صوره ما قبل الفحص.

ص: ٢١٩

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

الكلام يقع في الشرط الأوّل من شروط جريان البراءة: في الدرس السابق بيّنا أنّ هذا الاشتراط قد يُبيّن بوجهين، الوجه الأوّل: أن يُبيّن اعتبار قصور المقتضى. الوجه الثاني: أن يُبيّن باعتبار وجود المانع. ولا زال الكلام في الوجه الأوّل، أى في قصور المقتضى.

فسيّر هذا الوجه في بعض الكلمات بأنّ اختصاص أدله البراءة الشرعيّة بما بعد الفحص وعدم شمولها لصوره ما قبل الفحص، منشأه هو أنّ قبح العقاب بلا بيان فيه جانبان: جانب إيجابى مُعْتَبَر عنه بمعذوريه الجاهل بعد الفحص، وفيه جانب سلبي وهو عدم معذوريه الجاهل قبل الفحص، كأنّه يُدعى أنّه كما أنّ معذوريه الجاهل بعد الفحص أمر ارتكازى عند العقلاء، عدم معذوريه الجاهل قبل الفحص أيضاً هو أمر ارتكازى عند العقلاء، يعنى أنّ العقلاء في مرتكزاتهم يرون الجاهل معذوراً بعد الفحص ولا يرونه معذوراً قبل الفحص، والجانب السلبي هو الذى يكون موجّباً لاختصاص أدله البراءة بما بعد الفحص، باعتبار أنّ الارتكاز قائم على عدم المعذوريه قبل الفحص، وهذا الجانب السلبي _____ عدم المعذوريه قبل الفحص _____ هو الذى يكون موجّباً لمنع شمول أدله البراءة لما قبل الفحص، فيحتمل لا محاله على ما بعد الفحص ويختص بما بعد الفحص ولا يشمل صورته ما قبل الفحص.

لكن الظاهر أنّ هذا التفسير ليس هو المقصود بالوجه الأوّل؛ لأنّ وجود ارتكاز على معذوريه الجاهل بعد الفحص لا يلازم بالضرورة وجود ارتكاز على عدم المعذوريه قبل الفحص، الشىء المسلّم هو أنّ نقول فى صورته ما بعد الفحص، إذا فحص المكلف ولم يعثر على تكليف من قبل المولى هناك ارتكاز قائم على معذوريه الجاهل بعد الفحص، لكن هل هذا يعنى وجود ارتكاز على عدم المعذوريه فى صورته ما قبل الفحص؟ هذا يحتاج إلى إثبات، فالشىء الذى يُسلّم به هو عد وجود ارتكاز على المعذوريه قبل الفحص، لكن ليس هناك ملازمه بين عدم وجود ارتكاز على المعذوريه قبل الفحص، وبين وجود ارتكاز على عدم المعذوريه قبل الفحص حتى يكون هذا الارتكاز على عدم المعذوريه قبل الفحص هو الموجب لتخصيص أدله البراءة بصوره ما بعد الفحص، ومانع من شمولها لصوره ما قبل الفحص.

ص: ٢٢٠

لكن هذا ليس مهماً؛ لأنّ العقل يحكم بعدم المعذوريه فى صورته ما قبل الفحص، فحتى لو فرضنا عدم وجود ارتكاز على عدم المعذوريه قبل الفحص، المهم أنّ هذه القاعدة ممّا يحكم به العقل، فالعقل يحكم بوجود الاحتياط قبل الفحص وعدم جريان البراءة قبل الفحص. هذا الحكم العقلي هل يصلح أن يكون مانعاً من شمول دليل البراءة لصوره ما قبل الفحص؟ هل يصلح أن يكون موجّباً لتقييد دليل البراءة الشرعي بصوره ما بعد الفحص؟ الظاهر أنّه لا يصلح لأن يكون موجّباً لانصراف دليل البراءة الشرعيّة لصوره ما بعد الفحص، باعتبار ما تقدم سابقاً من أنّ هذا الحكم العقلي بعدم معذوريه الجاهل قبل الفحص. أو بعبارة أخرى: حكم العقل بوجود الاحتياط قبل الفحص لا محاله يكون حكماً تعليقياً وليس تنجيزياً، بمعنى أنّه معلق على عدم ورود الترخيص من قبل نفس المولى بارتكاب الشبهه قبل الفحص، هذه أحكام _____ على ما تقدّم سابقاً _____

يدركها العقل من باب رعايه شأن المولى (سبحانه وتعالى)، من الواضح أنّ العقل يحكم بوجود مراعاة شأن المولى حتى إذا رخص نفس المولى في المخالفه، فدائماً حكم العقل بالاحتياط وبحق الطاعة وبعدم معذوريه الجاهل، هي أحكام تعليقيه، بمعنى أنّها معلقه اساساً على عدم ورود ترخيص من المولى في ارتكاب الشبهه قبل الفحص، فإذا ورد ترخيص من قبل الشارع بارتكاب الشبهه قبل الفحص، هذا الترخيص لا ينافي الحكم العقلي؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم العقلي معلق على عدمه، معنى ذلك أنّ الحكم العقلي لا- وجود له إلا- مع عدم الترخيص، أمّا مع وجود الترخيص، فلا- وجود لحكم العقل؛ بل ينتفى الحكم العقلي بانتفاء موضوعه؛ لأنّ هذا الترخيص من قبل المولى أخذ في موضوع الحكم العقلي، فمع وجود الترخيص ينتفى الحكم العقلي بانتفاء موضوعه، فلا يكون له وجود حتى يكون مانعاً؛ وحينئذٍ نطبق هذا في محل الكلام، يقال أنّ دليل البراءه الشرعيه في حدّ نفسه المفروض أنّ له إطلاقاً _____ بقطع النظر عن هذا الوجه الذي نتكلم فيه _____ يشمل حاله ما قبل الفحص وحاله ما بعد الفحص، وهذه البراءه الشرعيه الشامله لحاله ما قبل الفحص وحاله ما بعد الفحص هي عبارته عن ترخيص شرعي لارتكاب الشبهه قبل الفحص كما هي ترخيص شرعي لارتكاب الشبهه بعد الفحص بناءً على إطلاقه وبقطع النظر عن هذا الوجه؛ حينئذٍ ينتفى الحكم العقلي، فإذاً: لا معنى لأن يقال أنّ الحكم العقلي يكون موجباً لتقييد الدليل بصوره ما بعد الفحص، ويكون مانعاً من شمول دليل البراءه لصوره ما قبل الفحص. هذا التفسير الأوّل للوجه الأوّل.

التفسير الثانى للوجه الأول: هو أن تتم ملاحظه الارتكاز العقلانى على معذوريه الجاهل بعد الفحص؛ وحينئذٍ يقال أن أدله البراءه الشرعيه حيث أنها وردت بنفس مضمون هذا الارتكاز تكون ظاهره فى إمضاء هذا الارتكاز، فقهرأً تتحدد بحدوده سعهً وضيقةً، فلا- تشمل دائره أوسع مما استقر عليه الارتكاز، والمفروض أن الارتكاز يختص بصوره ما بعد الفحص، فدليل البراءه الشرعيه الإمضائى أيضاً يتحدد بهذا الحد، فيختص لا محاله بصوره ما بعد الفحص ولا يشمل صورته ما قبل الفحص. هذ هو ظاهر الوجه الأول المدعى فى المقام.

هذا التفسير الثانى هو أقرب من التفسير الأول. نعم، ذُكر فى أصل الوجه أن هذا الوجه مبنى على إنكار البراءه العقلية والقول بأن قبح العقاب بلا- بيان هو أصل من الأصول العقلانيه التى بنا عليها العقلاء فى مولوياتهم العرفيه ولا يمتد إلى المولى الحقيقى الذى تكون مولويته مولويه حقيقه ذاتيه، وكأنه يقال أن هذا الوجه لا يجرى إذا قلنا بالبراءه العقلية، فهل صحيح أن هذا الوجه لا يتم بناءً على الإيمان بالبراءه العقلية، وأنها حكم عقلى يحكم به العقل العملى وليس مجرد شىء بنا عليه العقلاء فيما بينهم؛ بل هو ممّا يدركه العقل؟ قد يقال: هذا الوجه يتم حتى إذا آمننا بالبراءه العقلية وقلنا بأنها حكم من الأحكام العقلية التى يدركها العقل ويستقل بها، وذلك بأن يقال: كما أن هناك افتراض أن أدله البراءه إمضائيه بناءً على إنكار البراءه العقلية والقول بأنها ارتكاز على قبح العقاب بلا بيان، فتكون أدله البراءه الشرعيه إمضاءً لهذا الارتكاز، هنا بدلاً من الإمضاء نقول إرشاد، وأن يقال أن العقل يحكم بالبراءه، والعقل يستقل بإدراك قبح العقاب بلا بيان، والدليل الشرعى الوارد بهذا المضمون يكون إرشاداً إلى ما حكم به العقل، فيتحدد أيضاً بحدوده، فيأتى نفس البيان السابق هنا، فأن ما يحكم به العقل هو البراءه بعد الفحص، كما أن الارتكاز يختص بما بعد الفحص، ما يحكم به العقل من البراءه بناءً على أنها قاعده عقليه أيضاً هو يختص بما بعد الفحص بلا إشكال، أما قبل الفحص فالعقل يحكم بوجود الاحتياط، قطعاً لا يحكم بالبراءه قبل الفحص؛ وحينئذٍ يقال أن هذا الوجه ليس مبنياً على إنكار البراءه العقلية؛ بل يمكن أن يجرى حتى بناءً على القول بالبراءه العقلية بالالترام بأن أدله البراءه الشرعيه هى إرشاد إلى ما يحكم به العقل، والمفروض أن ما يحكم به العقل يختص بما بعد الفحص ولا يشمل حاله ما قبل الفحص.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في الوجه الأوّل لوجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءة الشرعيّة قبل الفحص، وقلنا أنّ الظاهر من هذا الوجه هو التقريب الثاني له الذي يقول أنّ إجراء البراءة بعد الفحص هو أمر ارتكازي، فالدليل الشرعي الوارد بهذا المضمون يكون إمضاءً لهذا الارتكاز، فيتحدد بحدوده، وبالتالي تكون أدلّة البراءة الشرعيّة كلّها داله على البراءة بعد الفحص ولا إطلاق لها لحاله ما قبل الفحص، وهذا عبارته عن القصور في المقتضى.

هل يتوقف هذا التقريب على إنكار البراءة العقليّة كما ذكر، أو لا؟ يعني حتى إذا قلنا بأنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان هي قاعده عقليّة، مع ذلك يمكن أن يقال بهذا التقريب، باعتبار أنّ البراءة الشرعيّة تكون إرشاداً إلى ما يحكم به العقل، فأيضاً تتحدد بحدوده، فلا- إطلاق لأدلّة البراءة الشرعيّة بحيث يشمل ما هو أوسع دائره مما يحكم به العقل. هذه المسألة ليست مهمّة جداً حسب الظاهر، أصل هذا الوجه بالتقريب الثاني الذي هو الأقرب، توجد عليه عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أنّ هذا التقريب لو تم في حدّ نفسه، فهو لا يتم في جميع الأصول المؤمّنه؛ لأنّ بعض الأصول المؤمّنه أصول تأسيسية، فلا- يتصوّر فيها الإمضاء من قبيل أصاله الطهاره، ومن قبيل حتى أصاله الإباحه؛ بل يمكن أن يقال ذلك حتّى في الاستصحاب المؤمّن _____ استصحاب عدم التكليف _____ هذه أصول تأسيسية لا يوجد عند العقلاء ارتكاز عليها حتى يقال أنّ الدليل الشرعي لا بدّ أن يُحمل على هذا الارتكاز ويكون إمضاءً له ويتحدد بحدوده، في أصاله البراءه هناك ارتكاز على معذوريه الجاهل؛ حينئذٍ يقال أنّ الدليل الشرعي الوارد بهذا المضمون يكون إمضاءً لما هو المرتكز في أذهان العقلاء، لكن مثل أصاله الطهاره لا نستطيع أن نقول ذلك، حيث لا يوجد في أذهان العقلاء ارتكاز على أصاله الطهاره، فهذا الوجه لا- يتم في جميع الأصول العمليّة المؤمّنه، وإنما يتم في الأصول العمليّة المؤمّنه التي يمكن فيها فرض الإمضاء، فيأتي هذا البيان، أمّا الأصول التأسيسية التي جعلها الشارع واعتبرها تأسيساً وليس لها ارتكاز في أذهان العقلاء، فنواجه حينئذٍ مشكله أنّه إذا كان هذا هو الوجه الذي يوجب التخصيص وعدم شمول أدله الأصل المؤمّن لحاله ما قبل الفحص، هذا يختص بمثل أصاله البراءه، أمّا أصاله الطهاره، فينبغي أ، تبقى على إطلاقها، فيجوز العمل بها حتى في حاله ما قبل الفحص _____ كلامنا في الشبهه الحكمية لا في الشبهه الموضوعية _____ في الشبهه الحكمية يجوز للمكلّف إذا شك في طهاره شيءٍ أو نجاسته بنحو الشبهه الحكمية، يجوز له أن يتمسك بأصاله الطهاره قبل الفحص؛ لأنّ هذا الوجه لا يمنع من إطلاق الدليل؛ لأنّه لا يجري في مثل الأصول العمليّة المؤمّنه التأسيسية، وإنما يجري في أصاله العمليّة الإمضائية.

ص: ٢٢٣

الملاحظة الثانية: أنّ المِدّعى في هذا الوجه هو أنّ جميع أدله البراءة الشرعيّة هي إمضائية؛ إذ لا يُفرّق بين دليل من أدله البراءه ودليل آخر، وهذا فيه محذور وهو أنّه بناءً على هذا؛ حينئذٍ سوف يتحد مفاد الأدله الشرعيّة مع مفاد ما هو المرتكز في أذهان العقلاء، يعني مع مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ هذا هو مقتضى الإمضاء، ما ارتكز في أذهان العقلاء هو قبح العقاب بلا

بيان، وقلنا أنّ أدله البراءة الشرعية هي إمضاء لما هو مرتكز في أذهان العقلاء، فيكون مفاد الأدله الشرعيه هو نفس مفاد قاعده قبح العقاب بلا- بيان، فتكون جميع أدله البراءة الشرعية بما فيها حديث الرفع مفادها هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا- بيان بناءً على الإمضائيه _____؛ إذا وصلنا إلى هذه النتيجة؛ حينئذٍ نقول: بناءً على هذا سوف يصح ما يقوله الإخباريون من أنّ أدله وجوب الاحتياط تكون مقدّمه على أدله البراءة الشرعيه وحاكمه عليها؛ لأنّ أدله البراءة الشرعيه ليس فيها خصوصيه أكثر من قاعده قبح العقاب بلا- بيان، وكما أنّ أدله الاحتياط الشرعي _____ إذا تمّت _____ تكون حاكمه على البراءة العقليه وعلى قاعده قبح العقاب بلا بيان بلا إشكال، لوضوح أنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان موضوعها عدم البيان، ودليل الاحتياط الشرعي _____ إذا تمّ _____ يكون بياناً، فيكون رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان ويتقدّم عليها، إذا قلنا أنّ مفاد أدله البراءة الشرعيه هو نفس مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، يتحد مفادهما؛ وحينئذٍ تكون أدله الاحتياط الشرعي حاكمه على أدله البراءة الشرعيه كما هي حاكمه على أصل قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ مفاد البراءة الشرعيه هو نفس مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان بعد فرض أنّها جميعاً إمضاء لما ارتكز في أذهان العقلاء من قبح العقاب بلا بيان، وهذه نتيجته لا يقبل بها صاحب هذا الوجه ولا غيره من الأصوليين؛ بل يقولون أنّ أدله الاحتياط الشرعي ليست حاكمه على أدله البراءة الشرعيه؛ بل هم يقدّمون أدله البراءة الشرعيه على أدله الاحتياط الشرعي، ويقولون أنّ المأخوذ في أدله البراءة الشرعيه هو عدم البيان على الواقع، ومن الواضح أنّ أدله الاحتياط الشرعي ليست بياناً على الواقع، وحتى لو فرضنا تماميه أدله الاحتياط الشرعي، يبقى المكلف شاكاً في الواقع؛ ولذا لا- تكون مقدّمه على أدله البراءة الشرعيه، مسأله تقديم أدله البراءة الشرعيه على أدله الاحتياط الشرعي لا يكون إلاّ إذا فرضنا اختلاف مفاد دليل البراءة الشرعيه مع مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذا اختلف مفادهما؛ حينئذٍ يتمّ كلامهم، بأن يقال أنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم مطلق البيان، سواء كان البيان على الحكم الواقعي أو على الحكم الظاهري؛ ولذا تكون أدله وجوب الاحتياط حاكمه على قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّها بيان على الحكم الظاهري، وإن لم تكن بياناً على الحكم الواقعي، فتكون رافعه لموضوعه وحاكمه عليه، لكن أدله البراءة الشرعيه ليست هكذا، حيث أنّ موضوعها هو عدم البيان على الواقع وليس عدم مطلق البيان؛ حينئذٍ لا تكون أدله الاحتياط الشرعي حاكمه على أدله البراءة الشرعيه. إذن: حتى يصحّ كلام الأصوليين في قبّال الإخباريين لا بدّ من فرض اختلاف مفاد قاعده قبح العقاب بلا- بيان عن أدله البراءة الشرعيه، وهذا ينافي أنّ جميع أدله البراءة الشرعيه إمضائيه، فإذا كانت جميع أدله البراءة الشرعيه إمضائيه؛ فحينئذٍ يكون مفادها هو نفس مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ وحينئذٍ نقع في هذه المشكله التي لا يلتزم بها الأصوليون، فإذن: لا بدّ من فرض اختلاف المفادين، وهذا ينافي فرض الإمضائيه في جميع أدله البراءة الشرعيه.

الملاحظة الثالثة: أصل مسأله أن ارتكازيه معذوريه الجاهل بعد الفحص، هذا هل يوجب انصراف دليل البراءه الشرعيه _____ الذى هو بحسب الفرض فى حدّ نفسه لولا- هذا الوجه يكون مطلقاً _____ إلى ما بعد الفحص ؟ هل يوجب منع شموله لحاله ما قبل الفحص، أو لا ؟ مجرد أن المرتكز فى أذهان العقلاء هو قبح العقاب بلا بيان ومعذوريه الجاهل بعد الفحص لماذا يوجب تقييد أدله البراءه الشرعيه واختصاصها بخصوص حاله ما بعد الفحص ؟ هذا الارتكاز العقلائي هو لنكته كما هو واضح، لماذا ارتكز فى أذهان العقلاء أن الجاهل بعد الفحص يكون معذوراً ؟ دائماً الأصل المؤمن، سواء كان عقلياً، أو عقلائياً هو ثابت بنكته التسهيل، الغرض منه هو تسهيل الأمر على العباد، وهذه النكته بنظر العقلاء لا مانع من تعميمها لحاله ما قبل الفحص، يعنى العقلاء أنفسهم الذين ارتكز فى أذهانهم معذوريه الجاهل بعد الفحص لا يرون مانعاً من أن الشارع يوسّع من دائره هذه المعذوريه، فيجعلها شامله لحاله ما قبل الفحص بنفس النكته وهى نكته التسهيل، قد يريد الشارع توسعه التسهيل على العباد لا يجعل البراءه والمعذوريه ثابتة فقط فى حاله ما بعد الفحص، يمكن أن تتسع نكته التسهيل فى نظر الشارع، فيوسّع من دائره المعذوريه، فيجعل المعذوريه حتى لحاله ما قبل الفحص، مع هذا الشئ الذى ذكرنا، لماذا تكون مجرد فى أذهان العقلاء معذوريه الجاهل مرتكزه فى أذهانهم لحاله بعد الفحص ؟ هذا لماذا يوجب تقييد الدليل الشرعى، والحال أن نفس العقلاء لا يرون مانعاً من أن الشارع قد يوسّع من دائره المعذوريه ومن دائره التسهيل على المكلفين، فيجعل التسهيل بعد الفحص ويجعله أيضاً قبل الفحص ؟ لا ضير فى ذلك، فهذا الكلام إنما يتم فى حاله ما إذا كانت نكته الارتكاز بنفسها توجب تضيق الجعل الشرعى وجعله مختصاً بحاله معينه، لكن النكته فى محل الكلام ليست هكذا؛ بل هى تقتضى تسهيل الأمر على العباد وعدم إيقاعهم فى الحرج، والعقلاء يقولون أن عدم الإيقاع فى الحرج لا يختص بحاله بعد الفحص، فقد يرى الشارع أن المصلحه تقتضى التسهيل على العباد حتى فى حاله ما قبل الفحص، عندما لا يرى العقلاء مانعاً من ذلك نحن نقول أن هذه الارتكازيه توجب انصراف الدليل إلى خصوص ما عد الفحص، واختصاص أدله البراءه جميعاً بحاله ما بعد الفحص، هذا غير واضح. هذه هى الملاحظات على الوجه الأول بتقريبه الثانى.

الوجه الثاني: من وجوه قصور المقتضى عن شمول أدله البراءة الشرعية فى الشبهه الحكميه لحاله ما قبل الفحص. هذا الوجه مبنى على دعوى قصور المقتضى بعد لحاظ مجموع أدله البراءة بعضها مع بعض _____ والمقصود بأدله البراءة الثابت منها سنداً ودلاله _____، إذا لاحظنا أدله البراءة الشرعية بعضها مع بعض، فهذا سيؤدى إلى عدم ثبوت البراءة فى حاله ما قبل الفحص، هذه خلاصه هذا الوجه.

ويقال فى مقام توضيحه: أنّ ما تمّ سنداً ودلاله من أدله البراءة الشرعية هو عبارته عن آيتين من الكتاب وحديث الرفع. الآيتان من الكتاب هما: الآية الأولى: (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِيَّاهُ مَا آتَاهَا). وقوله تعالى: (وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يُبين لهم ما يتقون). وحديث الرفع واضح وتام سنداً ودلاله، ودال على البراءة. الآيتان الشريفتان تدلان على البراءة بلحاظ المستثنى منه، لكنهما فى نفس الوقت تدلان على عدم البراءة بلحاظ المستثنى (حتى يُبين لهم ما يتقون) قبل أن يبين لهم ما يتقون توجد براءة، وهذه البراءة ترتفع إذا يبين لهم ما يتقون، فتدل على البراءة قبل أن يبين لهم ما يتقون، هذا المستثنى، وتدل على عدم البراءة بعد أن يبين لهم ما يتقون. وكذلك الآية الأخرى، قبل أن يؤتيها لا يكلف نفساً، لكن بعد الإيتاء عدم براءة، فلا براءة قبل الإيتاء والتبيين، وإنما تكون البراءة ثابتة قبل ذلك.

أمّا حديث الرفع، فله قابلية الشمول بإطلاقه لحاله ما بعد الفحص وحاله ما قبل الفحص، باعتبار أنّ المكلف لا يعلم. وبعبارة أخرى: يدلّ حديث الرفع على البراءة فى حاله عدم وصول الحكم للمكلف، وعدم الوصول تاره يكون بعد الفحص وتارة يكون بسبب عدم الفحص، وبالنتيجة هو لا يعلم ولم يصله الحكم، فهى تشمل الحالتين، ومن هنا يقع التعارض بين الحديث من جهة وبين الآيتين الشريفتين بلحاظ المستثنى من جهة أخرى؛ لأنّ الآيتين بلحاظ المستثنى تقول بعد التبيين وبعد الإيتاء لا توجد براءة، دلالة الآيتين على عدم البراءة بعد التبيين والإيتاء، الكلام فى أنه ما هو المقصود بالتبيين والإيتاء؟ ليس المقصود هو إيصال الشارع للتكليف إلى كل مكلف، وإنما المقصود هو جعل الحكم فى معرض الوصول بحيث لو فحص المكلف عنه لوصل إليه، فهذا هو المقصود بالتبيين والإيتاء الذى ترتفع معه البراءة، فإذا جعل الشارع الحكم فى معرض الوصول، فلا براءة؛ بل يجب الاحتياط، سواء فحص المكلف أو لم يفحص، فلا براءة عندما يكون الحكم فى معرض الوصول.

بالنسبة إلى حديث الرفع، فقد قلنا أنّ مقتضى إطلاقه هو شموله لحاله ما قبل الفحص وحاله ما بعد الفحص، ومن هنا يقع التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه بين الآيتين بلحاظ المستثنى وبين حديث الرفع، ومادّه الاجتماع في هذا التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه هي إذا لم يصل الحكم إلى المكلف لعدم الفحص وليس إذا لم يصل الحكم إليه بعد الفحص، في هذه الحالة حديث الرفع يجعل له البراءة؛ لأنه مطلق، والآيتان الشريفتان بلحاظ المستثنى تنفي البراءة مع افتراض أنّ الحكم في معرض الوصول لكن المكلف لم يفحص، فلم يصله الحكم لعدم الفحص؛ وحينئذ هي تنفي البراءة في هذه الحالة، فيتعارضان في مادّه الاجتماع. هناك قاعده تقول عندما يتعارض الكتاب مع خبر غير قطعي يقدم الكتاب، فإذا قدّمنا الكتاب نحكم بأنّه لا براءة قبل الفحص، وهذا هو المطلوب؛ لأنّه قبل الفحص يجب الاحتياط ولا تجرى البراءة، فمقتضى الجمع بين أدله البراءة تختص البراءة بحاله ما بعد الفحص، وهذا هو المطلوب في المقام، فلا تشمل حاله ما قبل الفحص؛ لأنّ الأدله تعارضت وقدّمنا الكتاب، والمفروض أنّ الكتاب يقول بعد التبيين، يعني بعد جعل الحكم في معرض الوصول يجب الاحتياط ولا تجرى البراءة.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

يُلاحظ على الوجه الثاني:

الملاحظه الأولى: أنّ إيقاع التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه بين إطلاق حديث الرفع وبين إطلاق الآيتين الشريفتين بلحاظ المستثنى، إن قلنا بأنّ المستثنى يدل على عدم البراءة عند تحقق الإيتاء والتبيين، هذا ليس واضحاً؛ لأنه يتوقف على افتراض وجود إطلاق في عقد المستثنى في الآيتينحتى يقال إنّ هذا الإطلاق يتعارض مع إطلاق حديث الرفع بنحو العموم والخصوص من وجه، ويجرى الكلام السابق، لكن الظاهر أنّه يمكن التشكيك في وجود إطلاق من هذا القبيل بلحاظ المستثنى، وذلك بأن يقال أنّ الظاهر من الآيتين أنّهما بصدد بيان المستثنى منه. أو بعبارة أكثر وضوحاً: أنّ الآيتين بصدد بيان معذوريه الجاهل قبل التبيين والإيتاء وليستا بصدد بيان عدم معذوريه الجاهل بعد تحقق الإيتاء والتبيين، الآيه ليست بصدد البيان من هذه الجهة، وإنّما مساق الآيتين هو مساق بيان البراءة ومعذوريه الجاهل إلى أن يتبين الأمر ويحصل الإيتاء، فما سيق لأجل بيانه الكلام هو معذوريه الجاهل. أمّا عدم المعذوريه بعد تحقق الإيتاء والتبيين، الكلام ليس في مقام بيان. نعم، قد نسلم أنّه يُستفاد ذلك، لكن الآيه ليست بصدد بيانه؛ ولذا لا يصح التمسك بالإطلاق من تلك الجهة؛ لأنّ المتكلم ليس بصدد البيان من تلك الجهة، وإنّما هو بصدد بيان معذوريه الجاهل قبل الإيتاء والتبيين وليس في مقام بيان عدم معذوريه الجاهل بعد تحقق الإيتاء والتبيين حتّى يُتمسك بإطلاقه من هذه الجهة ويكون إطلاقه معارضاً لإطلاق حديث الرفع بنحو العموم والخصوص من وجه؛ بل قد يقال ما هو أكثر من ذلك، قد يُشكك في أصل دلالة الآيتين على عدم معذوريه الجاهل بعد الإيتاء والتبيين، فضلاً عن إطلاق ذلك، اصلاً لا- يُستفاد من الآيه إلا- معذوريه الجاهل، غايه الأمر أنّ الآيتين ذكرتا الإيتاء والتبيين كحدّ تنتهي معهما البراءة، لكن هذا ذكر ليس لغرض تشريع عدم البراءة ووجوب الاحتياط بعد الإيتاء والتبيين حتى يُستفاد من الآيتين وجوب الاحتياط وعدم البراءة بعد تحقق الإيتاء والتبيين، وإنّما ذكر الإيتاء والتبيين كحدّ للبراءة المجعوله، وما بعد هذا الحد كأنّه

مسكوت عنه ولا يُستفاد من نفس الآيه تشريع عدم البراءه ووجوب الاحتياط بعد تحقق الإيتاء والتبيين.

ص: ٢٢٧

أقول: هذا الأخير نحن لا نقبله، الآيتان فيهما دلالة على عدم البراءه بعد تحقق الإيتاء والتبيين، وهذا مقتضى جعل هذا حداً، فالآيه تقول (حتى يُبين لهم ما يتقون) فكأن البراءه تنتهى ببيان ما يتقون، فبعدها لا براءه، فُيستفاد من الآيتين تشريع وجوب الاحتياط بعد تحقق الإيتاء والتبيين، لكن الإشكال ليس هذا، وإنما الإشكال فى إطلاق هذا التشريع، وصحّه التمسك بإطلاق ذلك؛ لما قلناه من أنّ الآيه ليست فى مقام بيان ذاك، وإنما هى فى مقام بيان حكم المستثنى منه، يعنى فى مقام بيان معذوريه الجاهل، نعم نستفيد من ذلك أنّ هذه البراءه والمعدوريه ترتفع بحصول الإيتاء والتبيين، لكن الآيه ليست بصدد بيان ذلك؛ ولذا لا يصح التمسك بالإطلاق من تلك الجهه، وبالتالي لا يتم هذا الوجه؛ لأنّ هذا الوجه يعتمد على افتراض وجود إطلاقٍ فى عقد المستثنى حتى يكون معارضاً للإطلاق فى حديث الرفع بنحو العموم والخصوص من وجه.

الملاحظه الثانيه: لو سلّمنا التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه، فى الوجه ذكر أنّ التقديم يكون للآيتين على حديث الرفع ويثبت وجوب الاحتياط قبل الفحص عملاً بالآيتين، يعنى بلحاظ المستثنى، لكن قد يقال فى المقام لا بدّ من تقديم حديث الرفع، باعتبار أنّ حديث الرفع يكون حاكماً على عقد المستثنى فى الآيتين الشريفتين؛ لأنّ مفاد عقد المستثنى فى الآيتين الشريفتين هو جعل وجوب الاحتياط، أو عدم البراءه مع الإيتاء والتبيين، يعنى أنّ مفاده هو الحكم بتنجز التكليف على المكلف مع إيتائه وبيانه الذى هو بمعنى جعله فى معرض الوصول، فيتنجز التكليف على المكلف، فيجب عليه الاحتياط، ولا براءه. هذا هو عقد المستثنى ومفاده فى الآيتين الذى هو نفس مفاد ما يحكم به العقل من وجوب الاحتياط مع بيان التكليف وإيتائه وجعله فى معرض الوصول؛ وحينئذٍ يقال أنّ دليل البراءه (حديث الرفع) بإطلاقه _____ المفروض أنّه مطلق _____ الشامل لماده الاجتماع، يعنى لصوره ما قبل الفحص، يكون رافعاً لموضوع الحكم المستفاد من المستثنى فى الآيتين الشريفتين؛ لأنّ الحكم بالتنجز ووجوب الاحتياط موضوعه البيان، إذا بُين الحكم، يعنى إذا جُعل فى معرض الوصول، إذا ورد بيان من الشارع مع الإيتاء والتبيين، العقل يحكم والآيه تدل على تنجز التكليف ووجوب الاحتياط، فإذا ورد من قبل نفس الشارع ما يدل على جعل التأمين فى هذه الحاله، ولو بإطلاقه، يكون رافعاً لموضوع هذا الحكم وحاكماً عليه، يعنى هذا الحكم العقلى _____ مفاد المستثنى فى الآيه الشريفه _____ كما يرتفع موضوعه بعدم الإيتاء والتبيين، أيضاً يرتفع موضوعه ببيان البراءه وبيان عدم التنجز والمعدوريه.

ص: ٢٢٨

وبعبارة أوضح: أنّ العقل إنّما يحكم بالتنجيز حيث لا- يرد ترخيص من قبل الشارع، يقول أنّ الشارع جعل الحكم في معرض الوصول، فيكون هذا الحكم منجزاً عليك، فيجب عليك الاحتياط من ناحيته قبل الفحص، هذا الحكم العقلي قطعاً هو معلق على عدم ورود ترخيص من قبل نفس الشارع، نظير ما تقدّم سابقاً، فإذا ورد ترخيص أو تأمين من قبل الشارع يقول له أنت مؤمن من ناحيته هذا التكليف الذى تحتمله قبل الفحص حتى إذا كان فى معرض الوصول؛ حينئذ هل يحكم العقل بالتنجيز؟ مفاد المستثنى فى الآيتين الشريفتين لا يزيد عن ما يحكم به العقل، التنجيز مع الإيتاء والتبيين وجعل الحكم فى معرض الوصول، العقل يحكم بالتنجيز، مفاد المستثنى فى الآيتين الشريفتين أيضاً التنجيز ووجوب الاحتياط، لكن كل هذه الأحكام معلقة ومتوقفه على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع، والمفروض أنّ حديث الرفع بإطلاقه يشمل مادة الاجتماع، أى صورته ما قبل الفحص، فيدل على جعل البراءة فيه، يعنى جعل تأمين فى هذه الحالة، يعنى تأمين صدر من الشارع تجاه التكليف المشكوك قبل الفحص، فى هذه الحالة يرتفع موضوع الحكم العقلي ويرتفع موضوع مفاد المستثنى فى الآيتين الشريفتين، وبهذا يكون حديث الرفع حاكماً على مفاد الآيتين بلحاظ عقد المستثنى، ورافعاً لموضوعه؛ وحينئذ يتعين تقديمه على الآيتين لا أننا نقدّمهما عليه؛ لأنّ هذا جمع عرفى بين الدليلين، وفى هذه المرحلة مع وجود الجمع العرفى نجمع بين الدليلين، ولو كان أحدهما آية من القرآن والآخر حديث غير قطعى السند كما فى محل الكلام. مرجع الملاحظة الثانية فى الحقيقة إلى إنكار وجود تعارض بين الآيتين الشريفتين وبين حديث الرفع، وإنّما حديث الرفع يكون حاكماً على الآيتين.

الملاحظه الثالثه: لو تنزلنا وسلّمنا بتحقق التعارض وتساقط الدليلين، قد يقال: في المقام بعد افتراض التساقط نرجع إلى الاحتياط العقلي، بناءً على إنكار قاعده قبح العقاب بلا بيان، فثبت النتيجة؛ لأنّ البراءه الشرعيه سقطت بالتعارض، المستثنى في الآيتين الشريفتين أيضاً سقط بالتعارض؛ وحينئذٍ إذا أنكرنا البراءه العقليه نرجع إلى الاحتياط العقلي، فيجب الاحتياط عقلاً، وهذا معناه اختصاص البراءه بخصوص حاله ما بعد الفحص، وهو المطلوب. لكن الظاهر أنّ المرجح ليس هو الاحتياط العقلي في محل الكلام، أمّا إذا آمنّا بالبراءه العقليه، فالمرجع هو البراءه العقليه لا الاحتياط العقلي، فنرجع إلى البراءه العقليه؛ وحينئذٍ لا يثبت الاختصاص، أمّا إذا أنكرنا قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ حينئذٍ يمكن أن نصل إلى نفس النتيجة ونجزي البراءه الشرعيه تمسكاً بحديث الرفع في ما يُسمّى بالمرتبه الثانيه، يعنى نجزي حديث الرفع لنفى وجوب الاحتياط، باعتبار أننا نشك في وجوب الاحتياط ووجوب الفحص بعد فرض التساقط، هذا تمسك بالبراءه في المرتبه الثانيه.

وبعباره أوضح: أنّ الذي يسقط بالتعارض هو عبارته عن البراءه في المرتبه الأولى التي هي عبارته عن الشك في الواقع، عندما يشك المكلف في الحكم الواقعي هنا يوجد عنده دليلان، أحدهما يجعل له البراءه، والثاني يوجب عليه الاحتياط، فإذا لم نستطع أن نقدّم أحدهما على الآخر يتساقطان، فالذي يسقط بالتعارض هو عبارته عن البراءه عند الشك في الحكم الواقعي، المكلف عند الشك في الحكم الواقعي لا يجري البراءه؛ لأنّ حديث الرفع سقط بالمعارضه؛ وحينئذٍ بعد التساقط لا إشكال في أنّ المكلف يبقى شاكاً في أنّه هل يجب عليه الاحتياط، أو لا؟ وهذا ليس شكاً في الواقع، وإنّما هو شك في وجوب الاحتياط بعد فرض الشك في الواقع، وهذا الشك في وجوب الاحتياط يمكن أن تجرى فيه البراءه الشرعيه لنفى وجوب الاحتياط، وبالتالي البراءه أمّا أن نثبتها بالبراءه العقليه، إن قلنا بها، وإمّا بالبراءه الشرعيه، لكن الجاربه في وجوب الاحتياط؛ لأنّ المكلف لا محاله بعد التساقط يشك في وجوب الاحتياط عليه، وحديث الرفع يرفع وجوب الاحتياط عندما يشك المكلف فيه كما يرفع الوجوب الواقعي عندما يشك المكلف فيه، فإذا كان هذا مشكوك، فحديث الرفع يدل على التأمين من ناحيته، وكذلك وجوب الاحتياط إذا كان مشكوكاً أيضاً حديث الرفع يدل على التأمين من ناحيته، وبالتالي لا نصل إلى النتيجة، وإنّما نصل إلى البراءه وعدم وجوب الاحتياط بعد الفحص، وهذا معناه أنّ هذا الوجه لا يتم لإثبات اختصاص أدله البراءه الشرعيه بحاله ما بعد الفحص.

الوجه الثالث: هذا الوجه مبنى على رأى يختاره السيد الشهيد(قدّس سرّه). (١) وقد تقدّم أكثر من مرّه، وهو أنّه يرى أنّ احتمال وجود القرينه يوجب الإجمال فى الدليل ويمنع من التمسك بالظهور حاله حال احتمال قرينه الموجود، هو لا يُفترق بين احتمال قرينه الموجود وبين احتمال وجود القرينه المتصله، فيقول أنّ كلاً منهما يوجب الإجمال ويمنع من التمسك بالظهور، هذا رأيه(قدّس سرّه) خلافاً للمشهور الذى يُفترق بينهما ويقول أنّه عندما نحتمل قرينه الموجود فأنّه يوجب الإجمال ويمنع من التمسك بالظهور، لكن إذا احتملنا وجود القرينه المتصله، قالوا هذا لا يوجب الإجمال ولا يمنع من التمسك بالظهور.

بناءً على أنّه لا فرق بينهما من حيث أنّ كلاً منهما يوجب الإجمال ويمنع من التمسك بالظهور؛ حينئذٍ يقال: أنّ احتمال وجود القرينه المتصله يمكن نفيه بشهادة الراوى نفسه، الراوى عندما يروى الروايه من دون هذه القرينه التى نحتملها، سكوت الراوى عن هذه القرينه وعدمه ذكره لها يعتبر شهاده منه على عدم وجود هذه القرينه المتصله، وإلا لو كانت هناك قرينه متصله فى الكلام تؤثر على ظهوره لكان مقتضى الأمانه فى النقل هو أن ينقل تلك القرينه، فيمكن نفي احتمال وجود القرينه المتصله بالكلام بشهادة الراوى وسكوته، لكن هذا إنّما يتم فى القرائن المقاليه اللفظيه، أمّا عندما تكون القرينه حاله، وخصوصاً القرينه فى محل الكلام التى سنذكرها، هى متصيده فى الحقيقه من مجموع كلمات المعصومين(عليهم السلام) فى طيله حياتهم، عندما تكون القرينه حاله بهذا الشكل لا يظهر من الراوى أنّه يتعهد بنقلها، وإن كانت هى مؤثره فى الظهور، لكن لا يوجد بناءً من قبل الرواه على نقل كل القرائن حتى لو كانت قرائن حاله متصيده من مجموع كلمات المعصومين(عليهم السلام) فى مدّه حياتهم، الراوى لا يرى مُلزم له بأن يذكر هذه القرينه، فيذكر الكلام ولا يذكر هذه القرينه. مع وجود احتمال قرينه حاله متصله بهذا الشكل لا يمكن أن نستند إلى شهاده الراوى لنفى هذا الاحتمال؛ لأنّ الراوى لا يتعهد بنقل حتى القرائن حاله.

ص: ٢٣١

بناءً على هذا الكلام حينئذٍ يقال: في محل الكلام نحن نحتمل وجود قرينه حاله متصله محتفّه بأدله البراءه الشرعيه، وهذه القرينه الحاليه وهى عبارته عن اهتمام الشارع المقدّس بالأحكام الشرعيه وتبليغها، وحثّ الناس على تعلّمها ومعرفتها والوصول إليها والسؤال عنها، وما أكثر الروايات التى تأمر الناس بالفحص والسؤال والتصدّي لمعرفة الأحكام الشرعيه ونشرها بين الناس، مجموع هذه الأمور يشكّل قرينه حاله على أنّ أدله البراءه عندما يكون ظاهرها الإطلاق تشمل حتى صورته ما قبل الفحص، هذه قرينه حاله تقول إنّ هذه الأدله لا- يُراد بها ظاهرها لوجود هذه القرينه. لا- معنى أن يجعل الشارع البراءه قبل الفحص ويقول للمكلف أنّك بمجرد أن تشك في التكليف لا تفحص عمّا يثبت ذلك التكليف المشكوك في مظان وجوده، وأنا أجعل لك البراءه وأؤمنك من ناحيته، هذا لا ينسجم مع هذه القرينه، هذه قرينه على أنّ البراءه المجمعوله فى أدله البراءه الشرعيه تختص بحاله ما بعد الفحص ولا تشمل حاله ما قبل الفحص؛ بل يقول السيد الشهيد(قدّس سرّه) فى هذا الوجه: أننا نقطع بوجود هذه القرينه الحاليه وتكون موجبه لاختصاص أدله البراءه الشرعيه بصوره ما بعد الفحص، لكن نقول (نحتمل) من باب التّنزّل، على تقدير التّنزّل وكون الشىء فقط احتمال، أيضاً بناءً على المبنى الذى ذكره وهو أنّ احتمال وجود القرينه المتصله يمنع من التمسك بظهور الدليل ويوجب إجماله؛ حينئذٍ نقول: نحن نحتمل ذلك، وهو يمنع من التمسك بإطلاق أدله البراءه الشرعيه، وهذا أيضاً نوع من قصور المقتضى.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

ص: ٢٣٢

الوجه الرابع: عن السيد الخوئى(قدّس سرّه) دعوى انصراف أدله البراءه الشرعيه إلى ما بعد الفحص، أو انصرافها عن حاله ما قبل الفحص، والموجب لهذا الانصراف هو حكم العقل بوجود الفحص وعدم جواز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص. ويقول(قدّس سرّه) أنّ العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا- بيان كذلك يحكم بوجود الفحص عن أحكام المولى، ويقول أنّ هذا الحكم العقلى يدخل فى باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ويرى بأنّ هذا الحكم العقلى بمنزله القرينه المتصله تمنع من انعقاد الإطلاق فى أدله البراءه، فتختص أدله البراءه من البدايه بما بعد الفحص ولا- تشمل حاله ما قبل الفحص، ويعتبر هذا أيضاً قصور فى المقتضى، أساساً لا يوجد إطلاق فى هذه الأدله، والسرف فى هذا القصور فى المقتضى هو حكم العقل بوجود الفحص. (١)

وقد تقدّم الإشاره إلى جواب هذا الوجه، وهو أنّ هذا الحكم العقلى مسلّم ولا إشكال فيه، فالعقل يحكم بوجود الفحص ولزوم الاحتياط قبل الفحص، ولكن هذا الحكم العقلى حكم تعليقى وليس تنجيزياً، بمعنى أنّه معلق على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع فى ارتكاب الشبهه قبل الفحص، أمّا مع ورود ترخيص من قبل الشارع فى ارتكاب الشبهه قبل الفحص؛ فحينئذٍ يرتفع هذا الحكم العقلى بارتفاع موضوعه؛ لأنّ موضوع هذا الحكم العقلى هو عدم ورود الترخيص، فإذا ورد الترخيص يرتفع موضوع الحكم العقلى، فالعقل إنّما يحكم بالاحتياط إذا لم يرخص الشارع؛ وحينئذٍ لا- معنى لأن يقال أنّ حكم العقل يخص دليل البراءه، فمع وجود إطلاق دليل البراءه لا يوجد حكم عقلى حتّى يكون مقيداً له؛ لأنّ الحكم العقلى اساساً معلق على عدم ورود

الترخيص، ولا إشكال أنّ إطلاق دليل البراءة يعتبر ترخيصاً في ارتكاب الشبهه، وتأميناً من ناحيه التكليف المحتمل قبل الفحص.

ص: ٢٣٣

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٤٧٦.

الوجه الخامس: دعوى أنّ أدلة البراءة وإن كانت في حدّ نفسها مطلقه وفيها من الشمول ما يجعلها ثابتة في كلتا الحالتين (ما قبل الفحص، وما بعد الفحص)، لكنّها مقيدة بعدم قيام الإمارة المعتبرة؛ لأنّه مع قيام الإمارة المعتبرة على الخلاف _____ أي ثبوت التكليف الذي نشك فيه ونريد أن نجرى البراءة من ناحيته _____ حينئذٍ لا إشكال في عدم ثبوت البراءة.

وحينئذٍ يقال: أنّ المكلف قبل الفحص في مظان وجود الأدلة المعتبرة المثبتة للتكليف هو يحتمل وجود الإمارة المعتبرة على الخلاف، أي على ثبوت التكليف، وما دام هو يشك في وجود الإمارة المعتبرة على الخلاف؛ حينئذٍ لا يجوز له التمسك بدليل البراءة لإثبات البراءة قبل الفحص؛ لأنّه حينئذٍ يكون تمسكاً بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص، واتفقوا على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص، فلا يجوز التمسك بدليل البراءة لإثبات البراءة قبل الفحص؛ فحينئذٍ ينحصر جريان البراءة بحاله ما بعد الفحص.

هذا الوجه مبنى _____ كما ذكر السيد الشهيد (قدّس سرّه) (1) الذي ذكر هذا الوجه _____ على ما تؤمن به من أنّ التنافي والتضاد بين الأحكام الشرعيه لا يختص بالأحكام الواقعيه، ليس فقط الأحكام الواقعيه متنافيه ومتضاده بوجوداتها الواقعيه؛ بل الأحكام الظاهريه أيضاً يوجد بينها تنافٍ وتضاد بوجوداتها الواقعيه، الوجوب الواقعي ينافي الحرمة الواقعيه وينافي الإباحه الواقعيه ويوجد بينها تنافٍ وتضاد في مرتبه الواقع، هو يرى أنّ الأحكام الظاهريه أيضاً هكذا، البراءة تنافي الاحتياط بوجوداتها الواقعيه، وهكذا في سائر الأحكام الظاهريه. يقول: بناءً على هذا المبنى يكون هذا الوجه تاماً؛ لأنّه في محل الكلام لدينا براءه وهي حكم ظاهري بلا إشكال، وتكلم فعلاً عن جريانها في محل الكلام قبل الفحص وعدم جريانها، ولدينا إمارة معتبره على الخلاف، وهذان الأمران حكمان ظاهريان متنافيان بوجوداتهما الواقعيه، بمعنى أنّ الإمارة المعتبره بوجودها الواقعي تكون منافيّه ومعارضه للبراءه، باعتبار ما يؤمن به (قدّس سرّه) من أنّ ملاكات الأحكام الظاهريه هي نفس ملاكات الأحكام الواقعيه. يقول: بناءً على هذا المبنى يتم هذا الوجه؛ لأنّ هذا التنافي بين الأحكام الظاهريه بوجوداتها الواقعيه، والمقصود بالأحكام الظاهريه في محل الكلام هي البراءه والإمارة المعتبره وما تقتضيه من حكم ظاهري مناسب لها، هذان الحكمان الظاهريان متنافيان ومتعارضان لا يمكن اجتماعهما واقعاً، بناءً على هذا يكون هذا التقييد واضحاً، وهو أنّ جريان البراءه مقيد بعدم وجود إمارة معتبره على الخلاف، إذا احتملنا وجود الإمارة المعتبره على الخلاف تصيح الشبهه شبهه مصداقيه للعام، ولا يجوز التمسك بالعام فيها؛ لأننا نشك في شبهه مصداقيه في المخصص؛ لأنّ جريان البراءه مقيد بعدم وجود إمارة معتبره على الخلاف، فإذا شككنا في وجود الإمارة المعتبره على الخلاف بنحو الشبهه المصداقيه، صار الشك بنحو الشبهه المصداقيه للمخصص لدليل البراءه، فلا نعلم أنّ مخصص دليل البراءه موجود، أو لا؟ فحينئذٍ يكون التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص، وهو غير جائز، لكن هذا بناءً على وجود تنافٍ بين الأحكام الظاهريه بوجوداتها الواقعيه؛ فحينئذٍ يكون جريان البراءه مقيداً بعدم وجود إمارة معتبره على الخلاف واقعاً، حتى بوجودها الواقعي؛ لأنّه بمجرد أن تكون موجوده في الواقع ولو لم تصل إلى المكلف تكون منافيّه للبراءه وعارضه لها، فقهرّاً يكون جريان البراءه مقيداً بعدم وجود إمارة معتبره على الخلاف واقعاً. نعم، المكلف يستطيع أن يقول لم تصلني إمارة معتبره على الخلاف، لكنّه يحتمل وجودها، فإذا كان يحتمل، إذن هو يشك في وجود ما يخصص دليل البراءه بنحو الشبهه المصداقيه، فلا يجوز التمسك بالعام.

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد الحائري، ج ٤، ص ٤٣٢.

وأما إذا أنكرنا هذا المبنى وقلنا بعدم وجود التنافى بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية، وإنما التنافى يكون بوجوداتها الواصلة إلى المكلف، أى بلحاظ عالم التنجيز والتعذير فقط؛ حينئذ لا يتم هذا الوجه؛ لأنه بناءً على هذا الوجه حينئذ لا نستطيع أن نقول أن جريان البراءة مقيد بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف؛ لأن وجود إماره معتبره فى الواقع على الخلاف لا ينافى جريان البراءة لعدم التنافى بينهما؛ ولذا لا يكون جريان البراءة مقيداً بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف حتى إذا شككنا فى وجود إماره معتبره على الخلاف بنحو الشبهه المصداقيه لا يجوز التمسك بالعام؛ لأنه تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص، أصلاً لا يوجد تخصيص بناءً على المبنى الآخر، فتجرى البراءة ولا مشكله فى جريانها، والتمسك بدليل البراءة حينئذ لا يكون تمسكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص؛ لأن جريان البراءة غير مخصص بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف. نعم، هو مخصص بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف واصله إلى المكلف، فيستطيع المكلف أن يقول لم تصلنى إماره؛ فحينئذ بإمكانه أن يتمسك بالبراءة، فلا يتم هذا الوجه.

أشكل (قدس سرّه) على نفس الإشكال، وحاصله: بناءً على هذا البيان؛ حينئذ ينبغى أن نلتزم بعدم جريان البراءة حتى بعد الفحص، صحيح أن المكلف فحص ولم يعثر على إماره معتبره على الخلاف، لكنّه عادةً يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف لم يعثر عليها بعد الفحص، فيجرى نفس الكلام السابق، فيقال أن جريان البراءة مقيد بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف واقعاً، والمكلف يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف واقعاً، فيكون الشك شكاً بنحو الشبهه المصداقيه للمخصص، فلا يجوز التمسك بدليل البراءة؛ لأنه تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص. أى فرق بين ما قبل الفحص وما بعد الفحص؟ لنفترض أن هذا المكلف بقى يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف، فهو يشك أذن. إذا كان جريان البراءة مقيداً بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف واقعاً، فالشك فى كلتا الحالتين يكون من نوع واحد، والتمسك بالعام فى كلتا الحالتين يكون تمسكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص. (١)

ص: ٢٣٥

وأجاب (قدّس سرّه) عن هذا الإشكال: بأنّ هناك فرقٌ بينهما، قبل الفحص الإماره المعتبره على الخلاف التي يحتملها المكلف هي إماره في معرض الوصول؛ لأنّه ترك الفحص، وإلاّ لو فحص لعثر عليها، الإماره عندما تكون في معرض الوصول تكون حجّه؛ ولذا يكون شكّه شكّاً في وجود إماره معتبره على الخلاف، يعنى يحتمل وجود إماره في معرض الوصول؛ وحينئذٍ يجرى الكلام السابق وهو أنّ شكّه يكون شكّاً بنحو الشبهه المصداقيه للمخصص؛ لأنّ جريان البراءه مقيد بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف، وهو فعلاً يشكّ في وجود إماره معتبره على الخلاف؛ لأنّ الإماره إذا كانت في معرض الوصول وهو لم يفحص عنها، إذن هي إماره معتبره وحجّه، وجريان البراءه مقيد بعدمها، فلا يجوز التمسك بالبراءه. أمّا بعد الفحص وعدم العثور على هذه الإماره، فهذا معناه أنّ الإماره ليست في معرض الوصول؛ لأنّها لو كانت في معرض الوصول لعثر عليها؛ لأنّه فحص في مظان وجودها ولم يعثر عليها، والإماره التي ليست في معرض الوصول ليست حجّه ولا تشملها أدلّه الحجّيه، فأدلّه الحجّيه للإماره هي إمّا بناء العقلاء، وإمّا الأدله الخاصه، وبناء العقلاء لا يساعد على جعل الحجّيه للإماره التي ليست في معرض الوصول، ولا الأدله الخاصه من قبيل الأدله التي يُستدل بها على حجّيه خبر الثقة أيضاً تساعد على أن يُستفاد منها جعل الحجّيه للإماره ولو لم تكن في معرض الوصول.

إذن: بعد الفحص هو لا يحتمل وجود إماره في معرض الوصول. نعم، يحتمل وجود إماره في الواقع وليست في معرض الوصول، لكن هذا لا يعنى أنّه يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف حتى يكون الشك في ذلك شكّاً في المخصص للعام بنحو الشبهه المصداقيه، وإنّما هو يحتمل وجود إماره ليست حجّه، وهذا لا يمنع من التمسك بالبراءه؛ لأنّها ليست شبهه مصداقيه للمخصص، الشبهه المصداقيه للمخصص عندما يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف، وهذا لا يكون إلاّ قبل الفحص؛ ولذا يقول: نفرّق بين حاله ما قبل الفحص وحاله ما بعد الفحص، فقبل الفحص لا يجوز التمسك بدليل البراءه لإثبات البراءه، وبعد الفحص يجوز. والنتيجه هي أنّ أدله البراءه تختص بصوره ما بعد الفحص.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في الوجه الخامس من وجوه منع الإطلاق في أدله البراءة الشرعيّة لحاله ما قبل الفحص، وقلنا أنّه قد اعترض على هذا الوجه وذكرنا الجواب على هذا الاعتراض في الدرس السابق.

في الحقيقة لا بد من التوقف عند جواب هذا الاعتراض، بمعنى أنّ الكلام يقع في أنّ الإماره إذا كانت في معرض الوصول، وبعبارة أكثر دقة: الإماره غير الواصلة إلى المكلف، وإنّما هي فقط في معرض الوصول، هل تشملها أدله الحجّيه، أو لا؟

من الواضح أنّ هذا الوجه مبني على افتراض شمول أدله حجّيه الإماره للإماره التي هي في معرض الوصول، وأمّا إذا أنكرنا ذلك، وقلنا بأنّ الإماره التي في معرض الوصول ما لم تصل إلى المكلف لا تشملها أدله الحجّيه، وإنّما أدله الحجّيه يستفاد منها حجّيه الإماره الواصلة بالفعل إلى المكلف ولا- يُستفاد منها حجّيه الإماره في معرض الوصول من دون أن تكون واصله إلى المكلف. إذا قلنا بهذا؛ حينئذٍ أصل هذا الوجه لا يكون تامّاً؛ لأنّ المفروض في معرض الوصول من دون أن تكون واصله إلى وصول الإماره إلى المكلف بالفعل، صحيح أنّ عدم وصول الإماره له هو بسبب تركه الفحص، لكن بالنتيجة لم تصل إليه الإماره، وهذا معناه أنّ مثل هذه الإماره ما دامت غير واصله إليه لا تكون معتبره؛ لأننا نتكلّم بناءً على أنّ أدله الحجّيه لا تشمل إلّا الإماره الواصلة إلى المكلف بالفعل، وقبل الفحص الإماره غير واصله إلى المكلف، فإذن: لا تكون معتبره، وهذا معناه أنّ أدله البراءة ليست مقيده بعدمها، لما قلناه من أنّ أدله البراءة مقيده بعدم قيام إماره معتبره على الخلاف، والإماره التي يحتملها المكلف قبل الفحص ليست معتبره، ولا- تشملها أدله الحجّيه، وإنّما أدله الحجّيه تشمل الإماره الواصلة بالفعل، وما يحتمله المكلف قبل الفحص إماره غير واصله، وإن كانت في معرض الوصول، فهي ليست معتبره، فإذا لم تكن معتبره لا- تكون أدله البراءة مقيده بعدمها، وبالتالي لا- يكون الشك فيها داخلياً في مسأله التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه للمخصّص، نظير ما ذكرناه في مقام التفرقة بين ما قبل الفحص وما بعد الفحص؛ لأنّه بناءً على أنّ الحجّيه تختص بخصوص الإماره الواصلة؛ حينئذٍ لا فرق بين ما قبل الفحص وبين ما بعد الفحص، وفي كلّ منهما الإماره المعتبره لا تكون حجّه، والإماره المحتملها لا تكون معتبره؛ لأنّ اعتبار الإماره منوط بالوصول، وفي كلّ منهما لا وصول للإماره. صحيح أنّ عدم الوصول بعد الفحص هو لا بتقصير من المكلف؛ لأنّه فحص ولم يعثر، وعدم الوصول قبل الفحص بسبب تركه للفحص، لكن هذا لا يعنى أنّ الإماره التي تكون غير واصله تكون حجّه؛ لأنّ المفروض أنّ أدله الحجّيه لا تشمل غير الإماره الواصلة إلى المكلف، والإماره غير واصله إلى المكلف في كلا الموردين، فلا تكون أدله البراءة مقيده بعدمها، وبالتالي لا يمكن إدخال الشك فيها في مسأله التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه للمخصّص.

ص: ٢٣٧

إذن: أصل الوجه والجواب عن الاعتراض الذي أورد عليه يبتنيان على القول بأنّ أدله حجّيه الإماره تشمل الإماره التي في معرض الوصول وإن لم تكن واصله بالفعل. إذا قلنا بهذا؛ حينئذٍ يتم هذا الجواب والاعتراض عليه مدفوع بما ذكر من أنّ هناك فرق

بين ما قبل الفحص وما بعد الفحص؛ لأنّ الإمارة قبل الفحص فى معرض الوصول، فتكون معتبره، فأدله البراءه مقيده بعدمها؛ وحينئذٍ يدخل الشك فيها فى مسأله التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص. أمّا بعد الفحص وعدم العثور عليها، فالإمارة ليست فى معرض الوصول، فلا تكون معتبره، وأدله البراءه ليست مقيده بعدمها؛ وحينئذٍ لا يدخل المقام فى باب الشك فى الشبهه المصداقيه للمخصص، فيتم الفرق بينهما. أمّا إذا أنكرنا هذا وقلنا أنّ الحجّيه ثابتة للإمارة الواصله؛ فحينئذٍ لا فرق بين المقامين، فكما يمكن إجراء البراءه بعد الفحص، لا- مانع من إجرائها قبل الفحص. (نحن نتكلّم فى حدود ما نتكلّم عنه بقطع النظر عن الموانع والأدله الأخرى). فالمسأله مبتنيه على تحقيق أنّ أدله الحجّيه للإمارة هل تشمل الإمارة التى هى فى معرض الوصول، أو لا تشملها، وإنّما تختص بخصوص الإمارة الواصله بالفعل؟

قد يقال بالثانى، يعنى تختص بخصوص الإمارة الواصله بالفعل ولا تشمل الإمارة التى فى معرض الوصول، وذلك باعتبار أنّه فى قضيه من هذا القبيل، عندما يُطرح هذا السؤال: أنّ الأدله تشمل هذه الحاله، أو لا؟ أدله الحجّيه كخبر الثقة _____ مثلاً _____ هل تشمل الإمارة التى هى فى معرض الوصول، أو لا؟ لكى نعرف ذلك لابدّ أن نراجع هذه الأدله، إذا رجعنا إلى أدله الحجّيه سنجد أنّ أدله الحجّيه هى عباره عن بناء العقلاء أو ارتكاز العقلاء، وإمّا أدله لفظيه تدل على حجّيه خبر الثقة، وقد تمّ جملة من الأدله اللفظيه، إذا رجعنا إلى هذه الأدله سنجد أنّه لا يوجد فيها إطلاق يشمل حاله ما قبل وصول الإمارة، القدر المتيقن منها هو ما إذا وصلت الإمارة إلى المكلف، الأدله تدل على حجّيه هذه الإمارة الواصله، وليس فيها إطلاق يشمل حاله ما قبل الوصول حتى إذا كانت فى معرض الوصول، مثلاً: آيه النبأ _____ إذا قبلنا الاستدلال بها على حجّيه خبر العادل والثقة _____ يُستدل بمفهومها، ومنطوقها هو (إن جاءكم فاسق بنبأ، فتبينوا) ومفهومها هو (إن جاءكم عادل بنبأ، فلا تتبينوا)، فإذا تم الاستدلال بها، من الواضح أنّ هذا مقيد بالوصول، (لا يجب التبين) الذى ينتزع منه عنوان الحجّيه لخبر العادل إنّما يكون حجّه إذا جاءكم عادل بنبأ، ومن الواضح أنّ المقصود به هو الخبر الواصل الذى يجىء به العادل إلينا، وهذا يعنى الوصول، فالدليل يدل على الحجّيه للخبر الواصل البناء، وليس فيه دلالة على ما هو أكثر من ذلك، أى على الخبر حتى إذا لم يجىء به العادل. والأدله اللفظيه الأخرى هى أيضاً من هذا القبيل (فما أدبياً إليك عنى، فعنى يؤديان) الذى هو من أهم أدله حجّيه خبر الثقة، فجملة (فعنى يؤديان) التى يفهم منها جعل الحجّيه لما أدباً عنه موضوعها هو (ما أدبياً إليك عنه) وهذا يساوق الوصول، فالحجّيه مجعوله للخبر الذى أداه ناقله إليك، أى للخبر الواصل، ولا نفهم منها أكثر من هذا، أى أنّه حتى إذا لم يؤدباً إليك تكون الأدله داله على حجّيه ذلك الخبر الذى يرويه هذا العادل أو الثقة، فهذه الأدله ليس فيها إطلاق لإثبات الحجّيه لما قبل الوصول.

أما بناء العقلاء، فيمكن أن يُبين عدم الإطلاق باعتبار أن الارتكاز العقلاني هو دليل لئبي وليس دليلاً لفظياً، فمع الشك يُقتصر فيه على القدر المتيقن، والمتيقن منه هو ما إذا وصلت الإمارة إلى المكلف بالفعل، أكثر من هذا لا نستطيع أن نثبت الحجية به استناداً إلى هذا الدليل اللئبي.

وبعبارة أخرى: أن المفروض في محل كلامنا أننا نشك أن أدله الحجية هل تشمل الإمارة التي في معرض الوصول، أو لا؟، وإلا لما وقع هذا الكلام، ومن جهة أخرى لا إشكال في أن بناء العقلاء هو دليل لئبي، والقاعده في مثل ذلك مع الشك وكون الدليل لئبي هي أن يُقتصر فقط على القدر المتيقن، والمتيقن هو ما إذا وصلت الإمارة إلى المكلف، فلا يمكن أن نثبت ببناء العقلاء حجيه ما هو أكثر من ذلك، فيقتصر على هذا المقدار.

بناءً على هذا تختص أدله الحجية بالإمارة الواصلة، ولا تشمل الإمارة الغير واصله حتى إذا كانت في معرض الوصول، وبناءً عليه، فأدله البراءة التي هي مقيدة بعدم قيام الإمارة المعتبره على الخلاف، أدله البراءة موضوعها محرز في المقام قبل الفحص؛ لأنه لا توجد إمارة معتبره؛ لأن الإمارة غير واصله إلى المكلف، والمفروض أن اعتبار الإمارة متقوم بالوصول، وقبل الفحص لا يوجد وصول. إذن: ما يحتمله هو إمارة غير معتبره، فيستطيع المكلف أن يقول: لم تقم الإمارة المعتبره على خلاف البراءة؛ لأنه لم تصله إمارة على الخلاف حتى تكون معتبره، فموضوع البراءة يكون محرزاً قبل الفحص؛ وحينئذ لا مانع من جريان البراءة قبل الفحص.

نعم، هناك شيء آخر يجب الالتفات إليه وهو أنه لا إشكال في أنه يجب الرجوع إلى الثقات والأخذ منهم، قبل وصول الإمارة إلى المكلف يجب عليه أن يتصدى لمعرفة أخبار الثقات وأن يرجع إليهم ويأخذ منهم، لكن وجوب الرجوع إليهم قبل الوصول _____ بناءً على القول بأن الإمارة المعتبره هي الإمارة الواصلة بالفعل _____ فقد يُشكل بأنه إذا كانت الإمارة الحجية هي الإمارة الواصلة، فهل يجب عليه أن يرجع إلى أخبار الثقة قبل الوصول ويأخذ من الثقات؟ نقول نعم قد يقال بأنه يجب عليه أن يرجع إلى الثقات ويأخذ منهم، لكن هذا لا يعنى أن الخبر غير الواصل، أو الذى في معرض الوصول حجه حتى يكون منافياً لاحتمال الثانى الذى بيناه الآن، هذا مبنى على أن المكلف قد يتنجز عليه الواقع كما فى موارد العلم الإجمالى بحيث لا يجوز له المخالفه، أو أن تكون الشبهه قبل الفحص، أيضاً يتنجز الواقع على المكلف، عندما يتنجز الواقع على المكلف يُطالب بتحصيل المؤمن من الواقع الذى تنجز عليه، العقل حينئذ يلزم هذا المكلف بأن يأخذ من الثقة ويفحص عن أخبار الثقات لكي يحصل على المؤمن من الواقع الذى تنجز عليه، سواء تنجز عليه بالعلم الإجمالى، أو تنجز عليه الشك قبل الفحص، فيجب عليه الرجوع إلى الثقات والأخذ منهم، فإذا أخذ منهم؛ حينئذ حصل على المؤمن وكان ما أخذه منهم حجه؛ حينئذ يكون هذا حجه بعد وصوله لا- أنه يكون حجه قبل الوصول، لكن هذا لا- يعنى المكلف عن أن يفتش عن مؤمن من ناحيه الواقع الذى تنجز عليه بالعلم الإجمالى أو بالشك قبل الفحص. واقع تنجز عليه وهو مسئول تجاهه، ويؤاخذ إذا لم يحصل على مؤمن عندما يريد أن يخالف هذا الواقع المنجز عليه؛ فحينئذ يلزم بأن يفحص عن المؤمن، ويفحص عن أخبار الثقات لعل فيها ما يكون مؤمناً له إذا لم يرد أن يحتاط، فإذا فحص ورجع إلى الثقات وعثر على خبر ثقة مؤمن؛ حينئذ يكون هذا حجه بعد الوصول ويكون مؤمناً، وبهذا يتخلص مما تنجز عليه سابقاً عن طريق العثور على المؤمن. هذا لا يعنى حجه خبر الثقة قبل الوصول، وإنما يعنى أن هناك واقعاً تنجز على المكلف والمكلف بحكم العقل ملزم بأن يحصل على مؤمن تجاه هذا الواقع الذى تنجز عليه، فيجب عليه الرجوع إلى الثقات، يجب عليه الفحص حتى يحصل على مؤمن حجه بعد وصوله، وهذا كما هو واضح لا- يلزم القول بأن الخبر قبل الوصول، أو كونه فى معرض الوصول يكفى لإثبات حجيته وشمول أدله الحجية له نظير العلم الإجمالى، ففى باب العلم

الإجمالي يتنجز الواقع على المكلف، فإذا لم يُرد المكلف أن يحتاط؛ فحينئذٍ يجب أن يحصل على مؤمن .

ص: ٢٣٩

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

نظيف شيئاً جديداً إلى ما تقدّم في الدرس السابق، وهو يمكن أن يكون اعتراضاً على ما ذكر أخيراً، وحاصله أنّه قد يقال: أنّ أدلّة الحجّية ما يُستفاد منها هو حجّية خبر الثقة في الواقع، بمعنى أنّ الحجّية المستفاده من أدلّة الحجّية ليست مقّيده بأى شيءٍ حتى بالوصول، فضلاً عن أن تكون في معرض الوصول، فالحجّية ثابتة للإماره الواقعيه، إذا كان الشخص ثقة فخره حجّه من دون أن تكون الحجّية الثابتة له مقّيده بالوصول أو بكونها في معرض الوصول بحيث أنّها إذا لم تكن في معرض الوصول لا تكون حجّه، أو إذا لم تصل إلى المكلف لا تكون حجّه، الحجّية تثبت لنفس الإماره الواقعيه. والوجه في ذلك هو أنّه لا إشكال في أنّ نكته الحجّية الثابتة لخبر الثقة هي عبارته عن كاشفيه خبر الثقة عن الواقع بدرجه معيّنه من الكاشفيه، من الواضح جداً أنّ الكاشفيه مرتبطه فقط بكون المخبر ثقة، عندما يكون المخبر عادلاً- ثقّه؛ حينئذٍ يكون لإخباره درجه معينه من الكاشفيه عن الواقع، في قبال خبر الفاسق غير الثقة؛ حينئذٍ تمام هذه النكته ترتبط فقط فقط بكون المخبر ثقة في حديثه ضابطاً في نقله، وأمّا وصول خبره، أو كون خبره في معرض الوصول هذا ليس له دخل في الكاشفيه، يعني هل يمكن أن نصدق أنّ خبر الثقة إذا وصل إلى المكلف يكون كاشفاً عن الواقع بالدرجه المعينه التي لاحظها الشارع، وإذا لم يصل إلى المكلف لا يكون كاشفاً؟! إذا كان في معرض الوصول تكون له تلك الدرجه من الكشف، أمّا إذا لم يكن في معرض الوصول لا تكون له تلك الدرجه من الكشف! هذا شيءٌ لا يصدق، بمعنى أنّ تمام النكته في الحجّية هي الكاشفيه، والكاشفيه ليست منوطه بالوصول ولا بكون الإماره في معرض الوصول، وإنّما هي منوطه بأن يكون المخبر ثقة عادلاً ضابطاً في نقله، متى ما تحققت هذه الأمور يكون خبره كاشفاً، يعني تكون فيه تلك الدرجه من الكاشفيه عن الواقع التي لاحظها الشارع عندما جعل الحجّية لتلك الإماره وهي خبر الثقة، فلا- معنى لأنّ نقّيده الحجّية الثابتة لخبر الثقة بكون الخبر في معرض الوصول بحيث أنّ الخبر إذا لم يكن في معرض الوصول لا- يكون حجّه، أو نقّيده حجّية تلك الإماره المنوطه بالكاشفيه بكون الإماره في معرض الوصول بحيث إذا لم تكن في معرض الوصول لا- تكون حجّه، هذا شيءٌ لا- يمكن التسليم به؛ بل الظاهر هو ما قلناه من أنّ الحجّية ثابتة لخبر الثقة الواقعي وللإماره الواقعيه، سواء وصلت إلى المكلف أو لم تصل، وسواء كانت في معرض الوصول أو لم تكن في معرض الوصول. هذا هو الظاهر من الأدلّه.

ص: ٢٤٠

بناءً على هذا؛ حينئذٍ سوف تنعكس النتيجة، بمعنى أنّ التمسّك بأدلّه البراءه حينئذٍ لا- يكون جائزاً في كلتا صورتين _____ بقطع النظر عن الأمور الأخرى التي سنذكرها _____ قبل الفحص وبعد الفحص، حتى بعد الفحص ما دام هناك احتمال بوجود إماره معتبره على الخلاف لا يجوز التمسّك بدليل البراءه؛ لأنّه تمسك بالعام في الشبهه المصدقيه؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ أدلّه البراءه مقيده بعدم قيام إماره معتبره على خلاف أدلّه البراءه، وبناءً على ما ذكرناه أخيراً الإماره تكون معتبره بوجودها الواقعي، وصلت أو لم تصل، كانت في معرض الوصول، أو لم تكن في معرض الوصول، ما دام المكلف يحتمل وجود إماره معتبره واقعيه على الخلاف لا يجوز له التمسّك بدليل البراءه؛ لأنّ التمسّك بدليل البراءه هو تمسك بالعام

فى الشبهه المصدقيه له؛ لأنّ دليل البراءه مقيد ومخصص بقيام إماره معتبره على الخلاف، فإذا شك المكلف بنحو الشبهه المصدقيه فى هذا المخصّص، هناك إماره واقعيه على الخلاف، أو لا؟ لا يجوز له التمسك بدليل البراءه؛ لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه. هذا المطلب من دون فرق بين أن يكون ذلك قبل الفحص أو بعد الفحص. أمّا قبل الفحص، فواضح، المكلف قبل الفحص يحتمل قطعاً وجود إماره واقعيه على الخلاف، فإذا احتمل والمفروض أنّ دليل البراءه مقيد بعدمه، فإذا احتمل هذا وشك فى وجود إماره بنحو الشبهه المصدقيه يكون التمسك بالدليل تمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، وهو غير جائز. هذا قبل الفحص.

أمّا بعد الفحص، فنقول نفس الكلام، فيما إذا فرضنا أنّ فحص المكلف ورجوعه إلى مظان وجود تلك الإماره على الخلاف، وعدم عثوره على تلك الإماره قد نفترض فى بعض الأحيان أنّه يوجب زوال حاله الشك بأن يحصل عند المكلف اطمئنان بعدم وجود إماره حتى فى الواقع على الخلاف، إذا حصل عنده اطمئنان أو علم بعدم الإماره، فلا إشكال فى أنّه يجوز له الرجوع إلى أدلّه البراءه؛ لأنّه يحرز موضوع دليل البراءه الذى هو الشك وعدم وجود إماره على الخلاف، والمفروض أنّه علم بعدم وجود إماره على الخلاف نتيجة الفحص وعدم العثور على إماره من هذا القبيل. هذا ليس محل كلامنا، كلامنا فيما إذا فحص ولم يعثر على إماره معتبره على الخلاف وبقي محتملاً لوجود إماره فى الواقع، لنفترض أنّه بقي يحتمل وجود إماره واقعيه على الخلاف، هذا كيف يجوز له التمسك بدليل البراءه؟ التمسك بدليل البراءه بالنسبه إليه كالتمسك به فى حاله ما قبل الفحص هو تمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه؛ لأنّ المفروض أنّ دليل البراءه مقيد بعدم قيام إماره واقعيه معتبره على الخلاف، والمفروض أنّه يحتمل وجود إماره واقعيه معتبره على الخلاف، فما دام يحتمل ذلك ويشك فى ذلك بنحو الشبهه المصدقيه لا يجوز له التمسك بالعام؛ لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه وهو غير جائز، فلا فرق حينئذٍ _____ بناءً على هذا الكلام _____ بين ما قبل الفحص وبين ما بعد الفحص، هذا بقطع النظر عن الأمور الأخرى.

ومن هنا يظهر أنّ هذا الوجه الخامس الذى ذكر لإثبات قصور المقتضى ومنع إطلاق الأدله الشرعيه على البراءه لحاله ما قبل الفحص، هذا الوجه بالصيغه الأوليه له التى عُرِضَ فيها هذا الوجه _____ إذا آمنا بأصل الوجه _____ هذا ينتج التفصيل بين ما قبل الفحص وبين ما بعد الفحص، فلا- يجوز التمسك بالبراءه قبل الفحص؛ لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، ويجوز بعد الفحص. هذا التقريب الأوّلى لهذا الوجه مبنى على مسأله أنّ الحجّيه تثبت للإماره التى هى فى معرض الوصول، قبل الفحص الإماره فى معرض الوصول موجوده فهى حجّه، فإذا شك فيها يكون التمسك بالعام تمسكاً بالعام فى الشبهه المصدقيه، بعد الفحص وعدم العثور على إماره، إذن لا- توجد إماره فى معرض الوصول؛ لأنّه لو كانت موجوده لعثر عليها؛ لأنّه فحص فى مظان وجودها، فإذا لا توجد إماره فى معرض الوصول، يعنى لا توجد إماره على الخلاف معتبره، فهو يحرز عدم وجود إماره معتبره على الخلاف، فيجوز له التمسك بدليل البراءه ولا يكون التمسك به من باب التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه. هذا التقريب الأوّلى للوجه.

بناءً على ما ذكرناه أولاً- وهو أن يقال أنّ الحجّيه لا- تثبت للحجّيه التى هى فى معرض الوصول، وإئتما هى تختص بالإماره الواصله، ما ذكرناه أولاً- ينتج عدم التفصيل بين ما قبل الفحص وبين ما بعد الفحص، بمعنى أنّه تجرى البراءه فى كلٍ منهما، وذلك لعدم وصول الإماره فى كلٍ منهما، الإماره المعتبره هى الإماره الواصله، والمكّلف فى كلتا الحالتين لم تصله الإماره، صحيح أنّه فى الحاله الثانيه لم تصله الإماره لأنّه ترك الفحص، لكن بالنتيجه لم تصله الإماره، والمفروض على هذا الوجه أنّ الإماره الحجّيه هى الإماره الواصله إلى المكّلف، والمكّلف لم تصله الإماره، إذن هو يحرز عدم وجود إماره معتبره على الخلاف، فلا مانع حينئذٍ من التمسك بدليل البراءه لإثبات البراءه قبل الفحص وبعد الفحص. هذا الوجه الذى ذكرناه فى الدرس السابق.

الوجه الذى ذكرناه اليوم أيضاً يقتضى عدم التفصيل بين الحالتين لكن مع منع جريان دليل البراءة فى كلٍ منهما؛ لأنّ الذى ذكرناه هو أنّ الحجّيه تثبت لخبر الثقة الواقعى، إذا كان المخبر ثقة ضابطاً، فخبره حجّه من دون أن تكون هذه الحجّيه مقيدة لا بالوصول ولا بكونها فى معرض الوصول، المكلف فى كلتا الحالتين يحتمل وجود خبر ثقة فى الواقع على الخلاف، قبل الفحص ويمكن أيضاً فرض الاحتمال بعد الفحص، وفى كلتا الحالتين حينئذٍ إذا احتمل وجود إماره حجّه معتبره على الخلاف بنحو الشبهه المصدقيه لا يجوز له التمسك بدليل البراءة؛ لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه؛ لأنّ دليل البراءة مقيد بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف بوجودها الواقعى، المكلف قبل الفحص يحتمل وجود مثل هذه الإماره ويشك فى وجودها بنحو الشبهه المصدقيه، وأيضاً يحتمل ويشك فى وجودها بعد الفحص، أو لنفترض أنّه يحتمل وجودها، فيكون التمسك بالعام غير جائز، فلا يجوز التمسك بأدله البراءة. إذن: البراءة لا تجرى فى كلتا صورتين.

قد يقال: هل يمكن الالتزام أساساً بأن نقول أنّ أدله البراءة لا تشمل ما قبل الفحص ولا حاله ما بعد الفحص؟ إلا يلزم من هذا بقاء أدله البراءة بلا- مورد؟! لأنّ المكلف فى الشبهه لا- يخلو إما أن يفحص، أو لا يفحص، إذا لم يفحص يقال له أنّ أدله البراءة غير شامله لك، يعنى لا يجوز لك التمسك بأدله البراءة؛ لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، وإذا فحص ولم يعثر أيضاً نقول له لا- يجوز لك التمسك بأدله البراءة. إذن: من الذى يجوز له التمسك بأدله البراءة لكى تثبت البراءة؟ فى أى شبهه من الشبهات الحكميه يمكن التمسك بالبراءة؟

يمكن أن يقال: في مقام دفع هذا الإشكال، في حاله ما بعد الفحص وعدم العثور على إماره على الخلاف، حاله زوال احتمال وجود إماره على الخلاف ليست حاله نادره، بمعنى أن افتراض أن المكلف بعد أن يفحص في مظان وجود الإماره على الخلاف ولا- يعثر على الإماره على الخلاف على الأقل إذا لم يحصل له علم يحصل له اطمئنان بعدم وجود إماره على الخلاف. هذه الحاله ليست حاله نادره بحيث لا تقع إلا نادراً؛ بل قد تقع، المكلف إذا يفحص في مظان وجود الإماره، وخصوصاً هذه الأيام بعد أن ترتبت وتنظمت الأدله وأمكن الوصول إليها، إذا يفحص المكلف فحصاً كاملاً في مظان وجودها قد يصح أن أقول عاده يحصل له اطمئنان ووثوق بعدم وجود إماره على الخلاف، في هذه الحاله الغير النادره يمكن التمسك بأدله البراءه. وحينئذٍ لا تكون بلا مورد. هذا كله نقوله بقطع النظر عما سيأتي .

الصحيح، حتى بناءً على ما ذكر أخيراً من أن الحجية ثابتة لخبر الثقة الواقعي والإماره الواقعيه، هو أننا لا نصل إلى النتيجة التي تقول يمنع التمسك بالبراءه في كلتا الحالتين؛ وذلك لما سيأتي من أننا في المقام يمكننا أن نحرز موضوع البراءه بالاستصحاب، ما دما شاكين في وجود إماره معتبره على الخلاف؛ يمكننا حينئذٍ أن نفى وجود هذه الإماره المحتمله على الخلاف تعديداً بالاستصحاب، وإذا أجرينا الاستصحاب بأنه هل هناك إماره معتبره على الخلاف؟ لا إشكال أن هذه الإماره مسبوقة بالعدم، فنستصحب عدم وجود إماره من هذا القبيل، فالاستصحاب يعيدنا بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف، وبهذا نحرز موضوع أدله البراءه بضم الوجدان إلى التعيد، موضوع أدله البراءه هو الشك وعدم العلم زائداً عدم وجود إماره معتبره على الخلاف، الشك وعدم العلم محرز بالوجدان، وعدم قيام إماره معتبره على الخلاف نحرزه بالاستصحاب، فإذا أحرزنا موضوع البراءه ولو بضم التعيد إلى الوجدان؛ فحينئذٍ يمكن التمسك بأدله البراءه. وهل نفترق حينئذٍ بين ما قبل الفحص وبين ما بعد الفحص؟ كلا، حتى قبل الفحص يمكن التمسك بالاستصحاب لإحراز موضوع دليل البراءه كما هو الحال في كثير من الشبهه التي يكون العام مقيداً بقيد وجود مسبوقة بالعدم، هناك يقال نفس الكلام، (يجب عليك إكرام العلماء إلا الفاسقين)، هنا إذا شككنا في فسق أحدهم لا يجوز التمسك بالعام؛ لأنه تمسك بالعام في شبهه مصداقيه، لكن ذكروا أن هذا إذا لم يكن هناك استصحاب يجري يحرز لنا عدم الفسوق، وهنا يمكن أن يجري الاستصحاب؛ لأن الفسوق حاله مسبوقة بالعدم، فإذا شككنا في تحققها في ضمن هذا الفرد من العام يمكن استصحاب عدمها، فنقول هذا عالم وليس فاسقاً، وبضم الاستصحاب إلى الوجدان؛ حينئذٍ نحرز موضوع الحكم بوجوب الإ-كرام، فيمكن التمسك بدليل (يجب إكرام العالم). هذا لا- مشكله فيه، وإنما يقال بأنه لا يجوز الرجوع إلى العام؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه حيث لا يكون هناك ما يحرز لنا عدم وجود هذا المخصص، نفس الكلام يطبق في المقام، لدينا عام وهو أدله البراءه، وهي مقيدة بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف، فإذا أمكن إجراء الاستصحاب لنفى وجود إماره معتبره على الخلاف، باعتبار أن المكلف شاك في ذلك؛ حينئذٍ يمكن إحراز موضوع البراءه وموضوع أدله البراءه بضم الوجدان إلى التعيد، وبذلك لا- نصل إلى هذه المشكله التي هي أنه في كلتا الحالتين لا- تجرى البراءه؛ بل نقول أنه بمقتضى ما ذكرناه في كلٍ منهما تجرى البراءه بمعونه الاستصحاب، كما تجرى بعد الفحص كذلك يمكن أن تجرى قبل الفحص.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

يُضاف إلى ما تقدّم في الدرس السابق أنّه في بعض الحالات قد لا نحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف، وإنّما يكون تحصيل العلم من جهه تجميع القرائن من دون أن تكون هناك إماره واقعيه محتمله، في حاله من هذا القبيل حتى إذا كانت حاله نادره لا يجرى هذا الوجه؛ لأنّ هذا الوجه يعتمد على افتراض وجود إماره معتبره على الخلاف، وأنّ احتمال هذه الإماره يمنع من التمسك بالبراءه باعتبارها تمسك بالعام في الشبهه المصدقيه للمخصص، أمّا حيث نجزم بوجود إماره معتبره على الخلاف في خصوص شبهه معيّنه، فينبغي أن نلتزم بناءً على هذا الوجه بجواز التمسك بالبراءه حينئذٍ؛ لأنّ التمسك بالبراءه لا يكون حينئذٍ تمسكاً بالعام في الشبهه المصدقيه للمخصص.

إلى هنا يتم الكلام عن الوجوه المتعدده التي ذكرناها لبيان قصور المقتضى، أي لبيان منع إطلاق أدلّه البراءه الشرعيه لحاله ما قبل الفحص وتبين أنّ عمده هذه الوجوه هو الوجه الثالث وهو أقربها لإثبات قصور المقتضى. الآن ندخل في دعوى وجود المانع بأن نعترف بأنّ أدلّه البراءه فيها من الإطلاق ما يجعلها شامله لحاله ما قبل الفحص، فلا قصور في المقتضى، وإنّما يدعى وجود ما يمنع من شمول أدلّه البراءه لحاله ما قبل الفحص. وجود المانع أيضاً يمكن أن يبين بوجوه:

الوجه الأوّل: هو الوجه المعروف والمشهور وهو دعوى وجود علم إجمالي بأحكام وتكاليف إلزاميه في الشريعه في ضمن الشبهات. لا إشكال في أنّ كل من يعلم بوجود شريعه وشارع يعلم بأنّ هناك أحكاماً إلزاميه في هذه الشريعه وأنّ هذه الأحكام الإلزاميه موجوده في ضمن الشبهات التي يشك في حكمها بحيث لو فحص لعثر عليها، أو يقال بتقريب آخر: أنّ هناك علماً إجمالياً بوجود إمارات معتبره تتضمّن أحكاماً إلزاميه. هذه العلم الإجمالي بصيغته الأولى وهو العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميه في الشريعه، أو بصيغته الثانيه وهو العلم الإجمالي بوجود إمارات معتبره تتضمّن أحكاماً إلزاميه، هذا العلم الإجمالي يمنع من التمسك بالبراءه قبل الفحص في أي شبهه من الشبهات، في كل شبهه تعرض على المكلف قبل أن يفحص لا يجوز له التمسك بالبراءه؛ لأنّ العلم الإجمالي يمنع من جريان البراءه في أحد أطرافه لأجل التعارض في دليل البراءه بين هذه الشبهات على القاعده في باب العلم الإجمالي، حيث أنّ العلم الإجمالي يمنع من إجراء البراءه في أحد أطرافه؛ لأنّ إجراء البراءه في أحد أطرافه يكون معارضاً بإجراء البراءه في الطرف الآخر، وإجراء البراءه في الطرفين، أو في كل الأطراف إذا كانت كثيره كما في محل الكلام؛ لأنّ أطراف العلم الإجمالي في محل الكلام هي جميع الشبهات، إجراءه في جميع الشبهات غير ممكن؛ للعلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزاميه في ضمن هذه الشبهات، وإجراءها في بعض الشبهات دون بعض ترجيح بلا مرجح، وهذا يوجب تعارض الأصول في الأطراف، وكل شبهه من الشبهات التي تعرض على المكلف هي طرف لهذا العلم الإجمالي ويحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها، فالبراءه فيها تكون معارضه بالبراءه في سائر الأطراف وهذا يوجب سقوط البراءه وعدم إمكان التمسك بها في أي شبهه من الشبهات.

اعتُرض على هذا الوجه باعتراضات عديدة:

الاعتراض الأول: ما ذكره في الكفاية وفي كلام الشيخ أيضاً إشارة إلى هذا الاعتراض، وحاصله هو: أنّ وجوب الفحص إذا كان من جهة العلم الإجمالي كما هو مقتضى هذا الوجه؛ حينئذٍ لا بدّ أن نلتزم بعدم وجوب الفحص في حالة انحلال العلم الإجمالي؛ لأنه إذا افترضنا أنّ سبب وجوب الفحص هو العلم الإجمالي، فهو يدور مداره وجوداً وعدمًا، فإذا كان علماً إجمالياً قائماً يجب الفحص ولا- يجوز إجراء البراءة قبل الفحص، أمّا إذا زال العلم الإجمالي وانحل؛ فحينئذٍ لا يبقى موجب للفحص، فيجوز إجراء البراءة قبل الفحص، وهذا يكون في ما إذا بدأ الفقيه باستنباط الأحكام الشرعية وعثر على مائه حكم من الأحكام الشرعية الإلزامية وهو مقدار لا- يقل عن المعلوم بالإجمال، فيصبح عالماً تفصيلاً بثبوت هذه الأحكام المائه، فينحل العلم الإجمالي المُدعى في المقام بالعلم التفصيلي بثبوت مائه حكم في هذه الشبهات، الكلام بعد ذلك عندما تعرض عليه شبهه رقمها مائه وواحد _____ مثلاً- _____ فهل يجوز له التمسك بالبراءة قبل الفحص في هذه الشبهه، أو لا؟ يقول صاحب الكفاية (قدّس سرّه) (1) في اعتراضه بأنّ هذا الدليل الذي ذكر لا- يستطيع أن يثبت وجوب الفحص في باقى الشبهات؛ لأنّ الموجب للفحص هو العلم الإجمالي بحسب فرض هذا الوجه، والعلم الإجمالي زال وانحل، فلا موجب للفحص حينئذٍ في سائر الشبهات، وهذا هو معنى ما قالوا من أنّ مناقشه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) تتلخص في أنّ الدليل أخص من المدعى؛ إذ أننا في المدعى نريد أن نثبت وجوب الفحص في كل شبهه من الشبهات، بينما هذا الدليل لا يثبت إلا وجوب الفحص في الشبهات الأولى قبل أن يعثر على المقدار المساوي للمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الشرعية الإلزامية وهى الشبهات المائه في مثالنا، فهى التى يجب فيها الفحص، لكن بعد أن يعثر على مائه حكم وهو لا- يقل عن المعلوم بالإجمال بحسب الفرض ينحل العلم الإجمالي، فينبغى أن نلتزم بجواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص في سائر الشبهات. إذن: الدليل أخص من المدعى؛ لأنّ الدليل يثبت وجوب الفحص فى بعض الشبهات ولا- يستطيع أن يثبت وجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص فى جميع الشبهات كما هو المدعى فى المقام.

ص: ٢٤٦

١- كفاية الأصول، الشيخ الآخوند، ص ٣٧٥.

تخريج هذ الإشكال من ناحيه فنيه يكون بهذا الشكل: بعد انحلال العلم الإجمالى يكون الشك فى سائر الشبهات شكاً بدوياً غير مقرون بالعلم الإجمالى لانحلال العلم الإجمالى، يعنى تجرى البراءه بلا مانع؛ لأنّ البراءه تجرى فى الشك البدوى بلا إشكال، وإنّما يُمنع من جريان البراءه فى الشك المقرون بالعلم الإجمالى.

أشكل المحقق النائينى (قدّس سرّه) على هذا الاعتراض وحاول أن يدفعه، وخلاصه ما يريد أن يقوله هو: إذا كان المعلوم بالإجمال ذا علامه وتميّز فأنّه لا ينحل بمجرد العثور على مقدار من التكاليف لا تقل عن المقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف الإلزاميه، باعتبار أنّ الواقع عندما تنجّز بهذا العلم الإجمالى تنجّز بما له من العلامه والتميّز، تنجّز بخصوصيته وبما له من العنوان؛ وحينئذٍ كيف يعقل انحلاله بالفحص وال العثور على جملة من الأحكام الإلزاميه لا تقل عن المعلوم بالإجمال؟! لا يُعقل أن ينحل به، ويُمثّل لذلك لتوضيح الفكره بمثال الدين المعروف، لو فرضنا أنّ الشخص كان مديناً بمقدار من المال وكان هذا الدين معلوم إجمالاً ومردد بين الأقل والأكثر، لكن كان يعلم أنّ هذا الدين مسجل فى دفتر خاص يُسجل فيه ديونه، يقول: هل يمكن لأحد أن يقول أنّ بإمكانه أن يجرى البراءه لنفى الزائد من دون الفحص والرجوع إلى الدفتر؟ مع أنّه هنا أيضاً يوجد علم إجمالى، وينحل هذا العلم الإجمالى لوجوب المتيقّن الذى هو العشره والشك فى الزائد لكن مع هذا يمنع هذا الشخص من الرجوع إلى البراءه قبل الفحص فى الدفتر، يجب عليه أن يفحص ويرجع إلى الدفتر لكى يعرف أنّه هل هو مدين بالأكثر، أو بالأقل، ولا يجوز له التمسك بالبراءه. يقول: ما نحن فيه من هذا القبيل، باعتبار أنّ ما نعلمه إجمالاً من الأحكام الإلزاميه فى الشرعيه هى معنونه بعنوان ومتميزه بميزه وهذه الميزه هى عباره عن أحكام شرعيه مضبوطه فى ما بأيدينا من الكتب المعتره عندنا، هذه خصوصيه للمعلوم بالإجمال، ليس المعلوم بالإجمال هو أحكام شرعيه مطلقه وبلا- خصوصيه، وإنّما هى أحكام شرعيه فى ما بأيدينا من الكتب المعتره، مثل هذا العلم الإجمالى سوف ينجّز الواقع الذى هو عباره عن الأحكام الشرعيه المعلومه بالإجمال، ينجزها بما لها من هذه الخصوصيه وبما لها من هذا العنوان، يعنى ينجزها بما هى موجوده فى ما وصل إلينا من الكتب المعتره؛ حينئذٍ إذا فرضنا أنّ الفقيه فحص وعثر على المقدار المعلوم بالإجمال الذى افترضناه فى المثال مائه حكم إلزامى، يقول: هذا لا- يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى حتى يقال أنّه يصح له الرجوع إلى البراءه قبل الفحص؛ بل يجب عليه أن يفحص فى كل شبهه، يفحص فى ما بأيدينا من الكتب المعتره. (1)

ص: ٢٤٧

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ٢٨٠.

نعم، إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال مثل هذه الخصوصية كما إذا قلنا في مثال الدين بأنه يعلم أنه مدين بمقدار من الدين مردد بين الأقل والأكثر، بين العشرة والعشرين، هنا بإمكانه أن يجرى لنفى الزائد؛ لأنّ هذا العلم الإجمالى لا ينتج عليه إلا الأقل، والزائد يكون مشكوكاً، فتجرى فيه البراءة، لم ينتج عليه الواقع بعنوان خاص، وإنما الذى تنتج عليه هو الواقع بلا عنوان خاص؛ فحينئذ يمكن الرجوع إلى البراءة، لكن هذا حيث لا يكون متميزاً وله علامه خاصه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، ما نحن فيه المعلوم بالإجمال ذو علامه وذو تميز واقعى؛ لأنّ ما نعلمه بالإجمال هو أحكام شرعيه موجوده ومبثوثه فى الكتب المعتمبره الواصله إلينا، هذا يجب مراعاته، يقول: مثل هذا العلم الإجمالى لا ينحل بمجرد العثور على أحكام شرعيه إلزاميه لا تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالى المدعى فى المقام.

إذا أردنا أن نوضح كلامه أكثر، هو لا ينكر العلم الإجمالى المدعى فى أصل الاعتراض الذى يمكن أن نسميه (العلم الإجمالى الكبير) الذى هو عبارته عن العلم بوجود أحكام إلزاميه فى الشريعه، لكن يظهر من كلامه أنه يدعى أنّ هذا العلم الإجمالى الكبير ينحل بعلم إجمالى اصغر منه دائرته مخصوصه بخصوص الكتب المعتمبره الواصله إلينا، هذا العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى الصغير بشرائط الانحلال فى هذا الباب، ومنها: أن لا يقل المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير عن المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير، فإذا علمنا بوجود مائه حكم فى دائره أضيق من دائره العلم الإجمالى الكبير الذى هو أوسع دائره، قهراً ينحل العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير، هو يدعى أنّ هذا العلم الإجمالى الكبير ينحل بهذا العلم الإجمالى الصغير؛ لأننا نعلم بوجود أحكام إلزاميه شرعيه مبثوثه فى الكتب المعتمبره لا- تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير. إذن: ينبغى أن نلاحظ هذا العلم الإجمالى الصغير، هذا هو العلم الإجمالى الموجود لدينا، معلومنا بالإجمال بعد الانحلال هو وجود أحكام إلزاميه فى هذه الدائره معنونه بهذا العنوان ومميزه بهذه الميزه، وطبق الفكره السابقه على هذا العلم الإجمالى، هو الذى قال أنّ المعلوم بالإجمال فى محل الكلام له علامه وتميز واقعى، فيكون نظير الدين فى ما إذا كان مسجلاً فى الدفتر، وكما لا يجوز الرجوع إلى البراءة لنفى الزائد على القدر المتيقن فى باب الدين من دون الرجوع إلى الدفتر وملاحظته كذلك فى محل الكلام لا يجوز الرجوع إلى البراءة فى ما زاد على الشبهات التى فحص عنها وعثر على مائه حكم إلزامى، فى ما زاد على ذلك لا- يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص فى الكتب المعتمبره، فحينئذ لا يرد هذا الاعتراض ولا يمكن لصاحب الكفايه (قدس سرّه) أن يقول أنّ السبب الموجب لوجوب الفحص هو العلم الإجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى ينحل، وإذا انحل؛ حينئذ لا يبقى هناك موجب لبقاء الفحص، فيجوز الرجوع إلى البراءة فى باقى الشبهات قبل الفحص، وهذا معناه أنّ الدليل يكون أخص من المدعى، ويقول أنّ الدليل مطابق للمدعى؛ لأنّ هذا الوجه كما يوجب الفحص فى الشبهات الأولى التى افترضنا أنّها مائه، كذلك يوجب الفحص فى الباقي، يجب الرجوع إلى الكتب المعتمبره كما يجب على الشخص المدين أن يرجع إلى الدفتر لمعرفة مقدار الدين الذى عليه .

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه

ذكرنا في الدرس السابق كلاماً للمحقق النائيني (قدّس سرّه) في دفع اعتراض صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، إلا أنّ ما ذكره (قدّس سرّه) غير واضح، وهو مجرد دعوى إلى الآن ونحتاج إلى أن نفهم ما هو مراد المحقق النائيني (قدّس سرّه) بهذا الكلام، ما معنى أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان له علامه، أو تميّز؛ فحينئذٍ العثور على مقدار المعلوم بالإجمال لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؟ لماذا لا يوجب انحلاله؟ وما هو الفرق بين الحاله الثانيه والحاله الأولى؟

المحقق النائيني (قدّس سرّه) كأنّه يريد أن يقول أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان من البدايه مردداً بين الأقل والأكثر، في هذه الحاله العثور على مقدار المعلوم بالإجمال يوجب الانحلال، كما هو الحال في الحاله الأولى في الفرض الأول الذي افترضناه، في مثال القطيع من الغنم التي يعلم صاحبها أنّ فيها ما هو محرّم، وهو مردد بين الأقل والأكثر، لا يعلم هل المحرّم عشره أو عشرون. في هذه الحاله يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ الانحلال يتحقق، بمعنى أنّ المكلف إذا فحص وعثر على مقدار المعلوم بالإجمال، عثر على عشره من الغنم وميّر هذه العشره بأنّها موطوءه إنسان، فتكون محرّمه، فينحل العلم الإجمالي، والسر في ذلك أنّ العلم الإجمالي إذا كان مردداً من البدايه بين الأقل والأكثر هو لا ينجز إلا الأقل الذي هو في المثال العشره، غايه الأمر أنّ هذه العشره قبل الفحص والبحث هي مردده بين أفراد القطيع كلّ، وكل فرد من القطيع هو طرف لهذا العلم الإجمالي، لكن بعد العثور على عشره موطوءه إنسان؛ حينئذٍ ينحل هذا العلم الإجمالي؛ لأنّه لم ينجز إلا الأقل، والنكته هي أنّ التردد بين الأقل والأكثر هو من بدايه الأمر، وهو بمرتبته العلم وليس متأخراً عنه.

ص: ٢٤٩

وأما إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال له عنوان خاص، وهذا العنوان الخاص بما له من الأفراد هو الذي يكون معلوماً بالإجمال بعنوانه وترددت أفراده بين الأقل والأكثر، وهذا هو الذي يقول عنه أنّ له علامه وتميز ويمثل له بمثال وهو ما إذا علم أنّ البيض في هذا القطيع من الغنم هي موطوءه إنسان، وترددت البيض بين عشره وبين عشرين، هنا يقول بأنّه إذا علم بالتفصيل بعد الفحص والبحث بأنّ هذه العشره من القطيع موطوءه إنسان؛ فحينئذٍ لا ينحل العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي في هذه الحاله يختلف عن العلم الإجمالي في الحاله الأولى، العلم الإجمالي في الحاله الأولى لم ينجز إلا الأقل، الأقل قبل الفحص منجّز على المكلف وكل طرف هو طرف للعلم الإجمالي يجب اجتنابه، لكن بعد الفحص والعثور على مقدار المعلوم بالإجمال المنجّز على المكلف، يعني بعد العثور على عشره محرّمه موطوءه إنسان ينحل العلم الإجمالي قهراً، فيجوز الرجوع إلى البراءه في الباقي، أما عندما نفترض وجود علامه للمعلوم بالإجمال وأنّه مميّز بعنوان خاص ويكون منجّزاً بهذا العنوان، بمعنى أنّ العلم الإجمالي ينجز

حرمة الغنم البيض الواقعيه بما لها من الأفراد الواقعيه، وهذه الغنم البيض ترددت بين الأقل والأكثر، هنا يقول بأن العلم الإجمالي بمقدار المعلوم بالإجمال لا- يوجب انحلال العلم الإجمالي، فإذا فتش وفحص وعثر على عشره موطوءه إنسان، هذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ لأن العلم الإجمالي تنجز بعنوانه على المكلف، ومن المحتمل أن يكون العنوان منطبقاً على الباقي، يعنى يُحتمل أن يكون فى الباقي غنم بيض موطوءه إنسان غير المقدار الذى عثر عليه بالفحص، يُحتمل أن يكون ما تنجز عليه موجودا فى الزائد، وهذا يمنع من انحلال العلم الإجمالي. هذا ما أراد المحقق النائيني (قدس سرّه) أن يقوله والذى يُفهم من كلامه؛ ولذا يقول: فى هذه الحاله لابدّ من الفحص التام ولا يجوز الرجوع إلى البراءة فى الزائد بمجرد أن يعثر على عشره من الغنم موطوءه إنسان ومحرمه، هذا لا يكفى لانحلال العلم الإجمالي؛ بل يبقى العلم الإجمالي على حاله، وهو يمنع من الرجوع إلى البراءة قبل الفحص. السرّ فى ما قاله هو أنّه فى الحاله الأولى واضح أنّ الشك والتردد بين الأقل والأكثر موجود من البدايه، يعنى موجود فى مرتبه العلم، بمعنى أنّه فى الواقع والحقيقه وإن كان هناك تردد بين الأقل والأكثر، لكنّه تردد صورى ليس له واقع، فى الواقع المكلف يعلم بالأقل ويشك فى الزائد، فى الواقع لا يوجد علم، وإنّما توجد قضيه متيقنه وتوجد قضيه مشكوكه من البدايه، ما يعلمه المكلف من البدايه هو الأقل وما زاد عليه يكون مشكوكاً، قضيه التردد بين الأقل والأكثر ليس شيئاً متأخراً عن فرض العلم بالشىء، فى الصوره الأولى من البدايه يوجد تردد بين الأقل والأكثر، يعنى توجد قضيه متيقنه وهى الأقل، وتوجد قضيه مشكوكه وهى المقدار الزائد على الأقل، وهذا من البدايه، عندما علم بوجود ما هو موطوء إنسان فى هذا القطيع وتردد بين الأقل والأكثر، يعنى صارت لديه قضيه متيقنه وهى أنّ الأقل قطعاً موطوء إنسان والزائد مشكوك، وهذا التردد ليس متأخراً عن العلم، وإنّما هو موجود فى مرتبه العلم؛ بل فى الحقيقه ما يعلمه المكلف هو الأقل، والزائد لا يوجد فيه علم.

إذن: من البدايه القضييه مردده بين الأقل والأكثر، يعنى مردده بين قضييه متيقنه وهى الأقل وقضييه مشكوكه وهى عباره عن الزائد، ومن الواضح أنه فى هذه الحاله لا- يتنجز عليه إلا- الأقل، العلم الإجمالى الموجود فى المقام ينجز على المكلف الأقل، قبل الفحص وقبل العثور على مقدار معلوم بالإجمال من الغنم موطوءه إنسان تنجز عليه الأقل، وهذا الأقل مبثوث فى ضمن القطيع كآله، فيجب عليه الاحتياط وكل طرف من هذا القطيع هو طرف من أطراف العلم الإجمالى، هذا قبل الفحص. إذن: العلم الإجمالى نجز عليه الأقل، والأقل يُحتمل وجوده هنا وهنا وهناوهكذا، يعنى يجب عليه الاحتياط، لكن بعد أن يفحص ويعثر على عشره وهى المقدار الأقل المنجز عليه؛ حينئذ ينحل العلم الإجمالى، هو تنجز عليه الأقل والذي كان يعلم به إجمالاً فى ضمن هذا القطيع، والآن هو حصره فى عشره؛ لأنه علم بالتفصيل أن هذه العشره هى موطوءه إنسان، فينحل العلم الإجمالى بهذا العلم التفصيلى الحاصل من الفحص والعثور على عشره موطوءه إنسان، فينحل هذا العلم الإجمالى، إذا انحل هذا العلم الإجمالى؛ حينئذ ليس هناك داعٍ للفحص فى الباقي، فيتم كلام صاحب الكفايه (قدس سرّه). هذا فى الحاله الأولى.

فى الحاله الثانيه هناك نوع من الترتب والطوليه بين مرتبه العلم وبين مرتبه الشك والتردد بين الأقل والأكثر، فى الحاله الثانيه المكلف فى مرتبه العلم ليس لديه إلا- العلم وليس لديه تردد وشك، الشك والتردد بين الأقل والأكثر يكون فى مرتبه متأخره، المكلف فى مرتبه العلم لديه وضوح وعلم وانكشاف تام بأن البيض من الغنم موطوءه إنسان، هذا أمر هو يجزم به وليس فيه تردد، فى مرتبه متأخره وبعد الفراغ عن أنّ الغنم البيض الموجوده فى هذا القطيع موطوءه إنسان ومحرمه؛ حينئذ يلتفت إلى عدد هذه الغنم البيض ويدور أمرها بين الأقل والأكثر، هنا تأتى مرتبه الشك والتردد بين الأقل والأكثر، فتكون متأخره عن مرتبه العلم، فى هذه الحاله العثور على مقدار عشره من الغنم المحرمه لا يوجب انحلال هذا العلم الإجمالى؛ لأنّ ما تنجز عليه بالعلم هو عباره عن الغنم البيض بما لها من الأفراد الواقعيه وليس تنجز عليه الأقل؛ لأنّ التردد بين الأقل والأكثر لم يكن موجوداً من بدايه الأمر. هذا التوضيح لكلام المحقق النائنى (قدس سرّه) مأخوذ من كلام المحقق الشيخ حسين الحلى (قدس سرّه) (1) فى مقام توضيح ما ذكره استاذه المحقق النائنى (قدس سرّه)، وضّحه بهذا الشكل، ثم ذكر بأنّ العلم الإجمالى فى الحاله الأولى يكون فى مرتبه حدوئه _____ وهذا مهم جداً _____ يكون متقطعاً إلى قضييه متيقنه وقضييه مشكوكه، هو من البدايه ينحل إلى قضييه متيقنه وقضييه مشكوكه؛ لأنه ليس لديه علم إلا- بالأقل بخلاف الحاله الثانيه، فأنّ العلم فيها فى مرتبه حدوئه لا يوجد فيه شك ولا تردد ولا ينحل إلى قضييه متيقنه وقضييه مشكوكه؛ بل هو عباره عن قضييه واحده متيقنه لا شك فيها، وإنما يكون الشك فى مقدار الموجود من موضوع تلك القضييه المتيقنه الذى هو الغنم البيض التى يعلم بحرمتها، مقدار هذا الموضوع هو يشك فى أنه يتردد بين الأقل والأكثر.

ص: ٢٥١

بناءً على هذا حينئذٍ يقال: أنّ العلم بمقدار المعلوم بالإجمال الذى هو الأقل فى الحاله الأولى يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى؛ وحينئذٍ لا- موجب للفحص بعد انحلاله ويتم اعتراض صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، وأمّا فى الحاله الثانيه لا يكون العلم بالأقل موجباً لانحلال العلم الإجمالى؛ لأنّ المفروض أنّه تنجّز عليه حرمه الأفراد البيض الواقعيه من القطيع، فلا بدّ من الاجتناب عنها، وحيث أنّه يحتمل وجودها فى الباقي بعد العلم بالأقل، فلا يجوز إجراء البراءه قبل الفحص.

الآن نأتى إلى كيفيه تطبيق هذا الكلام على محل كلامنا، فى محل الكلام يدعى المحقق النائينى (قدّس سرّه) بأنّ ما نحن فيه يدخل فى الحاله الثانيه؛ لأنّ المعلوم بالإجمال فى محل كلامنا هو عبارته عن الأحكام الإلزاميه الموجوده فى ضمن الإمارات المعتمبره الموجوده فى الكتب المعتمبره؛ لأنّه قال أنّ العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى الصغير فى دائره الإمارات الموجوده فى الكتب الواصله إلينا، هو يقول: بأنّ هذا يجعل للمعلوم بالإجمال ميزه وعلامه وعنوان ويتنّجّز بهذا العنوان، فإذا فرضنا أنّ الفقيه فحص وعثر على المقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الإلزاميه التى قلنا أنّها مائه فى المثال، بناءً على هذا ليس له الرجوع إلى البراءه فى الزائد من دون فحصٍ عن الإمارات الموجوده فى الكتب المعتمبره؛ لأنّ التكليف المعنون بهذا العنوان حيث أنّه تنجّز على المكلف بعنوان إمارات موجوده فى الكتب المعتمبره؛ فحينئذٍ هو يحتمل انطباقه على الزائد على المقدار الذى عثر عليه، أى بمعنى أنّ الشبهه التى هى أزيد من المقدار بعد أن عثر على المقدار المعلوم بالإجمال تأتى شبهه زائده ويحتمل أنّ هذه الشبهه يوجد فيها حكم إلزامى موجود فى ضمن إماره من الإمارات الموجوده فى الكتب المعتمبره، هذا محتمل، فإذا كان محتملاً؛ فحينئذٍ يجب عليه الرجوع إلى الإمارات ولا- يجوز له الرجوع إلى البراءه قبل الفحص عن تلك الإمارات؛ لأنّ ما نحن فيه يدخل فى الحاله الثانيه . هذا الذى ذكره المحقق النائينى (قدّس سرّه) لم يلقَ القبول من المحققين المتأخرين، حيث اشكل السيد الخوئى (قدّس سرّه) عليه، وتلامذته أيضاً تبعوه فى هذا الإشكال.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

بعد أن ذكرنا إشكال المحقق النائيني (قدّس سرّه) على الاعتراض الأول لصاحب الكفاية (قدّس سرّه)، الآن نتطرّق إلى الجواب عن هذا الإشكال.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّ المعلوم بالإجمال مجرّد أن تكون له علامه وتميّز لا يمنع من انحلال العلم الإجمالي مطلقاً وفي جميع الحالات، وإنما يمنع من انحلال العلم الإجمالي إذا لم يكن المعلوم بالإجمال بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر، وكان له علامه وتميّز، وأما إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال هو أساساً مردداً بين الأقل والأكثر؛ فحينئذٍ هذا لا يمنع من الانحلال؛ بل ينحل العلم الإجمالي بالعثور على مقدار يُحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه. ويمثّل لذلك بما إذا علمنا إجمالاً بوجود إناء نجس بين أواني محصوره مردده بين الأقل والأكثر، وعلمنا أيضاً بنجاسه إناء زيد المعلوم وجوده فيها، في هذا الحالة إذا علمنا بعد ذلك تفصيلاً بالفحص بنجاسه إناء معين من هذه الآنيه، من دون فرق بين أن نعلم بنجاسته وجداناً أو تعبداً، لكن علمنا بنجاسه إناء معين من دون إحراز أنّه إناء زيد؛ حينئذٍ لا موجب لانحلال العلم الإجمالي هنا؛ لأنّ المعلوم بالإجمال ليس مردداً بين الأقل والأكثر، المعلوم بالإجمال ليس هو مطلق النجاسه، وإنما هو النجاسه المعيّنه بأنّها في إناء زيد، هنا يقول يتم كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه)؛ لأننا إذا عثرنا بالفحص على نجاسه إناء معين لا بعنوان أنه إناء زيد لا ينحل العلم الإجمالي؛ بل يبقى العلم الإجمالي بوجود إناء نجس لزيد يبقى على حاله وهذا يمنع من إجراء الأصل في باقى الأطراف؛ لأنّ العلم الإجمالي منجز، مجرّد العثور على إناء نجس فى ضمن هذه الآنيه الموجوده لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي الذى يكون لمعلومه بحسب الفرض تميز وعنوان خاص وهو كونه إناء زيد، والسر فى هذا أنّ المعلوم بالتفصيل ليس معنواً بذلك العنوان، يعنى المعلوم بالإجمال غير المعلوم بالتفصيل، المعلوم بالإجمال هو نجاسه إناء زيد، بينما المعلوم بالتفصيل هو نجاسه إناء لا نجاسه إناء بعنوان أنه إناء زيد، وهذا لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي، فى هذه الحالة يتم كلامه. وأما إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال هو بنفسه كان مردداً بين الأقل والأكثر، ويطبّق هذا على محل الكلام، فى محل الكلام المعلوم بالإجمال هو مردد بين الأقل والأكثر، فى محل كلامنا ما نعلمه هو وجود أحكام إلزاميه فى ضمن الكتب التى وصلت إلينا، هذا المعلوم بالإجمال نفسه مردد بين الأقل والأكثر؛ نحن لا نعلم عدد هذه الأحكام الإلزاميه فى ضمن الكتب الواصله إلينا، وإتّما هى مردده بين الأقل والأكثر، فإذا كان المعلوم بالإجمال بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر، يقول: العلم التفصيلى بالأحكام التى تشكل قدراً متيقناً يوجب انحلال العلم الإجمالي، ويكون الشك فى سائر الموارد شكاً بدوياً ولا يكون شكاً مقروناً بالعلم الإجمالي؛ وحينئذٍ يمكن الرجوع إلى البراءه ويتم اعتراض صاحب الكفاية (قدّس سرّه). هذا ما يذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه).

ص: ٢٥٣

يمكن على ضوء ما بيّناه فى مقام شرح كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) يظهر أنّ هذا الاعتراض لا يرد عليه؛ وذلك لأنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) أساساً يفترض أنّ المعلوم بالإجمال مردد بين الأقل والأكثر، يعنى هو لا يريد أن يثبت ما يقوله فى

حاله ما إذا كان المعلوم بالإجمال غير مرددٍ بين الأقل والأكثر كما في مثال إناء زيد الذى ذكره، وإنما هو يدعى أنّ المطلب الذى ذكره فى ما إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الأقل والأكثر، ولكنه يقول على ضوء ملا تقدم أنّ هذا الشك والتردد بين الأقل والأكثر فى ما إذا كان المعلوم بالإجمال له علامه وتميز، يقول هذا التردد متأخر عن مرتبه العلم، ليس هذا التردد بين الأقل والأكثر موجوداً من أول الأمر كما ينص على ذلك، يقول: لو كان التردد موجوداً من أول الأمر فإنه يدخل فى الحاله الأولى التى هو قال هنا ينحل العلم الإجمالى بالعثور على مقدار المعلوم بالإجمال، لكن يقول عندما يكون المعلوم بالإجمال له علامه وتميز، هو يعلم بحرمة البيض من الغنم الموجوده فى هذا القطيع، بأن البيض من الغنم موطوءه إنسان، عند حدوث هذا العلم لا يوجد تردد، هو يعلم قطعاً بأن جميع الغنم البيض الموجوده فى ضمن هذا القطيع هى موطوءه إنسان، فلا يوجد تردد فى هذا، وإنما التردد والإجمال يكون بعد ذلك فى مرتبه متأخره؛ لأنّ الشك والتردد بين الأقل والأكثر يكون فى موضوع ما علمه، يعنى فى موضوع القضية المتيقنه، هو يتيقن بحرمة البيض من الغنم الموجوده فى هذا القطيع؛ حينئذٍ يقول أنا لا أعلم كم عدد الغنم البيض عشره، أو عشرون، هكذا يدعى هو، فلا يرد عليه بأنه لو قلنا بأنّ المعلوم بالإجمال كان أيضاً مردداً بين الأقل والأكثر، فهذا يكون موجباً للانحلال، هو يقول لا- يكون موجباً للانحلال؛ لأنّ العلم نتجّز على المكلف تمام الغنم البيض الموجوده فى ضمن هذا القطيع، حينما يدور الأمر بين الأقل والأكثر، كأنه هكذا يقول: أنا لا أعلم كم عدد الغنم البيض الذى نتجّز على، هل هو عشره أو عشرين؟ الغنم البيض الموجوده فى القطيع التى يحرم أكلها والتى هى موطوءه إنسان مردده بين الأقل والأكثر، فإذا فرضنا أنه فحص وعثر على عشره من هذه الغنم بالمقدار المتيقن (الأقل) يقول هذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالى؛ لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على سائر الأفراد، هذا محتمل، والمفروض أنه نتجّز عليه، فيجب عليه الاحتياط ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه فى الباقي؛ بل يجب عليه الفحص؛ لأنّ حرمة أكل كل فرد من الغنم البيض هى حرمة نتجّزت عليه، فيجب عليه مراعاتها، ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه.

وبعبارة أخرى: كل غنم من سائر الأفراد بعد العثور على القدر المتيقن هو طرف لذلك العلم الإجمالي، مجرد أن يعثر على غنم بيض عشره هذا لا يكفي لحل العلم الإجمالي؛ لأنه يحتمل أن الغنم البيض الأخرى الموجودة في ما زاد على القدر المتيقن بأنها هي المعلومه بالإجمال، والمفروض أنها تنجزت عليه، فيجب عليه الاحتياط ولا يجوز له الرجوع إلى البراءة قبل الفحص. هذا مدعى المحقق النائيني (قدس سرّه). فافتراض أن كلامه لا يتم في ما إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الأقل والأكثر، وإنما يتم في ذاك، هذا كلام لا يرضى به المحقق النائيني (قدس سرّه)؛ لأنه ذكر دليلاً لإثبات أن التنجيز يبقى ثابتاً والعلم الإجمالي يبقى ثابتاً وينجز حتى ما زاد على القدر المتيقن لاحتمال كونه أحد أفراد الغنم البيض المعلومه بالإجمال. صحيح أن الغنم البيض مردده بين الأقل والأكثر، لكن ما زاد على الأقل هو أيضاً يحتمل أن يكون من الغنم البيض موطوءه الإنسان التي تنجزت عليه حرمتها بذلك العلم التفصيلي الذي لا يشوبه شك.

الجواب الآخر عن هذا الإشكال: ما كره المحقق النائيني (قدس سرّه) إنما يكون تاماً في ما إذا كان الفرد المعلوم بالتفصيل لا يُحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه، لا نعلم أنه هل هو مصداق للمعلوم بالإجمال أو ليس مصداقاً له، وهنا لا يكون العثور على هذا المقدار بالتفصيل موجباً لانحلال العلم الإجمالي، كما لو فرضنا أننا علمنا بنجاسه إناء زيد واشتبه إناء زيد بغيره من الآنيه، هنا حصل لدينا علم إجمالي بوجود إناء زيد النجس في ضمن هذه الآنيه، هذا بالضبط يكون مما نحن فيه أي المعلوم بالإجمال معنون بعنوان خاص، هنا إذا فحص المكلف وعثر على إناء نجس لا بعنوان أنه إناء زيد، هنا لا ينحل العلم الإجمالي، عثر على إناء نجس لا يُعلم انطباق المعلوم بالإجمال عليه، يعني ليس لديه علم بأن هذا الفرد الذي علم بنجاسته بالتفصيل هو مصداق للمعلوم بالإجمال، وإنما لديه شك في هذا، يحتمل أنه إناء زيد، لكنه أيضاً يحتمل أنه ليس إناء زيد، في هذه الحالة لا ينحل العلم الإجمالي؛ لأن العلم الإجمالي إنما استلزم تنجيز التكليف في إناء زيد فقط، هذا الإناء الذي عثرت عليه بالتفصيل لما كان لا يُعلم كونه مصداقاً للمعلوم بالإجمال، فمثل هذا لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي، فيبقى العلم الإجمالي بوجود إناء زيد النجس في ضمن هذه الآنيه على حاله ولا يرتفع إلا إذا علمت بالتفصيل بأن هذا الإناء هو إناء زيد؛ حينئذ ينحل العلم الإجمالي، حتى لو فرضنا أنه عثر على إناء نجس، لكنه يبقى عالماً بأن إناء زيد الواقعي الذي يعلم بنجاسته موجود في ضمن هذه الآنيه، فلا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي، كلام المحقق النائيني (قدس سرّه) يصح في مثل هذا الفرض، وأما إذا فرضنا أن الأفراد المعلومه بالتفصيل بعد الفحص يُعلم بأنها من أفراد المعلوم بالإجمال ومصادق له، في هذه الحالة يكون العثور على هذا المقدار من المعلوم بالتفصيل موجباً لانحلال العلم الإجمالي، في المثال السابق كما لو فرضنا أنه فحص وعثر على إناء زيد، هذا مصداق للمعلوم بالإجمال، فينحل العلم الإجمالي بلا إشكال. في محل كلامنا إذا فرضنا أن الفقيه فحص في الأدلة وعثر على جملة من الأحكام لا تقل عن المعلوم بالإجمال؛ لأن المعلوم بالإجمال مردد بين الأقل والأكثر، في هذه الحالة ينحل العلم الإجمالي، باعتبار أن هذه التكاليف المعلومه بعد الفحص هي تكاليف واقعية في ما وصل إلينا من الكتب، يعني يُعلم بكونها مصداقاً للمعلوم بالإجمال، ما هو الفرق بين الفقيه عندما يفحص في الأدلة وفي الكتب التي وصلت إليه ويعثر على مائه حكم إلزامي _____ كما مثلنا في أصل المثال _____ يُعلم بكونها مصداقاً للمعلوم بالإجمال؛ لأن ما يعلمه بالإجمال هو عبارة عن أحكام إلزاميه موجوده في ضمن الكتب المعبره الواصله إلينا، نم، هذه الأحكام مردده بين أن تكون مائه حكم أو تكون مائتي حكم، فإذا فحص في الكتب الواصله إلينا وفي الأدلة وعثر على مائه حكم إلزامي، هنا يُعلم بأن هذا المعلوم بالتفصيل نتيجة الفحص هو مصداق للمعلوم بالإجمال؛ حينئذ لا علم لدى المكلف بوجود أحكام إلزاميه في ما زاد على ما عثر عليه، ما يعلمه هو مائه بحسب الفرض، ما يعلمه مردد بين الأقل والأكثر، إذن: ما يعلمه هو عبارة عن مائه حكم إلزامي في هذا ويشك في وجود

غيره، ما يعلمه هو عبارته عن القدر التيقن، فإذا فحص وعثر على هذا القدر المتيقن هو مصداق للمعلوم بالإجمال؛ وحينئذٍ ينحل العلم الإجمالي قهراً. فيأذن: المسألة ترتبط بأنّ المعلوم بالتفصيل هل يُعلم بكونه مصداق للمعلوم بالإجمال، أو لا؟ إذا لم يُعلم بكونه مصداقاً للمعلوم بالإجمال فهذا لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي، وأما إذا كان يُعلم انطباق المعلوم بالإجمال عليه وكونه مصداقاً للمعلوم بالإجمال، فهذا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي. وما نحن فيه هو من هذا القبيل؛ لأنّ الفقيه بعد أن يفحص ويعثر جملة من الأحكام يُحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها، وأنها مصداق للمعلوم بالإجمال؛ لأنّ ما عثر عليه هو أحكام واقعية إلزامية من هذه الكتب الواصلة إلينا، وهذا هو نفس المعلوم بالإجمال، المعلوم بالإجمال هو عبارته عن وجود أحكام إلزامية في الإمارات الموجودة في الكتب الواصلة إلينا، وهو قد فحص في الكتب الواصلة إلينا وعثر على أحكام إلزامية لا تقل عن المعلوم بالإجمال، فينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل ويكون المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال، وهذا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي كما ذكره المحقق صاحب الكفاية.

الجواب الثالث عن ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو في أصل مسأله العنوان وأنّ المعلوم بالإجمال إذا كان معنوّاً بعنوان خاص وله علامه وتميّز وأنّ هذا يكون موجّباً لما ذكره من أنّ هذا ينتج بما له من العنوان، هذه المسأله غير واضحه، يعنى مسأله أنّ الأحكام الإلزاميه إنّما تنتج على المكلف بعنوان أنّها أحكام إلزاميه موجوده فى الكتب المعتمبره، هذا العنوان لا نستطيع أن نأخذه قيده للمعلوم بالإجمال بحيث أنّ التنجّز يدور مداره بحيث أنّ ما ينتج على المكلف هو عباره عن الأحكام الإلزاميه المقيّده بأن تكون فى الكتب المعتمبره. ما هو الدليل على هذا؟ الذى ينتج هو عباره الأحكام الإلزاميه التى شرّعها الله سبحانه وتعالى لا خصوص الأحكام الإلزاميه التى تكون موجوده فى الكتب المعتمبره، هذا العنوان وتقييد المعلوم بالإجمال بهذا العنوان بحيث يكون التنجّز لهذا العنوان ويترتب عليه الأثر الذى ذكره، هذا ليس واضحاً، وإنّما التنجّز يكون للأحكام الواقعيه التى يعلم بها بالعلم الإجمالى الكبير على ما ذكرنا، فى الشريعه توجد أحكام إلزاميه إلهيه، هذا العلم الإجمالى الكبير فى الشريعه بوجود أحكام إلزاميه انحل كما تقدّم بعلم إجمالى أصغر منه، فصار المكلف يعلم بوجود أحكام إلزاميه لا تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالى السابق الكبير فى ضمن دائره الأخبار والإمارات المعتمبره والكتب المعتمبره، هذا صحيح، لكن هذا لا يعنى أنّ المعلوم بالإجمال بهذا العلم الإجمالى الصغير مقيد بأن يكون فى خصوص الكتب المعتمبره، تقييد المعلوم بالإجمال بهذا العنوان ليس واضحاً، وكلامه كلّه ينصب على هذا، إذا فرّق بين الحالتين السابقتين باعتبار أنّ هذا عنوان وأنّ المعلوم بالإجمال مقيد بهذا العنوان فى الحاله الثانيه، بينما فى الحاله الأولى كان المعلوم بالإجمال مرسلًا غير مقيد، فى الحاله الثانيه أيضاً المعلوم بالإجمال هو مرسل وغير مقيد بأن يكون فى خصوص الكتب المعتمبره، يعنى أنّ الأحكام الإلزاميه الموجوده فى غير الكتب المعتمبره لا تكون منجزه وليس لها أثر أصلاً، ما ينتج هو ما يعلم به المكلف هو أحكام إلزاميه فى ضمن الكتب المعتمبره، لكن (فى ضمن الكتب المعتمبره) ليست قيده للمعلوم بالإجمال بالنحو الذى ذكره بحيث يترتب عليه هذا الشىء الذى ذكره وعلى أساسه منع من انحلال العلم الإجمالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

ذكرنا الجواب الثاني عن إشكال المحقق النائيني (قدّس سرّه) ويلاحظ على الجواب الثاني الذي تقدّم: يرد عليه نفس ما أوردناه على الجواب الأول، وحاصله: أنّ المفروض في إشكال المحقق النائيني (قدّس سرّه) تنجز جميع أفراد العنوان الواقعيه، ما دام المعلوم بالإجمال له عنوان متميز وهو يتنجز بعنوانه بما له من الأفراد الواقعيه، لا أنّه تتنجز خصوص الأفراد المعلومه، وإنّما أفراد الواقعيه تتنجز على المكلف، والمكلف يعلم بحرمة جميع أفراد العنوان، في مثال الغنم المتقدّم يكون كل فرد من الغنم البيض واقعاً قد تنجزت حرمة أكله على المكلف، فإذا ترددت الغنم البيض لأى سبب من الأسباب بين الأقل والأكثر بعد الفحص والعتور على المقدار المتيقن لا- يكون ذلك موجباً للانحلال وجريان البراءة قبل الفحص في الأفراد المشكوكه الزائده على المتيقن؛ بل لا بد من الفحص على كل مشتبه يحتمل كونه مما تنجز عليه من الغنم البيض، هذا هو مدعى المحقق النائيني (قدّس سرّه). يقول بأنّ ما تنجز على المكلف ليس هو خصوص الأفراد المعلومه من العنوان، أى ما تعلم أنّه من العنوان يتنجز عليك وما تشك في أنّه مصداق للعنوان لا- يتنجز عليك؛ بل الذى يتنجز على المكلف هي الأفراد الواقعيه لذلك العنوان؛ لأنّ المكلف يعلم علماً جازماً لا يشوبه شك وليس فيه تردد بأنّ جميع الغنم البيض هي موطوءه إنسان، فتنجز عليه حرمة أكلها جميعاً، وهذا اشتغال يقينى يستدعى الموافقه القطعيه، ومن الواضح أنّ هذا يتوقف على ترك الأفراد المشكوكه كما يتوقف على ترك الأفراد المعلومه، فكل فرد يحتمل أنّه من الأفراد التى تنجزت عليه يجب عليه الاحتياط بلحاظها، فكل غنم بيض حتى بعد العتور على القدر المتيقن، حيث قلنا أنّ الغنم البيض المعلومه الحرمة وترددت بين مائه ومائه وخمسين _____ مثلاً- _____ فإذا عثر على مائه، فهذا لا- يحل العلم الإجمالى، كل غنم بيض بعد العتور على المائه ما دام هو يحتمل أنّها مما تنجز عليه يجب عليه الاحتياط بلحاظها ولا تجرى فيها البراءة، هذا نظير ما إذا علم بنجاسه جميع ثيابه، وحصل له شك في أنّ هذه الثياب التى تنجزت نجاستها ووجوب اجتنابها عليه، هل هي ثلاثه أو أربعه؟

ص: ٢٥٧

يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) شكّه وتردده إنّما هو فى مقدار ثيابه التى علم بنجاستها قطعاً لا فى نجاسه جميع ثيابه أو فى بعضها؛ إذ ليس لديه شك فى هذا، أنّ جميع ثيابه تنجست أو بعض ثيابه، وإنّما هو يعلم بتنجس جميع ثيابه، لكنه يجهل مقدارها، فالفرد الزائد على المتيقن الذى هو فى هذا المثال الثوب الرابع، وإن كان لا علم بكونه من ثيابه، لكنه يحتمل ذلك، والمفروض أنّ ثيابه ترددت بين الثلاثه وبيت الأربعه، والمفروض أنّه يجب عليه اجتناب جميع ثيابه؛ لأنّه يعلم بنجاسه جميع ثيابه، حتى إذا استلزم ذلك اجتناب ما يشك فى كونه من ثيابه لأجل تحصيل الموافقه القطعيه بعد اشتغال ذمته بوجوب الاجتناب عن جميع الثياب. ما نحن فيه من قبيل هذا المثال، هذا المثال أيضاً يطبق عليه نفس الفكره، ما يقوله صاحب هذا الجواب مجرد أنّ الفرد المعلوم بالتفصيل من أفراد العنوان المعلوم بالإجمال هذا لا يوجب الانحلال، وإنّما يوجب الانحلال إذا كان العلم بالعنوان لا- ينجز إلا- الأفراد المعلومه فى الفرديه للعنوان دون الأفراد المشكوكه، لماذا ينحل العلم الإجمالى؟ لأنّه حينئذٍ إذا عثر على المقدار المتيقن من أفراد العنوان التى هي ثلاثه فى مثال الثياب وهى مائه فى مثال الغنم، انحل العلم

الإجمالي، والزائد على ذلك يُشكك في كونه من أفراد، فلا منجز له؛ لأنّ الزائد ما دام مشكوكاً فلا منجز له؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي ينجز الأفراد المعلومه للعنوان، إذا كان العلم الإجمالي ينجز الأفراد المعلومه للعنوان، فمن الواضح أنّ الزائد على المتيقن مشكوك وليس معلوماً، لا يُعلم بكونه من أفراد العنوان، فلا منجز له، فتجرى فيه البراءة، كون المعلوم بالتفصيل من أفراد المعلوم بالإجمال إنّما يوجب انحلال العلم الإجمالي إذا كان العلم الإجمالي يوجب تنجيز خصوص الأفراد المعلومه للعنوان، ما ينجزه العلم الإجمالي في مثال الثياب هو ما يعلم كونه من ثيابه، وما يعلم كونه من ثيابه ثلاثه فقط، وأمّا الرابع، فهو يشكك في كونه من ثيابه لا منجز لهذا الرابع، العلم الإجمالي لا ينجزه، فينحل العلم الإجمالي، يعنى تجرى البراءة في الرابع بلا مانع.

كلامه هذا صحيح، لكنك عرفت أن المحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يقبل هذه الدعوى، هو يرى أنّ العلم الإجمالي إذا كان المعلوم بالإجمال معنوياً بعنوان ما ينتج على المكلف هو العنوان بأفراده الواقعيه، كل غنم ابيض تنجّزت حرمه أكله على المكلف؛ لأنّه يعلم بحرمتها وكونها موطوءه إنسان، وفي مرتبه هذا العلم قلنا لا يوجد عنده شك ولا تردد أصلاً؛ بل هو قاطع بأنّ البيض من الغنم هي موطوءه إنسان ومحرمه الأكل، فتنتجّز عليه هذه الحرمة وتدخل في عهده، وهذا معناه أنّ كما ينتجّز الأفراد المعلومه كونها موطوءه، كذلك ينتجّز الأفراد التي يشك في كونها موطوءه، الغنم الابيض أزيد من المائه يشك في كونه موطوء إنسان أو لا-، فتنتجّز عليه؛ لأنّ العلم الإجمالي أوجب تنجّز الأفراد الواقعيه للعنوان، وهكذا في مثال الثياب ما تنتجّز عليه هو وجوب اجتناب جميع ثيابه، فإذا علم بأنّ الثلاثه ثيابه، والرابع يشك في أنّه هل هو من ثيابه أو لا؟ فمادام يحتمل أنّه من ثيابه ويشك في ذلك يجب عليه الاحتياط لأنّ ما تنجّز عليه هو وجوب اجتناب جميع ثيابه، وهذا الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا- يقين بالفراغ إلا- باجتناب هذا المشكوك. ومن هنا يظهر أنّ محل الكلام والنقض والإبرام هو ما إذا كانت الأفراد المعلومه بالتفصيل من أفراد المعلومه بالإجمال، وكان يحتمل أنّها تمام الأفراد بأن كانت بمقدار المتيقن؛ وحينئذ يقع الكلام في ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من أفراد المعلوم بالإجمال، في مثال الغنم كلامنا في الغنم البيض، المعلوم بالتفصيل مائه من الغنم البيض، المعلوم بالتفصيل هو من أفراد المعلوم بالإجمال، في مثال الثياب المعلوم بالتفصيل ثلاثه ثياب يعلم بأنّها ثيابه، إذن هي من أفراد المعلوم بالإجمال، كلامنا في هذا، غايه الأمر أنّه يحتمل أنّ هذه هي تمام الأفراد ويحتمل وجود فردٍ غيرها، وهذا معنى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لكن الكلام في ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من أفراد المعلوم بالإجمال، وأمّا إذا كان لا يعلم بكونها مصداق لعنوان المعلوم بالإجمال؛ حينئذٍ عدم الانحلال يكون واضحاً، ما علمه بالتفصيل لا يعلم كونه مصداق للمعلوم بالإجمال، هذا خارج عن محل الكلام وعدم الانحلال فيه يكون واضحاً. هذا نظير مثال الإناء الذي ذكره صاحب هذا الجواب، وقال لا إشكال هنا في عدم الانحلال. يعلم بنجاسه إناء زيد واشتبه إناء زيد بغيره، فصار لديه علم إجمالي بوجود إناء زيد في ضمن هذين الإناءين، ثم عثر على إناء نجس لا يعلم كونه إناء زيد أو لا، فصار المعلوم بالتفصيل بعد الفحص والعثور لا يدري أنّه مصداق للمعلوم بالإجمال أو لا-؛ لأنّ المعلوم بالإجمال عنوانه إناء زيد، وهو لا يعلم بأنّ هذا هو إناء زيد، أو لا؟ هنا قال بعدم انحلال العلم الإجمالي؛ لأنّ ما تنجّز عليه هو وجوب اجتناب إناء زيد، فكل إناء يحتمل كونه إناء زيد إذا شك في نجاسته يجب عليه اجتنابه، وما دام هو يحتمل أنّ هذا هو إناء زيد ويشك في نجاسته، فيجب عليه اجتنابه ولا يكون هناك انحلال، وهذا هو وافق عليه، قال إذا كان المعلوم بالتفصيل لا يُعلم كونه مصداقاً للمعلوم بالإجمال، فلا انحلال.

المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول أنّ ما نحن فيه هو من قبيل هذا المثال، بمعنى أنّه يرى بأنّ المكلف إذا علم بنجاسه إناء زيد وفي مرتبه هذا العلم لا يوجد شك، فيتّجّز عليه هذا التكليف بوجوب اجتناب إناء زيد، وهذا يستدعي الموافقه القطعيه؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، المقام هو نظير هذا. المحقق النائيني (قدّس سرّه) يريد أن يقول في محل الكلام في مثال الغنم المكلف يعلم بأنّ البيض من الغنم موطوءه إنسان، هنا لا- يوجد شك ولا- تردد، يتّجّز عليه وجوب اجتناب جميع الغنم البيض في هذا القطيع، ويتردد هذا بين الأقل والأكثر، ما تنجّز عليه الغنم البيض تتردد بين أن تكون مائه أو مائه وخمسون، عشر على مائه فما زاد على ذلك يجب فيه الاحتياط؛ لأنّ ما تنجّز عليه هو جميع الغنم البيض، هذا دخل في عهده واشتغلت به ذمته فيجب عليه الاحتياط، فيجب عليه ترك كل غنم أبيض إذا شك في أنّه موطوء إنسان، حتى بعد العثور على مقدار القدر المتيقن عشر على مائه غنم بيض، لكن الزائد ما دام يشك في كونه موطوء إنسان أو لا؟ هذا أيضاً يجب فيه الاحتياط. هذه الفكرة لا نستطيع أن نجيب عنها ونقول إذا كان المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال ينحل العلم الإجمالي كما يقول صاحب هذا الجواب، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يتكلّم عن هذه الصورة (إذا كان المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال)، ويقول هو فحص في الغنم فوجد مقدار المتيقن من الغنم البيض، أو في مثالنا في محل كلامنا فحص في الأدله فعثر على أحكام واقعيه بمقدار المعلوم بالإجمال، كلامه في ما زاد على ذلك، في المشكوك المشتبه، هل يجوز الرجوع فيه إلى البراءه، أو لا؟ هو يقول لا- يجوز فيه الرجوع إلى البراءه. هذا الكلام إذا أردنا تطبيقه في محل كلامنا نقول: أنّ المكلف يعلم بوجود أحكام واقعيه ضمن الإمارات في الكتب المعتمره. هذا العلم الإجمالي الصغير الذي قلنا ينحل به العلم الإجمالي الكبير، ويعلم بأنّ جميع هذه الأحكام مما يجب عليه امتثالها؛ لأنّها تنجّزت عليه، وفي مرتبه هذا العلم لا يوجد شك وتردد أصلاً؛ بل هو يعلم علماً جازماً بأنّ كل حكم واقعي موجود ضمن هذه الإمارات يجب عليه امتثاله ويكون منجزاً عليه، وهذا اشتغال يقيني بهذه الأحكام الواقعيه الموجوده ضمن هذه الإمارات، وهو يستدعي الفراغ اليقيني وهو لا- يكون إذا لم يجتنب الشبهه التي يحتمل وجود إماره في الكتب المعتمره تدل على حكمها الواقعي. حتى إذا فرضنا عثوره على مقدار من الأحكام الواقعيه بعد الفحص في الكتب يحتمل أنّها تمام الأحكام الواقعيه الموجوده ضمن هذه الإمارات. هذا هو الجواب الثاني عن إشكال المحقق النائيني (قدّس سرّه).

الجواب الثالث عن إشكال المحقق النائيني (قدّس سرّه): ما يفهم من كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه). حيث يرى (قدّس سرّه) أنّ العلم التفصيلي لا يحل العلم الإجمالي حقيقه، إلّا في حاله ما إذا فُرض القطع بأنّ ما علمه تفصيلاً هو عين ما علمه إجمالاً بأنّ نفترض أنّ العلم التفصيلي كان ناظراً إلى العلم الإجمالي ومتعلقاً بنفس ما تعلق به العلم الإجمالي، في هذه الحاله فقط يتحقق الانحلال الحقيقي. وأمّا إذا لم نفترض ذلك، لا- يوجد قطع بأنّ ما علم به تفصيلاً هو عين ما علم به إجمالاً؛ فحينئذٍ لا يوجد انحلال حقيقي، وإنّما يكون هناك انحلالاً حكماً، لكن هو يرى بأنّ الانحلال الحكمي مشروط بشرط وهذا الشرط هو عبارته عن أن يكون العلم التفصيلي معاصراً للعلم الإجمالي وأن لا- يكون متأخراً عنه وأن يكون حاصلًا مع حصول العلم الإجمالي. ويقول: أنّ هذا الشرط غير متوفر في محل كلامنا حيث لا تتوفر المعاصره؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي متقدم على العلم التفصيلي؛ لأنّ العلم التفصيلي إنّما يكون بعد الفحص في الأدله والكتب والعتور على جملة من الأحكام الشرعيه يعلم بها علماً تفصيلاً، فالعلم التفصيلي يكون متأخراً عن العلم الإجمالي وليس حاصلًا مع حصوله، فشرط الانحلال الحكمي غير متوفر في محل كلامنا، والنتيجه التي يصل إليها هي أنّه في محل كلامنا لا- يوجد انحلال حقيقي؛ لأنّه ليس هناك قطع بأنّ ما يعلم به تفصيلاً هو نفس ما يعلم به إجمالاً، ولا يوجد انحلال حكمي لعدم تحقق هذا الشرط، فبالنتيجه لا يوجد انحلال. ويقول المحقق العراقي (قدّس سرّه): حتى إذا كان متعلق العلمين هو عنوان واحد لا يوجد انحلال حقيقي، ويُمثّل لذلك بما إذا علم بسقوط قطره دم على ثوب من هذه الثياب، أنّ أحد هذه الثياب نجس باعتبار سقوط قطره دم فيه، ثمّ علم تفصيلاً بأنّ هذا الثوب المعين أيضاً نجس بسبب سقوط قطره دم فيه أيضاً، هنا لا ينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً، إلّا في خصوص حاله واحده، وهي ما إذا كان العلم التفصيلي ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، كأنّ العلم التفصيلي يقول أنّ قطره الدم التي علمت بها إجمالاً سقطت في هذا الثوب، في هذه الحاله ينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً، أمّا مجرد اتحاد عنوان متعلق العلمين (قطره دم)، فهذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالي ما لم يتحقق هذا الشرط.

نعم، يكون الانحلال حكماً، لكن بشرط التعاصر، فإذا كان العلم التفصيلي معاصراً للعلم الإجمالي هذا يوجب الانحلال الحكمي، وسرّه هو أنّ العلم الإجمالي مع فرض التعاصر لا- يمكنه أن ينجز دائره تشتمل على المعلوم بالتفصيل؛ لأنّ المعلوم بالتفصيل المعاصر له قد نجز معلومه بالعلم التفصيلي، فعندما يأتي العلم الإجمالي ليس بإمكانه أن ينجز ما تنجز بالعلم التفصيلي؛ وحينئذ لا ينجز العلم الإجمالي معلومه على كل تقدير؛ لأنّه على تقدير أن يكون معلومه هو متعلق العلم التفصيلي فأنّه لا يكون منجزاً له؛ لأنّه منجز بالعلم التفصيلي. إذن: هذا العلم الإجمالي لا- ينجز معلومه على كل تقدير، وهذا معناه أنّه يسقط حكماً وينحل انحلالاً حكماً، بمعنى أنّه يجوز إجراء البراءة في الأطراف الأخرى. هذا هو السبب في اشتراط هذا الشرط في الانحلال الحكمي. وهذا الشرط غير موجود في محل كلامنا. وبالتالي لا يوجد انحلال لا حقيقي ولا حكمي.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه

ذكرنا في الدرس السابق أنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول: حتى إذا كان متعلق العلمين هو عنوان واحد لا يوجد انحلال حقيقي للعلم الإجمالي، إلا- في خصوص حاله واحده، وهي ما إذا كان العلم التفصيلي ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال. نعم، يكون الانحلال حكماً، لكن بشرط التعاصر، فإذا كان العلم التفصيلي معاصراً للعلم الإجمالي فأنّه يوجب الانحلال الحكمي، بمعنى أنّه يجوز إجراء البراءة في الأطراف الأخرى، ولكنّ هذا الشرط غير موجود في محل كلامنا. وبالتالي لا يوجد انحلال لا حقيقي ولا حكمي.

هذا الكلام في قبالة هناك كلام أيضاً وملاحظات، بالنسبه إلى الانحلال الحقيقي قد يقال بأنّه متحقق في المقام، وذلك باعتبار أنّ الانحلال الحقيقي يتحقق في حاله ما إذا كان كل من العلمين الإجمالي والتفصيلي يتعلّقان بعنوان واحد وكنا نحتمل تطابق العنوانين، يعني ليس هناك شيء يمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ حينئذ قد يُدعى تحقق الانحلال الحقيقي، ولا نشترط في الانحلال الحقيقي ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) من أنّه لا بدّ أن يكون العلم التفصيلي ناظراً إلى العلم الإجمالي ومُعَيّناً لمعلومه، وأنّ ما نعلمه إجمالاً هو هذا. صحيح هذا يحقق الانحلال الحقيقي، لكنّ الانحلال الحقيقي لا يتوقف عليه؛ بل يمكن أن يتحقق حتى في ما إذا لم نقطع بأنّ ما نعلمه تفصيلاً هو ما نعلمه إجمالاً في ما إذا كان متعلق العلم الإجمالي ومتعلق العلم التفصيلي عنواناً واحداً واحتملنا تطابق هذين العنوانين، يعني لم يكن هناك ما يمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، في هذه الحاله أيضاً يتحقق الانحلال الحقيقي. هذا يتحقق في جملة من الأمثلة التي أخرجها المحقق العراقي (قدّس سرّه) عن الانحلال الحقيقي، وقال بعدم تحقق الانحلال الحقيقي فيها، كما إذا فرضنا أننا علمنا بنجاسه أحد الإناءين إجمالاً، ثم علمنا تفصيلاً بنجاسه أحدهما المُعَيّن، هذا الكلام ينطبق عليه، عنوان المعلوم بالإجمال متحد مع عنوان المعلوم بالتفصيل مع احتمال الانطباق، لا يوجد شيء في المعلوم بالإجمال يمنع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل، أو فرضنا وجود خصوصيه في المعلوم بالإجمال، لكن نفس هذه الخصوصيه أيضاً موجوده في المعلوم بالتفصيل، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين من دم، ثم علمنا بنجاسه أحدهما المُعَيّن تفصيلاً من دم أيضاً، هنا أيضاً العنوانان متّحداً ولا مانع من تطابقهما، لا يوجد ما يمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، في هذه الحاله حينئذ قد يُدعى ويقال بتحقيق الانحلال

الحقيقى فى هذه الحالات، بمعنى أننا وجداناً لا يوجد لدينا علم إجمالى متبقٍ بعد حصول العلم التفصيلى، بعد أن نعلم تفصيلاً بأن هذا الإناء المُعَيَّن تنجس من قطره دم، هذه النجاسة الناشئة من قطره دم المعلوم بالإجمال تنطبق النجاسة المعلومه بالتفصيل؛ لأنها أيضاً نجاسة ناشئة من قطره دم. صحيح، قد تكون هناك خصوصيات فى المعلوم بالإجمال تمنع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل، لكن هذه الخصوصيات ليست دخيله فى المعلوم بالإجمال من قبيل خصوصيه أن قطره الدم هذه من زيد، أو أن هذه القطره من الدم سقطت فى مكان مُعَيَّن، أو فى زمان مُعَيَّن، هذه خصوصيات قد تمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، لكن هذه الخصوصيات ليست دخيله فى المعلوم بالإجمال، ما نعلمه إجمالاً هو عبارته عن نجاسة ناشئة من قطره دم، هذا هو الذى عليه التعويل فى قبال أن تكون نجاسة ناشئة من قطره بول، أو شىء آخر، فهذه الخصوصيات كلها لا تمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، ما نعلمه إجمالاً هو عبارته عن نجاسة ناشئة من قطره دم مردده بين الطرفين، وما نعلمه بالتفصيل هو أيضاً نجاسة ناشئة من قطره دم مُعَيَّن فى أحد الطرفين، بعد هذا لا يبقى للمكلف علم إجمالى، وإنما ينحل علمه الإجمالى انحلالاً حقيقياً إلى علم بالنجاسة الناشئة من دم مُعَيَّن فى هذا الطرف وشكك فى الطرف الآخر، وبهذا ينحل العلم الإجمالى ولا يبقى عند المكلف علم إجمالى. نعم، لو كانت هناك خصوصيه فى المعلوم بالإجمال مأخوذه فيه تمنع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل، فى هذه الحالة لا نقول بالانحلال الحقيقى، وأما فى غير هذه الحالة كما إذا لم تكن هناك خصوصيه أصلاً مأخوذه فى المعلوم بالإجمال واتحد العنوانان، أو كانت هناك خصوصيه مأخوذه فى المعلوم بالإجمال، لكن هذه الخصوصيه بنفسها مأخوذه فى المعلوم بالتفصيل، فى هذه الحالة يتحقق الانحلال الحقيقى ولا يبقى علم إجمالى فى هذه الحالة؛ وحينئذٍ نقول أن محل الكلام من هذا القبيل؛ لأن ما يعلمه المكلف إجمالاً بعد انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير هو وجود جملة من الأحكام الإلزاميه ضمن الإمارات الموجوده فى الكتب الواصله إلينا، هذا نعلمه إجمالاً، لكن من دون التمييز، ما نعلمه بالتفصيل بعد الفحص فى الأدله والمراجعه، المجتهد إذا فحص فى الأدله وراجع سوف يعثر على جملة من الأحكام الإلزاميه لا- تقل عن المعلوم بالإجمال، فنفس الخصوصيه موجوده فيه؛ لأنه يعثر على جملة من الأحكام الإلزاميه بعد الفحص والتتبع فى الإمارات الموجوده فى الكتب الواصله إلينا، وهذا معناه أن الخصوصيه لو كانت مأخوذه فى المعلوم بالإجمال هى أيضاً مأخوذه فى المعلوم بالتفصيل، يعنى أن متعلق العلم الإجمالى ومتعلق العلم التفصيلى عنوان واحد ويُحتمل تطابقهما، يعنى لا- يوجد مانع يمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ فحينئذٍ يتحقق شرط الانحلال الحقيقى، فإذا عثر المجتهد بعد الفحص فى الأدله وفى الكتب على جملة من الأحكام الإلزاميه لا تقل عن عدد المعلوم بالإجمال سوف ينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بأحكام إلزاميه فى ضمن الإمارات الموجوده فى الكتب الواصله إلينا وشكك بدوى فى غيره، فيتحقق الانحلال الحقيقى؛ وحينئذٍ لا- تصل النوبه إلى الانحلال الحقيقى. نعم إذا احتملنا أن المعلوم بالإجمال فى محل كلامنا مقيد بخصوصيه يُحتمل عدم انطباقها على المعلوم بالتفصيل، فهذا يمنع من الانحلال الحقيقى، لكن يُدعى أن هذه الخصوصيه غير موجوده، وإنما الموجود هو هذه الخصوصيه فقط، أحكام إلزاميه موجوده فى ضمن الإمارات المشبوهه فى الكتب الواصله إلينا، هذا هو الذى نعلمه إجمالاً، ما نعلمه بالتفصيل بعد الفحص هو نفس هذا، فيكون هذا من قبيل ما إذا علمنا إجمالاً بسقوط قطره دم فى أحد الإناءين، ثم علمنا بالتفصيل بسقوط قطره دم فى أحدهما المعين، إن قلنا فى هذا المثال بالانحلال الحقيقى؛ حينئذٍ نقول فى محل الكلام أيضاً بالانحلال الحقيقى.

نعم، إذا التزمنا بمقاله المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذى يقول بأنّ الانحلال الحقيقى لا يتحقق إلاّ فى حاله واحده، وهى حاله ما إذا كان العلم التفصيلى ناظراً إلى العلم الإجمالى بحيث نقطع بأنّ ما نعلمه تفصيلاً هو نفس ما نعلمه إجمالاً، إذا قلنا بهذا؛ حينئذٍ لا يتحقق الانحلال الحقيقى فى محل الكلام، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق النائينى (قدّس سرّه) وغيره ممن التزموا فى هذه الأمثله بالانحلال الحقيقى، وأنّه يكفى فى الانحلال الحقيقى أن يتحد العنوان المعلوم بالإجمال والعنوان المعلوم بالتفصيل مع عدم وجود ما يمنع من تطابقهما، والمقصود هو أن تكون فى المعلوم بالإجمال خصوصيه تمنع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل، فإذا قلنا بعدم وجود هذه الخصوصيه، وإنّما الخصوصيه إن وجدت، فهى لا تمنع من انطباقها على المعلوم بالتفصيل؛ وحينئذٍ يتحقق الانحلال الحقيقى.

وأما الانحلال الحكمى، فله تقريبان:

التقريب الأوّل: الذى يذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى تقريرات بحثه (1) وحاصله هو: أنّ منجزيه العلم الإجمالى _____ على رأيه المبنى على مسلك الاقتضاء _____ تابعه لتعارض الأصول فى الأطراف وتساقطها، والعلم الإجمالى يقطع النظر عن تعارض الأصول لا- ينجز، وحيث أنّه لا- معنى لجريان الأصل المؤمن فى المعلوم بالتفصيل، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، وبذلك لا يكون العلم الإجمالى منجزاً، وهذا هو معنى الانحلال الحكمى. يعنى فى مثال الإناءين إذا علمنا بسقوط قطره دم فى أحد الإناءين إجمالاً، ثمّ علمنا بالتفصيل بأنّ هذا الإناء الأيسر سقطت فيه قطره دم، فهذا لا يجرى فيه الأصل المؤمن، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، وحيث أنّ المنجزيه تابعه لتعارض الأصول وتساقطها؛ فحينئذٍ مثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، وهو معنى الانحلال الحكمى.

ص: ٢٦٣

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٤٣٣.

من الواضح أنّ هذا التقريب مبنى على مسلك الاقتضاء ولا يجرى على مسلك العلية؛ لأنّ مسلك العلية يمنع من جريان الأصل فى أحد الطرفين حتى لو لم يكن له معارض، هو يرى أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لتنجيز كلا الطرفين.

وبعبارة أخرى: إنّ الذى ينجز الطرف هو احتمال انطباق الواقع المنجّز بالعلم الإجمالى عليه، العلم الإجمالى ينجز الواقع، احتمال انطباق الواقع على هذا الطرف هو ينجزه، سواء كان له معارض أو لم يكن له معارض، يمنع من الأصل، فلا يجرى فيه الأصل، سواء كان له معارض أو لم يكن له معارض، فلنفترض أنّ المعلوم بالتفصيل لا يجرى فيه الأصل المؤمن، لكن هذا لا يعنى أنّ الأصل فى الطرف الآخر يجرى؛ لأنّه تنجّز بالعلم الإجمالى، والعلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعية، فهو يمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين حتى إذا لم يكن له معارض، فلا يجرى هذا التقريب. ومن هنا يصار إلى التقريب الثانى الذى هو مبنى على مسلك العلية.

التقريب الثانى: فى هذا التقريب يُدعى بأنّ ما يقوله المحقق العراقى (قدّس سرّه) من أنّ منجّز العلم الإجمالى لأطرافه مشروطه بشرط وهو أن يكون العلم الإجمالى منجّزاً لمعلومه على كل تقدير، يعنى سواء كان معلومه فى هذا الطرف هو ينجزه، وفى ذاك الطرف أيضاً ينجزه؛ حينئذٍ إذا فرضنا أنّ أحد الطرفين المعين كان منجّزاً بالعلم التفصيلى، هو يقول: أنّ العلم الإجمالى حينئذٍ يسقط عن المنجّز، فلا مانع من إجراء الأصل فى الطرف الآخر؛ لأنّ الشرط تخلف؛ لأنّ شرط منجّز العلم الإجمالى هو أن يكون منجّزاً لمعلومه على كل تقدير، والعلم الإجمالى بعد العلم التفصيلى بأحد الطرفين لا ينجز معلومه على تقدير أن يكون معلومه فى الطرف الذى علمنا به تفصيلاً؛ لأنّ المتنّجّز لا ينجز مرّه أخرى، فالعلم الإجمالى على تقدير أن يكون معلومه فى الطرف الآخر ينجزه، لكن على تقدير أن يكون معلومه فى هذا الطرف الذى علمنا به تفصيلاً لا ينجزه؛ لأنّه تنجّز بالعلم التفصيلى. إذن: هو لا ينجز معلومه على كل تقدير، فيختل شرط المنجّز للعلم الإجمالى، فيسقط عن المنجّز؛ وحينئذٍ يمكن إجراء الأصل فى الطرف الآخر بلا محذور، وهذا هو معنى الانحلال الحكيمى. فالتقريب الأوّل كان يقول يجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، أمّا المحقق العراقى (قدّس سرّه) فيقول يجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا محذور؛ لأنّ العلم الإجمالى قد سقط عن المنجّز؛ لأنّه لا ينجز معلومه على كل تقدير.

الذى يُلاحظ على هذين التقريبين _____ بقطع النظر عن هذه التفاصيل والمباني التى يبتنى عليها التقريب الأول أو التقريب الثانى؛ لأنها تقدمت سابقاً فى بحث العلم الإجمالى _____ ما أشار إليه المحقق العراقى (قدّس سرّه) من أنّ الانحلال الحكى دائماً هو مشروط بعدم تأخر العلم التفصيلى عن العلم الإجمالى، وهذا ليس شرطاً فى الانحلال الحقيقى حتى لو كان العلم التفصيلى متأخراً عن العلم الإجمالى، إذا توفرت شروط الانحلال الحقيقى فأنه يتحقق ولا يُشترط فيه عدم التأخر والمعاصره، لكن فى الانحلال الحكى يُشترط المعاصره وعدم التأخر، ولا بدّ أن يكون العلم الإجمالى والعلم التفصيلى متعاصرين حتى ينحل العلم الإجمالى انحلالاً حكماً، وإلاّ إذا فرضنا أنّ العلم الإجمالى متأخر زماناً عن العلم التفصيلى؛ حينئذٍ لا يتحقق الانحلال الحكى. أمّا على التقريب الأوّل المبني على مسلك الاقتضاء، فلا يتحقق الانحلال الحكى باعتبار أنّ الأصل فى الطرف الآخر يكون مُعارضاً بالأصل المؤمن فى هذا الطرف الذى هو مورد العلم التفصيلى، لكن بلحاظ فتره ما قبل حدوث العلم التفصيلى، فالأصل فى الطرف الآخر بلحاظ الفتره الزمنيه الممتده إلى آخره يكون مُعارضاً بالأصل فى هذا الطرف الذى هو مورد للعلم الإجمالى، لكن بلحاظ الفتره الزمنيه قبل حدوث العلم التفصيلى، فإذا حصلت المعارضه؛ فحينئذٍ لا ينحل العلم الإجمالى ولا يسقط عن المنجزيه؛ إذ أنّ المنجزيه فرع التعارض والتساقط، وهنا تعارضت الأصول فى الأطراف وتساقت، فتوجد المنجزيه وهذه المنجزيه تمنع من إجراء الأصل فى الطرف الآخر؛ لأنه مُعارض بأصل فى هذا الطرف، غايه الأمر أنّ الفترات الزمنيه تختلف، يعنى إذا أخذنا من هذا الطرف _____ الذى هو مورد العلم التفصيلى _____ فتره ما قبل حصول العلم الإجمالى، وأخذنا من الطرف الآخر الفتره الزمنيه على امتدادها سنجد أنّ الأصول فيهما متعارضان ومتساقطان، فيتنجز العلم الإجمالى وهذا التنجز يمنع من إجراء الأصل فى الطرف الآخر؛ لأنه أصل معارض، والمفروض أنّ المنجزيه تابعه لتعارض الأصول فى الأطراف وتساقتها. إذن: لا بدّ من المعاصره، وإذا لم نفترض المعاصره؛ حينئذٍ لا انحلال حكى، وهكذا الأمر بالنسبه إلى التقريب الثانى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في الانحلال الحقيقي: قلنا أنّ الملاحظه على الانحلال الحقيقي في المقام _____ سواء كان بالتقريب الأوّل أو بالتقريب الثاني _____ هي أنّ الانحلال الحقيقي مشروط بعدم تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي، وهذا الشرط غير متوفّر في محل الكلام.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) ذكر أنّ الانحلال الحكمي لا يتحقق في المقام، لكن السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر هذا كإشكال على المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وذكر بأنّه يمكن أن نصير إلى الانحلال الحكمي؛ لأنّ الأصل يجري في الطرف الآخر بلا معارض؛ لأنّه لا معنى لجريان الأصل في مورد العلم التفصيلي، فيجوز الأصل في الطرف الآخر بلا معارض. هذه فكره كليّه صحيحه، لكن لا يمكن تطبيقها في محل الكلام؛ لأنّه في محل الكلام العلم التفصيلي متأخر عن العلم الإجمالي، ومع التأخر لا يمكن أن نلتزم بالانحلال الحكمي وإمكان إجراء الأصل في الطرف الآخر، وهذا نظير ما تقدّم في مسائل سابقه في بحث الاضطرار وفي بحث الخروج عن محل الابتلاء، هناك كُنّا نقول أنّ المنجز المتأخر زماناً عن العلم الإجمالي لا يوجب الانحلال الحكمي، يعني لا يُسوّغ لنا إجراء الأصل في الطرف الآخر؛ لأنّ الطرف الآخر تنجز في فتره سابقه، قبل حصول هذا المنجز تنجز كلا الطرفين، هذا الطرف على امتداده، والطرف الآخر في فتره زمنيّه قبل حصول هذا المنجز، وإلاّ القضية سهله؛ إذ يستطيع المكلف التخلص من العلم الإجمالي بإراقه الماء في أحد الطرفين، أو بتطهير أحد الطرفين فيما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الطرفين؛ وحينئذ لا يجري فيه الأصل، فيجوز الأصل في الطرف الآخر بلا معارض، هذا لا ينعف؛ لأنّ المنجز حصل بعد حصول العلم الإجمالي، والعلم الإجمالي نجز هذا الطرف طيله الفتره الزمنيّه، فهو يمنع من إجراء الأصل فيه كذلك.

ص: ٢٦٦

على ضوء ما ذكرنا سابقاً من أنّ الصحيح في المقام هو بناءً على أنّ الانحلال في المقام انحلال حقيقي وليس انحلالاً حكماً، وأنّ الانحلال الحقيقي لا يُشترط فيه تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي، متى ما تحققت مقومات الانحلال الحقيقي، فلا يُشترط فيه المعاصره؛ بل حتى لو كان العلم التفصيلي متأخراً، إذا أمّنا بالانحلال الحقيقي، فهو يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً؛ وحينئذ لا تصل النوبه إلى الانحلال الحكمي. يتلخّص مما تقدّم أنّ هذا الاعتراض على الوجه الأوّل. نستذكر البحث الذي تقدّم، كلامنا في وجوب الفحص، هل يجوز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص، أو لا؟ استدل على وجوب الفحص بوجوه: الوجه الأوّل كان هو أنّ العلم الإجمالي يمنع من الرجوع إلى البراءه قبل الفحص. الاعتراض الأوّل على هذا الوجه، هو الاعتراض الذي ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ بل أشار إليه الشيخ (قدّس سرّه) في الرسائل، وهو إذا كان الموجب للفحص هو العلم الإجمالي، فلازم ذلك عدم وجوب الفحص بعد انحلال العلم الإجمالي، بالعلم التفصيلي الذي يكون بالفحص والعثور على جملة من الأحكام لا تقل عن المعلوم بالإجمال، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي، فإذا انحل العلم الإجمالي بالعثور على مقدار من الأحكام الواقعيه بعد مراجعه الكتب الواصله إلينا، في ما يأتي من الشبهات ينبغي أن نلتزم بجواز

التمسك بالبراءة فيها قبل الفحص؛ لأنّ الموجب للفحص هو العلم الإجمالي، وقد انحل بالعلم التفصيلي الحاصل نتيجة الفحص والعتور على جملة من الأحكام الشرعية الإلزامية التي لا تقل عن المعلوم بالإجمال، فينبغي أن نلتزم بأنّ المجتهد يفحص بمقدار إلى أن يعثر على مقدار لا- يقل عن المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية في باقى الشبهات التي تطرأ يجوز له أن يتمسك بالبراءة قبل الفحص، بينما هم لا يلتزمون بهذا؛ لأنّهم يقولون بوجوب الفحص فى جميع الشبهات.

ص: ٢٦٧

ومن الواضح أنّ كلاً من الشيخ الأنصاري وصاحب الكفايه (قدّس سرّهما) يبيان على انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في محل الكلام، يعني يرون أنّ العلم الإجمالي في محل كلامنا ينحل بالعلم التفصيلي؛ ولذا اعترضوا بهذا الاعتراض.

المحقق النائيني (قدّس سرّه) بشكل عام يوافق على هذا، وليس لديه مشكله في انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، غايه الأمر أنّه في خصوص المقام يدّعي وجود خصوصيه، ويقول: أنّ هذه الخصوصيه تمنع من الانحلال، والخصوصيه التي ذكرها هي ما تقدّم من أنّ المعلوم بالإجمال في محل الكلام مُعلّم بعلامه خاصه، والمعلوم بالإجمال إذا كان مُعلّم بعلامه خاصه لا ينحل بالعلم التفصيلي، وإنما يبقى على حاله؛ ولذا أجاب عن الاعتراض بهذا كما تقدّم توضيح ذلك. إذن: المحقق النائيني (قدّس سرّه) أيضاً بشكل عام ليست لديه مشكله في انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي.

جواب ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو ليس واضحاً أنّ ما نحن فيه هو من قبيل المعلوم بالإجمال الذي يكون مُعلّمًا بعلامه خاصه على تقدير أن نسلم أنّ ما يكون كذلك لا ينحل فيه العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، لو سلّمنا هذه الكبرى، فتطبيقها في المقام غير واضح، المعلوم بالإجمال في محل كلامنا ليس مُعلّمًا بعلامه خاصه؛ لأنّه ذكر في تقرير بحثه (1) أنّ المعلوم بالإجمال في محل كلامنا هو عبارته عن الأحكام الإلزاميه الموجوده في الكتب التي بأيدينا، وهذا المعلوم بالإجمال ليس من قبيل المعلوم بالإجمال ذي العلامه الخاصه التي ذكر في البحث السابق أنّه يكون موجباً لعدم انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي فيه، هذا بالضبط من قبيل أن اعلم أنّ عدداً من الشياخ موطوء إنسان في هذا القطيع، هل معنى ذلك أنّ المعلوم بالإجمال مُعلّم بعلامه خاصه؟ فالقطيع هو ظرف للمعلوم بالإجمال، إذا كان المعلوم بالإجمال هو هذا ولم نفسره بتفسيرات أخرى، هذا المعلوم بالإجمال ليس مُعلّمًا بعلامه خاصه، هو عبارته عن العلم بوجود أحكام إلزاميه، لكن هذه الأحكام الإلزاميه موجوده في الكتب الواصله إلينا، كما أعلم بوجود محرّمات في هذا القطيع، أعلم بوجود إناء نجس ضمن هذه الآنيه، هل هذه الآنيه تكون علامه خاصه في المعلوم بالإجمال بحيث يترتب عليه ما ذكره سابقاً؟ الظاهر أنّ ما نحن فيه حتى لو تمّ ما ذكره من الكبرى من أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان مُعلّمًا بعلامه خاصه، فمثل هذا العلم الإجمالي لا ينحل بالعلم التفصيلي المتأخر عنه، لو تمّ هذا، فتطبيقه في محل الكلام ليس واضحاً؛ بل تقدم سابقاً أنّ الصحيح في المقام هو الانحلال الحقيقي، يعني حتى إذا تنزّلنا وأمكن تطبيق ما ذكره في محل الكلام، وسلّمنا أنّ المعلوم بالإجمال في محل الكلام مُعلّم بعلامه خاصه، فالظاهر أنّ الانحلال الحقيقي متحقق في محل الكلام، وذلك لما أشرنا إليه سابقاً بأنّ ما نعلمه تفصيلاً أيضاً مُعلّم بهذه العلامه، ما نعلمه تفصيلاً هو عبارته عن أحكام إلزاميه واقعيه في ما وصل إلينا من الكتب، وتقدّم سابقاً أنّه كل ما كان متعلّق العلمين _____ التفصيلي والإجمالي _____ عنواناً واحداً مع احتمال تطابقهما بأن لا يكون هناك ما يمنع من انطباق العنوان المعلوم بالإجمال على العنوان المعلوم بالتفصيل، هذا يستوجب الانحلال الحقيقي، ولا نشترط في الانحلال الحقيقي ما قاله المحقق العراقي (قدّس سرّه) من أنّه لا بدّ أن يكون ما نعلمه تفصيلاً هو نفس ما نعلمه إجمالاً، هذا ليس شرطاً في الانحلال الحقيقي؛ بل يكفي أن يكون متعلّق العلمين عنواناً واحداً مع احتمال التطابق، هذا يكفي لأن لا يكون عند المكلف علم إلا العلم التفصيلي، في ما زاد على ذلك لا يوجد عنده علم، يوجد عنده احتمال فقط، وهذا معناه الانحلال الحقيقي، وقلنا بأنّ الكثير من المحققين ذهبوا إلى الانحلال الحقيقي في مثل ذلك، وبناءً على هذا حينئذٍ المكلف لا يوجد لديه علم بوجود أحكام إلزاميه أزيد ممّا علمه تفصيلاً، نعم، عنده احتمال بوجود أحكام إلزاميه في ما زاد على ما علمه تفصيلاً، ولعلّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) وافق على هذا المقدار أيضاً، يعني يقول: أنّ المكلف لا يوجد عنده علم في ما زاد على ما علمه تفصيلاً، وإنّما هناك احتمال، غايه الأمر أنّه

يقول: أنّ هذه الأفراد التي يُحتمل أن يشملها العنوان المعلوم بالإجمال، هو يدعى أنّ لها منجز وهو الذي تقدّم سابقاً من أنه يرى أنّ العلم الإجمالي إذا كان معنوياً بعنوان خاص هو في واقعه يشتمل على مرتبتين طوليتين، العلم بوجود أحكام واقعيه، أى العلم بوجود شياهِ محرّمه بيض موطوءه إنسان، يقول: في مرتبه هذا العلم لا- يوجد شك ولا- تردد، وإنّما يكون الشك والتردد والدوران بين الأقل والأكثر في مرتبه متأخره عنه وفي طوله؛ لأنّ المكلف يشك في أنّ المحرّمات البيض التي يعلمها والتي تنجزت عليه ما هو مقدارها؟ يتردد الأمر بين الأقل والأكثر في مقدار ما علم بحرمته وتنجز عليه وهي الشياهِ البيض، لكن هذا التردد في مرحله متأخره عن مرحله العلم. إذن: العلم حينما حصل في مرتبته لا يوجد شك ولا تردد، فهو ينجز معلومه الواقعي، ويدخله في العهد، إذا أدخله في العهد؛ حينئذٍ يجب على المكلف أن يخرج من عهده هذا التكليف، ولا- يكون ذلك إلاّ بالاحتياط في كل ما يحتمل كونه فرداً من أفراد ذلك العنوان؛ لأنّه إذا اقتصر على خصوص الأفراد المعلومه لذلك العنوان، هذا معناه أنه لم يحتط ولم يخرج من عهده التكليف، فإذن: لا بدّ أن يحتاط في كل فردٍ يحتمل كونه من أفراد ذلك العنوان؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ص: ٢٤٨

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٢، ص ٥٤٤.

الذى يمكن أن يقال فى قبال هذا الكلام هو أنّ هذا الذى ذكره أيضاً تطبيقه فى محل الكلام غير واضح، قد يصح فى مثال الغنم البيض، لكن فى محل الكلام الظاهر أنّ ما نعلمه إجمالاً هو عبارته عن أحكام إلزاميه فى هذه الكتب مردده بين الأقل والأكثر، مسأله افتراض مرتبتين طوليتين فى نفس العلم الإجمالى، فى المرتبه الأولى لا- يوجد تردد ولا- دوران بين الأقل والأكثر، وإنما يكون التردد والدوران بين الأقل والأكثر فى مرتبه متأخره عن هذا، هذا ليس واضحاً ويمكن أن يقال فى محل الكلام أنّ ما نعلمه إجمالاً هو عبارته عن أحكام إلزاميه فى الكتب الواصله إلينا مردده بين الأقل والأكثر لا أنّ هناك علم نجز هذه الأحكام الواقعيه، فتنجزت على واقعيتها، ثم حصل دوران أمر بين الأقل والأكثر. هذا فى مثال الغنم يمكن تصوّره بالفرض، بأن يقول المكلف يعلم بوجود غنم بيض موطوءه إنسان فى ضمن هذا القطيع، وعلمه ليس فيه شك ولا- تردد ولا- دوران، ثم ما علم به وتنجز عليه بالعلم يدور مقداره بين الأقل والأكثر، أمّا فى محل الكلام، فتصوّره لا يخلو من صعوبه، فى محل الكلام ما يعلمه المكلف هو عبارته عن أحكام إلزاميه موجوده فى الكتب الواصله إلينا مردده بين الأقل والأكثر. هذا العلم الإجمالى الذى يكون معلومه مردداً بين الأقل والأكثر يجب فيه الاحتياط قبل حصول العلم التفصيلى؛ لأنه من قبيل ما إذا علم الإنسان بوجود إناء نجس فى ضمن هذه الآنيه ودار أمره بين أن يكون إناءً واحداً أو إناءين، فهذا أيضاً دوران بين الأقل والأكثر، وهو يوجب الاحتياط فى جميع أطراف الشبهه، لكن بعد حصول العلم التفصيلى بأنّ هذا الإناء نجس ينحل العلم الإجمالى؛ وحينئذٍ يجوز الرجوع إلى البراءه فى باقى الأفراد، وما نحن فيه من هذا القبيل، لدينا علم إجمالى بوجود أحكام واقعيه فى الكتب المعتمره مردده بين الأقل والأكثر، وهذا العلم الإجمالى يُلزم المكلف بالاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى البراءه فى جميع الشبهات ما دام لم يحصل العلم التفصيلى، فإذا حصل العلم التفصيلى؛ حينئذٍ ينحل العلم الإجمالى ولا يبقى علم إجمالى ويصح حينئذٍ الاعتراض الذى ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وأشار إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه).

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

قبل الانتقال إلى الاعتراض الثاني نذكر شيئاً يرتبط بكلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) المتقدّم، حيث تقدّم سابقاً أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) بعد أن ذكر المطلب الذي تقدّم نقله استشهد على ذلك بمثال الدين، أنّ التاجر إذا كان يسجّل ديونه في دفتر، فلا يجوز له الرجوع إلى البراءة قبل الرجوع إلى الدفتر، فجعله شاهداً على أنّه في محل الكلام أيضاً لا يجوز الرجوع إلى البراءة إلا بعد الفحص حتّى بعد العثور على مقدار من التكاليف لا يقل عن المعلوم بالإجمال، مع ذلك لا بدّ من الفحص ولا تجرى البراءة. الجماعة أشكلوا على هذا المثال، وقالوا أنّه لا يصلح أن يكون شاهداً في محل الكلام، وذلك باعتبار أنّ وجوب الفحص في هذا المثال يكون ثابتاً بقطع النظر عن العلم الإجمالي، ليس وجوب الفحص من جهه العلم الإجمالي حتى يكون شاهداً في محل الكلام، وإنّما هذا التاجر الذي جرت عاداته على أن يسجّل ديونه في دفتر، لو فرضنا أنّه كان لا يعلم بالدين، وإنّما احتمل وجود دين بأن جاءه شخص وقال له أنت مدين لى بكذا وطلب منه أن يلاحظ الدفتر، العقلاء يلزمونه بمراجعته الدفتر مع أنّه لا يوجد علم إجمالي، وإنّما هنا يوجد شك بدوى في الدين، هنا توجد خصوصية ليس وجوب الفحص في هذا المثال من جهه العلم الإجمالي حتى يُجعل شاهداً في محل الكلام، وإنّما هذا ثابت بقطع النظر عن العلم الإجمالي، من تكون عاداته أن يسجل في دفتر العقلاء لا يرضون منه أن لا يراجع الدفتر حتى في موارد الشك البدوى في الدين وعدم وجود العلم الإجمالي، هذا ينبغي أن يكون له سبب أن آخر غير العلم الإجمالي؛ ولذا هذا المثال أجنبي عن محل الكلام ولا يصلح أن يكون شاهداً في محل الكلام.

ص: ٢٧٠

الاعتراض الثاني _____ على الوجه الأول الذي هو الاستدلال بالعلم الإجمالي على وجوب الفحص وعدم جريان البراءة قبل الفحص _____ هو ما أشار إليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)، حيث أنّه في الرسائل عندما ذكر دليل العلم الإجمالي الذي يُستدل به على الفحص ذكر ما مضمونه أنّ هذا العلم الإجمالي لا يصلح أن يكون دليلاً على وجوب الفحص؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي إن لم ينحل بالفحص؛ حينئذٍ يكون مانعاً من الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي لا ينحل، فإذا كان العلم الإجمالي هو الذي يمنع من جريان البراءة، فهو يمنع من جريان البراءة ليس فقط قبل الفحص؛ بل حتى بعد الفحص يمنع من جريان البراءة؛ لأنّه لم ينحل.

وأما إذا فرضنا انحلال العلم الإجمالي بالفحص؛ حينئذٍ لا يبقى مقتضى للفحص في الوقائع الآتية، فيما يتبلى به هذا المكلف الذي فحص وعثر على جملة من الأحكام الواقعية، وكان ذلك موجب لانحلال العلم الإجمالي، في ما يعرض عليه من الوقائع ينبغي أن نلتم بعدم وجوب الفحص لانحلال العلم الإجمالي. فالأمر كأنّه يدور بين أن يكون العلم الإجمالي منحلّاً، أو غير منحل بالفحص، فحص المجتهد في الأدلة عن حكم الوقائع التي عرضت عليه، وعثر على جملة من الأحكام الشرعية إذا لم ينحل العلم الإجمالي، فهذا معناه أنّه لا يجوز له إجراء البراءة حتى بعد الفحص، لبقاء العلم الإجمالي؛ لأنّ المانع من جريان البراءة هو

العلم الإجمالي، والعلم الإجمالي لم ينحل، فإذن: لا يجوز له إجراء البراءة حتى بعد الفحص، إذا انحل العلم الإجمالي؛ حينئذٍ لا يبقى مقتضى للفحص بعد انحلال العلم الإجمالي، وبالنسبة للوقائع الآتية يجوز له إجراء البراءة فيها من دون فحص.

ص: ٢٧١

بعبارة أخرى: إنّ المكلف لا- يخلو: إما أنّه بالفحص فى الأدله لا يعثر على ما يكون بمقدار المعلوم بالإجمال، وبالتالي لا ينحل عنده العلم الإجمالى، وإما أن نقول أنّه بالفحص والعتور على جملة من الأحكام الشرعية بمقدار المعلوم بالإجمال ينحل علمه الإجمالى، إذا فرضنا أنّه بالفحص لم ينحل علمه الإجمالى، هذا معناه أنّه لا يجوز له الرجوع إلى البراءة بعد الفحص، يعنى كما لا يجوز له الرجوع إلى البراءة قبل الفحص كذلك لا يجوز له الرجوع إلى البراءة بعد الفحص لبقاء العلم الإجمالى، والمفروض أنّ العلم الإجمالى هو المانع من إجراء البراءة، فلا يجوز له الرجوع إلى البراءة بعد الفحص. وإذا فرضنا انحلال العلم الإجمالى؛ حينئذٍ يرد هذا الإشكال، وهو أنّه حينئذٍ لا يكون هناك مقتضى لوجوب الفحص فى الوقائع القادمة التى بتلى بها هذا المكلف؛ لأنّ الفحص إنما هو من جهة العلم الإجمالى وقد انحل. هذا ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه).

كلامنا فعلاً فى الشق الأول من الإشكال، باعتبار أنّ الشق الثانى هو نفس الاعتراض الذى نقلناه عن صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ونقلنا أنّ الشيخ (قدّس سرّه) أشار إليه، الشق الثانى يقول: إذا فحص المكلف فى الأدله وعثر على أحكام واقعية فى ضمن الإمارات المعتبرة لا يقل عددها عن المعلوم بالإجمال ينحل العلم الإجمالى، وإذا انحل العلم الإجمالى، فهذا معناه أنّه لا يجب عليه الفحص فى الوقائع القادمة؛ بل يجوز له إجراء البراءة فى كل شبهة من دون أن يفحص عن دليلها ومدركها؛ لأنّ العلم الإجمالى انحل. هذا الشق الثانى من كلام الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) هو نفس الاعتراض الأول المتقدّم وقد تقدم الكلام فيه، كلامنا فعلاً- فى الشق الأول، وحاصل ما يريد أن يقوله هو: أننا إذا فحصنا ولم نعثر على ما يدل على ثبوت الحكم فى واقعه التى ابتلينا بها وشككنا فى حكمها لا يجوز لنا الرجوع إلى البراءة بعد الفحص. فحصنا فى الكتب الواصلة إلينا ولم نعثر على دليل ومدرك فى حكم هذه الواقعة، فهل يجوز إجراء البراءة، أو لا- يجوز إجراء البراءة؟ بناءً على الاستدلال بالعلم الإجمالى هذا الفحص الذى فحص عنه المجتهد إذا لم يوجب انحلال العلم الإجمالى كما هى القاعدة فى الوقائع الجديدة، أول واقعه تعرض عليه يفحص عن دليلها، فإذا لم يعثر عليه، مقتضى الاستدلال بالعلم الإجمالى هو أنّه لا يجوز له الرجوع إلى البراءة لبقاء العلم الإجمالى. المجتهد لا- ينحل علمه الإجمالى بالفحص من بدايه الأمر، وإتّما لا بدّ أن يستمر يفحص فى جملة من الوقائع ويعثر على جملة من الأحكام لا- تقل عن المعلوم بالإجمال حتى ينحل علمه الإجمالى، قبل ذلك أول واقعه ترد عليه، ثانى واقعه.....عاشر واقعه وردت عليه اشتبه فى حكمها وفحص فى الأدله ولم يعثر على مدرك حكمها، الجماعه يقولون يجوز له إجراء البراءة مع أنّه لو كان الدليل على وجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءة هو العلم الإجمالى لكان مانعاً من الرجوع إلى البراءة حتى بعد الفحص، هذا العلم الإجمالى كما يمنع من الرجوع إلى البراءة قبل الفحص كذلك يمنع من الرجوع إلى البراءة بعد الفحص، بينما هم لا يقولون بهذا، هم يريدون أن يصلوا إلى نتيجة أنّ المكلف قبل الفحص لا يجوز له إجراء البراءة ويجوز له إجراء البراءة بعد الفحص وعدم العتور على مدرك لحكم هذه الواقعة. إذن: بعد أن يفحص عن حكم هذه الواقعة ولا يعثر على دليل يقولون بأنّه يجوز له إجراء البراءة، بينما لو كان المدرك هو العلم الإجمالى؛ فحينئذٍ يجوز له إجراء البراءة، وهذا ممّا لا يلتزمون به. هذا هو الإشكال.

أجيب عن هذا الإشكال، وأشار الشيخ (قدّس سرّه) إلى هذا الجواب بأنّ ما نعلمه إجمالاً هو وجود التكاليف الواقعيه الإلزاميه في الوقائع والمشتبهات التي يتمكن المكلف من الوصول إلى مداركها إذا فحص، هذا هو ما نعلمه إجمالاً؛ حينئذٍ يقال أنّ المكلف إذا فحص في واقعه عن مداركها ولم يعثر على دليل ومدرك؛ حينئذٍ يجوز له إجراء البراءة؛ لأنّ عدم عثوره على مدرك في تلك الوقاعه يعني أنّ تلك الوقاعه خارجه عن دائره العلم الإجمالي، يعني أنّ تلك الوقاعه ليست طرفاً من أطراف العلم الإجمالي، فيجوز الرجوع فيها إلى البراءة وإن بقي العلم الإجمالي فيها على حاله ولم ينحل، وإنّما يجوز الرجوع فيها إلى البراءة ليس من جهه انحلال العلم الإجمالي حتى نقول أنّ العلم الإجمالي لم ينحل، فيقتضى عدم جواز الرجوع إلى البراءة، وإنّما نقول بجواز الرجوع إلى البراءة باعتبار أنّ هذه الوقاعه ليست من أطراف العلم الإجمالي، فإذا لم تكن من أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة فيها. نكتة البحث هي دعوى أنّ العلم الإجمالي، نحن لا نعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعيه، وإنّما ما نعلمه إجمالاً هو وجود أحكام واقعيه مقيّده بإمكان الوصول إلى مداركها عند الفحص، فإذا فحص في مظان وجودها ولم يعثر على مدرك، هذا معناه أنّ تلك الوقاعه خارجه عن دائره العلم الإجمالي، فغذا كانت خارجه عن دائره العلم الإجمالي يجوز الرجوع فيها إلى البراءة، فيمكن الرجوع إلى البراءة، لماذا تقولون بعد الفحص أيضاً لا- يجوز الرجوع إلى البراءة لبقاء العلم الإجمالي؟ صحيح العلم الإجمالي باقٍ ولا- نقول أنّه ينحل بالفحص عن الوقائع في الزمن الأول _____ مثلاً _____ لكن يجوز الرجوع إلى البراءة في تلك الوقاعه التي لم يعثر على مدرك فيها بعد الفحص؛ لأنّها خارجه عن دائره العلم الإجمالي المنجز، العلم الإجمالي ينجز أطرافه ولا ينجز ما هو خارج عن أطرافه، هو ينجز كل حكم شرعي يمكن الوصول إليه والعثور على مدركه بعد الفحص، أمّا الحكم الشرعي الذي لا يمكن العثور على مدركه بعد الفحص، فهو خارج عن دائره العلم الإجمالي ولا منجز له، فيجوز الرجوع فيه إلى البراءة وإن بقي العلم الإجمالي غير منحل؛ لأنّ جواز الرجوع إلى البراءة ليس من جهه انحلال العلم الإجمالي حتى يقال بالفرض العلم الإجمالي باقٍ، وإنّما هو من جهه أننا نستكشف أنّ تلك الوقاعه ليست من أطراف العلم الإجمالي. هذا الجواب الذي ذكره الشيخ (قدّس سرّه).

لكن الشيخ (قدّس سرّه) هو نفسه تنظر في هذا الجواب، وقال أنّ هذا الجواب لا يخلو من نظر؛ وذلك باعتبار أنّ الشيخ (قدّس سرّه) يقول أنّ العلم الإجمالي هو بين جميع الوقائع وتمكّن المكلف من الوصول إلى مدرّك الحكم في تلك الوقائع ليس دخيلاً في العلم الإجمالي، ما نعلمه هو وجود أحكام واقعيه في ضمن الشبهات وليس ما نعلمه هو وجود أحكام واقعيه مقيده بهذا القيد (يمكن الوصول إلى مدرّكها عند الفحص)، فهو ينكر وجود هذا التقييد في المعلوم بالإجمال، ويقول أنّ دعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالمتكّن من الوصول إلى مدرّكها مجازفه. وفي الحقيقة أنّ مرجع هذا الجواب إلى أنّ المعلوم بالإجمال في محل كلامنا يقول الجواب أنّ له علامه خاصه، وهي إمكان العثور على مدرّكها بالفحص، فإذا فحصنا ولم نعثر يتبين أنّ هذه الوقاعه خارجة عن دائره العلم الإجمالي، فيجوز الرجوع فيها إلى البراءة. جواب الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) يقول المعلوم بالإجمال في علمنا الإجمالي الذي نتكلم عنه ليس له علامه خاصه؛ لأنّ ما نعلمه إجمالاً من التكليف ليس كلّ واجداً لهذه الميزه والعلامه؛ إذ يمكن فرض وجود أحكام واقعيه إلزاميه لم تصل إلينا، بالرغم من الفحص لا- نعثر عليها مع وجودها. إذن: ليس كل ما نعلمه إجمالاً بالضروره يمكن الوصول إلى مدرّكها لو فحصنا في مظان وجودها؛ بل قد يكون هناك أحكام إلزاميه واقعيه حقيقيه لا تصل إلينا في الكتب، هذا هو ما نعلمه إجمالاً. إذن: ما نعلمه إجمالاً ليس مقيداً بهذا القيد وهو أعم من هذا القيد، نعلم بوجود أحكام واقعيه في ضمن الشبهات، فحينئذٍ نقول إذا فحصنا ولم نعثر على مدرّك لحكم في واقعه والعلم الإجمالي بعد باقٍ لم ينحل _____ بحسب الفرض _____ ينبغي أن نلتزم بعدم جواز الرجوع إلى البراءة بعد الفحص، وهذا ما لا يلتزمون به؛ لأنّهم يقولون في كل واقعه إذا فحص المجتهد عن مداركها ولم يعثر عليها يجوز له الرجوع إلى البراءة بعد الفحص. هذا هو الجواب الأول عن الاعتراض الثاني وتبين أنّه إلى الآن تام، وأنّ الإيراد الذي أورده الشيخ (قدّس سرّه) أجاب عنه الشيخ (قدّس سرّه) نفسه وجوابه عن هذا الإيراد تام، فيبقى الاعتراض على حاله.

الجواب الثاني: يمكن الجواب عن الاعتراض الثاني من دون فرض التقييد في العلم الإجمالي الكبير، وإنما ما نعلمه بالإجمال هو أحكام واقعية إلزامية في ضمن الشبهات بلا قيد، يمكن أن لا نلتزم بالتقييد حتى لا يرد الإشكال الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سرّه) ومع ذلك يمكن الجواب عن الاعتراض الثاني، وذلك بأن يقال: أنّ العلم الإجمالي بوجود أحكام واقعية إلزامية في ضمن الوقائع جميعاً منحل بعلم إجمالي أصغر منه؛ لأننا كما نعلم بوجود أحكام واقعية إلزامية في ضمن الوقائع، كذلك نعلم بوجود تكاليف واقعية فيما بأيدينا من الإمارات الموجودة في الكتب الواصلة إلينا لا يقل هذا المعلوم بالعلم الإجمال الثاني عن المعلوم بالعلم الإجمالي الأول، فينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، فإذا تحقق الانحلال؛ حينئذٍ ما ينتج على المكلف هو أطراف العلم الإجمالي الصغير كما هو مقتضى القاعده في باب الانحلال، بمعنى أنّ العلم الإجمالي الكبير يسقط عن التنجيز، وينتقل التنجيز إلى العلم الإجمالي الصغير، فينجز أطرافه؛ حينئذٍ إذا فحصنا في الكتب الواصلة إلينا وفي الإمارات الموجودة في هذه الكتب ولم نجد أي إماره تدل على ثبوت التكليف في تلك الوقعه التي نشك في حكمها كما افترضنا، من الواضح أنّ هذه الوقعه تكون خارجه عن دائره العلم الإجمالي الصغير؛ لأنّ العلم الإجمالي الصغير يقول أنا أعلم بوجود أحكام إلزامية واقعية في ضمن الإمارات الموجودة في الكتب الواصلة إلينا، فإذا بحثت في الكتب الواصلة إلينا ولم أعر على إماره تدل على ثبوت التكليف في هذه الوقعه، فهذا معناه أنّ هذه الوقعه خارجه عن أطراف العلم الإجمالي الصغير، والمفروض أنّ التنجيز يختص بأطراف العلم الإجمالي الصغير، أمّا ما عدا أطرافه فلا يستطيع العلم الإجمالي الصغير أن ينجزه بعد الانحلال، فيتبين أنّ هذه الوقعه خارجه عن أطراف العلم الإجمالي الصغير، فلا يثبت فيها التنجيز، فيجوز الرجوع فيها إلى البراءه.

هذا الجواب يتخلص من الإشكال الذي أورد على الجواب الأول؛ لأنه لا يقيد المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الكبير، بأنه مقيد بعلامه وهى أنه يمكن الوصول إلى مدركه بالفحص، لكننا التزمنا بانحلاله بالعلم الإجمالى الصغير، والعلم الإجمالى الصغير إنما ينجز أطرافه وبعد الفحص يتبين أن هذه الواقعة ليست من أطراف العلم الإجمالى الصغير، فيجوز الرجوع فيها إلى البراءة. إذا أردنا أن نمثل لهذا الجواب، نمثل له بمثال الغنم، أعلم بوجود عدد من الشياه فى ضمن هذا القطيع محرّمه الأكل، بعد ذلك حصل لدى علم بأن البيض من هذه الشياه أيضاً محرّمه الأكل بمقدار لا يقل عن المعلوم بالعلم الإجمالى الأول، ينحل العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير، فإذا فحصت فى هذه الشياه وعثرت على شاه سوداء، فأنته يجوز الرجوع فيها إلى البراءة؛ لأن العلم الإجمالى الكبير الذى كان يشمل السوداء انحل وسقط عن التنجيز، فصار التنجيز لدائره العلم الإجمالى الصغير الذى هو مختص بالشياه البيض، فإذا فحصت وعثرت على شاه سوداء فأنتها تكون خارجه عن دائره العلم الإجمالى الصغير ويجوز الرجوع فيها إلى البراءة بلا إشكال. وما نحن فيه هو من هذا القبيل.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه

الانحلال المذكور فى الجواب الثانى تاره يراد به الانحلال الحقيقى ومّرّه يُراد به الانحلال الحكمى، الانحلال الحقيقى لا يُشترط فيه المعاصره، وإذا توفرت شروطه فأنته يتحقق حتى إذا كان العلم الإجمالى المنجل متقدماً زماناً على العلم الإجمالى الحال له، أمّا الانحلال الحكمى، فيشترط فيه المعاصره على ضوء ما تقدّم، فإن كان المدعى فى المقام هو الانحلال الحقيقى؛ فحينئذٍ لا يُشترط فيه المعاصره، وأمّا إذا كان المدعى هو الانحلال الحكمى الذى يُشترط فيه المعاصره بين العلمين؛ حينئذٍ قد يُستشكل فى هذا الجواب إذا كان المقصود به الانحلال الحكمى، يُستشكل بأنّه لا- توجد معاصره فى المقام بين العلمين؛ العلم الإجمالى الصغير متأخر عن العلم الإجمالى الكبير، العلم الإجمالى الصغير لا يحصل إلا بعد الرجوع إلى الأدله والكتب والفحص فيها.

ص: ٢٧٦

أجيب عن هذه الملاحظه: بأنّه لا يوجد تأخر فى المقام؛ بل العلم الإجمالى الكبير و العلم الإجمالى الصغير متعاصران، وليس العلم الإجمالى الصغير متأخر عن العلم الإجمالى الكبير؛ لأنّ المكلف كما يعلم من أول الأمر ومن بدايه بلوغه، بوجود أحكام واقعيه إلزاميه فى ضمن الوقائع، بمجرد أن يلتفت إلى وجود شريعته سيحصل له العلم بوجود أحكام واقعيه إلزاميه فى ضمن الوقائع، كذلك هو يعلم أيضاً من أول الأمر أنّ هناك أحكاماً واقعيه إلزاميه فى ضمن الإمارات المعبره الموجوده فى الكتب الواصله إلينا.

وبعباره أخرى: هو يعلم بوجود إمارات اعتبرها الشارع وأنّ هذه الإمارات تتضمن أحكاماً واقعيه إلزاميه، فيحصل له مثل هذا العلم الإجمالى الصغير ويكون مقارناً للعلم الإجمالى الكبير. نعم، علمه بالإمارات التى تتضمن أحكاماً واقعيه إلزاميه هو علم إجمالى، لكن هذا لا- يمنع من أنّ هذه الإمارات التى تتضمن أحكاماً إلزاميه تكون واصله إلى المكلف، لكن الوصول يكون إجمالياً، لكن هذا الوصول الإجمالى للإمارات المعبره أيضاً يكون منجزاً؛ فحينئذٍ إذا كان هذا منجزاً لهذه الإمارات وللأحكام،

التي تتضمنها هذه الإمارات والمكلف يكون عالماً بذلك، وبحسب هذا الكلام يكون من أول الأمر عالماً بهذه الإمارات، بمعنى أن الشارع عندما يفرض أحكاماً إلزامية على المكلف هو يجعل طرقاً وإمارات موصله إلى هذه الأحكام الشرعية، وإلا كيف يعلم المكلف بوجود هذه الأحكام الإلزامية الواقعية، لا بد أن يجعل الشارع طرقاً للوصول إلى هذه الأحكام، فكأن المكلف من بدايه الأمر يعلم بأن هناك إمارات اعتبرها الشارع تتضمن أحكاماً واقعية إلزامية، فيكون العلمان متقاربين ومتعاصرين وبذلك يتحقق الانحلال الحكمي، ويسقط العلم الإجمالي الكبير عن التنجيز ويكون المنجز هو العلم الإجمالي الصغير؛ فحينئذ لا مانع من إجراء البراءة في غير دائره العلم الإجمالي الصغير، فيرجع الكلام السابق الذي هو أن المكلف إذا فحص في الأدله وفي الكتب ولم يعثر على مدرك لحكم الواقعة بإمكانه الرجوع إلى البراءة؛ لأنه يتبين من عدم العثور أن هذه الواقعة ليست من أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير وإنما هي من أطراف العلم الإجمالي الكبير الذي وإن كان موجوداً حقيقه؛ لأن المفروض أن الانحلال ليس حقيقياً، لكنه لا أثر له؛ لأنه سقط عن التنجيز، ومعنى أن العلم الإجمالي الكبير سقط عن التنجيز يعني هو لا يمنع من إجراء الأصل في أطرافه؛ لأنه سقط عن المنجزيه، فتجرى البراءة في هذه الواقعة بعد الفحص وعدم العثور على دليل، ونصل بذلك إلى نتيجة أنه بعد الفحص يجوز إجراء البراءة، فلا يرد هذا الاعتراض.

هل هذا المطلب صحيح، أو لا-؟ لأن افتراض تعاصر العلمين في محل كلامنا من الصعب قبوله، يعنى ليس من الضروري أن نقول أن المكلف في بدايه بلوغه كما يعلم بوجود أحكام إلزاميه في الشريعة في ضمن الوقائع كذلك يعلم بوجود إمارات معتبره تتضمن أحكاماً إلزاميه واقعيه. ليس بالضروره أن يُفرض هذا، قد نفترض أن مكلفاً لا يلتفت إلى ذلك ولا يحصل له علم بوجود إمارات معتبره موجوده في الكتب تتضمن وجود أحكام واقعيه إلزاميه، كما إذا فرضنا أن هذا المكلف كان يرى انسداد باب العلم والعلمى، مثل هذا لا يوجد له علم بوجود إمارات معتبره تتضمن أحكاماً إلزاميه واقعيه. ما أريد قوله هو أنه لا توجد ضروره ولا يوجد دليل واضح على أنه لا بد أن نفترض أن العلم الإجمالى الصغير موجود من أول بلوغ المكلف الذى هو زمان حصول العلم الإجمالى الكبير، ليس هناك ضروره تلزمنا أن نقول أن المكلف كما يعلم بالعلم الإجمالى الكبير من أول بلوغه هو أيضاً يعلم بالعلم الإجمالى الصغير من أول بلوغه؛ بل قد لا يعلم ذلك إلا بعد مدّه ومن هنا يظهر عدم وجود دليل على التعاصر بين هذين العلمين ومن هنا يكون الالتزام بالانحلال الحكمى في المقام يواجه مشكله أن شرط الانحلال الحكمى هو المعاصره بين العلمين وهذا غير متحقق في محل كلامنا.

على كل حال، الانحلال في هذا الجواب إذا كان المقصود به الانحلال الحكمى، فجوابه هو ما قلناه من أن الانحلال الحكمى في المقام فاقد لشرطه لعدم المعاصره بين العلمين، وأما إذا كان المقصود به الانحلال الحقيقى، هل هذا العلم الإجمالى الصغير يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير انحلالاً حقيقياً، أو لا؟ هذا محل الكلام. في بحثين تقدما، في بحث حجّيه خبر الواحد، ويُذكر هذا أيضاً في بحث الانسداد، تقدّم أنه هل العلم الإجمالى الصغير يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير أو لا؟ بحيث أنه استدل على حجّيه خبر الثقة بهذا العلم الإجمالى الكبير، من مقدمات دليل الانسداد أن يقال بعد انسداد باب العلم والعلمى نحن نعلم بوجود أحكام إلزاميه في ضمن الوقائع، فينسب باب العلم والعلمى، فلا بد من الاحتياط أو العمل بكل ظن، الاحتياط فيه حرج أو عسر فيصير إلى حجّيه الظن مطلقاً، وواحد من مقدماته هي العلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه في الشريعة، هذا العلم الإجمالى الكبير. هناك قالوا: أن هذا العلم الإجمالى ينحل بعلم إجمالى أصغر منه كما أدعى في المقام، وهذا العلم الإجمالى الأصغر منه هو عبارته عن العلم الإجمالى بوجود أحكام واقعيه إلزاميه في ضمن الإمارات المعبره في الكتب الواصله إلينا، وهذا المعلوم بالإجمال لا يقل عن المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الكبير فينحل العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير. تقدّم هناك أن هذا الذى يقال من الانحلال محل تأمل وكلام، والسر في ذلك بشكل مختصر هو أنه كما يوجد عندنا علم إجمالى صغير بوجود أحكام واقعيه شرعيه في ضمن الإمارات المعبره كذلك إلى جنبه يوجد علم إجمالى بوجود أحكام واقعيه إلزاميه في ضمن سائر الإمارات الأخر غير المعبره، أو إذا أردنا أن نذكر ما ذكره هم، هم جعلوا العلم الإجمالى الصغير الأول هو العلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه في ضمن أخبار الثقات الموجوده في الكتب الأربعة، يقال: إلى جنب هذا العلم الإجمالى الصغير يوجد علم إجمالى آخر وهو العلم بوجود أحكام إلزاميه في غير خبر الثقة من الإمارات، أخبار غير الثقات، الشهورات، الإجماعات المنقوله وغيرها من الإمارات، هذه كلها إذا لاحظناها سوف نعلم بأن هناك أحكاماً إلزاميه شرعيه تتضمنها سائر الإمارات غير خبر الثقة، ودليل هذا العلم الإجمالى هو نفس دليل العلم الإجمالى الصغير الأول الذى هو حساب الاحتمالات، استبعاد أن يكون كل هؤلاء مخطئين، أو يكذبون، احتمال اجتماع كل أخبار الثقات في الكتب الواصله إلينا على الكذب أو الخطأ هو احتمال غير وارد، وفي مقابله يحصل يقين أو اطمئنان بأن أخبار الثقات هذه تتضمن أحكاماً إلزاميه شرعيه، نفس هذا الدليل يجرى إذا لاحظنا سائر الإمارات الأخرى أعم من أن تكون معتبره أو غير معتبره، إذا لاحظناها أيضاً نقول بحساب الاحتمالات لا يحتمل أنها كلها لا تصيب الواقع، فلا بد أن بعضها يكون مصيباً للواقع، فيحصل علم إجمالى بوجود أحكام واقعيه

في ضمن هذه الإمارات.

ص: ٢٧٨

إذن: هناك علمان إجماليان صغيران وليس علماً إجمالياً واحداً، وهذا سوف يؤثر في الموقف؛ لأنه بحسب الحقيقة يوجد علم إجمالي مهم في المقام، وهو متوسط بين العلم الإجمالي الكبير والعلم الإجمالي الصغير المُدعى الذي يُراد حل العلم الإجمالي الكبير به؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الكبير هو عبارة عن علم بإحكام واقعيه إلزاميه في ضمن الوقائع في الشريعة، هذا العلم الإجمالي الكبير ينحل بوجود علم إجمالي بوجود أحكام إلهيه إلزاميه في ضمن الإمارات مطلقاً أعم من أن تكون معتبره أو غير معتبره، وهذه الإمارات المعتبره وغير المعتبره إذا لاحظناها نحن نعلم أنها تتضمن أحكاماً إلزاميه شرعيه. العلم الإجمالي الصغير هو العلم الإجمالي الثالث وهو أننا إذا نظرنا إلى _____ كما يقولون _____ أخبار الثقات في الكتب الواصلة إلينا، أو نظرنا إلى الإمارات المعتبره في الكتب الواصلة إلينا سنجد أننا نعلم إجمالاً أنها تستبطن أحكاماً شرعيه واقعيه إلزاميه، فالعلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي المتوسط، والعلم الإجمالي المتوسط ينحل بالعلم الإجمالي الصغير، إذا كان الأمر كذلك يأتي هذا الكلام الذي ذكرناه من أنّ هذا العلم الإجمالي الصغير يوجد إلى جنبه وفي عرضه علم إجمالي صغير آخر دائرته ما عدا ما فرض في ذلك العلم الإجمالي الصغير، إذا فرضناه أخبار الثقات، فدائرته العلم الإجمالي الثاني تكون ما عدا أخبار الثقات من الأخبار الأخرى، وإذا فرضناه الإمارات المعتبره؛ فحينئذٍ تكون دائرته العلم الإجمالي الثاني هي ما عدا الإمارات المعتبره، كالشهات وأخبار غير الثقات والإجماعات المنقوله، هذه كلّها إذا جمعناها لدينا علم بوجود أحكام شرعيه واقعيه إلزاميه في ضمنها بحساب الاحتمالات، باستبعاد أن تكون جميع هذه الإمارات غير مصيبه للواقع وأن جميع المخبرين يكونون قد اجتمعوا على الكذب، هذا احتمال مستبعد، فيحصل علم إجمالي، هل ندعى في المقام أنّ العلم الإجمالي المتوسط ينحل بالعلمين الإجماليين الصغيرين؟ هذا لا معنى وأصلاً غير متصور؛ لأنّ العلم الإجمالي المتوسط هو عبارة عن مجموع هذين العلمين وليس شيئاً آخر، العلم الإجمالي المتوسط الذي هو عبارة عن العلم بوجود أحكام إلزاميه في ضمن الإمارات مطلقاً مهما كانت هو عبارة عن هذين العلمين الإجماليين الصغيرين، ضمّ العلم الإجمالي الصغير الأول إلى الثاني هو عبارة عن العلم الإجمالي المتوسط، فلا- معنى لأنّ يقال أنّ العلم الإجمالي المتوسط ينحل بهما بعد أن فرغنا عن أنّ هناك علماً إجمالياً صغيراً آخر في عرض العلم الإجمالي الصغير الأول، وإن قيل أنّ العلم الإجمالي المتوسط ينحل بالأول دون الثاني، فهذا ترجيح بلا مرجح، فلماذا العلم الإجمالي الكبير ينحل بهذا العلم الإجمالي الصغير ولا ينحل بالعلم الإجمالي الكبير؟! فمسأله الانحلال ليس بشكل عام أنّ العلم الإجمالي الكبير لا- ينحل بالعلم الإجمالي الصغير، وإنما في بعض الموارد إذا توفرت شروط معيّنه لا- مانع من افتراض انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، لكن في محل الكلام حيث أنّ العلم الإجمالي الصغير الذي يُدعى أنّه حال للعلم الإجمالي الكبير بهذه الخصوصيه وهي أنّه يوجد إلى جنبه علم إجمالي صغير آخر، وحل العلم الإجمالي الكبير السابق بهما معاً لا معنى له وحله بأحدهما ترجيح بلا مرجح؛ حينئذٍ يكون الانحلال محل إشكال. هذا ما يمكن أن يقال بالنسبه إلى هذا الجواب.

الجواب الثالث: ما يُستفاد من كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه) وهو أن يقال أنّ الاعتراض الثاني أساساً يرجع إلى أنّ العلم الإجمالي باقٍ؛ لأنّ الإشكال كان يقول أنّه في بدايه الأمر عندما كان المجتهد يراجع حكم الواقعة الأولى التي تعرض له، والثانيه والثالثه وحتى العاشره، وحتى أكثر من ذلك، لا ينحل علمه الإجمالي، وإنّما ينحل إذا عثر على مقدار من الأحكام الإلزاميه لا تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالي السابق، أما في بدايه الأمر بمجرّد أن يعلم بحكمين واقعيين أو بعشره أحكام واقعيه لا ينحل العلم الإجمالي .

إذن: العلم الإجمالي بعد الفحص عن وقائع تعرض للمجتهد في الأدله وعدم العثور على مدرك لهذا الحكم، فالعلم الإجمالي باقٍ لا ينحل، وهو قد فحص ولم يعثر على مدرك لحكم الواقعة في الأدله، هذا العلم الإجمالي يمنع من إجراء الأصل، حيث أنّ كلامنا في الوجه الأول وهو أنّ مما يمنع من إجراء البراءه قبل الفحص هو العلم الإجمالي، وهو باقٍ، فينبغي أن يمنع من الرجوع إلى البراءه بعد الفحص؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي إذا كان باقياً يمنع من إجراء البراءه؛ لأنّ جريان البراءه في هذه الواقعة مُعارض بالأصل في بقيه الوقائع، ولا- يمكن إجراء البراءه في جميع الوقائع لوجود علم إجمالي بوجود أحكام إلزاميه في ضمن هذه الوقائع، أو في ضمن الإمارات الموجوده في ضمن الكتب الأربعة؛ فلا يمكن حينئذٍ إجراء البراءه في هذه الواقعة؛ لأنّ إجراء البراءه يكون معارضاً بالأصل في الأطراف الأخرى. الجواب الثالث يقول أنّ هذا غير صحيح، منع إجراء الأصل في الواقعة بعد الفحص وعدم العثور على دليلها؛ لأنّها معارضه بالأصل في سائر الوقائع، هذا غير صحيح؛ لأنّ الأصل أساساً هو في سائر الوقائع لا- يجرى، أصاله البراءه لا- تجرى في الوقائع والمشتبهات قبل الفحص، وإنّما تجرى بعد الفحص، هناك قصور في أدله البراءه عن الشمول لحاله ما قبل الفحص، فإذا فحص المجتهد في حكم الواقعة ولم يعثر لا- يجوز له إجراء البراءه؛ لأنّ البراءه هنا معارضه بالبراءه في الوقائع الأخرى قبل الفحص، المفروض أنّه لم يفحص عن الوقائع الأخرى التي تكون البراءه فيها معارضه لهذه البراءه، فلا- يجوز له إجراء البراءه في هذه الواقعة؛ لأنّها معارضه بالبراءه في سائر الوقائع، وهي براءه قبل الفحص، والبراءه قبل الفحص لا تجرى، حيث قلنا أنّ هناك قصوراً في أدلتها عن الشمول لحاله ما قبل الفحص.

إذن: فى سائر الوقائع التى بعد لم يفحص عنها هى ليست مجرى للبراءه، فلا مانع من إجراء البراءه فى هذه الوقاعه؛ لعدم وجود المعارض لها، وللايضاح أكثر نقول: أنّ هذا الجواب بيتنى على مبنى السيد الخوئى (قدّس سرّه) الذى يقول بمسلك الاقتضاء الذى يرى أنّ التنجيز فرع التعارض بين الأصول والتساقط، الأصل فى هذه الوقاعه بعد الفحص وعدم العثور لا يجرى؛ لأنّ العلم الإجمالى باقٍ، والعلم الإجمالى الباقي ينجّز هذا الطرف؛ لأنّ البراءه فيه معارضه بالأطراف الأخرى، لكن هذا فرع أن تكون البراءه جاربه فى الأطراف الأخرى، يعنى أن تكون الأطراف الأخرى مشموله لدليل البراءه حتى نقول أنّ البراءه هنا معارضه بالبراءه هناك، أمّا إذا قلنا أنّ البراءه لا تجرى فى الأطراف الأخرى؛ حينئذٍ حتى لو كان العلم الإجمالى باقياً لا مانع من الرجوع إلى البراءه فى هذا الطرف؛ لأنها ليس لها معارض، والمفروض أنّ التنجيز فرع المعارضه، فلا مانع من إجراء البراءه فى هذا الطرف، لكن هذا الكلام مبنى على مسلك الاقتضاء. وأمّا إذا قلنا بمسلك العليّه؛ فحينئذٍ يختلف الأمر؛ لأنّ هذا المسلك يؤمن بأنّ العلم الإجمالى هو فى نفسه علّه تامه لوجوب موافقه القطعيه، هو ينجز الطرف لاحتمال أن يكون هو الواقع المنجز بالعلم الإجمالى، العلم الإجمالى ينجّز الواقع واحتمال انطباق الواقع على هذا الطرف يمنع من إجراء البراءه بقطع النظر عن المعارضه، حتى إذا لم يكن لهذه البراءه الجاربه فيه معارض هى لا تجرى بناءً على مسلك العليّه، فالواقعه التى فحص ولم يعثر على دليلها لا تجرى فيها البراءه بناءً على مسلك العليّه حتى إذا لم يكن لها معارض. إذن: هذا الوجه مبنى على مسلك الاقتضاء الذى هو المسلك المختار على ما تقدّم سابقاً.

إلى هنا نفرغ عن الوجه الأول. تسلسل البحث كان بهذا الشكل: كلامنا كان في جريان البراءة قبل الفحص، قلنا استدل على عدم جريان البراءة قبل الفحص بأمور، بعضها يرجع إلى قصور المقتضى _____ وكلامنا في البراءة الشرعيه _____
يعنى أن أدله البراءة أصلاً لا- تشمل حاله ما قبل الفحص، وهذا الذى ذكره السيد الخوئي أخيراً فى الحقيقه يرجع إلى قصور المقتضى لا إلى المانع كما هو محل كلامنا؛ ولذا ينبغى إدخاله فى قصور المقتضى لا فى المانع. قلنا: أنه قد يبين بلسان قصور المقتضى، وهذا له وجه تقدّم، وقد يبين بلسان وجود المانع، المقتضى لشمول دليل البراءة لحاله ما قبل الفحص موجود، لكن هناك مانع يمنع منه، وقلنا: أن هذا المانع قد يبين بوجوده، الوجه الأول هو العلم الإجمالى وقد تقدّم الكلام عنه. الآن ندخل فى الوجه الثانى للمانع وهو دعوى وجود أدله شرعيه من الآيات والروايات تأمر بالتعلم والسؤال والفحص وتلوم من يترك ذلك، فإذا كان يجوز إجراء البراءة قبل الفحص، فلا معنى حينئذٍ لإيجاب التعلم والسؤال والفحص، فالفحص واجب ولا يجوز إجراء البراءة قبل الفحص.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

فيما يرتبط بالدرس السابق هناك أمر الظاهر أنه لم يكن واضحاً، بعض الإخوه ذكروا أنه إذا كان هناك علم إجمالى صغير فى دائره أخبار الثقات وكان هناك إلى جنبه علم إجمالى صغير فى دائره غير أخبار الثقات من سائر الإمارات؛ حينئذ كيف يمكن أن يقال أن العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى الصغير فى دائره أخبار الثقات؛ لأنّ وجود علم إجمالى صغير إلى جنبه يعنى أنّ المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الكبير أكثر من المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الصغير فى دائره أخبار الثقات؛ لأننا كما نعلم إجمالاً- بوجود أحكام إلزاميه واقعيه فى دائره أخبار الثقات كذلك نعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزاميه واقعيه فى دائره غيرها من سائر الإمارات، وهذا معناه أنّ المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الصغير فى دائره أخبار الثقات أقل من المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الكبير، فكيف ينحل به؟!

ص: ٢٨٢

الجواب عنه: هو أنه ليست هناك ملازمه، وذلك بافتراض أنّ هناك نقاط اشتراك بين العلمين، بمعنى أنه لو فرضنا أنّ سائر الإمارات الأخرى كالثقات _____ مثلاً _____ والإجماعات المنقوله، فى الحقيقه معظم ما تدل عليه الشهره يدل عليه خبر الثقه، وهذا معناه أنّ العلمين يشركان فى معظم الأفراد بحيث أنّ موارد افتراق الثقات _____ مثلاً _____ والإجماعات المنقوله إذا لاحظناها وحدها لا- يوجد عندنا علم إجمالى بوجود أحكام واقعيه فى ضمنها، لنفترض أنّ ٩٠٪ يشتركان فيه أخبار الثقات وسائر الإمارات، ف ٩٠٪ مما تقوم عليه الشهره تدل عليه أخبار الثقات. نعم، الشهره تفرق عن أخبار الثقات فى موارد، لنفترض أنّها عشره، هذه العشره إذا لاحظناها وحدها لا يوجد عندنا علم إجمالى بوجود أحكام واقعيه فى ضمنها، فى حساب الاحتمالات لا يوجد علم إجمالى فى موارد قليله، وهذا معناه أنّ المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير لا يزيد عن المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير فى دائره أخبار الثقات. نعم، فى هذه الحاله قد تتوسع أطراف العلم الإجمالى، بمعنى أنّ أطراف

العلم الإجمالي بدلاً من أن تكون مائه تكون مائه وعشره، بأن نفترض أن نقاط الالتقاء تسعين ونقاط الافتراق عشره في كل جانب، فالمجموع يكون بدلاً من أن تكون أطراف العلم الإجمالي مائه تكون مائه وعشره، لكن المعلوم بالإجمال هو نفسه، المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالي الكبير لا- يزداد بضم هذا العلم الإجمالي الصغير إلى العلم الإجمالي الأول بنكته الاشتراك التي بينها؛ لأنَّ اشتراكهما في معظم الموارد يعني أننا لا نعلم بالعلم الإجمالي الكبير أزيد مما نعلمه بالعلم الإجمالي الصغير في دائره أخبار الثقات، فإذا كان المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير في دائره أخبار الثقات لا يقل عن المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير؛ حينئذٍ يكون حالاً- له وإن فرضنا وجود علم إجمالي صغير في عرضه موجود في دائره غير أخبار الثقات من الإمارات الأخرى، هذا ما يرتبط بالبحث السابق.

الوجه الثاني: الذى يُستدل به على وجوب الفحص فى الشبهات الحكميه وعدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص هو النصوص الدالّة على وجوب التعلم وعلى وجوب الفحص وهى نصوص كثيره، (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا- تعلمون)، أو الروايه المعروفه (هلاّ تعلمت)، فيظهر من هذه النصوص أنّها تحث على السؤال والتعلم والفحص؛ وحينئذٍ يقال يستفاد من هذه الروايه وغيرها من الروايات ترتّب العقاب والعتاب على ترك التعلم، وواضح أنّ هذا معناه أنّ الجاهل لو خالف الواقع لا يكون معذوراً؛ بل يترتب على مخالفته للواقع العقاب أو العتاب، فهى تدل على عدم معذوريه الجاهل، فيجب على الجاهل أن يفحص وأن يتعلم ولا- يجوز له أن يرجع إلى البراءه لمجرد كونه جاهلاً؛ لأنّه لو رجع إلى البراءه وخالف الواقع لا يكون معذوراً، وهذا معناه أنّه يجب عليه الفحص ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه قبل الفحص والسؤال.

هناك عدّه اعتراضات على الاستدلال بهذا الوجه:

الاعتراض الأول: حاصله أن يقال: أنّ هذا الوجه إنما ينفع فقط بالنسبه إلى من عرف هذه الأخبار والنصوص من باب المصادفه والاتفاق، وأما من لم يعرف ذلك ولم تصله هذه النصوص، وليس بالضروره أن يكون لم يطلع عليها؛ بل حتى إذا أطلع عليها ولكنها لم تتم عنده سنداً أو دلاله، أو دلاله وسنداً، إذن هذا لا يعرف هذه النصوص، ومثل هذا الشخص الذى لا يعرف هذه النصوص ولم تصله هذه النصوص وصولاً معتبراً من باب الاتفاق والصدفه لا تنفعه هذه النصوص فى مقام الاستدلال، مثل هذا الشخص الغير مطلع على هذه النصوص لا- يخلو إمّا أن يكون هناك منجز فى مرتبه سابقه وهو حكم العقل بوجوب الاحتياط ووجوب الفحص إذا فرضنا أنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط ووجوب الفحص فى مرتبه سابقه؛ حينئذٍ يكون حكم العقل هو الدليل على وجوب الفحص، وهذه الروايات لا ينتفع بها وإنّما يستدل بحكم العقل بوجوب الاحتياط، وإذا فرضنا عدم وجود منجز فى مرتبه سابقه بأن قلنا بأنّ العقل لا يحكم بوجوب الاحتياط، فهو أيضاً لا ينتفع بهذه النصوص. إذن: هذه النصوص إنما تنفع على تقدير الوصول الاتفاقي، صدفةً وصلت هذه النصوص إلى مجتهد وتمّت عنده سنداً ودلاله؛ حينئذٍ تنفع وبإمكانه أن يستدل بها على وجوب الفحص فى محل الكلام، أما المجتهد الذى لم تصله هذه النصوص بأن لم تتم عنده سنداً، أو دلاله، أو كلاّ منهما، مثل هذا لا ينتفع بهذه النصوص.

الجواب عن هذا الاعتراض: يمكن أن يقال يمكن افتراض أن هذه النصوص يمكن أن يُنتفع بها، وذلك فيما إذا فرضنا أننا آمنة بأن هناك منجزاً في مرتبه سابقه وهو حكم العقل بوجوب الاحتياط ووجوب الفحص قبل إجراء البراءه، إذا فرضنا أن المجتهد احتمل أن أدله البراءه الشرعيه الواصله إليه مطلقه تشمل حاله ما قبل الفحص فتثبت البراءه وعلى هذا التقدير تكون أدله البراءه حاكمه على الحكم العقلي؛ لأن حكم العقل بوجوب الاحتياط تعليقي كما تقدّم مراراً أن حكم العقل بوجوب الاحتياط ووجوب الفحص معلق على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع، ودليل البراءه لو كان مطلقاً يشمل حاله ما قبل الفحص هو ترخيص في ترك الفحص والرجوع إلى البراءه، فيكون رافعاً لحكم العقل، فلا يحكم العقل حينئذٍ بعد فرض الإطلاق في دليل البراءه، المجتهد إذا احتمل الإطلاق في دليل البراءه، فعلى تقدير الإطلاق يرتفع حكم العقل ويجوز إجراء البراءه قبل الفحص، وهذا الاحتمال يلزم المجتهد بأن يفحص ولا يجوز له أن يتمسك بإطلاق دليل البراءه في محل الكلام؛ لأن التمسك بالإطلاق أيضاً مشروط بالفحص عن المقيدات والمخصصات؛ إذ لا يجوز التمسك بالعام إلا بعد الفحص عن مخصصاته ولا بالمطلق إلا بعد الفحص عن مقيداته، هو لا يجوز له حينئذٍ أن يتمسك بإطلاق دليل البراءه ما لم يفحص عن ما يكون مقيداً لهذا الإطلاق، وهذا معناه أنه يجب عليه أن يفحص عن ما يقيد هذا الإطلاق، والذي يقيد هذا الإطلاق هو عبارته عن النصوص الوارده في محل الكلام، الأدله الداله على وجوب الفحص والتعلم تكون مقيدته لإطلاق البراءه؛ لأنها تمنع من إجراء البراءه قبل الفحص، فتكون مقيدته لإطلاق دليل البراءه، وهذا معناه أنه يجب على المجتهد أن يفحص عن أن دليل البراءه له مقيد، أو ليس له مقيد ولا يجوز له أن يتمسك بإطلاق دليل البراءه إلا بعد الفحص. إذن: يجب عليه أن يفحص عن ما يقيد دليل البراءه، يعنى يجب عليه أن يفحص عن هذه النصوص، فإذا فحص وعثر عليها؛ حينئذٍ يمكنه أن يستدل بها على وجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص. في حاله من هذا القبيل يمكن أن نتصور أن هذا المجتهد تنفعه هذه الأدله، ليس على تقدير الوصول الاتفاقي، وإنما هو يجب عليه أن يفحص عنها، وهذا ليس وصولاً اتفاقياً، هذا يُطلب منه أن يفحص ويبحث عنها لا أن نقول أنه لا ينتفع بها إلا على تقدير الوصول الاتفاقي؛ بل يجب عليه هو أن يفحص عنها؛ لأنه يوجد عنده مسأله احتمال إطلاق دليل البراءه وعلى هذا الاحتمال يرتفع حكم العقل بوجوب الاحتياط، فيجب عليه أن يفحص عمّا يقيد هذا الإطلاق شرعاً، فيجب عليه أن يفحص عن مثل نصوص الباب؛ لأنها تعتبر مقيدته لإطلاق دليل البراءه

الاعتراض الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) في نهايه الأفكار، وحاصل ما ذكره هو: أنّ هذه الأدله التي ذُكرت الداله على وجوب التعلم ووجوب الفحص والسؤال لا تصلح لتقييد أدله البراءه الشرعيه في الشبهات الحكميه؛ لأنّ هذه الأدله مفادها الإرشاد إلى حكم العقل وليس فيها إعمال مولويه، فإذا كان مفادها الإرشاد وليس فيها إعمال مولويه؛ حينئذٍ يكون مفادها هو نفس مفاد حكم العقل؛ لأنّها إرشاد إليه، والعقل يحكم بوجوب الاحتياط ووجوب الفحص قبل إجراء البراءه، وقلنا بأنّ حكم العقل هذا تعلقي، وهذا معناه أنّ مفاد أدله وجوب التعلم بناءً على أنها إرشاديه أيضاً يكون تعلقياً، فهذه الأدله تدل على وجوب الفحص، لكن معلقاً على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع. هذه الأدله لا تصلح لتقييد إطلاق أدله البراءه؟ لأنّ هذه الأدله بعد أن صار مفادها نفس مفاد حكم العقل وصار حكمها بوجوب الفحص تعلقياً، إذن: هي معلقه على عدم الترخيص من قبل الشارع، يعنى معلقه على عدم إطلاق دليل البراءه، فلا- يمكنها أن تمنع من الإطلاق؛ لأنّها هي معلقه على عدمه. المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول أنّ هذه الأدله الداله على وجوب التعلم لا تصلح لتقييد إطلاق دليل البراءه؛ لأنّها لو كان فيها إعمال مولويه فأنها تصلح لتقييده، لكن لمّا كانت هي إرشاديه إلى حكم العقل، ومفاد حكم العقل تعلقي، فهي أيضاً يكون مفادها تعلقي معلق على عدم الترخيص من قبل الشارع، وإطلاق دليل البراءه يرفع موضوع حكم العقل لا أنّها تكون مقيدّه لهذا الإطلاق؛ لأنّ مفادها يرتفع بورود الدليل الشرعي على البراءه، والمفروض أنّ هذا الدليل الشرعي على البراءه في نفسه يوجد فيه إطلاق يشمل حاله ما قبل الفحص، وإنّما نبحت عمّا يخصه، أنّ أدله وجوب التعلم هل تعتبر مقيدّه له، أو لا؟ يقول المحقق العراقي (قدّس سرّه) أنها يستحيل أن تكون مقيدّه له؛ لأنّ مفادها معلق على عدم إطلاق دليل البراءه، فكيف يكون مانعاً من هذا الإطلاق؟! وبناءً على هذا؛ حينئذٍ لا تصلح هذه الأدله لتقييد إطلاق دليل البراءه، فيبقى على حاله ويثبت جريان البراءه حتى قبل الفحص، وهذه الأدله لا تصلح لتقييده.

وبعبارة أخرى: كما أنّ إطلاق دليل البراءة يرفع الحكم العقلي بوجوب الاحتياط كذلك يرفع مفاد هذه الأدلة بعد فرض كونها إرشادية.

أجيب عن هذا الاعتراض:

أولاً: أن يقال: لازم هذا الكلام أن يقال أنّ أدله وجوب التعلم لا تشمل الشبهات البدويه؛ لأنّه بعد الفحص واضح لا تشمله، المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول قبل الفحص أيضاً لا تشمله؛ لأنّ إطلاق دليل البراءة ثابت حتى قبل الفحص، وهذا معناه أنّ أدله وجوب التعلم سوف تكون محمولة على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؛ لأننا نقول أنّ الشبهات الحكمية البدويه لا بعد الفحص ولا قبل الفحص هي مشموله لأدله وجوب التعلم، وإنّما هي مشموله لأدله البراءة، ودليل البراءة مطلق يشمل حاله ما قبل الفحص وحاله ما بعد الفحص. إذن: أدله وجوب التعلم قهراً سوف تُحمل على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وتختص بها، وكأنّ أدله وجوب التعلم تقول يجب عليك التعلّم في موارد الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي. الاعتراض يقول أنّ هذا خلاف ظاهر هذه الأدلة؛ لأنّها ظاهره في أنّ نكته وجوب الفحص هي معذوريه الجاهل وليس تنجيز العلم الإجمالي، إذا لم يعمل يقال له: لمّ لم تعمل؟ فيقول ما علمت، فيقال له: هلاّ علمت، فهو يعتذر بلمّ أعلم، فمفاد الأدلة هو أنّ الجاهل ليس عذراً، يعنى أنّ وجوب الفحص ثابت بنكته عدم معذوريه الجاهل لا- أنّه ثابت بمنجزيه العلم الإجمالي، وجوب الفحص في موارد العلم الإجمالي ثابت، لكن بنكته منجزيه العلم الإجمالي، ويُلزم المكلف بعدم جواز الرجوع إلى البراءة في كل طرفٍ من أطرافه، لسان الأدلة ليس هذا اللسان، ظاهر الأدلة أنّ وجوب الفحص ثابت بنكته عدم معذوريه الجاهل، أنّ الجاهل قبل الفحص ليس معذوراً؛ بل يعاقب ويعاتب وليس بنكته منجزيه العلم الإجمالي، فحمل هذه النصوص على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي هو خلاف ظاهر هذه النصوص، فإذن: لا بدّ أن نلتزم بأنّ هذه النصوص شامله للشبهات البدويه حتى ينطبق مفادها على الشبهات البدويه قبل الفحص، فما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) يواجه هذه المشكله.

قد يقال في مقام التأمل في هذا الجواب: أنّ هذا الكلام صحيح إذا كان العلم الإجمالي الذي نريد أن نحمل هذه النصوص عليه هو علم إجمالي في الشبهات المحصورة؛ حينئذٍ يقال أنّ وجوب الفحص لا يكون بملاك عدم معذوريه الجاهل، وإنما يكون بملاك منجزيه العلم الإجمالي؛ لأنه في الشبهه المحصوره لا يصدق على المكلف أنه جاهل، من يتردد عنده الوجوب في يوم الجمعة بين وجوب صلاه الظهر أو وجوب صلاه الجمعة لا- يقال أنه جاهل؛ بل هو عالم، فوجوب الفحص عليه لا بنكته عدم معذوريه الجاهل، وإنما بنكته منجزيه العلم الإجمالي، هذا هو الذي لا يمكن حمل نصوص الباب عليه، وأما إذا فرضنا أنّ العلم الإجمالي كان علماً إجمالياً في شبهه غير محصور كما هو المفروض في محل الكلام حيث نفترض أنّ المكلف يعلم إجمالاً بوجود تكاليف واقعيه إزميه في جميع الوقائع والمشتبهات، هذا علم إجمالي في شبهه غير محصوره، في مثل هذه الحاله يصح أن يقال أنّ هذا جاهل مع أنه عنده هذا العلم الإجمالي الكبير ويكون وجوب الفحص عليه بنكته عدم معذوريه الجاهل؛ لأنه جاهل؛ وحينئذٍ لا مانع من افتراض شمول هذه النصوص له؛ لأنه لا يصدق عليه أنه عالم، بإمكان الشخص الذي عنده ذاك العلم الإجمالي الكبير، لكنه يقول أنا أجهل بحكم هذه الوقعه، فيقال له يجب عليك أن تفحص ولا- يجوز لك إجراء البراءه قبل الفحص بنكته أنّ الجهل قبل الفحص ليس عذراً، فيمكن أن تكون هذه الروايات شامله له ودالّه على وجوب الفحص بنكته عدم معذوريه الجاهل ومن دون أن يلزم مخالفه ظاهر هذه الروايات.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام في الاعتراض الثاني على الاستدلال على وجوب الفحص بأخبار وجوب التعلّم وقد تقدّم الجواب الأول عن هذا الاعتراض.

الجواب الثاني: حاصله: أنّ هذا الاعتراض يتلاءم فيما إذا كان مفاد هذه الأخبار هو عدم جواز إهمال الوظيفة العمليه للمكلف ولزوم الفحص عنها ووجوب تعلمها، إذا كان مفاد هذه الأخبار ناظرًا إلى الوظيفة العمليه للمكلف الشك ولزوم الفحص عن هذه الوظيفة ووجوب تعلمها من دون فرق بين أن تكون هذه الوظيفة هي عبارته عن نفس التكليف الواقعي المشكوك، أو تكليف آخر يثبت بإماره أو يثبت بأصل عملي؛ لأنّه على كل هذه التقادير تتشخص الوظيفة العمليه لهذا المكلف الشاك، كأنّ هذه الأخبار تأمر المكلف بعدم إهمال الوظيفة الفعلية العمليه ولزوم التصدي لمعرفتها ووجوب الفحص عنها، إذا كان هذا هو مفاد هذه الأخبار؛ حينئذ يكون هناك وجه لكلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) باعتبار أنّ دليل البراءة مع افتراض أنّ له إطلاق يشمل حاله ما قبل الفحص وما بعد الفحص يكون دليلًا على تعيين الوظيفة العمليه للمكلف في هذه الحالة، ومن هنا يكون إطلاق دليل البراءة واردًا على هذه الأدلة؛ لأنّه يعين ما هي الوظيفة العمليه، هذه الأدلة تقول يجب عليك الفحص عن الوظيفة العمليه، ماذا تعمل اتجاه التكليف المشكوك؟ أدلة البراءة تقول أنّ وظيفة المكلف هي البراءة؛ حينئذ تكون وارده ورافعه لموضوع أدله وجوب التعلّم؛ لأنّ اخبار وجوب التعلّم تدل على عدم جواز إهمال الوظيفة العمليه، المكلف الذي وصل إليه إطلاق دليل البراءة لم يهمل الوظيفة العمليه؛ بل عمل بها؛ لأنّ أخبار البراءة تشخص له أنّ وظيفته العمليه هي البراءة، فالورود يكون له معنى مقبولًا؛ وحينئذ لا يصح الاستدلال بأخبار وجوب التعلّم على وجوب الفحص في محل الكلام؛ لأنّ إطلاق دليل البراءة يكون واردًا عليها ومانعًا من الاستدلال بها.

ص: ٢٨٩

وأما إذا فرضنا أنّ مفاد أدله وجوب التعلّم ليس هو هذا، وإنّما هو ناظر إلى التكاليف الواقعيه المشكوكه لدى المكلف _____ بحسب الفرض _____ هو ناظر إلى عدم جواز إهمال التكليف الواقعي المشكوك لا عدم جواز الوظيفة العمليه للمكلف الشاك، وإنّما هو يقول يجب على المكلف أن يتعلم التكاليف الواقعيه المشكوكه وأن يفحص عنها.

وبعبارة أخرى: يريد أن يقول أنّ التكاليف الواقعيه بالرغم من الشك فيها لا يجوز إهمالها؛ بل لابدّ من التصدي لمعرفتها، وأنّ مخالفه التكليف الواقعي على تقدير عدم الفحص هي مخالفه يستحقّ المكلف العقاب عليها؛ لأنّ التكليف الواقعي يكون منجزًا على المكلف، فيجب على المكلف التصدي لمعرفته والفحص عنه وتعلمه ولا يجوز له إهماله والرجوع إلى البراءة، إذا كان مفاد هذه الأخبار هو هذا المفاد؛ حينئذ يصعب علينا تصديق ما يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه) من أنّ إطلاق دليل البراءة يكون واردًا على أخبار التعلّم؛ بل يكون مفادها في عرض واحد، أحدهما يدل على عدم جواز إهمال التكاليف الواقعيه والمشكوكه، والآخر يدل على جواز إهمالها، دليل البراءة إذا كان له إطلاق يشمل حاله ما قبل الفحص ومرجعه في الحقيقة إلى جواز إهمال

التكاليف الواقعيه المشكوكه وعدم الاعتناء بها والرجوع إلى البراءه، وهذا معناه أنّ التكاليف الواقعيه ما دمت تشكك فيها أنت لست مسئولاً تجاهها، فيجوز لك إهمالها والرجوع إلى البراءه. هذا هو مفاد أدله البراءه، بينما أخبار التعلّم إذا قلنا أنّها ناظره إلى التكاليف الواقعيه المشكوكه يكون مفادها هو عدم جواز إهمال التكاليف الواقعيه المشكوكه، ويجب الفحص عنها وتعلمها، التكاليف الواقعيه منجز على المكلف في ما لو خالفه بترك الفحص، هذان مفادان متنافيان، لكنهما في عرض واحد من دون أن يكون أحدهما وارداً على الآخر؛ بل هما في عرض واحد متنافيان، هذا يقول لا تعتن بالتكليف الواقعي المشكوك، بينما الآخر يقول يجب عليك الاعتناء به بالفحص والتعلم والسؤال، كون أدله البراءه تكون وارده على هذه الأخبار، هذا غير واضح، وإنما يكون واضحاً فيما لو قلنا أنّ مفاد أدله التعلّم هو ناظر إلى تشخيص الوظيفه العمليه للمكلف وأنه لا يجوز لك إهمال وظيفتك العمليه أعم من أن تكون الوظيفه العمليه هي نفس التكاليف الواقعيه، أو تكليف مستفاد من إماره، أو من أصل عملي، في هذه الحاله يكون للورود معنئ مقبولاً؛ حينئذٍ يقال (تتمه الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني) أنّ الظاهر من أدله وجوب التعلّم هو المفاد الثاني لا- المفاد الأول، بمعنى أنّ ظاهر أدله وجوب التعلّم، خصوص ما كان بلسان (طلب العلم فريضه على كل مسلم) واضح أنّ هذا ناظر إلى التكاليف الواقعيه، طلب العلم هو طلب العلم بالواقع الذي لا تعلمه وتشكك فيه وليس فيها ما يشير إلى أنّ المقصود هو وجوب تعلّم الوظيفه العمليه للمكلف، وإنما ظاهرها هو النظر إلى الواقع، يعني إلى التكاليف الواقعيه المشكوكه، فكأنها تقول عند الشك في التكاليف الواقعيه يجب عليك التعرّض للفحص عنها ومعرفتها وتعلمها ولا يجوز لك إهمالها، فالمفاد الثاني هو الأقرب إلى هذه الروايات من المفاد الأول.

نعم، بعض الروايات يمكن أن يُشكك في كونها كذلك، يعني كون مفادها هو المفاد الثاني، من قبيل معتبره مسعده بن زياد المتقدمه، فيقال أنّ مفادها هو المفاد الأول، ظاهرها هو التوييح والاحتجاج على هذا المكلف، هذه الروايه وردت في تفسير قوله تعالى: (فله الحجة البالغه). (1) في هذه الروايه يقول الإمام (عليه السلام): (فتلك هي الحجة البالغه). أنّ هذا الاحتجاج والتوييح للمكلف التارك للتعلم يبدو أنه ليس توييحاً على أمر تعيّد، وإنما الظاهر أنه توييح على أمر عقلي، أو عقلائي مرتكز في أذهان الناس، وإلا لو كان توييحاً على أمر تعيّد كان من المناسب جداً أن يقال له حينما يقول لم أعلم: ألم يصلحك وجوب تعلم الأحكام الشرعيه؟! وهناك حكم شرعي يقول بوجوب التعلم، وهو حكم شرعي تعيّد إلهي، لماذا لم تعمل به؟ الروايه لم تقل هكذا، وإنما قيل هلاًّ- تعلمت، المناسب لهذا التوييح أن يكون توييحاً بأمر عقلي مرتكز في أذهان الناس حتى يكون توييحاً مقبولاً، ليس معنى ذلك أنّ التعلم واجب تعيّد شرعي، وإنما هو واجب عقلي، والعقل يحكم بوجوب التعلم ووجوب الفحص، هنا يقال أنّ وجوب التعلم كحكم يدركه العقل هو يناسب المفاد الأول لا المفاد الثاني؛ لأنّ لزوم تعلم الوظيفه العمليه للمكلف هذا يدركه العقل، أما وجوب تعلم الأحكام الواقعيه المشكوكه وعدم جواز إهمالها وتنجزها على المكلف هذا قد يقال بأنه ممّا لا- يحكم به العقل، فباعتبار ظهور هذه الروايه في أنّ التوييح إنّما هو لأمر ليس تعبيدياً، وإنما هو بأمر عقلي مرتكز في أذهان الناس يُخاطب به الجميع ويعرفه الجميع، هذا حينئذٍ يناسب أن تكون الروايات ناظره إلى تشخيص الوظيفه العمليه، بأنّ الوظيفه العمليه مطلقاً سواء كانت هي التكليف الواقعي، أو مستفاده من إماره، أو من أصل عملي العقل يدرك أنه لا بدّ من معرفتها، فلا- يجوز أن لا- يتصدى المكلف لمعرفة ما هي وظيفته العمليه عندما يشك في التكليف الواقعي، فلا بدّ أن يتصدى لمعرفة ما هي وظيفته العمليه، هذا أمر يدركه العقل، بينما لزوم التصدي لمعرفة الحكم الواقعي عد الشك به لا يكون حكماً عقلياً، وإنما يكون حكماً تعبيدياً شرعياً، باعتبار أنّ المناسب أن يعلل التوييح بأمر ليس تعبيدياً، فالأقرب هو أن يكون مفاد هذه الروايه هو المفاد الأول لا المفاد الثاني.

ص: ٢٩١

ما نريد أن نقوله هو أنه ليس كل الروايات مفادها هو المفاد الثاني. نعم، بعض الروايات ظاهرها أنها ناظرة إلى التكليف الواقعي وعدم جواز إهماله؛ وحينئذ تكون أخبار التعلّم في عرض أخبار البراءة من دون أن تكون أخبار البراءة وارده عليها.

الاعتراض الثالث: على أصل الاستدلال بأخبار التعلّم، وهو أيضاً ما ورد عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) (1) وحاصله هو: أنّ هذه الأخبار قاصره عن إفاده تمام المطلوب وكأنّها أخص من المدّعى، وذلك باعتبار أنّ هذه الأخبار ظاهره في الاختصاص بصوره تمكن المكلف من الفحص المؤدى إلى العلم بالواقع، عندما يكون الفحص مؤدياً إلى العلم بالواقع هي تدل على وجوب الفحص ووجوب التعلّم، بينما المطلوب في المقام ليس هو إثبات وجوب الفحص في هذه الحالة، يعنى يجب عليك أن تفحص إذا كان فحصك مؤدياً إلى العلم بالواقع، بينما نحن نريد أن نثبت الفحص سواء كان فحصه مؤدى إلى العلم بالواقع، أو كان غير مؤدى إلى العلم بالواقع، حتى على تقدير أن يكون الفحص غير مؤدى إلى العلم بالواقع. إذن: ما نريد إثباته هو وجوب الفحص مطلقاً، سواء كان الفحص مؤدياً إلى العلم بالواقع، أو كان الفحص غير مؤدى إلى العلم بالواقع، بينما هذه الأدلة لاختصاصها بصوره إداء الفحص إلى العلم بالواقع تكون أخص من المدّعى. لكنّه لم يبيّن لماذا تكون أخبار التعلّم ظاهره في أنّ الفحص يؤدى إلى العلم بالواقع. لعلّه في روايه مسعده بن زياد من جهه أنّ الروايه فيها توبيخ ولوم على المكلف الذى يترك الفحص، وهذا التوبيخ لا بدّ أن يكون على أمر مقدور للمكلف. إذن: لا بدّ من افتراض أنّ المكلف يتمكن من الوصول إلى الواقع؛ وحينئذ وجب عليه الفحص، فإذا ترك الفحص يُلام ويوبخ؛ لأنّه قادر على الوصول إلى الواقع، ومع قدرته على الوصول إلى الواقع بالفحص، وإذا تركه يوبخ، فالتوبيخ يكون في محله جداً، أمّا حيث لا يكون قادراً على الوصول إلى الواقع توبيخه حينئذ يكون بلا وجه. لعل مقصوده هو هذا المعنى. على كل حال، هذا الكلام الذى نقلناه عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) ليس واضحاً ما هو المقصود به.

ص: ٢٩٢

يمكن أن يُفسّر كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) بأحد تفسيرين:

التفسير الأول: أنّه ناظر إلى حالنا نحن الموجودين في هذه العصور المتأخره إلى الموجودين في عصر النص، ويقول بأنّ الأخبار مختصه بأولئك الموجودين في عصر النص، باعتبار أنّ وجوب الفحص ووجوب التعلّم أخذ فيه العلم وأنّ الفحص يؤدي إلى الوصول إلى العلم بالواقع، إذا كان هذا هو المقصود؛ فحينئذٍ سوف لا يشملنا نحن؛ لأننا في هذا الزمان لا نعلم بأنّ فحصنا يؤدي إلى الوصول إلى العلم بالواقع، بينما يشمل المعاصرين للأئمّه (عليهم السلام)؛ لأنّه بإمكانه أن يسأل الإمام (عليه السلام) فيصل إلى العلم بالواقع، هو يعلم أنّه لو فحص لكان فحصه مؤدياً إلى العلم بالواقع، فالوجوب يختص بهم؛ ولذا تختص هذه الروايات بأولئك المعاصرين للأئمّه (عليهم السلام) ولا- تشملنا نحن؛ بل نحن نكون خارجين عن هذه الروايات موضوعاً، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب الفحص بالنسبه إلينا.

التفسير الثاني: ولعلّه هو الأقرب إلى عبارته، وهو أن يقال: أنّه يريد أن يقول لا- يجوز الاستدلال بهذه الأخبار على وجوب الفحص في محل الكلام؛ لأنّ هذا تمسك بالدليل في الشبهه المصدقيه له ولا إشكال في عدم جواز التمسك بالدليل في الشبهه المصدقيه له، وذلك بأنّ المأخوذ في أدله وجوب الفحص ووجوب التعلّم ليس هو العلم بأن يكون الفحص مؤدياً إلى معرفه الواقع، وإنّما المأخوذ هو نفس انكشاف الواقع، فموضوع وجوب الفحص مأخوذ فيه نفس الوصول إلى الواقع، ولكن كيف يمكن لنا أن نحرز الوصول إلى الواقع قبل الفحص؟ بالفحص يمكن أن نقول أننا نصل إلى الواقع، أما قبل الفحص فلا يمكن إحراز الوصول إلى الواقع وإحراز انكشافه ولا طريق لنا لذلك قبل الفحص، وإنّما قبل الفحص نشك بأنّ هذا الفحص هل يؤدي بنا إلى معرفه الواقع وانكشافه، أو لا يؤدي إلى ذلك؟ ومن هنا يكون التمسك بالدليل تمسكاً بالدليل في الشبهه المصدقيه له، أي أنّ التمسك بأخبار التعلّم يكون تمسكاً بالعام في الشبهه المصدقيه له؛ لأنّه أخذ في موضوع هذا الدليل انكشاف الواقع ومعرفته. وبعبارة أخرى: أخذ فيه وجود إماره تدل على التكليف الواقعي في معرض الوصول إذا فحص المكلف يصل إلى هذه الإماره التي توصله إلى التكليف الواقعي، وبالفحص يمكن أن نعلم بوجود إماره تدل على التكليف الواقعي، أمّا قبل الفحص فلدينا شك في أنّه توجد إماره أو لا توجد إماره، فالتمسك بالدليل الدال على وجوب الفحص المقتيد موضوعه بوجود إماره في معرض الوصول أو بانكشاف الواقع، يكون تمسكاً بالدليل في الشبهه المصدقيه له؛ لأنّ هذا الدليل الذي يدل على وجوب الفحص مقيد بأن يكون الفحص موصلاً إلى معرفه الواقع وينكشف الواقع به بأن تكون هناك إماره في معرض الوصول إذا فحص المكلف يصل إليها؛ وحينئذٍ يعرف التكليف الواقعي.

إذن: وجوب الفحص مقيد بوجود إماره، فإذا شككنا في وجود إماره أو عدم وجودها قبل الفحص يكون التمسك بهذا الدليل تمسكاً بالدليل في الشبهه المصدقيه له. فهو إشاره إلى أنّ التمسك بهذه الأدله هو تمسك بالعام في الشبهه المصدقيه له، أى لنفس العام الذى هو عباره عن أخبار الفحص والتعلم؛ وحينئذٍ يقال: لا يمكن التمسك بهذه الأخبار لإثبات وجوب الفحص فى محل الكلام؛ لأنه تمسك بالدليل فى الشبهه المصدقيه له.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

ما يُفهم من الأخبار أنّ الجهل ليس عذراً، وأما وجود إماره فى معرض الوصول، أنّ هذا مأخوذ فى موضوع وجوب التعلم، فلا يستفاد من هذه الأخبار، يعنى لا يُستفاد من هذه الأخبار حتى مسأله السؤال عن أهل الذكر بحيث يكون وجود إماره تدل على الحكم الواقعى فى معرض الوصول هذا أخذ فى موضوع وجوب التعلم ووجوب الفحص، وجوب السؤال يقول للمكلف أنت فى حال الجهل الواقع منجز عليك والجهل ليس عذراً، فيجب عليك التعلّم والفحص حتى تدرك الواقع وجهلك ليس عذراً، وهذا المعنى لا- يستلزم أن يكون موضوع وجوب الفحص وموضوع وجوب التعلم هو عباره عن انكشاف الواقع أو وجود إماره تدل على الحكم الواقعى فى معرض الوصول بحيث أنّ المكلف إذا شك فى وجود إماره يقال له: لا يجوز لك التمسك بهذا الدليل لأنه تمسك بالدليل فى الشبهه المصدقيه له، هذا لا يُفهم من هذه الأدله.

من جهه أخرى: أنّ أخبار التعلّم قد يصح ما ذكره من أنّها مختصه، أو أنّ موردها هو صورته التمكن من الوصول إلى الواقع وإدراكه، لكن فى أخبار التعلّم ما لا يكون مقيداً بذلك ولا يكون موردها ذلك، فيمكن التمسك بإطلاقه، فى أخبار التعلّم ما فيه من الإطلاق والسعه والشمول ما يشمل صورته إحراز الوصول إلى الواقع بالفحص وصوره عدم إحراز ذلك، احتمال أنّه بالفحص يصل إلى الواقع حتى مع فرض عدم إحراز الوصول إلى الواقع مع تقدير الفحص واحتمال ذلك هناك من أخبار التعلّم ما فيه إطلاق يشمل حتى هذه الحاله، فيمكن الاستدلال بهذا الخبر من قبيل معتبره مسعده بن زياد، وحينما يقول هذا العبد يوم القيامه أنى كنت جاهلاً إذا قال كنت عالماً يقال له: لمّ لم تعمل؟ إذا قال كنت جاهلاً، يقال له: هلاً تعلمت؟ هذا مطلق من ناحيه إحراز الوصول إلى الواقع على تقدير الفحص أو عدم إحرازه، مجرد احتمال أن يصل إلى الواقع إذا فحص، فما هو المانع والمحدور فى أن تمسك بإطلاق هذه الروايه والاستدلال بها على وجوب الفحص مطلقاً لا فى خصوص حاله إحراز الوصول إلى الواقع على تقدير الفحص. فلتكن آيه السؤال من أهل الذكر ليست هكذا، لكن يصح الاستدلال بالروايه المعتبره سنداً والبداله على وجوب الفحص مطلقاً، فيتمسك بها على وجوب الفحص حتى فى صورته عدم إحراز الوصول إلى الواقع ومعرفته على تقدير الفحص والسؤال.

ص: ٢٩٤

الاعتراض الرابع: أن يقال أنّ مفاد هذه الروايات هو الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع على تقدير ترك الفحص والتعلّم، يعنى أنّ المكلف الجاهل بالحكم الشرعى إذا ترك الفحص والسؤال وتورط فى مخالفه الواقع؛ حينئذٍ يستحق العقاب

على مخالفته للواقع عند تركه الفحص والسؤال. لازم هذا المفاد هو أنه لا بدّ أن نفترض في مرتبه سابقه على هذه الأخبار أنّ التكاليف الشرعي الذي يشك فيه المكلف ويؤمر بالفحص عنه يكون منجزاً بقطع النظر عن هذه الأخبار، بمعنى أنّ مخالفته توجب استحقاق العقاب، هذا لا بدّ من فرضه حتى يكون هناك معنى معقول لهذا الأخبار عندما يكون لسانها لسان المفروغيه عن ترتب العقاب على مخالفه التكاليف الواقعي المشكوك. إذن: لا بدّ أن يوجد ما ينجز هذا التكاليف الواقعي المشكوك في مرتبه سابقه على هذه الأخبار، والسرّ في هذا هو أنّ هذه الأخبار ظاهره في المفروغيه عن ترتب العقاب على مخالفه التكاليف الواقعي المشكوك. إذن: ليست هي المنجز لذلك التكاليف الواقعي المشكوك، وإنما تُخبر عن تنجيز في مرحله سابقه عليها، إذا فهمنا هذا المعنى من هذه الأخبار؛ حينئذٍ لا بدّ من حمل هذه الأخبار على ما إذا كان التكاليف الواقعي المشكوك له منجز بقطع النظر عن هذه الأخبار، فلا بدّ من حملها حينئذٍ على موارد العلم الإجمالي، إذا حملناها على هذه الحاله؛ حينئذٍ لا يصح الاستدلال بها في محل الكلام؛ لأننا نتكلم عن الشبهه البدويه، أنه هل يجب فيها الفحص أو يجوز إجراء البراءه قبل الفحص، هذه الأخبار لا يمكن الاستدلال بها على وجوب الفحص في محل الكلام؛ لأنها ناظره إلى موارد يتنجز فيها التكاليف الواقعي المشكوك بمنجز بقطع النظر عن هذه الأخبار.

وبعبارة أخرى: أنّ هذه الأخبار ليست في مقام إنشاء المنجزيه وجعلها، وإنّما لسانها لسان الإخبار عن المنجزيه، وعن ترتب الواقع على مخالفته الواقع في موارد العلم الإجمالي عند ترك الفحص؛ لأنّ الواقع في موارد العلم الإجمالي قد تنجز بالعلم الإجمالي، هذه الأخبار ليست أكثر من أنها تخبر عن ترتب العقاب على مخالفته الواقع في موارد العلم الإجمالي، وفي محل كلامنا لا يوجد لدينا منجز سابق؛ إذ أننا نتكلم عن الشبهه البدويه، والمفروض في الشبهه البدويه لا يوجد منجز في مرتبه سابقه، وإنّما نريد أن نثبت التنجز بهذه الأخبار، فإذا كان لسان هذه الأخبار هو هذا اللسان؛ فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بها في محل الكلام.

يمكن أن يُلاحظ على هذا الاعتراض:

أولاً: ليس كل أخبار وجوب الفحص ووجوب التعلم لسانها هو لسان الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفته الواقع عند ترك الفحص، من أهم روايات وجوب التعلم هو (طلب العلم فريضه) هذه الروايه ليس لسانها هو لسان الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفته الواقع عند ترك الفحص، وإنّما لسانها هو أنّ طلب التعلم واجب حالها حال بقية الأدله الأخرى التي تقول هذا واجب وهذا حرام... الخ، لسانها هو أنّ التعلم واجب، فليس لسانها هو الإخبار عن تنجز تحقق في مرتبه سابقه، وإنّما هو ينجز ويُنشأ حكماً بوجوب طلب العلم لا أنّه يكون إخباراً عن تنجز متقدّم سابقاً، لا يمكن أن نستفيد هذا اللسان من (طلب العلم فريضه)، قد يُستفاد من بعض الأخبار التي تذكر لوجوب التعلم أنّها في مقام التحذير عن مخالفته الواقع عند ترك الفحص وأنّ العقاب يترتب على مخالفته الواقع عند ترك الفحص، لكن ليس كل أدله وجوب التعلم هي من هذا القبيل؛ بل يوجد في أخبار وجوب التعلم ما يكون ظاهراً أنّه في مقام الإنشاء لا- الإخبار؛ لأنّه إذا كان في مقام الإخبار نقول أنّ ظاهره المفروغيه عن ترتب العقاب على مخالفته الواقع عند ترك الفحص وهذا يستلزم وجود منجز في مرتبه سابقه، فلا بدّ من حملها على موارد العلم الإجمالي، لكن الأمر ليس هكذا؛ فحينئذٍ يمكن التمسك بهذه الأخبار والاستدلال بها لإثبات وجوب الفحص في الشبهه الحكميه البدويه التي هي محل الكلام، ووجود بعض الأخبار التي مفادها الإخبار لا- يمنع من الاستدلال بمثل (طلب العلم فرضه) ومثل آيه السؤال (فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون).

ومن جهه أخرى: تقدّم سابقاً أنّ أخبار وجوب التعلم ظاهرها هو أنّ وجوب التعلم ووجوب الفحص ثابت بنكته أنّ الجهل ليس عذراً ولا- يجوز للمكلف إهمال التكليف الواقعي المشكوك بحجّه أنى جاهل به، فيقال له: هلاّ تعلمت، وهذا معناه أنّ هذه الروايات ليس لها نظر إلى حاله يكون وجوب الفحص فيها ثابتاً بنكته أخرى غير نكته أنّ الجهل ليس عذراً، وإنّما بنكته منجزيه العلم الإجمالي، في موارد العلم الإجمالي يجب الفحص، لكن بنكته منجزيه العلم الإجمالي لا بنكته أنّ الجهل ليس عذراً، هذا معناه أنّ حمل هذه الأخبار على موارد العلم الإجمالي خلاف ظاهر هذه الأخبار؛ لأنّ ظاهر هذه الأخبار أنّ وجوب الفحص ثابت بنكته أنّ الجهل ليس عذراً، بينما حملها على موارد العلم الإجمالي خلاف ظاهر هذه الأخبار؛ لأنّه في موارد العلم الإجمالي يكون وجوب الفحص ثابتاً بنكته منجزيه العلم الإجمالي.

بعبارة أخرى يمكن أن يقال: أنّ هذه الأخبار ناظره إلى حاله الجهل بالواقع وتدل على وجوب الفحص عن الواقع باعتبار أنّ الجهل ليس عذراً للمكلف؛ فحينئذٍ لا- تكون ناظره إلى حاله يكون مع الجهل شيء آخر يكون موجِباً للتنجيز وهو العلم الإجمالي، وتقدّم سابقاً أيضاً أنّ كون الشبهه في المقام غير محصوره؛ لأنّها شبهه دائره بين أطراف كثيره، وقلنا أنّ هذا إنّما ينفع في صدق عنوان الجاهل عرفاً على الجاهل الذي يكون جهله مقروناً بالعلم الإجمالي في شبهه غير محصوره، بخلاف الجاهل الذي يكون جهله مقروناً بالعلم الإجمالي في شبهه محصوره مثل وجوب إمّا صلاه الظهر أو صلاه الجمعة؛ فحينئذٍ لا يستطيع أن يقول أنا جاهل بالحكم الشرعي؛ بل هو عالم به، غايه الأمر أنّ هذا الحكم الشرعي بين أن يكون هو وجوب صلاه الجمعة، أو وجوب صلاه الظهر، هذا ينفع في هذا، لكنّه لا ينفع في ما قلناه من أنّ النكته في وجوب الفحص في موارد العلم الإجمالي حتى مع كون الشبهه غير محصوره هي منجزيه العلم الإجمالي وليست النكته هي أنّ الجهل ليس عذراً، حمل هذه الأخبار الظاهره في أنّ نكته وجوب الفحص هي أنّ الجهل ليس عذراً على موارد العلم الإجمالي حتى إذا كانت الشبهه غير محصوره هذا خلاف الظاهر، فلا ينفع هذا في تجاوز هذه المشكله. إلى هنا يتم الكلام عن الوجه الثاني للاستدلال على وجوب الفحص من الوجوه التي تُذكر لبيان المانع وليس لقصور المقتضى.

الوجه الثالث لبيان المانع: هو ما ذكر في تقارير السيد الخوئي (قدّس سرّه) (١) حيث يقول لإثبات وجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص نحن نتمسك بالأخبار الداله على وجوب التوقف عند الشبهه. ثمّ وضح مقصوده بهذا التوضيح، قال: أخبار التوقف التي يستدل بها الإخباريون على وجوب الاحتياط، وإن كانت النسبه بينها وبين أخبار البراءه هي التباين؛ لأنّ أخبار البراءه تدل على عدم وجوب التوقف مطلقاً قبل الفحص وبعده؛ لأننا نتكلّم عن بيان المانع، بمعنى أنّ المقتضى للإطلاق في أدله البراءه موجود، وإنّما نتكلّم عن وجود مانع يمنع منه، وبعض أخبار التوقف أيضاً هي مطلقه وتدل على وجوب التوقف في الشبهه مطلقاً، أي قبل الفحص وبعده، لكن يقول أنّ مورد جملة من أخبار التوقف هي الشبهه قبل الفحص فتأمر بالتوقف في الشبهه قبل الفحص من قبيل قوله (عليه السلام) في الروايه المعروفه من أخبار التوقف: (فأرجئه حتى تلقى إمامك). (٢) ويُفسرها بأنّه يجب عليك التوقف حتى تلقى إمامك فتفحص وتساءله وتتعلم منه، فإذاذن: هذه تأمر بالتوقف في الشبهه قبل الفحص؛ حينئذٍ طبق مسأله انقلاب النسبه، يقول أنّ أخبار التوقف المختصه بما قبل الفحص سوف تكون نسبتها مع أخبار البراءه نسبه العموم والخصوص المطلق؛ لأنها مختصه بما قبل الفحص وأخبار البراءه مطلقه، يعني أنّ مفادها هو عدم وجوب التوقف حتى بعد الفحص، فحاله ما قبل الفحص نخرجها من أخبار البراءه، إذا أخرجنا حاله ما قبل الفحص من أخبار البراءه سوف تختص أخبار البراءه بحاله ما بعد الفحص، إذا اختصت أخبار البراءه بحاله ما بعد الفحص سوف تكون نسبتها مع أخبار التوقف المطلقه أيضاً نسبه العموم والخصوص المطلق، يعني أنّ أخبار البراءه بعد تخصيصها بما بعد الفحص سوف تكون أخص مطلقاً من أخبار التوقف المطلقه، فتُحمل حتى أخبار التوقف المطلقه على حاله ما قبل الفحص، بالنتيجه صار لدينا بعض أخبار التوقف هي اساساً مختصه بحاله ما قبل الفحص، و أخبار التوقف المطلقه أيضاً بهذا الاعتبار وانقلاب النسبه سوف تختص بحاله ما قبل الفحص. إذن: في الشبهه الحكميه البدويه قبل الفحص يجب التوقف ولا يجوز للمكلف أن يقدم اعتماداً على البراءه، فيمكن الاستدلال بها على وجوب الفحص في محل الكلام.

ص: ٢٩٨

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٧٦.

٢- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١٠٧.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

في الدرس السابق ذكرنا الوجه الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) لإثبات وجوب الفحص في الشبهة الحكمية وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، وهو الاستدلال بأخبار التوقف بالبيان الذي نقلناه عنه سابقاً، حيث يقسم أخبار التوقف إلى قسمين، قسم وارد في ما قبل الفحص، وقسم مطلق، وهذا الوارد في ما قبل الفحص يوجب التوقف في ما قبل الفحص، ويخصص أخبار البراءة؛ لأنّ نسبته إليها نسبة الخاص إلى العام، فيوجب حمل أخبار البراءة على ما بعد الفحص، فإذا اختصت أخبار البراءة بما بعد الفحص تكون أخص مطلقاً من أخبار التوقف المطلقة، فيوجب حمل أخبار التوقف على ما قبل الفحص؛ وحينئذٍ يثبت المطلوب، وهو أنّ أخبار التوقف إمّا مختصه بما قبل الفحص وهو المطلوب، وتأمّر بالتوقف في الشبهة قبل الفحص، وأخبار التوقف المطلقة أيضاً لا بدّ من حملها على ذلك بعد انقلاب النسبة بالترتيب الذي ذكره.

ويلاحظ على هذا المطلب:

الملاحظة الأولى: أنّ أخبار التوقف من القسم الثاني، يعنى التي ادّعى أنّها مختصه بما قبل الفحص، اختصاصها بما قبل الفحص لا بدّ من التأمل فيه، فإنّه يُحتمل في هذا الاختصاص احتمالان:

الاحتمال الأول: أنّ اختصاصها بما قبل الفحص باعتبار أنّ حاله ما قبل الفحص هي مورد لها؛ فحينئذٍ حاله ما قبل الفحص تكون بمثابة القدر المتيقن من هذه الأخبار، والاختصاص يُراد به أنّ أخبار التوقف من القسم الثاني موردها حاله ما قبل الفحص، فتكون حاله ما قبل الفحص قدراً متيقناً من هذه الأخبار.

ص: ٢٩٩

الاحتمال الثاني: أن يكون اختصاصها بما قبل الفحص ليس من جهة أنّها القدر المتيقن منها أو كونها مورداً لها، وإنّما هي مختصه بحاله ما قبل الفحص ومفادها هو وجوب الوقف قبل الفحص عن الشبهة على غرار (لا تكرم زيدا) بالنسبة إلى (أكرم العلماء)، فلا تكرم زيدا يوجب الاختصاص، هذا ليس من جهة أنّه مورد له وقدّر متيقن منه؛ بل هو مفاده النهي عن إكرام زيد، ويكون أخص من دليل وجوب إكرام العالم. فهذا الاختصاص في المقام بالنسبة إلى النوع الثاني من أخبار التوقف فيه هذان الاحتمالان.

على الاحتمال الأول، إذا كانت حاله ما قبل الفحص مجرد مورد لهذا القسم من الأخبار وقدراً متيقناً منها؛ حينئذٍ الصحيح هو أنّ هذا لا يكون منشئاً للقرينة ولا منشئاً لتقديم هذا الدليل على الأخبار الأخرى المعارضه له التي تكون مطلقة؛ لأنه قال بأنّ القسم الثاني من أخبار التوقف تُقدّم بالتخصيص على أخبار البراءة، هذا النوع من الاختصاص لا يكون قرينه على التقديم وعلى هذا الجمع العرفي، مجرد أنّ هذا قدر متيقن من الدليل لا يكون منشئاً للقرينة التي هي الملاك في تقديم الخاص على العام، فلا

يكون منشئاً لتقديم الخاص على الدليل العام، وهذا نظير ما في المثال المعروف (ثمن العذرة سحت) و(لا بأس ببيع العذرة)، لو فرضنا أن المتيقن من (ثمن العذرة سحت) هو عذره الإنسان، لكن هذا لا يوجب تخصيص (لا بأس ببيع العذرة)، كما أن كون القدر المتيقن من (لا بأس ببيع العذرة) هو عذره غير الإنسان أيضاً لا يوجب تخصيص الدليل الدال على أن ثمن العذرة سحت؛ بل يُعامل مع هذين الدليلين معاملة الدليلين المتعارضين المتباينين التي تكون النسبة بينهما نسبة التباين، فيما نحن فيه عندنا دليل البراءة مطلق يشمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص، القسم الثاني من أخبار التوقف أيضاً مطلق، وإنما حاله ما قبل الفحص _____ بحسب الفرض _____ هي مورد له وقدر متيقن منه، وهذا لا يوجب أن يكون قرينه على تخصيص دليل البراءة، وتقديمه بالتخصيص على دليل البراءة، ومجرد كون حاله ما قبل الفحص قدراً متيقناً من القسم الثاني من أخبار التوقف لا يوجب أن يكون هذا الدليل أخص مطلقاً من ذاك؛ بل تبقى النسبة بينهما هي التباين؛ وحينئذ لا وجه لهذا التخصيص. هذا إذا فرضنا أنه كان المقصود الاختصاص هذا، في عبارته السيد الخوئي (قدس سرّه) ورد أن جملة من أخبار التوقف موردها هو الشبهه قبل الفحص، قد يُفسّر، وإن كان بعيد، أن (موردها هو الشبهه قبل الفحص) المراد به أن هذا مورد له فقط وقدر متيقن منه، فإذا كان هذا هو المقصود، فجوابه هو أن هذا ليس ملاكاً للتقديم وليس ملاكاً للقرينه التي تكون موجهة لتقديم الخاص على العام. الاحتمال الثاني يقول أن مقصوده هو اختصاص هذا القسم من أخبار التوقف بالشبهه قبل الفحص من جهة أن مفاده هو وجوب التوقف في الشبهه قبل الفحص الذي قلنا أنه على غرار (لا تكرم زيدا) بالنسبه إلى (أكرم العالم) هو مفاده حرمة إكرام زيد، يقول: فيدعى حينئذ أن هذا يكون أخص مطلقاً من أخبار البراءة، فيخصصها، ويوجب حمل أخبار البراءة بعد التخصيص على ما بعد الفحص. هذا وحده يثبت المطلوب بلا حاجه إلى أن نضم إلى ذلك كبرى انقلاب النسبه. المطلوب عندنا هو إثبات وجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، أي وجوب التوقف قبل الفحص. هذا هو محل كلامنا، إذا كان هذا النوع من الأخبار مختص بحاله ما قبل الفحص ويدل على وجوب التوقف في الشبهه قبل الفحص؛ حينئذ يكون هذا أخص مطلقاً من أخبار البراءة؛ وحينئذ يتم المطلوب ويثبت وجوب التوقف قبل الفحص استناداً إلى هذا الدليل، ولا يمنع منه أخبار البراءة؛ لأنها خُصصت به وحُملت على ما بعد الفحص.

توضيح هذه النقطة بالخصوص: القسم الثانى من أخبار التوقف الذى ذكره بناءً على أنّ مفاده هو الاختصاص، يعنى وجوب التوقف فى الشبهه قبل الفحص، هذا تارةً نفترض أنّ مفاده هو اختصاص وجوب التوقف بالشبهه قبل الفحص ونفيه عمّا عداه بحيث يكون له ما يشبه المفهوم، فهو يثبت وجوب التوقف فى الشبهه قبل الفحص وينفى وجوب التوقف فى الشبهه بعد الفحص. وتاره نفترض أنّ مفاده هو مجرد إثبات وجوب التوقف قبل الفحص ولا يتعرّض إلى حاله الشبهه بعد الفحص وليس له نظر إلى ذلك.

بناءً على الأول إذا كان له مفهوم، أى أنّه كما يثبت وجوب التوقف قبل الفحصينفى وجوب التوقف عمّا عدا هذه الحاله؛ حينئذٍ يكون منافياً لنوعين من الأدله؛ لأنّه كما ينافى أدله البراءه كذلك ينافى أخبار التوقف المطلقه التى هى القسم الأول من أخبار التوقف، أمّا أنّه ينافى أخبار البراءه؛ فلأنّها _____ بحسب الفرض _____ مطلقه تدل على جريان البراءه قبل الفحص وبعد الفحص فى حين هو يثبت وجوب التوقف بعد الفحص. وأمّا أنّه ينافى أخبار التوقف المطلقه، أى القسم الأول من أخبار التوقف؛ فلأنّ أخبار التوقف بمقتضى إطلاقها تثبت وجوب التوقف قبل الفحص وبعد الفحص، فى حين أنّ القسم الثانى من أخبار التوقف إذا كان له مفهوم هو ينفى وجوب التوقف بعد الفحص، فيكون منافياً لأخبار التوقف، وهذا معناه أنّ هذا الخبر بمنطوقه يخصص أخبار البراءه، وبمفهومه يخصص أخبار التوقف المطلقه، وبالنتيجه حينئذٍ سوف يكون عندنا أخبار التوقف كلّها لا- يمكن أن يُستدل بها إلا- على وجوب التوقف قبل الفحص، أمّا القسم الثانى؛ فلأنّ المفروض أنّ هذا هو مفاده، وأمّا القسم الأول؛ فلأنّه يُخصص بأخبار التوقف من النوع الثانى وحملت أخبار التوقف المطلقه على ما قبل الفحص، فبالنتيجه أخبار التوقف كلّها يكون لها مفاد واحد وهو وجوب التوقف قبل الفحص؛ حينئذٍ لا- نحتاج إلى كبرى انقلاب النسبه، فى ما هو المقصود لنا هو إثبات وجوب التوقف قبل الفحص؛ وحينئذٍ يمكننا أن نستدل على ذلك بأخبار التوقف من القسم الثانى ومن القسم الأول أيضاً؛ لأنّ أخبار التوقف من القسم الأول أيضاً خصصت بأخبار التوقف من القسم الثانى إذا كان مفادها هو نفى وجوب التوقف عمّا عدا موردها؛ وحينئذٍ يثبت وجوب التوقف قبل الفحص فى محل الكلام، وهذا هو المطلوب بحسب الفرض.

وبعبارة أخرى: هنا يثبت مطلوبنا بلا حاحه إلى كبرى انقلاب النسبه وذلك لأنه لا يبقى لنا بعد هذا البيان الذى قلناه ما يدل على وجوب التوقف مطلقاً حتى نلاحظ ما هي النسبه بينه وبين أخبار البراءه بعد تخصيصها بالقسم الثانى من أخبار التوقف، كبرى انقلاب النسبه مبنيه على افتراض أن أخبار البراءه التى كانت مباينه لأخبار التوقف المطلقه وكانت النسبه بينهما هي التباين، كل منهما كان مطلقاً، بعد تخصيصها بأخبار التوقف من القسم الثانى تنقلب هذه النسبه بين أخبار البراءه وأخبار التوقف المطلقه من التباين إلى العموم المطلق، فتكون أخبار البراءه أخص مطلقاً من أخبار التوقف. بناءً على ما ذكرناه لا يبقى عندنا ما يدل على وجوب التوقف مطلقاً حتى نضطر إلى ملاحظه النسبه بينه وبين أخبار البراءه، ونقول أن النسبه بينهما وإن كانت هي التباين إلا أن هذه النسبه انقلبت بعد تخصيص أخبار البراءه بأخبار التوقف من القسم الثانى، فنقلب إلى العموم والخصوص المطلق، فتخصص أخبار التوقف المطلقه بأخبار البراءه بعد تخصيصها بأخبار التوقف من القسم الثانى. لا نحتاج إلى كل هذا؛ لأن غرضنا هو إثبات وجوب التوقف قبل الفحص وهذا يتحقق فى محل الكلام ويمكن الاستدلال عليه بأخبار التوقف، سواء كانت من القسم الثانى أو من القسم الأول، ومعه لا يبقى دليل على وجوب التوقف مطلقاً حتى نقول ما هي النسبه بينه وبين أخبار البراءه، وهل تنقلب النسبه أو لا تنقلب النسبه؟

نعم، إذا كان المقصود فى المقام ليس هو إثبات وجوب التوقف قبل الفحص فقط؛ بل إثبات عدم وجوب التوقف بعد الفحص، إذا كان هذا هو المطلوب؛ حينئذٍ نحتاج إلى كبرى انقلاب النسبه؛ لأن ما يُستدل به عدم وجوب التوقف بعد الفحص، أى على جريان البراءه بعد الفحص هو دليل البراءه، وهو يكون معارضاً بأخبار التوقف المطلقه، دليل البراءه كما يدل على جريان البراءه قبل الفحص وبعد الفحص أخبار التوقف من القسم الأول إذا كانت مطلقه؛ حينئذٍ تدل على وجوب التوقف قبل الفحص وبعد الفحص؛ فحينئذٍ نحتاج إلى تخصيص أخبار التوقف ومنعها من الشمول لما بعد الفحص حتى نستطيع أن نستدل بأخبار البراءه.

وبعبارة أخرى: أن أخبار البراءة التي يُستدل بها على عدم وجوب التوقف بعد الفحص لا بد أن تُلاحظ نسبتها لكي يصح الاستدلال بها إلى أخبار التوقف المطلقة، فنقول ما هي نسبتها؟ هل هي نسبة العموم المطلق، أو نسبة التباين؟ إذا كانت هي نسبة التباين، فلا يصح الاستدلال بها على جريان البراءة بعد الفحص؛ إذ النسبة هي التباين وهما متعارضان فيما بينهما، فلا يصح الاستدلال بها على عدم وجوب التوقف بعد الفحص، وإنما يصح الاستدلال بها على عدم وجوب التوقف بعد الفحص إذا كانت مخصصة لأخبار التوقف المطلقة؛ حينئذٍ لا مانع من الاستدلال بها؛ لأنها أخص مطلقاً من أخبار التوقف، انقلبت النسبة، فصارت أخص مطلقاً وأخرجنا ما بعد الفحص من أدلة التوقف المطلقة؛ فحينئذٍ يصح الاستدلال بها، فلا بد من ملاحظه النسبة بين هذين الدليلين.

وأما إذا قلنا أن المقصود هو فقط إثبات وجوب التوقف قبل الفحص، في هذه الحالة الظاهر أنه لا حاجة إلى كبرى انقلاب النسبة. هذا كله بناءً على الاحتمال الأول وهو أن يكون مفاد أخبار التوقف من القسم الثاني لها مفهوم.

على الاحتمال الثاني الذي هو أن يكون مفاد أخبار التوقف من القسم الثاني هو مجرد إثبات وجوب التوقف في الشبهة قبل الفحص من دون أن يكون لها مفهوم. بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا تكون هذه الأخبار منافية لأخبار التوقف المطلقة من القسم الأول؛ لأنّ هذا يثبت وجوب التوقف مطلقاً وهذا أيضاً يثبت وجوب التوقف في حاله معينه؛ ولذلك لا يكون القسم الثاني من أخبار التوقف مخصصاً لأخبار التوقف من القسم الأول، وإنما يكون هذا القسم من أخبار التوقف منافياً لأخبار البراءة؛ لأنّ هذا يقول قبل الفحص يجب التوقف، وأخبار البراءة المطلقة تقول أيضاً قبل الفحص لا يجب التوقف، فتكون حينئذٍ أخص مطلقاً من أخبار البراءة وتكون منافية لها وأخص مطلقاً منها؛ وحينئذٍ تكون مخصصة لأخبار البراءة وموجبه لحملها على حاله ما بعد الفحص. هذا المقدار يكفي لإثبات المطلوب الذي هو وجوب التوقف قبل الفحص، إلى هنا يمكن إثبات المطلوب بلا حاجة إلى كبرى انقلاب النسبة؛ لأنه يمكننا أن نستدل بأخبار التوقف من القسم الثاني على وجوب التوقف قبل الفحص، وما ينافي هذا هو فقط أخبار البراءة ولا تنافيه أخبار التوقف المطلقة، وإنما الذي ينافيه هو أخبار البراءة، نقيض أخبار البراءة بهذا النوع من أخبار التوقف، ونحمل أخبار البراءة على ما بعد الفحص؛ وحينئذٍ تنتهي المشكله؛ وحينئذٍ يثبت وجوب التوقف قبل الفحص وهذا الدليل في مفاده وفي ما يُراد إثبات التوقف فيه لا تعارضه أخبار التوقف المطلقة، وإنما الذي يعارضه هو أخبار البراءة، وهو أخص منها مطلقاً؛ فحينئذٍ يخصصها، فيمكن الاستدلال به على وجوب التوقف قبل الفحص.

نعم، إذا كان المقصود ليس هو إثبات وجوب التوقف قبل الفحص؛ بل إثبات عدم وجوب التوقف بعد الفحص؛ فحينئذٍ نحتاج إلى كبرى انقلاب النسبه؛ لأنّ دليل البراءه حينئذٍ يكون له معارض وهو أخبار التوقف المطلقه؛ لأننا لم نخصص أخبار التوقف المطلقه بالنوع الثانى من أخبار التوقف، فحتى نستدل بدليل البراءه على عدم وجوب التوقف بعد الفحص لابدّ من علاج معارضته ب أخبار التوقف المطلقه التى تدل على وجوب التوقف حتى بعد الفحص، فإذا كان له معارض؛ فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال به على عدم وجوب التوقف بعد الفحص، وعلاج التعارض موقوف على كبرى انقلاب النسبه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

تقدّم فى الدرس السابق الملاحظه الأولى على التقريب الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) نلخصها بعبارته مختصره، يظهر من كلام السيد الخوئى (قدّس سرّه) أنّه يتكلّم عن عامّين بينهما نسبه التباين، وهما عبارته عن دليل البراءه وأخبار التوقف من القسم الأول، كلّ منهما يشمل الشبهه قبل الفحص وبعد الفحص؛ لأنّه يتكلّم عن عامّين بينهما نسبه التباين، وجد مخصص لأحدهما وهو عبارته عن أخبار التوقف من القسم الثانى، ونفترض كما هو ظاهر نظر السيد الخوئى (قدّس سرّه) أنّ ما دل على التوقف فى الشبهه قبل الفحص ليس له مفهوم، وإنّما فقط هو يثبت وجوب التوقف فى الشبهه قبل الفحص، هذا نسبه إلى دليل البراءه نسبه الخاص للعام، فدليل البراءه يثبت البراءه قبل الفحص وبعد الفحص وما دل على التوقف يثبت التوقف قبل الفحص. هذا محل كلامنا، وهذا مثال معروف لانقلاب النسبه، فيقال _____ بناءً على انقلاب النسبه _____ بأنّ القسم الثانى من أخبار التوقف أخصّ مطلقاً من أخبار البراءه، فيخصصها، بعد تخصيصه لأخبار البراءه تنقلب النسبه بين أخبار البراءه وبين القسم الأول من أخبار التوقف، النسبه بينهما كانت هى التباين وبعد التخصيص صارت النسبه هى العموم والخصوص المطلق، هذا إذا انقلبت النسبه. إذا أنكرنا انقلاب النسبه؛ حينئذٍ يبقى الحال كما كان عليه سابقاً بين العامّين حتى بعد التخصيص.

ص: ٣٠٤

بعبارته أخرى: يمنع من التمسك بالعام المخصص فى غير مورد الخاص الذى هو الشبهه بع الفحص؛ لأنّ له معارض، خصصنا العام الأول فأخرجنا منه الشبهه قبل الفحص، فبقى فيه الشبهه بعد الفحص، التمسك بدليل البراءه لإثبات البراءه فى الشبهه بعد الفحص يتوقف على انقلاب النسبه؛ لأنّه إذا انقلبت النسبه نستطيع أن نقدّم دليل البراءه على دليل التوقف المطلق، وبالتالي نستطيع أن نستدل به على البراءه بعد الفحص، أمّا إذا أنكرنا انقلاب النسبه يقع التعارض بين دليل البراءه وبين أخبار التوقف من القسم الأول، وإنّ خصص دليل البراءه بأخبار التوقف من القسم الأول؛ لأنّه يقولون انكار النسبه يبتنى على أنّه ينبغى أن نلاحظ النسبه بينهما قبل التخصيص، فبقى النسبه كما هى قبل بعد التخصيص، قبل التخصيص لا يجوز لنا أن نتمسك بدليل البراءه لإثبات البراءه بعد الفحص؛ لأنّ هناك دليلاً فى مقابله يقول يجب التوقف حتى بعد الفحص. هذا الكلام نقوله لإثبات أنّ هذا كله يرتبط بالتمسك بالعام الثانى لإثبات حكمه فى غير مورد التخصيص، هناك تظهر الثمره بين انقلاب النسبه وبين عدمها، إذا قلنا بانقلاب النسبه يمكن إثبات البراءه فى الشبهه بعد الفحص تمسكاً بدليل البراءه؛ لأنّه صار أخصّ مطلقاً من أخبار التوقف

المطلق، فيتقدّم عليها، فتمسك به لإثبات البراءة بعد الفحص، وإن أنكرنا انقلاب النسبه لا- يجوز التمسك به، هناك تظهر الثمره، أمّا في الشبهه قبل الفحص فلا مشكله فيها، في الشبهه قبل الفحص يمكن التمسك بأخبار التوقف من القسم الثاني؛ لأنها تدل على وجوب التوقف في الشبهه قبل الفحص. نعم، هذه كان لها معارض واحد، بناءً على أنه ليس له مفهوم، إذا كان له مفهوم هو يعارض كلا- العامين على ما بيّناه في الدرس السابق، لكن إذا لم يكن له مفهوم كما هو ظاهر مقصود السيد الخوئي (قدّس سرّه)، هو يثبت وجوب التوقف في الشبهه قبل الفحص، وهذا لا يعارض أخبار التوقف المطلقه، وإنّما ينافيه أخبار البراءه، فأنها تقول أنّ البراءه تجرى حتى قبل الفحص، وهو أخص منها مطلقاً فيقيدها، فلا يكون دليل البراءه حجّه لإثبات البراءه في الشبهه قبل الفحص، ويكون دليل التوقف من القسم الثاني حجّه في إثبات وجوب التوقف قبل الفحص، فيصح الاستدلال بها، سواء انقلبت النسبه أو لم تنقلب النسبه، انقلاب النسبه يؤثر على إثبات البراءه في الشبهه بعد الفحص، هذا يتوقف على القول بانقلاب النسبه.

الملاحظه الثانيه على كلام السيد الخوئي (قدس سرّه): هذه الملاحظه هي نفس الملاحظه التي نقلناها عن بعض المحققين بالنسبه إلى أخبار التعلم، وأجبنا عنها، وهي أنّ ظاهر أخبار التعلم ظاهره في المفروغيه عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع عندك ترك الفحص، يعنى ظاهره في المفروغيه عن تنجز التكليف في مرحله سابقه على هذه الأخبار؛ ولذا هي صارت بصدد الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع عند ترك الفحص، فلا بد أن يكون التكليف المحتمل منجزاً في مرتبه سابقه، وهذا لا يكون إلا إذا تنجز بعلم إجمالي أو نحوه، فلا تشمل محل الكلام، فلا يصح الاستدلال بها في محل الكلام.

دفعنا هذا الاعتراض هنا كبأنه ليس كل أخبار التعلم هذا مفادها، قد نعثر في أخبار التعلم على طوائف ما فيه هذا المفاد، أي أنّ لسانها لسان الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع عند ترك الفحص، فيكون تحذيراً وإرشاداً وليس إنشاءً حتى نتمسك بها لإثبات وجوب الفحص، وهي تتحدث عن أحكام شرعيه تنجزت بمنجز سابق، بينما المقصود في المقام أن ننجز هذا التكليف الشرعي المشكوك بأخبار التعلم، لكن في أخبار التعلم ما ليس لسانه هكذا، وإنما لسانه لسان آخر من قبيل (طلب العلم فريضه). نفس هذا الإشكال هنا يُذكر، هنا المسأله أوضح في أخبار التوقف كونها إرشاداً وكونها إخباراً عن ثبوت العقاب في مرحله سابقه أوضح؛ لأنّ أخبار التوقف تقول (قف عند الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه) هي افترضت أنّ الوقوف عند الشبهه يساوق الاقتحام في الهلكه، فإذن: هي افترضت أنّ مخالفه هذه الشبهه تكون موجباً للوقوع في الهلكه، وهي تحذّر من ذلك. إذن: لا بدّ من فرض التنجيز في مرحله سابقه على هذه الأخبار، هذه الأخبار تحذّر من الوقوع في الهلكه عند المخالفه، فلا بدّ من فرض أنّ الشبهه منجزه بمنجز، علم إجمالي أو غيره، بحيث أنّ مخالفتها تكون موجباً لاستحقاق العقاب بقطع النظر عن أخبار التوقف، فإذن: لا بدّ من حملها على موارد العلم الإجمالي وأمثاله، ولا يصح الاستدلال بها على وجوب الفحص والتنجيز في محل الكلام التي هي شبهه بدويه خاليه من العلم الإجمالي. فكيف يصح الاستدلال بها في محل الكلام؟! وهذا مطلب جداً واضح في أخبار التوقف، وأحد الإشكالات على أخبار التوقف هو أنّه لا يمكن الاستدلال بها، باعتبار أنّها ليست في مقام التأسيس، وإنما هي في مقام الإرشاد إلى وجود عذاب في مرحله سابقه وترتب العذاب على مخالفه الشبهه.

الملاحظه الثالثه: ما يذكر فى محله من أنّ موضوع هذه الأخبار هو الشبهه، والشبهه هى ما يشتهه حكمه، وكل شىء لا يتبين حكمه يكون شبهه، الظاهر أنّ المراد بالحكم الذى يكون عدم تبيّنه موجباً لصدق الشبهه هو الأعم من الحكم الواقعى والظاهرى، يعنى إنّما يشتهه هذا الشىء على المكلف إذا كان لا يعرف حكمه الواقعى ولا حكمه الظاهرى، أمّا إذا عرف حكمه الواقعى لا يكون مشتبهاً، أو عرف حكمه الظاهرى أيضاً لا يكون بالنسبه إليه مشتبهاً، والدليل على هذا لو فرضنا أنّ هذه الوقعه تبيّن حكمها الظاهرى، ولو كان حكمها الظاهرى هو البراءه، لو فرضنا أنّ المكلف تبيّن أنّ حكم هذه الشبهه هو البراءه؛ حينئذٍ لا يكون اقتحامها موجباً للوقوع فى الهلكه، إنّما يكون اقتحام الشبهه موجباً للوقوع فى الهلكه عندما لا يكون المكلف عالماً بحكمها لا الواقعى ولا الظاهرى، وإلا لا تكون شبهه عندما يتحدد موقف المكلف من تلك الشبهه، ولو كان وظيفه عمليه، فالظاهر أنّ المقصود بالحكم الذى إذا لم يتضح تكون الشبهه شبهه هو عبارته عن الأعم من الواقعى والظاهرى، وبناءً على هذا الكلام يكون دليل البراءه وارداً على هذه الأخبار ورافعاً لموضوعها؛ لأنّ دليل البراءه دليل شرعى معتبر يثبت حكم ظاهرى وهو البراءه، فيرفع موضوع هذه الأخبار الذى هو الشبهه التى يشتهه حكمها الواقعى والظاهرى، الذى لا يعلم المكلف لا بحكمها الواقعى ولا بحكمها الظاهرى، هذه الأخبار اقتحامها يوجب الوقوع فى الهلكه، تأتى أخبار البراءه وتقول أنّ هذه تجرى فيها البراءه، فيتبين الحكم الظاهرى للمكلف، فتكون رافعه للشبهه، يعنى وارده على هذه الأخبار، فتتقدم عليها بالورود، ولا يصح الاستدلال حينئذٍ بها لإثبات وجوب التوقف فى ما نحن فيه بعد فرض إطلاق أدله البراءه. إلى هنا ينتهى الكلام عن هذه الوجوه التى ذُكرت ويتلخص مما تقدم عدم تماميه هذا الوجه الأخير الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) من الوجوه التى اعتبرت مانعه من إطلاق أدله البراءه الشرعيه، كما هو الحال فى العلم الإجمالى الذى هو الوجه الأول للمانع، فهو أيضاً لم يكن تاماً كما تقدّم سابقاً؛ لأنّه منحل بالعثور على جمله من الأحكام الإلزاميه لا تقل عن المعلوم بالإجمال. نعم، أخبار التعلّم التى هى المانع الثانى من إطلاق أدله البراءه تبيّن أنّها تامه الدلاله وتكون مانعه من الإطلاق. هذا مضافاً إلى أنّ قصور المقتضى أيضاً تم ببعض الوجوه المتقدمه، أصلاً أخبار البراءه قاصره عن أن تثبت البراءه قبل الفحص، بعض الوجوه لبيان قصور المقتضى تمت عندنا سابقاً ومن هنا يظهر أنّ أدله البراءه الشرعيه لا تشمل حاله ما قبل الفحص لقصور المقتضى، ولو تنزلنا لوجود المانع، فلا يصح التمسك بالبراءه الشرعيه لإثباتها قبل الفحص. هذا تمام الكلام فى الشبهه الحكميه ويتبين فى الشبهات الحكميه أنّه يجب الفحص ولا يجوز إجراء البراءه قبل الفحص.

مضافاً إلى أنّ المسألة لعلّها أوضح من أن تحتاج إلى إقامه أدله وبرهان على عدم جواز إجراء البراءة للمكلف قبل الفحص، باعتبار أنّه إذا لم نلتزم بوجوب الفحص، يعنى جَوَازاً له إجراء البراءة قبل الفحص، لكن مع ذلك لا يمكن الالتزام بهذا الأمر؛ لأنّه يؤدي إلى ضياع كثير من الأحكام الشرعية وفوات ملاكات الأحكام الشرعية على المكلف؛ لأنّ معناه أنّ إطاعه الأحكام الشرعية يكون معلقاً على الصدفة والاتفاق، إذا علم بالحكم الشرعي بالاتفاق تجب عليه إطاعته ويكون مؤاخذاً لو خالف على تقدير الاتفاق والصدفة، لكن إذا صدفة لم يعلم بالحكم الشرعي فإنه يجرى البراءة وينفى الحكم، وكلّما شكّ في حكم ينفىه إلا إذا علم به من باب الاتفاق والصدفة وليس بالفحص؛ لأنّه لا يجب عليه الفحص بحسب الفرض ويجوز له أن يجرى البراءة في كل شبهة، وهذا يؤدي إلى ضياع الأحكام الشرعية وفوات الملاكات والأغراض الشرعية التي يتوخاها الشارع من جعل هذه الأحكام الشرعية وتأسيسها، وهذا لا يمكن الالتزام به. فإذن: النتيجة واحدة وهي أنّ لا يجوز إجراء البراءة قبل الفحص. هذا كله في الشبهات الحكمية.

الآن نأتى إلى الشبهات الموضوعية: في الشبهات الموضوعية هل الأمر أيضاً كذلك؟ هل جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مشروط بالفحص بحيث لا- يجوز إجراء البراءة قبل الفحص، أو أنّ البراءة تجرى في الشبهة الموضوعية حتى قبل الفحص؟ المعروف هو عدم اعتبار الفحص في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية عكس الشبهة الحكمية، الكلام يقع هنا أيضاً كما في الشبهة الحكمية تارة بلحاظ البراءة العقلية، وتارة أخرى بلحاظ البراءة الشرعية، يعنى مرّة نتكلم عن أنّه هل يصح التمسك بالبراءة العقلية في الشبهات الموضوعية قبل الفحص، أو لا؟ هل جريان البراءة العقلية مشروط بالفحص في الشبهات الموضوعية، أو لا؟ ومره نتكلم عن البراءة الشرعية .

أما عن البراءة العقلية، فمن الواضح أنّ الكلام عن جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية لا يصح إلا بعد الفراغ عن أمرين:
الأمر الأول: الإيمان بقاعده قبح العقاب بلا بيان، وإلا إذا لم تؤمن بالبراءة العقلية لا معنى لأن نقول أنّ جريان البراءة العقلية هل هو مشروط الفحص، أو لا؟

الأمر الثاني: لا بدّ أن نفرغ أيضاً عن تسليم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، وإلا إذا قلنا أنّنا نؤمن بالبراءة العقلية، وبجريانها في الشبهات الحكمية، ولكنها لا تجرى في الشبهات الموضوعية؛ فحينئذٍ لا معنى لطرح هذا البحث؛ لأنّ البراءة العقلية إذا كانت لا تجرى في الشبهات الموضوعية لا معنى لأن نتكلم عن أنّ جريانها في الشبهات الموضوعية هل هو مشروط بالفحص أو لا؟ إذن: لا بدّ أن نفرغ عن هذين الأمرين حتى ندخل في هذا البحث.

بالنسبة للأمر الأول تقدّم الحديث عن أصل البراءة العقلية مفصلاً.

بالنسبة للأمر الثاني: يعنى بعد أن نفرغ عن تسليم وجود قاعده عقليه تسمى بالبراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) نأتى إلى مسأله جريانها في الشبهات الموضوعية

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه

الكلام يقع في جواز إجراء البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية قبل الفحص، لكن قلنا بأنّ هذا يتوقف على الفراغ عن تسليم أصل القاعده في مقابل انكارها، ويتوقف على الفراغ عن جريان القاعده بعد تسليمها في الشبهات الموضوعية، فإذا سلمنا هذين الأمرين؛ حينئذٍ نقول أنّ هذه البراءة العقلية التي فرغنا عن ثبوتها وعن جريانها في الشبهات الموضوعية، هل يشترط جريانها في الشبهات الموضوعية بالفحص أو لا يشترط؟

ص: ٣٠٩

المعروف بين القائلين بالبراءة العقلية عدم اشتراط جريانها بالفحص في الشبهه الموضوعية، تماماً عكس الشبهه الحكمية، فهم فرقوا بين الشبهتين بلحاظ البراءة العقلية، ففي الشبهه الحكمية اشترطوا الفحص في جريانها، وفي الشبهه الموضوعية لم يشترطوا ذلك وجوّزوا جريانها قبل الفحص، ومن هنا يقع هذا التساؤل: ما هو الفرق بين الشبهتين مع كون البراءة واحده؟ فلماذا يشترط جريانها في الشبهه الحكمية بالفحص ولا يشترط ذلك في الشبهه الموضوعية؟

ما يُستدل به على وجوب الفحص في الشبهه الحكمية بلحاظ البراءة العقلية سنذكره لنرى أنّه هل يجرى في الشبهه الموضوعية أو لا؟

وبعبارة أخرى: ما هو الذي استندوا إليه في إثبات وجوب الفحص في الشبهه الحكمية؟ نذكر هذا الدليل لنرى أنّ هذا هل

يجرى فى الشبهه الموضوعيه، أو لا؟ الدليل الذى ذكره وتقدم ذكره حاصله: أن المراد بالبيان الذى أخذ عدمه فى موضوع القاعده هو البيان الأعم من البيان الواصل أو البيان الذى هو فى معرض الوصول، أو نقول أن البيان فى القاعده يُراد به البيان فى معرض الوصول لا البيان الواصل، والسرف فى هذا قالوا: أن ديدن الشارع وطريقته فى بيان أحكامه وتبليغها أن يجعل أحكامه فى معرض الوصول وليس بناءه على إيصال الأحكام إلى كل مكلف مكلف، وإنما طريقته فى بيان أحكامه هى أن يجعلها فى معرض الوصول، ولو جعل هذه الأحكام عند جماعه مخصوصين، ثم عن طريق النقل والروايه تصل إلى المكلفين. إذا فرضنا أن طريقه الشارع هى هذه؛ حينئذٍ يقال: لا- تجرى قاعده قبح العقاب بلا- بيان قبل الفحص؛ لأن المكلف قبل الفحص لا يحرز موضوع هذه القاعده؛ لأن موضوعها هو عدم البيان الذى هو فى معرض الوصول، وإنما يحرز المكلف أن البيان فى معرض الوصول إذا فحص، أما قبل الفحص فهو لا يحرز عدم وجود بيان فى معرض الوصول، القاعده لا تجرى فى الشبهه الحكيمه قبل الفحص لعدم إحراز موضوعها. نعم، لو كان المراد من البيان فى القاعده هو البيان الواصل؛ حينئذٍ يحرز المكلف قبل الفحص موضوع القاعده؛ لأنه قبل الفحص يستطيع أن يقول لا يوجد بيان واصل ولم يصلنى بيان؛ ولذا فرض أنه جاهل، لأنه لم يتم عنده البيان، فهو يحرز قبل الفحص موضوع القاعده وهو عدم البيان الواصل، فيمكن أن يقال بجريان القاعده قبل الفحص إذا كان المراد من البيان فى القاعده هو البيان الواصل، لكن الصحيح أن المراد من البيان فى القاعده ليس هو البيان الواصل، وإنما هو البيان الذى يكون فى معرض الوصول؛ وحينئذٍ لا- تجرى القاعده قبل الفحص لعدم إحراز موضوعها، فلا تجرى القاعده قبل الفحص. إذن: لا- يجوز إجراء البراءه العقليه قبل الفحص فى الشبهات الحكيمه. هذا هو الدليل الذى يُذكر لإثبات وجوب الفحص فى الشبهه الحكيمه. وهذا الدليل لا يجرى فى الشبهه الموضوعيه لسبب بسيط وهو أن المفروض فى الشبهه الموضوعيه وصول الحكم إلى المكلف وأن البيان تم على الحكم الشرعى؛ وحينئذٍ لا يتأتى هذا الطرز من الاستدلال لإثبات وجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه، يعنى لا معنى له؛ لأنه عندما نفترض أن المكلف عالم بالحكم الشرعى لا معنى لأن نقول إذا كان المراد بالبيان البيان الواصل، فتجرى القاعده لأنه يُحرز موضوعه الذى هو عدم وصول البيان، وإذا كان المراد من البيان هو البيان فى معرض الوصول؛ حينئذٍ لا تجرى القاعده لعدم إحراز موضوعها، سواء قلنا أن المراد من البيان هو البيان فى معرض الوصول، أو قلنا أنه البيان الواصل، سواء كانت طريقه الشارع هى أن يجعل أحكامه فى معرض الوصول أو كانت طريقته أن يوصل أحكامه إلى كل مكلف مكلف، بالنتيجه هذا المكلف وصله الحكم الشرعى وتم عنده البيان على الحكم الشرعى ومشكلته فى الموضوع وليست فى الحكم الشرعى، فلا- معنى للاستدلال على وجوب الفحص فى محل كلامنا بهذا البيان، هذا البيان يختص بالشبهه الحكيمه؛ لأن المفروض فى الشبهه الحكيمه الجهل بالحكم الشرعى، فنسأل ما هى طريقه الشارع فى إيصال أحكامه إلى المكلفين وعلى ضوء الطريقه نحدد ما هو المراد من البيان فى القاعده، هل يراد به البيان الواصل؟ أو يراد به البيان فى معرض الوصول؟ لكن هذا كله عندما يكون المكلف جاهلاً بالحكم الشرعى، أما عندما يكون عالماً بالحكم الشرعى، يعنى وصله الحكم الشرعى؛ حينئذٍ لا معنى لكل هذا الكلام وليس له موضوع فى الشبهه الموضوعيه.

ومن هنا يُستدل على وجوب الفحص في الشبهه الموضوعيه بما أشرنا إليه في الدرس السابق، وكأنه وجه مستقل غير ما استدل به على وجوب الفحص في الشبهه الحكميه، وجه آخر يختص بالشبهه الموضوعيه يُستدل به على وجوب الفحص في الشبهه الموضوعيه، وهو الذى نقلناه في الدرس السابق وقلنا أنّ الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) أشار إليه في الرسائل، وحاصله: أنّ المفروض في الشبهه الموضوعيه هو العلم بالحكم الشرعى الكلى، يعلم أنّ الخمر حرام، فيقال أنّ علم المكلف بالحكم الشرعى ينجز عليه الحكم الشرعى، فتدخل الحرمه فى عهدته وتشتغل بها ذمته؛ حينئذٍ يجب عليه تفرّغ الذمه مما اشتغلت به يقيناً، وهذا يتوقف على ترك كل ما يُحتمل كونه خمرًا؛ لأنه إذا اقتصر فى مقام الامتثال على ترك ما يعلم كونه خمرًا وارتكب ما يحتمل كونه خمرًا، فإنه لم يفرّغ ذمته يقيناً مما اشتغلت به، تفرّغ الذمه يقيناً مما اشتغلت به يتوقف على ترك ما يحتمل كونه من أفراد الحرام، فإذا شك فى أن هذا خمر أو لا، فهذه هى الشبهه الموضوعيه التى نتكلم عنها، وهذا الوجه يقول يجب عليه أن يتركه من باب المقدمه العلميه كما ذكر الشيخ، يعنى لا يجوز له إجراء البراءه إلى أن يفحص ويتبين أنه ليس من أفراد الحرام؛ حينئذٍ يجوز له ارتكابه، أما قبل ذلك فلا يجوز، بحكم العقل يجب عليه ترك كل ما يحتمل كونه من أفراد الحرام، فلا مجال لإجراء البراءه قبل الفحص، وبهذا نصل إلى نفس النتيجة الثابته فى الشبهه الحكميه، فى كلٍ منهما لا تجرى البراءه العقليه قبل الفحص؛ بل يجب على المكلف الفحص. هذا هو ما يستدل به على وجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه.

وتقدم في الدرس السابق جواب هذا الوجه: أنّ الذي يتنجز على المكلف ويدخل في عهده وتشتغل به ذمته ويجب عليه تفرغ الذمه يقيناً منه هو الحكم الفعلي المنجز وليس هو الحكم الكلي الذي عبرنا عنه بالجعل، العلم بالجعل لا- ينجز شيئاً على المكلف، وإنما العلم بالحكم الفعلي هو الذي يكون منجزاً ويكون موجباً لاستحقاق العقاب على المخالفه، الحكم إنما يصير منجزاً على المكلف إذا كان عالماً بالكبرى والصغرى، أى إذا كان عالماً بالجعل والموضوع يتنجز هذا الحكم عليه ويصبح فعلياً، هذا الحكم الفعلي هو الذي يدخل في عهده المكلف وتشتغل به ذمته، فإذا علم بالحكم الكلي (أنّ الخمر حرام في الشريعة) وعلم بأنّ هذا خمر يصبح الحكم فعلياً ومنجزاً على المكلف نتيجة هذين العلمين؛ حينئذٍ يجب عليه تفرغ ذمته يقيناً مما اشتغلت به، وهذا غير متحقق في محل الكلام، يعنى في الشبهه الموضوعيه، إذ في الشبهه الموضوعيه هو وإن كان عالماً بالحكم الكلي، لكن المفروض أنّه ليس عالماً بالموضوع، وإنما هو شاك بالموضوع ولا- يعلم أنّ هذا خمر أو خل؟ فلا- يستطيع أن يقول تنجزت على حرمه هذا، هذه الحرمة ليست منجزه عليه بمجرد علمه بأنّ الخمر حرام، وبهذا يتضح الجواب عن هذا الوجه. فالحكم الكلي لا يتنجز على المكلف بمجرد علمه به، يعلم المكلف بأنّ الحج واجب على المستطيع وكلنا نعلم بذلك، لكن هذا لا ينجز شيئاً على المكلف، إلا إذا قرن بهذا العلم العلم بتحقيق الاستطاعه؛ حينئذٍ يصبح هذا الوجوب فعلياً، أما مجرد العلم بالجعل الذي هو الموجود في الشبهه الموضوعيه حسب الفرض، فهذا لا يدخل شيئاً في عهده المكلف ولا ينجز شيئاً على المكلف حتى نقول هذا التكليف تنجز على المكلف، فيجب عليه الخروج من عهده يقيناً وهذا لا يكون إلا بترك ما يحتمل كونه من أفراده، فإذا: يجب التوقف والاحتياط في الشبهات الموضوعيه ولا يجوز إجراء البراءه. هذا الكلام ليس صحيحاً.

وبناءً على هذا؛ حينئذٍ يقال: لا يوجد ما يمنع من إجراء البراءة في الشبهات الموضوعية لتحقيق موضوعها وهو أنّ المكلف لم يتم عنده البيان على حكم منجز، قاعده قبح العقاب بلا بيان تقول: يقبح العقاب عندما لا يتم البيان على حكم فعلي منجز، وهذا المكلف في الشبهه الموضوعية لم يتم عنده البيان على حكم فعلي منجز وإن كان عالمًا بالجعل؛ لأنّ المفروض أنّه يجهل الموضوع ويشك في أنّ هذا خمر أو خل، فالبراءة تجرى في الشبهه الموضوعية قبل الفحص لتماميه موضوعها؛ لأنّ موضوعها هو عدم البيان على الحكم الفعلي المنجز وهذا المكلف لم يتم عنده البيان.

لا- يقال: أنّ نفس هذا الكلام يمكن قوله في الشبهه الحكمية، غايه الأمر تبديل الجهل بالموضوع في محل كلامنا بالجهل بالحكم الكلي، وبالنتيجة في كل منهما يكون موضوع القاعده متحقق، في الشبهه الموضوعية قلنا أنّ المكلف الجاهل بالموضوع لم يتم عنده البيان على الحكم الفعلي، لجهله بالموضوع وعدم علمه بالصغرى، فيتحقق موضوع القاعده، فتجرى البراءة قبل الفحص في الشبهه الموضوعية، ننقل نفس هذا الكلام إلى الشبهه الحكمية، فنقول أنّ الجاهل بالحكم الشرعي حتى لو كان عالمًا بالموضوع ويعلم أنّ هذا خمر، لكن لا يعلم أنه حرام، هذا أيضاً لم يتم عنده البيان على الحكم الفعلي؛ لأنّ الحكم الفعلي كما ذكرنا يتوقف على العلم بالجعل والعلم بالموضوع، في الشبهه الموضوعية هو جاهل بالموضوع وفي الشبهه الحكمية هو جاهل بالحكم الكلي، بالنتيجة هو لم يتم عنده البيان على الحكم الفعلي، فأيضاً يتحقق موضوع القاعده، فينبغي أن تجرى البراءة قبل الفحص حتى في الشبهات الحكمية لتحقيق موضوعها ونفس العله التي ذكرت في الشبهه الموضوعية ينبغي ان تُذكر هنا

فأنه يقال في جوابه: هناك قالوا أنه في الشبهه الحكميه حيث أن الجهل متعلق بالتكليف والحكم الشرعي الكلي، هناك يأتي الدليل الذي ذكره على مسأله وجوب الفحص وهو أن هذا الحكم الشرعي الذي يجهله المكلف؛ بل جميع الأحكام الشرعيه ما هي طريقه الشارع في بيانها؛ حينئذ يأتي هذا الكلام الذي قلنا أنه لا معنى له في الشبهه الموضوعيه؛ لأن المكلف يجهل بالحكم الشرعي ويكون معذوراً لو أجرى البراءه وخالف هذا الحكم الشرعي، العقل يقول لا بد من معرفه طريقه الشارع في بيان الحكم الشرعي ما هي؟ وعلى ضوءها نحدد أن البيان في القاعده ماذا يُراد به، فإن كانت طريقه الشارع في بيان أحكامه هي إيصال الأحكام إلى كل مكلف مكلف؛ حينئذ المكلف قبل الفحص يقول لم يصلني الحكم الشرعي؛ حينئذ يكون المراد من البيان في القاعده هو البيان الواصل؛ فحينئذ تجرى القاعده في حقه. أمّا إذا قلنا أن طريقه الشارع في بيان أحكامه هي جعل الحكم في معرض الوصول وليس من شأن الشارع أن يوصل الحكم إلى كل مكلف، العقل هنا يتدخل ويقول أن هذا المكلف الذي يترك الفحص مع كون طريقه الشارع هي هذه لا- يكون معذوراً، وإنما يجب عليه الفحص؛ لأن طريقه الشارع _____ بحسب الفرض _____ هي جعل الحكم في معرض الوصول، فيكون البيان في القاعده هو أن العقل يقول للمكلف إذا أحرزت عدم وجود بيان في معرض الوصول فأنت معذور يقبح عقابك، أمّا إذا لم تحرز أن هذا لا- وجود له في معرض الوصول؛ حينئذ تستحق العقاب ويصح عقابك، فإذن: العقل إنما يقول بقبح العقاب عند عدم وجود البيان في معرض الوصول، والمكلف قبل الفحص لا يحرز عدم وجود بيان على الحكم الشرعي في معرض الوصول، وإنما يحرزه بالفحص، أمّا قبل الفحص فهو لا يحرز عدم وجود البيان حتى نقول أن موضوع القاعده متحقق وتجرى في حقه البراءه العقلية قبل الفحص. هذا هو الفرق بين الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه. ومن هنا يظهر أن البراءه تجرى في الشبهه الموضوعيه قبل الفحص، حتى أن الشيخ (قدّس سرّه) ادّعى الإجماع، ولو في بعض الموارد على جريان البراءه في الشبهه الموضوعيه قبل الفحص، فالحقيه مسلّمه وبلحاظ الأدله أيضاً مسلّمه، وإذا كان هناك نقاش فهو في الشبهه الحكميه، هناك يوجد كلام في وجوب الفحص في الشبهه الحكميه وعدم جريان البراءه العقلية قبل الفحص، المحقق العراقي (قدّس سرّه) لديه مناقشه ويقول أن البراءه العقلية تجرى في الشبهه الحكميه قبل الفحص. والظاهر أن جريان البراءه العقلية في الشبهه الموضوعيه مسلّم من قبل الجميع.

نعم، بعد أن فرغنا عن عدم وجوب الفحص تبقى هنا مسألة وهي أنه هل البراءة تجرى في الشبهه الموضوعيه قبل الفحص في كل الأحوال؟ المحقق النائيني (قدس سرّه) عنده كلام معروف حيث ذكر أن الفحص في الشبهه الموضوعيه يكون واجب في حالتين: (١)

الحاله الأولى: ما إذا توقّف امتثال التكليف غالباً على الفحص، حيث في بعض الأحيان يتوقف امتثال التكليف على الفحص بحيث إذا لم يفحص لا يكون هناك امتثال للتكليف، كما إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التي لا يحصل العلم بها إلا بالفحص عنه، فإذا لم يفحص عن الموضوع لا يعلم به، وعدم العلم به يؤدي إلى عدم امتثال التكليف، ويُمثّل لذلك بالاستطاعه في الحج والنصاب في الزكاه، يقول عاده العلم بالاستطاعه في باب الحج والعم بالنصاب في باب الزكاه لا يكون إلا بالفحص، فإذا كان العلم بالموضوع يتوقف على الفحص؛ فحينئذٍ ترك الفحص يؤدي إلى عدم العلم بالموضوع، وبالتالي يؤدي إلى عدم امتثال التكليف، هو عنوانه بهذا العنوان (ما إذا توقّف امتثال التكليف على الفحص في الشبهه الموضوعيه كما إذا كان موضوع التكليف لا يعلم به إلا بالفحص، في هذه الحاله يجب على المكلف الفحص) واستدل على هذا بدليل وهو أنّ ترك الفحص يلزم منه مخالفه التكليف كثيراً؛ لأنّ المفروض العلم بالاستطاعه غالباً يتوقف على الفحص، فإذا ترك المكلف الفحص سوف لا يعلم بالاستطاعه، وهذا يؤدي إلى عدم امتثال التكليف غالباً. هو يقول: هذا في الحقيقه يوجب أن تكون هناك ملازمه عرفيه بين تشريع حكم من هذا القبيل مرتب على موضوع ولا يحصل العلم بموضوعه إلا بعد الفحص غالباً، وإلا يلزم لغويه تشريع هذا الحكم، فإنّ الشارع شرّع هذا الحكم حتى يُمثّل، بينما عدم إيجاب الفحص والحال هذه يؤدي إلى لغويه تشريع هذا الحكم، فتكون هناك ملازمه بين تشريع حكم من هذا القبيل وبين إيجاب الفحص، فالترزم بوجود الفحص في مثل هذه الحاله اعتماداً على هذا الدليل.

ص: ٣١٥

الحاله الثانيه: ما إذا كانت مقدمات العلم بالموضوع حاصله بحيث لا يحتاج العلم بالموضوع من المكلف إلا أن ينظر، ويمثل لذلك بما إذا توقف العلم بطلوع الفجر على مجرد النظر، أو الشمس أو أى شىء من هذا القبيل، مقدمات العلم بالموضوع حاصله، الأفق واضح وليس هناك غيم، ولا يتوقف العلم بالموضوع على فحص وسؤال وذهاب وإياب، وإنما يتوقف فقط على أن يفتح المكلف عينه ليرى الفجر، فى هذه الحاله لا يجوز للمكلف إجراء البراءه بدعوى أنه غير عالم بطلوع الفجر؛ بل يجب عليه الاحتياط والفحص. واستدل على هذه الحاله بأن الفحص لا يصدق على مجرد فتح العين، عرفاً لا يقال له فحص حتى نتكلم بأن الفحص ليس واجباً، هذا ليس فحصاً أصلاً، وإنما الفحص العرفى هو الذى يكون بتمهيد مقدمات وعنايات وسؤال....الخ، هذا هو الفحص الذى نقول أنه لا يجب فى الشبهه الموضوعيه، أمّا هذا فليس هو فحص لا يجب، فاللدليل دلّ على أنّ الفحص لا يجب، وهو ما قلنا أنه الذى يكون بتمهيد مقدمات وعنايات....الخ.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام من المحقق النائيني(قدّس سرّه) استثنى حالتين من الشبهه الموضوعيه وذهب إلى أنّ الفحص يكون فيهما واجباً خلافاً لسائر الحالات والموارد من الشبهه الموضوعيه.

المورد الأولى: هى ما إذا كان امتثال التكليف يتوقف غالباً على الفحص بحيث لولا الفحص سوف لا يمثل ذلك التكليف غالباً كما إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التى لا يحصل العلم بها عادةً إلاً بالفحص، ومثل لذلك بالنصاب والاستطاعه وبمسأله ما إذا شك فى زياده الربح على المؤنه. فى هذه الحالات قال يجب الاحتياط. وقلنا أنه استدل على ذلك بأنه لولا وجوب الفحص لأدى ذلك إلى مخالفه التكليف كثيراً، وفى حاله من هذا القبيل تتشكل ملازمه عرفيه بين تشريع ذلك التكليف وبين إيجاب الفحص.

ص: ٣١٦

السيد الخوئى(قدّس سرّه) أجاب عن هذا المورد، (١) وظاهر جوابه هو أنه يسلم الكبرى، ولكنّه يناقش فى تطبيقها على الأمثله التى ذكرها، الكبرى التى يسلمها هى أنّ امتثال التكليف إذا كان يتوقف عادة على الفحص ولو باعتبار كونه من الموضوعات التى لا يحصل العلم بها عادة إلاً بالفحص، فى هذه الحاله يكون الفحص واجباً، لكن تطبيقها على الأمثله التى ذكرها غير واضح، فممنع من انطباق هذه الكبرى على الأمثله التى ذكرها بدعوى أنّ العلم ببلوغ المال مقدار النصاب فى باب الزكاه، أو مقدار الاستطاعه فى باب الحج، أو كون الربح الذى دخله أزيد من المؤنه أو لا، هذه أمور قد تحصل بلا حاجه إلى الفحص، هو يعلم بأنّ الأموال التى ورثها عن أبيه هى أموال كثيره جداً تحقق له الاستطاعه، أو تحقق له النصاب، أو أزيد من المؤنه التى يحتاجها، قد يُفترض هذا، وقد يُفترض أننا نشك فى ذلك، فالحالات مختلفه كما هو الحال فى سائر الموضوعات ولا خصوصيه لهذه الموضوعات التى ذكرها فى قبال سائر الموضوعات الخارجيه، فى كل موضوع من الموضوعات قد يعلم المكلف به، وقد يعلم بعدمه، وقد يشك فى تحقيقه وعدمه، هذه أمور تارة نفترض أنه يعلم بها، أى يعلم ببلوغ المال النصاب، وتارة أخرى يعلم بعدمه

بلوغه النصاب، وأخرى يشك في أنه بالغ النصاب أو لا؟ نعم، في بعض الأحيان قد يتفق توقف العلم بهذه الموضوعات على الفحص، لكن التوقف اتفاقاً وفي بعض الأحيان لا يستلزم وجوب الفحص، وإلا لوجب الفحص في أكثر الموضوعات، حيث أنّ أكثر الموضوعات في الشبهات الموضوعية حالها حال هذه الموضوعات قد يتفق العلم بها وقد يتفق العلم بعدمها وقد يشك، وقد يتوقف حصول العلم بها أحياناً على الفحص، فإذا التزمنا بوجوب الفحص في ما نحن فيه، فلا بدّ أن نلتزم بوجوب الفحص في سائر الموضوعات الأخرى؛ إذ لا فرق بين الموضوعات الأخرى وبين ما نحن فيه في أنّ كل هذه الأمور محتملة فيها، في بعض الأحيان قد يتفق توقف العلم بحصول النصاب على الفحص وفي أحيان أخرى كثيره ليس هكذا، إمّا أن يعلم بأنّ المال الذي عنده يبلغ النصاب أو يعلم بعدم بلوغه النصاب أو يشك في ذلك.

ص: ٣١٧

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٥١١.

بعد أن انتهى إلى نتيجة عدم وجوب الفحص حتى في هذه الموضوعات، استثنى من ذلك حاله واحده حكم فيها بوجوب الفحص وهي حاله المثال الثالث الذى ذكره، وهي ما إذا شك في زياده الربح الذى دخله على المؤنه، يقول: في هذه الحاله هنا لا بد من التفصيل في مسأله يُشار إليها في بحث الخمس وهي أنه هل نبى على تعلق الخمس بالربح من حين ظهوره كما هو الرأى المشهور وأن التأخير إلى نهايه السنه هو من باب الإرفاق بالمكلف والمسامحه معه. بناءً على هذا؛ حينئذٍ يجب الفحص في هذه الحاله، باعتبار أن الشك في المقام هو شك في الإسقاط لا في أصل الوجوب؛ لأن الوجوب متيقن، من حين ظهور الربح تعلق الخمس به وإنما الشك في سقوطه باعتبار الشك في أنه زائد على المؤنه أو لا؛ لأنه إذا لم يكن زائداً على المؤنه، إذا كان هذا الربح الذى تعلق به الخمس يقيناً بمقدار المؤنه أو أقل من المؤنه يسقط من باب الإرفاق، وإذا كان أزيد من المؤنه يجب الخمس، إذن: شكّه ليس في أصل الوجوب، وإنما شكّه في السقوط بعد الفراغ عن أصل الوجوب، وفي هذه الحاله يجب عليه إداء الخمس إلا أن يفحص ويظهر له عدم الزياده، أما إذا لم يفحص يجب عليه إداء الخمس إذا شك في أن الربح الذى دخله هل هو أزيد من المؤنه أو لا. نعم، لا يجب عليه إداء الخمس إذا علم بأنه لا يزيد على المؤنه. أما إذا لم يعلم بذلك، سواء علم بالزياده، أو شك في الزياده، على كلا التقديرين يجب عليه الفحص؛ لأنه في حاله العلم بالزياده واضح وفي حاله الشك؛ لأن هذا الشك ليس شكاً في أصل التكليف، وإنما هو شك في السقوط بعد تيقن التكليف، وفي هذه الحاله؛ حينئذٍ لا تجرى البراءه ويجب عليه أداء الخمس. نعم، بناءً على الرأى الآخر في المسأله المعروف أن الشيخ ابن إدريس (قدّس سرّه) هو الذى التزم به والذى يقول أن الخمس يتعلق بالربح بعد مضى السنه ولا يتعلق به من أول ظهوره، في هذه الحاله لا وجه لوجوب الفحص في حاله الشك؛ لأن الشك ليس في السقوط بعد تعلُّ الوجوب به، وإنما الشك في أصل الوجوب وتعلق الخمس به؛ لأن الخمس إذا كان بمقدار المؤنه، فلا وجوب أصلاً، أما إذا كان أزيد من مقدار المؤنه يتعلق به الخمس، فيكون الشك في الزياده وعدمها شكاً في الوجوب وعدمه، في هذه الحاله تجرى البراءه ولا- يجب عليه الفحص. بعد أن ذكر أنه بناءً على رأى الشيخ ابن إدريس (قدّس سرّه) يقول وهو الظاهر، وكأنّه يظهر منه أنه يختار القول الثانى الذى ذهب إليه ابن إدريس (قدّس سرّه) خلافاً للمشهور.

ظاهر كلام السيد الخوئي (قدس سرّه) أنه يسلم الكبرى وإنما تطبيقها على الأمثلة غير واضح باعتبار أنّ هذه الموضوعات حالها حال الموضوعات الأخرى وليس لها خصوصية، لو كانت واقعاً تنطبق عليها الكبرى بأن كان امتثال التكليف يتوقف غالباً على الفحص فيها صحّ كلامه، لكن يقول هي ليست هكذا، وإنما حالها حال الموضوعات الأخرى قد يعلم بتحققها وقد يعلم بعدم تحققها وقد يشك أو قد يتفق أحياناً توقف العلم بها على الفحص، وهذا قد يحصل في سائر الموضوعات الأخرى.

ما نقوله هو: أنّ هذه الكبرى التي سلّمها لماذا لم يجربها ويستدل بها في الشبهات الحكمية، وأنّه قد يقال أنّها كما تجرى في الشبهات الموضوعية تجرى أيضاً في الشبهات الحكمية، باعتبار أنّ العلم بالحكم الشرعي عادةً يتوقف على الفحص، هذه الكبرى التي سلّمها تلحظ الأحكام بنحو الانحلال، ومفادها هو كل حكم يتوقف امتثاله غالباً على الفحص يجب فيه الفحص؛ لأنّه _____ حسب دعوى المحقق النائيني _____ تتشكل ملازمه عرفيه بين تشريع هذا الحكم وإيجاب الفحص، يعني أنّه يشترع حكماً مع فرض أنّه لا يحصل العلم به إلا بالفحص، وهذا يوجب تحقق ملازمه عرفيه بين تشريع هذا الحكم وبين إيجاب الفحص، وهذا كما نطبقه في محل كلامنا باعتبار أنّ العلم بموضوع الحكم الشرعي يتوقف على الفحص، أنّ وجوب الزكاه والحج امتثاله غالباً يتوقف على الفحص عن موضوعه؛ لأنّ العلم بموضوعه يتوقف على الفحص غالباً، فتتشكل هذه الملازمه العرفيه، نفس هذا الكلام لماذا لا يجرى في الشبهه الحكميه نفسها؟ يعني حينما يكون هناك حكم يتوقف العلم به على الفحص غالباً وهذا الشيء لا يمكن إنكاره بالنسبه للأحكام الشرعيه بالنسبه لنا، دعك من الأحكام الضروريه التي ثبتت بالقطع واليقين، وإنما الأحكام الأخرى التي يشك فيها المجتهد، لا إشكال أنّ العلم بها يتوقف على الفحص غالباً، ومن دون فحص لا يعلم المكلف بالحكم الشرعي، لنقل هنا أيضاً تتشكل ملازمه بين تشريع هذا الحكم وبين وجوب الفحص عنه، بأن يقال: في هذه الحاله يجب الفحص عن هذا الحكم الشرعي؛ لأنّ العلم بهذا الحكم الشرعي يكون متوقفاً على الفحص، لعل الخصوصيه والسر في هذا أنّه في محل كلامنا يوجد لدينا علم بالحكم الشرعي، بينما في الشبهه الحكميه لا يوجد علم بالحكم الشرعي، في محل كلامنا هناك علم بالحكم الشرعي بلا إشكال، غايه الأمر أنّ هذا الحكم الشرعي الذي نعلمه بثوته وتشريعه نقول: أنّ تشريعه مع كون موضوعه لا يحصل العلم به عادة إلا بالفحص، يستلزم إيجاب الفحص. هذا هو مدعى المحقق النائيني (قدس سرّه)، وتطبيقه في الشبهه الحكميه ليس وارداً؛ لأنّه في الشبهه الحكميه هناك شك في أصل الحكم الشرعي، فنحن لا نعلم أنّه هل شرّع هذا الحكم أو لم يُشرّع، فلا يمكن أن نثبت ملازمه بين تشريعه وبين إيجاب الفحص، فأساساً هذا الدليل يختص بالشبهه الموضوعيه ولا يشمل الشبهه الحكميه.

بالنسبة إلى ما ذكره من الاستثناء في مثال ما إذا شك في زيادة الربح على المؤنه، هناك ملاحظات على كلامه هنا:

أولاً: هذه المسألة لم يلتزم بها لا في الرسالة العملية ولا في شرحه على العروه؛ بل ينص هناك على أننا لم نجد وجهاً صحيحاً لما ذهب إليه الشيخ ابن إدريس (قدّس سرّه) من أنّ الخمس يتعلق بالربح بعد نهاية السنه ولا يتعلق به من أول ظهور الربح، فقوله هنا (وهو الظاهر) غريب، وهذا موجود في أحد تقريريه وغير موجود في التقرير الآخر (1).

ثانياً: يمكن أن يقال أنّ وجوب أداء الخمس بعد ظهور الربح في حالة الشك في زيادته على المؤنه أو عدم زيادته، هو جعل هذا يتفرّع على قول المشهور، يعني إذا قلنا بمقاله المشهور من تعلق الخمس بالربح من حين ظهوره؛ فحينئذٍ في محل الكلام الشاك من دون فحص يجب عليه أداء الخمس، وأنّ هذا يتفرّع على قول المشهور ولا يتفرّع على القول الآخر في المسألة. التفرّع على قول المشهور ليس واضحاً؛ لأنّ الظاهر أنّ المشهور لا يقول بتعلّق الخمس بأصل الربح أو بمطلق الربح، وإنّما المشهور يقول بتعلّق الخمس بما زاد على المؤنه. غايه الأمر أنّ المشهور يقول بتعلّق الخمس بالزائد على المؤنه من حين ظهوره، الشيخ ابن إدريس (قدّس سرّه) يقول لا يتعلّق به من حين ظهوره، وإنّما يتعلق به في نهاية السنه، الظاهر أنّ هذا هو الفرق بينهما، بمعنى أنّ كلاّ منهما يسلم بأنّ الخمس يتعلّق بالزائد على المؤنه، ولا إشكال بينهما في ذلك، فالخمس يتعلّق بالزائد على المؤنه، مقدار المؤنه لا يتعلّق به الخمس أصلاً لا من حين ظهوره ولا بعد ذلك، وإنّما الخمس يتعلق بالزائد. بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ هذا الذي ذكره من تفرّع وجوب الأداء على قول المشهور عند الشك في الزيادة ما لم يفحص، هذا غير واضح؛ لأنّه بناءً على هذا إذا شك في الزيادة لا يكون هذا شكاً في السقوط بعد فرض التعلق، وإنّما شك في أصل التعلق والوجوب، هو عندما يشك في أنّ هذا الربح الذي دخله هل هو أزيد من المؤنه أو ليس أزيد من المؤنه؟ إن كان أزيد من المؤنه يتعلّق به الخمس؛ لأننا قلنا أنّ الخمس يتعلق بالزائد على المؤنه، وليس بمطلق الربح ولو لم يكن زائداً على المؤنه، وإنّما هو يتعلق بالزائد على المؤنه، فإذا شك في الزيادة فأنّه يكون شكاً في أصل التعلق والوجوب، فما ذكره كدليل على وجوب أداء الخمس عند الشك في الزيادة من دون فحص، هذا لا يتفرّع على قول المشهور، المشهور يلتزم بأنّه حين الشك في زيادة ما دخله على المؤنه أو عدم زيادته لا يجب عليه أداء الخمس؛ لأنّه لا يرى أنّ الخمس يتعلّق بمطلق الربح ولو لم يكن أزيد من المؤنه، وإنّما يقول أنّ الخمس يتعلّق بما يزيد على المؤنه؛ بل الفتوى عدم وجوب أداء الخمس حتى مع العلم بزيادة الربح على المؤنه لا يجب عليه أداء الخمس من البدايه، فضلاً عن حالة الشك في الزيادة. نعم في حالة ما إذا علم بزيادة الربح الذي دخله على المؤنه وقطع بعدم ظهور مؤنه جديده في أثناء السنه، في هذه الحالة هناك رأى يرى أنّه يجب عليه أداء الخمس من البدايه. إذن: المناط ليس على العلم بالزيادة.

ص: ٣٢٠

الحاله الثانيه التي ذكرها المحقق النائيني (قدّس سرّه): هي مسأله النظر، يعنى إذا كان الفحص ليس فيه مؤنه أكثر من أن يفتح عينه، في هذه الحاله يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) يجب الفحص في الشبهه الموضوعيه، ويستدل على ذلك بأنّ هذا ليس فحصاً وعرفاً لا يسمى فحص حتى نقول بأنّ ها الفحص لا يجب على المكلف، الدليل دل على أنّ الفحص ليس واجباً في الشبهه الموضوعيه، لكن المقصود به الفحص الذى فيه مؤنه وبذل جهد وسؤال، أمّا إذا كان الفحص بمقدار أن يفتح عينه فقط سوف يعلم بالموضوع وبالتالي سوف يعلم بالحكم الفعلى، في هذه الحاله هذا لا يسمى فحص حتى نقول أنّ الأدله تشملته وتدل على عدم وجوبه. في هذه الحاله نلتزم بوجوب الاحتياط والفحص.

السيد الخوئى (قدّس سرّه) أيضاً أجاب عن هذه الحاله بما حاصله: أنّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ في الأدله وليس لدينا دليل يدل على وجوب الفحص حتى نقول ما معنى الفحص؟ وما هو مفاد الفحص عرفاً؟ ثمّ نقول: أنّ الفحص عرفاً هو الفحص الذى يستلزم مؤنه وبذل جهد، لم يرد الفحص في شىء من الأدله، وإتّما الدليل الذى لدينا هو دليل البراءه، وموضوعها الجهل والجاهل، الجاهل يمكنه أن يجرى البراءه، هذا المكلف جاهل بالموضوع وبالتالي جاهل بالحكم الفعلى، الأدله تقول أنّ الجاهل تجرى في حقّه قاعده قبح العقاب بلا بيان، فموضوع الأدله هو الجاهل، وهذا الموضوع متحقق في محل الكلام حتى إذا كان هو يتمكن أن يعلم بمقدار أن يفتح عينه، قبل أن يفتح عينه هو جاهل، فإذا كان جاهلاً تشملته الأدله وتدل على إمكان أن يجرى البراءه ولا دليل على وجوب الفحص عليه، ولا مقتيد لأدله البراءه.

الذى يمكن أن يقال هو: لا يمكن إنكار أنّ عنوان (الجاهل) صادق فى حق هذا المكلف فى محل الكلام وإن كان بإمكانه أن يعلم بمجرد أن يفتح عينيه، لكن الكلام ليس فى صدق الجاهل وعدمه، وإنما الكلام فى أنّ أدله البراءة هل تشمل مثل هذا الجاهل أو لا ؟

وبعبارة أخرى: هل فى أدله البراءة ما يوجب انصرافها عن هذه الحالة ؟

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

قلنا فى الدرس السابق أنّ الكلام ليس فى صدق الجاهل وعدمه، وإنما الكلام فى أنّ أدله البراءة العقليّة هل تشمل الجاهل الذى بإمكانه أن يعلم بموضوع الحكم الشرعى بمجرد أن يفتح عينيه؟ نعم، هو جاهل ولم يتم عنده البيان، لكن البراءة العقليّة هل تشمل هذا النوع من الجهل، أو لا ؟

قد يقال: أنّ البراءة العقليّة لا تشمل هذا النوع من الجهل، ويُذكر فى مقام تقريب عدم الشمول مسأله أنّ الارتكاز العقلانيّ قائم على أنّ ترك الفحص بهذا المقدار يعتبر فراراً وتهرباً من الحكم الشرعى، والعقلاء لا يرون أنّ هذا معذوراً، وكلامنا فعلاً فى البراءة العقليّة، إذا كان هناك ارتكاز عقلانيّ على عدم معذوريّة الجاهل فى هذه الحالة؛ حينئذٍ هذا معناه يحدث قصور فى البراءة العقليّة، بمعنى أنّ البراءة العقليّة أساساً لا تشمل جاهلاً من هذا القبيل، وإنما تشمل الجاهل فى الموارد الأخرى.

بعبارة أخرى: أنّ قاعده قبح العقاب بلا- بيان مختصه بالجاهل الذى يكون علمه بالموضوع وبالتالىّ بالحكم الشرعىّ الفعلى يتوقف على الفحص والتفتيش وبذل المؤنه والجهد، هذا هو الذى تدل البراءة العقليّة على أنّه معذور لو ترك الفحص وخالف الواقع، ويقبح عقابه؛ لأنّ عقابه بلا بيان، أما الجاهل فى محل الكلام العقلاء يرون أنّه لو ترك الفحص وخالف الواقع عند تركه للفحص لا- يكون معذوراً؛ لأنّ تركه للفحص يعتبر تهرباً من الحكم الشرعى، وكأنّهم يرون أنّ الحكم الشرعىّ واصل إليه؛ لأنّ علمه بموضوع الحكم الشرعىّ الفعلى لا- يحتاج منه إلّا- لهذه الحركة البسيطة، فكأنّ الحكم الشرعىّ واصل إليه، ويعتبرون أنّ ترك الفحص بهذا المقدار هو تهرب وفرار من الحكم الشرعى؛ ولذا لا يرونه معذوراً، وهذا معناه أنّ هناك قصوراً فى البراءة العقليّة عن الشمول لمثل هذا الجاهل. هذا هو المدعى وليس الكلام فى أنّ هذا هل هو جاهل أو لا ؟ نعم، هو جاهل وغير عالم، لكنّه هل هناك قصور فى البراءة العقليّة عن الشمول لمثله أو لا ؟ هذا هو محل الكلام. هذا كلّ بلحاظ البراءة العقليّة.

ص: ٣٢٢

الآن نأتى إلى البراءة الشرعيّة، يعنى نتكلّم عن الشبهه الموضوعيه لكن بلحاظ أدلّه البراءة الشرعيّة والكلام فى أنّه هل تجرى البراءة الشرعيّة فى الشبهه الموضوعيه من دون فحص ؟ هل يشترط فى جريان أدله البراءة الشرعيّة فى الشبهات الموضوعيه

الفحص بحيث لا يجوز إجراؤها قبل الفحص، أو لا؟

فى المقام ذهبوا إلى عدم الاشتراط، فىجوز للمكلف أن ىجرى البراءة الشرعية فى الشبهه الموضوعيه قبل الفحص. واستدلوا على ذلك بإطلاق أدله البراءة الشرعية وأنها تشمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص، ولا تختص بحاله ما بعد الفحص؛ إذ لا يوجد فى أدله البراءة الشرعية ما يوجب اختصاصها بما بعد الفحص، فمقتضى إطلاقها هو جواز إجرائها حتى قبل الفحص.

لكن تقدم سابقاً أن هناك وجوهاً تمنع من إطلاق أدله البراءة الشرعية، أو توجب عدم كونها مطلقه لحاله ما قبل الفحص فى الشبهات الحكميه، حيث وقع الكلام سابقاً فى أنها اساساً هل فيها إطلاق بحيث تشمل حاله ما قبل الفحص أو لا؟ وعلى تقدير أن يكون فيها إطلاق هل هناك ما يمنع من هذا الإطلاق، أو لا؟ وقد تقدمت الوجوه التى ذكرت لإثبات وجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءة الشرعية قبل الفحص، الكلام هنا يقع فى أن هذه الوجوه التى منعت بشكلٍ أو بآخر من جريان البراءة فى الشبهه الحكميه، هل تجرى فى محل الكلام قبل الفحص، أو لا؟ فرضاً كان وجه من الوجوه يمنع من جريان البراءة فى الشبهه الحكميه لا بد أن نلاحظ فى محل الكلام هل يمنع هذا الوجه من جريان البراءة الشرعية فى الشبهه الموضوعيه قبل الفحص أو لا؟ فإذا انتهينا إلى نتيجة أن هذه الوجوه على تقدير أن تكون مانعه من جريان البراءة فى الشبهه الحكميه قبل الفحص فهى لا تجرى فى محل الكلام؛ حينئذ يتم ما ذكره من التمسك بإطلاق أدله البراءة الشرعية لإثبات جريانها قبل الفحص فى الشبهات الموضوعيه.

ص: ٣٢٣

قالوا بأن هذه الوجوه المتقدمه إذا تمت ومنعت من جريان البراءه الشرعيه فى الشبهه الحكميه قبل الفحص، فهى لا تجرى فى الشبهه الموضوعيه؛ وذلك لأنه بحسب النتيجه ما تم من هذه الوجوه فى الشبهه الحكميه كان عباره عن بعض الوجوه ولم تتم كل الوجوه المتقدمه، ما تم منها هو عباره عن وجوه بعضها يرجع إلى قصور فى المقتضى، يعنى يمنع من إطلاق أدله البراءه لحاله ما قبل الفحص، وبعضها يرجع إلى إبراز وجود مانع يمنع من جريان البراءه فى الشبهه الحكميه قبل الفحص، الوجوه الذى تم من وجوه قصور المقتضى فى الشبهه الحكميه المتقدمه كان هو الوجه المبنى على دعوى أنّ احتمال القرينه المتصله يوجب الإجمال ويمنع من التمسك بالظهور، فلا فرق بينه وبين احتمال قرينه الموجود، بناءً على أنّ احتمال وجود القرينه المتصله يمنع من التمسك بالظهور ويوجب إجمال الدليل، تقدّم سابقاً أنه يمكن تطبيقه فى باب الشبهات الحكميه بدعوى أننا نحتمل وجود قرينه حاله تكون موجه لمنع إطلاق أدله البراءه لحاله ما بعد الفحص، وموجه لصرف أدله البراءه عن الشمول لحاله ما قبل الفحص، وهذه القرينه هى عباره عن شدّه اهتمام الشارع بتبليغ أحكامه وحث الناس على نشر أحكامه وإشاعتها والسؤال والفحص عنها، مجموع هذه الأدله يمنع من إجراء البراءه قبل الفحص؛ لأنّ هذا الاهتمام الشديد بنشر الأحكام وحث الناس على تعلمها وتبليغها لا ينسجم مع تجويز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص، إذا كان يجوز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص؛ حينئذٍ كل مكلف لا يجب عليه الفحص فيرجع إلى البراءه، هذا لا ينسجم مع شدّه الاهتمام المذكور، فيكون هذا بمنزله القرينه المتصله التى تحتف بأدله البراءه وتمنع من إطلاقها لحاله ما قبل الفحص، فإذا احتملنا وجود هذه القرينه المتصله؛ حينئذٍ بناءً على المبنى الذى اشرنا إليه من أنّ احتمال القرينه المتصله يكون موجباً للإجمال ويمنع من التمسك بالظهور، لا يمكن التمسك بالظهور الإطلاقي لأدله البراءه لإثبات جريانها قبل الفحص.

إذا ترقينا أكثر وقلنا أنّ القضية ليست قضيه احتمال؛ بل هناك قطع بوجود هذا الاهتمام من قبل الشارع وليست مجرد احتمال قرينه متصله حتى يبنى هذا على كبرى الإيمان _____ خلافاً للمشهور _____ أنّ احتمال القرينه كاحتمال قرينه الموجود يمنع من الظهور ويوجب الإجمال؛ بل حتى إذا قلنا بالتفريق بينهما، وأنّ احتمال قرينه الموجود يمنع من الظهور أمّا احتمال وجود القرينه المتصله فلا- يمنع من التمسك بالظهور، حتى بناءً على هذا نقول أنّ مقامنا ليس مقام احتمال القرينه المتصله، وإنّما هو مقام القطع واليقين بوجود هذه القرينه، وهذا يمنع من الظهور ويمنع من التمسك بالظهور الإطلاقي لأدله البراءة لإثبات جريانها في حاله ما قبل الفحص. هذا الدليل التام في الشبهه الحكميه واضح أنّه لا يجرى في محل الكلام؛ لأنّه في محل الكلام نحن نتحدث عن الشك في موضوع الحكم الشرعي لا- في الحكم الشرعي، في محل الكلام فرض الكلام في الشبهه الموضوعيه هو العلم بالحكم الشرعي، فلا معنى لأن نستدل على جريان البراءة بأنّ هذه البراءة تكون منصرفه عن حاله ما بعد الفحص ونستدل على ذلك بالأخبار الداله على وجوب التعلّم ونشر الأحكام، هي تقول بنشر الأحكام ولا تقول بوجوب تعلّم موضوعات الحكم الشرعي، فإذن: هذه القرينه المتصله التي نحتملها أو نقطع بها هي مختصه بالشبهات الحكميه ولا تشمل الشبهات الموضوعيه، فهذا الوجه إذا تمّ فهو إنّما يتم لإثبات وجوب الفحص، يعنى يمنع من إطلاق أدله البراءة في الشبهات الحكميه، ولكنه لا يتم في محل الكلام.

من الوجوه المتقدمه التي تمّت والتي تدخل في وجوه بيان المانع هي مسأله أخبار التعلّم والفحص والسؤال، قلنا أنّ بعضها تام ويمكن الاستدلال به على وجوب الفحص، وهذا الوجه أيضاً واضح في انه يختص بالشبهات الحكميه؛ لأنه يعتمد على الأدله الداله على وجوب السؤال والفحص ووجوب التعلّم، والتعلّم هو تعلّم الأحكام الشرعيه، فهو يختص بالشبهات الحكميه ولا يشمل الشبهات الموضوعيه، فهو إذا منع من إطلاق أدله البراءة إنّما يمنع منه في خصوص الشبهات الحكميه ولكنه لا يمنع من إطلاق أدله البراءة في الشبهات الموضوعيه. وهكذا سائر الوجوه المتقدمه ما تم منها يختص بالشبهات الحكميه، وبناءً على هذا حينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ إطلاق أدله البراءة في الشبهات الموضوعيه مُحكّم ولا قصور فيه كما أنّه لا يوجد ما يمنع منه، فيتم ما ذكره من الاستدلال على جريان البراءة في الشبهات الموضوعيه قبل الفحص بإطلاق أدله البراءة الشرعيه.

نعم، نفس الكلام الذى ذكرناه فى ذيل البحث السابق فى مسأله الكلام عن الشبهه الموضوعيه بلحاظ البراءه العقلية هنا أيضاً يُذكر وهو مسأله الاستثناء التى ذكرها المحقق النائيني (قدّس سرّه)، هو فى الحقيقه ذكرها هنا وذكرت هناك أيضاً، فى محل الكلام أيضاً نفس الكلام يقال، هنا أيضاً المحقق النائيني (قدّس سرّه) يستثنى من القاعده العامه فى الشبهات الموضوعيه أنه لا يجب فيها الفحص ويجوز إجراء البراءه قبل الفحص، هنا أيضاً يستثنى الحاليتين المتقدمتين، يقول: فى هاتين الحاليتين يجب الفحص، والدليل هو نفس الدليل، فى الأول كان الدليل هو عبارته عن أنّ ترك الفحص يؤدى إلى عدم امتثال التكليف الشرعى حينما يتوقف امتثاله على الفحص عن موضوعه؛ لأنّ موضوعه من الموضوعات التى لا تُعلم إلاّ بالفحص كالاستطاعه والنصاب وغيرها بقطع النظر عن التطبيق، وقال: فى حاله من هذا القبيل هناك ملازمه عرفيه بين تشريع هذا الحكم الشرعى وبين إيجاب الفحص، تشريع حكم بوجوب الزكاه متوقف على النصاب مع كون النصاب من الموضوعات التى لا تُعلم إلاّ بالفحص، هناك ملازمه عرفيه بين تشريع حكم من هذا القبيل وبين إيجاب الفحص على المكلف، نفس هذا الدليل أيضاً يجرى فى المقام من دون فرقٍ بينهما، هنا أيضاً يقول: فى محل الكلام الموضوعات التى هى من هذا القبيل يجب فيها الفحص؛ لأنّ ترك الفحص يؤدى إلى عدم امتثال التكليف الشرعى، فالملازمه العرفيه تكون ثابتة بين تشريع حكم من هذا القبيل وبين إيجاب الفحص عن موضوعه فى محل الكلام، فهنا أيضاً نقول يُلتزم بهذه الملازمه العرفيه التى ذكرها؛ إذ لا فرق بين البراءه العقلية وبين البراءه الشرعيه من هذه الجهه، أيضاً يقال أنّ البراءه الشرعيه لا تجرى فى حاله من هذا القبيل لأنّ جريانها قبل الفحص يؤدى إلى عدم امتثال ذلك التكليف.

فى الحاله الثانيه التى هى كفايه أن يفتح عينيه حتى يعلم بموضوع الحكم الشرعى، أيضاً يجرى نفس الكلام، ودليله نفس الدليل، وما ذكرناه من تعليق هناك أيضاً يرد فى المقام بلا- حاه إلى التكرار. هذا كله ما يرتبط بأصل وجوب الفحص فى الشبهتين الحكميه والموضوعيه. بعد أن أكملنا الكلام عن أصل وجوب الفحص وتبين أن الفحص يجب فى الشبهات الحكميه ولا يجب فى الشبهات الموضوعيه إلا بالمقدار المستثنى.

يقع الكلام فى أمور ترتبط بهذا البحث:

الأمر الأول: فى تعيين المقدار الواجب من الفحص. هل يجب الفحص حتى يحصل العلم بعدم وجود دليل يثبت الحكم الشرعى حتى يمكن إجراء البراءة؟ أو يكفى حصول الاطمئنان بعدم الدليل؟ أو ننتزل أكثر ونقول بكفايه حصول الظن بعدم الدليل؟ هكذا عنونا المسأله بهذا الشكل.

السيد الخوئى (قدس سرّه) ذكر بأن الصحيح هو كفايه الاطمئنان، لا نشترط حصول العلم ولا نكتفى بالظن، وإنما نشترط حصول الاطمئنان بعدم الدليل. واستدل على عدم لزوم تحصيل العلم فى محل الكلام باعتبار: (1)

أولاً: لا دليل على لزوم تحصيل العلم فى مثل المقام.

ثانياً: إن إلزام المكلف بتحصيل العلم بعدم الدليل يوقع المكلف فى العسر والحرج؛ بل يوجب سد باب استنباط الأحكام الشرعيه؛ لأنه عادة لا يحصل القطع بعدم الدليل للمستنبط.

أمّا كفايه الظن، فيقول: أن الظن لا- يكفى لعدم الدليل على حججه مثل هذا الظن؛ فحينئذ يتعين الاكتفاء بالاطمئنان وهذا الاطمئنان حجّه، وبناء العقلاء قائم على العمل بالاطمئنان وهو حجّه باعتبار عدم ردع الشارع عنه. هذا بالنسبه إلى أصل الكبرى، أنه يجب تحصيل الاطمئنان بعدم وجود دليل مثبت للحكم الشرعى حتى يجوز الرجوع إلى الأصول العمليه.

ص: ٣٢٧

من ناحيه صغرويه متى يحصل الاطمئنان بعدم وجود دليل مخالف للبراءه ومثبت للحكم الشرعى ؟ هل يكفى فى ذلك مراجعه المجتهد الكتب الأربعة وعدم العثور على دليل ؟ أو يحتاج إلى أن يفحص فى دائره أوسع من ذلك ؟ ما هو الميزان فى هذا ؟ يقول: حصول الاطمئنان سهل لمن تصدى لاستنباط الأحكام الشرعيه، بنكته أنّ علماءنا الأبرار المتقدمون (رضوان الله عليهم) بذلوا جهوداً جباره فى جمع الأخبار وترتيبها وتبويبها؛ حينئذٍ إذا رجع المجتهد إلى أخبار باب من الأبواب، وفى الأبواب المناسبه لذلك الباب أيضاً؛ وحينئذٍ إذا رجع إلى ذلك وفحص ولم يعثر على دليل، فهذا يوجب حصول الاطمئنان له بعدم وجود دليل، وهذا يكفى للرجوع إلى البراءه، ولولا ذلك الترتيب والتبويب لوجب على المجتهد الفحص فى كل الكتب ولا يحصل الاطمئنان بالرجوع إلى هذه الكتب الموجوده بأيدينا.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فى مقدار الفحص الواجب، والكلام فى المقام تاره يقع فى مقدار الفحص من ناحيه السند وثبوت الروايه، وأخرى يقع فى مقدار الفحص من ناحيه الدلاله، يعنى بعد أن ثبت ثبوت الروايه يقع الكلام فى مقدار الفحص الواجب بلحاظ الدلاله:

أمّا مقدار الفحص الواجب من ناحيه السند وأصل الثبوت، الكلام هنا يقع كبروياً فى أنّ هذا الفحص لا بدّ أن تكون له نهايه، فالكلام يقع فى أنّ هذه النهايه التى ينتهى عندها وجوب الفحص ويجوز إجراء البراءه، ما هى ؟ هل يجب أن يفحص حتى يحصل له العلم بعدم الدليل ؟ حينئذٍ ينتهى وجوب الفحص ويجوز له إجراء البراءه، أو يُكتفى بحصول الاطمئنان ؟ أو يُكتفى بحصول الظن ؟ هذا ما طرحه السيد الخوئى (قدّس سرّه) سابقاً.

ص: ٣٢٨

بعد ذلك يقع الكلام صغروياً فى أنّه متى تتحقق هذه الغايه والنهايه ؟ لنفترض أننا انتهينا فى البحث الكبروى إلى أنّه لا بدّ من حصول الاطمئنان بعدم الدليل، فيقع الكلام من ناحيه صغرويه أنّ الاطمئنان كيف يحصل ؟ هنا تأتى مسأله أنّ الاطمئنان هل يحصل بمراجعته الكتب الأربعة _____ مثلاً _____ ؟ أو أنّه لا يحصل إلا بالفحص عن جميع الكتب ؟ هذا بحث صغروى بعد الفراغ عن كفايه الاطمئنان.

أما البحث الكبروى، فالظاهر أنّ النهايه فى المقام هى عبارته عن حصول الحجه على عدم الدليل، باعتبار أنّ المفروض أنّ إجراء البراءه لا يجوز إلاّ مع عدم الدليل؛ لأنّ البراءه لا تجرى مع وجود الدليل، فلكى يحرز المكلف أنّ شرط البراءه متوفر ويجرى البراءه لا بدّ أن يحرز عدم الدليل حتى يتمكن من إجراء البراءه، فلا بدّ من الفحص لكى يحرز عدم الدليل، إحراز عدم الدليل يكون بقيام الحجه عليه، العلم حجه بلا إشكال، كما أنّ الظن ليس حجه إلاّ أن يقوم دليل خاص على اعتباره، لكن مع قطع النظر عن هذا، الظن ليس حجه ولا يحرز به المكلف عدم الدليل، فيبقى لدينا الاطمئنان، أنّ الاطمئنان هل يكفى فى المقام، أو لا ؟ حينئذٍ يقال أنّ كفايه الاطمئنان فى محل الكلام مبنيه على كونه حجه حاله حال سائر الحجج الأخرى، غايه الأمر أنّ حججه

ليست ذاتيه كالعلم، وإنما حجتيه تكون مجعوله، فمن هنا نحتاج إلى إثبات حجيه الاطمئنان، ما هو الدليل على حجيه الاطمئنان ؟ لأنّ الاطمئنان لا يخرج عن كونه ظناً، لكنه ظنّ بمستوى عالي؛ لأنّ احتمال الخلاف فيه يكون ضعيفاً جداً بنحو لا يعتنى به العقلاء، فإن كان الاطمئنان حجه؛ فحينئذٍ هو يكفي في محل الكلام. فما هو الدليل على حجيه الاطمئنان ؟

ص: ٣٢٩

فى عبارة السىء الخوئى (قءس سره) المءءمة الءى نقلناها عنه أءار إلى الءلئل على ءءه الاطمءنان وهو أن السیره منعءه على العمل بالاطمءنان فى أمورهم التكوینیة والتشریعیة، ونضم إلى قیام السیره عءم الرءع، أن الشارء لم یرءع العقلاء عن العمل بالاطمءنان فى سیرتهم المءكورة، وبضمیمه عءم الرءع إلى قیام السیره یءب إمضاء تلك السیره والرضاء بالعمل بالاطمءنان، فىكون الاطمءنان ءءه.

ءذا الكلام یتوقف على إءباف عءم الرءع، وعبارة أخرى: یتوقف على نفى أن تكون الآفاء والرواءاف الناهیه عن العمل بالظن راءعه عن تلك السیره، وإلا- لو كانت الآفاء والرواءاف الناهیه عن العمل بغير العلم صالءه للراءع عن هذه السیره؛ ءینءء لا یمكن الاءءءاء بهذه السیره، المهم فى ءبوف ءءه الاطمءنان أن ءرز عءم رءع الشارء، أما إذا كانت هناك آفاء من القرآن الكرىم ورواءاف ءنهى عن العمل بغير العلم، والاطمءنان مهما كان هو لیس علماً لوءوء اءءمال الخلاف فىه، فأذن: لكى یم هذا الءلئل لاءء من إءباف عءم صلاءه هذه الآفاء والرواءاف الناهیه عن العمل بالظن للراءع عن هذه السیره.

قء یقال: أن هذه الأدله لا ءصلء للراءع عن العمل بالاطمءنان الءى انعءءف علیه السیره، وءلك لأن هذا العمل ءارء ءءصصاً عن موزوع الآفاء والرواءاف؛ لأن الاطمءنان یءءبر علماً عرفاً، غایه الأمر أنه لیس علماً ءقياً ءقیقياً، لكنه عرفاً یءء علماً؛ ءءینءء لا ءشمله تلك الآفاء والرواءاف، فلا- ءصلء للراءع عن هذه السیره؛ لأن موءرء السیره ءارء ءءصصاً وموزوعاً عن الآفاء والرواءاف، فىءم الءلئل؛ وءینءء ءبف ءءه الاطمءنان.

لكن من غیر الواضء أن العقلاء یبنون على أن الاطمءنان علم. صءءء أنهم لا یءءنون باءءمال الخلاف، ویتعاملون مع الاطمءنان كما یتعاملون مع العلم، لكن لیس لازم ءلك أنهم یءءبرون الاطمءنان علماً؛ بل الظاهر أن العقل والعرف لا یءءبره علماً، لو فرضنا أن ءءاسه سقطء فى إناء ضمن آنیه كءیره علم بها المكلف، نفترض أن عءء الآنیه یبلغ مائءین إناء؛ ءینءء اءءمال أن یكون هذا الإناء هو النءءس ءكون نسبءه ضعیفه ءءاً ١ من ٢٠٠ بالرغم من أن نسبه الخلاف نسبه ضعیفه العرف لا یرى نفسه أنه عالم بطهاره هذا الإناء، فءعوى أن هذا علم عرفاً هى ءعوى غیر واضءه. هذا بالنسبه إلى مءاوله السىء الخوئى (قءس سره) لءصءء الءلئل.

قد يجاب بجواب آخر لتصحيح هذا الدليل، بأن يقال: أنّ هذه الأدلة الناهية عن العمل بغير العلم لا تصلح للردع عن هذه السيره، باعتبار أنّ الشارع لم ينصب طريقاً آخر بدل الاطمئنان، ولا معنى للردع عنه مع عدم نصب طريق آخر مكانه. يقول: تاره يفتح الشارع طريقاً آخر للمكلف لمعرفة أحكامه غير الاطمئنان؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أنّ الشارع يمكن أن يردع عن العمل بالاطمئنان بالآيات والروايات؛ لأنّ هناك طريقاً آخر جعله الشارع يمكن أن يحقق الهدف، لكن حيث لا يكون هناك طريق منصوب من قبل الشارع يقوم مقام الاطمئنان، في هذه الحاله لا معنى للردع عن الاطمئنان؛ إذ لا معنى لأن يردع الشارع عن طريق ولا يجعل طريقاً مكانه؛ ولذا هذه الآيات لا تصلح للردع عن العمل بالاطمئنان، إلا إذا فرض أنّ الشارع أقام طريقاً آخر مقام الاطمئنان، لكن حيث لم يفرض ذلك، والشارع لم يقم طريقاً آخر غير الاطمئنان؛ فحينئذٍ هذه الآيات والروايات لا تصلح أن تكون رادعه عن العمل بالاطمئنان.

أقول: هذا الجواب أيضاً ليس واضحاً، باعتبار أنّ هذا الجواب يمكن أن يكون تاماً بلحاظ السيره المنعقد على العمل بالظواهر؛ لأنّ هناك يمكن أن نقول ليس هناك طريقه أخرى لمعرفة مراد الشارع، إلا الأخذ بالظواهر، هنا يأتي هذا الكلام _____ إذا تم _____ فيقال أنّ الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم لا تصلح أن تكون رادعه عن السيره المنعقد على العمل بظواهر الكلام لتشخيص المراد؛ لعدم وجود طريق آخر نصبه الشارع لمعرفة مراداته وتشخيصها غير الأخذ بظواهر كلامه، فلا معنى للردع عنه. لكن في محل الكلام قد يقال يوجد طريق، نحن كلامنا في معرفة الأحكام الشرعيه، هل ينحصر طريق معرفه الأحكام الشرعيه بالاطمئنان؟ أو أنّ الشارع جعل طريقاً آخر لمعرفة أحكامه وهو الإمارات؟ الشارع أمر بالعمل بخبر الثقة وبيّن أنّه حجّه ويجب العمل به وترتيب الأثر عليه، وأنّ أحكامه تُعرف عن طريق العمل بأخبار الثقات، وقال لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا.... وأمثال هذه العبارات. فالقضييه غير محصوره بالاطمئنان، فحتى لو سلّمنا هذا الدليل، لكن انطباقه في محل الكلام مشكل. نعم، في خصوص محل الكلام، أي في الفحص حتى يحصل الاطمئنان بعدم الدليل على الحكم الشرعي، قد يُدعى هذا المطلب، هذا الذي يثبت عدم وجود دليل، يمكن أن يقال بأنّه منحصر بالاطمئنان؛ لأنّه من غير المتوقع أن يقوم خبر ثقة يكون مفاده هو عدم وجود دليل في الكتب الأربعة، افتراض أنّ خبر الثقة يُخبر بالحكم الشرعي ممكن، لا أن يقوم خبر ثقة مفاده هو عدم وجود دليل على خلاف البراهه في الكتب الأربعة، فيمكن أن يقال أنّ إثبات عدم الدليل ينحصر بالاطمئنان، أو العلم وقلنا أنّه شيء نادر، فهنا يمكن أن يتم هذا الدليل، لكن بشكل عام الاطمئنان إذا كان المراد به إثبات الأحكام الشرعيه والوصول إليها الطريق ليس منحصراً به كما ذكرنا.

الصحيح في الجواب عن هذا الإشكال وإتمام الدليل الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) هو أن يقال يمكن إثبات عدم صلاحية الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم بنفس انعقاد السيره على العمل بالاطمئنان، هذه السيره ليست سيره جديده وهي موجوده في زمان صدور النصوص وفي زمان الأئمه (عليهم السلام) المسلمون يعملون بالاطمئنان في كل أمورهم، واستمرت هذه السيره إلى يومنا هذا، وهذا معناه أنّ هذه الآيات لا تصلح للردع، وإلاّ لو كانت صالحه للردع عن العمل بالاطمئنان لما انعقدت هذه السيره؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الآيات والروايات تنهى عن العمل بغير العلم، فلو كانت صالحه للردع لما انعقدت هذه السيره. إذن: من انعقاد السيره في زمن الأئمه (عليهم السلام) وإلى يومنا هذا، هذا بنفسه دليل على أنّ هذه الآيات والروايات لا تصلح أن تكون رادعه عن العمل بالاطمئنان، وبهذا يثبت عدم الردع؛ وحينئذٍ يتم هذا الدليل الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه)، ومنه يظهر أنّ الصحيح هو أنّ الاطمئنان حجّه معتبره يمكن التعويل عليها لإحراز أنّ الفحص أدّى إلى عدم الدليل؛ حينئذٍ يجوز إجراء البراءه. هذا كلّه إذا قلنا أنّ حجيه الاطمئنان حجيه مجعوله، وإلاّ إذا قلنا أنّ حجيه الاطمئنان ذاتيه كالعلم؛ فحينئذٍ تكون المسأله أوضح. هذا بالنسبه للبحث الكبروي، ونتيجته أنه يجب على المكلف الفحص حتى يحصل له الاطمئنان.

أمّا بالنسبه للبحث الصغروي، هذا الاطمئنان الذي يجوز للمكلف إجراء البراءه بعد حصوله بأي مقدار من الفحص يتحقق خارجاً؟ السيد الخوئي (قدّس سرّه) في عبارته السابقه يقول يكفي مراجعه الباب المناسب، وإذا رجع إلى هذا الباب المناسب ولم يعثر على دليل، فهذا كافٍ في حصول الاطمئنان بعدم الدليل، وبالتالي يجوز له إجراء البراءه. ولعلّ مقتضى إطلاق كلامه هو أنّه يكتفى بهذا المقدار حتى إذا احتمل وجود دليل في موضعٍ آخر، كما لو كان يبحث في كتاب الصلاه واحتمل وجود دليل في كتاب المضاربه، لا يجب عليه أن يبحث في كتاب المضاربه.

هذا الكلام الذى ذكره لعلّه ناشئ من قياس ما نحن فيه على عمل العقلاء فى المولويات العرفيه فيما بينهم، فى عمل العقلاء بالنسبه إلى قوانين المولى العرفى يقال إذا جرت عاده هذا المشرع وواضع القوانين التشريعيه والتنفيذيه على أنّه يضعها فى موضع معين كالجريده الرسميه _____ مثلاً _____ هنا جرت عاده العقلاء والعرف على أن يراجعون هذا الموضع ولا يراجعون غيره، فإن وجدوا قانوناً عملوا به، وإن لم يجدوا فهذا يكفى لإجراء البراءه، ولا يرجعون إلى ما عداه، كأنّ ما نحن فيه أريد أن يقاس بهذا، باعتبار أنّه هنا أيضاً يقال أنّ الأخبار مجموعته فى الكتب الأربعه وأمثالها؛ فحينئذٍ يكتفى المكلف بمراجعته هذه الكتب فى الأبواب المناسبه لها ولا يجب عليه أن يراجع ما هو أزيد من ذلك.

لكن يمكن أن يقال: أنّ هذا قياس مع الفارق، باعتبار أنّه فى القوانين الوضعيه، الجهات التى تصدر قوانين وضعيه هى نفسها التزمت بأن تضع قوانينها فى هذا الموضع، يعنى جرت عاده السلطه التنفيذيه أن تضع قوانينها فى الجريده الرسميه، هنا يكون هذا الكلام صحيحاً، والعقلاء يراجعون الجريده الرسميه، فإن لم يجدوا أجروا البراءه، لكن فى ما نحن فيه لا يوجد هكذا شىء، فلا نستطيع أن نقول جرت عاده الشارع على أن يضع الأخبار الداله على الأحكام الشرعيه فى الكتب الأربعه، إنّما هذه عاده من قبل العلماء (رضوان الله عليهم) حيث اتبعوا أنفسهم فى جمع الأخبار وتبويبها وترتيبها، فوضعوا كل خبر فى الباب المناسبه له، هم الذين جمعوا الأخبار وهم جرت عادتهم على أن يضعوا كل خبر فى الباب المناسبه له وليست هى عاده المشرع ونفس صاحب الأحكام الشرعيه، وهناك فرق بين المقامين، ومن هنا تكون مسأله الاكتفاء بالرجوع للباب المناسبه فقط، وأنّ هذا يكفى فى حصول الاطمئنان، هذا غير واضح. نعم، قد يتفق هذا وقد يحصل كثيراً أنّ الإنسان يحصل الاطمئنان بمراجعته الأبواب المناسبه بعدم الدليل، ونحن نتكلم عن الاطمئنان الشخصى، خصوصاً إذا ضمنا إلى هذا أنّه فى كلمات الفقهاء الذين بذلوا جهدهم لمتابعه الأخبار والاستدلال بها أيضاً لا نجد فى كلماتهم ما يشير إلى وجود دليل لا فى الأبواب المناسبه يوجد دليل، ولا فى كلمات الفقهاء توجد إشاره إلى وجود دليل، هذا عادّة يحصل الاطمئنان بعدم الدليل؛ لأنّه إذا أخذنا بنظر الاعتبار الجهد الذى بذله علماءنا (رضوان الله عليهم) فى تبويب الأبواب وترتيبها؛ حينئذٍ يحصل عاده الاطمئنان من ذلك، لكن ليس بالضروره أن يحصل الاطمئنان دائماً، قد تأتى إشاره إلى شىء يتعلق بالمطلب فى كتاب آخر؛ حينئذٍ يجب عليه مراجعته ولا يحصل الاطمئنان بمجرد مراجعته الأبواب المناسبه. حتى وإن كانوا قد بذلوا جهدهم، لكن بالنتيجه قد يفلت منهم دليل، أو أنهم لا يلتفتون إلى دليل، فالمناط هو حصول الاطمئنان الشخصى، أن يفحص الفقيه فى مظان وجود الدليل إلى أن يحصل له الاطمئنان بعدم الدليل، وهذا يختلف من مسأله إلى أخرى ومن استنباط إلى استنباط ومن كتاب إلى كتاب، ربما بعض الكتب تعز فيها النصوص بحيث إذا راجع الباب ولم يجد نصوصاً يستبعد أن يكون هناك نص آخر، لكن بعض الأبواب تكثر فيها النصوص، وهناك نصوص متشابهه يعنى تدخل فى مسائل متعدده، فقد يُذكر هذا النص فى باب وله ارتباط بالباب الذى يبحث عنه الفقيه ويريد أن يستنبط حكمه، الظاهر أنّه لا بدّ من حصول الاطمئنان الشخصى، أمّا أنّ هذا الاطمئنان يحصل بمجرد مراجعته الباب المناسبه فقط ونقول أنّ هذه قاعده عامه، فلا يكفى هذا، وإنّما نقول إن حصل الاطمئنان بمراجعته الأبواب المناسبه، فيها، وإن لم يحصل الاطمئنان لا بدّ من التفتيش أكثر من ذلك ولا بدّ من حصول الاطمئنان حتى يجوز له إجراء البراءه.

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام في مقدار الفحص الواجب، بعد أن فرغنا عن أصل وجوب الفحص، وقلنا أنّ الكلام في المقام تارة يقع في مقدار الفحص من ناحية السند وثبوت الروايه، وأخرى يقع في مقدار الفحص من ناحية الدلاله، يعني بعد أن ثبت ثبوت الروايه يقع الكلام في مقدار الفحص الواجب بلحاظ الدلاله، أمّا مقدار الفحص الواجب من ناحية السند وأصل الثبوت، فقلنا أنّ الكلام تارة يقع كبروياً وأخرى يقع الكلام صغروياً، وأكملنا الكلام في البحث الكبروي ودخلنا في الكلام عن البحث الصغروي، وقلنا في البحث الصغروي أنّ الظاهر هو كفايه الاطمئنان الذي فرغنا في البحث الكبروي عن كفايته في الرجوع إلى البراءه، في البحث الصغروي يقع الكلام في أنّ هذا الاطمئنان متى يحصل؟ هل يحصل بمجرد الرجوع إلى الباب المختص بتلك المسأله وعدم العثور على روايه؟ أو لابد من الفحص أكثر من ذلك.

في الدرس السابق ذكرنا أنّه لا- يمكن قياس ما نحن فيه على الفحص عند العرف والعقلاء في الموليوات العرفيه فيما بينهم؛ وذلك لأنّ هناك عادةً نفس المولى العرفي هو يجعل قوانينه وأحكامه في موضع معين، فإذا رجع الإنسان إلى ذلك الموقع ولم يجد قانونه وحكمه؛ حينئذٍ يكون معذوراً في الرجوع إلى البراءه. لا- يمكن قياس ما نحن فيه على ذلك؛ لأنّ في ما نحن فيه الشارع لم يجمع أحكامه في كتبٍ معينه حتى نقول أنّه بالرجوع إلى تلك الكتب وعدم العثور على روايه، فهذا يكفي في إسقاط وجوب الفحص والرجوع إلى البراءه، هو لم يفعل ذلك، وإنّما علماؤنا هم الذين جمّعوا هذه الأخبار في كتبٍ معيّنه وبوبوها ورتّبوها بهذا الشكل الذي هي عليه، فلا يمكن قياس ما نحن فيه على ذلك، لكن لا يمكن إنكار أنّ الغالب هو حصول الاطمئنان بعدم الدليل عند مراجعه الكتب المُعدّه لذلك؛ بل لا- يبعد، وليس مجازفه أن يقال _____ كما قيل _____ أنّ هذا الاطمئنان يحصل بمراجعته الباب المُعد لذكر روايات المسأله والأبواب المناسبه له من دون مراجعه الكتب. أقول: لا يبيّغد أن يحصل الاطمئنان للمجتهد بعدم وجود دليل بعد الالتفات إلى ما تقدّم ذكره من أنّ علماءنا الأبرار (رضوان الله عليهم) بذلوا جهوداً جيّاره في فحص الأخبار وترتيبها وتبويبها، وإلحاق كل خبر بالباب المناسب له من أبواب تلك المسأله، والمحقق النائيني (قدّس سرّه) يتّبه على نكته لا بأس بذكرها وهي أنّه يقول: أنّ تبويب كتاب الوسائل هو في الحقيقه قائم على أساس الفروع التي طرحها المحقق في الشرائع، يعني أنّ الفرع الذي يذكره المحقق في الشرائع هو يذكر له باباً إذا كانت هناك أخبار يمكن الاستدلال بها على ذلك الحكم في تلك المسأله، فالجهود المبذوله من قِبَل علمائنا وهي جهود متتابعه، يعني ليست محصوره بزمنٍ واحد، وإنّما هي على امتداد هذا الزمان، هذه الجهود والبحث الأكيد والفحص عن الروايات وتجميعها وتبويبها، لا يبيّغد أنّ الإنسان عندما يراجع الباب المناسب والأبواب المناسبه لذلك يحصل له الاطمئنان بعدم وجود دليل إذا لم يعثر على روايه في ذلك الباب وتلك الأبواب المناسبه التي راجعها. على كل حال، إذا حصل الاطمئنان للمجتهد بعدم الدليل، فالظاهر أنّ هذا يكفي في الرجوع إلى البراءه، لكن في بعض الأحيان قد لا- يحصل الاطمئنان للمجتهد بمجرد الرجوع إلى الأبواب المناسبه، قد يضيف المجتهد إلى ذلك بأن يرجع إلى الكتب الاستدلاليه لعلمائنا (رضوان الله عليهم) لأنّهم أيضاً

يدخلون في هذا الباب؛ لأنهم ينبهون إلى الأدلة التي يُستدل بها على حكم تلك المسألة، فقد يعثر على دليل ليس مذكوراً في الباب المناسب له من الكتب الحديثية، لكنّه قد يعثر عليه في الكتب الاستدلالية؛ حينئذٍ يوسع من دائره الفحص بهذا المقدار وقد يحصل الاطمئنان بذلك. أمّا إذا مع ذلك لم يحصل له الاطمئنان، واحتمل روايه تثبت الحكم الشرعي وتمنع من إجراء البراءه موجوده في كتاب آخر ليس له ربط بالكتب الحديثيه والاستدلاليه، وإنما هي موجوده في كتاب لغوي أو تاريخي، إذا احتمل ذلك احتمالاً معتداً به أيضاً يجب عليه أن يفحص في ذلك الكتاب؛ لأنّ المناط على حصول الاطمئنان بعدم الدليل المثبت للتكليف الشرعي، هذا هو المسوّغ لإجراء البراءه. ما يمكن أن يقال في البحث الصغرى هو أنّ الاطمئنان عادةً يحصل بمراجعته الباب المناسب والأبواب المناسبه، إذا لم يحصل، لابدّ من توسعه دائره الفحص إلى أنّ يحصل له الاطمئنان بعدم وود الدليل؛ وحينئذٍ يجوز له الرجوع إلى البراءه.

ص: ٣٣٤

ما ذكرناه يثبت على تقدير جميع الوجوه المتقدمه لإثبات أصل وجوب الفحص، يعنى ما ذكرناه لا يختلف باختلاف الوجوه المتقدمه التي استدل بها لإثبات وجوب الفحص، سواء كانت من وجوه إثبات قصور المقتضى، أو كانت من وجوه بيان المانع، هذا الكلام يجرى على كل هذه الوجوه، أنّ الاطمئنان يكفى في مقام الرجوع إلى البراءه، وأنّه يحصل بهذا الذى ذكرناه، ولنفترض أننا نتكلّم عن وجه من هذه الوجوه، وهو الوجه الذى يكون في مقام بيان قصور المقتضى والذى يقول أن أدله البراءه منصرفه عن حاله ما قبل الفحص، وأنّها بذاتها لا تشمل حاله ما قبل الفحص وتختص بحاله ما بعد الفحص. إذاً البراءه لا تجرى قبل الفحص، وهذا هو معنى القصور في أدله البراءه، وهذا الانصراف ناشئ من دعوى الارتكاز العقلاني على عدم جريان البراءه قبل الفحص. إذا قلنا بهذا الدليل؛ حينئذٍ يتم هذا الذى تقدّم سابقاً، باعتبار أنّ الارتكاز العقلاني لا يقتضى أكثر من الفحص المتعارف؛ فحينئذٍ يكفى حصول الاطمئنان بالعدم، باعتبار أنّ هذا هو المتعارف بين العقلاء في مقام الفحص. فإذا كان المقيّد لإطلاق البراءه هو هذا الارتكاز العقلاني؛ فحينئذٍ يكفى فيه حصول الاطمئنان بعدم الدليل، فإذا حصل الاطمئنان بعدم الدليل؛ فحينئذٍ يمكن التمسك بدليل البراءه. ومن الوجوه السابقه التي تمّت على وجوب الفحص هو الوجه الثالث من وجوه قصور المقتضى الذى كان مبنياً على أنّ احتمال القرينه المتصله يمنع من التمسك بالظهور والإطلاق، ونحن قلنا أنّه حتى إذا لم يقبل هذا المبنى وبنينا على أنّ مجرد احتمال القرينه المتصله لا يمنع من التمسك بالظهور، بخلاف احتمال قرينه الموجود، قلنا أنّ هذه القرينه ليست محتمله؛ بل هي مقطوع بها؛ لأنّ هذه القرينه هي عباره عن ما تقدم سابقاً من ظهور حال التبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وحال الأئمّه (عليهم السلام)، وظاهر حالهم هو الاهتمام بالأحكام الشرعيه والاهتمام بتبليغها وحث الناس على تعلمها والسؤال عنها، هذا هو ظاهر حال الشارع؛ وحينئذٍ كيف يمكن أن نصدّق أنّ الشارع الذى اهتم بشكل كبير جداً وملفت للنظر بأحكامه وتبليغها وإيصالها إلى المكلفين والسؤال والبحث عنها، اهتم هذا الاهتمام ثمّ يقول يجوز للمكلف أن يجرى البراءه قبل الفحص. هذان لا يمكن الجمع بينهما، فيكون ظاهر حال المشرّع قرينه متصله بأدله البراءه وليس احتمال وجود قرينه، نحن لا نحتمل الاهتمام من قبل الشارع؛ بل هذا شىء نقطع به، فهو قرينه متصله محتفّه بإطلاق أدله البراءه، وهذا يمنع من شمولها لحاله ما قبل الفحص. بناءً على هذا الوجه لإثبات وجوب الفحص؛ حينئذٍ نقول أنّ المكلف يجب عليه أن يفحص حتى تخرج الروايه المحتمل عن هذا المقيّد لإطلاق أدله البراءه، يعنى يجب على المكلف أن يفحص حتى تخرج الروايه المحتمل عن دائره الاهتمام الشرعي بتبليغها وإيصالها إلى المكلفين وأمر بالمكلف بالسؤال عنها؛ وحينئذٍ إذا فحص بمقدار تبقى الروايه محتمله،

لكن هذه الروايه المحتملـه خارجـه عن دائره الـاهتمام الشرعي، فيـاذا فرضنا حصول ذلك؛ فحينئذٍ يمكن الرجوع إلى البراءه، باعتبار أنه في هذه الحاله هذه القرينه المتصله تزول؛ وحينئذٍ لا مانع من التمسك بإطلاق البراءه. أمّا إذا فرضنا أنه فحص بمقدار والروايه التي يحتمل وجودها ولم يعثر عليها لم تخرج عن دائره الـاهتمام الشرعي، يعنى يبقى ظهور حال الشارع في أنه يهتم بهذه الروايه التي تتضمن الحكم الشرعي؛ حينئذٍ يجب عليه أن يكمل الفحص إلى أن تخرج هذه الروايه عن دائره الـاهتمام الشرعي. ويتحقق خروج الروايه عن دائره الـاهتمام الشرعي عندما يحصل الاطمئنان للمكلف بعدم وجود الدليل بعد مراجعته وفحصه.

ص: ٣٣٥

ونفس الكلام يقال في ما لو كان الوجه لإثبات وجوب الفحص هو التمسك بأدله وجوب التعلم والسؤال وهو من الوجوه التي تمت سابقاً، في هذا أيضاً نقول أنّ المهم هو أن يحصل للمكلف الاطمئنان بحيث يصدق عليه أنّه تعلّم وسأل ولم يحصل على دليل مثبت للتكليف، فغذا فرضنا أنّه لم يحصل له الاطمئنان بمراجعته الباب المناسب والأبواب المناسبة، لا يكفي هذا المقدار؛ بل يجب عليه أن يتعلم ويسأل، إذا حصل له الاطمئنان بعدم وجود دليل على الحكم الشرعي؛ حينئذٍ يمكنه في هذه الحالة أن يرجع إلى أدلّه البراءة، باعتبار أنّه فحص وتعلّم وامتل هذه الأوامر الشرعية الموجوده في أخبار التعلّم والسؤال بمقدارٍ يحصل له الاطمئنان بعدم وجود الدليل، وليس مطلوباً منه أكثر من هذا، كما أنّه لا يكفي ما هو أقل منه؛ لأنّ الغرض من التعلم والسؤال هو الوصول إلى الحكم الشرعي، فإن وصل إليه فهو، وهذا يمنع من إجراء البراءة، وأمّا إذا لم يجد روايه على الحكم الشرعي؛ حينئذٍ نقول إذا أطمأن بعدمها؛ حينئذٍ هذا يكفي للتمسك بالبراءة وسقوط أدله وجوب التعلم. هذا الكلام كله عن مقدار الفحص الواجب من ناحيه السند.

وأمّا الكلام عن مقدار الفحص الواجب من ناحيه الدلاله والظهور، لنفترض أنّه فحص في المواضع المناسبة وعثر على روايه ظهورها الأولى مخالف للبراءة، بالنسبه إلى ظهور هذه الروايه في الحكم المانع من إجراء البراءة، أو عدم ظهورها، ما هو المقدار الواجب عن الظهور والدلاله؟ هنا أيضاً يمكن أن يقال: أنّ المقدار الواجب من الفحص والتأمل في الروايه هو أنّ المجتهد بعد أن يعثر على هذه الروايه يجب عليه أن يبذل وسعه وجهده وكل خبراته العلميه في مقام استظهار ما يمكن استظهاره من هذه الروايه وفهم ماذا تريد الروايه. في هذا الشيء نقول: أنّ الفحص الواجب هو بالمقدار المتعارف أيضاً، يعنى يجب عليه أن يُعمل كل خبراته العلميه بالنحو المتعارف في هذا المجال، في كل فن هناك أهل خبره في ذاك الفن، الجهد الذي يبذله أهل الخبره في كل فنٍ لمعرفة الدلاله والظهور هو الواجب في محل الكلام بالنحو المتعارف لا أكثر من ذلك. نعم، يدخل في المتعارف من الفحص والتأمل مراجعه الآخريين من أهل الخبره في هذا الباب والاستفاده من خبراتهم، باعتبار أنّ أهل الخبره في كل فنٍ عاداً يستفيدون من خبرات المتخصصين في هذا الفن ويراجعون كلماتهم لعلمهم يعثرون على ما ينفعهم في مقام الاستظهار وإثبات الدلاله لا أن يعتمد الإنسان على نفسه تماماً من دون أن يراجع أهل الخبره المتخصصين في هذا المجال؛ لأنّ مراجعه كلماتهم في هذا المجال قد تفتح أبواباً للمجتهد وقد تنبهه على بعض النكات الدخيله في تشخيص الظهور والدلاله وهو لم يلتفت إليها، فالرجوع إلى أقوال أهل الخبره يدخل في ضمن المتعارف، فلا بدّ منه. ولكن، هل يجب عليه أن يفحص أكثر من هذا المقدار؟ بمعنى أنّه لو احتل المجتهد الذي يريد ان يستنبط من هذه الروايه أنّه إذا تباحث مع من هو أعلم منه فقد ينبهه على بعض النكات التي هو غافل عنها ولها أثر في الدلاله والظهور والتي قد تلبس قناعاته في ما يرتبط بالظهور والدلاله، فهل يجب عليه أن يفعل ذلك بحيث لا يجوز له إجراء البراءة إلا بعد مراجعه ذلك الأعلام، أو لا يجب عليه ذلك؟ هذا المقدار الزائد هل هو واجب في محل الكلام أو لا؟

يبدو أنّ هذا المقدار الزائد ليس واجباً ولا متعارفاً، وإنما الشيء المتعارف هو الرجوع إلى خبرات من تقدّم سابقاً، والظاهر أنّ مراجعته أقوال أهل الخبرة في هذه المسألة في الجملة هو أمر لا بدّ منه، لكن احتمال أن يكون هناك شخص يلتفت إلى نكته هو غير ملتفت إليها، مجرد الاحتمال لا يدخل في الفحص المتعارف، والخبراء في كل فن لا يبنون على ذلك. ولا يُفترق في ذلك بين الوجوه السابقة لإثبات وجوب الفحص، مثلاً: الوجه الأوّل الذي ذكرناه وهو انصراف أدله البراءة عن حاله ما قبل الفحص لأجل الارتكاز العقلائي على عدم إجراء البراءة قبل الفحص، ما ذكرناه يكون واضحاً، باعتبار أنّ المقيّد لإطلاق البراءة هو الارتكاز العقلائي، والارتكاز العقلائي في هذا المجال هو الفحص من المكلف نفسه أو صاحب الفن نفسه بأن يبذل جهده وكل ما عنده من خبرات في مقام تشخيص الظهور والدلالة، هذا هو المتعارف، يستعين في بعض الأحيان بخبرات أهل الفن المتراكمه على امتداد هذا الزمن. أمّا أنّه إذا احتمل أنّ الأعم من يتنبه إلى نكته هو غافل عنها، الارتكاز العقلائي لا يساعد على ذلك ولا يلزم هذا الشخص بأن يراجع من هو أعلم منه حتى يسأله لعلّه انتبه إلى نكته هو يكون غافلاً عنها، وإطلاق دليل البراءة مقيد بهذا الارتكاز، وهذا الارتكاز يقول له: من حيث السند والنقل يكفيك حصول الاطمئنان بعدم الدليل، ومن حيث الدلالة والظهور يكفيك أن تبذل جهدك وما عندك من حصيلة علميه في هذا المجال بالنحو المتعارف، وأمّا السؤال عن الأعم لاحتمال أن يكون منتبهاً إلى نكته، فهذا شيء أزيد من المقدار المتعارف عليه في هذا المجال، والارتكاز لا يساعد عليه، فإذا: يجوز إجراء البراءة ولا يجب الفحص بهذا المقدار الزائد.

ونفس الكلام يقال بناءً على الوجه المتقدّم وهو مسأله أنّ ظاهر حال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمه (عليهم السلام) هو اهتمامهم بالأحكام الشرعيه وتبليغها وإيصالها إلى المكلفين وحث الناس على تعلمها، ظهور حال الشارع المقدّس لا يقتضى أكثر من الوصول إلى الأحكام الشرعيه بالنحو المتعارف بأن يبذل المجتهد جهده وما عنده من حصيله علميه فى سبيل تشخيص ظاهر كلام المعصوم (عليه السلام)، فإذا بذل جهده وعرف أنّ الظاهر إثبات التكليف لا يرجع إلى البراءه، أمّا إذا لم يفهم ثبوت التكليف من هذه الروايه؛ فحينئذٍ يرجع إلى البراءه، ولا يتطلب منه أكثر من هذا. وبعباره أخرى: ليس هناك ظهور حال للشارع المقدّس فى الاهتمام من حيث الدلاله والظهور أكثر من هذا المقدار.

وهكذا الكلام بناءً على الوجه الثانى من وجوه بيان المانع الذى هو وجوب التعلم، بمعنى أنّ المكلف يجب عليه أن يفحص ويسأل ويتعلم أيضاً بالنحو المتعارف، إذا فرضنا أنّ مجتهداً فحصى بالنحو المتعارف، بمعنى أنّه بذل جهده العلمى وخبرته فى سبيل تشخيص الظهور والدلاله، واحتمل أنّ شخصاً أعلم منه ملتفت إلى نكته هو غافل عنها، ولم يرجع عليه؛ فحينئذٍ يصدق عليه أنّه سأل وفحص وتعلّم، وكل العناوين التى أمر بها فى الروايات تنطبق عليه؛ لأنّه تعلم وسأل؛ وحينئذٍ أدّى هذا الواجب الذى تشير إليه الروايات فلا يجب عليه أزيد من ذلك، فيمكنه الرجوع إلى البراءه.

يبقى هناك شيء أشار إليه السيد الشهيد (قدّس سرّه)، ذكر بأنّ هذا كلّه إذا لم يحصل للمستنبط علم إجمالى بأنّه إذا راجع الأعلام فى جميع المسائل من أول الطهاره إلى آخر الديّات، فسوف تتغير فتواه فى جملة من المسائل، فى هذه الحاله لا يجوز له الرجوع إلى البراءه. (1)

ص: ٣٣٨

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائرى، ج ٤، ص ٤٦٤.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في مقدار الفحص الواجب من ناحيه الظهور والدلاله، ذكرنا أنّ الظاهر أنّ مقدار الفحص الواجب هو المقدار المتعارف في هذا المجال الذي يُكتفى فيه بإعمال الخبير نفسه خبراته العلميّه وبذل جهده في هذا المجال لتشخيص الظهور، وقلنا قد يدخل في ذلك مراجع خبرات من تقدّم عليه، أمّا ما هو أزيد من ذلك كما مثّلنا في الدرس السابق، بمعنى أنّه لو احتمل أنّه إذا راجع من هو أعلم منه لعلّه تتبيّن له بعض النكات المؤثره في الاستظهار ممّا هو غافل عنها، فهل يجب عليه المراجعه بحيث يمتنع من إجراء البراءه إلى أن يراجع هذا الغير الذي يحتمل فيه ذلك، أو لا؟ قلنا أنّ الظاهر عدم وجوب هذا المقدار. أمّا بناءً على أنّ الصل في وجوب الفحص هو ادعاء انصراف أدله البراءه عمّا قبل الفحص للارتكاز العقلائي على ما تقدّم، فالإكتفاء بهذا المقدار من الفحص في مقام تشخيص الظهور والدلاله يكون واضحاً باعتبار أنّ العقلاء يكتفون في الفحص بهذا المقدار ولا يرون لزوم أكثر من هذا المقدار؛ فحينئذٍ يمكن الرجوع إلى إطلاق أدله البراءه باعتبار أنّ المقيد لإطلاق أدله البراءه هو هذا الارتكاز، وهو الذي أوجب انصراف أدله البراءه عمّا قبل الفحص، فإذا قلنا أنّ ارتكازات العقلاء تكتفى بهذا المقدار من الفحص ولا ترى لزوم ما هو أكثر من ذلك؛ حينئذٍ يمكن الرجوع في ما هو أكثر من ذلك إلى أدله البراءه؛ لأنّ المانع من التمسك بإطلاق البراءه هو هذا الارتكاز، فإذا فرضنا أنّ الارتكاز يُكتفى فيه بهذا المقدار وقد جاء به؛ فحينئذٍ لا يجب عليه الفحص في ما زاد على ذلك بحسب الارتكاز ويجوز له التمسك بإطلاق أدله البراءه في ذلك.

ص: ٣٣٩

وأما بناءً على الوجه الثالث المتقدّم من وجوه قصور المقتضى لإثبات أصل وجوب الفحص، فأيضاً نقول الإكتفاء بهذا المقدار من ناحيه الظهور والدلاله أيضاً يكفي، وذلك باعتبار ظهور حال النبي (صلى الله عليه وآله) وظهور حال الأئمه (عليهم السلام) إنّما يقتضى الاهتمام بالوصول إلى الأحكام الشرعيه بالنحو المتعارف أيضاً ولا يقتضى الاهتمام أكثر من ذلك، يقتضى الاهتمام بالوصول إلى الحكم الشرعي من ناحيه السند والدلاله بالمقدار المتعارف، فإذا فرضنا أنّ المقدار المتعارف هو هذا الذي ذكرناه؛ فحينئذٍ يُكتفى بهذا المقدار من الفحص ولا يجب الفحص أكثر منه، باعتبار أنّ احتمال الاهتمام من قبل الشارع بأكثر من ذلك المقدار غير معتبر، وهكذا بناءً على الوجه الثاني من وجوه بيان المانع الذي هو أخبار وجوب التعلّم التامه على ما تقدّم سابقاً، هذا أيضاً نفس الكلام نقوله، باعتبار أنّ أخبار وجوب التعلّم والسؤال في الحقيقه تنصرف إلى السؤال والتعلّم المتعارف بالشكل المتعارف عنده بين العقلاء؛ ولذا قلنا أنّه يصدق على المجتهد الذي يفحص بالمقدار الذي ذكرناه ولا يرجع إلى الأعم لاحتقال أنّه يبيّن له نكته، يصدق عليه أنّه سأل وفحص وكل هذه العناوين تصدق في حقه ولا يتوقف صدقها على أن يراجع من هو أعلم منه لاحتقال أنّه يبيّن له نكته.

المطلب الأخير الذي ذكرناه هو مسأله أنّه في بعض الأحيان قد يحصل للمجتهد علم إجماليّ بأنّه إذا راجع من هو أعلم منه في جميع المسائل الشرعيه، فسوف يتبدّل رأيه في جملة من هذه المسائل؛ إذا حصل له مثل هذا العلم الإجماليّ؛ حينئذٍ قد يقال بأنّ

هذا يمنع من الرجوع إلى البراءة في كل مسألة؛ وذلك لأن كل مسألة تصبح طرفاً لهذا العلم الإجمالي؛ لأن كل مسألة هو
يحتمل أنها من المسائل التي علم بأنه إذا رجع إلى من هو أعلم منه فسوف تتبدل فتواه ويتغير رأيه، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة
في كل مسألة مسألة؛ بل يجب عليه أن يبحث مع الأعلام حتى يزول هذا العلم الإجمالي؛ وحينئذٍ يجوز له الرجوع إلى البراءة.

ص: ٣٤٠

هذا الكلام إنما يصح على تقدير أن يكون مثل هذا العلم الإجمالي مستكماً لشروط التنجيز، لكن الظاهر أنه ليس كذلك لكون الشبهه غير محصوره؛ لأنه يعلم بأنه لو راجع الأعلم لتبدل رأيه في جملة من المسائل التي تبدأ من بدايه الطهاره إلى آخر الديات، هذه شبهه غير محصوره و العلم الإجمالي فيها لا- يكون منجزاً ولا مستكماً لشروط التنجيز، فالظاهر أنه لا يمنع من إجراء البراءه. نعم، إذا استكمل شروط التنجيز لا- بأس بأن يقال أنه يكون مانعاً من إجراء البراءه باعتبار أن كل مسأله هي طرف من أطراف هذا العلم الإجمالي المنجز بحسب الفرض.

الأمر الثاني: تبين مما تقدم أن البراءه لا تجرى في الشبهات الحكميه قبل الفحص، الكلام يقع في أن هذا الأمر هل يسرى إلى سائر الأصول العمليه المؤمته، أو أن هذا الأمر يختص بالبراءه الشرعيه؟ من قبيل استصحاب عدم التكليف، هل يجوز للمجتهد أن يرجع الاستصحاب النافي للتكليف قبل الفحص، أو لا- يجوز له ذلك؟ كما هو الحال في البراءه؟ وهكذا الكلام حتى في أصاله الطهاره أيضاً يجرى هذا الكلام، أصاله الطهاره في الشبهات الحكميه هي أصل مؤمن نافي، فهل يشترط في جريان أصاله الطهاره في الشبهات الحكميه الفحص ولا يجوز إجراؤها قبل الفحص، أو لا؟ وهكذا الحال في بعض الأصول الأخرى من قبيل أصاله التخيير الثابته في موارد دوران الأمر بين المحذورين، أيضاً يقال هل يشترط في جريانه الفحص، أو لا؟

الظاهر أنه لا إشكال عندهم في أن هذه الأصول المؤمته كلها مشروطه بالفحص كما هو الحال في البراءه الشرعيه. بالنسبه إلى أصاله التخيير هي أصل عقلي، فالحاكم بالتخيير هو العقل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وملاك حكم العقل بالتخيير هو عجز المكلف عن إحراز الامتثال القطعي؛ لأنه إما يفعل أو يترك، إذا فعل لا يحرز الامتثال القطعي، وإذا ترك أيضاً لا يحرز الامتثال القطعي، فلا- يمكن إحراز الامتثال القطعي، أميا الامتثال الاحتمالي فلا بد منه على كل حال، فباعتبار عجز المكلف عن إحراز الامتثال القطعي يحكم العقل بالتخيير بين الأمرين. المكلف قبل الفحص يحتمل قدرته على إحراز الامتثال القطعي؛ لأنه يحتمل أنه بالفحص سوف يعثر على دليل يشخص له ما هو التكليف، إما الوجوب أو الحرمة؛ وحينئذ إذا شخص له التكليف بإمكانه أن يمتله وبذلك يحرز الامتثال القطعي للتكليف. إذاً: هو قبل الفحص يحتمل قدره على إحراز الامتثال، واحتمال قدره على إحراز الامتثال احتمال منجز، احتمال العجز عن إحراز الامتثال ليس مؤمناً، فيجب على المكلف حينئذ؛ لأنه يحتمل قدره على إحراز الامتثال بالفحص ولا يسوغ له بنظر العقل أن لا يجرى الفحص ويتمسك بالتخيير.

بعبارة أخرى: العقل لا يحكم بالتخير في هذه الحالة قبل الفحص، وإنما يحكم بالتخير بعد الفحص وعدم العثور على ما يثبت التكليف؛ لأنه قبل الفحص يحتمل قدره على إحراز الامتثال القطعي وما دام هو يحتمل قدره، احتمال قدره في هذا المجال يكون منجزاً بنظر العقل؛ وحينئذٍ لا يجوز له أن يترك الفحص ويتمسك بأصالة التخير؛ بل يجب عليه أن يفحص، فإن لم يصل إلى نتيجة؛ عندئذٍ يحكم العقل بالتخير بملاك العجز، وأما قبل ذلك، فالعقل يقول ما دمت تحتمل قدره على إحراز الامتثال القطعي؛ حينئذٍ يجب عليك الفحص ولا- يجعل في حقه التخير بين الأمرين، وإنما يلزمه بالفحص والسؤال؛ بل يمكن أن يقال في جميع الأصول العقلية المؤمنة أنها لا- تجرى قبل الفحص، باعتبار أن الأصول العقلية المؤمنة هي دائماً مقيّده بعدم البيان؛ وحينئذٍ لا- يمكن للمكلف أن يحرز موضوع هذه القواعد العقلية والأصول العقلية المؤمنة إلا- بالفحص مع وضوح أن طريقه الشارع في تبليغ وإيصال الأحكام إلى المكلفين هي أن يجعلها في معرض الوصول لا أن يوصلها إلى مكلف مكلف، والمكلف قبل أن يفحص لا يمكنه أن يحرز عدم البيان على الحكم الشرعي، بينما إذا فحص ولم يجد يمكنه إحراز عدم البيان، وهذا معناه أن كل الأصول العقلية المؤمنة التي هي مشروطة بعدم البيان لا تجرى قبل الفحص لعدم إحراز موضوعها، وإنما يمكن إحراز موضوعها الذي هو عدم البيان بعد الفحص. هذا بالنسبة إلى أصالة التخير.

وأما بالنسبة إلى الاستصحاب النافي للتكليف، هل يجرى أو لا يجرى قبل الفحص؟ السيد الخوئي (قدس سرّه) عنده عبارة ذكرها في ذيل الوجه الذي اختاره لإثبات وجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءة الشرعية قبل الفحص، قال: (وبما ذكرناه ظهر اختصاص أدله الاستصحاب أيضاً بما بعد الفحص). (1) فكأنه نفس السبب الذي أوجب اشتراط الفحص في إجراء البراءة الشرعية هو أيضاً يوجب اشتراط الفحص في التمسك بخطاب الاستصحاب النافي للتكليف. الوجه الذي ذكره سابقاً كان عبارة عن دعوى أن أخبار وجوب التوقف بعضها مطلقه، لكن بعضها مختصه بما قبل الفحص، هذه الأخبار المختصة التي تأمر بالتوقف قبل الفحص نسبتها إلى أخبار البراءة في البحث السابق وأخبار الاستصحاب في محل كلامنا نسبة الخاص إلى العام؛ لأن أخبار البراءة تقتضى إجراء البراءة قبل الفحص وبعد الفحص، وأخبار الاستصحاب أيضاً مطلقه تشمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص، بينما أخبار التوقف تقول في ما قبل الفحص يجب التوقف، فهذه الأخبار أخص مطلقاً من أخبار الاستصحاب، فتخصصها، فتحمّل أخبار الاستصحاب على ما بعد الفحص، فتكون نسبتها إلى أخبار التوقف المطلقة نسبة الخاص إلى العام، فتتقلب النسبة، أخبار الاستصحاب قبل تخصيصها مع أخبار التوقف كانت النسبة بينهما هي التباين، لكن هذه النسبة تنقلب بعد تخصيص أخبار الاستصحاب بما بعد الفحص؛ لأن هناك بعض أخبار التوقف تدل على وجوب التوقف في خصوص ما قبل الفحص، فإذا خصصتها تنقلب النسبة بينها وبين أخبار التوقف، فتكون أخص مطلقاً منها؛ فحينئذٍ تحمّل أخبار التوقف على صورته ما قبل الفحص؛ فحينئذٍ يجب الفحص ولا يجرى الاستصحاب قبل الفحص. إذاً: أخبار الاستصحاب لا تجرى قبل الفحص، وهو المطلوب. هذا المطلب تقدّم سابقاً، وتقدّم مناقشته أيضاً، فلا داعي للإعاده، ويظهر مما تقدّم أن هذا الوجه لا يصلح للاستدلال على عدم جريان أخبار الاستصحاب قبل الفحص.

قد يقال: في محل الكلام يمكن إثبات اعتبار الفحص في جريان الاستصحاب النافي للتكليف بدعوى انصراف أخبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية عما قبل الفحص، أساساً أخبار الاستصحاب لا تشمل حاله قبل الفحص كما ادعى ذلك في أخبار البراءة الشرعية، فإذا تم هذا الانصراف؛ فحينئذ لا يمكن إجراء الاستصحاب قبل الفحص كما كان لا يمكن إجراء البراءة _____ إذا تم هذا الانصراف _____ قبل الفحص.

قد يقال: أن منشأ انصراف أخبار الاستصحاب عما قبل الفحص هو أن هناك ارتكازاً يمنع من إطلاق أدله الاستصحاب لما قبل الفحص، فالارتكاز هو الموجب للانصراف كما ادعى ذلك في البراءة الشرعية، حيث ادعى في البراءة الشرعية أن هناك ارتكازاً يمنع من شمول أدله البراءة الشرعية لحاله ما قبل الفحص، وهذا الارتكاز العقلائي حاصله أن البراءة لا تجرى قبل الفحص، ولا بد قبل الفحص من الاحتياط والتوقف والعقل يحكم بذلك، فهذا الارتكاز عندما يقترن بدليل البراءة الشرعية المسانخ له في المضمون يوجب تقييد دليل البراءة الشرعية بحدود الارتكاز. وبعبارة أخرى: يوجب حمل أدله البراءة الشرعية على الإمضاء لا التأسيس، فتكون أدله البراءة الشرعية إمضائية لما عليه الارتكاز، فتتحدد بحدود الارتكاز وحيث أن المفروض أن الارتكاز لا يشمل ما قبل الفحص؛ فحينئذ أدله البراءة أيضاً تتحدد بحدوده وتكون قاصره عن الشمول لحاله ما قبل الفحص. قد يقال: أن هذا قد يطبق في محل الكلام، لكن هذا التطبيق ليس صحيحاً في الاستصحاب، وذلك باعتبار أنه في أدله البراءة الشرعية كان هناك ارتكاز عقلائي في مقابلها؛ حينئذ يأتي هذا الكلام، فيقال أن دليل البراءة الشرعية مفاده متحد مع مفاد البراءة العقلية، أو الارتكاز العقلائي على البراءة، هذا يكون قرينه على حمل أدله البراءة الشرعية على الإمضاء، فتكون إمضاءً للارتكاز العقلائي، فيتحدد بحدوده، فإذا كانت البراءة العقلية هي أساساً لا تشمل ما قبل الفحص والارتكاز العقلائي أساساً لا يشمل ما قبل الفحص، قهراً تكون الأدله الشرعية على البراءة بعد حملها على الإمضاء تتحدد بهذه الحدود، فلا تشمل ما قبل الفحص، لكن في باب الاستصحاب ليس لدينا ارتكاز على الاستصحاب في مقابل أخبار الاستصحاب، فالاستصحاب ليس أمراً مرتكزاً في أذهان العقلائي، حتى يقال أن أخبار الاستصحاب لوجود ارتكاز في قبالتها وبمضمونها تحمل على الإمضاء؛ وحينئذ تتفقد بحدود الارتكاز، والمفروض أن الارتكاز لا يشمل ما قبل الفحص، فتختص أدله الاستصحاب بما بعد الفحص ولا تشمل ما قبل الفحص. هذا الكلام لا يصح في باب الاستصحاب وإن صح في باب أدله البراءة الشرعية.

إذاً: الموجب للانصراف ليس هو هذا الارتكاز، وإنما ما يُدعى من أنّ الموجب للانصراف هو عبارته عن أنّ ديدن الشارع وطريقته في تبليغ أحكامه وإيصالها إلى المكلفين هي جعلها في معرض الوصول وليس ديدنه إيصال الأحكام إلى كل مكلفٍ مكلف. إذاً: عندما يكون هذا هو ديدن الشارع وهذه هي طريقته في إيصال الأحكام التي يهتم بها إلى المكلفين، هذا هو بنفسه قرينه على تقييد أدلة الأصول المؤمّنه بما بعد الفحص؛ لأنّه لا- يصح الجمع بين أمرين، أحدهما هو أنّ الشارع يطلب من المكلفين امتثال أحكامه، ويقول أنا أجعل هذه الأحكام في معرض الوصول، وفي نفس الوقت يسمح للمكلف أن يجرى البراءة قبل الفحص، أو أن يجرى الاستصحاب النافى للتكليف قبل الفحص، الجمع بينهما غير مستساغ وغير صحيح، فإذا كان هذا أمر مسلّم وهو أنّ طريقه الشارع بهذا الشكل، هذا وحده يكون موجباً لانصراف أدلّه الأصول المؤمّنه بشكل عام وليس فقط البراءة الشرعيه؛ بل حتى أدلّه الاستصحاب النافى للتكليف، يوجب انصرافه إلى ما بعد الفحص وعدم جريانه إلى ما قبل الفحص.

هذا مضافاً إلى أنّ ما تم من الوجوه السابقه لإثبات أصل وجوب الفحص تجرى في المقام أيضاً، يعنى كما أنّها أثبتت وجوب الفحص في البراءة الشرعيه هي تجرى لإثبات وجوب الفحص في الاستصحاب النافى للتكليف. مثلاً: الوجه الثالث المتقدّم من وجوه قصور المقتضى الذى هو احتمال القرينه المتصله؛ بل قلنا بالقطع بالقرينه المتصله التي هي عبارته عن ظهور حال الشارع المقدّس في اهتمامه بأحكامه وبوصولها إلى المكلفين، وقلنا أنّ هذه أيضاً تمنع من إطلاق دليل البراءة لحاله ما قبل الفحص. نفس هذا يجرى في الاستصحاب النافى للتكليف؛ لأنّ الاستصحاب النافى للتكليف يقوم بنفس ما تقوم به البراءة الشرعيه، إجراؤه ينافى ما يظهر من حال الشارع المقدّس في أنّه يهتم بتكاليفه ويريد وصول المكلف إليها ويحث المكلف عليها، لا فرق بين أن يجرى أصاله البراءة قبل الفحص أو يجرى الاستصحاب النافى للتكليف قبل الفحص.

ونفس الكلام يقال فى أخبار التعلّم التى تمت لإثبات وجوب الفحص قبل إجراء البراءة الشرعية ، هى بنفسها تكون موجهة لإثبات وجوب الفحص قبل إجراء الاستصحاب النافى للتكليف.

قد يقال: بالنسبة إلى أخبار التعلّم بالخصوص بأنّ دليل الاستصحاب يختلف عن دليل البراءة الشرعية، دليل الاستصحاب بإمكانه أن يرفع موضوع أخبار التعلّم كأنه يكون حاكماً عليها، فيكون مقدماً عليها، باعتبار أنّ موضوع أخبار التعلّم هو الشك، فإنّما يجب التعلّم على المكلف حينما يشكّ فى الحكم الشرعى، ودليل الاستصحاب يجعل المكلف عالماً، يعنى يرفع الشكّ الذى هو موضوع أخبار التعلّم؛ لأنّه يورث له العلم ويخرجه عن كونه شاكاً؛ فحينئذٍ يقدّم دليل الاستصحاب على أخبار التعلّم. إذاً: بالإمكان أن يجرى الاستصحاب قبل الفحص.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام فى أنّه هل يُشترط الفحص فى جريان الاستصحاب النافى للتكليف فى الشبهات الحكمية، وأنتهى الكلام إلى ما إذا كان الدليل على وجوب الفحص هو أخبار التعلّم، وقلنا أنّه هنا قد يقال: لا دليل على وجب التعلّم، باعتبار أنّ دليل الاستصحاب حينما يتم؛ حينئذٍ يكون رافعاً لموضوع أخبار التعلّم، وموضوع أخبار التعلّم هو الشكّ والشبهه، ودليل الاستصحاب يجعل المكلف عالماً ويخرجه عن كونه شاكاً، غايه الأمر أنّ هذا العلم تعيّد، فيتقدّم دليل الاستصحاب على أخبار التعلّم، وبالتالي يجوز إجراء الاستصحاب. قد يقال هذا الكلام.

لكن هذا الكلام ليس صحيحاً، وذلك باعتبار أنّ الظاهر من أخبار التعلّم هو أنّها فى مقام بيان وجوب السؤال والفحص للوصول إلى الواقع وتعلّم الأحكام الواقعية، والاستصحاب أصل عملى وعلى أفضل التقادير يوجب العلم التعيّد، ومن هنا لا يصدق عنوان التعلّم على الاستصحاب، فالذى يجرى الاستصحاب وينفى التكليف لا يقال أنّه تعلّم، من اكتفى بالاستصحاب هو لم يتعلّم فى الواقع، إذاً: موضوع أخبار التعلّم هو الشكّ فى الحكم الواقعى، الاستصحاب باعتباره أصلاً عملياً لا يرفع الشكّ فى الحكم الواقعى، إذا كان الاستصحاب يوجب حصول العلم التعيّد فهو لا- يرفع موضوع أخبار التعلّم؛ لأنّ موضوع أخبار التعلّم هو الشكّ فى الحكم الواقعى، وتأمّر بالسؤال والتعلّم لغرض الوصول إلى الحكم الواقعى، فعندما يشكّ المكلف فى الحكم الواقعى؛ حينئذٍ يقال يجب عليك التعلّم لكى تصل إلى الواقع، الاستصحاب لا يرفع هذا الشكّ؛ بل يبقى هذا الشكّ محفوظاً بالرغم من جريان الاستصحاب، فمن هنا لا- مجال لأنّ يقال أنّ دليل الاستصحاب يرفع موضوع أخبار التعلّم، هذا لا مجال له فى محل الكلام، باعتبار أنّ موضوع أخبار التعلّم هو الشكّ فى الحكم الواقعى والاستصحاب لا يرفع هذا الشكّ؛ لأنّه مجرد أصل عملى يُعطى بيد المكلف لكى لا- يبقى متحيراً ومتردداً فى مقام العمل، فيقال: ابن على هذا الطريق من دون أن يكون ناظراً إلى تشخيص الواقع وإحرازه، وإنّما هو أصل عملى لا يكون رافعاً لموضوع أخبار التعلّم والسؤال.

هذا مضافاً إلى أنّ افتراض تقديم الاستصحاب على أخبار التعلّم يستلزم لغويه أخبار التعلّم، باعتبار أنّ أكثر الشبهات الحكيمه، إنّ لم نقل كلها، يجرى فيها الاستصحاب النافى للتكليف، فإذا قلنا بتقديم الاستصحاب على أخبار التعلّم؛ حينئذٍ أخبار التعلّم لا مورد لها فى الشبهات الحكيمه وهذا ممّا يُبعد احتمال تقديم الاستصحاب على أخبار التعلّم. هذا بالنسبه إلى الاستصحاب.

الآن نأتى إلى أصاله الطهاره، أصاله الطهاره فى الشبهات الحكيمه هل هى مشروطه بالفحص أيضاً كما هو الحال فى البراءه والاستصحاب، أو لا؟ الظاهر أنّه يجرى فى أصاله الطهاره نفس ما تقدّم فى الاستصحاب، نف الوجوه التى ذُكرت فى الاستصحاب هى تجرى أيضاً فى أصاله الطهاره وتنتج أنّ إجراء أصاله الطهاره يكون مشروطاً بالفحص والسؤال. نعم، أيضاً نواجه سؤالاً - فى مسأله أخبار التعلّم، هنا أيضاً قد يقال: إذا كان الدليل على وجوب الفحص هو أخبار التعلّم، فى هذه الحاله لا يمكن الاستدلال بأخبار التعلّم على وجوب الفحص فى محل الكلام فى مقابل أصاله الطهاره، وذلك باعتبار أنّ النسبه بين أخبار التعلّم من جهه وبين دليل أصاله الطهاره هى العموم والخصوص من وجه، باعتبار أنّ دليل أصاله الطهاره يدل على الطهاره عند الشك فى النجاسه، هذا فيه إطلاق يشمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص، هذا من جهه أصاله الطهاره. ومن جهه أخبار التعلّم هى تدل على وجوب التعلّم قبل الفحص، فهى مخصوصه بالفحص، لكنها مطلقه من جهه أخرى حيث أنّها تشمل الشك المرتبط بالنجاسه والطهاره وتشمل الشكوك الأخرى الغير مرتبطه بالنجاسه والطهاره، ومن هنا يكون فى كلٍ منهما جهه إطلاق، ماده الاجتماع بينهما هى الشبهه المرتبطه بالطهاره والنجاسه قبل الفحص، أخبار أصاله الطهاره تدل على إجراء أصاله الطهاره وعدم وجوب التعلّم والفحص، فتجرى الطهاره حتى قبل الفحص، بينما أخبار وجوب التعلّم تقول يجب التعلّم ولا يجوز الرجوع إلى الطهاره قبل التعلّم، فيتعارضان فى ماده الاجتماع، يعنى فيما إذا كانت الشبهه من جهه الطهاره والنجاسه قبل الفحص، فلا يمكن العمل بأخبار التعلّم والالتزام بأنّ الفحص واجب ولا يجوز الرجوع إلى أصاله الطهاره قبل الفحص؛ لأنّ أخبار التعلّم لها معارض فى محل الكلام فى ماده الاجتماع وهى عباره عن أصاله الطهاره، ولماذا نقدّم أخبار التعلّم على أصاله الطهاره؟ بل نعكس الأمر؛ فحينئذٍ لا يمكن الالتزام بوجوب التعلّم قبل الفحص فى محل الكلام عندما تكون الشبهه مرتبطه بالطهاره والنجاسه، قد يُتخيل هذا المعنى بهذا التقريب الذى ذكرناه.

لكنّ هذا المطلب ليس تامّاً، باعتبار أنّه لو سلّمنا كل هذا الذى قيل وكل مقدمات هذه النتيجة، يحصل التعارض بين الدليلين بنحو العموم والخصوص من وجه، ويتعارضان فى ماده الاجتماع ولا مرجّح لأحدهما، فيتساقطان. إذاً: بالنتيجة لا يمكن إجراء أصاله الطهاره قبل الفحص، نصل إلى نفس النتيجة، نحن نريد أن نثبت عدم إمكان التمسك بأصاله الطهاره قبل الفحص كما هو الحال فى الاستصحاب وفى أصاله البراءه، النتيجة واحده وهى أنّه لا يمكن للمجتهد أن يجرى أصاله الطهاره قبل الفحص، فنصل إلى نفس النتيجة حتى لو فرضنا التعارض والتساقط. نعم، لو قلنا بتقديم أصاله الطهاره على أخبار التوقّف؛ حينئذٍ هذا يكون معناه أنّ أصاله الطهاره تجرى قبل الفحص، لكن إذا قلنا بالتعارض والتساقط؛ حينئذٍ نصل إلى النتيجة المطلوبه. هذا من جهه.

من جهه أخرى: أنّ أخبار التعلّم مرجعها إلى أنّ الشك قبل الفحص لا يكون مؤمناً، ومن هنا تكون أخبار التعلّم ناظره إلى كل ما يوجب التأمين من ناحيه الشك قبل الفحص، يعنى كل أصلٍ تكون نتيجته التأمين من ناحيه الشك قبل الفحص، أخبار التعلّم تنفى هذا التأمين وتكون ناظره إليه، مفاد أخبار التعلّم هو أنّ الشك قبل الفحص منجّز ولا يكون مؤمناً؛ ولذا هى تأمر المكلف بالفحص والسؤال؛ لأنّ الشك قبل الفحص ليس مؤمناً، فإذا هى تقول ليس مؤمناً، إذاً: كل ما يكون مؤمناً من الشك قبل الفحص هى تكون ناظره إليه، هى تنفى معذريه الشك قبل الفحص، فكل ما يثبت معذريه الشك والجهل قبل الفحص هى تكون ناظره إليه، ومن هنا تكون هى حاكمه على كل ما تكون نتيجته إثبات معذريه الجهل أو الشك قبل الفحص، وتقول أنّ المكلف عند الشك يجب عليه التعلّم والفحص، يعنى لا يجوز له إجراء الأصول المؤمّنه قبل الفحص والتعلّم، فهى تكون ناظره إلى كل الأصول المؤمّنه التى تكون نتيجتها معذريه الجهل والشك قبل الفحص، ومن جمله هذه الأصول التى تكون أخبار التعلّم ناظره إليها هى أصاله الطهاره، باعتبار أنّ أصاله الطهاره من الأصول المؤمّنه التى مرجعها إلى معذريه الجهل وأنّ الجاهل معذور قبل الفحص، فهى تكون حاكمه عليها بهذا الاعتبار. على تقدير هذه الحكومه؛ حينئذٍ لا تُلاحظ النسبه بين الدليلين؛ لأنّ الدليل الحاكم يقدّم على الدليل المحكوم حتى إذا كانت النسبه بينهما هى العموم والخصوص من وجه، فهذه النسبه إنّما يكون لها أثر عندما لا تكون هناك حكومه، أمّا عندما تكون هناك حكومه، بأن تكون أخبار التعلّم حاكمه على أخبار أصاله الطهاره وغيرها من الأصول المؤمّنه؛ حينئذٍ لا تُلاحظ النسبه بين الدليلين، وأنّ النسبه بينهما هل هى العموم والخصوص من وجه أو لا؟ ومن هنا لا مجال للتوقّف فى تقديم أخبار التعلّم والسؤال على أصاله الطهاره، وبهذا يتبين أنّ إجراء أصاله الطهاره أيضاً يكون مشروطاً بالفحص والسؤال حتى إذا كان الدليل على وجوب الفحص والسؤال فى الشبهات الحكميه هى أخبار التعلّم، أمّا إذا كان الدليل غيرها، فقد تبين فى بحث الاستصحاب أنّها أيضاً تجرى فى محل الكلام. هذا كلّه يرتبط بالأمر الثانى.

الأمر الثالث: يقع الكلام في استحقاق التارك للفحص للعقاب وعدم استحقاقه. أو بعبارة أخرى: أن العمل بالبراءة قبل الفحص ما هو حكمه من ناحية العقاب وعدمه؟ في تقارير المحقق النائيني (قدس سرّه) ذكر بأن المسألة فيها أقوال، وذكر ثلاثه أقوال في المسألة: (١)

القول الأول: هو القول المنسوب للمشهور الذي يرى أن التارك للفحص لا يستحق العقاب على تركه للفحص، وإنما العقاب يكون على مخالفه الواقع، فلو خالف الواقع يستحق العقاب على مخالفه الواقع، ولو ترك الفحص ولم يخالف الواقع اتفاقاً لا يستحق العقاب؛ لأنّ التارك للتعلّم لا يستحق العقاب على ترك التعلّم، وإنما يستحقه على مخالفه الواقع.

القول الثاني: اختاره جماعه من المحققين، كالمحقق الأردبيلي وصاحب المدارك (قدس سرهما) وغيرهما، ويرون أن التارك للفحص يستحق العقاب على تركه للفحص والسؤال. ولا- نلاحظ فيه مخالفته للواقع؛ بل هو مطلقاً يستحق العقاب، سواء خالف الواقع، أو لم يخالفه، حتى إذا لم يخالف الواقع أيضاً هو يستحق العقاب على ترك التعلّم.

القول الثالث: وهو مختار المحقق النائيني (قدس سرّه)، ويقول أن التارك للتعلّم يستحق العقاب كما هو الحال في القول الثاني، لكن لا- مطلقاً، وإنما هو يستحق العقاب عندما يكون ترك التعلّم مؤدياً إلى مخالفه الواقع، والفرق بين القول المشهور وهذا القول الثالث الذي اختاره المحقق النائيني (قدس سرّه) هو أنه حسب القول الثالث يكون العقاب على نفس ترك التعلّم، لكن مقيداً بأن يؤدي إلى مخالفه الواقع، بينما على القول المشهور يكون استحقاق العقاب ليس على ترك التعلّم، وإنما على مخالفه الواقع، هو يعاقب لأنه خالف الواقع وليس لأنه ترك التعلّم المؤدى إلى مخالفه الواقع. هذا هو الفرق بينهما وقد ذكر في التقارير (٢) بأن هذا الفرق فرق علمي بين رأى المشهور وبين رأى المحقق النائيني (قدس سرّه). وعلى كل حال هو على كلا التقديرين يستحق العقاب عندما يترك التعلّم ويؤدى ذلك إلى مخالفه الواقع.

ص: ٣٤٨

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٢٨٠.

٢- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٢٨١.

نفس هذا الكلام قد يُصاغ بصياغه أخرى كما في بعض العبارات في تقريرات السيد الخوئي (قدّس سرّه) (1) وغيره، طُرحت المسأله بهذا الشكل: أنّ وجوب التعلّم والفحص هل هو وجوب طريقي أو وجوب نفسي؟ فإن كان وجوباً طريقياً لغرض تنجيز الواقع؛ فحينئذٍ لا- يترتب العقاب على تركه، إلاّ عند مخالفه الواقع ويكون العقاب على مخالفه الواقع، أمّا إذا كان وجوباً نفسياً؛ فحينئذٍ يكون العقاب على تركه كسائر الواجبات النفسيه الأخرى ولا علاقه لذلك بمخالفه الواقع.

لا فرق بين الطرح الأوّل والطرح الثاني، مبنى الأقوال الثلاثة التي ذكرها المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو على هذا، يعنى المشهور عندما يقول بأنّ التارك للفحص لا يستحق العقاب إلاّ إذا خالف الواقع، وأنّ المناط في استحقاق العقاب هو على مخالفه الواقع، مبنى هذا القول هو أنّ وجوب التعلّم هو وجوب طريقي الغرض منه تنجيز الواقع؛ ولذا لا يكون هناك عقاب على مخالفته بما هو وجوب تعلّم، وإنّما إذا أدّى إلى مخالفه الواقع فالعقاب يكون على مخالفه الواقع، أو بالتعديل الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) يكون على ترك التعلّم المؤدّي إلى مخالفه الواقع، فمبنى هذا القول هو كون وجوب التعلّم وجوباً طريقياً، بينما مبنى قول المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك (قدّس سرهما) هو كون وجوب التعلّم وجوباً نفسياً، هو أمر بالسؤال والتعلم والأمر ظاهر في أنّ وجوبه وجوب نفسي، فيلتزم بأنّ وجوب التعلّم وجوب نفسي؛ ولذا يكون هناك عقاب على تركه، والمكلف يستحق العقاب عندما يترك التعلّم بقطع النظر عن مسأله مخالفه الواقع أو عدمه، فمبنى الأقوال السابقه هو أنّه هل أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقي أو وجوب نفسي؟

ص: ٣٤٩

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٥٠٢.

نفس هذا الكلام _____ كما تُبَّه عليه في كلماتهم _____ يجرى في مسأله التارك للاحتياط في موارد وجوب الاحتياط، أنّ وجوب الاحتياط هل هو وجوب طريقي صرف لتنجيز الواقع، أو هو وجوب نفسي؟ إذا قلنا أنّ وجوب نفسي، فالتارك للاحتياط يُعاقب على ترك الاحتياط، وإذا قلنا أنّه وجوب طريقي، فالتارك للاحتياط لا يُعاقب على ترك الاحتياط، وإنما يُعاقب على مخالفه الواقع، أو يُعاقب على ترك الاحتياط المؤدى إلى مخالفه الواقع كما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه).

من جهه أخرى: محل الكلام هو وجوب تعلم المكلف ما ثبت عليه من أحكام فرعيه إلزاميه. دلت الأدله على وجوب تعلم الأحكام الفرعيه الإلزاميه على المكلف، فإذا ترك المكلف تعلم هذه الأحكام الإلزاميه الفرعيه؛ حينئذ يقع الكلام في أنّه يستحق العقاب على ترك التعلم، أو على مخالفه الواقع، فيأتى الكلام السابق. وقد يثبت وجوب التعلم _____ فرضاً _____ في المسائل العقائديه وفي أصول الدين. هذا خارج عن محل الكلام؛ لأنّ وجوب التعلم بالنسبه إلى المسائل العقائديه التى يجب الاعتقاد والتصديق بها يكون وجوبه وجوباً نفسياً وليس طريقياً، فهى خارجه عن محل الكلام وليس الكلام في وجوب تعلم المسائل العقائديه وأصول الدين.

كما أنّ وجوب تعلم الأحكام الكليه التى لا ترتبط بالشخص نفسه، هذا أيضاً خارج عن محل الكلام؛ لأنّ وجوبها وجوب كفائى والذى هو عباره عن الاجتهاد، يجب عليه أن يتعلم الأحكام الشرعيه الكليه التى ترتبط به أو لا ترتبط به، يجب تعلمها عن اجتهادٍ وتفقهٍ، هذا وجوبه وجوب كفائى وهو خارج أيضاً عن محل الكلام، وإنما الكلام في الوجوب العينى على المكلف، وهذا لا يكون إلاّ فى المسائل الفرعيه والأحكام الإلزاميه التى يبتلى بها المكلف، هذه هى الأحكام التى يجب على المكلف تعلمها ويقع الكلام في أنّ تعلمها هل هو واجب طريقي أو واجب نفسي؟ هذا هو محل الكلام، نحن نتكلم عن الواجب الذى يجب على كل مكلفٍ مكلف، هذا إذا تركه المكلف؛ حينئذ يقع الكلام في أنّه يستحق العقاب على ماذا؟

المشهور يذهب إلى أن استحقاق العقاب يكون على مخالفه الواقع لا على ترك التعلّم، وقلنا أن مبنى هذا هو أنه يرى أن وجوب التعلّم وجوب طريقي وليس وجوباً نفسياً. استدلل لقول المشهور على أن وجوب التعلّم وجوب طريقي وليس وجوباً نفسياً بأنه هو يُسَلّم مبدئياً أنه لا- إشكال كما تقرر وثبت في بحث الأوامر لا إشكال في أن كل أمر ظاهر في أن الوجوب وجوب نفسى لا غيرى وطريقي، وعينى لا- كفائى، وتعينى لا- تخيبرى، لكن قالوا فى خصوص المقام هناك قرائن توجب صرف الأمر عن هذا الظهور وانعقاد ظهور آخر له فى كونه وجوباً طريقياً لا نفسياً، وهذه القرائن داخلية، وهناك قرائن من الخارج تجعل الأمر بالتعلم فى روايات التعلم ظاهره فى الوجوب الطريقي؛ لأنّ وجوبها وجوب طريقي لا نفسى، وإن كان مقتضى الأصل الأوّلى أنّ وجوبه وجوب نفسى، وهذه القرائن هى :

القرينه الداخليه: وهى مسأله أنّ نفس السؤال فيه إشاره إلى أنه طريق إلى شىء، يعنى أنّ الغرض من السؤال عن شىء هو الوصول إلى ذلك الشىء، الأمر بالسؤال أيضاً يكون ظاهراً فى هذا المعنى، نفس الأمر بالسؤال عن شىء يكون ظاهراً فى أنّ الغرض من السؤال والأمر بالسؤال إنّما هو مجرد طريق للوصول إلى ذلك الشىء والعمل به، فوجوبه فى الحقيقة هو وجوب مقدّمى، يعنى هو يجب لأجل العمل لا- أنه يجب بنفسه وبما هو هو كما هو الحال فى الواجبات النفسيه، حيث فى الواجبات النفسيه الشىء يجب بما هو هو؛ لأنّ تمام الملاك قائم فيه، هنا نقول أنّ وجوب السؤال ليس قائماً بنفس السؤال، وإنّما الملاك قائم فى المسئول عنه، وفى الوصول إلى العمل ومقدّمه لأجل العمل، ويُتمثل لذلك بالسؤال عن الطريق _____ مثلاً _____ كأن يسأل عن الطريق إلى كربلاء، الغرض منه هو أن يمشى على هذا الطريق حتى يصل إلى كربلاء، فالأمر بالسؤال عندما يقول: أسأل عن الطريق إلى كربلاء، الغرض منه هو الوصول إلى كربلاء.

إذاً: الأمر بالفحص والتعلم له ظهور في حدّ نفسه بمقتضى الارتكازات العرفيه في أنّه طريقى لا أنّه يجب السؤال لمجرد السؤال ويجب التعلم لمجرد التعلم، وإنما يجب السؤال مقدّمه للعمل والفحص مقدّمه للعمل وهذا هو معنى الوجوب الطريقى.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: مفاد اخبار من بلغ

كان الكلام فى الاعتراضات التى اوردها السيد الشهيد على كلام السيد الخويى:

الاعتراض الرابع:

الاعتراض الرابع وهو الاخير من الاعتراضات التى سجلها السيد الشهيد على كلام السيد الاستاذ الخويى وهو اننا لو غضضنا النظر عن كل ما تقدم من الاشكالات فانه مع ذلك لا يصح ما قاله السيد الخويى حيث قال ان هذا الترك والفعل الذين بلغنا الثواب عليهما اذا كان احدهما او كلاهما تعبديا فالمورد من موارد التراحم لا التعارض لانه لا مانع ثبوتا من جعل الاستحباب لكل من الفعل و الترك حينئذ لانهما من قبيل الضدين الذين لهما ثالث

غايه الامر ان المكلف لا يقدر على امتثالهما

هذا الكلام لا يصح فى ما اذا فرضنا ان هناك خيرا يدل على استحباب فعل مثل استحباب صوم يوم عاشوراء و هناك خبر آخر يدل على كراهه ذلك الفعل مثل كراهه صوم يوم عاشوراء لا على استحباب الترك و قلنا ان اخبار من بلغ تشمل الخبر الدال على الكراهه -و قد تقدم البحث عن شمول اخبار من بلغ للخبر الدال على الكراهه و فرقنا بين الكراهه و استحباب الترك و الآن لنفرض ان اخبار من بلغ تشمل الخبر الدال على الكراهه و نحن لم نقبل هذا المبنى -

على القول بشمول اخبار من بلغ للخبر الدال على الكراهه فالمورد من موارد التعارض مع انه احدهما عبادى قطعا فان كل صوم مشروط بقصد القربه و عبادى مع ان السيد الخويى قال ان المورد من موارد التراحم

ص: ٣٥٢

لانه اذا كان هذا الخبر يدل على استحباب صوم يوم عاشوراء فانه يدل على ان هذا الصوم محبوب عند المولى و الخبر الآخر الدال على الكراهه يدل على ان الصوم مبغوض و من المستحيل ان يكون مركز الحب و البغض واحدا فيتعارضان لانه لا يمكن ان يكون شىء واحد محبوبا و مبغوضا فيقع التعارض بين استحباب الصوم و كراهته

فنفس الصوم محبوب بموجب الخبر الدال على الاستحباب و نفس الصوم مبغوض بموجب الخبر الدال على الكراهه و لا يمكن ثبوتا جعلهما معا مثل صل و لا تصل

و لا ينتلم هذه الاستحالة بكون احدهما او كليهما تعبديا فكون احدهما قريبا لا يجدى فى الخروج عن باب التعارض

افرضوا ان كليهما تعبديان فمع ذلك لا يدخل المورد فى باب التزاحم لانه لا يمكن عقلا و ثبوتا جعل هذين الحكمين من قبل الشارع لان معناه ان فعلا واحد فى آن واحد محبوب للمولى و فى نفس الوقت مبغوض للمولى و هو محال عقلا

فنفس النكته التى توجب ان نقول بالتعارض فى مثل صل و لا تصل و هى التنافى بين الجعلين موجود فى ما نحن فيه لانه كما ان خطاب صل تدل على المحبويه و لا تصل تدل على المبغوضيه و لذا لا يمكن جعلهما معا فكذلك فى ما نحن فيه لانه يوجد التنافى بين مدلولى الخبرين الدالين على الاستحباب و الكراهه فهما يكذبان الآخر و التعارض هو التكاذب

فالاشكال الرابع هو انه فى مثل ما اذا دل خبر على استحباب فعل و خبر آخر دل على كراهه نفس ذلك الفعل فالمورد من موارد التعارض قطعاً لا من موارد التزاحم

فنفس جعل هذين الحكمين من قبل الشارع غيرمتصور عقلا- و ثبوتا بخلاف باب التزاحم فانه فى موارد التزاحم لا تنافى بين الجعلين وانما المكلف لا يقدر على امثالهما معا

هذه هي الاعتراضات التي اوردها السيد الشهيد على كلام السيد الخويى و قد عرفنا ان هذه الاعتراضات صحيحة و ان ما علقه السيد الهاشمى غير تامه

و بهذا تم الكلام عن الامر الثالث من الامور التي قلنا انه لا بد من البحث عنها و هو ان نرى نسبة اخبار من بلغ الى الخبر الدال على الكراهه و قد عرفنا انها تشمل الخبر الدال على الكراهه خلافا للسيد الخويى و لكنها بشمولها له لا تثبت الكراهه بل تثبت استحباب الترك

كما تبين ان اخبار من بلغ لا تشمل اساسا الخبر الدال على الاستحباب فيما اذا يوجد خبر دال على الكراهه

الامر الرابع:

و هو عبارته عن ان اخبار من بلغ هل تشمل الخبر الدال على الاستحباب الذى نعلم وجدانا او تعبدا كذبه مثل ما اذا جاءنا خبر يدل على استحباب فعل و نحن نعلم ان هذا الخبر كاذب اما وجدانا و بالقطع و اما نعلم بكذبه باعتبار وجود بينه على كذبه فهل مثل هذا الخبر الذى هو معلوم الكذب مشمول لاخبار من بلغ ام لا؟

كلام المشهور و السيد الخويى:

اما الخبر المعلوم وجدانا كذبه فقد ذكر السيد الخويى و لعله هو المشهور ان اخبار من بلغ لا تشمل مثل هذا الخبر و ذكر السيد الخويى فى الدليل على عدم الشمول ان وجه عدم الشمول هو الانصراف لان اخبار من بلغ منصرفه قطعا عن مثل هذا الخبر لان من بلغه لا تشمل البلوغ الذى هو معلوم الكذب و من سمع لا تشمل السماع الذى نعلم بكذب الخبر

و اما الخبر الذى غير معلوم الكذب وجدانا و انما هناك حجه تعبيه على كذبه مثلا افرضوا ان خيرا يدل على استحباب فعل و هناك حجه على عدم استحبابه مثل خبر صحيح و خبر الثقة او اطلاق آيه من الآيات او عموم آيه فمع وجود هذه الامور نعلم تعبدا بعدم الاستحباب فهنا قال السيد الخويى ان اخبار من بلغ تشمل مثل هذا الخبر ايضا للانصراف باعتبار ان مثل هذا الاستحباب نعلم بعدمه تعبدا فمع وجود علم تعبدى اذن لا تشمله اخبار من بلغ

ص: ٣٥٤

بعبارة اخرى باعتبار انه نحن نرى ان هناك ملازمه بين الاستحباب و الثواب كما ذكرناها سابقا فعند القوم قاعده يسمونها بالملازمه بين الاستحباب و الثواب لان الثواب لا يعطى جزافا بل يعطى عن استحقاق فيلزم ان يكون الفعل مأمورابه حتى يعطى الثواب على اتيانه فنحن اذا علمنا بان الفعل ليس مستحبا فبالتالى نعلم بعدم الثواب فالشخص الذى يعلم بعدم الثواب على فعل فكيف يعقل شمول اخبار من بلغ لمثل هذا الخير الذى نعلم بعدم وجود الاستحباب فى متعلقه

فاذا علمنا علما تعبديا بعدم استحبابه علمنا بعدم وجود الثواب عليه فكيف يكون مشمولاً لاخبار من بلغ؟ فانه غير ممكن

هذا ما ذكره السيد الخويى فى الدراسات (1)

و هناك وجه لخروج هذا الخبر عن اخبار من بلغ غير هذا الوجه الذى ذكره السيد الخويى و هو الحكومه بان يقال ان الحججه القائمه على عدم استحباب هذا العمل حاكمه على هذا الخبر الدال على الاستحباب لان هذه الحججه باعتبار انها حجه و الحجيه عباره عن جعل العلميه و الطريقيه من الشارع فاذا قامت الحججه على عدم الاستحباب فمعناه اننا علمنا علما تعبديا بعدم الاستحباب و علمنا بكذب الخبر الدال على الاستحباب و علمنا بعدم شمول اخبار من بلغ لمثل هذا الخبر لانه يجب ان نحتمل صدق هذا الخبر حتى يكون مشمولاً لاخبار من بلغ

فموضوع اخبار من بلغ ينتفى بقيام الحججه على عدم الاستحباب لان الحججه علم بعدم الاستحباب فاذا علمنا بعدم الاستحباب فلا تشملنا اخبار من بلغ

فجعل الحجيه بمعنى جعل العلميه فاذا دل خبر الثقه على عدم الاستحباب يدل على كذب الاستحباب فنحن فى نظر الشارع عالمون بعدم الاستحباب و لا- تشملنا اخبار من بلغ لان موضوع اخبار من بلغ هو ما اذا لم نعلم بكذب الخبر الدال على الاستحباب

ص: ٣٥٥

١- دراسات فى علم الاصول، السيد على الهاشمى الشاهرودى، ج ٣، ص ٣١٠.

هذا ما يتعلق بما قالوه و اما ما نقوله هو انه يجب ان نقسم الخبر الدال على الاستحباب و الذى نتكلم عنه فى الامر الرابع الى اقسام ثلاثه لا الى قسمين كما صنع آخرون

القسم الاول: ان نفترض ان الخبر الضعيف معلوم الكذب وجدانا منه بالمئه و هذا القسم خروجه عن اخبار من بلغ واضح و ليس فيه شك و لا اشكال لا ان دخوله تحت اخبار من بلغ غير ممكن فان شمول اخبار من بلغ لمثل الخبر المقطوع الكذب ممكن ثبوتنا بناء على ان مفاد اخبار من بلغ هو الاحتمال الثانى من الاحتمالات و هو استحباب العمل بعنوانه الثانوى فبناء على هذا المبنى يمكن شمول اخبار من بلغ لمثل هذا الخبر يعنى ان الفعل الذى سمعت انه مستحب فانه مستحب و هذا ممكن لان هذا العمل سمعنا ثوابه و ان نعلم بكذب ما سمعناه و المهم هو السماع و البلوغ

و لكن هذا خلاف الظاهر من هذه الاخبار و الوجه فى ذلك ياتى غدا ان شاء الله

يجب القضاء دون الكفاره فى موارد (المورد السادس) بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فى الأقوال الثلاثه فى المسأله، وبالتحديد فى ما ذهب إليه المحقق النائنى (قدّس سرّه) و كان حاصل ما ذهب إليه هو أنّ استحقاق العقاب لا- يكون على ترك الواقع وحده ولا على ترك التعلم، وإنّما يكون على المجموع المركب منهما، بمعنى أنّه يكون على ترك التعلم المؤدى إلى ترك الواقع، فإذا ترك التعلم ولم يؤد ذلك إلى ترك الواقع، فلا عقاب.

الذى ذكر فى تقارير بحث المحقق النائنى (قدّس سرّه) (فوائد الأصول) هو مطلب لا يستدل به إلا على نفي كون التعلّم واجب نفسى فى مقابل كونه واجباً طريقياً، هو فى هذا الصدد، يعنى ما ذكره كدليل _____ كما سنذكره _____ ليس فيه دلالة إلا- على نفي كونه متصيفاً بالوجوب النفسى، وإنّما وجوبه وجوب طريقي، أمّا مسأله أنّ استحقاق العقاب لا يكون على ترك الواقع ولا على ترك التعلم، وإنّما يكون على المجموع المركب منهما، فلم يستدل عليه بشكل واضح إلا بما نقلناه عنه فى الدرر السابق، فى التقارير اهتم بمسأله أنّ مناط وجوب التعلّم غير مناط وجوب حفظ قدره أو تحصيل قدره، قال: هما أمران مختلفان، مسأله وجوب حفظ قدره لها مناط، ووجوب التعلّم لها مناط آخر، فلا- ينبغى الخلط بينهما، وذكر أنّ فى كلمات الشيخ (قدّس سرّه) (1) وقع نوع من الخلط بين المسألتين. فى باب المقدمات المفوّته ذكروا أنّه يجب على المكلف تحصيل قدره على امتثال الواجب فى ظرفه، فلو كان امتثال الواجب فى ظرفه يتوقف على الإتيان بشيء قبل حلول وقته وكان ترك ذلك الشيء يؤدى إلى فوات الواجب فى وقته؛ حينئذ هذه المقدمه هى من المقدمات الوجوديه للواجب، بمعنى أنّ وجود الواجب فى وقته يتوقف على الإتيان بها، وتعدّ من المقدمات المفوّته ويُحكم بوجوب الإتيان بها، باعتبار أنّها من المقدمات المفوّته، باعتبار أنّ المكلف لا يتمكن من الإتيان بالواجب عند تفويت قدره بترك المقدمه التى يتوقف عليها ذلك الواجب كما هو الحال فى الغسل الليلي بالنسبه إلى الصوم، وكما هو الحال فى السير مع القافله التى تذهب إلى الحج بالنسبه إلى الحج

الواجب في ذلك الزمان، كل هذه مقدمات مفوته تكون واجبه قبل ظرف وزمان الواجب.

ص: ٣٥٦

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٢٨١.

ويقول (قدس سرّه): أنّ عصيان الواجب يتحقق بمجرد ترك هذه المقدمات؛ لأنّ المكلف عندما يترك المقدمه يكون قد عصى الواجب وإن كان وقت الواجب لم يحل بعد، لكنّه يتحقق عصيانه بترك تلك المقدمه. في باب المقدمات الوجوديه المفوته ذكر أنّ وجوب هذه المقدمه يكون بخطاب مستقل لكنّه لا ينشأ من ملاك في هذه المقدمه؛ بل يعتبر من متمامات الخطاب بالواجب نفسه، يقول هو بالضبط كما هو الأمر بالجزء والشرط، كما أنّه يعتبر من مقدمات الخطاب بالواجب كذلك الأمر بالمقدمه، فهو أيضاً يعتبر من متمامات الخطاب بنفس الواجب، والمهم هو أنّ الخطاب بوجوب المقدمه المفوته ليس خطاباً طريقياً، وإنما هو من متمامات الخطاب بالواجب. وهذا بخلاف محل الكلام الذي هو وجوب التعلّم ويقول أنّه يختلف عن المقدمات المفوته، باعتبار أنّ التعلّم ليس من المقدمات الوجوديه للواجب ولا يتوقف فعل الواجب والإتيان به على تعلّم الحكم، لوضوح أنّ المكلف بإمكانه أن يأتي بالواجب من دون أن يتعلّم الحكم، عن طريق الاحتياط؛ إذ بإمكانه الاحتياط ويأتي بالواجب من دون أن يتعلّم حكمه، فالعلم بالحكم ليس من المقدمات الوجوديه التي توقف عليها فعل الواجب والإتيان به؛ بل لا يكون أصلاً دخيلاً في الملاك حتّى يكون دخيلاً في الملاك، العلم بالحكم ليس دخيلاً في الملاك، ملاك التكليف موجود في الفعل نفسه والعلم ليس دخيلاً في ملاكه، ومن هنا لا يكون وجوب التعلّم فيه شائبه النفسيه والاستقلاله، وإنما الغرض منه في الحقيقه هو مجرّد الوصول إلى الأحكام والعمل على طبقها. هذا هو الغرض من إيجاب التعلّم، وهذا هو الغرض أيضاً من إيجاب الاحتياط، فيكون وجوبه وجوباً طريقياً ولا يكون وجوباً نفسياً، وعلى هذا الأساس هو رتب بأنّ وجوب التعلّم وجوب طريقي وأنّ بابه يختلف عن باب المقدمات الوجوديه المفوته التي بابها باب الوجوب الذي هو من متمامات الخطاب بالواجب، فهو لا يكون واجباً على نحو الطريقيه، يقول: الوجوب في المقدمات الوجوديه ليس طريقياً، بينما وجوب التعلّم يكون وجوباً طريقياً؛ لأنّ العلم لا يتوقف عليه فعل الواجب كما لا يتوقف عليه الملاك، هو ليس دخيلاً في الملاك وليس دخيلاً في الواجب، وإنما يجب لمحض التوصل إلى معرفه الحكم وإحراز امتثاله، وأمّا أصل الإتيان بالواجب، فلا يتوقف على العلم؛ لما قلناه من أنّ المكلف يتمكن من الإتيان بالواجب وفعله حتى مع جهله بحكمه عن طريق الاحتياط.

ص: ٣٥٧

إذا تمّ هذا الكلام، فهو ينفي كون وجوب التعلّم وجوباً نفسياً في قِبال صاحب المدار والمحقق الأردبيلي (قدّس سرّهما) الذي يُنسب إليهما القول بأنّ وجوبه نفسياً، بينما هو (قدّس سرّه) فيقول أنّ وجوبه ليس وجوباً نفسياً وأنّ حاله يختلف عن حال وجوب المقدمات المفوّته التي يمكن أن يكون وجوبها وجوباً نفسياً؛ لأنّها من متمامات الخطاب بالواجب الأصلي النفسى، لكن باب وجوب التعلّم ليس من باب وجوب المقدمات الوجودية المفوّته، وإنّما هو باب آخر مستقل؛ ولذا يقول ليس فيه شائبه الاستقلالية والنفسية.

وأما أنّ هذا البيان الذى ذكره (قدّس سرّه) يصلح لإثبات ما ادّعه من أنّ العقاب إنّما هو على المجموع المركب، فهذا البيان لا يثبت ذلك، وإنّما ما استدل به على هذا المعنى هو أنّه يقول أنّ العقاب لا يُعقل أن يكون على الواقع؛ لأنّ الواقع مجهول، فالعقاب عليه يكون عقاباً بلا- بيان وهو قبيح، ووجوب التعلّم والسؤال لا- يُخرج الواقع عن مجهوليته؛ بل يبقى على مجهوليته بالرغم من وجوب التعلّم والسؤال، ومع بقائه على مجهوليته كيف يُعقل أن يُعاقب المكلف عليه، وهل هذا إلا عقاب بلا بيان؟! وهو قبيح. إذن لا يمكن أن يكون العقاب على ترك الواقع.

ومن جهة أخرى: لا- يمكن أن يكون العقاب على ترك التعلّم؛ لأنّ خطابه خطاب طريقي، والوجوب الطريقي ليس فى مخالفته عقاب ولا- مؤاخذه بقطع النظر عن ذى الطريق، فبالنتيجة يقول: لا بدّ أن يكون العقاب على مجموع الأمرين، بمعنى أنّ العقاب يكون على الترك الخاص، يعنى على ترك التعلّم المؤدى إلى ترك الواقع.

يمكن أن يُلاحظ على ما ذكره: أنّ مجرد نفي احتمال كون وجوب التعلّم وجوباً نفسياً كما يُنسب إلى المحققين الأردبيلي وصاحب المدارك (قدّس سرّهما) لا يستلزم أن يكون الوجوب وجوباً طريقياً بالمعنى الذى ذكره؛ وذلك لوجود احتمالات أخرى مطروحة فى كلماتهم فيمكن أن يكون وجوب التعلّم مبنياً على هذه الاحتمالات من دون أن يكون وجوباً نفسياً ولا طريقياً؛ لذا نحتاج إلى نفي الاحتمالات الأخرى المطروحة فى التعلّم حتى نثبت أنّ الوجوب وجوب طريقي.

ومن جمله الاحتمالات التي ذُكرت في كلماتهم هو أن يكون وجوبه وجوباً تهيؤياً إذا قلنا أنّ الوجوب التهيؤي هو غير الوجوب النفسي الذي يُنسب إلى المحققين الأردبيلي وصاحب المدارك (قدّس سرهما)، بعضهم يقول أنّ المحققين المذكورين لا يريدان بالوجوب النفسي الوجوب النفسي على غرار وجوب الصلاة ووجوب الصوم، وإنما مقصودهما هو الوجوب التهيؤي، بمعنى أنّه التعلّم وجب لأجل تهيؤ المكلف بالفحص وتعلّم الأحكام لامتنال الواجبات والمحرمات، يعني أنّ المكلف إنّما وجب عليه الفحص وتعلّم الأحكام حتى يتهيأ لامتنالها، إذا قلنا أنّ هذا الوجوب التهيؤي غير الوجوب النفسي الذي يُنسب إليهما، فهذا احتمال موجود، ومجرد نفي الوجوب النفسي على غرار سائر الواجبات النفسيه لا يثبت الوجوب الطريقي.

ومن جمله الاحتمالات التي ذكروها أيضاً هو أن يكون وجوب التعلّم وجوباً شرطياً، بمعنى أنّ الفحص والتعلّم هو شرط لحجّيه أدله الأحكام والأصول النافيه، أي أنّ حجّيه أدله الأحكام النافيه مشروطه بالفحص والتعلّم ولا يكون دليل الحكم النافي حجّيه في إثبات الحكم النافي إلا بعد الفحص والسؤال، فيكون شرطاً في حجّيه دليل الحكم النافي أو الأصل النافي، فيكون وجوبه وجوباً شرطياً.

ومن جمله الاحتمالات المذكوره في كلماتهم أيضاً هو أن يكون وجوبه وجوباً مقدّمياً، ومعنى الوجوب المقدّمى هو أن يكون وجود الواجب متوقفاً عليه نظير السفر مع القافله بالنسبه إلى الحج، أو نظير الغسل قبل الفجر بالنسبه إلى الصوم. والمحقق النائيني (قدّس سرّه) نفى هذا الوجوب بالبيان السابق؛ لأنّه قال أنّ العلم ليس من المقدمات الوجوديه لفعل الواجب وترك الحرام، وبإمكان المكلف أن يفعل الواجب ويترك الحرام عن طريق الاحتياط مع كونه جاهلاً بحكمه، فهذا الاحتمال منفي.

وهناك احتمال آخر: وهو احتمال أن يكون وجوب التعلّم والسؤال وجوباً إرشادياً محضاً إلى حكم العقل بلزوم الفحص للفرار عن العقاب المحتمل، إمّا لأجل العلم الإجمالي، أو باعتبار ما ذكر من احتمال منجزه التكليف قبل الفحص بحكم العقل؛ فحينئذ يكون وجوب الفحص الوارد في الأدله هو إرشاد إلى ما يحكم به العقل من أنّ احتمال التكليف يكون منجزاً، أمّا للعلم الإجمالي، أو لاستقلال العقل بأنّ احتمال التكليف ولو لم يكن مقروناً بالعلم الإجمالي، قبل الفحص يكون منجزاً، فيكون إرشاداً إلى حكم العقل ليس إلا.

على كل حال، ما لم ننفى هذه الاحتمالات لا- يكفي في إثبات أنّ الوجوب وجوب طريقي محض بمجرد نفي احتمال أنّ الوجوب وجوب نفسي. هذا من جهه.

من جهه أخرى: ما ذكره من منع كون الفحص والتعلّم من المقدمات الوجوديه المفوّته، إنّما يتم في الجملة، بمعنى أنّه ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأنّه في بعض الأحيان يكون ترك الفحص موجباً لغفله المكلف، إمّا عن حكم الفعل عندما يتلى به، أو عن صورته الفعل عندما يتلى به، ليس دائماً إذا ترك الفحص والتعلّم يكون ملتفتاً.

بعبارة أخرى: أنّ فرض الإتيان بالواجب من دون العلم بحكمه احتياطاً يتوقف على الالتفات، يعنى لا بدّ أن يلتفت إلى هذه المسألة حتى يحتاط فيها، فيأتي بالواجب بالرغم من كونه جاهلاً، فنقول أنّ فعل الواجب لا يتوقف على التعلّم، والتعلّم ليس من المقدمات الوجوديه لفعل الواجب، لكن هذا عندما يكون ملتفتاً، أمّا إذا فرضنا أنّه ترك التعلّم وبقي ملتفتاً ومتوجّهاً إلى الحكم شاكاً به، عارفاً بصورته ومتوجّهاً إليه؛ عندئذٍ يمكنه الاحتياط، فلا يتوقف الإتيان بالواجب على التعلّم، لكن قد نفترض في بعض الأحيان أنّ التارك للتعلّم يغفل عن الفعل أصلاً، عندما يتلى به هو غافل أصلاً، كأنّه يراه حاله حال سائر الأفعال الأخرى التي يمارسها، في هذه الحالة واضح أنّ فعل الواجب وترك الحرام يتوقف على التعلّم بحيث يكون التعلّم من المقدمات الوجوديه لفعل الواجب في حاله من هذا القبيل، في حالات الغفله التي لا يمكن فيها تصوّر الاحتياط، بمعنى أنّ فعل الواجب يكون متوقفاً على التعلّم والمكلف لا- يكون قادراً على فعل الواجب من دون أن يتعلّم، فإذا ترك التعلّم لا- يكون قادراً على فعل الواجب، فيتحقق فيه ملا-ك المفوتيه، فيكون حاله حال السير بالنسبه إلى الحج، وحال الغسل بالنسبه إلى الصوم، كما أنّ المكلف لا يكون قادراً إذا ترك هذه المقدمات، هنا أيضاً لا يكون قادراً على فعل الواجب وترك الحرام إذا ترك التعلّم؛ لأنّه لا يتأتى منه الاحتياط عندما يكون غافلاً- نعم، إذا فرضنا أنّه ترك التعلّم وبقي ملتفتاً إلى الحكم وصوره العمل في هذه الحالة يمكنه الاحتياط، فيقال لا يتوقف فعل الواجب على التعلّم، فلا يكون من المقدمات الوجوديه.

الأمر الثالث الذى يُلاحظ على كلامه هو: ما أشرنا إليه فى الدرس السابق، وهو مسأله الاستدلال على مختاره من أن العقاب يكون على المجموع المركب من ترك الواقع وترك التعلم، حيث قلنا أنه واجه مشكله؛ لأن ظاهر كلامه هو كأنه يجرى البراءه العقلية قبل الفحص، يعنى يقول فى محل الكلام لا- يمكن الالتزام بالعقاب على ترك الواقع؛ لأن الواقع مجهول، ووجوب الفحص لا- يخرجُه عن جهالته، فإذا كان الواقع مجهولاً، فالعقاب عليه يكون عقاباً بلا بيان وهو قبيح. ظاهره هو جريان قاده قبح العقاب بلا بيان (البراءه العقلية) قبل الفحص، والقاعده إنَّما تجرى قبل الفحص إذا تم موضوعها الذى هو عدم البيان، فلا بد أن نلتزم بأن الواقع لم يتم عليه البيان حتى نجرى القاعده ونقول يقبح العقاب على ترك الواقع؛ لأنه لم يتم عليه البيان. الملاحظه تقول: كيف نلائم بين هذا وبين ما تقدّم ومسلّم حتى عنده (قدّس سرّه)، من أن العلم الإجمالى هو بيان على الواقع ووصول إلى الواقع، لكن إجمالاً، فتم عليه البيان، ومن جهه أخرى حكم العقل الذى أشرنا إليه بأن احتمال التكليف قبل الفحص يكون منجزاً، فينجز الواقع، وهذا نوع من البيان ترتفع معه القاعده، فحتى لو فرضنا أن الواقع لم يصل إلى المكلف وجداناً ولا تعديداً، لكن على مستوى التنجيز وصل إليه؛ لأنّ العقل يحكم بمنجزيه الواقع ووجوب الاحتياط؛ إذ أن وجوب الاحتياط ينجز الواقع، بمعنى أن قاعده قبح العقاب بلا بيان كما يرتفع موضوعها بالعلم بالواقع وجداناً، أو تعديداً، كذلك يرتفع موضوعها فيما إذا علم بأن الواقع تنجز عليه؛ لأنّ المراد من عدم البيان الذى هو موضوع القاعده هو الأعم من عدم البيان على التكليف، أو عدم البيان على منجزيه ذلك التكليف فى حق المكلف، البيان على التكليف يرفع موضوع القاعده، والبيان على تنجيز التكليف وإن بقى التكليف مجهولاً أيضاً يرفع موضوع القاعده.

إذاً: فى محل الكلام لكى نقول بأن قاعده قبح العقاب بلا بيان تجرى قبل الفحص لابد أن ننكر كلا الأمرين، ننكر أن يكون العلم الإجمالى بياناً ومنجزاً للتكليف، وننكر أن يكون احتمال التكليف قبل الفحص بنظر العقل منجزاً. فهل المحقق النائينى (قدس سره) ينكر هذين الأمرين ويقول بجريان القاعده وأن العقاب على ترك الواقع هو عقاب بلا بيان ؟

لكن الظاهر أن مراد المحقق النائينى (قدس سره) هو أن الواقع المجهول لا يخرج عن كونه مجهولاً بوجوب التعلم، فالواقع يبقى مجهولاً. بالرغم من وجوب التعلم؛ لأن وجوب التعلم لا يخرج الواقع عن كونه مجهولاً، وفترق بين خطاب وجوب التعلم ووجوب الاحتياط واعتبرها خطابات طريقيه وبين الخطابات الطريقيه المجمعوله فى باب الإمارات، يقول: هناك الخطاب الطريقي يجعل الواقع معلوماً ومبيناً، لكن بالتعبد؛ لأن المجمعول فى باب الإمارات هو نفس المحرزيه، الذى يسميه (الوسطيه فى الإثبات)، فعندما تقوم الإماره ويجعل الشارع لها الحججه، فالمكلف أحرز الواقع بواسطه جعل الحججه، فيصير الواقع محرزاً ويخرج عن كونه غير معلوم؛ حينئذ يكون العقاب عليه عقاباً مع البيان، لكن فى محل كلامنا الأمر يختلف، وجوب التعلم ووجوب الاحتياط هو خالٍ من هذا الشىء وليس فيه صفه الإحراز، يوجب الاحتياط ويوجب التعلم ولا يقول له أن هذا يحرز لك الواقع؛ ولذا يبقى الواقع على مجهوليته، ولا يُصير معلوماً؛ بل يبقى على مجهوليته؛ لذا يكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان ويكون قبيحاً. هذا ما يفهم من كلامه، وتاميه هذا المطلب تتوقف على أن نفرّق فى انتفاء موضوع القاعده بين قيام بيان على التكليف وبين قيام بيان على تنجز التكليف على المكلف، فهنا توجد مراتب، فتارة المكلف يعلم بالتكليف فيرتفع موضوع القاعده وجداناً، وتارة يعلم به تعديداً وأيضاً يرتفع موضوع القاعده كما فرضه هو فى باب الإمارات، وهناك مرحله أخرى وهى أن لا يتم إحراز الواقع لا وجداناً ولا تعديداً؛ بل يبقى الواقع مجهولاً؛ لكن هناك دليل ينجز الواقع على المكلف يقول له يجب عليك الاحتياط، فهل يرتفع موضوع القاعده بمثل هذا الدليل أو لا-؟ هذا الكلام الذى نقلناه عنه _____ إذا كان ما فهمناه من كلامه تاماً _____ كأنه ينكر ارتفاع موضوع القاعده بقيام دليل على تنجز التكليف على المكلف، يقول فى وجوب الاحتياط يبقى الواقع مجهول. ونحن فى الجواب نقول: حتى إذا بقى مجهولاً، لكن الدليل نجز هذا الواقع على المكلف؛ وحينئذ لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان. بينما هو يقول بجريان القاعده لأن التكليف بقى مجهولاً بالرغم من قيام دليل على وجوب التعلم أو على وجوب الاحتياط.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

الملاحظه الرابعه: على كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) ترتبط بما ذكره أخيراً والنتيجه التي انتهى إليها وهي أنّ العقاب في محل الكلام يكون على مجموع الأمرين، على ترك الواقع وترك التعلّم. أو بعبارة أخرى يكون العقاب على ترك التعلّم المؤدى إلى ترك الواقع، وهذا اعتُبر قولاً ثالثاً في المسألة في قبال قول المشهور الذي يقول أنّ العقاب يكون على ترك الواقع، وفي قبال قول المحقق الأردبيلي (قدّس سرّه) ومن تبعه من أنّ العقاب يكون على ترك التعلّم. هذا المطلب استشكل فيه بأنّه كيف يمكن أن نتصوّر ذلك؟ يعنى إذا استحال أن يكون العقاب على ترك الواقع لما قاله من أنّ الواقع مجهول ويستحيل العقاب على الأمر المجهول. من جهة أخرى يستحيل العقاب على ترك التعلّم؛ لأنّ وجوب التعلّم وجوب طريقي ولا عقاب على ترك الواجب بالوجوب الطريقي، فإذا: يستحيل أن يكون العقاب على ترك الواقع، ويستحيل أن يكون العقاب على ترك التعلّم؛ فحينئذٍ كيف ينتج من ضمّ هذا إلى هذا موضوع جديد يترتب عليه استحقاق العقاب مع أنّ كل واحدٍ منهما لا يترتب عليه العقاب _____ بحسب الفرض _____ حينئذٍ كيف ينتج ضمّ أحدهما إلى الآخر موضوعاً يترتب عليه استحقاق العقاب!؟

الظاهر أنّ هذه الملاحظه لكي نصل إليها لابدّ أن نفترض الفراغ عن عدم صحّة العقاب على ترك الواقع كما نفترض الفراغ عن عدم صحّة العقاب على ترك التعلّم، كلّ منهما لا يصح العقاب على تركه، بعد أن نفترض ذلك تردّ هذه الملاحظه، وتقول أنّ هذا لا يترتب عليه العقاب والآخر كذلك، فكيف صار من ضمّ أحدهما إلى الآخر موضوعاً يترتب عليه استحقاق العقاب؟! إذا: هذا الإشكال مبنى على تسليم عدم صحّة العقاب على ترك الواقع لمجهوليته، كما لا يصح العقاب على ترك التعلّم لكون وجوبه وجوباً طريقياً كما ذكر. إذا سلّمنا هذا نسلم أنّ الواقع لم يصل إلى المكلف لا وجداناً ولا تعبداً. ونسلم أيضاً عدم وجود ما ينجز الواقع من علم إجمالي أو حكم العقل بعدم جريان البراءة قبل الفحص وتنجز احتمال التكليف قبل الفحص، لابدّ من افتراض عدم وجود ما يوجب وصول الواقع إلى المكلف وعدم وجود ما ينجز الواقع على المكلف حتى نسلم مسألة أنّ العقاب لا يمكن أن يكون على ترك الواقع، وإلا: إذا وُجد ما يوجب وصول الواقع إلى المكلف كالتعلّم _____ مثلاً _____ وجداناً أو تعبداً، أو وُجد ما ينجز الواقع على المكلف؛ حينئذٍ لا يستحيل العقاب على ترك الواقع؛ لأنّ استحاله العقاب على ترك الواقع مبنية على افتراض أنّ الواقع لم يصل إلى المكلف ولم يتنجز عليه، وإذا وصلنا إلى هذه النقطة فهذا معناه أنّ العقاب لا يكون على ترك الواقع، وإتّما العقاب يكون على ترك التعلّم، الواجب الشرعي الذي أمر به الشارع وخالفه المكلف _____ بحسب الفرض _____، يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ ترك التعلّم يكون موجباً لاستحقاق العقاب، لكن لا مطلقاً، وإتّما يكون موجباً لاستحقاق العقاب على تقدير مخالفه الواقع، أمّا على تقدير عدم مخالفه الواقع؛ فحينئذٍ لا يكون ترك التعلّم موجباً لاستحقاق العقاب؛ لأنّ نفس كون وجوب التعلّم وجوباً طريقياً _____ كما التزم به _____ يمنع من أن يكون استحقاق العقاب على ترك التعلّم مطلقاً، يعنى سواء أصاب الواقع أو خالفه، هذا من قبيل وجوب الاحتياط في الدماء والفروج، هناك لا يقولون بأنّ مخالفه وجوب

الاحتياط تكون موجبه لاستحقاق العقاب مطلقاً، يعنى أصاب أو أخطأ، وإنما يقولون أنها توجب استحقاق العقاب على تقدير مخالفه الواقع، إذا على تقدير الإصابه للواقع وعدم مخالفته فلا تكون موجبه لاستحقاق العقاب، ترك وجوب الاحتياط لكنه لم يخالف الواقع؛ لأنّ هذا هو معنى أنّ وجوبها وجوب طريقي، فإذا: هي توجب استحقاق العقاب على تقدير مخالفه لا مطلقاً، وبالتالي يثبت ما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّ استحقاق العقاب في محل الكلام هو على ترك التعلّم المؤدى إلى ترك الواقع ومخالفته، بهذا البيان الذى ذكرناه، ترك الواقع بنفسه لا يكون موجباً لاستحقاق العقاب، والمفروض أننا سلّمنا هذا، وإنما نستشكل في أنّه كيف يقول أنّ استحقاق العقاب يترتب على تركهما مع أنّ ترك الواقع بنفسه لا يوجب استحقاق العقاب وترك التعلّم أيضاً بنفسه لا يوجب استحقاق العقاب، فإذا: نسلم أنّ ترك الواقع لا يوجب استحقاق العقاب، إذا: العقاب ليس عليه.

ص: ٣٦٣

في مقابل هذا هناك أدله تدل على وجوب التعلّم، والمفروض أنّ وجوبه وجوب طريقي؛ فحينئذٍ كأنه يريد أن يقول بأنّ وجوب التعلّم لئلا كان ثابتاً وأمر به الشارع، فمخالفته توجب استحقاق العقاب، لكنّها لا توجب استحقاق العقاب مطلقاً وإن أصاب الواقع، وإنما توجب استحقاق العقاب عند مخالفه الواقع، وهذا عبارته عن أنّ استحقاق العقاب يترتب على مجموع الأمرين، ترك الواقع وترك التعلّم، أى على ترك التعلّم المؤدى إلى ترك الواقع.

مشكله هذا التوجيه لكلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) هي أنّه إنّما يتم إذا لم نقل بأنّ نفس وجوب التعلّم يوجب تنجيز الواقع على المكلف، باعتبار ما ذكرناه من أنّ وجوب التعلّم كوجوب الاحتياط يُفهم منه أنّ الشارع أبرز في هذا الخطاب الطريقي اهتمامه بالواقع على تقدير ثبوته، اهتمامه بالتكاليف الواقعيه المشكوكه على تقدير ثبوته اهتماماً شديداً، وأبرز اهتمامه بهذا الخطاب الطريقي، هذا يكون منجزاً للواقع على المكلف، فإذا قلنا أنّ خطاب وجوب التعلّم وخطاب وجوب الفحص يكون منجزاً للواقع على المكلف؛ حينئذٍ هذا التوجيه لا يأتي، ونقول من البدايه أنّ المكلف يستحق العقاب على ترك الواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الواقع تنجز على المكلف، وقلنا فيما سبق أنّه لا فرق بين علم المكلف وجداناً أو تعبداً بالواقع في أنّه ينجز الواقع على المكلف ويرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان وبين أن يقوم خطاب طريقي ينجز الواقع على المكلف ويدخله في عهده، في هذه الحاله أيضاً المكلف يستحق العقاب على ترك الواقع وإن كان الواقع مجهولاً، حتى لو سلّمنا الفرق الذى ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) بين الخطاب الطريقي المجعول في موارد الإمارات وبين الخطاب الطريقي الذى نتكلم عنه وهو وجوب الفحص ووجوب التعلّم، حتى إذا سلّمنا الفرق، هو يقول في الخطاب الطريقي المجعول في باب الإمارات يكون موجباً للعلم التعيّد بالواقع، فيصبح الواقع معلوماً لدى المكلف، لكنّ تعيّد، فيتنجز عليه، وهنا نقول لا يوجب العلم بالواقع، صحيح نفرّق بينهما، إذا سلّمنا هذا الفرق بينهما، لكن نقول أنّ وجوب الفحص ووجوب التعلّم يكون منجزاً للواقع لا أنّه يوجب العلم بالواقع ولو تعبداً، هو لا يوجب العلم بالواقع لا وجداناً ولا تعبداً، لكنّه ينجز الواقع على المكلف باعتبار أنّه يبرز اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعيه المشكوكه على تقدير ثبوته وعلى فرض وجودها، وهذا يكفى في تنجيز الواقع على المكلف، وإذا تنجز الواقع على المكلف يستحق العقاب عليه، ولا يكون العقاب على ترك الواقع حينئذٍ عقاباً قبيحاً وبلا بيان؛ بل هو عقاب بيان؛ لأنّ الخطاب الطريقي دلّ على تنجيز الواقع على المكلف.

نعم، إذا أنكرنا هذا المعنى في أدله وجوب التعلّم ووجوب الفحص عندئذٍ يكون لهذا الكلام مجال في أنّ العقاب يكون على ترك التعلّم وحيث أنّ وجوبه وجوب طريقي، فلا يكون على تركه مطلقاً، وإنما يكون على تركه عند مخالفته للواقع.

في محل الكلام بالنسبة إلى أصل المسألة وهي أنّ وجوب التعلّم هل هو وجوب طريقي أو لا؟ لكي نصل إلى نتيجة في هذه المسألة لابدّ أنّ نستعرض الاحتمالات الموجودة في وجوب التعلّم غير مسأله كونه وجوباً طريقياً:

الاحتمال الأول: أن يكون وجوب التعلّم وجوباً نفسياً على غرار سائر الوجوبات النفسية كوجوب الصلاة ووجوب الصوم.

الاحتمال الثاني: أن يكون وجوب التعلّم وجوباً تهيوياً كما حُمل عليه كلام المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك (قدّس سرهما) أنّه ليس مقصودهما من كونه وجوباً نفسياً يعنى وجوب نفسى على غرار الواجبات النفسية الاستقلالية، وإنما مقصودهما هو الوجوب التهيوى، بمعنى أنّه يهيا المكلف لامثال التكليف، فعبروا عنه بالوجوب التهيوى وهو لا يخرج عن كونه وجوباً نفسياً.

الاحتمال الثالث: أن يكون وجوبه وجوباً غيرياً مقدّماً.

الاحتمال الرابع: أن يكون وجوبه وجوباً إرشادياً صرفاً إلى ما يحكم به العقل.

الاحتمال الخامس: أن يكون وجوبه وجوباً شرطياً، بمعنى أنّ الفحص شرط في حجّيه الأدله الداله على الأحكام أو الأصول النافية للتكليف، هو شرط في العمل بتلك الأدله، يجب عليه أن يفحص كوجوب شرطى للعمل بتلك الأدله. هذه احتمالات موجوده في الوجوب النفسى، لكي نصل إلى نتيجة لابدّ أن نستعرض هذه الاحتمالات:

أما احتمال كونه وجوباً نفسياً على غرار سائر الواجبات النفسية الاستقلالية، الظاهر أنّ هذا لا مجال له، ولا مجال لنسبته أيضاً إلى المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك (قدّس سرهما) وذلك لوضوح أنّ هذا يقتضى أنّ المكلف التارك للتعلّم والتارك للفحص إذا احتاط بلحاظ الواقع أيضاً يستحق العقاب؛ لأنّه ترك واجباً نفسياً كما لو ترك الصلاة وترك الصوم، هو ترك واجباً نفسياً بالنتيجة حتى إذا احتاط بلحاظ الواقع مع أنّه لا يلتزم بذلك ولا يمكن أن يلتزم بأنّ المكلف التارك للتعلّم إذا احتاط يستحق العقاب؛ لأنّه خالف الواجب النفسى المستقل.

يُضاف إلى ذلك مسأله أن الأدله الداله على وجوب التعلّم تأبى عن حملها على الوجوب النفسى، وفى الحقيقه تأبى عن حملها على أن يكون المتكلم بهذا الكلام قد أعمل مولويته فى هذا الكلام، يعنى تأبى عن حملها على التعبد الصرّف من قبل الشارع؛ حينئذٍ يشترك فى هذه النكته الوجوب النفسى والوجوب التهيؤى وحتى الوجوب الشرطى؛ لأنّه فى كل هذه الاحتمالات يوجد إعمال مولويه من قبل المولى، يعنى يوجد هناك نوع من التعيّد الصادر من قبل الشارع، إمّا باعتباره واجباً نفسياً، أو باعتباره واجباً تهيؤياً الذى هو نوع من أنواع الواجب النفسى أيضاً، أو بجعله شرطاً فى حجّيه الأدله الداله على الأحكام النافيه والأصول النافيه، فى كل هذه الحالات المولى يُعمل مولويته فى هذا المجال، ويُعبّد المكلف بشىء تكون نتيجه إمّا الوجوب النفسى، أو الوجوب التهيؤى، أو الوجوب الشرطى، بالنتيجه لا بدّ من فرض وجود تعبد بالنسبه إلى هذه الاحتمالات الثلاثه، بينما إذا راجعنا روايات وجوب التعلّم وأهمها معتبره مسعده بن زياد، هذه الروايه تأبى عن الحمل على مسأله التعبد وإعمال المولويه، الظاهر أنّ وجوب الفحص ليس أمراً تعيّدياً أعمل الشارع فى المولويه وأوجب على العبد التعلّم، ويمكن أن يفهم هذا مما ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) من أنّه يقول أنّ ظاهر هذه الروايات هو إفحام العبد عندما قيل له (هلاً تعلمت) هو أفحم وسكت ولم يجب بشىء، معناه أنه كان لا يمكنه أن يقول أنا لا أعلم بوجوب التعلّم؛ لأنّ وجوب التعلّم ليس وجوباً شرعياً مجعولاً من قبل الشارع، بينما هو سابقاً عندما قيل له (هل تعلمت؟ فإن قال: نعم، قيل له: هلاً عملت؟ وإن قال: لا، لم أعلم، قيل له: هلاً تعلمت؟) بعد أن ادعى الجهل وقيل له: هلاً تعلمت؟ لم يكن هناك مجال لكى يقول أنى لم أعلم بوجوب التعلّم، وإنما أفحم وألقيت عليه حجّه ولا يمكنه الجواب عندئذٍ. وهذا معناه أنّ وجوب التعلّم غير الوجوبات والتكاليف التى ادعى الجهل فيها عندما قيل له (هل علمت؟ فقال: لا- لم أعلم) أى لا- يعلم بالتكليف الشرعى، فقيل له هلاً تعلمت؟ هذا كأنه شىء أفحم به المكلف وسكت، وهذا لا يكون إلا إذا فرضنا أنّ وجوب التعلّم ثابت بقطع النظر عن الجعل الشرعى، يعنى أنّه ثابت فى ارتكاز العبد وواضح عنده، فيفهم من هذا الإفحام أنّ وجوب التعلّم فى الروايات ليس وجوباً أعمل فيه التعيّد وأعملت فيه المولويه، وإنّما هو أمر يدركه العبد ويدركه العقلاء ويكون أمراً ثابتاً عند العقلاء وليس مجعولاً تعيّدياً من قبل الشارع، بينما إذا قلنا أنّ وجوب التعلّم وجوب نفسى أو وجوب تهيؤى، أو وجوب شرطى، فهذا معناه أنّ هناك إعمال تعبدٍ وجعلٍ من قبل الشارع، بينما ظاهر الروايه يأبى عن الحمل على ذلك.

إذا تمّ هذا المطلب؛ فحينئذٍ كما ينفى الوجوب النفسى والوجوب التهيؤى، كذلك ينفى الوجوب الشرطى؛ لأنّ فى الوجوب الشرطى أيضاً يوجد إعمال تعبدٍ وعنايه، والشارع أعمل مولويته وجعل الفحص شرطاً فى حجّيه الأدله الداله على نفى التكليف أو الأصول النافيه للتكليف.

الآن نأتى إلى مسأله الوجوب الغيرى المقدمى: هل وجوب التعلّم ووجوب الفحص وجوب غيرى مقدمى أو لا-؟ ذكرنا فى السابق أنّ المحقق النائنى (قدّس سرّه) قال لا ليس كذلك؛ ولذا ميّز بينه وبين الوجوبات الغيريه المقدميه (المقدمات المفوّته) قال: أنّ هذا بابه باب آخر؛ لأنّ ملاك المقدميه الذى هو التوقف، أى أن يتوقف الواجب عليه، ولا يمكن الإتيان بالواجب من دونه، التى تستدعى الوجوب الغيرى غير موجود فيه، هذا التوقف غير موجود بالنسبه إلى التعلّم، موجود بالنسبه إلى السير مع القافله بالنسبه إلى الحج، وموجود بالنسبه إلى الغسل قبل الفجر بالنسبه إلى الصوم؛ لأنّ الصوم يتوقف على هذا الغسل، فى محل الكلام فعل الواجبات وترك المحرمات لا يتوقف على التعلّم؛ لأنّه يمكنه الاحتياط كما ذكر المحقق النائنى (قدّس سرّه)، وعن طريق الاحتياط هو يفعل الواجبات ويترك المحرّمات. إذاً: لم يصر التعلّم مقدّمه لفعل الواجب ولا صار مقدّمه لترك الحرام حتى نقول بأنّ فعل الواجب يتوقف على المقدمه، فالتوقف الذى هو ملاك المقدميه موجود، فيجب بالوجوب الغيرى. لكن أعترض على المحقق النائنى (قدّس سرّه) بما تقدّم من أنّ هذا ليس على إطلاقه؛ لأنّه فى بعض الأحيان يكون التوقف واضحاً وفعالياً، بمعنى أنّ المكلف لا يمكنه أن يأتى بالواجب من دون تعلّم، فيكون هناك توقف، فيتحقق ملاك المقدميه كما مثّل له سابقاً بما إذا فرض أنّ ترك التعلّم أدّى إلى الغفله مطلقاً، عن الفعل وعن حكمه، هو غافل أصلاً عن الحكم إطلاقاً وعن موضوعه، مثل هذا الغافل لا يتأتى منه الاحتياط؛ إذ أنّ الاحتياط يحتاج نوعاً من الالتفات، أى يحتاج الالتفات إلى الموضوع وأن تكون صورته العمل واضحاً عنده، والالتفات إلى أنّ هذا التكليف مشكوك ويحتمل أن يكون واجباً؛ فعندئذٍ يتأتى منه الاحتياط. فى هذه الحاله يكون فعل الواجبات وترك المحرمات موقوفاً على التعلّم، فيتحقق ملاك الوجوب الغيرى الذى هو التوقف والمقدميه.

فى حاله ثانله ذكرت كنفص على المءقق النائىنى (قدس سره) وهى حاله ما إذا كان الواجب من العبادات، وقلنا كما يقول المءقق النائىنى (قدس سره) باءراط الامءالء التفصلىل مهما أمكن، بمعنى أن المكلف الذى يمكنه أن يؤدى امءالاً تفصلىاً مع الجزم لا- يجوز له أن يحءاط فى العبادات؛ لأن الاحءىاط امءالء، لكئه لىس امءالاً- تفصلىاً، وإنما هو امءالء إءمالى، يعنى أن المكلف لا يعلم أن الامءالء ءءقق بالقصر أو بالءمام، إذا ءمكن من الامءالء التفصلىل وءب علىه الامءالء التفصلىل فى العبادات؛ ءىنئذى يقال فى هذه الحالة ءءى مع الاءفاء وعدم الغفله هنا يكون الإءبان بالواءب بءمام قىوده ومنها الامءالء التفصلىل، يكون موقوفاً على ءءعلم؛ لأنه لا- يمكنه أن ياءى بالعباده مع الجزم ومع الامءالء التفصلىل إلا إذا عرف ءكمها، فىءوقف ءىنئذى فعلى الواءب بقىوده وشروطه على ءءعلم، هنا أيضاً ملاك ءءوقف وملاك الواءب الغىرى يكون ءىنئذى مءءققاً فى المقام. فى هذه الءالاء ماذا نعمل؟ فى غير هذه الءالاء ءءما ىءمكن المكلف من الاحءىاط، قلنا بءدم وءود ملاك ءءوقف فى الفءص وءءعلم، وىامكان المكلف أن ياءى بالواءباء وىءرك المءزماء عن طرىق الاحءىاط، فإذا: لا ىءصف الفءص وءءعلم بالواءب الغىرى، لكن فى هذه الءالاء ملاك ءءوقف والمقءمىه مءوءد، فإذا كان ملاك ءءوقف والمقءمىه مءوءداً، فلابءء أن نلءزم بالواءب الغىرى للفءص ولءءعلم فى هذه الموارء، أمىا فى غيرها فلابءء أن نءءار أءء الأقوال فى المسأله، كأن يكون وءوبه طرىقى، أو وءوب إرءاءى، لكن فى هذه الموارء لا فرق بىن الفءص وبىن أى مقءمه من المقءماء المفوءه، فلابءء أن ىلءزم بالواءب الغىرى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في احتمال أن يكون وجوب التعلّم وجوباً غيرياً مقدّماً، اعترض على ذلك كما تقدّم نقله عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنه لا مجال لكون وجوب التعلّم وجوباً غيرياً مقدّماً باعتبار عدم وجود ملاك التوقف الذي هو ملاك الوجوب الغيرى؛ لأنّ فعل الواجبات وترك المحرّمات لا يتوقف على التعلّم؛ وذلك لإمكان الإتيان بذلك عن طريق الاحتياط. في المقابل قيل بأنّ هذا يصح في بعض الحالات لا في جميعها، هذا يصح في ما إذا كان ترك التعلّم لا يؤدي إلى الغفلة؛ بل يبقى المكلف ملتفتاً إلى صورته الفعل وإلى حكمه، لكن لا يعلم ما هو الحكم، في هذه الحالة يتأتى منه الاحتياط ويقال بأنّ فعل الواجبات وترك المحرّمات لا يتوقف على التعلّم، فلا يكون فيه ملاك الوجوب الغيرى. وأمّا إذا أدى إلى الغفلة، ففي هذه الحالة يكون التوقف واضحاً؛ لأنّ الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات في حاله الغفلة يتوقف على التعلّم، فيوجد فيه ملاك الوجوب الغيرى، فينبغي أن يلتزم بالوجوب الغيرى في هذه الحالات. وذكرنا في الدرس السابق أنّه تضاف إلى هذه الحالات حاله ما إذا كان الواجب عبادي، وقلنا بأنّ الامتثال التفصيلي معتبر في العبادات، ففي هذه الحالة حتى مع الالتفات وعدم الغفلة الامتثال التفصيلي يتوقف على التعلّم، فأنه بالاحتياط لا يكون الامتثال تفصيلياً، وإنّما يكون الامتثال إجمالياً، فإذا اشترطنا الامتثال التفصيلي في العبادات؛ حينئذ يتوقف الإتيان بالواجب بتمام ما هو معتبر فيه حتى الامتثال التفصيلي يتوقف على التعلّم؛ فحينئذ يوجد ملاك الوجوب الغيرى في هذه الحالة أيضاً. هذا الإشكال الذي تقدّم في الدرس السابق.

بالنسبة إلى موارد الغفلة فيما إذا كان ترك التعلّم يؤدي إلى الغفلة، في هذه الحالة يمكن أن يُعترض على ذلك بما حاصله أنّ في حاله ما إذا كان ترك التعلّم موجباً إلى الغفلة عن الواجب، وبالتالي يكون موجباً لفوات الواجب، فيكون الإتيان بالواجب موقوفاً على التعلّم كما قيل، في هذه الحالة الالتزام بالوجوب الغيرى للتعلّم لا يخلو عن إشكال، حاصله: في هذه الحالة يكون التعلّم في الحقيقة ليس من مقدّمات الواجب حتى يقال بوجوده الغيرى لتوقف الواجب عليه في حاله الغفلة، وإنّما يكون التعلّم مقدّمه للحفاظ ولعدم الغفلة لا- أنّه مقدّمه للواجب، يعنى المكلف بالتعلّم لا- يقع في الغفلة، عدم الغفلة يترتب عليه الإتيان بالواجب، لكن ما يترتب على التعلّم هو التحفظ وعدم الوقوع في الغفلة، فيكون مقدّمه لعدم الغفلة، وهذا واضح باعتبار أنّ التعلّم يؤدي إلى عدم الغفلة، فإذا لم يكن غافلاً؛ حينئذ يتمكن من الإتيان بالواجب وترك الحرام.

ص: ٣٦٩

حينئذ، هل التحفظ واجب، حتى يكون التعلّم الذي هو مقدّمه له واجباً بالوجوب الغيرى؟ وفيه ملاك الوجوب الغيرى، أو أنّ التحفظ ليس واجباً؟ إذا قلنا أنّ التحفظ ليس واجباً؛ لأنّ من جملة ما يرفع حديث الرفع يرفع النسيان، ويُفسّر رفع النسيان بأنّ تحفظ الإنسان من أن يقع في النسيان ليس واجباً، فإذا لم يكن التحفظ واجباً وكان التعلّم مقدّمه للحفاظ، فهذا معناه أنّ التعلّم ليس فيه ملاك الوجوب الغيرى؛ لأنّه مقدّمه للحفاظ وفرضنا أنّ التحفظ ليس من الواجبات الشرعيّة؛ بل الشارع ألغى وجوبه، والمستفاد من فقره رفع النسيان في حديث الرفع أنّ المقصود برفع النسيان هو عدم إيجاب التحفظ، أي أنّ التحفظ الذي يكون

مانعاً من النسيان ليس واجباً على المكلف، فيجوز للمكلف أن لا يتحفظ، فإذا لم يكن التحفظ واجباً، فلا يكون التعلم الذى هو مقدمه للتحفظ واجباً بالوجوب الغيرى ولا يوجد فيه ملاك الوجوب الغيرى. التعلم ليس مقدمه للإتيان بالواجب وترك الحرام حتى يقال بوجوبه الغيرى. هذا بالنسبه إلى ما إذا كان ترك التعلم يؤدي إلى الوقوع فى الغفله، اتصاف التعلم بالوجوب الغيرى فى هذه الحاله يواجه هذه المشكله.

أمّا إذا كان الواجب من العبادات، بناءً على اعتبار الامتثال التفصيلى فى العبادات، هنا قيل بأنّ التوقف يكون ثابتاً؛ لأنّ الإتيان بالواجب بتمام ما يُعتبر فيه ومنه الامتثال التفصيلى يتوقف على التعلم؛ لأنّ المكلف من دون تعلم الحكم لا يتمكن من الامتثال التفصيلى، ولا يتمكن من الإتيان بالواجب مع تمام ما يعتبر فيه، فيحصل التوقف ويكون فيه ملاك التوقف.

الجواب عن هذا المطلب جواب مبنائى، وهو أننا لا- نسلم اعتبار الامتثال التفصيلى فى العبادات، فإذا: بالنسبه إلى من لا يقول باعتبار الامتثال التفصيلى فى العبادات لا يكون هناك توقف على التعلم حتى يتصف التعلم بالوجوب الغيرى. ومن هنا يمكن أن يقال: أنّ افتراض أنّ وجوب التعلّم وجوب غيرى بملاك المقدميه والتوقف كما هو الحال فى سائر المقدمات التى يتوقف عليها الواجب، هذا غير متحقق فى محل الكلام. هذا بالنسبه إلى الوجوب الغيرى.

يبقى من الاحتمالات المتقدمه غير الاحتمالات التي تقدّم التعرض لها احتمال الوجوب الإرشادي والوجوب الطريقي، فإذا تم ما تقدّم ونفينا الاحتمالات السابقه فالأمر حينئذٍ يدور بين الوجوب الطريقي والوجوب الإرشادي. المحقق العراقي (قدّس سرّه) ذهب إلى أنّ الوجوب في المقام إرشادي (١) ونفى كون الوجوب وجوباً طريقياً، وذكر في مقام الاستدلال على ذلك بأنّ سياق أخبار التعلّم أنّها ظاهره في أنّها للإرشاد، والمقصود بالإرشاد هو أنّها في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص في الشبهات الحكميه، إنّما لأجل العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعيه إلزاميه في ضمن المشتبهات، بحكم العقل ينتج عليه تلك التكاليف الواقعيه الموجوده في ضمن المشتبهات ويمنع من إجراء البراءة في كل مشتبه قبل الفحص، وإثماً من جهه أن يقال: اساساً العقل يحكم بأنّ احتمال التكليف قبل الفحص يكون منجزاً، وقالوا: بأنّ مناط حكم العقل بتنفيذ الاحتمال قبل الفحص في الشبهات الحكميه هو دفع الضرر؛ لأنّه يحتمل الضرر، فيحكم بوجوب الفحص دفعاً للضرر المحتمل. هذا إنّما يقال مع فرض أنّ أدله البراءة الشرعيه لا يوجد فيها إطلاق يشمل حاله ما قبل الفحص، وإلا لو كانت أدله البراءة الشرعيه مطلقه لحاله ما قبل الفحص، فأنها تكون هي بنفسها مؤمّنه من العقاب ومن الضرر.

وبعبارة أخرى: تقدّم سابقاً أنّ ديدن الشارع ليس هو إيصال التكليف إلى يد المكلف، وإنّما ديدنه هو أن يجعل التكليف في معرض الوصول، في هذه الحاله العقل يحكم بوجوب الفحص على المكلف ولا يجوز له إجراء البراءة قبل الفحص؛ لأنّ الشارع حينما وضع تكاليفه في موضع معيّن، على المكلف أن يسعى ويفحص لكي يصل إلى ذلك الموضع المعيّن ويعلم بأنّ ذلك التكليف المشكوك ثابت أو ليس ثابتاً؟

ص: ٣٧١

على كل حال، إمّا للعلم الإجمالى، أو لدعوى أنّ العقل يحكم بمنجزيه احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه قبل الفحص ولو لم ننظر إلى العلم الإجمالى، هذا يكون هو حكم العقل الذى ترشد إليه أخبار وجوب التعلّم، فهى إرشاد إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص. ثمّ ذكر بأنّه لا مجال أصلاً لحمل أخبار وجوب التعلّم على أنّ الواجب واجب طريقيّ؛ بل لا يصح ذلك؛ لأنّه يبنى على أنّ المعترف فى كون الأمر أمراً طريقيّاً والوجوب وجوباً طريقيّاً أن يتحد الأمر الطريقيّ مع الأمر الواقعيّ، وموضوع الأمر الطريقيّ مع موضوع الأمر الواقعيّ بحيث يُعد امتثال الأمر الطريقيّ امتثالاً للأمر الواقعيّ، هذا هو الشرط فى صحه كون الأمر أمراً طريقيّاً، يقول: هذا الشرط متحقق فى مثل إيجاب الاحتياط، وفى مثل وجوب تصديق العادل فى باب الإمارات _____ مثلاً _____ ومن هنا يمكن أن نقول أنّ الحجّيه ووجوب تصديق العادل فى باب الإمارات وجوبه وجوب طريقيّ والأمر به طريقيّاً وهكذا الحال فى وجوب الاحتياط، إيجاب الاحتياط يمكن أن نقول أنّه وجوب طريقيّ والأمر به أمر طريقيّ؛ لأنّ الأمر بالاحتياط هو عين الأمر بالتكليف الواقعيّ على تقدير الموافقه، وموضوعهما واحد، وامتثال الأمر بالاحتياط هو عبارته أخرى عن امتثال التكليف الواقعيّ الذى ينجزه الأمر بالاحتياط، أو الأمر بتصديق العادل، فى هذه الحالة عندما يكون هو عينه، بمعنى أنّ المكلف إذا احتاط يعنى أنّه امتثل التكليف الواقعيّ، وإذا صدّق العادل وعمل بخبره على فرض الموافقه يعنى عمل بالتكليف الواقعيّ، ليس بين امتثال هذا وامتثال ذاك مباينه، امتثال هذا هو عين امتثال الأمر الواقعيّ المنجز بهذا الأمر الطريقيّ وليس شيئاً آخر، فى هذه الحالة يقول: نلتزم بأنّ الأمر أمر طريقيّ والوجوب وجوب طريقيّ. يقول: هذا الشرط غير متوفر فى محل الكلام، أى فى وجوب التعلّم المستفاد من أخبار وجوب التعلّم؛ ولذا لا يجوز لنا أن نقول أنّ وجوبه وجوب طريقيّ؛ لوضوح أنّ الأمر بتعلّم الحكم بوجوب الصلاه _____ مثلاً _____ هو غير الأمر بالصلاه وموضوعهما مختلف، ومتعلقهما مختلف، هذا الأمر يتعلق بالصلاه، وذاك الأمر يتعلق بتعلّم حكم الصلاه، فلا يُعد امتثال هذا امتثالاً لذاك، فامتثال الأمر بالتعلّم ليس امتثالاً للأمر بوجوب الصلاه، هو غيره ومباين له، ومن هنا يقول: لا مجال لأن نقول بأنّ وجوب التعلّم وجوب طريقيّ؛ لأنّ الشرط عنده فى كون الوجوب طريقيّ وفى كون الأمر طريقيّ هو ما ذكرناه وهو غير متوفّر فى مسأله التعلّم؛ ولذا انتهى إلى أنّ وجوب التعلّم ليس وجوباً طريقيّاً، خلافاً لما هو المعروف، وإنّما وجوبه وجوب إرشادى إلى حكم العقل بوجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص.

من الواضح أنّ الذى دعاه إلى الالتزام _____ حسب ظاهر كلامه _____ بالوجوب الإرشادى لا بالوجوب الطبقى هو مسأله أنه يرى عدم وجود ارتباط بين الواقع وبين وجوب التعلّم، بعكس وجوب الاحتياط بالنسبه إلى التكليف الواقعى حيث يوجد ارتباط بينهما وموضوعهما متحد كما قال، وامثال هذا هو امثال للتكليف الواقعى، فيبينها ارتباط كامل، فيمكن أن يكون امثال وجوب الاحتياط وجوباً طريقياً، بمعنى أنّ الشارع يجعل وجوب الاحتياط بداعى تنجيز الواقع؛ لأنّ امثال الأمر بالاحتياط هو امثال للواقع، فإذا: بالإمكان أن ينجز الواقع عن طريق إيجاب الاحتياط، بينما إذا فرضنا عدم وجود ارتباط بين الأمرين؛ حينئذٍ لا يكون مقبولاً أن يقال أنّ هذا الوجوب وجوب طبقى، وأنّ الشارع جعله بداعى تنجيز الواقع؛ لعدم الارتباط بينهما، امثال هذا ليس امثالاً- لذاك، فكيف يكون إيجاب التعلّم منجزاً للتكليف الواقعى بحيث يكون وجوبه وجوباً طريقياً يُراد به تنجيز الواقع؟ يقول: هذا يصح فى وجوب الاحتياط ولا- يصح فى وجوب التعلّم لعدم وجود ارتباط بين الواقع وبين وجوب التعلّم. هذا من جهه.

من جهه أخرى: يؤكد ما يقوله المحقق العراقى (قدّس سرّه) من عدم وجود ارتباط، أننا لو فرضنا أنّ الواقع تنجز على المكلف، هل من آثار تنجز الواقع وجوب التعلّم حتى يقال أنّ إيجاب التعلّم يقتضى تنجيز الواقع باعتبار هذه الملازمه الموجوده بينهما؟ لأنّه لو فرض أنّ الواقع منجز، فمن آثار تنجيز الواقع وجوب التعلّم، فالدليل الذى يدل على وجوب التعلّم؛ حينئذٍ يمكن أن يكون جعل بداعى تنجيز الواقع؛ لأنّه من آثار تنجيز الواقع، فيوجب التعلّم بداعى تنجيز الواقع، لكن الكلام فى أنّ وجوب التعلّم هل هو من آثار تنجيز الواقع، أو لا-؟ يمكن أن يقال أنّه ليس من آثاره وجوب التعلّم، لو فرض أنّ الواقع تنجز على المكلف لكان مقتضياً لوجوب الاحتياط لا لوجوب التعلّم، هذا يكشف عن أنّ وجوب التعلّم ليس من آثار تنجيز الواقع حتى يكون الغرض من إيجاب التعلّم وجعله بداعى تنجيز الواقع فيكون وجوبه وجوباً طريقياً. هذا كله معناه هو ما ركّز عليه المحقق العراقى (قدّس سرّه)، حيث يقول لا- يوجد ارتباط بين وجوب التعلّم وبين الواقع، فلا مجال لأن يكون إيجاب التعلّم فى هذه الأدله منجزاً للواقع حتى يكون وجوبه وجوباً طريقياً. هذا ما يركّز عليه المحقق العراقى (قدّس سرّه) والذى دعاه لأن ينكر كون وجوب التعلّم وجوباً طريقياً ويذهب إلى أنّ وجوبه وجوب إرشادى.

قد يجاب عن هذا الكلام: لو سلّمنا هذا الكلام وآمنا بعدم وجود ارتباط بين وجوب التعلّم وبين الواقع، فلا يصلح وجوب التعلّم لكي يكون منجزاً للواقع لعدم الارتباط بينهما بخلاف إيجاب الاحتياط، لكن الكلام في أنّه لماذا نشترط في الوجوب الطريقي أن يكون بينه وبين الواقع ارتباطاً مباشراً؟ بمعنى أن يكون وجوب التعلّم من آثار تنجيز الواقع ويكون تنجيز الواقع مقتضياً لإيجاب التعلّم في حدّ نفسه وباعثاً نحوه حتى يمكن أن يكون وجوب التعلّم وجوباً مجعولاً بداعي تنجيز الواقع، فيكون وجوبه وجوباً طريقياً، لماذا نشترط هذا الشيء في الوجوب الطريقي؟ إلا يمكن أن نقول أنّ الوجوب الطريقي لا يُشترط فيه ذلك فقط؛ بل يمكن أن يقال أنّ الوجوب الطريقي يمكن أن يكون معقولاً حتى إذا كان منجزاً للواقع ومرتباً بالواقع بالواسطه، لا مباشرة، وعلى هذا الأساس تُطرح فكره أنّ وجوب التعلّم ينجز الطريق الذي يكون هو في الواقع منجزاً للواقع، أيّ ضمير في أن نقول أنّ وجوب التعلّم يكون منجزاً للطريق الذي يكون طريقاً للحكم الشرعي، ويكون منجزاً للتكليف الواقعي؟ هنا لا- يمكن أن ننكر وجود ارتباط بين وجوب التعلّم وبين الطريق على التكليف الشرعي فيما إذا آمنا _____ كما تقدّم _____ بأنّ الشارع جعل طرقاً للتكاليف الشرعية موصله إليها، لكن جعلها هذه الطرق في معرض الوصول، بمعنى أنّ هذه الطرق على التكليف الشرعي بوجودها الواقعي لا تكون منجزه للتكليف الواقعي، وإنّما تكون منجزه للتكليف الواقعي إذا كانت في معرض الوصول؛ حينئذٍ يقال أنّ المكلف إذا احتمل وجود طريق في معرض الوصول واحتمل كونه منجزاً للتكليف الواقعي بأن كان يتضمن حكماً إلزامياً وأمثال هذا؛ حينئذٍ يكون وجوب التعلّم من آثار وجود طريق في معرض الوصول منجزاً للحكم الواقعي وللتكليف الواقعي، فأنّه إذا كان هناك طريق موضوع في مكانٍ معيّن ينجز التكليف الواقعي، النتيجة القهريه لذلك هي وجوب التعلّم على المكلف، ويجب عليه أن يفحص في ذلك الموضوع المعيّن أنّه هل هناك طريق منجز للتكليف الواقعي، أو لا-؟ حينئذٍ يكون الارتباط بينهما واضحاً؛ لأنّه إذا كان هناك طريق محتمل موجود في معرض الوصول بحيث أنّ المكلف إذا فحص لعر عليه، هذا يجعل احتمال وجود ذلك الطريق المنجز للتكليف الواقعي مقتضياً وباعثاً نحو التعلّم.

فإذاً: من الممكن افتراض أنّ الشارع يجعل إيجاب التعلّم بداعى تنجيز ذاك الطريق، ويجب على المكلف أن يفحص عن الطريق، فإنّ الطريق لا يصل إليه وإنّما هو موجود فى معرض الوصول، فيجب عليه الفحص والتعلم حتى يصل إلى ذاك المكان المعين، فإمّا أن يثبت وجود طريق ينجز التكليف، وإمّا أن ينفي ذلك، لكن يجب عليه الفحص والتعلم.

وبعبارة أخرى: لو فرض وجود طريق في معرض الوصول ينجز التكليف الواقعي، لكان هذا مقتضياً لإيجاب التعلم، كما قلنا أنّ تنجيز الواقع على فرض أن يكون هناك تكليف واقعي منجز هو يدعو ويقضى وجوب الاحتياط، هنا نقول على فرض أن يكون هناك طريق في معرض الوصول بحيث لو فحص عنه المكلف لعرثر عليه، ينجز التكليف الواقعي، لكان مقتضياً وباعتنا نحو التعلم، فى هذه الحالة لا يجوز للمكلف أن يترك الفحص والتعلم مع أنّه يحتمل وجود طريق فى معرض الوصول يكون منجزاً للتكليف الواقعي.

فإذاً: الارتباط بين وجوب التعلم وبين الواقع موجود لكن بواسطة الطريق، بمعنى أنّ وجوب التعلّم ينجز الطريق، وهذا الطريق يكون منجزاً للتكليف الواقعي، فإذاً: الطريقية بمعنى جعل الوجوب لغرض تنجيز الواقع يمكن فرضها فى وجوب التعلّم، لكن بهذه الوساطة، ولا- يمكن فرضها مباشرة لعدم الارتباط، لكن من الممكن أن يكون وجوب التعلّم منجزاً للطريق على فرض وجوده، والطريق يكون منجزاً للواقع. فإذاً: يمكن جعل وجوب الاحتياط بداعى تنجيز الواقع، لكن بهذا الشكل الذى ذكرناه؛ وحينئذٍ لا- يتعين أن يكون الوجوب وجوباً إرشادياً إلى حكم العقل بما ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه)؛ بل يمكن أن يكون وجوب التعلّم وجوباً طريقياً بالشكل الذى ذكر.

إلى هنا يمكن نفى الاحتمالات الموجودة فى وجوب التعلّم المستفاد من الأخبار ما عدا الوجوب الإرشادى والوجوب الطريقي، فإذا أمكن تصوير الوجوب الطريقي ودفّع ما ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) من إشكال عليه؛ حينئذٍ نلتزم بالوجوب الطريقي ولا نلتزم بالوجوب الإرشادى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

انتهينا في الدرس السابق إلى أنّه يمكن فرض كون وجوب التعلم في محل الكلام وجوباً طريقياً؛ لأننا لا نشترط ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) من أنّه يجب أن يكون الأمر الطريقي هو عين الأمر الذي ينجزه، يعني عين الأمر الواقعي، وأن يكون امتثاله هو عين امتثال الأمر الواقعي، لكنّه بالرغم من هذا قد يُستشكل في الالتزام بالوجوب الطريقي للتعلم في محل الكلام، وذلك على ضوء ما تقدّم من أنّ أدله وجوب التعلم لا يُستفاد منها أنّ وجوب التعلم وجوب نفسى أو وجوب شرطى أو وجوب تهيؤى؛ لكنّته المتقدّمه وحاصلها كان: أنّ سياق أدله وجوب التعلم هو سياق إرشاد وليس فيها أعمال مولويه وإعمال تعبد بحيث تكون نتيجة أعمال المولويه والتعبد هو الوجوب النفسى أو الوجوب التهيؤى أو الوجوب الشرطى، الوجوب النفسى فيه إعمال تعبد وإعمال مولويه وهكذا الوجوب الشرطى والوجوب التهيؤى فهو وجوب شرعى على غرار سائر الوجوبات الشرعيه والأوامر الشرعيه فيه إعمال تعبد وإعمال مولويه وهى أمور لا يدركها الإنسان من دون أن تصل إليه؛ إذ ليس بإمكان عقل الإنسان أن يدرك أنّ هذا واجب نفسى، وأنّ هذا وجوب شرطى وأنّ هذا وجوب تهيؤى، هذه كلّها أمور شرعيه مولويه ترتبط بالشارع، والعبد لا مجال إليه لإدراكها لولا أن تصل إليه؛ لأنّها أمور تعبدية لا مسرح للعقل فيها، وإنّما هى تصل إلى العبد، فإذا وصلت إلى العبد؛ حينئذ يؤمن بها، وإلا هو لا يدركها.

قلنا على هذا الأساس أنّ أخبار وجوب التعلم وخصوصاً معتبره مسعده بن زياد لا يُستفاد منها كون وجوب التعلم وجوب نفسى، أو تهيؤى أو شرطى؛ لأنّه تقدّم أنّ ظاهر معتبره مسعده بن زياد هو أنّ التعلم أمر مركوز في ذهن العبد ومسلّم عنده وواضح لديه بحيث أنّه حينما قيل له (هلاًّ تعلمت) أفحم وسكت وكان هذا ملزماً له، بينما لو كان وجوب التعلم وجوباً مولوياً تعبدياً لا يدركه العبد بعقله، وإنّما يتوقف على وصوله إليه، لكان حاله حال التكالييف الأخرى التى تقدّم في نفس الروايه أنّه أنكر علمه بها، حينما قيل له (هل علمت؟) أحد الجوابين كان هو نعم، فقيل له (هلاًّ عملت؟) لكن في الجواب الآخر قال: لا، فقيل له (هلاًّ تعلمت؟) فسكت ولم يقل أنى لم أعلم بوجوب التعلم مع أنّ وجوب التعلم لو كان وجوباً على حدّ سائر التكالييف الأخرى، يعنى وجوب شرعى، مولوى، تعبدى لا يدركه العبد بعقله، لكان بإمكانه أن يقول (أنى لم أعلم بوجوب التعلم) ويعتذر بذلك كما اعتذر قبل ذلك بعدم علمه بسائر التكالييف، هذا معناه أنّه عندما قيل له: (هلاًّ تعلمت؟) كان هذا مُفحماً ومُسكناً له ولا يستطيع أن يجيب؛ لأنّه بعقله يدرك وجوب التعلم.

ص: ٣٧٦

إذاً: لا بدّ من فرض أنّ وجوب التعلم الذى تدل عليه الروايه هو وجوب مرتكز في ذهن العبد وواضح لديه ومسلّم عنده بقطع النظر عن الشارع وعن الأوامر الشرعيه، وهذا لا- يناسب حمل الروايه على الوجوب النفسى أو الوجوب التهيؤى، أو الوجوب الشرطى. نفس هذا الكلام يُدعى في المقام، بأن يقال: أنّ الوجوب الطريقي أيضاً من هذا القبيل، فهو أيضاً فيه إعمال مولويه وفيه تعبد واعتبار؛ سواء قلنا أنّ مرجع الأمر الطريقي إلى إنشاء الأمر بداعى تنجيز الواقع، أو الأمر بالطريق بداعى إبراز الاهتمام

بالواقع على تقدير ثبوته، على كلا التقديرين الأمر الطريقي أمر أعمال الشارع فيه مولويته، اعتبر هذا طريقاً منجزاً للواقع، أبرز من خلال الأمر الطريقي اهتمامه بالواقع على تقدير وجوده، هذا كله فيه أعمال مولويه وفيه اعتبار ونوع من التعيّد، عقل العبد لا يدرك ذلك بقطع النظر عن هذه الأوامر، لو لم يصله الأمر بالتعلم إذا كان وجوبه وجوباً طريقياً بداعى تنجيز الواقع، أو بداعى إبراز اهتمام الشارع بالواقع على تقدير وجوده، لو لم يصله هذا هو لا يدرك ذلك.

إذاً: الوجوب الطريقي للتعلّم؛ بل الوجوب الطريقي حتى لغير التعلم، الوجوب الطريقي للأمر بتصديق الثقة، لا إشكال عندهم في أنّ الأمر بتصديق الثقة هو أمر طريقي، العبد لا يدرك وجوب تصديق الثقة بقطع النظر عن الأمر الشرعي، الشارع أعلم مولويته واعتبر خبر الثقة طريقاً موصلاً إلى الواقع ومنجزاً له، فيه نوع من الاعتبار ومن المولويه، وما دام هذا الوجوب الطريقي فيه أعمال مولويه؛ حينئذٍ يرد نفس الإشكال السابق وهو أنّ استفادته من موثقه مسعده بن زياد تكون مشكّله، يعنى خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر على ما ذكرنا من الموثقه أنّ وجوب التعلم كان أمراً واضحاً عند العبد ومركزاً في ذهنه بقطع النظر عن الشرع والشارع، هو أمر مما يدركه الإنسان بعقله، الوجوب الطريقي ليس هكذا، الوجوب الطريقي هو أمر فيه أعمال مولويه وفيه أعمال تعبد وفيه نوع من الاعتبار، فإذا كان فيه نوع من الاعتبار لا يمكن أن يُستفاد من هذه الموثقه، كان بإمكان العبد حينما يقال له (هلاً تعلمت؟) أن يقول (أنا لم أعلم بوجوب التعلم) وجوب التعلم وجوب تعيّد مولوي، أنا لا أعلم بذلك، كما هو الحال في سائر التكاليف الشرعية المولويه التعبدية، عندما قال بأني لا أعلم بها، بينما هذا كان ملزماً له. إذاً: لابدّ من فرض أنّ وجوب التعلم أمر مركّز في ذهن العبد بقطع النظر عن الشارع والأوامر الشرعية، وأمر واضح لديه، وحينما قيل له (هلاً تعلمت؟) أفحم وسكت، وهذا لا يناسب الوجوب الطريقي، وإنما يناسب الوجوب الإرشادي؛ لأنه نفترض في الوجوب الإرشادي أنّه إرشاد إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص، أو فلنعبّر بتعبير، ولو فيه شيء من المسامحة، إرشاد إلى حكم العقل وجوب الفحص في الشبهات الحكمية الذي مرجعه إلى عدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص في الشبهات الحكمية، العقل يدرك هذا، لما تقدّم مراراً، إمّا للعلم الإجمالي، فإنّ وجود علم إجمالي يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص بحكم العقل، وإمّا لكون احتمال التكليف في الشبهات الحكمية قبل الفحص يكون بنظر العقل منجزاً بلا- حاجه إلى علم إجمالي، ومانعاً من إجراء البراءة قبل الفحص، وأخبار التعلم ترشد إلى هذا الشيء الذي يدركه العقل، وهذا ينسجم مع ظاهر هذه الأخبار، أي أن يلتزم بالوجوب الإرشادي.

ومن هنا يظهر أنّ الوجوب الطريقي لا- محذور فيه وإنّما الالتزام به فيه هذه المشكله من جهة الإثبات، بمعنى أنّ حمل أخبار التعلّم وخصوصاً موثقه مسعده بن زياد، على الوجوب الطريقي فيه نوع من المخالفه لظاهرها، فإذا فرضنا تجاوز هذه المشكله الإثباتيه؛ فحينئذٍ نلتزم بالوجوب الطريقي، أمّا إذا لم نتجاوز هذه المشكله ولم نستطع أن نفهم الوجوب الطريقي من هذه الأخبار؛ حينئذٍ يتعيّن الالتزام بالوجوب الإرشادي، فتكون أخبار التعلّم مجرد إرشاد إلى ما يحكم به العقل.

وهنا أمر نبتّه عليه، وهو أنّه على كلال- التقديرين، سواء كان الوجوب إرشادي، أو كان الوجوب طريقي، على كل حال العقاب ليس على ترك التعلّم، بمعنى أنّ المكلف إذا ترك التعلّم وخالف الواقع يكون العقاب على مخالفه الواقع، باعتبار أنّ الوجوب إن كان طريقيّاً، فهو ينجز الواقع، فإذا خالف الواقع يستحق العقاب على مخالفه الواقع لا على مخالفه وجوب التعلّم، وإن كان الوجوب إرشادياً أيضاً هو إرشاد إلى حكم العقل، فيكون الواقع منجزاً بحكم العقل في مرحله سابقه عن أخبار التعلّم؛ لأنّ أخبار التعلّم هي ترشد فقط إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص، فالنتيجه ثابت بحكم العقل بقطع النظر عن أخبار التعلّم، فإذا خالف الواقع المنجز يستحق العقاب على مخالفه الواقع المنجز لا على ترك التعلّم. فإذا: على كل تقدير إذا ترك التعلّم وخالف الواقع يستحق العقاب على مخالفه الواقع فقط.

بعد ذلك يقع الكلام في مطلب تعرّضوا له وحاصله: بعد الفراغ عن أنّ المكلف يستحق العقاب على مخالفه الواقع إذا ترك التعلّم وخالف الواقع. الكلام يقع في أنّه هل أنّ استحقاق العقاب على مخالفه الواقع ثابت فقط في صورته وفرض وجود إماره لو فحص عنها لعثر عليها ووصل إلى الواقع، أو أنّ العقاب على مخالفه الواقع ثابت مطلقاً؟ سواء كانت هناك إماره لو فحص عنها لعثر عليها ووصل إلى الواقع، أو لم تكن هناك إماره موجوده لو فحص عنها لعثر عليها ووصل إلى الواقع.

الثمره بين القولين تظهر فيما لو ترك التعلم وخالف الواقع وفرضنا أنّ الواقع لم تكن عليه إماره أو طريق موصل إليه بحيث لو فحص لعثر عليه ووصل إلى الواقع، الواقع موجود لكن ليس هناك طريق موصل إلى هذا الواقع، المكلف ترك التعلم وخالف الواقع الذى ليس عليه طريق موصل إليه، هنا تظهر الثمره بين القولين، على الرأى الأول لا يستحق العقاب على مخالفه الواقع؛ لأنّ الرأى الأول يقول إنّما يستحق العقاب على مخالفه الواقع فى حاله إمكان الوصول إلى الواقع، أى فى حاله وجود طريق موصل إلى الواقع، أمّا إذا فرضنا عدم وجود طريق موصل إلى الواقع، فلا- تكون مخالفته موجباً لاستحقاق العقاب، بينما على الرأى الثانى يستحق العقاب؛ لأنّ الرأى الثانى يقول أنّ مخالفه الواقع توجب استحقاق العقاب مطلقاً، سواء كانت هناك إماره موصله إلى الواقع لو فحص عنها لعثر عليها ووصل إلى الواقع، أو لم يكن هناك طريق أصلاً. وبعبارة أخرى: أنّ مخالفه الواقع توجب استحقاق العقاب، سواء أمكن الوصول إليه، أو لم يمكن الوصول إليه.

هذا البحث طرح فى كلماتهم، هذا البحث معناه أنّه فى حاله ما إذا فرضنا أنّ الواقع كان يمكن الوصول إليه، بأن كان هناك طريق موصل إلى الواقع لو فحص عنه لعثر عليه، فى هذه الحاله لا إشكال عندهم ولا خلاف فى أنّه إذا خالف الواقع فأنّه يستحق العقاب على مخالفه الواقع، وإنّما يختلفون فى الصوره الثانیه وهى صوره ما إذا لم يكن على الواقع طريق موصل إليه. أو كان المكلف لا- يمكنه الوصول إلى الواقع، مخالفه مثل هذا الواقع الذى لا يمكن الوصول إليه، والذى ليس عليه طريق موصل إليه فى الواقع، هل أيضاً توجب استحقاق العقاب، أو لا ؟

ينبغي الالتفات هنا إلى أننا لا نبحث عن استحقاق العقاب إلا عن مخالفه الواقع ولا نبحث عن استحقاق العقاب من جهة التجري، هذا بحث آخر، هذا البحث مطروح للبحث عن استحقاق العقاب على مخالفه الواقع في حاله عدم إمكان الوصول إلى الواقع وعدم وجود طريق موصل إلى الواقع، في هذه الحاله هل يستحق المكلف العقاب على مخالفه الواقع بالرغم من عدم إمكان الوصول إليه، أو لا؟ هذا هو محل البحث .

المحقق النائيني (قدّس سرّه) يرى استحقاق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً، يعنى سواء كان الواقع مما يمكن الوصول إليه، أو كان مما لا يمكن الوصول إليه. أو بعبارة أخرى: سواء كان الواقع عليه طريق موصل إليه، أو لم يكن عليه طريق موصل إليه، على كلا التقديرين هو يستحق العقاب على مخالفه الواقع.

يمكن تقريب رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنه يرى أنّ مخالفه الواقع هي دائماً توجب استحقاق العقاب، إلا في حاله واحده وهي فيما إذا كان هناك مؤمن؛ فإنّ مخالفه الواقع حينئذٍ لا توجب استحقاق العقاب، أمّا إذا لم يكن هناك مؤمن لا عقلي ولا شرعي؛ فمخالفه الواقع حينئذٍ توجب استحقاق العقاب، وما نحن فيه من هذا القبيل، باعتبار أنّه في محل الكلام لا يوجد مؤمن شرعي ولا مؤمن عقلي؛ لاختصاص أدله البراءه الشرعيه واختصاص قاعده قبح العقاب بلا بيان بما بعد الفحص، فكل منهما لا يجرى قبل الفحص، إذًا: قبل الفحص إذا ترك التعلم وخالف الواقع، فهي مخالفه للواقع لا- يوجد عليها مؤمن لا- شرعي ولا عقلي؛ فحينئذٍ تكون موجهه لاستحقاق العقاب من دون فرقٍ بين أن يكون الواقع عليه طريق في الواقع موصل إليه، أو ليس عليه طريق كذلك.

هذا التقريب لرأى المحقق النائيني (قدّس سرّه) المذكور في تقريرات السيد الخوئي (قدّس سرّه) (1) يمكن بيانه بتقريب آخر ينتهى إلى هذا التقريب، وهو: أنه يظهر من المحقق النائيني (قدّس سرّه) في التقريرات أنه يقول بأن المسأله ترتبط بالدليل الدال على وجوب الفحص ووجوب التعلم، إذا كان الدليل الذى نستدل به على وجوب الفحص والتعلم هو العلم الإجمالى، فالصحيح فى محل الكلام هو القول الأول، بمعنى أن المكلف يستحق العقاب على مخالفته الواقع مطلقاً، باعتبار أن الواقع تنجز على المكلف بالعلم الإجمالى، فيستحق العقاب على مخالفته، حتى لو فرضنا أن المكلف لا يمكنه الوصول إليه لعدم وجود طريق موصل إلى الواقع، لكن بالنتيجه هو خالف الواقع المنجز عليه بالعلم الإجمالى، وهذا يكون موجباً لاستحقاق العقاب، فلا بد أن نلتزم باستحقاق العقاب على مخالفته الواقع مطلقاً.

وأما إذا كان الوجه فى وجوب التعلم والفحص ليس هو العلم الإجمالى، وإنما هو عبارته عن الأخبار الشرعيه الداله على وجوب التعلم ووجوب الفحص، كأخبار وجوب التعلم وأخبار وجوب التوقف التى استدلت بها السيد الخوئي (قدّس سرّه) على وجوب التعلم والفحص كما تقدّم سابقاً، بالنتيجه الوجوب شرعى مستفاد من أدله شرعيه، يقول: إذا كان الدليل الدال على وجوب التعلم هى أخبار وجوب التعلم، والدليل الشرعى الدال على وجوب الفحص والتعلم، فالحق هو القول الثانى، بمعنى أن استحقاق العقاب على مخالفته الواقع يختص بصوره وجود طريق فى الواقع موصل إلى الواقع لو فحص عنه المكلف لعثر عليه ولوصل إلى الواقع، فى هذه الحاله فقط هو يستحق العقاب على مخالفته الواقع. وأما فى حاله عدم وجود مثل هذا الطريق الموصل إلى الواقع؛ فحينئذ لا يمكن إثبات استحقاق العقاب على مخالفته الواقع؛ لأن المفروض أننا نثبت وجوب الفحص استناداً إلى هذه الأخبار، فى حاله عدم إمكان التعلم وفى حاله عدم إمكان الفحص؛ لأنه _____ بحسب الفرض _____ لا يوجد طريق أصلاً فى الواقع موصل إلى الواقع، فإذا هو لا- يمكنه الفحص والتعلم، فى حاله عدم إمكان الفحص والتعلم لا- يكون هذا الفرض مشمولاً لأدله وجوب التعلم ووجوب الفحص؛ بل يكون خارجاً عنها، أدله وجوب التعلم ووجوب الفحص توجب التعلم فى حاله التمكن منه، فى حاله وجود شىء لو فحص عنه لعثر عليه، أما فى حاله عدم وجود هذا الشىء وعدم إمكان التعلم والفحص، هذا لا- يكون مشمولاً لهذه الأدله، وبالتالي لا- يمكننا أن نستفيد من هذه الأدله وجوب الفحص فى هذه الحاله حتى نقول أنه لو خالف الواقع يكون معاقباً على ترك الواقع. ذكر هذا التفصيل.

ص: ٣٨١

١- أجدد التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٣٣٣.

هذا التفصيل الذى ذكره اختاره أيضاً السيد الخوئى (قدّس سرّه) بعد أن كان هو يقول: فى الدوره السابقه كُنّا نلتزم بعدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع فى هذه الصوره التى نتكلّم عنها، خلافاً للمحقق النائىنى (قدّس سرّه)، يعنى كان يلتزم بأنّ مخالفه الواقع لا- توجب استحقاق العقاب مطلقاً، وإنّما توجهه فى حاله وجود طريق موصل إلى الواقع، أمّا إذا لم يكن هناك طريق موصل إلى الواقع، فلا استحقاق للعقاب، هذا كان الرأى الأول للسيد الخوئى (قدّس سرّه)؛ ويعلله بجريان البراءه العقليه فى المقام؛ لأنّ المقصود بالبيان فى البراءه العقليه هو البيان فى معرض الوصول، وعدم البيان الذى هو موضوع القاعده متحقق فى فرض المسأله؛ لأنّ المفروض عدم وجود طريق موصل إلى الواقع أصلاً، فلا- يوجد بيان فى معرض الوصول، فيتم موضوع القاعده؛ وحينئذٍ تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان ويكون هذا هو المؤمن من ناحيه الواقع، فلا يستحق العقاب على مخالفه الواقع فى هذا الفرض. ثمّ اختار (قدّس سرّه) ما اختار المحقق النائىنى (قدّس سرّه) من هذا التفصيل الذى نقلناه عنه. (1)

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فى استحقاق العقاب على مخالفه الواقع عند ترك الفحص، إذا ترك الفحص وخالف الواقع، تقدّم أنّه يستحق العقاب على مخالفه الواقع لا على ترك التعلم. الكلام يقع فى أنّ هذا هل يثبت مطلقاً فى كل الأحوال؟ بمعنى أنّه يعاقب على ترك الواقع سواء أمكنه الوصول إلى الواقع، أو لا-. وبعبارة أخرى: سواء كان هناك طريق موصل إلى الواقع واقعاً لو فحص لعثر عليه، أو لم يكن هناك طريق أو إماره على الواقع بحيث لو فحص لم يعثر عليها؛ لأنّه لا يوجد طريق. الكلام فى الصوره الثانيه، أى فى صوره ما إذا ترك الفحص وخالف الواقع، لكنّ الواقع الذى خالفه لم تكن هناك إماره موصله إليه، فهو واقع لم تقم عليه إماره وليس إليه طريق، لكن هو واقع، وبالنتيجه هو عندما أقدم على الشبهه بلا فحص، لنفترض أنّه خالف الحرمة الواقعيه، لكن هذه الحرمة ليس عليها إماره، فهل يُعاقب على ترك هذا الواقع الذى لا يمكنه الوصول إليه _____ بحسب الفرض _____ لأنّه إنّما يصل إلى الواقع عن طريق الطرق والإمارات، فإذا فرضنا عدم وجود طريق وإماره على هذا الواقع، فإذا: هو واقع لا يمكنه الوصول إليه، هل يصح عقابه على ترك الواقع مع ذلك، أو لا؟ هذا هو محل الكلام.

ص: ٣٨٢

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٥٠٣.

قلنا أنّ المحقق النائىنى (قدّس سرّه) ذهب إلى أنّ التارك للفحص إذا أقدم على الشبهه وخالف الواقع يستحق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً، سواء كان هناك طريق لو فحص لعثر عليه، أو لم يكن هناك طريق أصلاً. وهذا المطلب ذُكر فى تقارير المحقق النائىنى (قدّس سرّه)، فى (فوائد الأصول)، وفى (أجود التقريرات) أيضاً، واستدل عليه فى (فوائد الأصول) بأنّ العلم الإجمالى بوجود أحكام شرعيه واقعيه إلزاميه فى ضمن المشتبهات ينجزها، فكل شبهه يريد أن يقدم عليها هى طرف للعلم الإجمالى، يعنى يحتمل وجود تكليف تحريمى فيها، وهذا العلم الإجمالى ينجز هذا التكليف الواقعى عليه؛ وحينئذٍ مخالفته

توجب استحقاق العقاب، ويُعاقب على مخالفته التكليف الذى تنجز عليه بالعلم الإجمالى حتى إذا فرضنا عدم وجود طريق إلى ذلك الواقع، وحتى إذا فرضنا عدم إمكان الوصول إلى ذلك الواقع، لكن بالنتيجة هذا الواقع تنجز عليه بالعلم الإجمالى؛ لذا هو يستحق العقاب على مخالفته؛ لأنه عقاب على واقع تنجز عليه بالعلم الإجمالى. هذا ما ذكره فى فوائد الأصول. (1)

أما فى أجدود التقريرات، فتقريباً نفس هذا المضمون، لكن بيان آخر وبعبارة أخرى، ذكر هناك أنّ المنجز للأحكام الشرعية لو كان منحصر بأدله وجوب الفحص؛ فحينئذٍ هناك مجال لتوهم أنّ استحقاق العقاب على مخالفته الواقع عند ترك التعلم لا يكون مطلقاً، وإنما يختص بصوره وجود إماره وطريق على الواقع. أو بعبارة أخرى: يختص بصوره تمكّن المكلف من الوصول إلى الواقع؛ حينئذٍ يستحق العقاب على مخالفته الواقع. أما إذا فرضنا عدم إمكان وصوله إلى الواقع، أو فرضنا عدم وجود طريق أصلاً موصل إلى ذلك الواقع كما هو محل الكلام، هنا يمكن أن نقول بعدم استحقاقه للعقاب على مخالفته للواقع (2) إذا كان المنجز للتكاليف الواقعية هو دليل وجوب الفحص ووجوب التعلم، والسر فى هذا يمكن أن يكون هو دعوى اختصاص هذه الأدله بصوره إمكان تحصيل العلم عند الفحص، هذه الأدله عندما تأمر بالتعلم تختص بصوره إمكان تحصيل العلم ولا تأمر بالتعلم فى صورته استحاله التعلم، واستحاله العلم بالواقع، يعنى تختص بصوره وجود إماره وطريق موصل إلى الواقع، لو فحص لظفر به، فهى تأمر بتحصيل العلم. فى محل كلامنا المفروض أنّ المكلف لا يمكنه واقعا تحصيل العلم بالواقع لعدم وجود طريق عليه، فلا تشمل الأدله، فلو كان الموجب لتنجز الواقع هو أخبار وجوب التعلم، هنا يمكن أن نفضّل بين الصورتين، ونقول فى صورته إمكان الوصول إلى الواقع ووجود طريق موصل إلى الواقع؛ فحينئذٍ يستحق العقاب على مخالفته الواقع، أمّا فى صورته عدم الإمكان، فلا يستحق العقاب على مخالفته الواقع؛ لأنّ الواقع لم يتنجز عليه؛ لأنّ المنجز للواقع _____ بحسب الفرض _____ هى أخبار التعلم، وهى قاصره عن الشمول لمثل هذه الحالة، فلا يكون الواقع منجزاً عليه حتى يستحق العقاب على مخالفته فى فرض استحاله العلم بالواقع. يقول: إذا كان كذلك يمكن أن نفضّل بين الصورتين ولا نقول بالإطلاق، لكن الأمر وواقع الحال ليس كذلك، ما ينجز التكاليف الواقعية إمّا ليس منحصر بدليل وجوب الفحص والتعلم، أو أنّ الدليل على تنجز الأحكام الواقعية عبارة شىء آخر وهو العلم الإجمالى بوجود أحكام إزميه فى ضمن المشتبهات، غايه الأمر أنّ المكلف بعد تنجز الأحكام الواقعية عليه إذا فحص ولم يعثر على دليل على التكليف الواقعى؛ حينئذٍ فحصه وعدم عثوره على دليل يوجب له المعذوريه، فيكون معذوراً فى مخالفته الواقع؛ وحينئذٍ يسقط أثر العلم الإجمالى فى ذلك المورد، ويؤكد على أنّ مقتضى العلم الإجمالى فى محل الكلام ليس هو الفحص ابتداءً بحيث نقول أنّ العلم الإجمالى يقتضى وجوب الفحص ووجوب التعلم حتى يقال أنّ وجوب التعلم إذا كان يقتضيه العلم الإجمالى مباشرة وابتداءً، فيمكن أن يقال إنّ ذلك يختص بصوره إمكان العلم بالواقع، أمّا فى صورته عدم إمكان العلم بالواقع، فلا معنى لاقتضاء العلم الإجمالى لوجوب التعلم، يقول: العلم الإجمالى لا يقتضى وجوب التعلم مباشرة وابتداءً، وإنما يقتضى تنجز تمام التكاليف الواقعية الإزميه المعلومه بالإجمال ويقتضى الاحتياط من ناحيتها، ثم يكرر ما ذكره فيقول: غايه الأمر أنّ المكلف لو فحص ولم يعثر على دليل، فأنه يكون معذوراً؛ وحينئذٍ لا يمكننا أن نفضّل بين الصورتين؛ لأنّ العلم الإجمالى نجز على المكلف التكاليف الواقعية على ما هى عليه ونجز عليه الاحتياط، فإذا فحص ولم يعثر على دليل على الحكم الواقعى يكون معذوراً ويسقط أثر العلم الإجمالى، لكن إذا ترك الفحص _____ كما هو المفروض فى محل الكلام _____ وخالف التكليف الواقعى؛ فحينئذٍ يستحق العقاب على مخالفته التكليف الواقعى، سواء كان هناك طريق موصل إلى الواقع، أو لم يكن هناك طريق موصل إلى الواقع؛ لأنّ العلم الإجمالى نجز التكليف الواقعى، وإذا تنجز التكليف الواقعى على المكلف؛ حينئذٍ يستحق العقاب على مخالفته الواقع إذا ترك التعلم وترك الفحص؛ لأنه إذا ترك التعلم

وترك الفحص لا- معذوريه له، فيكون هناك تكليف منجز على المكلف ولا- معذوريه له في مخالفته، فيستحق العقاب على مخالفته، سواء كان في الواقع لو فحص لوصل إليه، أو كان في الواقع لو فحص لم يصل إليه لعدم وجود طريق موصل إليه كما هو المفروض في محل الكلام، على كلا- التقديرين هو يخالف تكليف منجز عليه بلا معذوريه، فيستحق العقاب على مخالفته مطلقاً. ويظهر من المحقق العراقي (قدس سرّه) الموافقه على ذلك، يعنى هو يوافق على أن استحقاق العقاب على مخالفه الواقع فى حاله ترك التعلم والفحص ثابتة مطلقاً سواء كان هناك طريق موصل إلى الواقع، أو لم يكن.

ص: ٣٨٣

-
- ١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٢٨٩.
 - ٢- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٣٣٣.

لكن يُلاحظ على ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ المفروض في محل كلامنا أنّ العلم الإجمالي الذي ذكره واعتبره هو الدليل على تنجيز الأحكام الواقعيه، هذا العلم الإجمالي منحل بعلم إجمالي أصغر منه وهو أعترف بهذا أيضاً. نعم، كان كلامه أنّ العلم الإجمالي الثاني غير منحل وبقا، لكن العلم الإجمالي الأول الكبير الذي دائرته واسعه تشمل كل المشتبهات هو عبارته عن وجود تكاليف شرعيه إزميه في ضمن المشتبهات. هذا العلم الإجمالي منحل بالعلم الإجمالي الثاني الأصغر منه، وهو العلم بوجود تكاليف شرعيه إزميه لا- تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالي الأول في ضمن الإمارات الموجوده في الكتب المتعارفه. وبعبارة أخرى: أننا نعلم بوجود أحكام إزميه إلهيه مدلوله لهذه الإمارات الموجوده في الكتب المعتمره، المعلوم بالإجمال، يعني أحكام إزميه مدلوله للإمارات الموجوده في هذه الكتب هي بمقدار لا تقل عن الأحكام الإزميه التي نعلمها بالعلم الإجمالي الكبير، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي الثاني، يعني أنّ ما يتنجز على المكلف بعد فرض الانحلال هو خصوص الحكم الواقعي الإزمي الذي يكون مدلول إماره موجوده في هذه الكتب. أمّا الحكم الواقعي الإزمي في غير هذه الدائره، حتى لو كان موجوداً في الواقع، هذا لا- يكون منجزاً على المكلف لعدم ما ينجزه، إنّما يكون منجزاً إذا بقي العلم الإجمالي الكبير على حاله، فهو ينجز جميع الأحكام الواقعيه الإزميه، سواء كانت مدلوله لدليل أو لم تكن مدلوله لدليل، لكن بعد الانحلال تتضيق دائره التنجيز، فتكون مختصه بالأحكام الواقعيه الإزميه التي هي مدلول لأحدى الإمارات الموجوده في الكتب، فالتكليف الذي يكون مدلولاً لإماره وطريق في هذه الكتب ينجزه العلم الإجمالي، ما هو خارج عن هذه الدائره، التكاليف الواقعيه التي ليست مدلول لطريق من الطرق وإماره من الإمارات لا منجز له على المكلف.

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ لا يصح كلام المحقق النائيني (قدس سرّه) الذي يقول استحقاق العقاب يكون على مخالفه الواقع مطلقاً؛ لأنّ المفروض في محل الكلام هو أنّ المكلف ترك الفحص واقتحم الشبهه بلا فحص وخالف الحرمة الواقعيه مع عدم وجود دليل على تلك الحرمة، نحن نفترض عدم وجود إماره داله على تلك الحرمة، كلامنا في أنّه في هذه الحاله هل يستحق العقاب على مخالفه الواقع أو لا؟ بناءً على الانحلال المفروض أنّه لا يستحق العقاب على مخالفه الواقع وهذه الحرمة التي هي حرمة واقعيه؛ لأننا افترضنا انكشاف الخلاف وأنّه خالف الحكم الواقعي، فإذا: هناك حرمة واقعيه للفعل الذي أقدم عليه في الشبهه. إذاً: هو خالف تكليفاً واقعيّاً، لكن هذا التكليف الواقعي ليس عليه دليل ولا- توجد إماره في الكتب تدل عليه _____ بحسب الفرض _____ لذا لا ينجزه شيء، الذي ينجزه العلم الإجمالي الكبير وقد انحل، أمّا العلم الإجمالي الثاني الذي يحل العلم الإجمالي الكبير فهو إنّما ينجز خصوص التكاليف الواقعيه الإلزاميه التي تكون مدلول لدليل أو لإماره، والمفروض في محل كلامنا أنّ الحكم الواقعي الذي خالفه المكلف ليس مدلولاً لإماره ولا مدلولاً لدليل، فإذا: ما معنى أن نقول أنّ هذا واقع تنجز على المكلف، فيستحق العقاب عليه في محل الكلام؟! كلاب هذه حرمة واقعيه نعترف بها؛ لأننا افترضنا المخالفه لكن هذه الحرمة الواقعيه ليست منجزه على المكلف؛ إذ ليس هناك ما ينجزها، فلا- يستحق المكلف العقاب على مخالفتها. نعم، يستحق العقاب على مخالفتها عندما تكون الحرمة التي خالفها مدلول لدليل، يعني أن نفترض وجود طريق موصل إلى الواقع، وهو ترك الفحص عنها، في هذه الحاله يستحق العقاب على مخالفه الواقع؛ لأنّ الواقع تنجز عليه بالعلم الإجمالي الثاني. أمّا إذا فرضنا عدم وجود إماره _____ كما هو المفروض _____ وكان لا يمكنه الوصول إلى هذا الواقع، فحينئذٍ لا- يستحق العقاب على مخالفته للواقع. نعم، قد نقول باستحقاقه العقاب على التجزّي _____ إذا قلنا بأنّ المتجزّي يستحق العقاب _____ لأنه أقدم على الشبهه وهو يحتمل أن يكون التكليف ممّا عليه إماره، أو دليل، نحن نقول أنّ الواقع ليس عليه إماره أو طريق، لكن هو عندما اقدم على الشبهه لم يكن يحرز ذلك، كأن يحتمل أنّ هذا الحكم الذي يحتمله في هذه الشبهه والذي خالفه منجز عليه؛ لأنه يحتمل أنّ عليه طريق بحيث لو فحص في الكتب لعلّه يعثر على إماره موصله إلى هذا الواقع. إذاً: هو أقدم على هذه الشبهه ويحتمل أنّ الحكم والتكليف الذي خالفه منجز عليه، لكن تبين في الواقع أنّه ليس كذلك، أي ليس عليه طريق، أو إماره، وقلنا أنّ هذا خارج عن دائره العلم الإجمالي الثاني، ولا ينجزه شيء، في الواقع تبين هذا؛ لأنه كان لا يعلم بذلك. إذاً هو تجزّي، فقد يقال باستحقاقه العقاب من جهه التجزّي، لكنه لا يستحق العقاب من جهه مخالفه الواقع. هذه الملاحظه تُذكر كمناقشه للمحقق النائيني (قدس سرّه) في ما ذكره سابقاً.

لكنه في المقابل قد يقال: وأيضاً قلنا في الدرس السابق أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) نقله عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) لكنه غير موجود في التقريرات، قال: بالنتيجة المكلف خالف الواقع بلا- مؤمّن، لا عقلاً ولا شرعاً؛ لأنّ البراءة الشرعية لا تجرى قبل الفحص، والبراءة العقلية أيضاً لا تجرى قبل الفحص. إذاً: هو أقدم على شبهه، وبهذا الإقدام خالف الواقع وارتكب حراماً واقعياً ومن دون أن يكون عنده مؤمّن لا عقلاً ولا شرعاً.

كأنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ هذا وحده كافٍ لاستحقاق العقاب على مخالفته الواقع، عندما يُقدّم العبد على شبهه بلا- مؤمّن، فهذا يكفي لأن يعاقب على مخالفته الواقع لا أن يعاقب من باب التجزّي، وإنما يعاقب على العصيان، باعتبار أنّ الواقع وإن كان يهذو الكلام الذي تقدّم، هذا التكليف الواقعي الذي خالفه وإن لم يكن منجزاً عليه؛ لأنّ العلم الإجمالي الأول انحل بالعلم الإجمالي الثاني، لكن بالنتيجة المكلف أقدم على شبهه يحتمل فيها التكليف الواقعي؛ بل يحتمل وجود طريق على ذلك التكليف الواقعي لو فحص لعثر عليه، بالرغم من هذا ترك الفحص، ولو كان قد فحص، لأمكن حينئذٍ أن يقال أنّ الفحص عذراً له، كما أنّه عند ترك الفحص لم يكن لديه مؤمّن شرعي وأيضاً ليس لديه مؤمّن عقلي، وهو يحتمل أنّ هناك تكليفاً واقعياً وأنّ هناك دليلاً يدل على هذا التكليف الواقعي ويوصل إليه، ولو فحص عنه لعثر عليه، لكن بالرغم من هذا هو أقدم على شبهه وخالف الواقع وإن لم يكن هذا الواقع منجزاً، وهذا المقدار يكفي لاستحقاقه العقاب على مخالفته الواقع.

هذا المطلب هو مطلب وجداني، فلا بدّ أن يرجع الإنسان إلى وجدانه ليرى أنّ هذا العبد هل يمكن أن يؤخذ على مخالفته الواقع، وبالتالي يستحق العقاب؟ لا يبيد أنّ المرتكزات العقلية تساعد على هذا وعلى كونه مستحقاً للعقاب. هذا كلّه مرتبط بما إذا كان الدليل على تنجيز الأحكام الواقعية هو العلم الإجمالي. أمّا إذا كان الدليل على ذلك هي أخبار وجوب الفحص فسيأتي الدليل عنها إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

في الدرس السابق تعرّضنا إلى ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أن المنجز للواقع إذا كان هو العلم الإجمالي، فهو ينجز الواقع مطلقاً ومقتضى ذلك هو استحقاق العقاب على مخالفته الواقع المنجز بالعلم الإجمالي، سواء أمكن الوصول إليه أو لم يمكن الوصول إليه، سواء كان هناك طريق موصل إلى الواقع، أو يكن هناك طريق إلى الواقع، فيستحق العقاب على مخالفته الواقع مطلقاً، سواء كان هناك إماره لو فحص عنها لعثر عليها ولأوصلته للواقع، أو لم يكن.

وقلنا في الدرس السابق بأنّ هذا لا- يستقيم حتى على ما ذهب إليه المحقق النائيني (قدّس سرّه) نفسه من انحلال هذا العلم الإجمالي إلى علم إجمالي آخر يتحدد بحدود ما في أيدينا من الإمارات والطرق الموجوده في الكتب. من الواضح أنّه بعد الانحلال لا- يثبت التنجيز للعلم الإجمالي المنحل، وإنّما يثبت للعلم الإجمالي الثاني، فالعلم الإجمالي الثاني يكون منجزاً، لكن يكون منجزاً لمعلومه الذي هو عبارته عن التكاليف الواقعيه الإلزاميه التي تكون مدلوله لواحد من الإمارات الموجوده في الكتب، أمّا التكاليف الواقعيه التي هي ليست مدلوله لأحد هذه الإمارات الواصله إلينا والموجوده بأيدينا، فلا- ينجزها العلم الإجمالي؛ حيثنذ نقول المفروض في محل الكلام عدم وجود إماره وعدم تمكن المكلف من الوصول إلى الواقع، فإذا: التكليف الواقعي الذي يحتمله المكلف والذي فرضنا أنّه مخالفه بتركه للفحص هو تكليف ليس له منجز؛ لأنّه ليس مدلولاً لأحدى الإمارات الموجوده؛ فحينئذ كيف نقول أنّه يستحق العقاب على مخالفته الواقع والحال أنّ الواقع في محل الكلام ليس منجزاً؟!

إذا: لا بدّ من التفصيل بين صورته وجود إماره في ما بأيدينا من الكتب لو فحص المكلف لعثر عليها، ولكنه لم يفحص، فخالف التكليف الواقعي المدلول لأحدى الإمارات، هنا يستحق العقاب على مخالفته الواقع، وبين فرض عدم وجود إماره وطريق في ما بأيدينا من الإمارات، والمكلف ترك الفحص وخالف الواقع هنا لا يكون معاقباً على ترك الواقع.

ص: ٣٨٧

قلنا في ما تقدّم أنه يمكن أن يقال: أنّ التنجيز ثابت حتى مع افتراض انحلال العلم الإجمالي، بمعنى أن نبرز منجزاً للواقع غير العلم الإجمالي. إذا قلنا أنّ الواقع الذي هو ليس مدلولاً لأحدى الإمارات الواصله إلينا، إذا قلنا أنّ هذا التكليف الواقعي أيضاً له منجز؛ فحينئذ تصح النتيجة التي ذكرها المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهي أنّ المكلف يستحق العقاب على مخالفته الواقع مطلقاً، سواء كانت هنا إماره موصله إلى الواقع، أو لم تكن هناك إماره موصله إليه؛ لأنّ التكليف له منجز بقطع النظر عن العلم الإجمالي، صحيح أنّ العلم الإجمالي أنحل فلا ينجز التكليف الذي لا يكون مدلولاً لإماره، لكن إذا كان هناك منجز آخر فلا مشكله في أنّه يتنجز على المكلف، ويستحق المكلف العقاب على مخالفته لو مخالفته. وهذا المنجز هو حكم العقل بمنجزيه احتمال التكليف قبل الفحص في الشبهات الحكميه؛ إذ العقل يقول أنّ احتمال التكليف قبل الفحص بالنسبه إلى تكاليف مولّى جرت عادته وديدنه على جعل تكاليفه في موضع خاص، أي في معرض الوصول لا- إيصالها إلى كل مكلف، وبالتتيجه هذه تكاليف مولويه الشارع يريد من المكلف امتثالها ويعاقبه على ترك امتثالها والمكلف لا يمكنه الوصول إليها إلاّ بالفحص في

مثل هذه الحالة العقل يحكم بلزوم الفحص وعدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص، هذا يكون منجزاً للتكليف حتى بعد انحلال العلم الإجمالي وفرض عدم تنجيزه، لكن هذا الحكم العقلي يمكن أن يكون منجزاً لهذا التكليف.

المقصود في محل الكلام هو: أنّ المكلف أقدم على الشبهه من دون فحص ومن دون مؤمن عقلي أو شرعي يسوّغ له الإقدام على مثل هذه الشبهه، وفرض في المسأله أنه يحتمل وجود طريق يوصله إلى التكليف الواقعي. نعم، نحن في الواقع افترضنا عدم وجود طريق، لكنّ المكلف يحتمل وجود طريق، وفرض أيضاً أنّه خالف الحكم الواقعي، العقل يرى أنّه ليس معذوراً في إقدامه على الشبهه مع هذه الأمور، من باب الصدفة ظهر أنّ هذا الحكم الواقعي الذي خالفه ليس عليه طريق في الواقع وليس مدلولاً لإماره؛ بل أنّ العقل يرى أنّ عقابه ليس قبيحاً؛ بل هو في محله، ومن هنا هذا الحكم العقلي يكون مقيداً ومانعاً من إجراء البراءة العقلية قبل الفحص؛ ولذا أدله البراءة العقلية لا تشمل حاله قبل الفحص. وأمّا البراءة الشرعية، فقد تقدّم سابقاً أنّ مثل هذا الحكم العقلي ليس بإمكانه تقييد أدله البراءة الشرعية لما قلناه سابقاً من الأحكام العقلية أحكام تعليقه دائماً، هي معلقه على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع، فإذا فرضنا أنّ دليل البراءة الشرعية كان مطلقاً في حدّ نفسه يشمل ما بعد الفحص وما قبل الفحص، نفس هذا الإطلاق يُعتبر ترخيصاً من قبل الشارع في ارتكاب الشبهه قبل الفحص؛ وحينئذ لا يحكم العقل بعدم الجواز بالرغم من ترخيص الشارع؛ لأنّ ترخيص الشارع حينئذ يكون رافعاً لموضوع الحكم العقلي بمنجزيه الاحتمال واستحقاق العقاب على المخالفه وعدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص. هذا الحكم العقلي بمنجزيه الاحتمال وعدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص لا يُقيد أدله البراءة الشرعية؛ حينئذ عندما نلتزم بعدم جريان البراءة الشرعية قبل الفحص لا بدّ أن نرجع إلى أحد الوجوه المتقدمه التي تمنع من إجراء البراءة الشرعية قبل الفحص الداخلة في باب قصور المقتضى _____ على ما تقدّم _____ أو الداخلة في الوجوه التي ذكرت لوجود المانع، الوجوه المتقدمه تم بعضها لإثبات قصور المقتضى، بالنتيجه المكلف قبل الفحص لا يوجد عنده مؤمن لا عقلي؛ لعدم جريان البراءة العقلية بناءً على الحكم العقل الذي يحكم بمنجزيه الاحتمال قبل الفحص، ولا مؤمن شرعي؛ لعدم جريان البراءة الشرعية قبل الفحص، ليس من جهه الحكم العقلي، فأنّه لا يستطيع أن يمنع إطلاق دليل البراءة، وإنما لمانع من الموانع أو الوجوه المتقدمه التي تقتضى قصوراً في أدله البراءة عن الشمول لحاله ما قبل الفحص. بالنتيجه يكون إقدامه بلا مؤمن لا عقلاً ولا شرعاً، وبالنتيجه، هذا التكليف الواقعي وإن لم تكن هناك إماره موصله إليه في الواقع، لكنّه يكون منجزاً على المكلف وإقدام المكلف على هذه الشبهه بالظروف التي ذكرناها بنظر العقل لا يعتبر سائغاً، ولا يرى أنّ عقاب مثل هذا المكلف لو خالف الواقع عقاباً قبيحاً؛ بل يرى أنّه عقاب في محله، فهو يستحق العقاب والمؤاخذه، لا من جهه العلم الإجمالي؛ لأننا فرضنا انحلاله. هذا بالنسبه إلى ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) في هذا المقطع.

ثمّ ذكر بعد ذلك: مسأله لو كان المنجز للأحكام الواقعيه منحصرأ بأدله وجوب الفحص والتعلّم، قال: هنا يمكن القول بأنّ استحقاق العقاب يكون مختصأ بوجود إماره فى الواقع موصله إلى الواقع، وأمأ فى صوره عدم وجود مثل هذه الإماره وعدم تمكّن المكلف من الوصول إلى الواقع، يقال بعدم استحقاق العقاب الذى هو القول الثانى. يمكن التفصيل بين الصورتين بالالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع مطلقأ، وإنّما يستحق العقاب على مخالفه الواقع إذا كانت هناك إماره موصله إلى الواقع، وإلا فلا يستحق العقاب. (١)

يمكن الالتزام بهذا المطلب الذى ذكره، لكن لماذا يلتزم بهذا التفصيل لو استندنا فى إثبات التنجيز ووجوب الفحص إلى أخبار التعلّم؟ السيد الخوئى (قدّس سرّه) يذكر تعليلاً لذلك، وهناك تعليل آخر للقول بأنّ وجوب الفحص لو كان هو المستند فى التنجيز سوف تنتهى إلى نتيجه التفصيل لا الإطلاق فى استحقاق العقاب على مخالفه الواقع. السيد الخوئى (قدّس سرّه) يذكر هذا التعليل، (٢) يقول: باعتبار أنّ المفروض فى محل الكلام عدم إمكان التعلّم وعدم إمكان تحصيل العلم؛ لعدم وجود طريق واقعأ يوصله إلى الواقع، وفى حاله عدم إمكان تحصيل العلم فى الواقع _____ الذى هو فرض المسأله _____ لا- معنى لإيجاب التعلّم، ومن هنا قال أنّ فرض المسأله غير مشمول لأدله وجوب التعلّم، فإذا كان المنجز للتكليف هو هذه الأخبار؛ فحينئذٍ تختص هذه الأخبار بغير فرض المسأله، هى تنجز الواقع حيث يمكن للمكلف أن يعلم بالواقع، أمأ حيث لا يمكنه العلم بالواقع والوصول إليه، فلا- تشمله هذه الأخبار، إذأ: هى لا- تنجز الواقع فى محل الكلام، وبالتالي لا يمكن أن يكون المكلف مستحقأ للعقاب على مخالفه الواقع فى محل الكلام، وإنّما يستحق العقاب على مخالفه الواقع حيث يمكنه معرفه الواقع والوصول إليه.

ص: ٣٨٩

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ٢٨٩.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٥٠٣.

لكن، عدم شمول أخبار التعلم لفرض الكلام بالنكته التي ذكرها ليس واضحاً؛ وذلك لأنّ الأخبار التي استدلت بها على وجوب الفحص والتعلم، حتى وإن كان العنوان المأخوذ في بعضها والذي أمر به هو التعلّم وفي بعضها السؤال، لكن قد يقال أنّ المراد من هذه الأخبار كلّها حتى ما ورد بعنوان التعلّم، هو وجوب الفحص والسؤال والتعلّم بنكته اشرنا إليها سابقاً وهي نكته عدم معذوريه الجاهل قبل الفحص، مفاد هذه الأخبار هو أنّ الجاهل قبل الفحص في الشبهات الحكميه ليس معذوراً إذا خالف الواقع، ومعنى أنّه ليس معذوراً إذا خالف الواقع هو أنّه يستحق العقاب على مخالفه الواقع، نحن لا بديء أن نرى أنّ مفاد هذه الأخبار هل يختص بصوره إمكان وصول المكلف إلى التكليف الواقعي واقعاً وفي نفس الأمر وليس بنظره هو؟ يعنى بصوره افتراض وجود إماره لو فحص عنها لوصل إليها، وبالتالي يصل إلى الواقع؟ هل يختص مفاد هذه الأخبار بهذا الفرض ولا يشمل محل الكلام، أو أنّه شامل لمحل الكلام؟

أقول: اختصاصها بغير محل الكلام ليس واضحاً، خلافاً لما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه).

على كل حال: نحن نريد أن نقول بأنّ ما ذكره صحيح، بمعنى أنّه لو كان المستند في تنجيز الواقع هي أخبار التعلم وأخبار وجوب الفحص النتيجة هي ما ذكره من التفصيل ولا- نلتزم باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً، وإنّما نُفَصِّلُ، في محل الكلام لا- يستحق العقاب على مخالفه الواقع لو كان المستند هو أخبار التعلم؛ وذلك بناءً على أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقي كما بنا عليه هو (قدّس سرّه)؛ حينئذٍ تقدّم أنّ أخبار التعلم على تقدير أن يكون وجوبها وجوباً طريقياً فهي لا تنجز الواقع مباشرة، وإنّما تنجزه بتوسط الطريق؛ لأنّ مفادها هو تعلّم الطرق والإمارات والفحص عن الطرق والإمارات الموصلة إلى الواقع، فيكون مفادها هو وجوب الفحص عن الطرق والإمارات ولزوم الاحتياط بلحاظها؛ ولذا لو فرضنا أنّ المكلف علم بعدم وجود إماره، خلافاً لفرضنا الذي هو أنّه لا يعلم، وإن كان في الواقع هكذا، لكن لو علم المكلف بعدم وجود إماره تدل على التكليف؛ حينئذٍ لا يجب عليه الفحص؛ لأنّ هذه الأخبار توجب عليه أن يفحص ويفتش عن إماره موصلة إلى الواقع، ففي حاله العلم بعدم وجود إماره أو طريق يسقط وجوب الفحص، فإذا فرضنا عدم وجود إماره في البين مطلقاً؛ فحينئذٍ يمكن أن يقال أنّ هذه الأخبار لا تشمل هذه الصوره، أي صوره عدم وجود إماره. من هذه الجبهه يمكن أن يقال أنّ هذه الأخبار لا تشمل محل الكلام، وإنّما تشمل صوره وجود إماره موصلة إلى الواقع، فمن هنا يصح كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) بناءً على هذا الكلام الذي ذكره.

خلاصه هذا الحديث: الذي يتبين مما تقدم هو أنه إن قلنا أن المنجز للتكاليف الواقعيه هو العلم الإجمالي، فقد تبين مما تقدم أن هذا العلم الإجمالي منحل إلى علم إجمالي آخر فيما بأيدينا من الإمارات والطرق الموجوده في الكتب، وأن هذا الانحلال يمنع من الالتزام باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً، وإنما لابد من الالتزام بالتفصيل. وإن قلنا بأن المنجز هو أخبار التعلم وأخبار الفحص، فهي أيضاً تقتضى الالتزام بالتفصيل، بأن نفصل بين محل الكلام وبين صورته إمكان الوصول إلى الواقع وفرض وجود إماره وطريق يوصل إلى الواقع، فأخبار التعلم تنجز الواقع في ذلك المورد؛ لأنها تأمر بالفحص عن الإماره، وهذا يختص بصوره وجود إماره، أمّا إذا لم يكن في البين إماره، فلا معنى لشمول مثل هذه الأخبار لمثل هذه الحاله، فلا بد من الالتزام بالتفصيل أيضاً. وأما إذا قلنا أن المنجز للواقع هو حكم العقل الذي تقدم الإشارة إليه؛ حينئذ يلتزم باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً؛ لأنه بإمكانه أن ينجز التكاليف حتى خارج دائره العلم الإجمالي المنجز، بإمكانه أن ينجز كل تكليف واقعي محتمل؛ لأنه يقول أن احتمال التكليف قبل الفحص منجز، يعنى هو يعتبر أن هذا بيان؛ ولذا قلنا أنه يمنع من جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، فهو يوجب تنجز الواقع على المكلف، ويوجب استحقاق العقاب على مخالفته من دون فرق بين أن تكون هناك إماره موصله إلى الواقع، أو لا؛ لأنه لا ينجز الواقع من خلال الإماره كما في أخبار التعلم، وإنما احتمال التكليف منجز قبل الفحص في الشبهات الحكيمه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

من جمله البحوث التي ترتبط بالبحث المتقدم هو البحث عن حكم العمل الصادر من المكلف إذا أجرى البراءه قبل الفحص، ما هو حكم العمل الصادر من الجاهل التارك للفحص من حيث الصحه والبطلان؟ هل يحكم بصحه العمل، أو بطلانه؟ وما هو الميزان في الحكم بصحته، أو بطلانه؟

ص: ٣٩١

قالوا: أن الأمر في المعاملات واضح، باعتبار أن العلم والجهل لا دخل لهما في صحه معامله وفسادها، إنما هي تناط بالواقع، فالمعامله التي تكون مطابقه للواقع بأن تكون واجده لكل الشرائط المعتره في صحه معامله تكون المعامله صحيحه حتى إذا صدرت من الجاهل بحكم المعامله التارك للفحص عن تقصير، ولا أثر لجهله وتركه للفحص في ذلك. كما أن العكس أيضاً صحيح، بمعنى أن المعامله إذا لم تكن واجده لما هو معتبر فيها واقعاً تعتبر باطله ولا يترتب عليها الأثر حتى إذا كان المكلف عالمياً بحكمها ليس للعلم والجهل دخل في صحه معامله أو بطلانها، وإنما الذي له دخل هو المطابقه للواقع وعدم المطابقه للواقع، وإنما الكلام في العبادات، إذا ترك المكلف الفحص وجاء بفعل عبادى لا يعلم ما هو حكمه، فهل يُحكم بصحه فعله أو بطلانه؟ قد يُستشكل في الحكم بصحه العباده الصادره من الجاهل التارك للفحص الغير العلم بحكمها، قد يُستشكل بإشكال معروف، وهو: دعوى عدم تحقق قصد الإطاعه وقصد القربى في ما يأتي به الجاهل بحكم العباده، باعتبار أن هذا الجاهل التارك للفحص لا يعلم حكم هذا الفعل _____ بحسب الفرض _____ هذا المكلف لا يستطيع أن يقصد الامتثال والإطاعه

بهذا الفعل، والمفروض أنّها عباده متقومه بقصد الامتثال وقصد الإطاعة، وهذا المكلف لا يستطيع أن يقصد ذلك بهذا الفعل، باعتباره متردداً غير عالم بحكمه، ومن الواضح أنّ قصد امتثال الأمر فرع إحراز الأمر بذلك الشيء وقصد الإطاعة فرع إحراز أنّ الشارع أمر بهذا الشيء حتى يقصد به إطاعه المولى، وإلا من دون إحراز الأمر وتعلّق التكليف بهذا الفعل كيف يمكنه أن يقصد الإطاعة عندما يأتى بهذا الفعل؟ أو يقصد امتثال الأمر المتعلق به وهو لا يعلم تعلّق الأمر به؛ فحينئذٍ لا يتأتى منه قصد القربة وقصد امتثال الأمر وقصد الإطاعة، هذه أمور لا يمكن أن تصدر من هذا الجاهل المتردد الذى لا يعلم ما هو حكم العمل كما هو المفروض فى محل الكلام؛ لأننا نتكلّم عن مكلفٍ تاركٍ للفحص وللتعلّم وصدر منه الفعل الذى يعتبر فيه أن يصدر على نحو عبادى، فى هذه الحال قد يُستشكل فى صحه الفعل من هذه الجهة.

لكنّ هذا الإشكال مردود من قِبَل المحققين المتأخرين بأنّه يكفى فى عباديه العباده وصحّه التقرب بها وقصد الامتثال، ويكفى فى تحقق قصد الإطاعه احتمال أن يكون الفعل مأموراً به من قِبَل الشارع، احتمال الأمر فى هذا الفعل الذى هو يجهل حكمه ويجهل تعلق الأمر به، هذا يكفى فى عباديه العباده، فإذا جاء بالفعل لاحتمال أن يكون قد أمر به الشارع، فأنّه يحقق ما هو شرط فى العباده من قصد الإطاعه وقصد التقرب؛ وحينئذٍ لا إشكال من هذه الناحيه؛ بل اعتبروا قصد الإطاعه المتحقق فى هذه الحاله أوضح من قصد الإطاعه المتحقق فى حاله العلم، بمعنى أنّ المكلف يأتى بالفعل لاحتمال أنّ الشارع أمر به. إذًا: هو متقرب إلى المولى حتى فى ما يحتمل أنّ المولى أمر به، هذا يكفى ومن دون أن يلزم من ذلك تشريع محرّم؛ لأنّه يأتى بالفعل لاحتمال تعلق الأمر به وليس جازماً بذلك، والمفروض أنّه متردد وشاك حتى يكون من باب التشريع، كلا هو ليس مشرّع، وإنما يأتى بالفعل لاحتمال أنّ الشارع أمر به، فيتحقق قصد التقرب المعتبر فى باب العبادات، ومن هنا فالفعل الذى يصدر من الجاهل التارك للفحص لا مشكله فى أن يصدر منه على نحو قبرى وأن يكون عباده، فمن هذه الجهه لا توجد مشكله؛ لأنّه لا يعتبر فى عباديه العباده إحراز الأمر حتى يقال أنّ هذا غير محرز للأمر، فلا يتأتى منه قصد التقرب وقصد العباده، لا يعتبر ذلك فى العباده؛ بل الجاهل الذى يحتمل وجود الأمر يمكن أن يصدر منه الفعل على نحو عبادى وعلى نحو مقرب.

الفعل الذى يصدر من الجاهل التارك للفحص الذى لا يعلم ما هو حكمه، هل يحكم بصحّه هذا الفعل، أو يحكم ببطلانه؟ هنا أيضاً ذكروا أنّه لا ينبغى الإشكال فى الحكم ببطلان العمل حكماً ظاهرياً قبل انكشاف الحال، يعنى إذا فرضنا أنّ الاشتباه والشك والتردد بقى مستمراً، وهذا المكلف صدر منه فعل عبادى، فهل يُحكم بصحّه هذا الفعل وإجزائه والاكتفاء به، أو لا؟ قالوا: لا ينبغى الإشكال فى الحكم ببطلان العمل قبل انكشاف الحال، ومقصودهم من (قبل انكشاف الحال) بمعنى أن العقل هنا يتدخل ويحكم بعدم أجزاء هذا الفعل الذى جاء به عن الواقع؛ لأنّه لا يحرز مطابقتة للواقع، فكيف يجتزئ به؟! الفعل الذى صدر منه، ما دامه لا يحرز أنّه هو الواقع وهو المطابق للواقع، فلا يمكنه أن يكتفى به، باعتبار أنّه مكلف بأن يأتى بالصلاه _____ مثلاً _____ هذا التكليف اشتغلت به الذمه ودخل فى عهده، فلا بد أن يُفرغ عهده من هذا التكليف يقيناً، ومن الواضح أنّه إذا اكتفى بالفعل الذى جاء به مع الشك فى كونه مطابقاً للواقع، أو لا؛ لأنّه لا يعلم ما هو؛ حينئذٍ العقل يقول بأنّ هذا لا يجوز الاكتفاء والاجتزاء به، وهذا معناه الحكم بالبطلان، فأنّ المراد بالحكم بالبطلان هنا هو عدم الاجتزاء بما صدر منه، ليس المقصود بذلك أنّ ما صدر منه مخالف للواقع، كلا؛ لأنّه لم ينكشف الحال والتردد والجهل بقى معه؛ وحينئذٍ لا يمكنه أن يجتزئ بهذا الفعل، المطلوب منه الفعل الصحيح، وهو جاء بفعلٍ لا يعلم أنّه مطابق للواقع أو ليس مطابقاً للواقع، فكيف يجتزئ بهذا الفعل؟! قالوا: أنّ هذا هو المقصود بالعباره الشهيره عن الفقهاء من الذين يذكرون بأنّ عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطل، مقصودهم قبل انكشاف الحال، العامى عندما يعمل عملاً، يصلى، يصوم..... الخ. من دون تقليد ولا احتياط، يعنى جاء بعمل لا يعلم أنّه مطابق للواقع. قالوا أنّ هذا العمل محكوم بالبطلان، لكن لا بمعنى أنّه محكوم بالبطلان مطلقاً حتى إذا أنكشف مطابقتة للواقع، وإنما المقصود هو أن يحكم ببطلانه ظاهراً قبل انكشاف الحال، بمعنى أنّه لا يكون مجزياً؛ لأنّه لا يعلم بأنّه يُفرغ الذمه عما اشتغلت به يقيناً، فالعقل يقول أنّ هذا غير مجزئ ظاهراً ما دام لم ينكشف الحال.

فإذاً: قبل انكشاف الحال لا ينبغي النزاع في البطلان بهذا المعنى، وإنما الكلام يقع في ما إذا انكشف الحال وتبين الواقع؛ فحينئذٍ يقع الكلام في أنه هل يُحكم بصحة الفعل، أو لا؟

السيد الخوئي (قدس سرّه) هنا ذكر بأن الصور المتصوره في المقام أربعة، وذكر هذه الصور وذكر ما هو الحكم في كل واحد منها: (1)

الصورة الأولى: هي صورة ما إذا انكشف مخالفه العمل _____ الذي صدر منه في حال الجهل عندما ترك الفحص _____ للواقع مطلقاً، بمعنى أنه مخالف للواقع بحسب فتوى _____ نتكلم عن العامي _____ من يجب عليه تقليده فعلاً، وكذلك بحسب فتوى من كان يجب عليه تقليده حين صدور العمل منه. مع افتراض التعدد، بأن نفترض أنه عندما صدر منه العمل كان يجب عليه تقليد (زيد) لكن بعد ذلك وجب عليه تقليد شخص آخر فعلاً، هنا نفترض أن الفعل الصادر منه تبين مخالفته للواقع حسب فتوى كلٍ منهما. في هذه الحالة ذكر أنه لا- ينبغي الإشكال في الحكم ببطلان هذا العمل، لكونه مخالفاً للواقع حسب كلتا الحجيتين؛ بل لا وجه حينئذٍ للحكم بصحة العمل بعد انكشاف مخالفته للواقع بحسب كلتا الحجيتين.

الصورة الثانية: أن نفترض العكس، يعني انكشاف مطابقه العمل للواقع بحسب كلتا الحجيتين، هنا لا ينبغي الإشكال في الحكم بصحة العمل؛ لأنه عمل مطابق للواقع بحسب كلتا الحجيتين، فلا وجه للتردد والتوقف في الحكم بصحة ذلك العمل.

الصورة الثالثة: أن يفترض انكشاف مطابقه العمل للواقع لكن بحسب أحدى الحجيتين لا بحسب كلٍ منهما، هنا يفرض في هذه الصورة أنه مطابق للواقع بحسب فتوى من يجب الرجوع إليه حين العمل، لكن بحسب الحججه الفعلية، من يجب الرجوع إليه الآن، هذا يرى أن عمله الصادر سابقاً هو عمل مخالف للواقع. هنا استظهر البطلان وقال الظاهر أنه يُحكم ببطلان هذا العمل، باعتبار أنه مخالف للحججه الفعلية، من يجب عليه تقليده فعلاً- يقول له يجب عليك القضاء والإعادة؛ لأنه يرى أن العمل الصادر منه عمل مخالف للواقع بحسب فتواه؛ فحينئذٍ يُحكم ببطلانه، فيجب عليه القضاء أو الإعادة. وأما مجرد أن عمله موافق لفتوى ذلك المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده والمفروض أنه لم يقلده، هذا غير كافٍ لإثبات صحة العمل؛ لأن تلك الحججه الفعلية زالت وخرجت عن كونها حجه فعلية، ولو باعتبار صيروره المجتهد الثاني أعلم من الأول، فتسقط فتواه عن الاعتبار، والمفروض في محل الكلام أن هذا العامي لم يستند إليها حين صدور العمل، لو كان العامي حين صدور العمل استند إلى الفتوى السابقة هنا يمكن تصحيح العمل باعتبار أنه عمل استند إلى ما هو حجه في حقه في وقته، لكن المفروض في محل كلامنا عدم الاستناد؛ لأنه جاهل أصلاً وتارك للتقليد، والمفروض في محل الكلام أنه لم يستند عندما صدر منه العمل إلى فتوى المجتهد السابق، وإنما الموجود فقط هو الموافقه، أن عمله السابق وافق رأى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده، هو يرى أن هذه الموافقه وحدها لا تكفي؛ بل إنما تكفي مع فرض الاستناد. ما ذكره هو أنه لا يوجد مقتضى للحكم بصحة العمل في هذا الفرض؛ لأن المقتضى لصحة العمل هو إما أدله خاصه تدل على عدم الإعادة من قبيل (لا تعاد) والتمسك بحديث (لا تعاد) في المقام مبنى على افتراض عدم اختصاص الحديث بالناسي؛ لأنه يحتمل اختصاص الحديث بالناسي؛ حينئذٍ لا يجوز الاستدلال به في المقام لإثبات صحة العمل السابق؛ لأنها تختص بالناسي ونحن نتكلم في الجاهل. بناءً على عدم اختصاصها بالناسي وتعميمها للجاهل كما هو يرى أيضاً، لكنه يرى عدم شمولها للجاهل المقصر، والمفروض في محل كلامنا أن الجاهل مقصر؛ لأنه تارك للفحص والتعلم عمداً، فيكون جاهلاً مقصراً لا قاصراً، والمفروض أن حديث (لا تعاد) لا يشمل الجاهل المقصر وإنما يختص بالجاهل

القاصر، فلا- يجرى الحديث في المقام، فلا- يمكن إثبات الصحة وعدم وجوب الإعادة استناداً إليه. وإما أن يكون المقتضى للصحة هو قاعده الإجزاء في باب الأوامر الظاهريه، إن الأوامر الظاهريه إذا امثلها المكلف فأنها تجزى عن الواقع. هنا أيضاً يقول بأن القاعده في المقام لا تجرى باعتبار أن القاعده إنما تجرى عندما يُفترض أن المكلف الذى صدر منه العمل إذا استند في عمله إلى ذلك الأمر الظاهري، يعنى جاء بالعمل امثالاً للأمر الظاهري؛ حينئذٍ يقال بأن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري يجزى ويغنى عن الأمر الواقعي، لكن المفروض في محل كلامنا أنه لا يوجد استناد، فهو تارك للفحص وجاهل بالحكم الظاهري، فهو لم يستند في عمله إلى الحكم الظاهري، وفي مثله لا تجرى قاعده الإجزاء. إذاً: لا مقتضى للحكم بالصحة وعدم الإعادة.

ص: ٣٩٤

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٥٠٤.

ما ذكرناه نحن يختلف عن هذا، نحن قلنا أنّ التعليل يكون باعتبار أنّ الحجّة الفعلية تأمره بالقضاء وعدم الاكتفاء بذلك العمل؛ لأنّ المفروض أنّ العمل مخالف للواقع بحسب فتوى المجتهد الذي يجب عليه تقليده فعلاً، هذا يقول له يجب عليك القضاء، أو الإعادة، العمل الذي صدر منك سابقاً غير مطابق للواقع، يبقى مجرد أنّ العمل الذي صدر منه سابقاً كان موافقاً لفتوى من كان يجب عليه تقليده سابقاً. قلنا بأنهم يقولون أنّ هذا إنما يكون في حالة الاستناد، يعني إذا استند في عمله إلى من يجب عليه تقليده سابقاً، ثمّ اختل شرط من شرائط التقليد، في هذه الحالة حينئذٍ يقولون أنّ العمل عندما صدر، صدر عن حجّة واستند فيه المكلف إلى حجّة، فيحكم بصحته. هذا الشيء غير موجود في محل الكلام؛ لأنّ المفروض عدم الاستناد وإنما هناك مجرد مطابقته، العمل الذي صدر منه يطابق فتوى من كان يجب عليه تقليده سابقاً، وهذه المطابقة بحسب رأيه لا تكفي لإثبات صحة العمل.

الصورة الرابعة: نفس الصورة الثالثة، لكن مع الاختلاف في مطابقة العمل للواقع بحسب فتوى من يجب عليه تقليده سابقاً، هنا أيضاً نفترض انكشاف مطابقة العمل للواقع، لكن بحسب فتوى المجتهد الفعلي، لكن بحسب فتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده سابقاً وهو لم يقلده بحسب الفرض، فأنه يرى بأنّ العمل مخالف للواقع، في هذه الحالة حكم بصحة الفعل، باعتبار أنّ الحجّة الفعلية قامت على صحة العمل، فيإمكانه أن يقلد هذه الحجّة الفعلية ويتبع هذه الحجّة الفعلية لإثبات عدم القضاء، لنفترض أنّ الحجّة السابقة كان يقول له عملك باطل ويجب عليك القضاء، لكن حجيه قول ذاك المجتهد سقطت بحسب الفرض؛ لأنه فعلاً هو يجب عليه تقليد مجتهد آخر؛ لأنه صار أعلم من ذاك، فيإمكانه أن يرجع إلى المجتهد الذي يجب عليه تقليده فعلاً ويقلده في مسأله عدم وجوب القضاء لذلك الفعل الذي صدر عنه سابقاً. وهذا هو معنى صحة العمل الذي صدر عنه

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

يتلخص مما تقدّم أنّ العمل الصادر من المكلف التارك للفحص والتعلم لا يكون مجزياً ولا يجوز له الاكتفاء به ما دام لا يحرز مطابقته للواقع، لقاعده الاشتغال وحكم العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وما دام هو لا يحرز مطابقه ما جاء به للواقع؛ فحينئذٍ لا يجوز له الاكتفاء به. نعم، إذا فحص وتعلّم وعثر على حجه ومستند يمكنه الاستناد إليه يدل على أنّ عمله كان مطابقاً للواقع، في هذه الحالة يجوز له الاكتفاء به، إذا كانت هذه الحجة التي قامت عنده لإثبات أنّ عمله الذي جاء به سابقاً مطابق للواقع كانت هي الحجة الفعلية في حقه كفتوى من يجب عليه تقليده فعلاً؛ فحينئذٍ يجوز له الاكتفاء بعمله فلا تجب عليه الإعادة ولا القضاء؛ لأنّ الحجّة الفعلية التي يجب عليه الرجوع إليها فعلاً تقول له ليس عليك إعادته ولا قضاءه وأنّ عملك صحيح؛ فحينئذٍ يجوز له الاكتفاء به. وأمّا إذا لم يعثر على حجه فعليه تدل على مطابقه عمله للواقع في هذه الحالة الظاهر أنّه تجب عليه الإعادة ولا يجوز له الاكتفاء بما جاء به، ولا ينفعه في إثبات الإجزاء والاكتفاء بما جاء به أن يكون عمله مطابقاً لحجّه سقطت عن الحجية الآن وإن كانت في زمان صدور العمل حجّه، مجرد مطابقه عمله للواقع لا يجوز له الاكتفاء بما جاء به.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) فرض هذا كلّ في المقلّد، فيرجع إلى فتوى من يجب عليه تقليده أو إلى فتوى من كان يجب عليه تقليده إذا اختلفت الفتويان بالنسبة إلى وجوب القضاء وعدمه. ونفس الكلام يمكن أن يقال بالنسبة إلى المجتهد، يعني يمكن فرض ذلك بالنسبة إلى المجتهد إذا صدر منه العمل بلا فحص في الإمارات التي يجب عليه أن يفحص عنها، أيضاً نفس الكلام يقال، عمله لا يكون مجزياً ومبرراً للذمه ما دام لم ينكشف الحال؛ لأنّه لا يحرز مطابقته للواقع، وقلنا أنّ العقل يحكم بضروره تفرغ الذمه يقيناً، واكتفاؤه بالعمل الذي يشك في صحته وعدم صحته لا يعني تفرغ الذمه يقيناً، فيجب عليه تفرغ الذمه يقيناً إمّا عن طريق الإعادة أو القضاء، فإذا فرضاً أنّه فحص بعد ذلك عن الإمارات وعثر على إماره هي حجّه تدل على مطابقه عمله الذي صدر منه للواقع، في هذه الحالة أيضاً نفس الكلام السابق نقول بإمكانه أن يعتمد على هذه الحجة ليكتفي بما صدر منه. وأمّا إذا فرضنا أنّه فحص ولم يعثر على إماره تدل على مطابقه عمله للواقع، أو عثر على إماره تدل على عدم مطابقه عمله للواقع، في هذه الحالة يحكم بطلان عمله، أمّا إذا عثر على إماره تدل على عدم مطابقه عمله للواقع، فواضح؛ لأنّ هذه الإماره التي هي حجّه الآن تدل على أنّ عمله ليس مطابقاً للواقع وأنّه يجب فيه القضاء أو الإعادة، فعليه الإعادة والقضاء ولا يجوز له أن يكتفي بما صدر منه سابقاً، وهذا واضح. وأمّا إذا لم يعثر على إماره تدل على مطابقه عمله للواقع، فهذا معناه أنّه يبقى متردداً فعلاً، فأيضاً يقال يحكم بطلان عمله وعدم جواز الاكتفاء به وإن كان عمله موافقاً لحجّه كانت موجوده في زمانه، لكنها سقطت عن الحجية فعلاً، بمعنى أنّه فعلاً هو لا يجوز له أن يستند إليها، وإنّما يجب عليه أن يستند إلى الإماره الجديده التي قامت، وإلا فهي ساقطه على كل حال عن الحجية؛ لأنّ قاعده الإجزاء في الأوامر الظاهريه إنّما توجب الإجزاء إذا صدر العمل من العامل مستنداً إلى الأمر الظاهري، في محل الكلام المفروض أنّ عمله لم يستند إلى الأمر الظاهري؛ لأنّه لم يستند إلى إماره دلّت على صحه العمل بحسب الفرض؛ لأنّه ترك الفحص عن الإمارات وترك التعلم وصدر منه العمل في حال جهله بالحكم، إذاً العمل الصادر منه لم يستند فيه إلى الأمر الظاهري حتى نقول بأنّ امتثال الأمر الظاهري يكون مجزياً عن الأمر الواقعي. هذا ما يرتبط بكلام السيد

يتبين ممّا تقدّم أنّ صحّحه العمل الذى يصدر من الجاهل التارك للفحص وبطلانه يدور مدار مطابقه الواقع ومخالفته، فيكون العمل صحيحاً إذا كان مطابقاً للواقع، وأمّا إذا كان مخالفاً للواقع، فلا يحكم بصحته. هذه هى القاعده التى نخرج بها فى محل الكلام، وفى حاله كون العمل الصادر من الجاهل التارك للفحص مخالفاً للواقع ليس فقط يحكم ببطلان العمل، وإنّما يحكم أيضاً باستحقاقه العقاب على مخالفه الواقع بسبب ترك التعلم، وفى حاله الموافقه للواقع فليس إلاّ التجزى.

مقتضى ما تقدّم لم يلتزموا به فى بعض الفروع، ومن هنا يقع البحث فى أنّه لماذا لم يلتزموا بمقتضى القاعده فى المقام فى هذه الفروع؟ ومن هذه الفروع الجهر فى موضع الإخفات جهلاً- بالحكم، والإخفات فى موضع الجهر فى حال الجهل أيضاً، وهكذا الإتمام فى موضع القصر مع الجهل بالحكم فى هذه حاله لم يلتزموا بمقتضى القاعده، وإنّما التزموا بأمرين، قالوا لا يمكن الجمع بينهما، فقد التزموا بصحة الفعل الصادر من المسافر الذى حكمه القصر، لكنه يجهل بوجود القصر، فصلّى تماماً، التزموا بصحة عمله وليس عليه إعادته ولا- قضاء، حتى لو التفت فى داخل الوقت أيضاً لا تجب عليه الإعادته، كيف يمكن تبرير هذا؟ كيف يحكم بصحة العمل مع فرض أنّه مخالف للواقع؟ والتزموا أيضاً بترتب العقاب على مخالفه الواقع الناشئه من ترك التعلم، فجمعوا بين الحكم بصحة ما صدر من الجاهل فى حال الجهل واستحقاقه للعقاب على مخالفه الواقع الناشئه من ترك التعلم مع أنّ مقتضى ما تقدم هو أن يحكم بالبطلان واستحقاق العقاب، يحكم بالبطلان، باعتبار أنّ ما صدر منه مخالف للواقع، ويحكم باستحقاق العقاب، باعتبار أنّه ترك التعلم وأدى هذا به إلى مخالفه الواقع. هذا إذا فرضنا المخالفه للواقع. إذا فرضنا الموافقه للواقع، ولو _____ كما سيأتى _____ بافترض أنّ الواجب فى الواقع هو الجامع بين القصر والتمام فى حاله الجهل بوجود القصر، فإذا صلّى تماماً فى حاله الجهل فقد وافق الواقع.

أقول: لو قيل بأن ما صدر منه موافق للواقع؛ فحينئذٍ نقول لماذا يستحق العقاب؟ إذا خالف الواقع يستحق العقاب على ترك التعلم المؤدى إلى مخالفه الواقع، والمقصود بالعقاب هو عقاب العصيان وليس عقاب التجزئى، أما إذا ترك التعلم وصادف الواقع لا يستحق عقاب العصيان، ففي المقام إذا فرضنا أن ما صدر منه موافق للواقع ولو بتصوير أن الواجب هو الجامع؛ حينئذٍ لا وجه لاستحقاقه العقاب على ترك التعلم؛ لأنَّ ترك التعلم لم يؤدِّ إلى مخالفه الواقع، فالجمع بين صحه العمل الصادر من الجاهل وبين استحقاقه للعقاب، كيف يمكن تصوّره فى المقام؟ ومن هنا وقع الكلام فى أنه كيف يمكن تصوّر حاله يجتمع فيها الحكم بالصحة مع استحقاق العقاب؟

ذُكر فى المقام عدّه وجوه لتصوير هذه الحاله، وبالتالى دفع هذا الإشكال الذى يرد على ما التزموا به فى هذه الفروع:

الوجه الأول: أن يقال أنّ الوجوب لا- يتعلق بالفعل الذى جاء به المكلف والذى نفترضه فى محل الكلام التمام، فالتمام ليس واجباً على المسافر، وإنّما الواجب عليه هو القصر فقط، والأمر لا يتعلق بالتمام إطلاقاً. نعم، ما يقال هنا هو أنّ ما جاء به يكون مسقطاً للواجب الواقعى، فصلاه التمام لم يتعلق بها الأمر، لكنه إذا صلّى تماماً جاهلاً بوجوب القصر يسقط عنه وجوب القصر، فيكون هو غير واجب وغير مأمور به، لكنّه يسقط الواجب المأمور به. إذا تمّ هذا، فمقتضاه عدم وجوب الإعادة ولا- القضاء لسقوط الواجب الواقعى عنه بإتيانه بالتمام، ولو لم يكن التمام مأموراً به، ولكن الواجب الواقعى وهو القصر سقط عنه بإتيانه بالتمام، وبعد فرض سقوط الواجب الواقعى لا- معنى للإعادة ولا- للقضاء. وفى نفس الوقت هو يستحق العقاب لتركه التعلّم المؤدى إلى ترك الواجب الواقعى، فيُجمع بين صحه ما جاء به، بمعنى أنّه يكون مسقطاً للواجب الواقعى ويترتب عليه عدم وجوب الإعادة والقضاء، مع استحقاق العقاب على المخالفه.

الشيخ (قدّس سرّه) أجاب عنه بجواب إثباتي، يقول لا يمكن إثبات هذا الفرض وهو خلاف ظاهر الأدله، افتراض أنّ التمام الذي يأتي به الجاهل بوجوب القصر ليس مأموراً به هو خلاف ظواهر الأدله، ظواهر الأدله تقول أنّ عمله صحيح وتام، وهذا ظاهر في أنّ الأمر يتعلق بما جاء به المكلف، وأنّ ما جاء به المكلف مأمور به لا أنّه يكون مسقطاً للمأمور به، فكأنّ مشكلته إثباتيه ولم يناقش فيها في مقام الثبوت.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء (قدّس سرّه) حيث قال نلتزم بالترتب، (1) بمعنى أنّه يقول نلتزم أنّ الواجب على المكلف ابتداءً هو القصر، لكن في نفس الوقت يؤمر بالتمام، لكن مترتباً على ترك القصر؛ فحينئذٍ إذا لم يأت بالقصر واستحق العقاب على تركه يؤمر بالتمام على غرار الترتب الموجود في باب المهم والأهم، ولا محذور في هذا ولا يلزم منه الأمر بالضدين؛ لأنّ محذور الأمر بالضدين إنّما يلزم عندما يكونا في عرض واحد، أمّا إذا كان بينهما ترتب وطوليه، فلا يلزم من ذلك الأمر بالضدين؛ لأنّه يقول له إذا عصيت الأمر بالقصر، فيجب عليك أن تأتي بالتمام؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّه بهذا البيان يثبت أنّ التمام مأمور به، لكن بالأمر الترتبي، فإذا جاء به المكلف في حال الجهل بوجوب القصر، فقد جاء بما هو واجب واقعاً عليه، لكن بالأمر الترتبي، فالحكم بصحة ما جاء به ليس فيه مخالفه للقاعده السابقه. واستحقاق العقاب أيضاً يكون في محله؛ لأنّه بتركة التعلم ترك الواجب الواقعي المأمور به بالأمر المطلق وليس بالأمر الترتبي وهو القصر، فيستحق العقاب على ترك التعلم؛ لأنّه يؤدي إلى ترك الواقع، لكن في نفس الوقت يُحكم بصحة عمله. فطبّق (قدّس سرّه) فكره الترتب التي هو يقول بها أيضاً في باب الأهم والمهم، في محل الكلام.

ص: ٣٩٩

أجيب عن هذا الوجه بأجوبه:

الجواب الأوّل: للمحقق النائيني (قدّس سرّه) ذكره في (فوائد الأصول)، (١) وكذلك في (أجود التقريرات)، (٢) يقول: الخطاب الترتبي يُعتبر فيه أن يكون الخطاب المهم مشروط بعصيان الأهم، وهذا في محل الكلام غير معقول. نعم، هو معقول في باب الصلاة والإزالة، فلا مشكله في أن يأمر بالإزالة مشروطاً بعصيان الأمر بالصلاة، لكن في محل الكلام توجد مشكله، أن يؤمر بالتمام مشروطاً بعصيان الأمر بالقصر؛ وذلك لأنّ التارك للتعلم، وبالتالي التارك للقصر لا يُعقل أن يخاطب بعنوان العاصي، أي لا- يُعقل أن يقال له إن عصيت الأمر بالقصر يجب عليك التمام؛ لأنه عندما ترك التعلم وجهل بوجود القصر لا يُصدّق أنه عاصٍ؛ لأنه يجهل وجوب القصر، وإذا التفت إلى كونه عاصياً؛ حينئذٍ خرج عن كونه جاهلاً بوجود القصر وصار عالماً بوجوده؛ وحينئذٍ لا يجب عليه التمام بالخطاب الترتبي؛ لأنه حينئذٍ لا يشمل الخطاب الترتبي. من هنا يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ المشكله في المقام ليس في كبرى الترتب كما هو يقول بعد أن ذكر هذا الوجه ناقلاً له عن الشيخ كاشف الغطاء (قدّس سرّه) يقول لا- مشكله في الكبرى، لكن المشكله صغويه في تطبيق كبرى الترتب على محل الكلام، الكبرى تنطبق في باب الأهم والمهم، لكنّها في محل الكلام لا تنطبق لهذا المحذور الذي ذكره والذي مرّده إلى أنّ الخطاب الترتبي في محل الكلام يستحيل أن يصل إلى المكلف، وبالتالي يستحيل جعله.

ص: ٤٠٠

١- فوائد الأصول، تقرير بحث المحقق النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ١، ص ٣٦٩.

٢- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ١، ص ٣٠٦.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في الإشكال الذي يرد على التزام الفقهاء بلا إشكال بصحة عمل الجاهل في الفروع المتقدمه وفي نفس الوقت يلتزمون باستحقاقه للعقاب على ترك الواقع، فكيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين؟

قلنا أنّ هذا له أجوبه، وكان الكلام في الجواب الثاني الذي كان هو مسأله الالتزام بالترتب، وقلنا أنّه أوجب عليه بوجوه:

الوجه الأول: هو الذي نقلناه عن المحقق النائيني (قدّس سره) ومرجعه إلى أنّ الأمر الترتبي في المقام لا- يُعقل وصوله إلى المكلف، وبالتالي لا- يمكن جعله، وذلك باعتبار أنّ الأمر بالتمام في محل الكلام موضوعه الجاهل العاصي؛ لأنّ الأمر الترتبي كما يقول المحقق النائيني (قدّس سره) مشروط بعصيان الأهم، فهو يختص بمن يعصى الأهم، وحيث أنّ المفروض أيضاً أنّ الأمر الترتبي يختص بحاله الجهل بوجوب القصر، فيكون موضوع الأمر الترتبي هو الجاهل بوجوب القصر العاصي له. (1)

المحقق النائيني (قدّس سره) يقول هذا غير معقول؛ لأنّ المكلف حينما يخاطب بالأمر الترتبي هو لا يخلو من أحد احتمالين لا ثالث لهما، هو إمّا أن نفترض أنه يلتفت إلى كونه عاصياً لوجوب القصر، وإما أن لا يلتفت إلى ذلك، إذا التفت إلى كونه عاصياً لوجوب القصر، فسوف يخرج عن كونه جاهلاً- بوجوب القصر، سوف يلتفت إلى أنّ هناك وجوب للقصر وهو مكلف به وهو يعصى هذا الوجوب، وسوف يخرج عن كونه جاهلاً وصار عالماً بوجوب القصر، وفي هذه الحاله لا يمكن أن يشمل الخطاب بوجوب التمام؛ لما قلناه من أنّ موضوع هذا الخطاب هو الجاهل بوجوب القصر، أمّا العالم به، فلا يشمل الخطاب. وإذا فرضنا أنه حين توجه الخطاب إليه بوجوب التمام هو غير ملتفت إلى عصيانه لوجوب القصر؛ حينئذ لا يمكن أن يوجه إليه الخطاب بالتمام؛ لأنّ موضوع هذا الخطاب كما قلنا هو العاصي، وهذا الشخص لا يصدّق أنه عاصٍ إذا لم يكن ملتفتاً إلى عصيانه لوجوب القصر، كما إذا فرضنا أنه كان معتقداً بأنّ التمام هو الذي يجب عليه، وهذه حاله شائع وليست نادره، والجاهل في هكذا حاله يُراد به من يعتقد بوجوب التمام عليه، بمعنى أنّه يرى أنّه لا فرق بين المسافر وبين الحاضر كما أنّ الحاضر يجب عليه التمام، هو يرى أنّ المسافر يجب عليه التمام، فإذا كان يعتقد بوجوب التمام ولا يلتفت إلى عصيانه لوجوب القصر، مثل هذا لا يمكن أن يوجه إليه الخطاب المختص بالعاصي؛ لأنّه لا- يلتفت إلى أنه عاصٍ، يعني هو لا يصدّق أنه عاصٍ حتى يُخاطب بخطاب التمام المختص بالعاصي. ومن هنا يقول أنّ مثل هذا الخطاب لا- يمكن أن يصل إلى مثل هذا المكلف، وبالتالي لا يمكن جعل مثل هذا الخطاب في محل الكلام.

ص: ٤٠١

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ١، ص ٣٧١.

ويمكن أن يُضاف إلى ذلك محذور آخر غير ما ذكر: بناءً على رأيه من أنّ الخطاب بالمهم مشروط بعصيان الأهم؛ حينئذ

يمكن أن يضاف محذور آخر وهو أنه يلزم من توجيه الخطاب بالأمر الترتبي إلى هذا المكلف طلب الحاصل، وذلك باعتبار أن عصيان الأمر بالقصر وفوات امتثاله إنما يكون بالإتيان بالتمام، ما دام الوقت باقياً لا يكاد يتحقق عصيان الأمر بالقصر، وإنما يتحقق عصيان الأمر بالقصر مع فرض بقاء الوقت كما هو المفروض، إذا جاء بالتمام؛ فحينئذ لا يتمكن أن يستوفى تمام المصلحة الموجودة في وجوب القصر، فيفوت عليه القصر، فيكون عاصياً له، عصيان الأمر بالقصر إنما يتحقق بالإتيان بالصلاة التامة في الوقت، فإذا جاء بالصلاة التامة في الوقت؛ عندئذ يتحقق عصيان الأمر بالقصر، نحن لا نتكلم في فرض خروج الوقت ولم يأت بالصلاة القصر، فيتحقق عصيانها بخروج الوقت، وإنما نتكلم في داخل الوقت، متى يعصى الأمر بالقصر؟ إذا أتى بالتمام والوقت باقٍ فلا عصيان للأمر بالقصر، إنما يعصى الأمر بالقصر إذا جاء بالتمام وفوت على نفسه إدراك المصلحة التامة الموجودة في القصر؛ عندئذ يكون عاصياً للأمر بالقصر ما دام الوقت باقياً. إذاً: عصيان الأمر بالقصر يتحقق بالإتيان بالصلاة التامة؛ وحينئذ يقال أن الأمر بالتمام مشروطاً بعصيان الأمر بالقصر هو طلب للحاصل وهو محال؛ لأن مرجع ذلك إلى أنه يجب عليك الإتيان بالتمام إذا عصيت الأمر بالقصر، يعني إذا جئت بالصلاة التامة يجب عليك التمام، وهذا طلب للحاصل وهو غير معقول، فيمكن أن يضاف محذور آخر إلى ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) بناءً على أن الأمر الترتبي مشروط بعصيان الأمر بالأهم.

السيد الخوئي (قدس سره) لم يرتض هذا الوجه، وأجاب عنه، (1) ذكر بأن الأمر الترتبي لا يتوقف على الالتزام بكونه مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم؛ بل يمكن أن نلتزم بالخطاب الترتبي مع كونه مشروطاً بترك الأهم لا بعصيان، فيجب عليه التمام إذا ترك القصر وليس إذا عصا الأمر بالقصر، إذا عصا الأمر بالقصر ترد المشكله التي ذكرها المحقق النائيني (قدس سره) بأن مثل هذا المكلف لا يلتفت إلى كونه عاصياً للأمر بالقصر، فهذا الخطاب لا يُعقل أن يكون شاملاً له؛ لأنه لا يُصدّق أنه عاصٍ إذا لم يلتفت إلى عصيان، وإذا التفت يخرج عن كونه جاهلاً بوجوب القصر؛ بل يصبح عالماً به. إذاً: على كلا التقديرين الخطاب الترتبي لا يشمل هذا المكلف، فلا يُعقل جعله في المقام. ويقول: أن هذا كله مبني على افتراض أن الأمر الترتبي مشروط بعصيان الأمر بالأهم، أما إذا قلنا بعدم اشتراط ذلك؛ بل يتحقق الأمر الترتبي إذا كان مترتباً على ترك الأمر بالأهم؛ فحينئذ لا يرد هذا الإشكال؛ لأن المكلف الجاهل بوجوب القصر يمكن فرض التفاته إلى ترك القصر، المكلف الجاهل بوجوب القصر لا يُعقل فرض التفاته إلى العصيان؛ لأنه بمجرد التفاته إلى عصيانه لوجوب القصر يخرج عن كونه جاهلاً، فلا يمكن الجمع بين جهله بوجوب القصر وبين التفاته إلى عصيانه له، بينما إذا قلنا أن الشرط هو ترك الأمر بالأهم؛ فحينئذ لا مشكله في أن نجتمع بين كونه جاهلاً بوجوب القصر وبين كونه ملتفتاً إلى أنه تارك للقصر، فهذا مكلف جاهل بوجوب القصر وملتفت إلى أنه تارك للقصر، فيتوجه إليه خطاب الأمر الترتبي، فيقال له أيها الجاهل التارك للقصر يجب عليك التمام، ولا يلزم من ذلك أن نفترض خروجه عن كونه جاهلاً بوجوب القصر؛ لأن الجاهل بوجوب القصر يمكن أن يلتفت إلى أنه تارك للقصر، فيتوجه إليه خطاب الأمر الترتبي، خطاب وجوب التمام.

ص: ٤٠٢

هذا الكلام للسيد الخوئي (قدّس سرّه) الظاهر أنّه لا يرفع الإشكال، يعنى تبديل ما يؤخذ فى موضوع خطاب التمام، أى خطاب المهم، من عنوان العصيان إلى عنوان الترك، الظاهر أنّه لا يرفع الإشكال، باعتبار أنّ الأمر بالتمام، سلّمنا أنّه مشروط بترك الأمر بترك القصر وليس بالعصيان، لكن هذا الأمر بالتمام المشروط بترك القصر إذا فرضنا أنّه وصل إلى المكلف، الظاهر أنّ لازم هذا أنّه يلتفت إلى أنّ هناك وظيفه أوليه وما أمر به مترتب على تركها؛ لأنّه وصل له الخطاب بالتمام وقيل له يجب عليك التمام إذا تركت القصر، هذا بمجرد أن يصل إليه، الظاهر أنّه يلتفت إلى أنّ هناك وظيفه أوليه وهى وجوب القصر، وأنّ وجوب التمام الذى وصل إليه هو مترتب على ترك هذه الوظيفة الأوليه، بالنتيجة سوف يلتفت إلى وجوب القصر وإلى أنّ هناك وظيفه أوليه تتعلق بالقصر بالنسبه إليه وهو مسافر، وبالتالي يلزم نفس المحذور وهو أنّه يخرج عن كونه جاهلاً بوجوب القصر، ويصبح عالمًا به، فأى فرق بين أن نقول أنّ الشرط هو عصيان الأمر بالقصر، أو نقول أنّ الشرط هو ترك القصر؟! كلّ منهما إذا وصل إلى المكلف سوف يلتفت إلى أنّ هناك واجب أولى ووظيفه أوليه وهى وجوب القصر، وإذا التفت؛ حينئذٍ سوف يخرج عن كونه جاهلاً بوجوب القصر، ويصبح عالمًا به؛ فحينئذٍ لا يتوجه إليه هذا الخطاب ولا يمكن أن يكون هذا الخطاب داعياً له إلى الفعل؛ لأنّه أصبح عالمًا بوجوب القصر، والعالم بوجوب القصر لا يُخاطب بوجوب التمام، فتبديل العنوان من العصيان إلى الترك الظاهر أنّه لا يدفع الإشكال.

ويمكن بيان هذا المطلب بعبارة أخرى: وهو أن يقال أنّ المقصود بالجاهل فى محل الكلام الذى أخذ فى موضوع الأمر الترتبى هو من يعتقد بوجوب التمام، وليس المقصود بالجاهل فى المقام هو المتردد فى أنّه هل يجب عليه القصر أو يجب عليه التمام، هذا ليس حكمه التمام، المسافر الذى يتردد الذى لا يعلم بأنّ حكمه وجوب القصر، أو أنّ وظيفته هى التمام، هذا المتردد لا يقال أنّه إذا صلّى تماماً تصح منه الصلاه، الذى تصح منه الصلاه إذا صلّى تماماً هو الجازم بأنّ وظيفته هى التمام، هذا هو المراد بالجاهل فى محل الكلام، كما قلنا بأنّ هذا يعتقد بعدم الفرق بين حضوره وبين سفره، أو كما عبّرت الروايه (ما قرأت عليه آيه التقصير)، هذا الجاهل المركب بوجوب القصر، يعنى المعتقد بوجوب التمام، هذا هو الذى نقول إذا صلّى تماماً يقال أنّ صلاته صحيحه ونتكلّم عنه فى المقام، وبالتالي لا بدّ من تقييد الأمر الترتبى باعتقاد وجوب التمام، بمعنى أنّ هذا لا بدّ من أخذه قيداً فى موضوع الأمر الترتبى، أصلاً موضوع الأمر الترتبى هو الجاهل بوجوب القصر، يعنى نبذلّ عبارته (الجاهل بوجوب القصر) بعبارته (المعتقد لوجوب التمام)، إذا قيدناه بذلك حينئذٍ يقال كبيانٍ آخر لما يريد أ، يقوله المحقق النائنى (قدّس سرّه): حينئذٍ لا يمكن أن يكون الأمر بالتمام محرّكاً لمثل هذا المكلف؛ لأنّ الأمر الترتبى بالتمام مقيد باعتقاد وجوب التمام، هذا المكلف بقطع النظر عن الأمر الترتبى هو يعتقد بوجوب التمام، هو يتحرّك عن اعتقاده بوجوب التمام، فهو يأتى بالتمام باعتبار أنّه يعتقد بوجوب التمام ويرى بأنّ وظيفته هى التمام، فهو يتحرك عن هذا الاعتقاد؛ حينئذٍ جعل وجوب ترتبى طولى عليه مقيد باعتقاد وجوب التمام يصبح لغواً وبلا فائده؛ وحينئذٍ يمكن أن يقال بأنّ جعل الأمر الترتبى فى المقام فيه هذا المحذور أيضاً، وهذا غير المحذور السابق، وخلصه الكلام: لكى يتم كلام المحقق النائنى (قدّس سرّه) يمكن أن يقال أنّ شمول الأمر الترتبى للمقام فيه محاذير:

المحذور الأول: المحذور الذى هو ظاهر كلام المحقق النائيني (قدّس سره) وهو المحذور الذى يتلخص بأنّ هذا المكلف لا يمكن أن يكون خطاب الأمر الترتيبي شاملاً له؛ لأنّ هذا المكلف إن كان ملتفتاً إلى عصيانه للأمر بالقصر؛ فحينئذٍ سوف يخرج عن كونه جاهلاً ويصبح عالماً بوجود القصر، فلا يشمل الخطاب الترتيبي، فلا فائده من جعله. وإن لم يكن ملتفتاً إلى عصيانه لوجود القصر؛ حينئذٍ هو لا يصدّق أنّه عاصٍ لشيء ولا يرى نفسه عاصياً، فالخطاب لا يمكن أن يشمل؛ لأنّه لا يرى نفسه عاصياً ولا يصدّق أنّه عاصٍ، فإذا: فى كلتا الحالتين الخطاب الترتيبي لا يشمل، فلا يُعقل جعله.

المحذور الثانى: هو محذور اللغو، إنّ جعل الخطاب الترتيبي فى حق هذا المكلف المعتقد بوجود التمام لتحريكه نحو التمام هو لغو؛ لأنّ اعتقاده وقطعه بوجود التمام يحركه نحو الإتيان بالتمام بلا حاجة إلى جعل أمرٍ بالتمام مشروطٍ ومرتبٍ على ترك الأمر بالقصر.

المحذور الثالث: وهو محذور طلب الحاصل، أيضاً يمكن أن يجرى فى المقام حتى إذا قلنا أنّ الأمر الترتيبي ليس مشروطاً بالعصيان، وإنّما مشروط بترك القصر، نفس الكلام الذى قلناه فى العصيان يأتى هنا أيضاً، ترك القصر يتحقق مع بقاء الوقت بالإتيان بالتمام؛ حينئذٍ يكون قد ترك القصر، فترك القصر لا يتحقق ما دام الوقت باقياً، وإنّما يتحقق بالإتيان بالتمام، فإذا كان وجوب التمام مشروطاً بترك القصر، يعنى أنّه مشروط بالتمام، فيلزم من الأمر بالتمام المشروط بالتمام طلب الحاصل، فيلزم المحال.

إذاً: هناك ثلاثة محاذير على تطبيق فكره الترتبى فى محل الكلام، وتبديل العنوان المأخوذ فى موضوع الأمر الترتيبي من العصيان إلى الترك لا يكون نافعاً فى دفع هذا المحذور.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في الوجه الثاني للجواب عن الإشكال الوارد على ما ذهب إليه المشهور من صحّة الصلاة تماماً في موضع القصر، أو الصلاة الجهرية في موضع الإخفات، أو الصلاة الإخفاته في موضع الجهر جهلاً بالحكم مع الالتزام باستحقاق العقاب على ترك التعلّم المؤدى إلى ترك الواجب.

قلنا هناك وجوه والكلام كان في الوجه الثاني وهو مسألة الترتب، وقلنا أنّه أوجب عن هذا الوجه بعدّه أجوبه وذكرنا الجواب الأول وفرغنا منه، وتبين أنّه تامّ في الجملة، بمعنى أنّ هناك تشكيكاً في انطباق صغرى الترتب في محل الكلام، أو منع لانطباق كبرى الترتب في محل الكلام.

الجواب الثاني: أيضاً ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) في (فوائد الأصول)، وفي (أجود التقريرات)، (١) غايه الأمر أنّه ذكره في (فوائد الأصول) لا في هذا الموضوع، وإنّما ذكره في الجزء الأول منه في مبحث الترتب، (٢) وحاصله: حتى يُعقل الترتب لا بدّ من فرض أنّ الضدين لهما ثالث حتى يعقل الأمر بأحدهما مترتباً على ترك الآخر، وأمّا إذا كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ فحينئذٍ لا يُعقل أن يؤمر بأحدهما مشروطاً بترك الآخر؛ لأنّ فرض ترك الآخر هو فرض تحقق الضد الأول، ومع فرض تحققه لا معنى لطلبه؛ لأنّ طلبه يكون طلباً للحاصل، وهو محال، مثلاً الحركة والسكون لا معنى لأن يؤمر بالحركة على تقدير ترك السكون؛ لأنّ ترك السكون يعنى الحركة، وهكذا العكس، والمقام من هذا القبيل، محل الكلام من الضدين اللذين لا ثالث لهما، باعتبار أنّ الجهر والإخفات في القراءة لا ثالث لهما؛ لأنّ القراءة لا تخلوا إمّا أن تكون جهريه وإمّا أن تكون إخفاته، إن لم تكن جهريه فهي إخفاته، وإن لم تكن إخفاته فهي جهريه ولا- نتصوّر حاله ثالثه تكون فيها قراءه ولكن لا تكون جهريه ولا- إخفاته، فالجهر والإخفات في القراءة من الضدين اللذين لا- ثالث لهما، فلا- يُعقل جريان الترتب فيها؛ بل يكون ترك أحدهما ملازماً للآخريين بالآخر، ومع ذلك يكون طلب الآخر مشروطاً بترك الأول طلباً للحاصل.

ص: ٤٠٥

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ١، ص ٣١١.

٢- فوائد الأصول، تقرير بحث المحقق النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ١، ص ٣٧٢.

يلاحظ على هذا الجواب: لو سلّمنا فرضاً أنّ الجهر والإخفات من هذا القبيل، فالظاهر أنّ القصر والتمام ليس من هذا القبيل، أي ليس من الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ وذلك لأنّ القصر والتمام يلحظان بالنسبة إلى الصلاة، كما أنّ الجهر والإخفات لاحظهما بالنسبة إلى القراءة، لكن القصر والتمام ليس هناك شيء نلحظهما بالنسبة إليه إلا الصلاة، والظاهر أنّ القصر والتمام في الصلاة لهما ثالث؛ لأنّه بالإمكان أن يترك كلاً من القصر والتمام ويصلي صلاةً لا هي قصر ولا تمام كأن يصلي ثلاث ركعات، هذه صلاة، ولكنها ليست قصرًا وليست تمامًا، إذًا هناك حاله ثالثه يمكن على ضوءها أن نقول أنّ الأمر بأحد الشئيين مشروطاً بترك الآخر لا يعني طلب الحاصل الذي هو المحذور الذي أوجب أن نشترط في الترتب هذا الشرط، طلب الصلاة القصريه ليس

ملازماً لحصول الصلاة التمام، فيمكنه أن يصلى صلاةً لا هي قصر ولا تمام، فلا يتحقق فيها ما قاله من أنّهما من الضدين اللذين لا- ثالث لهما؛ بل نترقى أكثر ونقول أنّ هذا الأمر ليس حاصلًا حتى في الجهر والإخفات، في مسأله الجهر والإخفات أيضاً الضدان اللذان يقال بتحقيق الترتب فيهما هما من الضدين اللذين لهما ثالث، وذلك باعتبار أنّ الترتب لا يكون بين الأمرين الضميين، وإنّما يكون بين الأمرين الاستقاليين، يعنى الأمر الضمنى بالجهر والأمر الضمنى بالإخفات، أو الأمر الضمنى بالقراءة الجهرية، والأمر الضمنى بالقراءة الإخفائية، الترتب لا يقع بينهما؛ لأنّها أوامر ضمنيه، الأمر بالقراءة أمر ضمنى وليس استقالي، هو واقع فى ضمن مركب أمر به على نحو الاستقلال الذى يُسمى بالصلاه، فالترتب لا يقع فى الأوامر الضمنيه، وإنّما يقع فى الأوامر الاستقاليه، يعنى الأمر بالصلاه الإخفائية، والأمر بالصلاه الجهرية، الترتب يقع فى هذا، بأن يقال _____ مثلاً _____ أن يؤمر بالصلاه الإخفائية مشروطاً بترك الصلاه الجهرية، فالترتب إنّما يكون فى الأوامر الاستقاليه، يعنى الأمر الذى يتعلّق بالصلاه الجهرية، فرضاً فى صلاه الصبح، عندما يترك المكلف الصلاه الجهرية، يقال له يجب عليك الإتيان بالصلاه الإخفائية، فيكون الأمر بالصلاه الإخفائية فى حاله الجهل مترتباً على ترك الصلاه الجهرية؛ فحينئذٍ يكون الضدان اللذان وقع الترتب بينهما هما عباره عن الصلاه الإخفائية والصلاه الجهرية، ومن الواضح أنّ الصلاه الجهرية والصلاه الإخفائية من الضدين اللذين لهما ثالث، ممّا يمكن تركهما معاً بأن يترك المكلف الصلاه نفسها؛ فحينئذٍ يكون هذا هو الثالث الذى يتحقق فيه ترك الصلاه الجهرية والصلاه الإخفائية، الصلاه الجهرية عندما يؤمر بها مشروطاً بترك الصلاه الإخفائية، ترك الصلاه الإخفائية ليس معناه أنّه يصلى صلاه جهرية حتى يكون طلب الصلاه الجهرية فى هذا الحال طلباً للحاصل وهو محال، فيخرج المقام عن باب الترتب. كلا، ترك الصلاه الجهرية قد يكون بالإتيان بالصلاه الإخفائية، وقد يكون بتركها رأساً، فهذا ثالث يمكن أن يتحقق فيه ترك إحدى الصلاتين وليس من الضدين اللذين ليس لهما ثالث؛ بل هما من الضدين اللذين لهما ثالث.

نعم، إذا لاحظنا القراءه، فهى إما أن تكون جهريه وإما أن تكون إخفائيه، هنا قد يصح كلامه بأنه لا يمكن تصوّر قراءه من دون جهر ومن دون إخفات، لكن الملحوظ فى باب الترتب ليس هو الترتب بين الأوامر الضمنيه، وإنما يُلاحظ الترتب بين الأوامر الاستقلاليه، يعنى بين الصلاه الجهرية والصلاه الإخفائيه.

ما هو الدليل على أنّ الترتب لابد أن يقع بين الأوامر الاستقلاليه ولا يقع بين الأوامر الضمنيه؟ الدليل على ذلك هو عبارته عن أنّ أصل فكره الترتب أنّ الأمر بالمهم يكون مشروطاً بترك أو عصيان الأمر بالأهم، الكلام فى أنّ هذا الشرط هل هو شرط لوجوب المهم، أو هو شرط للواجب؟ ترك الأهم أو عصيانه هل هو من شرائط الوجوب المهم، أو هو من شرائط الواجب؟

قالوا: هو من شرائط الوجوب، بمعنى أنّ وجوب المهم يكون مشروطاً بترك الأهم أو عصيانه، لا أنّه من شرائط الواجب بحيث أنّ الوجوب لا يكون مشروطاً بالترك؛ بل يكون ثابتاً حتى قبل الترك، وإنما هو من شرائط الوجوب، بمعنى أنّ الوجوب الترتبى والأمر الترتبى يكون مشروطاً بعصيان الأهم أو تركه؛ لأنّه لو كان الشرط راجعاً للواجب وكان من المقدمات الوجوديه ومن شرائط الواجب؛ حينئذٍ يلزم أن يكون الوجوب فعلياً قبل تحققه. قالوا: وهذا غير معقول؛ لأنّ هذا يلزم منه طلب الضدين، باعتبار أنّ الأمر بالأهم هو فعلى على كل تقدير، فإذا فرضنا أنّه قبل تحقق هذا الشرط كان وجوب المهم أيضاً فعلياً؛ لأنّ هذا الشرط ليس شرطاً فى الوجوب حتى يمنع من فعليه الوجوب قبله، وإنما هو شرط فى الواجب، فيكون الوجوب قبله فعلياً، وهذا معناه أنّ وجوب المهم أيضاً يصبح فعلياً، بينما فرضنا أنّ وجوب الأهم أيضاً هو فعلى ويدعو المكلف للإتيان بمتعلقه، وهذا يلزم منه طلب الضدين وهو محال، فلا بد أن يكون الشرط شرطاً للوجوب حتى لا تقع فى هذا المحذور، بمعنى أنّ الشرط يكون شرطاً لوجوب المهم، فإذا: قبل تحقق الشرط لا وجوب للمهم حتى يلزم طلب الضدين.

نعم، بعد تحقق الشرط خارجاً حينئذٍ يُطلب منه الضد وهو المهم، فلا يلزم طلب اجتماع الضدين لا قبل تحقق الشرط ولا بعد تحققه؛ لأنه بعد تحقق الشرط وعصيان الأهم وتركه؛ حينئذٍ لا يكون المطلوب منه هو الأهم، وإنما يطلب منه المهم على تقدير ترك الأهم، قبل تحقق الشرط لا- يُطلب منه إلا- الأهم، فلا يلزم طلب اجتماع الضدين حتى يلزم المحال، وعلى هذا لا بد أن يكون الشرط شرطاً للوجوب حتى لا نفع في هذا المحذور؛ لأنه متى ما كان الشرط شرطاً للواجب لا للوجوب، فهذا معناه أن وجوب المهم يكون فعلياً على كل تقدير وفي جميع الأحوال، يكون حاله حال وجوب الأهم، فيطلب من المكلف الإتيان بكل منهما، بالمهم والأهم، وهذا محال. بينما إذا قلنا أن الأمر بالمهم كوجوب مشروط بترك الأهم لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين على ما ذكر في بحث الترتب، أنه لا يلزم من فكره الترتب أن يُطلب من المكلف الجمع بين الضدين في آن واحد؛ لأنه إن لم يعص الأهم لا- يُطلب منه إلا- الأهم، إذا عصا الأهم حينئذٍ يُطلب منه المهم، هذا إنما يُتصور بناءً على أن يكون الشرط شرطاً للوجوب؛ حينئذٍ تأتي هذه الفكرة، أنه حاصل هذين الأمرين الترتبيين هو أن لا يُطلب من المكلف أن يجمع بين الضدين حتى يكون محال. أما إذا قلنا أن الشرط شرط للواجب لا للوجوب، هذا معناه أن يؤدي إلى أن يطلب منه أن يجمع بين الضدين.

إذا تمّ هذا؛ حينئذٍ يقال في محل الكلام أن عصيان الأهم أو تركه هو شرط في وجوب المهم لا في الواجب، هذا الشرط حينئذٍ هل يُعقل أن يكون شرطاً في الأمر الضمني أو لا؟ كلامنا أصلاً في أن الترتب هل يكون بين الأوامر الضمنية، أو لا يكون إلا بين الأوامر الاستقلالية؟ ويراد الاستدلال على أنه لا يكون بين الأوامر الضمنية، وإنما يكون بين الأوامر الاستقلالية؛ فحينئذٍ يقال: معنى أن الترتب بين الأوامر الضمنية يعني أن الأمر الضمني المتعلق بالإخفات، أو المتعلق بالجهر، أو المتعلق بالقراءة الإخفائية، أو القراءة الجهرية، لا- إشكال في أن هذا الأمر أمر ضمني وليس أمراً استقلالياً، إذا كان الترتب حاصلًا بين هذين الأمرين الضمنيين، يعني الأمر بالإخفات والأمر بالجهر، هذا معناه أن الأمر بالقراءة الإخفائية _____ فرضاً _____ في صلاه الصبح مشروط بترك القراءة الجهرية، يعني عصيان الأمر الضمني بالجهر، فيكون الأمر الضمني والوجوب الضمني مشروط بهذا الشرط، فهو شرط للوجوب؛ لأن الشرط في باب الترتب يكون شرطاً للوجوب وليس للواجب، فإذا كان شرطاً للأمر الضمني؛ حينئذٍ نسأل: أن هذا هل هو شرط لهذا الأمر الضمني وحده دون سائر الأوامر الضمنية الأخرى التي يجمعها المجموع المركب الذي يُعبر عنه بالصلاه الذي يشتمل على أوامر ضمنية كثيرة، واحد منها الأمر بالقراءة الجهرية في صلاه الصبح، فيقال: هنا يؤمر بالصلاه الإخفائية مشروط بترك القراءة الجهرية، هذا الشرط إن كان شرطاً لخصوص هذا الأمر الضمني دون سائر الأوامر الضمنية، فهذا فيه مشكله، وهي أن هذا غير معقول؛ لأن الأمر الضمني ليس له وجود في عالم الجعل بنحو مستقل، وإنما له وجود تحليلي، هو يأمر بالصلاه وهذا هو الموجود في عالم الجعل، وفي عالم التحليل نحن نحلله إلى أوامر ضمنية بعدد الأجزاء ومنها الأمر بالقراءة الجهرية أو القراءة الإخفائية، فليس له وجود في عالم الجعل بنحو مستقل بحيث يكون له قيد مستقل في قبالة الأمور الأخرى، هذا من شأن الوجود المستقل في عالم الجعل؛ حينئذٍ يُعقل أن يكون له قيد مستقل، أما هذا الأمر الضمني، فليس له وجود مستقل، الوجود المستقل هو الأمر بالصلاه، أما الأوامر الضمنية فليس لها وجود مستقل حتى يكون لها قيد مستقل، فهي لا- تقبل أن تقيّد قيدها مستقلاً عن سائر الأوامر الضمنية، في عالم الجعل الذي هو عالم التقييد إما أن يكون القيد راجعاً للأمر الاستقلالي الذي له وجود مستقل، وإما أن يكون راجعاً إليه، أما أن يكون راجعاً إلى الأمر الضمني وحده من دون سائر الأوامر الضمنية، هذا لا يكون معقولاً باعتبار أن عالم التقييد هو عالم الجعل وفي عالم الجعل الأمر الضمني ليس له وجود مستقل، وإنما هو وجود تحليلي، فكيف يكون له قيد مستقل من دون أن يرجع القيد إلى سائر الأوامر الضمنية التي يشتمل عليها الأمر بالمركب المستقل، فإذا: لا يمكن تصور رجوع القيد والشرط إلى خصوص الأمر الضمني حتى نتعقل وقوع الترتب في الأوامر الضمنية؛

لأنّ الترتب يُعتبر فيه أن يكون الشرط شرطاً للوجوب وليس شرطاً للواجب، يعنى الأمر الضمنى مشروط بهذا الشرط، وهذا لا يُعقل فى الأوامر الضمنيه؛ لأنّ الأوامر الضمنيه لا وجود لها مستقل فى عالم الجعل، فهى لا تقبل القيد المستقل، أى أن تقيد بقيد من دون سائر الأوامر الضمنيه الأخرى؛ بل القيد إمّا أن يرجع إلى نفس الأمر الاستقلالى الموجود فى عالم الجعل، وإمّا أن لا يرجع إليه.

ص: ٤٠٨

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ يقال: أن الترتب لا يتصور في الأوامر الضمنية، وإنما يتصور بين الأوامر الاستقلالية، فنرجع إلى ما تقدم سابقاً من أنه في الأوامر الاستقلالية الترتب يكون معقولاً؛ لأنه إذا لاحظنا الأوامر الاستقلالية الضدان هما عبارته عن الصلاة الجهرية والصلاة الإخفائية، وهما من الضدين اللذين لهما ثالث، فيؤمر بالصلاة الإخفائية على تقدير ترك الصلاة الجهرية، وترك الصلاة الجهرية ليس ملازماً للصلاة الإخفائية، فلا يلزم من طلبه طلب الحاصل حتى نقول أن هذا يخرج عن باب الترتب ولا يكون صغرى لكبرى الترتب؛ بل يمكن أن يكون صغرى لكبرى الترتب في محل الكلام. وبناءً على هذا يتبين أن هذا الجواب ليس وارداً على الوجه الثاني.

الجواب الثالث: ما ذكر في (مصباح الأصول) نقلاً عن السيد الخوئي (قدس سرّه) من أن لازم وقوع الترتب في محل الكلام هو الالتزام بتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، باعتبار وجود أمرين؛ لأنه مأمور بالقصر وقد تركه وعصاه _____ بحسب الفرض _____ فأمر بالتمام وقد عصاه أيضاً _____ بحسب الفرض _____ فتعدد الأمر يقتضى تعدد العقاب، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، أن الذي لا يصلى في السفر لا تماماً ولا قصراً يستحق عقابين؛ لأنه إذا التزمنا بتعدد العقاب سوف يكون المسافر الجاهل بوجوب القصر أسوأ حالاً من المسافر العالم بوجوب القصر إذا ترك الصلاة؛ لأنه لا يعاقب إلا بعقاب واحد؛ لأنه لم يخالف إلا أمراً واحداً، بينما الجاهل بوجوب القصر إذا ترك الصلاة يُعاقب بعقابين، فسوف يكون أسوأ حالاً من العالم، وهذا مما لا يمكن الالتزام به. (١)

ص: ٤٠٩

هذا الجواب منقوض بمسأله المكلف الذى يترك الصلاه ونفترض أنه كان واجداً للماء فى أول الوقت، ثم فقد الماء بعد ذلك فى آخر الوقت، هذا أيضاً يؤمر بأمرين، عندما كان واجداً للماء يؤمر بالصلاه مع الطهاره المائيه، وعندما فقد الماء واضطر أمر بالصلاه مع الطهاره التراييه، وخالفهما معاً، فهل يُلتزم فى المقام بتعدد العقاب ؟ باعتبار أنّ الميزان فى تعدد العقاب هو تعدد التكليف، فكلما توجّه إلى المكلف تكليفان ولو على نحو الطويله، فإنه يكون مستحقاً لأكثر من عقاب باعتبار تعدد التكليف. هذا تقريباً يكون مما نحن فيه. المكلف أمر بالصلاه مع الطهاره المائيه، فخالف ولم يأتِ بها، ثم بعد ذلك فقد الماء، فتوجّه إليه الخطاب بالصلاه مع الطهاره التراييه، فخالف وترك الصلاه رأساً، فينبغى أن يعاقب بعقابين.

حل هذه القضية هو أنه ليس الميزان فى تعدد العقاب هو تعدد التكليف بما هو تكليف، ولو كان تعدد التكليف إنّما هو يشير إلى ملاك واحد وغرض واحد ملزم، كلاً- وإنّما الميزان هو تفويت الغرض الملزم، كلّما تعدد تفويت الغرض اللزومى يتعدد العقاب، فإذا فرضنا أنّ تكليفين كانا يمثلان غرضاً لزومياً واحداً، بمعنى أنّ الأمر الترتبى إنّما يؤمر به المكلف لغرض إدراك شىء من مصلحه الواقع، يؤمر به لإدراك جزء من الغرض الذى لأجله يؤمر المكلف بالصلاه قصراً، فإن فاتتك الصلاه قصراً، فيجب عليك أن تأتى بالصلاه تماماً؛ لأنّ الصلاه تماماً تدرك جزءاً من المصلحه، فإذا: هناك مصلحه واحده وهناك ملاك واحد وغرض لزومى واحد، وهذا عندما يكون واحداً فالعقاب على تفويته يكون واحداً، وإن كان هناك تكليفان طوليان ترتب أحدهما على ترك الآخر، لكن بالنتيجه المكلف التارك للصلاه هو فى الحقيقه فوت على نفسه غرضاً لزومياً واحداً، فلا يستحق أكثر من عقاب واحد. ونفس الكلام يقال فى المثال الذى ذكر، وهو أنّ هناك غرضاً واحداً والمكلف التارك للصلاه قد فوت على المولى غرضاً لزومياً واحداً، فلا يستحق إلا عقاباً واحداً. ليس المناط فى تعدد العقاب هو تعدد التكليف بعنوانه، ولو كان تعدده لا- يشير إلى تعدد الأغراض اللزوميه والملاكات الملزمه، إذا كان لا يشير إلى ذلك ولا يعنى ذلك لا يتعدد العقاب؛ بل يكون هناك عقاب واحد فلا يلزم من تطبيق فكره الترتب فى محل الكلام تعدد العقاب فى هذا الفرض الذى ذكره.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

الجواب الرابع: ما نُقل في (مصباح الأصول) عن السيد الخوئي (قدّس سرّه)، حيث نُقل أنّه يقول أنّ الترتب الذي طُرح كجواب عن الوجه الثاني ينافي الروايات الكثيره الداله على أنّ الواجب على المكلف في كل يوم وليله خمس صلوات؛ لأنّه يلزم على القول بالترتب كون الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر إذا صلّى تماماً ثمان صلوات، إذا فرضنا أنّه صلّى الظهر تماماً والعصر تماماً والعشاء تماماً جاهلاً بوجوب القصر يلزم من ذلك أن يكون الواجب عليه ثمان صلوات؛ لأنّه إذا صلّى الظهر تماماً جاهلاً بوجوب القصر، فالواجب عليه هو صلاه القصر؛ لأنّه مسافر، وأيضاً وجب عليه صلاه الظهر تماماً.....وهكذا بالنسبه إلى العصر وبالنسبه إلى صلاه العشاء، فيكون الواجب عليه أكثر من خمس صلوات، وهذا خلاف الروايات كثيره. (1)

هذا الكلام يُنقض عليه بما تقدم في الجواب الثالث. الذي يترك الصلاه الاختياريه في أول الوقت، ثمّ يطراً عليه ظرف خاص يضطر فيه إلى أن يكون تكليفه هو الصلاه الاضطراريه لا-الاختياريه كما في مثال الماء، اضطر بعد ذلك إلى عدم استعمال الطهاره المائيه، فيكون تكليفه هو الصلاه مع الطهاره الترابيه، هنا أيضاً يلزم أن يكون الواجب عليه أكثر من خمس صلوات؛ لأنّه وجبت عليه الصلاه الاختياريه، ثمّ وجبت عليه الصلاه الاضطراريه، فصار الواجب عليه في اليوم والليله أكثر من خمس صلوات. هنا أيضاً لا بدّ أن لا نلتزم بهذا الشئ، فإذا ترك الصلاه الاختياريه واضطر وكُلف بالصلاه الاضطراريه نفس الشئ يقال من أنّ الواجب عليه في اليوم والليله أكثر من خمس صلوات، فهل يقال أنّ هذا لا يمكن الالتزام به وأنّه باطل؟! بالتأكيد ليس باطل.

ص: ٤١١

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٥٠٨.

ما نحن فيه من هذا القبيل، فينبغي الالتزام به، وهناك حل لهذا الإشكال، وهو أنّ الروايات الكثيره المشار إليها التي تقول لا يجب في اليوم والليله أكثر من خمس صلوات ناظر إلى الصلوات الأصل (الصبح، الظهر، العصر، المغرب، والعشاء) أمّا الصلوات التي تتفرع عنها وتكون بدائل لصلاه الظهر الاختياريه، فالروايات ليست ناظره إليها ولا تريد أن تنفي وجوب الصلاه الاضطراريه عند عدم التمكّن من الإتيان بالصلاه الاختياريه؛ لأن صلاه الظهر بطهاره ترابيه اضطراراً ليست هي شئ آخر في عرض الخمس صلوات الواجبه اساساً، وإنما هي بطولها؛ لأنه لم يتمكن من الإتيان بصلاه الظهر بالطهاره المائيه وجبت عليه صلاه الظهر مع الطهاره الترابيه؛ لأنه لم يأت بصلاه الظهر قصراً لأنه مسافر، جهلاً بالحكم وجبت عليه صلاه الظهر تماماً، لكنّها ليست في عرض الأقسام الخمسه التي دلّت الروايات على أنّه لا يجب على المكلف في اليوم والليله غيرها، فهذه الروايات ليست ناظره إلى هذه الأشياء ولا- تنفي وجوبها وتبقى محكمه حتى في مثل المقام، فلا منافاه بين الالتزام بوجوب صلاه التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر وبين هذه الروايات. إلى هنا يتم الكلام عن الوجه الثاني لحل الإشكال.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني (قدّس سرّه) في الكفايه، (1) حيث فرض لحل الإشكال أن يكون ما يجيء به المكلف

الجاهل بالحكم مشتملاً على مصلحه ملزمه، يقول أنّ صلاه التمام التي جاء بها المسافر الجاهل بوجوب القصر تشتمل على مصلحه ملزمه وملاك ملزم، كما أنّ الواجب الواقعي الذي هو صلاه القصر أيضاً يشتمل على مصلحه ملزمه وملاك تام، الفرق هو أنّ الواجب الواقعي يشترك مع التمام في أنّ كلاهما يشتمل على مصلحه تامه ملزمه، لكن هناك زياده في المصلحه موجوده صلاه القصر، وهذه الزياده التي في صلاه القصر لا يمكن تداركها إذا استوفى المكلف المصلحه القائمه بصلاه التمام؛ وذلك للتضاد بين المصلحتين، بمعنى أنّ استيفاء أحدهما يمنع من استيفاء المصلحه الأخرى، فإذا استوفى المكلف المصلحه القائمه في التمام لا- يمكنه أن يستوفى المصلحه الموجوده في صلاه القصر والمختصه بها، لوجود تضاد بين المصلحتين والملا-كين، يمكن فرض التضاد بين الملاكين بحيث أنّ المكلف إذا استوفى المصلحه الأقل أهميه؛ حينئذ يتعذر عليه استيفاء المصلحه الأهم كما يُمثل لذلك بالجائع، المصلحه هي في أن يأكل ويشبع، وهي تتحقق بطعام طيبٍ لذيذٍ وفيه مصلحه كبيره، ويتحقق بأن يأكل طعاماً عادياً يحقق مصلحه الشبع ويسدّ الجوع، لكن المصلحه الموجوده فيه أقل من المصلحه الموجوده في ذاك الطعام اللذيذ، والمكلف إذا أكل هذا الطعام فقد استوفى المصلحه؛ ولا يمكنه حينئذ أن يستوفى المصلحه الموجوده في الطعام اللذيذ، فيوجد تضاد بين المصلحتين، يقول: في المقام نفترض تضاد بين المصلحتين، من استوفى مصلحه التمام لا يمكنه أن يستوفى المصلحه الموجوده في القصر.

ص: ٤١٢

بناءً على هذا؛ حينئذٍ نحكم بصحة العمل الذي جاء به المسافر الجاهل بوجوب القصر باعتبار اشتغال ما جاء به على مصلحه ملزمه وملازم، فيحكم بصحة العمل، والمفروض أنه لا يمكنه استيفاء المصلحه الموجوده في القصر للتضاد بينهما، فمن جهة حكمنا بصحة صلاته وأيضاً نحكم باستحقاقه للعقاب لتفويته المصلحه الزائده الأهم التي فوّتها نتيجة تركه للتعلم. ولا منافاه بين الحكم بصحة ما جاء به وبين استحقاقه العقاب، فتُحل المشكله بهذا التصوير.

الذي يظهر من كلماتهم أنّ التمام وهو الفعل الذي جاء به المكلف المسافر الجاهل بوجوب القصر، مأمور به تعلق به الأمر الشرعي؛ لأنّ الروايات حكمت بصحته وعدم لزوم إعادته، الحكم بالصحة عندهم يلازم تعلق الأمر به إذا كان عباده، ومن هنا استفادوا من حكم الروايات بصحة ما جاء به وهو التمام في المثال أنّه مأمور به؛ ولذا تقدّم سابقاً في الوجه الأول أنّ الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) استفاد من الروايات التي تحكم بالصحة أنّ ما جاء به هذا المكلف الجاهل يكون مأموراً به، وأجاب عن الوجه الأول بأنّ كون الفعل الذي يأتي به الجاهل غير مأمور به، وإنّما هو يكون مسقطاً للواجب هو خلاف الظاهر؛ لأنّ الروايات تحكم بصحته، والحكم بالصحة في العبادات يلازم تعلق الأمر به. إذاً لا يصح أن نقول أنّه ليس مأموراً به، وإنّما هو يسقط الواجب. يُفهم من هذا أنّهم يرون أنّ الحكم بالصحة في العبادات يلازم تعلق الأمر بالعباده؛ لأنّ عباديه العباده وصحتها تتوقف على تعلق الأمر بها، ومن هنا ينشأ الإشكال؛ لأنّ التمام إذا كان مأموراً به واقعاً في حاله الجهل؛ فحينئذٍ لماذا استحقاق العقاب؟ تقدّم سابقاً أنّ المكلف يستحق العقاب على ترك التعلم في حاله مخالفه الواقع، أمّا في حاله موافقه الواقع، فلا يستحق العقاب على الواقع، قد يستحق العقاب على التجزّي، لكن لا يستحق العقاب على الواقع، المفروض أنّ التمام الذي جاء به مأمور به واقعاً في حاله الجهل بوجوب القصر. إذاً تركه للتعلم لم يؤد به إلى مخالفه الواقع، فلماذا يستحق العقاب؟

ما نريد قوله هو: أنّ الإشكال فى المقام ينشأ من الجمع بين الحكم بالصحة واستحقاق العقاب، وهذا الإشكال يبتنى على دعوى الملازمه بين الحكم بالصحة وبين تعلّق الأمر بالفعل إذا كان عباده. أمّا إذا أنكرنا الملازمه وقلنا بإمكان الحكم بصحة عباده من دون افتراض تعلّق الأمر بها؛ فحينئذٍ يرتفع الإشكال. يظهر من المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) فى هذا الوجه الذى طرحه أنّه يحاول ويريد إنكار هذه الملازمه. صحيح أنّ صحة عباده تنشأ من تعلّق الأمر بها، لكن ليس هو السبب المنحصر والوحيد للحكم بصحة العباده؛ بل يمكن أن نحكم بصحة العباده من منشأ آخر ليس من جهه تعلّق الأمر بها، وإنما باعتبار اشتمالها على المصلحه الملازمه والملا-ك الملزم وإن لم يؤمر بها، فهى تصح لهذا الشىء، فإذا جاء بهذا العمل يحكم بصحته، ويستحق المكلف العقاب لأنّ تركه التعلّم أدّى به إلى مخالفه الواجب الواقعى المأمور به الذى هو القصر؛ وحينئذٍ لا يمكن لنا أن نسأل لماذا يستحق العقاب، فإنّه يستحق العقاب لأنه خالف الواقع، بينما إذا قلنا أنّ التمام مأمور به شرعاً وواقعاً؛ فحينئذٍ لا يمكن لنا أن نقول أنّه خالف الواقع. ومن هنا يظهر أنّه (قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ كلاً من القصر والتمام فى حال الجهل يشتمل على مصلحه تامه ملزمه، لكن مصلحه القصر فيها زياده فى المصلحه، وحيث أنّ المصلحتين متضادتين بمعنى أنّ استيفاء أحدهما يمنع من استيفاء الأخرى؛ حينئذٍ الشارع فى هكذا حاله يأمر بذى المصلحه الأهم وهو القصر ولا يأمر بالتمام؛ لأنّه إذا أمر بالقصر فالمكلف حينئذٍ لا- يتمكن أن يجمع بين الفعلين ويدرك كلتا المصلحتين؛ وحينئذٍ إذا جاء المكلف بالتمام فى حال الجهل بوجوب القصر يأتى الكلام السابق من الحكم بصحة صلاته لاشتمالها على المصلحه الملازمه والملاك الملزم وهذا يكفى فى صحة العباده بلا- فرض تعلّق الأمر به كما هو يرى، ولا- يجب عليه الإتيان بالقصر إذا جاء بالتمام؛ لأنّه لا يتمكن من استيفاء مصلحه القصر للتضاد بين المصلحتين كما فرض؛ ولذا لا يجب عليه الإتيان بالقصر بعد ذلك حتى إذا ارتفع جهله فى داخل الوقت؛ وحينئذٍ المفروض أنه تارك للتعلم عن تقصير، فيستحق العقاب على ترك التعلم؛ لأنه أدّى به إلى مخالفه الواقع.

هذا فى الحقيقه يرجع إلى أنّ المصلحه الموجوده فى القصر كأنّها تنحل إلى شيئين، إلى أصل المصلحه وزياده، أصل المصلحه يشترك فيها القصر مع التمام، أمّا الزيادة فتختص بالقصر، معنى اشتراك القصر والتمام فى أصل المصلحه هو أنّ المصلحه فى الحقيقه موجوده فى الجامع بين القصر والتمام، لكن الزيادة ليست موجوده فى الجامع، وإنما هى مختصه بالقصر، وهذا المقدار الزائد يكون بدرجة الإلزام؛ ولذا قلنا أنّ الشارع أمر بالقصر.

واجه هذا الوجه اعتراضات كثيره :

الاعتراض الأول: وقد أشار إليه بنفسه وأجاب عنه، وحاصله: بناءً على ما ذكرته يلزم أن نلتزم بصحة الصلاه تماماً حتى مع العلم بوجود القصر ولا نخص الحكم بصحة الصلاه تماماً بحاله الجهل بوجود القصر؛ لأنّ المفروض أنّ التمام يشتمل على مصلحه ملزمه وملاك ملزم، فإذا جاء به المكلف، سواء جاء به فى حاله الجهل أو فى حاله العلم؛ حينئذٍ لا بدّ أن يحكم بصحته. (١)

وأجاب هو (قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض: وهو أنّ أصل المصلحه القائم فى الجامع بين القصر والتمام ليست قائمه فى الجامع بين القصر والتمام مطلقاً، وإنّما المصلحه القائم بالجامع بين القصر والتمام المقيد بالجهل بوجود القصر، فالتمام فى حاله العلم بوجود القصر لا مصلحه فيه حتى يحكم بصحته، فالاعتراض ناشئ من تخيل أن أصل المصلحه قائم بالجامع بين القصر والتمام مطلقاً.

الاعتراض الثانى: هو ما ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) (٢) من أنّه لا يصح فرض التضاد بين المصلحتين والملاكين، أصلاً التضاد بين المصالح والملاكات هو شىء خيالى، الشىء الذى نتعلّقه ونتصوره هو التضاد بين ما يحصّل الملاك وما يحصّل المصالح، أمّا التضاد بين نفس المصالح ونفس المبادئ فهو شىء غير متصوّر. أصل الوجه الذى ذكره قائم على افتراض وجود تضاد بين المصلحتين وقال بعدم الأمر بالتمام، فليس هناك تضاد بين الأمر بالتمام وبين الأمر بالقصر، وإنما فرض التضاد بين المصلحه الموجوده فى التمام وبين المصلحه الموجوده فى القصر. يقول: أنّ المعقول والمتصوّر هو التضاد بين هذا الواجب وذاك الذى هو يحصّل المصلحه.

ص: ٤١٥

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ج ١، ص ٣٧٨.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٥٠٧.

يمكن الجواب عن هذا الاعتراض بالمثال الذى ذكرناه، القضية ليست خياليه؛ بل لها واقع خارجى فى مثال الجائع الذى هناك طعامان يسدان جوعه ويحققان له مصلحه الشيع، طعام واجد لمصلحه عاليه وطعام عادى لكن يحقق المصلحه، ومن الواضح أنه إذا استوفى أحدى المصلحتين لا- يمكنه استيفاء المصلحه الأخرى. مثال آخر: إذا كان لديه أرض زراعيه ودار الأمر بين أن يسقيها بماءٍ فيه شىء من الملوحة ولكنه يحقق المصلحه، وهناك ماء آخر ليس فيه ملوحة أصلاً ويحقق المصلحه بنحو تام وكامل، فى هذه الحاله استيفاء هذه المصلحه يمنعه من استيفاء المصلحه الأخرى، هناك تضاد بين نفس المصلحتين، يعنى أن المصلحه المترتبه على سقى الأرض بالماء الذى فيه ملوحة، والمصلحه التى تترتب على سقى الأرض بالماء الحلو الصافى، إذا استوفى أحدهما؛ فحينئذ لا يمكنه استيفاء الأخرى، ليس شيئاً عجيباً وغريباً أن نفترض ذلك، أصل الافتراض ليس فيه مشكله، نحن لا نريد أن نبحث بحثاً إثباتياً وما هو الدليل على أن المصلحه تكون هكذا، وأن هناك تضاداً بين المصلحتين، وإذا أدرك هذه المصلحه لا يتمكن من استيفاء المصلحه الأخرى، وإنما بحثنا ثبوتى، هناك إشكال ثبوتى ونريد أن نجيب عنه بجواب أيضاً ثبوتى، فنفترض شيئاً ونقول أن هذا يحل الإشكال، وليس الكلام إثباتى، فيمكن فرض هذا ولا مجال لإنكاره بعد وقوعه فى الأمور الخارجيه المتعارفه، فإنه يمكن فرض أن يكون هناك تضاد بين المصلحتين.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

الاعتراض الثالث: على ما ذكره المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) هو ما أشار إليه فى نفس الكفايه وأجاب عنه، (١) والإشكال الذى ذكره موجود فى كلمات الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، (٢) وحاصله هو: أن ما ذكر فى هذا الوجه يستلزم أن يكون صلاه التمام مانعاً عن الإتيان بصلاه القصر؛ لأنه فرض فى هذا الوجه أن المكلف عندما يأتى بالتمام لا يتمكن من استيفاء مصلحه صلاه القصر، فيصبح المكلف عاجزاً عن صلاه القصر ذات المصلحه الخاصه عندما يصلّى صلاه التمام، فتكون صلاه التمام مانعه عن الإتيان بصلاه القصر على ما لها من المصلحه الملزمه والملاك التام؛ وحينئذ يقال بأنّ صلاه التمام تكون حرام، باعتبار أن عدم المانع من مقدمات حصول الشىء وهذا معناه أن عدم التمام يكون من مقدمات صلاه القصر؛ لأنّ التمام يمنع من صلاه القصر بمرتبته التامه كواجب واقعى، فعدم التمام يكون من مقدمات صلاه القصر؛ وحينئذ يكون واجباً؛ لأنه مقدّمه، ومقدّمه الواجب واجبه، فعدم التمام يكون واجباً؛ وحينئذ يكون نقيضه الذى هو التمام حراماً، فيقع فاسداً؛ لأنّ النهى فى العبادات يقتضى الفساد، فكيف يُحكم بصحتها؟

ص: ٤١٦

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ج ١، ص ٣٧٨.

٢- فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصارى، ج ٢، ص ٤٣٩.

أجاب المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض بأننا نسلم بأنّ التمام والقصر ضدان، لكن ثبت فى محله أن عدم أحد

الضدين ليس مقدمه للضد الآخر؛ وإنما عدم أحد الضدين ووجود الضد الآخر فقط أمران متلازمان، وهذا التلازم هو نتيجة التضاد بين وجوديهما، فيكون عدم أحدهما ملازماً مع وجود الضد الآخر من دون أن يكون عدم أحدهما مقدّمه لوجود الضد الآخر فحينئذٍ كيف يُجعل عدم التمام من مقدّمات وجود صلاة القصر. إذاً: هذا الاعتراض ليس تاماً.

لكن أورد على هذا الجواب بما حاصله: إذا بحثنا عن مركز التضاد سنجد أنه ليس بين صلاة القصر وصلاة التمام لوضوح أن ليس بينهما تضاد؛ لإمكان الجمع بينهما، فيإمكان المكلف أن يصلى صلاة التمام وأن يصلى صلاة القصر، وإتّما التضاد يكون بين الملاكين وبين المصلحتين التي يقتضيهما كل واحدٍ من هذين الفعلين، بمعنى أن استيفاء إحدى المصلحتين تمنع من استيفاء المصلحة الأخرى، مركز التضاد هو الملاكات لا الأفعال، فالتضاد يكون بين المصلحة التي تتحقق بالإتيان بصلاة القصر والمصلحة التي تتحقق بالإتيان بصلاة التمام. بناءً على هذا؛ حينئذٍ يكون كل واحدٍ من القصر والتمام هو علّه وسبب لتحقيق مصلحته، فصلاة القصر علّه وسبب لتحقيق مصلحه القصر، وصلاة التمام علّه وسبب لتحقيق مصلحه التمام، فهناك إعلان وهناك مصلحتان، المصلحتان معلولتان للفعلين. الذي ثبت في محله كما اشار إليه المحقق الخراساني (قدّس سرّه) هو عدم وجود توقف بين الضد وعدم الضد الآخر، بمعنى أن عدم أحد الضدين ليس من مقدّمات وجود الضد الآخر، لكن في نفس الوقت أن عدم علّه أحد الضدين يكون من مقدّمات وجود الضد الآخر. مثال: نفرض أن لدينا ضدان بروده وحراره، الحراره لها علّه وهى النار، ثبت أن عدم النار التى هى عدم علّه الحراره من مقدّمات وجود البروده؛ لأنّ النار تمنع من تأثير مقتضى البروده فى البروده، فوجود النار يكون مانعاً وعدمها يكون عدم مانع، وعدم المانع هو مما يتوقف عليه وجود الشىء، فوجود البروده يتوقف على عدم النار، يعنى عدم علّه أحد الضدين يكون من مقدّمات وجود الضد الآخر.

هذه الفكره التي طبقناها على مثال البروده والحراره، الآن نطبقها فى محل الكلام حيث التضاد قائم بين المصلحتين اللتين تتحققان بهذين الفعلين لا بين الفعلين، هذان أمران بينهما تضاد، بمعنى أنّ استيفاء أحدهما يمنع من استيفاء الآخر، علّه وسبب هاتين المصلحتين هما نفس الفعلين؛ لأنّ الفعل يعتبر بمثابة السبب التوليدى بالنسبه للمصلحه، فالقصر سبب توليدى لمصلحته، والتمام أيضاً سبب توليدى لمصلحته، فيوجد تضاد بين المصلحتين. عدم علّه أحد الضدين يكون من مقدمات وجود الضد الآخر، بمعنى فى محل الكلام أنّ التمام الذى هو علّه لمصلحه التمام يكون عدمه من مقدمات وجود مصلحه القصر. إذاً وجود مصلحه القصر وتحققها موقوفه على عدم المانع، فتكون موقوفه على عدم التمام، عدم التمام باعتباره يمثل عدم علّه أحد الضدين؛ لأنّ التمام علّه لمصلحته الذى هو مصلحه التمام أحد الضدين؛ لأنّ التضاد بين الملاكات، عدم التمام يعنى عدم علّه أحد الضدين يكون من مقدمات وجود الضد الآخر، يعنى من مقدمات وجود مصلحه القصر.

إذاً: بالنتيجه صار عدم التمام من مقدمات وجود الواجب، أى من مقدمات صلاه القصر بما لها من الملاك والمصلحه؛ فحينئذٍ إذا قلنا بأنّ مقدمه الواجب واجبه فيكون عدم التمام واجب بالوجوب المقدمى، وبالتالي يحرم نقيضه، فيرد الإشكال السابق على الوجه الذى ذكره فى الكفايه، ولا ينفع حينئذٍ جواب المحقق الخراسانى (قدّس سرّه)؛ لأنّ جوابه يقول أنّ عدم أحد الضدين ليس من مقدمات وجود ضده، نحن نسلّم هذا، لكن عدم علّه أحد الضدين هو من مقدمات وجود الضد الآخر باعتبار أنّه يمثل عدم مانع، وعدم المانع من جمله مقدمات وجود الشىء، فإذا ضممنا لذلك أنّ التضاد إنما هو بين المصلحتين لا بين الفعلين، يكون عدم التمام من مقدمات وجود صلاه القصر بما لها من المصلحه باعتباره عدم مانع، فإذا كان من مقدماته وقلنا بأنّ مقدمه الواجب واجبه، يكون عدم التمام واجباً، فيحرم نقيضه وهو التمام، وبناءً على الملازمه بين حرمة العباده وفسادها، فتقع صلاه التمام فاسده، فيرجع الإشكال كما كان.

هذا الإيراد مبنى على افتراض أن مقدمه الواجب تتصف بالوجوب الشرعى الذى يتعلق به الأمر الشرعى المولوى على غرار سائر الأوامر، فتكون مأمور بها بالأمر المقدمى الذى هو أمر شرعى كما هو الحال فى سائر الأوامر المولويه، غايه الأمر أن هذا الأمر مقدّمى وليس نفسياً، لكنه أمر شرعى يتعلق بمقدمه الواجب؛ حينئذٍ يقال: أن هذا التسلسل سوف يودى إلى الالتزام بوجوب ترك التمام وجوباً مقدمياً، فيتعلق به أمر شرعى، وإذا تعلق به أمر شرعى؛ حينئذٍ يحرم نقيضه الذى هو نفس صلاه التمام، وإذا حرمت تقع فاسده. أمّا إذا أنكرنا أصل وجوب مقدمه الواجب، فالمسأله واضحه، ويندفع هذا الإشكال؛ لأنه قائم على أن يصل إلى نتيجة أن عدم التمام مقدّمه لوجود صلاه القصر الواجب الواقعى، فإذا صار مقدمه يكون عدم التمام واجب بالوجوب المقدمى، وإذا صار واجباً يحرم نقيضه، فهذا الإشكال قائم على افتراض أن مقدمه الواجب واجبه.

لكن لو سلّمنا أن مقدمه الواجب واجبه، المقصود بوجوب مقدمه الواجب هل هو تعلق أمر شرعى مولوى بالمقدمه؟ حتى نقول أن ترك التمام تعلق به أمر شرعى، فيحرم نقيضه فيقع التمام فاسداً؟ أو نقول بناءً على تسليم أن مقدمه الواجب واجبه، فالمقصود بذلك هو فقط إثبات المحبوبيه وليس أمراً شرعياً، باعتبار أننا لا نستطيع أن نفرض على المولى أن يأمر بمقدمه الواجب لمجرد توقف الواجب عليها، العقل لا يدرك هذا المعنى، وإنما ما يدركه العقل هو أن المحبوبيه المتعلقه بذى المقدمه مع فرض أن ذى المقدمه يتوقف على مقدمات وجوديه، فتسرى هذه المحبوبيه من ذى المقدمه إلى المقدمات، فما يثبت هو فقط تعلق محبوبيه بمقدمه الواجب؛ حينئذٍ إذا تمّ هذا وأنّ الثابت _____ بناءً على وجوب مقدمه الواجب _____ هو فقط المحبوبيه، المحبوبيه فى المقدمه لا- تنافى إمكان التقرب بنقيضها، يعنى يثبت محبوبيه ترك التمام باعتباره مقدّمه لفعل صلاه القصر الواجب الواقعى، وليس معنى محبوبيه ترك التمام أن التمام يقع حراماً، وإنما غايته أن يقع التمام مبغوضاً، وهذه المبغوضيه هل تنافى التقرب به لو جاء به المكلف بحيث يقع عباده؟ وهل يقع صحيحاً أو لا؟ قياساً لمحل الكلام على العبادات المكروهه ينبغى أن نلتزم بأنّه لا ينافى ذلك، العبادات المكروهه عندما يكون التقرب بالجامع وإن كانت الخصوصيه مبغوضه، لكن يمكن التقرب بالجامع. هذا يكون من هذا القبيل، بمعنى أن هذا بالرغم من كونه مبغوضاً، لكنه يمكن التقرب به إذا جاء به ولا- يكون هذا موجباً لبطلانه وفساده، الأمر يتعلّق به، والمحبوبيه موجوده فيه؛ إذ بحسب فرض الكلام أن هناك محبوبيه متعلقه بالتمام، نحن بهذا الكلام اثبتنا أن ترك التمام أيضاً محبوب؛ حينئذٍ يكون فعل التمام وتركه محبوباً، كلّ منهما محبوب، أمّا فعل التمام؛ فلأنّه محبوب بحسب الفرض، وأمّا ترك التمام، فيكون محبوباً باعتبار أنّه يكون مقدمه لفعل صلاه القصر التى هى الواجب الواقعى، فيكون كل منهما محبوباً. فى حاله من هذا القبيل لا- مانع من أن يتقرب بالفعل باعتبار أن فيه محبوبيه ويقع صحيحاً، وإن كان من جهه أخرى يكون مبغوضاً؛ لأنّ ترك التمام محبوب، ولازم كون ترك التمام محبوب أن يكون فى التمام شىء من المبغوضيه، لكن هذه المبغوضيه الموجوده فى التمام لا تنافى وقوع التمام صحيحاً ومقرباً كما هو الحال فى الصلاه فى الحمام حيث أن الصلاه فى الحمام فيها مبغوضيه، لكن هذه المبغوضيه لا تمنع من محبوبيه أصل الفعل، فيقع الفعل صحيحاً ومقرباً، وإذا صلّى فى الحمام تقع صلاته صحيحه وإن كانت هناك مبغوضيه. وما نحن فيه من هذا القبيل، التمام فيه محبوبيه _____ بحسب الفرض _____ وترك التمام فيه محبوبيه بحسب هذه المقدمات، والمحبوبيه التى فى ترك التمام تستلزم نوع من المبغوضيه فى التمام، لكنّ هذه المبغوضيه فى التمام لا تمنع من التقرب بالتمام لكونه محبوباً بحسب الفرض؛ فحينئذٍ يقع الفعل صحيحاً. هذا هو الجواب عن هذا الإيراد.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في الاعتراض الثالث على ما ذكره المحقق الخراساني (قدّس سرّه)، وذكرنا جوابه (قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض، ثمّ ذكرنا ما يرد على جوابه من إيراد، وما يقال في دفع ذلك الإيراد.

يمكن دفع هذا الإيراد بشيء آخر غير ما تقدّم، وذلك بافتراض أنّ المانع هو خصوصية التمام وليس الجامع، بمعنى أنّ في صلاة التمام خصوصية تمنع من ترتب مصلحه صلاة القصر على صلاة القصر، وأمّا الجامع بين القصر والتمام، فهذا لا يمنع من ترتب مصلحه صلاة القصر على صلاة القصر؛ بل أنّه يكون محققاً للمصلحه المشتركة بين القصر والتمام لا أنّه يكون مانعاً من ترتب مصلحه القصر على صلاة القصر، فإذا: لدينا جامع لا يمنع من ترتب مصلحه صلاة القصر على صلاة القصر، هناك خصوصية في التمام تكون مانعه؛ وحينئذٍ يمكن فرض التقرب بالجامع، فيقع الفعل عباده ويتقرب بالجامع، بالرغم من أنّ الخصوصية تكون مانعه من ترتب مصلحه صلاة القصر على صلاة القصر، فيأتي فيها الحديث السابق من أنّها تكون من قيود الواجب، فتكون من مقدماته وتكون واجبه.....الخ.

لكن إذا فرضنا أنّ ما يكون مقرباً غير ما يكون مانعاً ما يكون مقرباً هو الجامع المتحقق في ضمن صلاة التمام، وما يكون مانعاً من ترتب مصلحه صلاة القصر على صلاة القصر هو الخصوصية الموجوده في صلاة التمام، فإذا فرّقنا بين ما يكون مقرباً وبين ما يكون مانعاً تنتهي المسأله؛ لأنّ الإشكال أساساً مبني على افتراض أنّ ما يكون مانعاً هو الذي يكون مقرباً، فيسأل أنّه كيف يمكن الجمع بينهما؟ هذا من جهه يكون جامعاً، فكيف يكون مقرباً؟! لا- يمكن الجمع بينهما. فإذا فرّقنا بينهما على اساس جامع وخصوصية، وأنّ الذي يمنع هو الخصوصية؛ حينئذٍ يتقرب بالجامع، والمانع ليس هو الجامع، وإنّما هو الخصوصية الموجوده في صلاة التمام. ومن هنا يظهر أنّ الاعتراض الثالث لا يرد على الوجه الذي ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه).

ص: ٤٢٠

الاعتراض الرابع: على الوجه الذي ذكره المحقق صاحب الكفايه (قدّس سرّه) هو ما عن المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وحاصله: (١) أنّ مصلحه صلاة القصر لا تخلو من أحد فرضين:

إمّا أن نفترض أنّ مصلحه صلاة القصر ليست مقيدة بعدم سبق التمام، وإمّا أن نفترض أنّها مقيدة بعدم سبق التمام، إن لم تكن مقيدة؛ حينئذٍ لا بدّ أن يلتزم بوجوب إعادة الصلاة قصراً حتى لو صلّى تماماً؛ لأنّ مصلحه صلاة القصر ليست مقيدة بعدم سبق التمام، فحتى لو صلّى تماماً بإمكان المكلف أن يأتي بصلاة العصر قصراً ويدرك مصلحه صلاة القصر.

وأما إذا فرضنا أنّ مصلحه صلاة القصر مقيدة بعدم سبق التمام؛ حينئذٍ يقال: بناءً على هذا لا مصلحه في صلاة القصر إذا صلّى تماماً، فلماذا العقاب؟! المفروض أنّه جاء بالتمام، فأدرك مصلحه التمام، ومصلحه القصر لا وجود لها؛ لأنّها مقيدة بعدم سبق

التمام، فإذا صَلَّى تماماً لا مصلحه في صلاه القصر حينئذٍ، فلماذا يُعاقب المكلف ؟

إن قلت: على تفويت مصلحه القصر، قلنا: أنّ صلاه القصر لا مصلحه فيها إذا صَلَّى تماماً؛ لأنّ مصلحه صلاه القصر _____ بحسب الفرض _____ مقئده بعدم سبق التمام، فإذا صَلَّى تماماً لا مصلحه في صلاه القصر، فلا معنى للعقاب على ذلك. كما أنّه لا معنى للعقاب على مصلحه التمام؛ لأنّ المفروض أنّه أدرك مصلحه التمام عندما صَلَّى تماماً، فعلى ماذا يُعاقب ؟

هذا الاعتراض كأنّه مبني على افتراض أنّ قيد عدم سبق التمام هو من قيود الوجوب، يعنى على غرار تقييد الحج بالاستطاعه. أو قل بعبارة أخرى: هو من قيود اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحه؛ حينئذٍ يكون لهذا الكلام وجه؛ لأنّ عدم سبق التمام من قيود اتّصاف صلاه القصر بكونها ذا مصلحه، فإذا صَلَّى تماماً؛ فحينئذٍ لا تكون صلاه القصر ذا مصلحه؛ لأنّ عدم سبق التمام من قيود اتّصافها بكونها ذا مصلحه، فمع الإتيان بصلاه التمام ليست هناك مصلحه في صلاه القصر، فيرد الإشكال من أنّ العقاب على ماذا يكون ؟ لكن هذا غير صحيح؛ لأنّ عدم سبق التمام ليس من قيود الاتّصاف، يعنى ليس من قيود الوجوب، وإنّما هو من قيود الواجب، بمعنى أنّ ترتب مصلحه صلاه القصر على صلاه القصر موقوف على عدم سبق التمام؛ لما قلناه من أنّ صلاه التمام تمنع من ترتب مصلحه صلاه القصر على صلاه القصر لا أنّها توجب سلب الفعل عن كونه ذا مصلحه، فهى من قيود الترتب والواجب وليست من قيود الوجوب والاتّصاف، بناءً على هذا يرتفع الاعتراض؛ لأنّه حتى لو افترضنا أنّ المكلف صَلَّى تماماً، لكن هل معنى ذلك أنّ القصر لا يتصف بكونه ذا مصلحه؟! كلا، إنّما لا يكون ذا مصلحه عندما يكون عدم سبق التمام من قيود الاتّصاف، فإذا سبق التمام لا يتصف الفعل بكونه ذا مصلحه، لكنه ليس من قيود الاتّصاف، فيبقى القصر متصفاً بكونه ذا مصلحه حتى إذا سبق التمام.

ص: ٤٢١

١- فوائد الأصول، المحقق النائيني، ج ٤، ص ٢٩٩.

نعم، ترتب هذه المصلحه على صلاه القصر موقوف على عدم صلاه التمام. إذًا: لا يمكن أن نقول بأن القصر لا يتصف بكونه ذا مصلحه بمجرد أن يأتي بصلاه التمام بحيث يصح لنا أن نقول ليس فى الفعل مصلحه، فلماذا العقاب؟ كما ذكر فى الإشكال؛ بل يبقى الفعل ذا مصلحه، ويكون العقاب فى محله. هذا هو الاعتراض الرابع وجوابه، وبهذا يتم الكلام عن الوجه الثالث من وجوه دفع الإشكال.

الوجه الرابع لدفع الإشكال: هو أن يلتزم بأن هناك أمران فى محل الكلام، أحد الأمرين يتعلّق بالجامع بين القصر والتمام. الأمر الثانى يختص بأحد فردى الجامع الذى هو فى محل كلامنا صلاه القصر. لكن يُفترض أنّ أحد فردى الجامع الذى هو التمام مترتب على الجهل بالأمر بالفرد الآخر، أى الجهل بالأمر بالقصر. هذا فى الحقيقه هو نفس ما قاله المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) بلا- فرق بينهما إلا فى شىء واحد وهو أنّ المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) كان يفترض أنّ التعدد فى المطلوب يكون بلحاظ عالم الملا-ك والمصالح والمبادئ ولم يفرض التعدد فى الخطاب، هو سكت ولم يقل هناك أمران أمر بالجامع وأمر بالفرد، الجامع والفرد ذكره بلحاظ عالم الملاك، فقال أنّ هناك مصلحه ترتب على الجامع بين القصر والتمام وهناك مصلحه خاصه ترتب على أحد الفردين، يعنى على خصوص القصر. هو ذكر نفس هذه الفكره، غايه الأمر أنه بدل أن يقول هناك خطاب يتعلّق بالجامع وخطاب يتعلّق بالفرد، قال أنّ هناك مصلحتين وليس أمرين، أحدهما ترتب على الجامع بين القصر والتمام والأخرى ترتب على الفرد وهو القصر فى محل الكلام. فى هذا التوجيه يُراد بيان أنّ هناك تعدداً فى الملاك وفى الخطاب وليس فقط فى الملا-ك. إذًا: هناك أمران، كلّ منهما ينشأ من مصلحه، وهذان الأمران أحدهما يتعلّق بالجامع، والأخر يتعلّق بالخصوصيه وهى القصر فى محل الكلام. هذا أيضاً يمكننا أن نقول أنه مثل الترتب الذى قال به الشيخ كاشف الغطاء الذى تقدّم فى الوجه الثانى، هذا أيضاً ترتب بالنتيجه، غايه الأمر أنّ هذا ترتب يعبر عنه السيد الشهيد (قدّس سرّه) بأنه (ترتب مسامحى) وذاك هو الترتب الحقيقى الذى يفترض أنّ الأمر بالتمام مترتب على الجهل بالأمر بالقصر، لكنه لم يفترض وجود أمر بالجامع، وإنما افترض وجود أمرين أحدهما يتعلّق بالقصر والأخر يتعلّق بالتمام، لكن فى فرض الجهل بالأمر الأول مثل الصلاه والإزاله، حيث هناك أمران أحدهما يترتب على عصيان الأمر الأول، أمّا هنا فيترتب على الجهل بالأمر الأول، فهو ترتب حقيقى، بينما هنا الترتب ليس حقيقياً، وإنما هو ترتب مسامحى، بمعنى أنّ هناك أمراً يتعلّق بالجامع بين القصر والتمام وهناك أمر يتعلّق بالقصر، لكنّ هذا الأمر بالجامع، الأمر بأحد فرديه يكون مقيداً ومترتباً على الجهل بالأمر الثانى الذى هو الأمر بالقصر.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في الوجه الرابع لدفع الإشكال وهو أن يلتزم بوجود أمرين أحدهما متعلّق بالجامع بين صلاه القصر وصلاه التمام، والآخر متعلّق بصلاه القصر فقط، لكن أحد الفردين من الجامع وهو التمام يكون مترتباً على الجهل بالأمر بالقصر، فإنما يجب التمام في حق الجاهل بوجود القصر؛ وحينئذٍ تنحل المشكله؛ لأنه إن صلّى التمام وكان جاهلاً بالأمر بالقصر تصح منه الصلاه؛ لأنّ التمام مأمور به بالأمر بالجامع بين القصر والتمام، فتصح الصلاه منه إن جاء بها تماماً في حال الجهل، ويستحق العقاب على ترك الأمر بالقصر؛ لأنه بتركه التعلّم أصبح جاهلاً بوجود القصر، فيستحق العقاب على ذلك.

اعتُرض على هذا الوجه باعتراضات:

الاعتراض الأول: هو دعوى استحاله تعلّق الأمر بالجامع مع تعلّق أمر آخر بأحد فرديه وهو القصر، والوجه في هذه الاستحاله هو دعوى أن الأمر بالجامع يدل على الترخيص في تطبيق الجامع على كل واحدٍ من الأفراد، وهذا ينافي الإلزام بأحد الفردين، فكيف يمكن الجمع بين أن يرخص الشارع للمكلف بتطبيق الجامع على صلاه القصر وبين أن يُلزم إلزاماً تعينياً بصلاه القصر؟! ومن هنا يقال باستحاله تعلّق الأمر بالجامع والأمر بأحد فرديه، وعلى هذا الأساس قيل يقع التنافي بين مثال (اعتق رقبه) و(اعتق رقبه مؤمنه) لأنّ مقتضى (اعتق رقبه) هو الترخيص في تطبيق الجامع على كلٍ من الرقبه المؤمنه والرقبه الكافره، وهذا ينافي الإلزام بعق الرقبه المؤمنه، فتقع بينهما المنافاه، وهذه المنافاه هي الملاك في حمل المطلق على المقيد، فيحمل المطلق على المقيد ويُلتزم بوجود حكمٍ واحد متعلّق بخصوص المقيد؛ حينئذٍ في محل الكلام يقال: لا يصح هذا الفرض لهذه المنافاه بين الترخيص في تطبيق الجامع على كلا الفردين وبين الإلزام بأحد الفردين، فمن هنا يكون هذا الوجه مفروض لهذه النكته.

ص: ٤٢٣

جواب هذا الاعتراض هو: أنّ هذا ناشئ من تخيل أنّ الترخيص المستفاد من تعلّق الأمر بالجامع هو ترخيص تكليفي معناه الأذن برفع اليد عن المقيد رأساً، وأمّا إذا قلنا أنّ الترخيص هو ترخيص حيثي، يعني ترخيص من ناحيه هذا الأمر بالجامع، فهذا لا ينافي الإلزام من ناحيه أمر آخر، ولا ضير في أن نلتزم بأنّ الأمر بالجامع يقتضى الترخيص في تطبيق الجامع على كل واحد من الفردين، فيكون هذا الفرد من ناحيه الأمر بالجامع لا مقتضى للإلزام به، وهذا لا ينافي أن يكون هذا الفرد بنفسه هناك ما يقتضى الإلزام به من ناحيه الأمر الثاني.

وبعبارة أكثر وضوحاً: المفروض أننا نفترض وجود أمرين، أمر متعلّق بالجامع، وأمر ثانٍ متعلّق بالقصر، الأمر المتعلّق بالجامع يقتضى الترخيص في تطبيق الجامع على القصر وعلى التمام، هذا الترخيص معناه أنّ الأمر بالجامع بما هو أمر بالجامع لا يقتضى الإلزام بصلاه القصر، أي أنّ الأمر بالجامع ليس فيه شيء يقتضى الإلزام بصلاه القصر، وكذلك ليس فيه شيء يقتضى الإلزام بصلاه التمام، وهذا لا ينافي أنّ هناك أمراً آخر يقتضى الإلزام بصلاه القصر، فالترخيص المستفاد من تعلّق الأمر بالجامع ترخيص

حيثى، أى ترخيص من ناحيه الأمر بالجامع، يقول أنّ المكلف غير ملزم بالإتيان بصلاه القصر، يمكنه الإتيان بصلاه القصر ويمكنه الإتيان بصلاه التمام، هذا معنى الأمر بالجامع. فى مثال(أعتق رقبه) من ناحيه الأمر بعتق الرقبه المكلف مخير بين أن يطبق هذا على الرقبه المؤمنه والرقبه الكافره، وليس فى هذا الأمر ما يقتضى الإلزام بعتق الرقبه المؤمنه، لكن هذا لا ينافى أنّ هناك أمراً آخر مع افتراض تعدد الأمر كما هو المفروض فى محل كلامنا، مع افتراض تعدد الأمر يمكن افتراض أنّ الرقبه المؤمنه من ناحيه الأمر الثانى هناك ما يقتضى الإلزام بعتقها من دون أن يكون هناك منافاه بين الأمرين، فدعوى الاستحاله على أساس هذه النكته ليست تامّه.

الاعتراض الثاني: أن يقال باستحالة الأمر بالجامع في محل كلامنا من جهة اللغوية، أى يلزم أن يكون الأمر بالجامع لغوياً؛ وذلك لأن الأمر بشكل عام إنما لا يكون لغوياً عندما تكون له محركه معقوله، أما إذا فرضنا أن هناك أمراً يجعله الشارع وليس له أى محركه؛ حينئذٍ يكون لغوياً، فيُدعى في المقام أن الأمر بالجامع ليست له محركه نحو متعلقه لا- بالنسبة إلى من يجهل الأمر بالجامع ولا- بالنسبة لمن يعلم الأمر بالجامع، كلٌّ منهما لا- يحركه الأمر بالجامع. أما من يجهل الأمر بالجامع، فواضح، فهو لا يتحرك من الأمر بالجامع؛ لأنه يجهله بحسب الفرض، وأما العالم بالأمر بالجامع، فأيضاً ليس للأمر بالجامع محركه معقوله بالنسبة إليه؛ وذلك لأن الأمر بالجامع عند العالم به لا يحركه إلا نحو صلاة القصر، ولا يحركه نحو الجامع الذى يمكن انطباقه على صلاة التمام حتى يكون له معنى معقول، وإنما العالم بالأمر بالجامع لا يحركه الأمر بالجامع إلا نحو أحد الفردين الذى هو صلاة القصر؛ لأن المفروض أن صلاة التمام مقيدة كفرد للجامع بالجهل بوجوب صلاة القصر.

وبعبارة أخرى: أن الأمر بالجامع هو جامع بين القصر والتمام فى حال الجهل بوجوب صلاة القصر، أما إذا علم بوجوب صلاة القصر ليس هناك أمر بصلاة التمام، إنما يثبت الأمر بصلاة التمام ولو فى ضمن الجامع عندما يكون المكلف جاهلاً بوجوب صلاة القصر، أما إذا كان عالماً بوجوب صلاة القصر وعالماً بالجامع الذى يشمل الأمر بوجوب صلاة القصر؛ حينئذٍ مثل هذا لا يتحرك نحو التمام؛ لأنه عالم بوجوب صلاة القصر بحسب الفرض، إذا كان المكلف جاهلاً، فهذا يعنى أنه جاهل بالجامع، والأمر بالجامع لا يحرك من يكون جاهلاً به. وأما إذا عالماً بالأمر بالجامع، فهذا الأمر لا يحركه إلا نحو القصر؛ لأننا فرضنا أنه عالم بوجوب صلاة القصر، ولو فى ضمن الجامع، فلا يتحرك نحو التمام، ومن هنا يكون الأمر بالجامع لغوياً، فأى فائده من هذا الأمر بالجامع، والحال أن المكلف فى حال جهله لا يتحرك من هذا الأمر بالجامع، وفى حال علمه أيضاً لا يتحرك إلا نحو أحد فرديه الذى هو القصر، فالأولى أن يأمر بالقصر، ثم يأمر بالتمام على تقدير الجهل بوجوب القصر، ولا داعى لأن يأمر بالجامع، ثم يأمر بالقصر.

يمكن التخلّص من هذا الاعتراض _____ كلامنا ثبوتى _____ بافتراض أنّ صلاة التمام مقيده بالجهل بالأمر الثانى كما هو فى أصل الطرح، حيث ذكر أنّ الأمر يتعلّق بالجامع بين صلاة القصر وصلاة التمام، وصلاة التمام مترتبه على الجهل بالأمر الثانى وليس على الجهل بالأمر بالجامع، فالأمر بالجامع يكون أمراً بالجامع بين صلاة القصر وصلاة التمام على تقدير الجهل بالأمر الثانى، وهو الأمر الخاص المتعلق بصلاة القصر تعييناً؛ حينئذٍ يندفع الاعتراض؛ لأننا نقول: لا يمكن أن نقول أنّ الأمر بالجامع ليست له محركه؛ لأنّ العالم بالأمر بالجامع إذا كان جاهلاً- بوجوب القصر تعييناً _____ الأمر الثانى _____ يمكن أن يتحرك نحو صلاة التمام، ولا نستطيع أن نقول أنّ الأمر بالجامع لا يحركه إلاّ نحو صلاة القصر؛ بل هو يحركه نحو صلاة التمام، فلا يكون لغواً.

نعم، الأمر بالجامع فى حال الجهل به لا- يحرك الجاهل به، لكن فى حال العلم بالأمر بالجامع، والجهل بالأمر الثانى، الأمر بالجامع يحرك المكلف نحو الإتيان بصلاة التمام؛ لأنّه عالم بالأمر بالجامع الشامل للتمام وللقصر وجاهل بالأمر الثانى، فهو يحركه نحو صلاة التمام، فلا يكون لغواً. وتوهم اللغويه نشأ من أنّ وجوب التمام مقيّد بالجهل بالأمر بالجامع، فإذا فرضناه عالماً بالجامع؛ فحينئذٍ لا أمر بالتمام، فلا يحرك نحو التمام، فلا يحرك إلاّ نحو القصر، بينما الصحيح هو أنّ صلاة التمام ليست مقيده بالجهل بالأمر بالجامع، وإتّما هى مقيده بالجهل بالوجوب التعيينى المتعلق بصلاة القصر، فالعالم بالأمر بالجامع يتحرك نحو صلاة التمام، فلا- يكون الأمر بالجامع لغواً، كما أنّ ما فرضه الشيخ كاشف الغطاء ليس لغواً بأن يقال أنّ الأمر يتعلّق بالقصر وهناك أمر ترتبى يتعلّق بالتمام على تقدير الجهل بوجوب القصر، فلا يكون لغواً، هنا بدلاً من هذا نجعل الأمر بالجامع ويكون محرّكاً نحو صلاة التمام عندما يكون جاهلاً بالأمر الثانى، فيرتفع محذور اللغويه.

الاعتراض الثالث: أن يُدعى الاستحالة على أساس أنه يلزم من هذا الفرض تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم، باعتبار أن وجوب القصر مشروط _____ بناءً على هذا الكلام _____ بعدم سبق التمام في حال الجهل بوجوب القصر، وهنا تأتي قضية تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم؛ لأنّ الوجوب بشكل عام متأخّر عن متعلقه، تأخر العارض عن معروضه، فإذا أخذنا في المتعلق نفس الوجوب؛ فحينئذٍ يلزم الإشكال، وهو أنّ الوجوب الذي من المفروض أن يكون متأخراً رتبه عن متعلقه سوف يصبح متقدماً على نفسه؛ لأنه أخذنا هذا الوجوب في متعلقه نفسه؛ لأنه قلنا أنّ وجوب القصر إنّما يثبت لصلاه القصر المقيده بعدم المسبوقيه بصلاه التمام في حال الجهل بوجوب صلاه القصر، فكأنّ الوجوب الذي يُفرض كونه متأخراً عن متعلقه سوف يكون متقدماً، فما فرض متأخراً يكون متقدماً، وهذا محذور لا يمكن الالتزام به.

هذا الاعتراض كأنه مبني على افتراض أنّ الجهل بالشىء لا يتحقق إلا عند افتراض تحقق ذلك الشىء، فمن هنا يكون الجهل بالشىء متأخراً عن الشىء نفسه، فعندما تجهل شىء لا بدّ من افتراض وجود شىء وأنت تجهل به؛ حينئذٍ يرد هذا الإشكال؛ لأنّ وجوب القصر متأخّر عن متعلقه الذى هو صلاه القصر المقيده بالجهل بوجوب القصر، يُفترض في هذا الإشكال كأنّ الجهل بوجوب صلاه القصر يستلزم تحقق الوجوب على مستوى متعلق وجوب القصر، فيكون متقدماً والحال أننا فرضناه متأخراً، أى أنّ الوجوب الذى هو متأخّر عن متعلقه سوف يُفترض تحققه قبل تحقق متعلقه، فالوجوب الذى كان متأخراً رتبه عن متعلقه سوف يفترض متقدماً على نفسه، فيلزم هذا المحذور. لكن الكلام في أنّ الجهل بالشىء هل يتوقف على تحقق ذلك الشىء أو لا؟ يمكن أن يقال بأنّه لا يتوقف على تحققه، بأن نفسير الجهل بمطلق عدم العلم الذى يجتمع مع عدم وجود ذلك الشىء أصلاً، فالقول بأننى لا أعلم بالشىء ليس معناه أنّ هناك شيئاً وأنا لا أعلم به؛ بل حتى إذا لم يكن هناك شىء يصح لى أنّ أقول أنا لا أعلم بذلك الشىء أو أنا أجهل ذلك الشىء، ولو لعدم تحقق ذلك الشىء، إذا فسّرنا الجهل بمطلق عدم العلم، ليس مأخوذاً فيه تحقق ما يتعلّق به، فحتى مع عدم فرض تحققه يمكن أن يقال هذا يجهل بذلك الشىء، فالجهل بالشىء بمعنى مطلق عدم العلم به يجتمع مع عدم الشىء ولا يتوقف على وجود الشىء؛ وحينئذٍ لا يلزم الإشكال.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في الوجه الرابع لدفع الإشكال، وقلنا أنّه اعترض على هذا الوجه بعدّه اعتراضات وذكرنا الاعتراض الأول والثاني والثالث.

الاعتراض الرابع: ما تقدّم نقله عن السيد الخوئي (قدّس سرّه) في مقام الاعتراض على الترتب الحقيقي الذي قال به الشيخ كاشف الغطاء (قدّس سرّه)، وحاصله: يلزم من الترتب الحقيقي والترتب المسامحي تعدد العقاب، وذلك فيما إذا فرضنا أنّ الجاهل بوجوب القصر ترك الصلاة رأساً، في هذه الحالة يلزم تعدد العقاب، باعتبار أنّه خالف أمرين، في الترتب الحقيقي خالف الأمر بالقصر والأمر بالتمام، وفي محل كلامنا خالف الأمر بالجامع وخالف الأمر بالقصر، فلا بدّ أن يستحق عقابين، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فجعله إشكالاً على الترتب الحقيقي ويمكن أيضاً في المقام جعله إشكالاً على الترتب المسامحي.

تقدّم الجواب عن هذا الاعتراض سابقاً، وهو أنّ تعدد العقاب يتبع تعدد الغرض الذي يفوته العبد على مولاه، فإذا فوت العبد غرضين لزومين؛ فحينئذٍ يتعدد العقاب، وأمّا إذا فرضنا أنّ العبد لا يفوت على المولى إلاّ غرضاً لزومياً واحداً، وإن كانت التكاليف والأوامر متعدده، لكن بالنتيجة هناك غرض لزومي واحد يفوت على المولى، والعبد بتركه للصلاة لم يفوت إلاّ غرضاً لزومياً واحداً؛ حينئذٍ لا مجال لتعدد العقاب.

وبعبارة أخرى: إنّ الأمر بالجامع والأمر بالقصر في محل الكلام ليس من قبيل الأمر بالصلاة والأمر بالصوم، أمران مختلفان كلّ منهما ينشأ من غرض، فمخالفتها تكون موجه لتعدد العقاب؛ لأنّه فوت على المولى غرضين لزوميين، فيتعدد العقاب. في محل الكلام الأمر ليس هكذا، هناك أمر واحد في الحقيقة وهو الأمر بالقصر، وهذا الأمر فيه مصلحة ملزمة بحدّ معين، وإنّما أمر بالتمام في حاله الجهل بوجوب القصر لتدارك ما يمكن تداركه من تلك المصلحة؛ فحينئذٍ هناك مصلحة في الجامع هي بمقدار محدّد، فإذا جاء بالتمام هو يدرك تلك المصلحة، وما زاد على هذه المصلحة لا يدركها إلاّ بصلاة القصر. إذاً: هي مصلحة واحدة بمقدار عالي، التمام يدرك جزءاً من هذه المصلحة، والقصر يدرك تمام هذه المصلحة، فإذا ترك الصلاة رأساً هو فوت على المولى غرضاً لزومياً واحداً بذلك الحدّ العالي من المصلحة، وهذا لا يوجب إلاّ استحقاق عقاب واحد على هذه المخالفه.

ص: ٤٢٨

نكتفي بهذه الوجوه الأربعة لحل الإشكال وتبين أنّ بعض هذه الوجوه الثبوتية تامّ لحل الإشكال، وهو الوجه الثالث الذي ذكره المحقق الخراساني (قدّس سرّه) في الكفاية من افتراض تعدد بلحاظ المبادئ والملاكات بالنحو الذي ذكره، وهذا الوجه الرابع أيضاً الذي هو التعدد في الملاك وفي الخطاب. بالنتيجة لا مانع من الالتزام بصحة صلاة التمام عندما يكون المكلف جاهلاً بوجوب القصر وفي نفس الوقت يستحق العقاب على مخالفه الواقع بتركه للتعلّم.

الآن ندخل في بحثٍ آخر يرتبط بوجوب التعلّم، وهو بعد الفراغ عن وجوب التعلّم وأنّ الواقع يتنجز على المكلف قبل الفحص ولا يجوز له إجراء البراهة قبل الفحص؛ لأنّ الواقع يتنجز عليه، يقع الكلام في أنّ وجوب التعلّم هل يختص بما إذا علم المكلف بابتلائه بهذا الحكم؟ سواء علم تفصيلاً بأنّه سوف يبتلى به، أو علم إجمالاً بذلك، والعلم شامل للاطمئنان، المهم هو أن يحصل له العلم أو الاطمئنان إجمالاً أو تفصيلاً بأنّه سيبتلى بهذا الحكم في المستقبل؛ حينئذٍ يجب عليه التعلّم الآن حتى يتمكن من الإتيان بالواجب على كفيته الصحيحة شرعاً، أو يتمكن من إحراز الامتثال في وقته؛ لأنّه إذا ترك التعلّم إمّا لا يتمكن من الإتيان بالواجب على كفيته الصحيحة شرعاً كما لو لم يعرف كيف يصلّى صلاة الآيات _____ مثلاً _____ أو لا يمكنه إحراز الامتثال إذا ترك التعلّم. هل يختص وجوب التعلّم بهذه الحالة، أو أنّ التعلّم يجب حتى لو يحرز ذلك؟ بعبارة أخرى: يجب التعلّم حتى عند احتمال الابتلاء بهذا الحكم في المستقبل.

نُسب إلى مشهور الأصوليين الثاني، يعنى أنّ التعلّم يجب في دائره أوسع، حتى عند احتمال الابتلاء يكون التعلّم واجباً. الأول ذهب إليه جماعة، يعنى أنّ التعلّم إنّما يجب عندما يُحرز المكلف أو يعلم إجمالاً أو تفصيلاً بابتلائه بهذا الحكم في المستقبل، أمّا عند مجرد احتمال الابتلاء، فلا يجب عليه التعلّم. واستدل على ذلك بالاستصحاب، والمقصود به استصحاب عدم الابتلاء، المكلف الآن المفروض أنّه لا يعلم بابتلائه في المستقبل، إذاً هو يشك في أنّه هل يبتلى أو لا يبتلى في المستقبل، فيستصحب عدم الابتلاء استصحاباً استقبالياً لإثبات عدم الابتلاء، فإذا أحرز عدم الابتلاء بالاستصحاب إحرازاً تعدياً؛ حينئذٍ لا يجب عليه التعلّم؛ لوضوح أنّ التعلّم لا يجب عند إحراز عدم الابتلاء، والتعلّم إنّما يجب في صورته إحراز الابتلاء، أو لا أقلّ نتعدى نقول في صورته احتمال الابتلاء، أمّا في صورته القطع بعدم الابتلاء لا معنى لوجوب التعلّم، وذلك باعتبار أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقي وملاك وجوب التعلّم ملاك طريقي الغرض منه هو التحفظ على الواقع وعدم تفويته، وفي حاله القطع بعدم الابتلاء ليس هناك تفويت للواقع؛ لأنّه يعلم بأنّه لن يبتلى بهذا الواقع. فرضاً في مثال صلاة الآيات هو يعلم بأنّه سوف لا يبتلى بزوال يحدث في بلده حتى تجب عليه صلاة الآيات، فإذا ترك التعلّم، فإنه لا يكون مؤدياً إلى تفويت الواقع، ففي حاله العلم بعدم الابتلاء لا معنى لوجوب التعلّم حينئذٍ. الاستصحاب يحرز للمكلف عدم الابتلاء؛ لأنّه إذا أجرى استصحاب عدم الابتلاء سوف يكون محرراً لعدم الابتلاء تعدياً كما أنّه لو أحرز عدم الابتلاء وجداناً لا يجب التعلّم، كذلك إذا أحرز عدم الابتلاء تعدياً بالاستصحاب أيضاً لا يجب عليه التعلّم، فالمكلف الذي يشك في الابتلاء بإمكانه أن يجري استصحاب عدم الابتلاء لإحراز عدم الابتلاء تعدياً؛ وحينئذٍ لا يجب عليه التعلّم، فاستدل بالاستصحاب لإثبات عدم وجوب التعلّم في حاله الشك والاحتمال.

هذا الاستصحاب صار محل كلام فيما بينهم، السيد الخوئي (قدس سرّه) ذكر في (مصباح الأصول) إشكاليين على الاستدلال بالاستصحاب في المقام وأجاب عنهما، ثم ذكر اعتراضاً ثالثاً: (1)

الاعتراض الأوّل: دعوى أنّ أدله الاستصحاب لا تشمل إلا الوقائع والحوادث الماضية فيما إذا حصل اليقين بها ثم الشك فيها، وأمّا الحوادث والوقائع التي ستحصل في المستقبل، فلا يشملها دليل الاستصحاب، وحيث أنّ المقام من هذا القبيل، فقد يُدعى أنّ دليل الاستصحاب لا يشملها، فلا يصح الاستدلال بالاستصحاب.

وأجاب عنه (قدس سرّه) بـأنّه في أدله الاستصحاب لم يثبت اعتبار أن تكون الحوادث ماضيه، وغايه ما يُستفاد من الاستصحاب أنّ المتيقن يجب أن يكون متقدماً زماناً على المشكوك، سواء كان هذا في الحوادث الماضية أو في الحوادث المستقبلية، فلا إشكال من هذه الجهة في جواز إجراء الاستصحاب الاستقبالي كما يجوز إجراء الاستصحاب بلحاظ الحوادث السابقة إذا أحرزنا تقدّم المتيقن زماناً على المشكوك، وفي المقام نحرز ذلك، حيث لدينا متيقن وهو عدم الابتلاء، فالمكلف فعلاً هو غير مبتلى بهذا الحكم، وإنّما هو يشك أنّه في المستقبل هل يتلى به أو لا؟ فيستصحب عدم الابتلاء الذي يتيقن به فعلاً.

الاعتراض الثاني: هو ما نقله عن المحقق النائيني (قدس سرّه)، وحاصله أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه إمّا حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، أمّا إذا لم يكن المستصحب حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا يجرى فيه الاستصحاب. هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: أنّ الاستصحاب لا يجرى فيما إذا فرضنا أنّ المستصحب له اثر، لكن الأثر يترتب على الشك، في هذه الحالة أيضاً لا معنى لجريان الاستصحاب؛ لأنّ الأثر عندما يكون مترتباً على الواقع؛ حينئذٍ نحتاج إلى إحراز الواقع لترتيب ذلك الأثر، أو إحراز عدمه لنفي ذلك الأثر، فنحتاج إلى الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب يحرز الواقع تعديداً، أو عدم الواقع تعديداً، فإمّا أن نثبت ذلك الأثر أو نفيه، إمّا إذا فرضنا أنّ الأثر الشرعي لا يترتب على الواقع، وإنّما يترتب الأثر على الشك؛ حينئذٍ لا معنى لجريان الاستصحاب. في محل الكلام عدم الابتلاء ليس حكماً شرعياً، وليس موضوعاً لحكم شرعي، كما أنّه من جهه أخرى الأثر الذي يُراد نفيه هو وجوب التعلّم، العقل يحكم بوجوب التعلّم من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، فإذا كان كذلك؛ فحينئذٍ يكفي في وجوب التعلّم احتمال الضرر، يعني يكفي الشك في وجوب التعلّم، وعندما نفترض وجود الشك؛ فحينئذٍ يكون وجوب التعلّم ثابتاً ولا مجال لجريان الاستصحاب، إنّما يعقل جريان الاستصحاب عندما يكون الأثر مترتباً على الواقع، فبالاستصحاب نحرز الواقع تعديداً، فيترتب هذا الأثر، كأن يكون الأثر مترتباً على واقع العدالة، فبالاستصحاب إمّا أن نثبت العدالة، فنترتب الأثر الشرعي أو نفي العدالة حتى نفي الأثر الشرعي، أمّا عندما يكون الأثر مترتباً على الشك، فالشك موجود بالفرض، حيث المفروض أنّ المكلف يشك في ابتلائه بالحكم في المستقبل، وهذا الشك يترتب عليه الأثر الشرعي؛ ولذا لا مجال لجريان الاستصحاب. هذه الفكرة طُبّقها المحقق النائيني (قدس سرّه) في موارد عديده ومنها ما تقدّم من أنّه كان يناقش في الاستدلال بالاستصحاب لإثبات البراءة، فقال بعدم جريان الاستصحاب؛ لأنّه يكفي في إثبات البراءة مجرد الشك في التكليف؛ لأنّ البراءة ليست من آثار الواقع، وإنّما من آثار الشك في التكليف، فإذا فرضنا أنّ المكلف شاك في التكليف تثبت البراءة؛ وحينئذٍ لا معنى لإجراء الاستصحاب لإثبات البراءة. نفس هذه الفكرة يريد أن يقولها في المقام، في المقام وجوب التعلّم الذي

مرجعه إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، ويكفي في وجوب دفع الضرر المحتمل الشك في الابتلاء، وفي محل كلامنا نحن نفترض احتمال الضرر، وكلامنا هو في صورته الشك في الابتلاء؛ وحينئذٍ يجب دفع هذا الضرر المحتمل، ويجب التعلم ولا يصح حينئذٍ الاستدلال بالاستصحاب، لا لنتفيه ولا لإثباته.

ص: ٤٣٠

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٥٠١.

يُفهم من هذا الكلام أنه إذا تمسكنا بالشرط الذي ذكره وهو أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي؛ فحينئذٍ يقال أن المستصحب في محل الكلام ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، ويزيد على ذلك النكته الذي ذكرها وهي أنه لا مجال لجريان الاستصحاب في محل الكلام باعتبار أن الأثر يترتب على الشك، والشك مفروض في محل الكلام، فلا بد من الالتزام بوجود التعلّم ووجوب دفع الضرر المحتمل ولا مجال لإجراء الاستصحاب لفيه.

السيد الخوئي (قدس سرّه) أجاب عن هذا الاعتراض بأنه لا يُعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي؛ بل يكفي في جريانه أن يترتب عليه أثر. نعم، إذا لم يترتب عليه أثر أصلاً؛ حينئذٍ أدله الاستصحاب قاصره عن الشمول لمثل ذلك؛ حينئذٍ يقول: بناءً على هذا الرأي، وإذا ضممنا إليه رأى آخر هو يلتزم به، وهو أن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي؛ حينئذٍ يتبين أنه في المقام يمكن إجراء الاستصحاب لنفي وجوب التعلّم ووجوب الفحص، باعتبار أن المستصحب وإن كان ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، لكنّ الاستصحاب يترتب عليه أثر، والأثر هو أنه يُعبد المكلف بعدم الابتلاء بالحكم في المستقبل، يعني سوف يثبت عدم الابتلاء تعديداً. إذاً: سوف يصبح المكلف محرزاً لعدم الابتلاء تعديداً، إذا قلنا بأنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي؛ حينئذٍ سوف يكون هذا الإحراز التعبدى لعدم الابتلاء يقوم مقام العلم الوجداني بعدم الابتلاء، وهذا معناه أنه يمنع من شمول أدله وجوب التعلّم لمثل هذه الحالة؛ لما قلناه سابقاً من أن وجوب التعلّم لا معنى له في حالة العلم الوجداني بعدم الابتلاء؛ لأنّ وجوبه وجوب طريقي، إذا كان الاستصحاب يقوم مقام العلم الوجداني بعدم الابتلاء، أيضاً يترتب عليه عدم وجوب التعلّم كما يترتب على العلم الوجداني بعدم الابتلاء؛ لأنّ وجوب التعلّم مقتيد بعدم العلم بعدم الابتلاء؛ لأنّ العلم مأخوذ في موضوع وجوب التعلّم، فهنا لا مشكله في إجراء الاستصحاب وترتب الأثر عليه ونفي وجوب التعلّم.

الذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أن هناك قضيه ينبغى أن تكون واضحه وهى أنه لا إشكال فى وجوب التعلّم فى فرض العلم بالابتلاء فى المستقبل إذا علم أو احتمل بأنه إذا ترك التعلم سوف يودى ذلك إلى عدم الإتيان بالواجب على وجه التام والصحيح. كما أنه لا ينبغى الإشكال أيضاً فى أنه لا يجب التعلم فى صورته العلم بعدم الابتلاء. إذاً: الكلام يقع فى صورته الشك واحتمال الابتلاء بالواقع فى المستقبل، فلا بد من استثناء صورته العلم بالابتلاء وصورته العلم بعدم الابتلاء، ويقع الكلام فى ما إذا احتمل الابتلاء بالحكم فى المستقبل.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليه

قبل أن نكمل البحث الذى شرعنا به، نرجع قليلاً للبحث السابق حيث نسينا أن نذكر رأياً للسيد الخوئى (قدّس سرّه) يرتبط بالبحث السابق، الإشكال الذى أثير فى البحث السابق هو أنّ المشهور جمع بين الحكم بالصحة واستحقاق العقاب على تفويت صلاه القصر، فكيف يمكن الجمع بينهما؟ وقد تقدّمت بعض الوجوه لدفع هذا الإشكال.

السيد الخوئى (قدّس سرّه) له كلام فى المقام، (1) يقول: ليس واضحاً الجمع بينهما، الشىء الذى يمكن الالتزام به هو الحكم بصحة صلاه التمام وعدم وجوب الإعادة لو ارتفع الجهل حتى فى داخل الوقت. أما استحقاقه للعقاب، فليس ثابتاً؛ ولذا مجرد الحكم بصحة ما جاء به ليس فيه مشكله، وإمّا المشكله هى فى الجمع بين الحكم بالصحة وبين استحقاق العقاب؛ لأنّ إن كان ما جاء به صحيحاً وواجباً فى حال الجهل؛ فحينئذٍ لا وجه لاستحقاق العقاب، وإن كان ما جاء به ليس صحيحاً؛ فحينئذٍ لا وجه للحكم بالصحة، فكيف يمكن الجمع بينهما؟ هو يقول لا نجمع بينهما وإنّما نلتزم بصحة ما جاء به وعدم وجوب الإعادة، لكن لا نلتزم باستحقاقه للعقاب، وذكر بأنّ ما نُسب إلى المشهور من الجمع بين هذين الأمرين لا يمكن الالتزام به؛ بل الصحيح أننا ننكر استحقاق العقاب فى هذه الموارد. والوجه فى ذلك كما ذكر: لو فرضنا أنّ الجاهل بوجوب القصر صلّى قصرًا، وفرضنا أنّه تأتّى منه قصد القربه، فهل يُحكم بصحة صلاته، أو لا؟ إذا حكمنا بصحة صلاته وعدم وجوب الإعادة عليه لو ارتفع جهله بعد ذلك؛ فحينئذٍ لا بدّ من الالتزام بأنّ الحكم الواقعى فى حاله الجهل بوجوب القصر هو التخيير بين القصر والتمام؛ لأننا فرضنا أنّ المكلف فى حاله الجهل بوجوب القصر صلّى قصرًا مع تأتّى قصد القربه منه وحكمنا بصحة هذه الصلاه وعدم وجوب الإعادة بعد ارتفاع الجهل وانكشاف الحال، وهذا معناه أنّه جاء بما يجب عليه؛ ولذا حكمنا بصحة هذه الصلاه وعدم وجوب الإعادة، وفى نفس الوقت هو لو صلّى تمامًا فى هذا الحال أيضاً تصح منه الصلاه.

ص: ٤٣٢

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٥٠٨.

إذاً: هو فى حاله الجهل بوجوب القصر إذا جاء بالتمام يجزيه التمام عملاً- بالروايات الداله على أجزاء الصلاه التمام وأنّه قد صحّت صلاته، كما أنّه لو جاء بصلاه القصر فى حاله الجهل بوجوب القصر أيضاً يجزيه ما جاء به حسب ما فرضنا. إذاً: كلّ

منهما يكون مجزياً في حاله الجهل بوجوب القصر، وهذا معناه أنّ المكلف مخير بينهما، فيثبت حينئذٍ التخيير الواقعي، وأنّ المكلف مخير واقعاً في حاله الجهل بوجوب القصر بين صلاة القصر وصلاة التمام؛ وحينئذٍ بناءً على هذا لا موجب للعقاب؛ لأنّه قد جاء بصلاة القصر _____ بحسب الفرض _____ والمفروض أنّ صلاة القصر هي أحد طرفي التخيير، كما أنّه لو صلّى التمام أيضاً لا موجب للعقاب؛ لأنّه جاء بأحد طرفي التخيير الواقعي.

نعم، قد يكون هو عندما يأتي بالتمام غير ملتفت إلى هذا التخيير، لكن هذا لا يؤثر بالنتيجة حكمه الواقعي هو التخيير. هذا إذا حكمنا بصحة صلاة القصر مع فرض تأتي قصد القربة منه.

وأما إذا حكمنا بفساد الصلاة الصادر منه في حاله الجهل بوجوب القصر، في هذه الحالة لا بدّ أن نفترض أنّ الواجب الواقعي هو عبارته عن صلاة التمام على التعيين في حال الجهل، فإذا كان الواجب الواقعي في حال الجهل تعييناً هو صلاة التمام، فلماذا يستحق العقاب على ترك صلاة القصر؟! مع أنّ الواجب الواقعي عليه في حاله الجهل بوجوب القصر هو عبارته عن صلاة التمام وقد جاء بها، فلا وجه لاستحقاقه العقاب على ترك صلاة القصر، وبالنتيجة لا وجه لاستحقاقه العقاب، لا على تقدير الحكم بصحة صلاة القصر الصادره منه في حاله الجهل بوجوبها، ولا على تقدير الحكم بفسادها، فيرتفع الإشكال.

ثم ذكر أنّ الصحيح هو الأول، وهو الحكم بصحة صلاه القصر الصادره منه في حاله الجهل بوجوب القصر مع افتراض تأتى قصد القرية منه، والنتيجه هي أنه يلتزم بأن المكلف في حاله الجهل بوجوب القصر مخيّر ولقعا بين القصر والتمام، وأى منهما جاء به يكون صحيحاً ويحكم بصحته ولا- تجب عليه الإعادة. صحة التمام في حاله الجهل بوجوب القصر تدل عليه الروايات الداله على أنه قد صحّت صلاته، وأما صحة القصر في حاله الجهل بوجوب القصر، فيمكن التمسك لإثبات صحّتها بإطلاقات الأدله الداله على وجوب القصر في السفر؛ لأنّ مقتضى إطلاقات هذه الأدله هي أنّها تشمل هذا المكلف وتدل على أنّ القصر واجب عليه. غايه الأمر نرفع اليد عن ظهور هذه الأدله في الوجوب التعيني للقصر ونلتزم بالتخيير بين القصر والتمام للمسافر، لكن في حاله الجهل بوجوب القصر. وظاهره (قدّس سرّه) أنه يلتزم بالتخيير واقعاً بين القصر والتمام في حاله الجهل بوجوب القصر.

ويمكن أن يقال: أنّ الغرض من ذكر هذا المطلب أنه أيضاً يريد أن يذكر وجهاً ثبوتياً لدفع الإشكال بأن يلتزم بصحة الصلاه، لكن لا- نلتزم بصحة العقاب، فيكون وجهاً من وجوه دفع الإشكال، ولو من دون الالتزام بالصحة واستحقاق العقاب كما كانت الوجوه السابقه تحاول دفع الإشكال مع الالتزام بكلا الأمرين، بينما هو يحاول أن ينكر أحد الأمرين ويعترف بالأمر الثاني.

يُلاحظ على ما ذكره:

الملا-حظه الأولى: أنّ لازمه أنّ المسافر الذي يجهل وجوب القصر والذي يقول هو بأنّ حكمه الواقعي هو التخيير بين القصر والتمام، لو فرضنا أنّ هذا المسافر ترك الصلاه رأساً، لو أراد أن يقضى هذه الصلاه، هل يقضيها قصراً، أو هو مخيّر بأن يقضيها تماماً أو قصراً؟ الفتوى تقول أنه يقضيها قصراً، وحتى السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول أنه يقضيها قصراً، بينما هذا الكلام يعنى أنه غير ملزم بأن يقضيها قصراً؛ لأنّ حكمه الواقعي هو التخيير بين القصر والتمام؛ وحينئذٍ يمكنه أن يقضيها قصراً، ويمكنه أن يقضيها تماماً، وهذا مما لا يلتزم به؛ بل حتى السيد الخوئي (قدّس سرّه) نفسه لا يلتزم بكفايه القضاء تماماً.

يمكن أن يقال: بأن هذه الملاحظه ليست تامه، باعتبار عدم وجود ملازمه بين كون الحكم هو التخيير بين القصر والتمام وبين أنه إذا فاتته الصلاه لابد أن يكون مخيراً في القضاء بين التمام والقصر، وذلك من خلال الموارد التي ذكروها، من قبيل ما لو فاتته الصلاه في أماكن التخيير بين القصر والتمام، لا إشكال في أنه يجب عليه قضاؤها قصرًا لا أنه يخيّر في قضائها بين القصر والتمام، مع أن هناك تخييرًا واقعيًا بين القصر والتمام، فليكن المقام من هذا القبيل، فلا يشكل نقضاً على السيد الخوئي (قدّس سرّه).

الملاحظه الثانيه: أنّ الحكم بصحة صلاه القصر من المسافر الجاهل بوجوب القصر مع فرض تأتي قصد القربه منه لا يلزم التخيير الواقعي الذي ذكره؛ إذ يمكن أن يلتزم بصحة صلاه القصر من المسافر الجاهل إذا تأتي منه قصد القربه، لكن لا يلتزم بأن هناك وجوباً تخييرياً واقعياً بين صلاه القصر وصلاه التمام، وذلك بإنكار أن يكون التمام أحد طرفي التخيير، أصلاً لا يوجد تخيير، هذا المسافر إنما تجب عليه صلاه القصر، وهو غير مخيّر بين صلاه القصر وصلاه التمام، والحكم بصحة صلاه التمام منه لا يعني أنّ الواجب مردد بين القصر والتمام واقعاً؛ بل يمكن تخريج صحه صلاه التمام لو صدرت منه على أساس أحد الوجوه المتقدمه كالأمر الترتبي، أو بما يقوله صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من كفايه الملاك والمصلحه، أو بالأمر بالجامع بناءً على الوجه الرابع المتقدم. المقصود هو أنّ مجرد أننا نحكم بأن صلاه القصر صحيحه في حاله الجهل بوجوب القصر وافترض تأتي قصد القربه منه، هذا مع الحكم بصحة التمام لا- يعني بالضروره أنّ المكلف مخيّر واقعاً بينهما، يمكن أن نلتزم بصحة صلاه القصر، باعتبارها هي الواجب عليه، فإن قلت: كيف تصح منه صلاه التمام؟ قلنا: يمكن تصحيح صلاه التمام بأحد الوجوه المتقدمه، نكتفي بالتصحيح على اساس الملاك، لكن ليس معناه أنّها واجبه وتكون طرف للتخيير، وأن هناك تخييراً واقعياً بين صلاه القصر وصلاه التمام، وإنما تصح منه إذا جاء بها باعتبار الملاك، أو باعتبار الأمر الترتبي. لا ينحصر توجيه ذلك بما ذكره من أنّ هناك تخييراً بين صلاه القصر وصلاه التمام بحيث أنّ المكلف الجاهل بوجوب القصر مخير واقعاً بينهما حتى نقول إذا صلى القصر؛ فحينئذٍ لماذا يعاقب؟ وإذا صلى التمام لماذا يعاقب؟ لأنه قد جاء بأحد طرفي التخيير الواقعي، فلم يترك واجباً واقعياً حتى يعاقب على تركه؛ بل يقال في المقام يمكن تخريج ذلك على اساس أحد الوجوه السابقه، فيلتزم بما التزم به المشهور من أنّ الحكم الواقعي لهذا المكلف هو وجوب صلاه القصر، إن جاء بصلاه التمام في حاله الجهل بوجوب القصر، فهذا يمكن تخريجه على أساس الوجوه السابقه.

فإذا كان مقصوده بيان وجه ثبوتى لحل المشكله، فحلّ المشكله لا ينحصر بذلك، وإنما يمكن الالتزام بما ذكره المشهور من أنّ الواجب هو صلاه القصر وتصح منه صلاه التمام والروايات تدل على صحه صلاه التمام، وتخريجه الثبوتى هو ما تقدم من الوجوه السابقه، وفى نفس الوقت يُعاقب على تركه الواجب الواقعى؛ لأنّ الواجب الواقعى عليه هو صلاه القصر .

الملاحظه الثالثه: هو ما ذكره والذى يرجع إلى ملاحظه الروايات ومقام الإثبات، ويقول غايه الأمر نرفع اليد عن ظهور أدله وجوب القصر على المسافر فى التعيين، فنقول بالرغم من كون المكلف مسافر، لكن عندما يكون جاهلاً بوجوب القصر ليس هناك تعيين لصلاه القصر، وإنما هو مخير بين صلاه القصر وصلاه التمام. هذا ما ذكره.

يمكن أن يقال: أنّ رفع اليد عن هذا الظهور هى قضيه إثباتيه وراجعه إلى الدليل، ومن الممكن إذا كنّا نتكلم فى مقام الثبوت أن لا نرفع اليد عن هذا الظهور ويبقى على حاله ولا داعى لرفع اليد عنه ما دام يمكن حلّ الإشكال بطريق آخر.

نرجع إلى ما ذكرناه فى البحث السابق، وقلنا أنّ الكلام يقع فى أنّ وجوب التعلم هل يختص بصوره العلم وما يشبهه بالابتلاء، أو يثبت حتى فى صورته احتمال الابتلاء؟ قد يُستدل على عدم وجوب التعلم والفحص حتى مع احتمال عدم الابتلاء باستصحاب عدم الابتلاء. وذكرنا أنّه أشكل عليه ياشكالين وأجاب عنهما. وقلنا أيضاً أنّ كلامنا هو فى صورته الاحتمال، وأنّ العلم بالابتلاء والعدم بالابتلاء خارجان عن محل الكلام، كما أنّه يخرج عن محل الكلام صورته ما إذا كان المكلف يعلم ببقاء شكه إلى آخره، يعنى لا- يحتتمل أن يعلم بابتلائه بتلك الوقعه فى المستقبل، وإنما هو سيقى شاكاً إلى أن تحدث الوقعه؛ لأنّ مثل هذا المكلف تركه للتعلم لا يوقعه فى مخالفه التكليف إطلاقاً؛ بل حتى إذا فرضنا أنّه تعلم حكم صلاه الآيات وكيفيتها _____ مثلاً _____ يبقى لا يجب عليه أدائها؛ لأنّ المفروض أنّه شاك فى تحقق هذا الموضوع، ومع الشك لا تجب عليه صلاه الآيات حتى لو تعلم حكمها، هذه الصوره أيضاً ينبغى أن تخرج عن محل الكلام. وإنما الكلام يقع فى ما إذا احتتمل أنّه سيعلم بتحقيق الموضوع. الكلام هو فى أنّه هل يجب عليه أن يتعلم، أو لا- يجب عليه أن يتعلم؟ المِدعى هو عدم وجوب التعلم عليه، لاستصحاب عدم الابتلاء.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

كان الكلام في ما إذا احتمل المكلف ابتلاءه بالواقعه التي لم يتعلم حكمها، فهل يجب عليه تعلّم حكمها، أو لا؟ قد يقال بعدم وجوب التعلم، واستدل عليه باستصحاب عدم الابتلاء. وقلنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر إشكاليين على هذا الاستصحاب، ودفعهما وقد تقدّم الإشكال الأول ودفعه. والإشكال الثاني الذي نقله عن المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وتقدم الجواب عنه أيضاً.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) في الجواب عن الإشكال الثاني كأنه يعترف بأنّ موضوع وجوب التعلم هو احتمال الابتلاء وليس الابتلاء الواقعي، وإلا إذا كان موضوعه هو الابتلاء الواقعي؛ فحينئذٍ يجري الاستصحاب بلا مشكله حتى إذا قلنا بأنه يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي؛ لأنّ الابتلاء وعدم الابتلاء يصبح موضوعاً لحكم شرعي؛ لأنّ الابتلاء الواقعي موضوع لوجوب التعلم، فنفي هذا الابتلاء الواقعي بالاستصحاب يُنفي به وجوب التعلّم، فيجرى الاستصحاب. هو يعترف بأنّ موضوع وجوب التعلم هو احتمال الابتلاء لا-الابتلاء الواقعي، وإنّما هو يُنكر الأمر الثاني الذي ذكر وهو الاشتراط، فيقول لا يُشترط في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وإنّما يكفي أن يتحقق الأثر. ويقول أنّ الاستصحاب في محل الكلام يترتب عليه الأثر، والأثر هو نفى وجوب التعلم، باعتبار أنّ الخارج من أدله وجوب التعلم هو صورته العلم بعدم الابتلاء، وهذا معناه أنّ أدله وجوب التعلم مقيّده بعدم العلم بالابتلاء؛ حينئذٍ كما أنّ العلم الوجداني بالابتلاء يخرج عن هذه الأدله كذلك صورته قيام العلم التعيّدي بواسطة الاستصحاب على عدم الابتلاء يكون خارجاً من هذه الأدله، فأدله وجوب التعلم لا تشمل صورته العلم بعدم الابتلاء، أعم من ان يكون علماً وجدانياً، أو يكون علماً تعبدياً.

ص: ٤٣٧

وبعبارة أخرى: أنّ دليل الاستصحاب يكون حاكماً على أدله وجوب التعلم؛ لأنّها مقيّده بعدم العلم بعدم الابتلاء، فكما إذا علم بعدم الابتلاء وجداناً يرتفع موضوع هذه الأدله، كذلك إذا علم بعدم الابتلاء تعبدياً بالاستصحاب، غايه الأمر أنّ الارتفاع بالاستصحاب يكون ارتفاعاً تعبدياً، فيكون حاكماً على أدله وجوب التعلم، فبالنتيجة يمكن نفى وجوب التعلم بالاستصحاب، فيكون له ثمره عمليّة تظهر في نفى وجوب التعلم، فيجرى الاستصحاب؛ لأننا لا نشترط في جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي. هذا معنى جواب السيد الخوئي (قدّس سرّه).

ومن هنا قد يُعترض على هذا الجواب، فيقال: إذا سلّمنا أنّ موضوع وجوب التعلم هو احتمال الابتلاء لا الابتلاء الواقعي؛ حينئذٍ لا يجري الاستصحاب حتى إذا أنكرنا اشتراط أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وقلنا بكفايه ترتب أثر عملي على الاستصحاب، وحتى لو قلنا بأنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي، بالرغم من هذا لا يجري الاستصحاب في محل الكلام، باعتبار أنّ الأثر العملي الذي يترتب على الاستصحاب كما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) إنّما هو باعتبار حكومته على أدله وجوب التعلم، وهذه الحكومه إنّما تكون مسلّمة عندما يكون العلم مأخوذاً قيّداً في الدليل بشكل صريح وواضح، كما هو الحال في أدله الطهاره (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر)، هنا أخذ العلم بشكل صريح في دليل الطهاره،

فاستصحاب الطهاره، أو استصحاب النجاسه يكون حاكماً على هذا الدليل ورافعاً لموضوعه تعديداً؛ لأن العلم أخذ في موضوع هذا الدليل مما يعنى أن الطهاره مُغياه بالعلم بالنجاسه، فعند العلم بالنجاسه يرتفع موضوع الطهاره، فإذا استصحابنا النجاسه؛ حينئذ يكون الاستصحاب حاكماً على هذا الدليل، فكما أننا إذا علمنا وجداناً بالنجاسه لا تثبت الطهاره، كذلك إذا علمنا بالتعبد الاستصحابى بالنجاسه أيضاً لا تثبت الطهاره، هذه الحكومه تكون مسلّمه ومقبوله.

وأما إذا فرضنا أنّ الدليل غير مقيد بالعلم لا وجوداً ولا عدماً، لكن العقل يحكم بأنه لا بدّ أن يكون مقيداً بالعلم، التقييد تقييد عقلي وليس لفظياً، فالدليل خالٍ من التقييد بالعلم، لكن العقل يقول بأنّ هذا الدليل لا بدّ أن يكون مقيداً بالعلم وعدم العلم، في هذه الحالة لا تكون الحكومه مقبوله؛ لأنّ الدليل ليس مقيداً بالعلم لفظاً، وإنّما قيّد بالعلم أو بعدم العلم على أساس الدليل العقلي، وعلى هذا الساس قالوا أنّ دليل الاستصحاب لا يكون حاكماً على دليل الإماره، وإن كان دليل الإماره مقيداً بالعلم وبعدم العلم بالخلاف، لكن التقييد تقييد عقلي لم يؤخذ في دليل اعتبار الإماره عدم العلم بالخلاف بشكل صريح، وإنما العقل يقول لا يمكن جعل الحجيه للإماره مع العلم بالخلاف، ولا يمكن الجمع بينهما، أن تجعل الحجيه للإماره مع العلم بمخالفتها للواقع؛ لأنّ الحجيه حكم طريقي، والحكم الطريقي لا يكون ثابتاً مع العلم بالخلاف، العقل يحكم بعدم إمكان الجمع بين الإماره وبين العلم بالخلاف، فيكون دليل حجيه الإماره مقيداً بعدم العلم بالخلاف، لكنّ هذا التقييد تقييد عقلي؛ ولأنه تقييد عقلي لا يكون الاستصحاب حاكماً على دليل الإماره، فالحكومه تختص بما إذا كان العلم أو عدم العلم مأخوذاً لفظاً في نفس الدليل وإلا فلا حكومه؛ وحينئذٍ يقال أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنه في محل الكلام لدينا أدله وجوب التعلم غير مقيده بالعلم أو عدم العلم لفظاً، وإنما العقل يقول حيث أنّ وجوب التعلم وجوب طريقي لا يكون متحققاً في صوره العلم بعدم الابتلاء؛ إذ في حاله العلم بعدم الابتلاء لا معنى للوجوب الطريقي؛ لأنك تعلم بعدم الابتلاء بتلك الواقعه، فلا معنى لوجوب تعلم حكمها كوجوب طريقي، ومن هنا تكون صوره العلم بعدم الابتلاء خارجه عن دليل وجوب التعلم، فيكون الدليل مقيداً لا محاله بعدم العلم بعدم الابتلاء، لكن هذا التقييد تقييد عقلي وليس تقييداً لفظياً، فتكون صوره العلم بعدم الابتلاء خارجه عن دليل وجوب التعلم ويختص دليل وجوب تعلم الأحكام بعدم العلم بعدم العلم بالخلاف، وفي هذه الحالة لا يكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل وجوب التعلم.

هذا الاعتراض على الجواب الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) وبناءً على هذا الاعتراض؛ حينئذٍ يُنتهى إلى عدم جريان الاستصحاب فى محل الكلام. نعم، الاستصحاب يجرى فى حاله واحده، وهى حاله ما إذا قلنا بأن موضوع وجوب التعلم هو الابتلاء الواقعى؛ لأنّ الابتلاء موضوع لوجوب التعلم، فيجرى الأصل الذى ينفى الموضوع، حتى بناءً على الاشتراط يجرى الاستصحاب؛ لأنّ الابتلاء هو موضوع لوجوب التعلم، فاستصحاب عدم الابتلاء ينفى الموضوع تعبدًا، وبالتالي ينفى الحكم أيضاً، فينتفى الحكم ولا يجب التعلم.

أمّا إذا قلنا أنّ موضوع وجوب التعلم _____ كما هو الصحيح _____ ليس هو الابتلاء الواقعى، وإنّما هو عدم العلم بعدم الابتلاء، يعنى احتمال الابتلاء، فى هذه الحاله لا يجرى الاستصحاب بناءً على ما ذكرناه أخيراً.

السيد الخوئى (قدّس سرّه) بعد أن ردّ الاعتراضين السابقين بما ذكره، وتبين أنّ جوابه عن الاعتراض الثانى ليس تافهًا، وأنّ الاعتراض الثانى تام. ثمّ أجاب عن جريان الاستصحاب فى المقام بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ إطلاق دليل وجوب التعلم يشمل حاله الشك. نعم هو لا يشمل حاله العلم بعدم الابتلاء، ولا يصح تخصيص أدله وجوب التعلم بصوره العلم أو الاطمئنان بالابتلاء، لكونها حالات نادره، أغلب الحالات التى تعرض على الإنسان فى الشبهات وفى المسائل هى حالات احتمال الابتلاء، فإذا بنينا على إخراج حالات الشك واحتمال الابتلاء من هذه الأدله ونخصصها بصوره العلم أو الاطمئنان بالابتلاء حتى يجب التعلم، فهذا تخصيصٌ للدليل بالفرد النادر، وهو مستهجن، فبالنتيجه دليل وجوب التعلم كما يشمل حاله العلم بالابتلاء كذلك يشمل حاله الشك والاحتمال، وبناءً على هذا سوف يقوم دليل على وجوب التعلم فى حاله الشك التى هى محل كلامنا ولا- تصل النوبه إلى الاستصحاب، فلا- يجرى الاستصحاب لوجود دليل اجتهادى يدل على وجوب التعلم فى حاله الشك؛ لأنّ تخصيص هذا الدليل بحالات العلم أو الاطمئنان بالابتلاء تخصيص لها بالفرد النادر. (1)

ص: ٤٤٠

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٥٠٢.

يمكن التشكيك في هذا الجواب، باعتبار أننا لا- نسلّم أننا إذا أخرجنا حالات الشك من أدله وجوب التعلم سوف يكون تخصيصها بالباقي مستهجناً عرفاً، هي حالات ليست نادره؛ لأنه لدينا حالات العلم التفصيلي بالابتلاء، وهذه حالات ليست نادره، كثيراً ما يعلم المكلف بأنه سيتلى بعض الوقائع التي لا- يعرف حكمها. إذاً: حالات العلم التفصيلي بالابتلاء ليست نادره، فإذا ضمنا إلى ذلك حالات العلم الإجمالي بالابتلاء، بعض الأحيان المكلف لا- يعلم تفصيلاً بالابتلاء بهذه الواقعة، لكنه يعلم إجمالاً- بأن الوقائع التي ستمر عليه في ما تبقى من حياته أنه سيتلى بعض الوقائع التي لا يعرف حكمها والتي يكون ترك تعلم حكمها من الآن مؤدياً إلى المخالفه، المجموع لا يكون شيئاً نادراً بحيث يكون تخصيص الأدله بهذا المجموع مستهجناً عرفاً، فيمكن أن يختص الدليل بها ولا يكون مستهجناً عرفاً.

الجواب الثاني: في هذا الجواب ذكر مسأله العلم الإجمالي، قال بأنّ الغالب في موارد احتمال الابتلاء هو وجود العلم الإجمالي بابتلاء المكلف في ما بقى من عمره ببعض الوقائع التي لا- يعلم حكمها والتي إذا لم يتعلّم حكمها الآن، فسوف يؤدي به إلى المخالفه، فإذا علم إجمالاً بذلك؛ فحينئذ لا يجوز التمسك بالاستصحاب، كل واقعه يشك أنه سيتلى بها أو لا، لا يجوز له أن يجرى فيها استصحاب عدم الابتلاء؛ لأنّ استصحاب عدم الابتلاء في هذه الواقعة معارض باستصحاب عدم الابتلاء في الوقائع الأخرى، ولا ترجيح، وإجراء الاستصحاب في جميع الوقائع ترخيص في المخالفه القطعيه في المعلوم بالإجمال؛ فحينئذ يتعارض استصحاب عدم الابتلاء في هذه الواقعة مع استصحاب عدم الابتلاء في الوقائع الأخرى، فتسقط الاستصحابات، فلا يمكن إجراء استصحاب عدم الابتلاء في شيءٍ من المشتبهات.

هل هناك علم إجمالى بهذا الشكل ؟ من الواضح جداً بأنه ليس كل الوقائع مما يكون ترك تعلم حكمها موجباً لمخالفته التكليف به على تقدير الابتلاء بها. صحيح هو لا يعرف حكمها فعلاً، لكن بإمكانه أن يتعلم حكمها حين الابتلاء بها، فلا نستطيع أن نثبت وجوب التعلم على المكلف فى كل واقعه يجهل حكمها الآن، وإنما يجب تعلّم حكمها على تقدير شمول الدليل له فى ما إذا كان ترك التعلّم مؤدياً إلى مخالفته الحكم، أمّا إذا كان بإمكانه أن يتعلم حكمها عندما يتلى بها، فلا نستطيع القول بوجوب تعلم حكمها من الآن. إذاً: هكذا وقائع مما يمكن تعلم حكمها بعد الابتلاء خارجه عن العلم الإجمالى، ولا يستطيع العلم الإجمالى أن ينجز وجوب التعلم فيها.

كذلك ينبغي إخراج ما إذا فرضنا أنّ المكلف لا يعلم حكم الواقعة الآن، وفى المستقبل عندما يتلى بها أيضاً لا يتمكن من تعلم حكمها، وإنما يتمكن من امتثال هذا الحكم بنحو صحيح، ولو عن طريق الاحتياط وأمثاله، فى هذه الحالة أيضاً لا يجب عليه تعلم الحكم؛ لأنّ تعلم الحكم طريقى والغرض منه هو الإتيان بالواجب بنحو صحيح، وهذا المكلف يتمكن من الإتيان بالواجب بنحو صحيح. هذه الحالة أيضاً لا بدّ من إخراجها عن محل الكلام.

إذاً: أطراف العلم الإجمالى التى ذكرها السيد الخوئى (قدّس سرّه) سوف يكون عبارته عن خصوص الوقائع التى لا- يتمكن المكلف من معرفه حكمها على تقدير الابتلاء بها، ولا من امتثالها صحيحه ولو عن طريق الاحتياط. هذه هى الوقائع التى يُدعى أننا نعلم إجمالاً- بأنّ المكلف سيبتلى بها فى المستقبل، وهذا العلم الإجمالى يمنع من إجراء الاستصحاب فى كل مورد؛ لأنّه معارض بالاستصحاب فى الموارد الأخرى.

بعد إخراج الموارد والوقائع التي يتمكن المكلف من معرفه حكمها بعد الابتلاء بها، والوقائع التي يتمكن المكلف فيها من الإتيان بالواجب صحيحاً ولو عن طريق الاحتياط، الباقي من الوقائع، هل هناك علم إجمالي بأنه سيتلى ببعضها، أو لا؟ قد يقال: غير واضح وجود علم إجمالي بعد أن صغّرنا من دائره هذا العلم الإجمالي، فإذا شككنا في وجود هذا العلم الإجمالي؛ فحينئذٍ لا يتم هذا الدليل.

إلى هنا يتبين أنّ الصحيح في مقام الجواب عن الاستصحاب هو الاعتراض الثاني الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) بالتفسير الذي ذكرناه، وأنّ ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) ليس تاماً، فالصحيح هو عدم جريان الاستصحاب في المقام بناءً على أنّ موضوع وجوب التعلم هو احتمال الابتلاء لا الابتلاء الواقعي.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة

تقدّم في الدرس السابق البحث عن الشرط الأول من شرائط جريان البراءة وهو الفحص. بعد ذلك نتكلّم عن شرطين آخرين ذكرا لجريان البراءة:

الشرط الأول: هو أن لا يكون جريان البراءة مستلزماً لثبوت حكم إلزامي من جهه أخرى. ومثّل لذلك بما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين (موارد العلم الإجمالي) فإنّ جريان البراءة عن وجوب الاجتناب في أحد الإناءين يلازم ثبوت وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر؛ لأجل العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن أحدهما، باعتبار نجاسته، فالبراءة الجارية في أحد الطرفين تلازم ثبوت وجوب الاجتناب في الطرف الآخر، فيلزم من جريان البراءة ثبوت حكم إلزامي من جهه أخرى، وفي هذه الحالة لا تجرى أصاله البراءة.

ص: ٤٤٣

الشرط الثاني: هو أن لا يكون جريان البراءة موجباً للضرر على مسلم، أو من بحكمه، كما لو فرضنا أنّ فتح الإنسان للقفس مستلزماً لطيران ما فيه، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، هناك لا يمكن جريان البراءة لإثبات حليّه فتح القفص؛ لأنّ إجراء البراءة لإثبات جواز فتح القفص أو جواز إمساك الرجل في المثال الثاني يستلزم إيقاع الضرر بالمسلم، فلا يجوز إجراء البراءة حينئذٍ.

الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) في رسائله نقل عن الفاضل التوني في الوافيه أنه ذكر هذين الشرطين واشترطهما في جريان البراءة، والفاضل التوني من علمائنا الفضلاء المعروفين الذين أهتم علماءنا بآرائه، خصوصاً في الأصول. (١)

الكلام يقع في الشرط الأول: وهو أن لا يكون جريان البراءة مستلزماً لثبوت حكم إلزامي من جهه أخرى، هذا الشرط يمكن تخريجه على أساس أحد شيئين:

التخريج الأول: أنّ الأصل حينئذٍ يكون مثبتاً، والأصل المثبت ليس حجّه، باعتبار أنّ ترتب وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين على إجراء البراءة في الإناء الآخر هو ترتب عقلي لوضوح عدم وجود ترتب بينهما بحسب الواقع، وإنما هو ترتب عقلي، باعتبار العلم الإجمالي؛ لأنّ المكلف يعلم إجمالاً بنجاسه أحدهما؛ حينئذٍ إذا جرت البراءة ونفت وجوب الاجتناب في أحد الإناءين، عقلاً- يترتب وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر. في الواقع يمكن أن يكون كلا- الإناءين مما لا- يجب الاجتناب عنه، أو كلا الإناءين مما يجب الاجتناب عنه، فلا يوجد في الواقع ترتب بينهما، وإنما الترتب قائم على أساس العلم الإجمالي، فلأجل العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن أحدهما يكون إجراء الأصل في أحد الطرفين مستلزماً لثبوت وجوب الاجتناب في الآخر. وبناءً على هذا يكون إثبات وجوب الاجتناب في الطرف الآخر بإجراء البراءة في أحد الطرفين؛ يكون حينئذٍ داخلياً في الأصل المثبت، فتكون أصله البراءة بهذا الاعتبار أصلاً مثبتاً، والأصل المثبت ليس حجّه.

ص: ٤٤٤

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٤٤٩.

الظاهر أنّ هذا التخرّيج غير تام، وذلك باعتبار أنّ المانع من جريان البراءة في أحد الطرفين ليس هو كونه مثبتاً، بل إذا فرضنا قيام الإمارة في الطرفين على عدم وجوب الاجتناب، أو فرضنا دلّت الإمارة على عدم وجوب الاجتناب في هذا الطرف وقامت إمارة أيضاً على عدم وجوب الاجتناب في الطرف الآخر، فلا تجرى الإمارة في أحدهما، ليس لأجل المثبته، باعتبار أنّ مثبتات الإمارة حجّه، ولكن مع ذلك لا تجرى، وكذلك الأصل لا يجرى في أحد الطرفين لا لكونه مثبتاً، وإنما لا يجرى لأجل المعارضه، الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي يُعارض بالأصل في الطرف الآخر، فالمعارضه هي التي تمنع من جريان الأصل في أحد الطرفين، لا أنّ كونه مثبتاً هو الذي يمنع من جريانه.

نعم، لو فرضنا أنّ الأصل لا يجرى في أحد الطرفين لسبب ما، بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا مانع من إجراء الأصل في أحد الطرفين بناءً على مسلك الاقتضاء، فبناءً على مسلك الاقتضاء في تنجيز العلم الإجمالي لا مانع من إجراء الأصل في أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض في الطرف الآخر، فإذا فرضنا أنّ الأصل لا يجرى في الطرف الآخر لسبب من الأسباب، في هذه الحالة لا مانع من جريان الأصل في الطرف الأول لأنّه ليس له معارض بحسب الفرض، وبناءً على مسلك الاقتضاء المانع من جريان الأصل في الطرف هو المعارضه، فمع عدم المعارضه لا مانع من إجراء الأصل في ذاك الطرف، لكن إذا أجرينا الأصل في أحد الطرفين وليس له معارض في الطرف الآخر، وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر الذي لم يجر فيه الأصل ليس من آثار إجراء البراءة في هذا الطرف حتى يقال بالمنع من جريانه لكونه مثبتاً، وإنما هو من آثار تنجيز العلم الإجمالي بعد فرض عدم وجود المؤمن في ذاك الطرف، باعتبار أنّ ذاك الطرف كما فرضنا لا يجرى فيه الأصل المؤمن، فيكون من آثار تنجيز العلم الإجمالي وجوب الاجتناب عن ذاك الطرف لعدم وجود المؤمن، هذا الطرف وجد فيه مؤمن؛ لأنّ البراءة تجرى فيه وليس له معارض، لكن الطرف الآخر يجب الاجتناب عنه، ووجوب الاجتناب عنه ليس من آثار جريان البراءة في هذا الطرف، وإنما باعتبار أنّ العلم الإجمالي ينجز أطرافه إذا لم يكن هناك مانع من هذا التنجيز، والمفروض عدم وجود مانع في ذاك الطرف؛ لأنّ الأصل كما فرضنا بالفرض لا يجرى في ذلك الطرف لسبب من الأسباب. هذا بناءً على الاقتضاء.

وأما بناءً على مسلك العليّة التامه؛ حينئذٍ يقطع النظر عن المعارضه لا تجرى البراءه فى أحد الطرفين حتى يقال أنّ الجريان فى أحد الطرفين يستلزم وجوب الاجتناب فى الطرف الآخر. بناءً على هذا الأصل المؤمن فى أحد طرفى العلم الإجمالى إما أن لا يجرى أصلاً، وإما أن يجرى ويسقط بالمعارضه، أو يجرى، ولكنّه لا يترتب على جريانه ثبوت حكم إلزامى فى الطرف الآخر.

إما أن لا يجرى أصلاً بناءً على مسلك العليّة التامه، أو يجرى ويسقط بالمعارضه بناءً على مسلك الاقتضاء، أو يجرى ولا يسقط بالمعارضه لعدم وجود معارضه، ولكن لا يترتب على جريانه وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، وإما يكون وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر ثابتاً باعتبار منجزيه العلم الإجمالى. وفى كل الحالات لا يصح تعليل عدم جريان الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى بكونه أصلاً مثبتاً. هذا كله فى موارد العلم الإجمالى وهو المثال الذى ذكر لهذا الشرط كما فى الوافيه، هو ذكر هذا مثلاً- لهذا الشرط، يعنى ذكر موارد العلم الإجمالى كمثال لهذا الشرط. أما غير موارد العلم الإجمالى، هنا لا مانع ظاهراً من أن يقال بأنّ أصله البراءه لا- تجرى فى غير موارد العلم الإجمالى إذا أُريد به إثبات اللوازم المترتبه على مورد الأصل، وهكذا الأحكام الشرعيه المترتبه على تلك اللوازم، إذا أُريد بإجراء الأصل إثبات اللازم وما يترتب على اللازم من آثار شرعيه؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أنّ الأصل لا يجرى لكونه أصلاً مثبتاً، لكنّ هذا شىء لا يختص بأصله البراءه؛ بل يثبت فى كل الأصول العمليه بما فيها الاستصحاب الذى هو أرقى أنواع الأصول العمليه، حتى الاستصحاب إذا أُريد به إثبات اللوازم والآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم يكون أصلاً مثبتاً فلا- يجرى، ليس شيئاً مختصاً بأصله البراءه، وإنما يجرى فى كل الأصول العمليه. هذا التخريج الأول وقد تبين أنّه لا يصح تطبيقه على موارد العلم الإجمالى.

التخريج الثاني: أن يقال أن هذا الشرط مبنى على دعوى أن دليل البراءة وارد مورد الامتنان، فالبراءة تثبت بملاك الامتنان بحسب دليلها؛ فحينئذٍ لا- يجرى دليل البراءة في مورد يكون في جريانه ما ينافي الامتنان، وهذا يُطبق على هذا الشرط، إجراء البراءة في المقام يستلزم في بعض الأحيان وفي بعض الأمثلة ثبوت تكليف أشد صعوبه وكلفه من التكليف المنفى بالبراءة، ويُمثل لهذا بمثال إجراء البراءة عن اشتغال الذمه بالدين عند الشك في ذلك والذي يستلزم تحقق الاستطاعه، وبالتالي وجوب الحج على المكلف، فيقال أن أصل البراءة في المقام لنفى اشتغال الذمه لا يجرى؛ لأنه يلزم من جريانه خلاف الامتنان؛ إذ أي امتنان في أن نرفع عن هذا وجوب أداء الدين ونثبت عليه تكليفاً أكثر كلفه ومشقه منه؟! فحينئذٍ لا يجوز إجراء هذا الأصل؛ لأنه جريانه لإثبات حكم لزومي هو خلاف الامتنان؛ بل يمكن تطبيق هذه الفكرة حتى على المثال المتقدم، بأن يقال أن إجراء البراءة لنفى وجوب الاجتناب عن هذا الطرف إذا استلزم إثبات وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، يكون أيضاً خلاف الامتنان، وإن كان قد لا يكون هذا أشد كلفه، ومساوياً في الكلفه والمشقه للتكليف المنفى بأصالة البراءة، لكن بالنتيجه ليس في نفى هذا التكليف وإثبات تكليف آخر وإن كان مساوياً له في الكلفه والمشقه ليس في ذلك امتنان، فعلى هذا الساس اشترط هذا الشرط؛ لأنه في الموارد التي يُراد إثبات حكم لزومي أشد كلفه أو مساوٍ للتكليف المنفى في الكلفه والمشقه، لا يشمله دليل البراءة؛ لأنه خلاف الامتنان والبراءة في ذلك الدليل ثابتته بملاك الامتنان.

هذا التخريج: أولاً: هو خلاف ظاهر كلام صاحب الفكره فى المقام الفاضل التونى (قدس سره) كما هو ظاهر فى الوافيه أنه ليس ناظراً إلى هذه القضية. نعم، يمكن أن يكون ناظراً إلى هذه القضية فى الشرط الثانى كما سيأتى فى اشتراط أن لا يكون جريان البراءه فى مورد مستلزماً للضرر بمسلم، لكن فى هذا الشرط لا يظهر من كلامه ما ذكر من أنه يريد أن يخرج هذا الشرط على اساس الامتنان فى دليل البراءه. الظاهر من كلامه إما أنه ناظر إلى المثبته، أو ناظر إلى شىء آخر، يعنى أن البراءه ليس لها القابليه لإثبات شىء، وإنما لسانها لسان الرفض والنفى، وليس لسانها لسان الإثبات، فلا يمكن إثبات شىء استناداً إلى البراءه. على كل حال لا يظهر من كلامه النظر إلى مسأله الامتنان.

مضافاً إلى ذلك أن البراءه فى معظم أدلتها ليس فيها امتنان ولسانها ليس امتنائياً، هذا المطلب ذكره فقط فى حديث الرفع بنكته أنه ورد فيه (رُفِعَ عن أمتى... الأُمور التسعه) فقالوا أن هذا لسانه لسان الامتنان. أمّا الآيات المستدل بها على البراءه والاحاديث فليس فيها لسان امتنان ولم يقل أحد أنها ثابتة بملاك الامتنان، وإنما ادعى ذلك فى خصوص حديث الرفع على كلام أنه ما هو المقصود بالامتنان فى ذلك الحديث، لكن على كل التقادير هو لا يوجب تقييد إطلاق سائر الأدله الداله على البراءه. بمعنى أن سائر الأدله الداله على البراءه كما تثبت فى موارد الامتنان تثبت فى غير موارد الامتنان، فتبقى على إطلاقها ولا داعى لتقييدها بخصوص ما إذا كان جريان البراءه فيه امتنان؛ فحينئذٍ يمكن التمسك بإطلاقها فثبات الإطلاق، وبالتالي عدم صحه هذا التخريج لهذا الاشتراط.

هناك شيء قد يُذكر في المقام: وهو أن يقال أن المراد هو أن الحكم الإلزامي إذا كان مترتباً على ثبوت الإباحه، فلا يثبت بأصالة البراءه، إذا كانت هناك ملازمه بين الحكم الإلزامي وبين الإباحه، هذا الحكم الإلزامي لا يثبت بأصالة البراءه التي تثبت الإباحه، وإن كان هناك ملازمه بين الإباحه وبين الحكم الإلزامي، لكن أصالة البراءه لا يمكنها إثبات ذلك الحكم الإلزامي في محل الكلامي.

هذا الكلام صحيح في الجملة، بمعنى أننا لا بد أن نلاحظ نوع الترتب ونوع الملازمه بين الحكم الإلزامي وبين الإباحه. تارةً نفترض أن الملازمه ثابتة بين الحكم الإلزامي وبين الإباحه الواقعيه، إذا كان المقصود هو ترتب الحكم الإلزامي على الإباحه الواقعيه، فواضح أنه يصح أن يقال أن أصالة البراءه لا يمكنها إثبات الحكم الإلزامي؛ لأن أصالة البراءه لا يثبت بها الإباحه الواقعيه، وحيث أن الملازمه بين الإباحه الواقعيه والحكم الإلزامي، فلا يمكننا أن نثبت بأصالة البراءه في المقام الحكم الإلزامي؛ لأن أصالة البراءه لا يثبت بها الإباحه الواقعيه، وأخرى نفترض أن الملازمه بين الحكم الإلزامي وبين الإباحه الأعم من الواقعيه والظاهريه، بمعنى أن الحكم الإلزامي كما يترتب على الإباحه الواقعيه يترتب أيضاً على الإباحه الظاهريه بحيث تكون الإباحه الظاهريه أشبه بموضوع لذلك الحكم الإلزامي، كما أن الإباحه الواقعيه كذلك، في هذه الحالة لا يمكن أن يقال أن أصالة البراءه يترتب عليها ذلك الحكم الإلزامي، باعتبار أن أصالة البراءه حينئذٍ سوف تثبت إباحه ظاهريه بحسب الفرض، والمفروض أن هناك ترتباً بين الحكم الإلزامي وبين الإباحه الظاهريه، وكأن الإباحه الظاهريه موضوع للحكم الإلزامي، فيكون ترتب الحكم الإلزامي على الإباحه الظاهريه ترتب شرعي؛ حينئذٍ أصالة البراءه تثبت الإباحه الظاهريه يترتب عليه حكمه، فيمكن أن تكون أصالة البراءه في المقام مثبتة لذلك الحكم الإلزامي.

المحقق النائيني (قدّس سرّه) مثّل للحاله الأولى بترتب وجوب الحج على عدم اشتغال الذمّه بالدين، هو يقول وجوب الحج مترتب على عدم اشتغال الذمّه بالدين واقعاً وليس الأعم من عدم اشتغال الذمّه بالدين واقعاً وظاهراً، أصاله البراءه لا تثبت عدم اشتغال الذمّه واقعاً، وإنّما تثبت عدم اشتغال الذمّه ظاهراً؛ ولذا هنا نستطيع القول أنّ أصاله البراءه لا يترتب عليها ذلك الحكم الإلزامى الذى هو وجوب الحج فى هذا المثال. ومثّل للحاله الثانيه بمسأله جواز التطوّع لمن عليه فريضه، يقول أنّ مناسبات الحكم والموضوع خلافاً لما قد يظهر من الدليل تقتضى ترتب استحباب التطوع لمن لم يتنجز عليه وجوب الفريضه، وليس فقط من لم تجب عليه الفريضه واقعاً، مناسبات الحكم والموضوع تقتضى هذا التعميم بحيث يكون موضوع استحباب التطوّع هو من لم تثبت عليه الفريضه واقعاً، أو ظاهراً، فإذا شككنا فى وجوب الفريضه وجرت أصاله البراءه لنفى وجوبها، كفى هذا لترتيب الأثر الذى هو استحباب التطوع.

بالنسبه إلى ما يرتبط بالشرط الثانى الذى هو أن لا يكون جريان البراءه مستلزماً لإيقاع الضرر بمسلم، تخريج هذا الشرط يكون على أساس مسأله الامتنان، باعتبار أنّ دليل البراءه وارد مورد الامتنان وبملاك الامتنان؛ فحينئذ لا يمكن أن يجرى فى مورد يلزم من جريانه الإضرار بمسلم أو من بحكم المسلم؛ لأنّ هذا خلاف الامتنان، ولا بدّ من ضم أنّ المقصود بالامتنان ليس هو الامتنان الشخصى، وإلا قد يكون فيه امتنان على شخص المكلف عندما يجرى البراءه، لكن المقصود بالامتنان هو الامتنان العام، يعنى أن لا يكون جريان البراءه فيه إضرار فى حق شخص آخر، هذا يكون فيه خلاف الامتنان، فلا يكون مشمولاً لدليل البراءه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

تقدّم الكلام الشرط الثاني من الشرطين اللذين ذكرناهما لجريان أصاله البراءه، وهو أن لا يكون جريان البراءه موجبا للضرر على مسلم، أو من بحكمه.

والظاهر أنّ تخريجه يكون على أساس ما تقدّم في الشرط الأول من تخريجه على أساس الامتنان بأن يُدعى أنّ أدله البراءه مقيده بالامتنان، بمعنى أنّها تثبت البراءه بملاك الامتنان، إذا ثبت ذلك، فهذا معناه أنّ هذه الأدله لا تشمل المورد الذي يلزم من إجراء البراءه فيه خلاف الامتنان، وإنما هي تختص بالمورد التي لا يلزم من إجراء البراءه فيها ما يخالف الامتنان. بناءً على هذا الفهم في أدله البراءه؛ حينئذٍ يقال بأنّ المراد بالامتنان في أدله البراءه هو الامتنان على الأمه، أي على المجموع، في حديث الرفع قال الرسول (صلى الله عليه وآله): (رفع عن أمتي ما لا يعلمون الحديث) فالامتنان لا يراد به الامتنان على شخص المكلف الذي يريد أن يجري البراءه، وإنما المقصود الامتنان على الأمه، ولا إشكال في أنّ إجراء البراءه في موردٍ إذا لزم منه الإضرار بمسلم، يكون خلاف الامتنان الذي يفهم من حديث الرفع؛ إذ أيّ امتنان على الأمه في إيقاع ضرر ببعض أفراد هذه الأمه. قد يكون جريان حديث الرفع بالنسبه إلى شخص هذا المكلف فيه امتنان حيث رفع عنه هذا التكليف، لكنه عندما يلزم من ذلك إيقاع ضررٍ بالغير، فأنه يكون خلاف الامتنان الذي يفهم من دليل البراءه؛ لأنّ المراد بالامتنان هو الامتنان على الأمه وعلى المجموع؛ ولذا لا تكون البراءه جاريه في المورد التي يلزم من جريان البراءه فيها خلاف الامتنان؛ ولذا صار هذا شرطاً في جريان البراءه. فالظاهر أنّ تخريج هذا الشرط يكون على هذا الأساس.

ص: ٤٥١

لكن تقدّم في الشرط الأول أنّ معظم أدله البراءه ليس فيها ما يشير إلى أنّ النكته في إثبات البراءه هي الامتنان، الآيات الشريفه التي استدل بها على البراءه ليس فيها ما يشير إلى أنّ الملاك هو الامتنان، وأنّ البراءه ثابتة بنكته الامتنان. وهكذا حديث الحل، وحديث الحجب لا- يفهم منه الامتنان بهذا المعنى، معظم الأدله التي يستدل بها على البراءه، خصوصاً إذا آمننا بالبراه العقليه ليس فيها ما يشير إلى أنّ النكته هي الامتنان. نعم، ادّعى ذلك في حديث الرفع بالخصوص، لخصوصيه في حديث الرفع ادّعى أنّه يُستفاد منه اعتبار الامتنان وأنّ هذا الحديث لا يشمل المورد التي يلزم من جريان البراءه فيها ما يخالف الامتنان، على تقدير تماميه هذه الدعوى، وهي غير بعيدة في حديث الرفع، فلا مانع من التمسك بإطلاق أدله البراءه الأخرى لإثبات جريانها حتى في هذه الموارد التي يلزم من جريان البراءه فيها ما يخالف الامتنان، ومن الواضح أنّ حديث الرفع لا يوجب تقييد هذه الأدله، ولا يمنع من التمسك بإطلاقها في المورد التي تتكلم عنها؛ وذلك لأنّ حديث الرفع ليس له مفهوم، يعني هو لا يدل على أنّه في كل موردٍ لا- يكون في جريان البراءه امتنان، فلا تجرى فيه البراءه، وإنما هو يدل على أنّ النكته في الرفع عن الأمه هو الامتنان على الأمه، فهذه النكته موجوده في حديث الرفع، ومقتضى ذلك أنّ حديث الرفع لا يشمل المورد التي يكون جريان البراءه فيها خلاف الامتنان، فلا نستدل بحديث الرفع، لكن بالإمكان الاستدلال على البراءه بالبراه العقليه، إذا آمننا بالبراه العقليه؛ فحينئذٍ

يمكن الاستدلال على البراءة في تلك الموارد بالبراءة العقلية، بالنتيجة هو يشك في التكليف، وأدله البراءة العقلية تقول بقبح العقاب بلا بيان، فتجرى البراءة في حقه حتى إذا استلزم ذلك إلحاق الضرر بالغير، البراءة العقلية تجرى بالخصوص بلا إشكال، وهكذا معظم الأدلة المستدل بها على البراءة ليس فيها ما يوجب تقييدها بما إذا كان في جريانها امتنان.

ص: ٤٥٢

إذاً: مقتضى إطلاق تلك الأدلة هو التمسك بها في هذه الموارد التي نتكلم عنها. نعم، حديث الرفع بالخصوص لا يجوز التمسك به؛ لأنه وارد بلسان الامتنان، لكن هذا لا يمنع من إجراء الأدلة الأخرى في هذه الموارد، وسره أنّ حديث الرفع ليس له مفهوم حتى يكون مقيداً لإطلاق الأدلة الأخرى.

من هنا جرت عادة الجماعه على التعرّض لقاعده لا ضرر في هذا المقام باعتبار أنّ الكلام في الشرط الثاني لجريان البراءه الذى هو أن لا يكون في جريانها ما يوجب إيقاع الضرر بالغير، جرت العاده أن يبحثوا في قاعده (لا ضرر) ونحن أيضاً ندخل في هذا البحث بالمقدار الذى يتيسر.

(قاعده لا ضرر)

الكلام في هذه القاعده يقع في مقامات:

المقام الأول: يقع الكلام في الروايات التى تدل على نفي الضرر ومدى إمكان الاعتماد على هذه الروايات من ناحيه السند، وماذا يثبت بهذه الروايات؟ هل تثبت الحجّيه التعبدية فقط؟ أو يثبت بهذه الروايات ما هو أكثر من ذلك؟ يثبت التواتر _____ مثلاً _____ بحيث يكون الدليل حجّه قطعيه لا حجّه ظنيه تعبدية. فلا بد من بحث هذه الروايات من حيث السند. وقبل ذلك لابد من استعراض هذه الروايات التى تدل على نفي الضرر في المقام.

هذه الأخبار قُسمت إلى طوائف:

الطائفة الأولى: هي الطائفة الوارده في قصه سمّره بن جندب مع الأنصارى. هناك عدّه روايات دلّت على نفي الضرر وموردها قصه سمّره بن جندب مع الأنصارى، والروايات التى تعرّضت إلى ذلك عديده:

الروايه الأولى: ما رواه الشيخ الكليني (قدّس سرّه) في الكافي، عن عدّه من أصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زراره، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال:

ص: ٤٥٣

(إِنَّ سُمْرَةَ بْنَ جَنْدَبٍ كَانَ لَهُ عِذْقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبَسْتَانِ وَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ، فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ، فَأَبَى سُمْرَةَ، فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ" فَشَكَا إِلَيْهِ وَخَبَّرَهُ الْخَبْرَ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ" وَخَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَمَا شَكَا، وَقَالَ: إِنْ أَرَدْتَ الدِّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ، فَأَبَى، فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ، فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ، فَقَالَ: لَكَ بِهَا عِذْقٌ يُمَدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ" لِلْأَنْصَارِيِّ: أَذْهَبَ فَاقْلَعَهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ). (١)

هذه الرواية رواها الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) في الفقيه باختلافٍ جزئى في بعض الخصوصيات، هناك اختلاف بين ما يرويه الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) وبين ما يرويه الشيخ الكليني (قدّس سرّه). قال الشيخ الصدوق (قدّس سرّه): وروى ابن بكير عن زراره، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال:

(إِنَّ سُمْرَةَ بْنَ جَنْدَبٍ كَانَ لَهُ عِذْقٌ فِي حَائِطٍ مِنْ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ فِي الطَّرِيقِ إِلَى الْحَائِطِ، فَكَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ، فَقَالَ: إِنَّكَ تَجِيءُ وَتَدْخُلُ وَلَا تَسْتَأْذِنُ وَنَحْنُ نَكْرَهُ أَنْ تَرَانَا عَلَيْهِ، فَإِذَا جِئْتَ فَاسْتَأْذِنْ حَتَّى نَتَحَرَّزَ، ثُمَّ نَأْذِنُ لَكَ وَتَدْخُلُ، فَقَالَ: لَا أَفْعَلُهُ، مَالِي أَدْخَلَ عَلَيْهِ وَلَا أَسْتَأْذِنُ، فَأَتَى الْأَنْصَارِيُّ رَسُولَ اللَّهِ "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ" فَشَكَا إِلَيْهِ وَأَخْبَرَهُ، فَبَعَثَ إِلَى سُمْرَةَ، فَجَاءَ وَقَالَ لَهُ: اسْتَأْذِنْ عَلَيْهِ، فَأَبَى، وَقَالَ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَ لِلْأَنْصَارِيِّ، فَعَرَضَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ" أَنْ يَشْتَرِيَ مِنْهُ بَشْمَنَ، فَأَبَى عَلَيْهِ، وَجَعَلَ يَزِيدُهُ، فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ" قَالَ لَهُ: لَكَ عِذْقٌ فِي الْجَنَّةِ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ ذَلِكَ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ" الْأَنْصَارِيَّ أَنْ يَقْلَعَ النَّخْلَةَ فِيرْمِيهَا إِلَيْهِ، وَقَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ). (٢)

ص: ٤٥٤

١- الكافي، الشيخ الكليني، ج ٥، ص ٢٩٢، ح ٢.

٢- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٣، ص ٢٣٣.

لا إشكال في صحّحه سند هذه الرواية بكلا الطريقتين، باعتبار أنّ طريق الشيخ الكليني (قدّس سرّه) واضح كونه صحيحاً، وكذلك طريق الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)؛ لأنّ طريقه كما في المشيخه إلى عبد الله بن بكير الذي بدأ به السند هو طريق صحيح. فالظاهر أنّها روايه واحده يرويها عبد الله بن بكير، عن زراره، نقلها الشيخ الكليني (قدّس سرّه) بطريق، ونقلها الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) أيضاً بطريق آخر، وكلُّ منهما طريق صحيح.

الروايه الثانيه: ما رواه الشيخ الكليني في الكافي، عن علي بن محمد بن بندار، عن احمد بن أبي عبد الله، عن ابيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زراره، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:

(إن سمره بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار فكان يجيئ ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري فقال له الأنصاري: يا سمره لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها فإذا دخلت فاستأذن فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقى إلى عذقى قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلّم" فأرسل إليه رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلّم" فأتاه فقال له: إن فلانا قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل فقال: يا رسول الله أستأذن في طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلّم": خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا أريد فلم يزل يزيد حتى بلغ عشره أعداق، فقال: لا، قال: فلك عشره في مكان كذا وكذا فأبى، فقال: خل عنه ولك مكانه عذق في الجنه، قال: لا أريد، فقال له رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلّم" فقلعت ثم رمى بها إليه وقال له رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلّم": انطلق فاغرسها حيث شئت). (١)

ص: ٤٥٥

الظاهر أنّ هذه الروايه غير تامّه سنداً، باعتبار الإرسال الموجود فيها؛ لأنّه يرويها احمد بن أبي عبد الله _____ المقصود به احمد بن محمد بن خالد البرقي _____ عن ابيه _____ هو محمد بن خالد البرقي _____ عن بعض أصحابنا، والإرسال يكون من جهه بعض أصحابنا، والإرسال يمنع من الاعتماد على الروايه خصوصاً وأنّ الذي يرسل إليه هو محمد بن خالد البرقي الذي قيل في حقه أنّه يروي عن الضعفاء كثيراً، فعندما يكون الشخص يروي عن الضعفاء كثيراً ويُرسل لا يمكن الاعتماد على مراسيله؛ بل لا يمكن الاعتماد على مراسيل شخص لا يقال في حقه ذلك، فكيف إذا قيل في حقه أنّه يروي عن الضعفاء كثيراً. ومن هنا لا يمكن الاعتماد على هذه الروايه.

الروايه الثالثه: ما رواه الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) في الفقيه، قال: وروى الحسن الصيقل، عن أبي عبيده الحذاء، قال: قال ابو جعفر (عليه السلام):

(كان لسمره بن جندب نخله في حائط بنى فلان ، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل ، قال : فذهب الرجل إلى رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلّم " فشكاه ، فقال : يا رسول الله إن سمره يدخل على بغير إذنى فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلى حذرهما منه ، فأرسل إليه رسول الله " صلى الله عليه وآله " فدعاه فقال : يا سمره ما شأن فلان يشكوك ويقول : يدخل بغير إذنى فترى من أهله ما يكره ذلك ، يا سمره استأذن إذا أنت دخلت ، ثم قال رسول الله " صلى الله عليه وآله " : يسرك أن يكون لك عذق فى الجنه بنخلتك؟ قال : لا ، قال : لك ثلاثه؟ قال : لا ، قال : ما أراك يا سمره إلا مضارا ، اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه) . (١)

ص: ٤٥٦

الظاهر أنّ هذه الروايه غير تامه من حيث سنداً، على الأقل من جهه (الحسن بن زياد الصيقل) باعتبار أنّه لم يوثق في كتب الرجال والمحاولات التي قيلت لإثبات وثاقته، الظاهر أنها غير تامه، من قبيل ما قيل من أنه روى عنه بعض أصحاب الإجماع، وذكروا جملة من أصحاب الإجماع روى عن الحسن الصيقل. وأيضاً ذكرت مسأله رويه جعفر بن بشير عنه، وجعفر بن بشير له خصوصيه وهي أنّ النجاشي قال في حقّه: (روى عن الثقات ورووا عنه). (١) فقد يُستفاد من هذه العبارة أنّ هذا الرجل من قبيل المشايخ الثلاثة المعروفين الذين لا يروون إلا عن ثقّه، فجعفر بن بشير أيضاً يكون من هذا القبيل وقد روى عن الحسن بن زياد الصيقل، فيكون هذا دليلاً على وثاقه هذا الرجل. لكن الظاهر أنّ هذين الطريقين لإثبات وثاقته غير تامين، وذلك باعتبار أنّه لم يثبت أنّ أصحاب الإجماع لا يروون إلا عن ثقّه، وليس المراد بأصحاب الإجماع هو توثيق الكل السند الذي يقع بعدهم وأنّ الروايه صحيحه بهذا الاعتبار، بمعنى أنّهم لا يروون إلا عن الثقات، إذ: كل رويه يرويها أصحاب الإجماع تكون محكومته بالصحه ويكون من يروي عنه هؤلاء من الثقات، ليس هذا هو المراد بذلك، وإنّما المراد هو إثبات وثاقه هؤلاء، والخصوصيه الموجوده فيهم دون غيرهم ممن ثبتت وثاقته هي أنّ هناك إجماع على وثاقته، بينما غيرهم قد لا يكون هناك إجماع على وثاقته، ولا يستفاد من العبارة أكثر من توثيق هؤلاء. أمّا أنّهم لا يروون إلا عن ثقّه، فهذا لم يثبت في حق هؤلاء حتى يُستدل على وثاقه الحسن بن زياد الصيقل عنه.

وأما الأمر الثاني الذي ذكر وهو رويه جعفر بن بشير، فهي قضيه تُناقش في محلها وتُذكر بأنّ هذه العبارة لا يُستفاد منها أنّ جعفر بن بشير لا يروي إلا عن ثقّه، أو بعبارة أخرى لا يروي عن الضعيف، وإنّما يُستفاد منها أنّ جعفر بن بشير روى عن الثقات وهم أيضاً روى عنه، ومن الواضح أنّ كون جعفر بن بشير يروي عن الثقات لا ينافي أنه قد يروي عن الضعفاء. نعم، الغالب في رواياته أنه يروي عن الثقات. ومن هنا هذا لا يكفي لإثبات وثاقه الحسن بن زياد الصيقل.

ص: ٤٥٧

طريق الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) إلى الحسن بن زياد الصيقل كما في المشيخه هو: محمد بن موسى المتوكل، عن علي بن الحسين السعد آبادي، عن احمد بن ابى عبد الله البرقي، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن زياد الصيقل. قلنا أنّ هناك مشكله في الحسن بن زياد الصيقل، هل هناك مشكله أخرى في هذا الطريق؟

قيل أنّ هناك مشكله في محمد بن موسى المتوكل حيث أنّه لم يوثق في كتب الرجال، وهكذا علي بن الحسين السعد آبادي هو أيضاً لم تثبت وثاقته بشكل واضح، لكنّ الضعف إذا كان من جهتهما، فالظاهر أنّه يمكن تجاوزه وإثبات وثاقه هذين الشخصين. أمّا بالنسبه إلى محمد بن موسى المتوكل، فيكفي في إثبات وثاقته ما ذكروه من أنّ السيد ابن طاووس (قدّس سرّه) في كتاب (فلاح السائل) نقل الاتفاق والإجماع على وثاقه محمد بن موسى المتوكل. (1) نعم، هو لم ينص عليه، وإنّما ذكر الروايه وقال: بأنّ جميع من وقع في سند هذه الروايه هم ممّن أجمعوا على وثاقته. ومنهم محمد بن موسى المتوكل، وهذا المقدار يكفي لإثبات وثاقته؛ لأنّ هذا على الأقل يكشف عن أنّ هناك من وثّقه قبل السيد ابن طاووس (قدّس سرّه)؛ لأنّه ينقل اتفاق أصحاب الكتب الرجاليه على وثاقته، وهذا يكفي لتجاوز مشكله قد تُثار هنا وهي أنّ توثيقات المتأخرين ليس لها أثر وقيمه في قبّال توثيقات المتقدمين.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام في الروايه الثالثه من الطائفه الأولى وهي ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه. ذكرنا في الدرس السابق أنّ الروايه غير تامه سنداً من جهه الراوى المباشر الذي هو الحسن بن زياد الصيقل؛ إذ لم تثبت وثاقته، وأمّا من غير جهته هل الطريق تام أو لا؟ قيل أنّ الطريق أيضاً غير تام من جهه أنّ طريق الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) إلى الحسن الصيقل كما في المشيخه فيه محمد بن موسى المتوكل وعلي بن الحسين السعد آبادي، وكلّ منهما لم يُنص على وثاقته، لكننا قلنا أنّه يمكن إثبات وثاقه الأوّل (محمد بن موسى المتوكل) بما ذكره السيد ابن طاووس (قدّس سرّه) في فلاح السائل من دعوى الاتفاق على وثاقته، (2) وقلنا بأنّ هذا يمكن الاعتماد عليه لإثبات وثاقه هذا الرجل. ويؤيّد ذلك إكثار الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) الروايه عنه مترجماً مترضياً، خصوصاً بناءً على أنّ الترضّي يمكن أن يُستفاد منه الاعتماد والتوثيق بناءً على أنّ الترضّي ليس هو الدعاء الصّرف، وإنّما هو اصطلاح لا يقال إلا في حق الأكاابر من العلماء ومن هم مورد الاعتماد، والشيخ الصدوق (قدّس سرّه) أكثر الروايه عنه، فقط في المشيخه كما يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكره في طرقه إلى كتب الأصحاب في ثمانٍ وأربعين مورداً، وهذا يكفي لإثبات وثاقته.

ص: ٤٥٨

١- فلاح السائل ونجاح المسائل، السيد ابن طاووس، ص ١٥٨.

٢- فلاح السائل ونجاح المسائل، السيد ابن طاووس، ج ١، ص ١٥٨.

قد يقال: أنّ توثيق السيد ابن طاووس (قدّس سرّه) يدخل توثيقات المتأخرين، وتوثيقات المتأخرين ليست معتبره؛ لأنها حدسيه وليست حسيه. ولكنّ هذا محل كلام وليس أمراً مسلماً؛ بل يمكن المناقشه فيه، باعتبار أنّ السيد ابن طاووس (قدّس سرّه) الذي كان يملك مكتبه من أضخم المكاتب في وقته ووصلت إليه كتب كثيره كما يظهر من آثاره، هو يذكر أنّ فلان كتاب وصلني وفلان كتاب وصلني مما يظهر منه أنّه وصلته كتب كثيره، فيمكن افتراض أنه اعتمد على هذه الكتب الكثيره التي وصلته، أو كان هناك وضوح في الرؤيا بالنسبه إلى وثاقه محمد بن موسى المتوكل، خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّ محمد بن موسى المتوكل لم يُذكر في كتب الأصحاب، حيث لم يذكره الشيخ النجاشي ولا الشيخ الطوسي (قدّس سرهما)، فلا نتعجب عندما يدعى السيد ابن طاووس (قدّس سرّه) الإجماع والاتفاق على وثاقته، هذا ليس له معارض أصلاً، والعلامه (قدّس سرّه) وثّقه صريحاً، وكذلك ابن داود (قدّس سرّه) وثّقه صريحاً؛ حينئذ يكون هذا هو الدليل على وثاقته مضافاً إلى الترضى؛ لأننا نرى أنّه يمكن الاستناد إلى الترضى لإثبات الوثاقه.

وأما بالنسبه إلى علي بن الحسين السعد آبادي، فيمكن إثبات وثاقته بروايه ابن قولويه (قدّس سرّه) في كامل الزيارات عنه مباشرة بناءً على أنّ مشايخ ابن قولويه ثقات بناءً على المقدمه التي ذكرها في مقدمه كتابه؛ إذ يستفاد منها توثيق المشايخ المباشرين على الأقل، بناءً على هذا الرأي؛ حينئذ يمكن إثبات وثاقه هذا الرجل باعتبار أنّ ابن قولويه (قدّس سرّه) روى عنه في كامل الزيارات مباشرة.

الأمر الآخر أنّهم ذكروا من جملة الأمور التي يمكن الاستناد إليها لإثبات وثاقه هذا الرجل أنّ الشيخ أبا غالب الزراري صاحب الرساله المعروفه عبّر عنه في كتابه (حدّثني مؤدبي علي بن الحسين السعد آبادي). (1) ويستفاد من التعبير بـ (مؤدبي) نوعاً من المدح، والظاهر أنّ المقصود بمؤدبي ما يساوق التعليم والتربيه؛ بل لعلّه أكثر من مجرد التعليم، ومنه ما يُنسب إلى الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أنه قال: (أدبني ربي فأحسن تأديبي). أو حينما يقال في موارد كثيره أنّ هذا مما أدب الله به نبيه، فليس المقصود من مؤدبي في المقام معلم الأدب كما يُنقل عن السيد البروجردي (قدّس سرّه) أنه استفاد من هذه العبارة أنّ علي بن الحسين السعد آبادي هو من أهل الأدب، بينما هذا غير تام، حتى في اللغه يذكر معنى يحوم حول الشيء الذي ذكرناه لا- بمعنى معلم الأدب، في لسان العرب ورد: الأدب الذي يتأدب به الأديب من الناس، سُمي أدباً؛ لأنه يأدب الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح، وأصل الأدب الدعاء، يعنى يدعو الناس إلى المحامد، فالمؤدب هو الذي يدعو الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح، ومن هنا يظهر بأنّ هذا الكلام المنسوب إلى السيد البروجردي (قدّس سرّه) ليس تاماً.

ص: ٤٥٩

قد يقال: لا يمكن الاعتماد على قول أبي غالب الزراري عن هذا الشخص بأنه مؤدبي؛ لأنَّ أبا غالب الزراري ذكر شيئاً من هذا القبيل في حق شخصٍ ضعيف نص النجاشي على ضعفه وتعجب من أبي غالب أنَّه كيف يروى عنه وهو (جعفر بن محمد بن مالك الفزاري) وقد روى عنه كثيراً في رسالته المعروفه. (١)

أبو غالب الزراري صحيح ذكره كثيراً، لكنَّه لم يعبر عنه بأنه مؤدبي، وإنما العبارة الموجودة في رسالته هي، قال (وكان _____ جعفر بن محمد بن مالك الفزاري الذي ضعفه النجاشي _____ كالذي ربَّاني؛ لأنَّ جدِّي محمد بن سليمان حين أخرجني من الكتاب جعلني في البزازين وكان جعفر بن محمد بن مالك بزازاً) (٢) وهناك فرق بين أن يقول (مؤدبي) وبين أن يقول (كالذي ربَّاني) ويذكر العلة في ذلك، فلا يُذكر هذا كنقصٍ على ما ذكرناه. الظاهر من كلمه (مؤدبي) أنَّ فيها نوع من الاعتماد والركون إلى هذا الشخص، وهذا يُضاف إلى ما ذكرناه بالنسبه إلى علي بن الحسين السعد آبادي. هذه هي الروايات الثلاث التي تدخل في الطائفة الأولى والتي تتحدث عن قصه سمره بن جندب مع الأنصاري.

روايات العامه أيضاً تعرضت إلى هذه القصة، لكن الغريب في روايات العامه أنَّها لم تذكر العبارة التي يُراد الاستدلال بها وهي عبارة (لا- ضرر ولا- ضرار) ومن هنا ينبغي التفريق بين أصل قصه سمره بن جندب مع الأنصاري وبين هذه العبارة التي يُراد الاستدلال بها (لا ضرر ولا ضرار).

قد يقال: أنَّ أصل قصه سمره بن جندب مع الأنصاري هي قصه مستفيضه؛ لأنَّها رويت بطرقنا ورويت أيضاً بطرق العامه، فقد تتحقق الاستفاضه في هذا، لكن ليس هناك ملازمه بين استفاضه القصة وبين استفاضه عبارة (لا- ضرر ولا ضرار) التي يُراد الاستدلال بها في محل الكلام؛ لأننا عرفنا من خلال هذه الروايات أنَّه لا روايات العامه ولا روايات الخاصه ذُكرت فيها هذه القصة، إلا في روايه واحده أو روايتين من طرقنا الخاصه، وأحدى الروايتين غير تامه سنداً. نعم، روايه واحده تامه سنداً ذُكرت فيها هذه الفقره.

ص: ٤٦٠

١- رجال النجاشي، النجاشي، ج ١، ص ١٢٢.

٢- تاريخ آل زراره، أبو غالب الزراري، ج ٢، ص ٣٩.

الطائفة الثانية: ما ورد فى بعض أقضية رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ورد هذا التعبير من قبيل ما ورد فى الكافى، وفى الوسائل، نقله عن الكافى، فى الكافى عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال:

(قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بين أهل المدينة فى مشارب النخل أنه لا يُمنع نفع الشىء، وقضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بين أهل البادية أنه لا يُمنع فضل ماءٍ لئِمنع فضل كلاً، وقال لا ضرر ولا ضرار). (١)

نفع الشىء الموجود فى نسخ الكافى باعتراف أكثر من واحد أنّ الموجود هو نفع الشىء، أو نفع الشىء، لكن الوافى عندما نقل هذه الرواية عن الكافى ذكر أنه نفع البئر، ونقل صاحب الوافى نفسه عن ابن الأثير فى نهايته أنه نُهى عن أن يُمنع نفع البئر، أى فضل مائها؛ لأنّه يُنفع به العطش ويقال: شرب حتى نفع، أى حتى روى، فالنفع يُراد به ما يروى من العطش، وقيل _____ الكلام لا زال لأبن الأثير الذى ينقله صاحب الوافى _____ النفع: الماء الناقع، وهو المجتمع، ومنه الحديث لا يُباع نفع البئر، وذكر أنّ الموجود فى نسخ الكافى نفع الشىء، وهو تصحيف، وإئنا المقصود هو نفع البئر. لا يبعد صحه ما يقول، باعتبار أنّ المناسب هو نفع البئر.

الرواية الثانية: ما رواه فى الكافى أيضاً بنفس السند السابق بلا أى تغيير، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال:

ص: ٤٦١

١- الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٥، ص ٢٩٣، باب لا يُمنع نفع شىء، ح ٦.

(قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا رُفَّت الأرف وُحِدَت الحدود، فلا شُفْعَه). (١) الأرف، الحد الفاصل بين قطعتين من الأرض، أعلام توضع لكي تكون علامه على الفصل بين قطعتين من الأرض، فالمقصود هو إذا حُدَّت الحدود وُعُلِمَت العلامات وصار تمايز، يعنى ليس هناك شراكه على نحو الإشاعه، فلا شُفْعَه، إنما الشُفْعَه تكون عندما يكون الشريك يملك على نحو الإشاعه. هنا أيضاً ذُكِرَ (لا ضرر ولا ضرار) فى هذه الروايه.

كلامنا فى المقام الأول تتحدّث عن السند. الحديث الأول تفرد بنقله الشيخ الكلينى (قدّس سرّه)، لكن الحديث الثانى رواه الشيخ الكلينى ورواه الشيخ الصدوق (قدّس سرهما) فى الفقيه أيضاً بإسناده عن عقبه بن خالد، (٢) ومنه يظهر أنّ عقبه بن خالد موجود فى سند هاتين الروايتين بكل طرقها، الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) أيضاً فى التهذيب نقل هذه الروايه، (٣) عن محمد بن يحيى إلى آخر سند الشيخ الكلينى. والظاهر أنّ سند كلتا الروايتين بكل الطرق هو غير تام، باعتبار أنّ محمد بن عبد الله بن هلال وعقبه بن خالد الراوى المباشر عن الإمام (عليه السلام) لم تثبت وثاقتهما، وكل الوجوه التى قيلت لإثبات وثاقتهما غير تامه، وأهم هذه الوجوه بالنسبه إلى عقبه بن خالد هو أنّ هناك روايات يظهر منها مدحه، لكنّ المشكله أنّ كل هذه الروايات وارده عن طريق نفس الراوى عقبه بن خالد، فلا يمكن الاستناد إليها لإثبات الحُسن، فضلاً عن الوثاقه وأمثالها.

ص: ٤٦٢

-
- ١- الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٥، ص ٢٨٠، ح ٤.
 - ٢- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٣، ص ٧٦.
 - ٣- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ٧، ص ١٦٤، ح ٤.

ويُضاف إلى ذلك أنّ طريق الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) إلى عقبه بن خالد مجهول؛ لأنه لم يذكره في المشيخه، غير واضح أنّ طريقه إلى عقبه بن خالد ما هو، فكل هذه الأمور توجب عدم تماميه سند هذه الروايات.

ومن طرق العامّه وردت نفس هذه الأقضية، حُكي عن مسند احمد بن حنبل أنه روى عن عبّاد بن الصامت جمله كثيره من أقضيه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وفيها قضاؤه بحق الشفعه، وبعدم منع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاء، وقضاؤه بأنّه لا ضرر ولا ضرار، وواضح أنّها ليست تامّه سنداً.

الطائفة الثالثة: هي جمله من المراسيل، أكثر من واحد من فقهاثنا ذكر عباره (لا ضرر ولا ضرار)، لكن من دون إسناد، ومنهم الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) نقل هذه القضية في مقام الاستدلال بها، عباره التي نقلها هي (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً). (1) الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) وغيره أيضاً ذكروا في الكتب الاستدلاليه وغيرها هذه عباره على نحو الإرسال أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) قال: (لا ضرر ولا ضرار). وأمثال هذه عبارات، وغالباً ما يستدلون بهذه الفقره على بعض الأمور بعنوان أنّها حديث شريف وارد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم)، لكنهم يذكرونه بنحو الإرسال.

هذه هي أهم روايات الباب. وتبيّن أنّ جميع روايات الباب غير تامه سنداً باستثناء روايه واحده وهي الروايه الأولى من الطائفة الأولى التي نقلها الشيخ الكليني عن ابن بكير عن زراره.

إذاً بحسب المباني والقواعد الرجاليه إذا أردنا أن نطبّقها على هذه الروايات نخرج بنتيجه أنّه لا يتم عندنا سند روايه إلا الروايه الأولى الموجوده في الكافي، وأما باقي الروايات فغير تامه؛ فحينئذٍ تثبت القاعده، لكن ثبوتاً ظنيّاً، باعتبار أنّها روايه حجّه معتبره دلّت على هذه القاعده، لا أنّها تثبت ثبوتاً قطعياً، وهذا يؤثر في بعض الأبحاث السابقه، إذا لم نلتزم بما سيأتي من أنّه قد يقال بحصول التواتر أو الاستفاضه، فبقطع النظر عن هذا، إلى هنا القضية هي قضيه خبر واحد دلّ على قاعده لا ضرر ولا ضرار، فهي قاعده ظنيّه ثابتة بدليل ظني لا أكثر.

ص: ٤٦٣

١- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٤، ص ٣٤٣.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ذكرنا في الدرس السابق أنّ دليل قاعده (لا ضرر ولا ضرار) هو دليل ظنيّ؛ لأنّ دليلها هو عبارته عن خبر واحد وهو روايه زراره التي رواها الشيخ الكليني في الكافي، فيكون دليل القاعده دليلاً ظنيّاً، وهذا له آثار، وكون دليل القاعده دليلاً قطعياً له آثار تختلف عمّا إذا كان دليل القاعده دليلاً ظنيّاً، وأيضاً لو كان هذا الطريق هو الطريق لإثبات صحّته دليل القاعده يترتب عليه أنه لا يثبت عندنا إلا- صحّته خبر واحد، فيكون هو المعوّل عليه ولا نلاحظ أي دليل آخر يختلف معه في المتن وفي المضمون لعدم ثبوت صحّته ذلك الدليل الآخر، فالدليل الذي ثبت صحّته وحجّيته هو عبارته عن روايه الكافي، فنتقيّد بروايه الكافي، وكل الجهات التي يأتي بحثها بلحاظ قاعده (لا ضرر) لابدّ أن تعبر على هذا الدليل؛ وحينئذٍ يقرر ماذا يُختار في تلك الجهات على ضوء هذه الروايه التي ثبتت حجّيتها؛ وحينئذٍ لا- نعاني من مشكله التدافع الموجود بين الروايات بلحاظ المتن؛ لأنّه لا حظنا أنّ بعض الروايات فيها زياده أو نقيصه، فهناك اختلاف في المتن بلحاظ الروايات. إذا اعتمدنا على هذا الدليل لتصحيح القاعده سوف لا نقع في هذه المشكله؛ لأنّه ليس لدينا إلا روايه واحده، وهذه الروايه الواحده ورد فيها عبارته (لا ضرر ولا ضرار) فقط من دون زياده. حتى لو فرضنا أنّ الزياده المذكوره في روايات أخرى، لكنها غير تامّه سنداً، فالتعويل على هذه الروايه.

هذا إذا أردنا تطبيق المباني الرجاليه لتصحيح السند أو عدم تصحيحه. إذا تجاوزنا هذه المرحله، قد يقال: إذا قطعنا النظر عمّا قلناه قد يُدعى في المقام تواتر هذا المضمون الذي يُستفاد منه قاعده لا- ضرر، وذلك باعتبار كثره الروايات التي ذكر فيها هذا المضمون؛ فحينئذٍ قد يُدعى أنّ هذا المضمون يكون متواتراً وثابتاً على نحو القطع والجزم لا على نحو الظن، هذا طريق آخر لإثبات صحّته سند هذه القاعده، لكن على نحو يكون السند قطعياً لا ظنيّاً كما هو الحال في الطريق السابق.

ص: ٤٦٤

لكن من المعلوم أنّه لا مجال لدعوى التواتر المسمّى بالتواتر الإجمالي في المقام، التواتر الإجمالي هو التواتر الذي يعتمد على الكثره العدديه فقط من دون لحاظ اشتراك الروايات في لفظٍ أو حتى في معنى، كم هائل من الروايات تختلف تماماً، ولا يلاحظ فيها الاتفاق في المعنى ولا يُلاحظ الاتفاق في اللفظ، فيقال أنّه بحساب الاحتمالات يحصل قطع، أو اطمئنان على الأقل بصحه بعض هذه الروايات؛ لأنّ احتمال كذب الجميع هو احتمال ضعيف جداً يحصل اطمئنان على خلافه، فيقال أنّ بعض هذه الروايات متواتر تواتراً إجمالياً. واستبعاد هذا التواتر في المقام واضح؛ لأنّه ليس لدينا كثره بالمقدار الذي يوجب حصول القطع والاطمئنان بصحه بعض هذه الروايات، فالروايات محصوره ومعدوده لا- تصل إلى تلك المرتبه التي توجب حصول التواتر الإجمالي، فالتواتر الإجمالي في المقام مستبعد، الذي يدخل فيه العامل الكميّ.

وأما التواتر الذي يدخل فيه الاشتراك في معنى واحد أو لفظ واحد، أو معنى ولفظ، يعني بالإضافة إلى الكثره يدخل فيه عامل يرتبط بوحده المصّب في هذه الروايات، يعني أن يكون مصّب هذه الروايات مصباً واحداً، بأن تتحدّث هذه الروايات عن موضوع وتختلف في جهات كثيره، لكن لها مصّب واحد تتحدّث عنه، وهذا المصّب الواحد إمّا لفظاً ومعنى مشترك بين كل

الروايات، وهذا ما يُعبّر عنه بالتواتر اللفظي، أو يكون هذا المصّب الواحد معنى فقط مع اختلاف الألفاظ الدالّة على ذلك المعنى الواحد، فيُسمّى التواتر بالتواتر المعنوي، التواتر اللفظي أو المعنوي بالإضافة إلى الكثرة العددية يحتاج إلى أن يكون هناك مصّب واحد لهذه الروايات وأن يكون لها موضوع واحد تتحدث عنه هذه الروايات المتعدده، وهذا هو التواتر من النوع الثاني، يعنى الذى لا يكون المؤثر فيه فقط العامل الكمي، أى كثره الروايات عدداً، وإنّما يؤثر فيه أيضاً شيء آخر. بطبيعته الحال حصول التواتر الإجمالي يحتاج إلى عددٍ أكبر من الروايات الذى يحتاجه حصول التواتر المعنوي أو اللفظي؛ لأنّه عند دخول عامل آخر يوجب سرعه حصول اليقين والقطع والاطمئنان وهو عامل وحده المصّب، بمعنى أنّ حصول اليقين بصحة واحد من هذه الأخبار يحصل أسرع ممّا يحصل به التواتر الإجمالي؛ لأنّ التواتر الإجمالي يدخل فيه فقط عامل الكم وكثره الروايات عدداً، بينما هنا يدخل فيه عامل آخر أيضاً يكون مؤثراً؛ فحينئذٍ يقال: هذا لا يعنى أن التواتر المعنوي أو اللفظي لا يحتاج إلى كثره عدديه؛ بل يحتاج إلى كثره عدديه، لكنّه بالإضافة إلى ذلك يحتاج إلى وحده المصّب، بطبيعته الحال يكون احتمال كذب الجميع مع وحده المصّب أبعد من احتمال كذب الجميع مع عدم وحده المصّب.

هل يمكن أن يُدعى هذا التواتر في محل الكلام؟ من الصعب أن يُدعى هذا التواتر في محل الكلام، باعتبار قلة عدد الروايات؛ لأنّ هذا التواتر يحتاج إلى كثره عدديه بالإضافة إلى وحده المصّب، ومن دون الكثرة العددية اللازمه لا يحصل مثل هذا التواتر. وفي الطائفة الأولى عندنا ثلاث روايات، روايتان منها راويهما واحد وهو زرار، وفي الطائفة الثانية ذكرنا روايتين فقط، هاتان الروايتان تشتركان في سند واحد وراو واحد وهو عقبه بن خالد، والطائفة الثالثة عبارة عن مراسيل، هذا المقدار لا يحقق الكثرة العددية اللازمه لحصول التواتر، يعنى ليس هناك جزم بعدم كذب الجميع؛ لأنّ الأعداد معيّنه ومحصوره، فيمكن افتراض كذب الجميع؛ ولذا لا يحصل اطمئنان بصره بعض هذه الأخبار، وبالتالي لا يحصل تواتر لفظى ولا معنى.

نعم، قد يقال: أننا إذا ضممنا إلى ما تقدّم شهره هذه القاعده من قديم الزمان وحتى يومنا هذا وشهرتها شهره غير طبيعیه، يعنى شهره غير مقتصره على مذهبٍ دون مذهب؛ بل هى شهره بين جميع المسلمين، الكل يستدل بهذه القاعده ومن قديم الزمان وإلى الآن، هذه الشهره إذا أُضيفت إلى ما تقدّم قد يحصل من المجموع القطع بصدور هذا المضمون، أو الاطمئنان على الأقل بصدوره. وهذا شىء ليس بعيداً، أن يحصل للإنسان وثوق بصدور هذا المضمون نظراً لكثرة الروايات من جهه وشهره هذه القاعده من جهه أخرى بين الفريقين على نحوٍ يحصل للإنسان وثوق واطمئنان بصدور هذا المضمون عنه (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ ولذا لم يعتن كثير من المحققين بالسند ولا بحثوا سند روايات الباب، بدعوى حصول القطع والوثوق والاطمئنان بصدور هذا المضمون عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حتى أنّ السيد الخوئى مع أنّه يدقق فى هذه الأمور قال لا حاجه إلى بحث السند، باعتبار أنّ الروايات إذا لم تفد القطع بالصدور، فلا أقلّ تفيد الاطمئنان به، فهذه الدعوى ليست جزافيه، نظراً لشهره الروايه بين الفريقين وإرسالها إرسال المسلمات.

بناءً على هذا؛ حينئذٍ سيكون سند القاعده خيراً قطعي الصدور، حصل الوثوق والاطمئنان بصدور مضمون القاعده عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومما يثبت بذلك أنه بناءً على الطريق الثاني لا يمكننا أن نثبت ما هو المتيقن، وبناءً على الطريق السابق أن لدينا روايه حجّه تامه سنداً؛ حينئذٍ نثبت القاعده على ضوء هذه الروايه وماذا نستفيد من هذه الروايه، قد نستفيد من هذه الروايه خصوصيات أكثر مما نستفيدة من مجرد عبارته (لا- ضرر ولا- ضرار)، فيأذاً: المناط في الطريق الأول هو ملاحظه متن الروايه ودلالاتها. وأمّا بناءً على الطريق الثاني، فسوف يثبت لدينا خبر قطعي الصدور ثابت بالتواتر، أو يحصل قطع بصدور هذا المضمون منه (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ وحينئذٍ نقتصر على المقدار المتيقن، بمعنى أننا إذا شككنا في موردٍ في أنّ القاعده تشمله أو لا تشمله، لا يمكننا التمسك بهذا الخبر الذي قطعنا به لإثبات حكمه في ذلك المورد؛ لأننا إذا شككنا، فهذا يعني أنه خرج عن القدر المتيقن، فلا يمكن حينئذٍ الاستدلال به لإثبات هذه القاعده في ذلك المورد، وإنما نقتصر على المقدار المتيقن.

هناك كلام في مرسله الشيخ الصدوق المتقدمه، حيث روى هذه القاعده مرسلًا، وذكرها في مقام الاستدلال على أنّ المسلم يرث من الكافر، بخلاف الكافر فإنه لا يرث من المسلم، ثم قال: فأما المسلم فبأى جرم وعقوبه يُحرم من الميراث من الكافر؟! وكيف صار الإسلام يزيد شراً؟! مع قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (الإسلام يُزيد ولا يُقص)، ومع قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

قد يقال: يمكن تصحيح هذه المرسله سنداً على أساس المبنى الذي يُفترق بين المرسلات بين أن تكون بلسان روى عنه (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو بلسان قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وحيث أنّ ما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنه قال: لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فكأنه يجزم بأنّ هذا الكلام صادر من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فكأنه بمنزله قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). فبناءً على التفريق بين هذين النوعين من المرسلات، بناءً على أنّ الثاني ظاهره الجزم بصدور هذا الكلام عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بمعنى أنّ ظاهر كلام الشيخ الصدوق أنه يجزم بأنّ هذا الكلام صدر من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهذا عندما يصيغه بصيغه الجزم؛ حينئذٍ لا بدّ أن يكون هذا ثابتاً عنده بطريق صحيح، وإلا لا يجوز له الجزم بنسبه الكلام إلى المعصوم (عليه السلام). إذاً لا بدّ أن يكون هذا الكلام قد ثبت عند الشيخ الصدوق بطريق حجّه، وبهذا يكون هذا الخبر حجّه، بخلاف ما إذا قال: روى عنه، هو لا- يجزم بالنسبه. وهذا معناه أننا سنضيف إلى الطريق الأول روايه أخرى ثبتت حجيتها وهو ما ذكره الشيخ الصدوق، والخصوصيه الموجوده في روايه الشيخ الصدوق وتتميز بها عن روايه الكليني التي ثبتت صحتها سنداً هو أنّ فيها هذا الذيل (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) وهذا يؤثر على بعض الجهات المبحوثه في نفس القاعده.

أجاب السيد الخوئي عن هذا الكلام، بعد أن ذكر أنّه كان يختار هذا الرأي سابقاً، لكنّه عدل عنه وأختار الرأى المعاكس، وهو أنّ هذا التفريق بين مرسلات الشيخ الصدوق أو غيره أيضاً، يعنى التفريق بين المرسلات بلسان قال الصادق (عليه السلام) وبين المرسلات بلسان روى عنه، يقول: هذا التفريق غير صحيح، ولا يمكننا إثبات حجّيه المرسلات من النوع الأول؛ وذلك لأنّ غايه ما يثبت بهذا الكلام هو أنّ الروايه ثبتت حجيتها عند الشيخ الصدوق، باعتبار أننا لا نحتمل في حق الشيخ الصدوق أن ينسب كلاماً إلى المعصوم (عليه السلام) بالجزم واليقين إلا إذا ثبت عنده بحجّه معتبره أنّه صدر عنه (عليه السلام)، والحجّيه عند الشيخ الصدوق لا- تلازم الحجّيه عندنا؛ وذلك لاختلاف المباني في حجّيه خبر الواحد، ومع اختلاف المباني؛ حينئذٍ كيف يكون اعتماد الشيخ الصدوق على خبر وبناءه على حجّيته مستلزمه لثبوت هذه الحجّيه عندنا؟!!

الغرض من ذكر مرسله الشيخ الصدوق هو أن نتطرق إلى ذكر طريق آخر قطعي بلحاظ مرسله الشيخ الصدوق، نتطرق إلى أنه قد تجعل مرسله الشيخ الصدوق الطريق إلى إثبات هذا المضمون على نحو قطعي. الآن نحن تطرقنا إلى إثبات الحجية لمرسله الشيخ الصدوق، وأنها حجة معتبرة على أساس أنه لا يمكن أن ينسب شيئاً إلى المعصوم على نحو الجزم واليقين إلا إذا كان ذلك ثابتاً عنده بحجة معتبرة، فإذا ثبت أن لديه حجة معتبرة، فهذا يكفي في إثبات الحجية، وهذه حجة تعديديه، فيكون الخبر ظناً لكنه حجة. السيد الخوئي ناقش في هذا وقال لا يمكننا أن نتعامل مع هذا الخبر على أنه حجة.

هناك كلام في تمامية هذه المناقشة بالصيغة التي طرحها السيد الخوئي، وذلك بأنه قد يُنقض على كلام السيد الخوئي بأن يقال: ما الفرق بين محل الكلام، وبين توثيقات الرجالين وتضعيفاتهم؟ مع أن الجبهه واحده تشترك بينهما، بمعنى أن اختلاف المباني في حججه خبر الواحد الذي على اساسه السيد الخوئي أشكل في إمكان إثبات الحجية لمراسيل الشيخ الصدوق بلسان قال المعصوم (عليه السلام)، ومعنى كلامه هو أنه لو كانت المباني متحدة فلا مشكله في ثبوت الحجية عندنا، لو علمنا أن الشيخ الصدوق يرى حججه خبر الثقة كما يراها السيد الخوئي، معناه ثبوت الحجية عنده أيضاً، لكن اختلاف المباني هو الذي منع من ذلك، فنحن لا نعرف ما هو مبنى الشيخ الصدوق في حججه خبر الواحد، فلعل مبناه يختلف عن مبنا، في توثيقات الرجالين وتضعيفاتهم أيضاً يجرى فيه نفس الكلام، يقال: من قال بأن المبنى الذي يبني عليه النجاشي في التوثيق والتضعيف هو نفس المبنى الذي نختاره نحن؟! أيضاً يوجد اختلاف في المباني، والاختلاف في المباني في محل الكلام هو نفس اختلاف المباني في التوثيق والتضعيفات، ولا يوجد طريق آخر للتوثيق والتضعيفات غير هذه المباني التي يبني عليها في تصحيح الخبر أو تضعيفه، فإذا كانت هذه المباني مختلفه ومنعت من البناء على حججه مراسيل الشيخ الصدوق بلسان قال، فلتمنع أيضاً من الأخذ بتوثيقات الرجالين، عندما يوثق النجاشي شخص نحن لا نعلم ما هو مبناه في توثيقه، وعلى أي شيء اعتمد في ذلك، ما اعتمد عليه في توثيق هذا الشخص هل نعلم عليه نحن، أو لا؟ فإذا كان المنشأ هو اختلاف المباني؛ فحينئذ لا بد أن نشكل على أنفسنا وعلى السيد الخوئي بأنه كيف يعتمد على توثيقات وتضعيفات الرجالين مع أننا لا نعلم ما هي مبانيهم في التوثيق والتضعيفات ونختلف معهم في هذه المباني كما نختلف معهم في نسبه الكلام إلى المعصوم (عليه السلام)؛ بل هي نفس المباني التي تقرر هناك تقرر هنا، هي مباني واحده، فإذا كان هناك اختلاف فهنا أيضاً اختلاف، وإذا منع هذا من الأخذ بمراسيل الشيخ الصدوق، فليمنع من الأخذ بالتوثيقات المرسله من قبل النجاشي والشيخ الطوسي وأمثالهما.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ذكرنا في الدرس السابق أنّ هناك محاولة لتصحيح سند مرسله الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، وقلنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) اعترض على هذه المحاولة، وذكرنا أنّ هناك جوابين على اعتراضه، جواب نقضى وجواب حلّى، وقد تقدّم الجواب النقضى في الدرس السابق.

الجواب الحلّي: ما ذكر في محلّه من أنّنا إذا شككنا في كون الخبر حدسياً أو حسياً، فمقتضى القاعده الأولى في مثله هو عدم الحجّيه؛ باعتبار عدم إمكان التمسك بأدله الحجّيه لإثبات حجّيه هذا الخبر الذي نشك في كونه حسياً أو حدسياً؛ لأنّه تمسك بالعام في الشبهه المصادقيه للمخصص؛ لأنّ أدله حجّيه الخبر خرج منها الإخبار الحدسى، وفي هذا الخبر نحن نشك في أنّه هل خرج بالتخصيص أو لا- زال باقياً تحت العام، فلا يمكن إثبات حجّيه هذا الخبر تمسكاً بأدله الحجّيه، لكن هناك قاعده أخرى ثانويه تُقدّم على القاعده الأولى، وهى ثابتة بسيره العقلاء، فالعقلاء يرون أنّ الإخبار في الأمور الحسيّه عندما يكون المخبر به أمراً حسياً، فالأصل أنّ المخبر به يخبر به عن حسٍ ما لم يُعلم أنّه أخبر به عن حدسٍ، والتي يُعبّر عنها بـ (أصالة الحس) وتجرى عند الشك في أنّ المخبر أخبر بالخبر عن حسٍ أو عن حدسٍ. الحل يكون بإجراء أصالة الحس، في المقام يقال: مجرّد أننا لا نعلم بأنّ مبنى الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) في حجّيه الخبر ما هو، هذا لا يوجب الحكم بعدم حجّيه خبره بعد وجود احتمال الحس في حقّه، ومقتضى أصالة الحس هو البناء حجّيه خبره.

ص: ٤٧٠

هذا الحل صحيح وبناءً العقلاء مستقر عليه ولا إشكال عندهم فيه، وهو أحد الأجوبه عن الإشكال الذي يُطرح في توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم، حيث هناك إشكالان في توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم، الإشكال الأول هو إشكال الإرسال، وكلامنا فعلاً ليس فيه، وهناك إشكال آخر وهو من قال بأنّ الشيخ النجاشي عندما يوثّق شخصاً هو يوثقه عن حسٍ؟ لعله يعتمد على إمارات ونظريات اجتهاديه من قبيل أصالة العدالة ومباني رجاليه على أساسها هو يوثّق ويضعّف، وعلى هذا الأساس أدلّه حجّيه خبر الواحد لا تشملها؛ لأنها إنما تشمل الخبر الذي يُنقل عن حسٍ لا عن حدسٍ.

الجواب هو: أنّنا ما دمنا لا نعلم بشكلٍ واضح أنّه ينقله عن حدسٍ، فمقتضى القاعده الثانويه التي بيّناها هو أنّه حجّه، حتى إذا شككنا في أنّ النجاشي ينقل التوثيق عن حسٍ أو عن حدسٍ، فهذه القاعده الثانويه تقول استقر بناء العقلاء على حجّيه الإخبار في الأمور الحسيّه ما لم نعلم أنّه ينقله عن حدسٍ. هذا الجواب في توثيقات الرجاليين يكون تاماً، وفي توثيقات الرجاليين احتمال الحس موجود بلا- إشكال، أنّه ينقل كما ذكر في الجواب الحلّي عن كابرٍ عن كابرٍ عن شيخه عن شيوخه... الخ أو ينقل عن الكتب الواصله إليه وهى كتب رجاليه ليست بالقليله ومُعده للتوثيق والتضعيف وأمثالها، وهذا نقل عن حسٍ، أو في بعض الأحيان هو يثبت الوثاقه استناداً إلى ما يُعبّر عنه بالوضوح كما أنّنا الآن نوثّق الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) بلا توقّف، من دون أن نعاصره أو نراه، وهذا ليس توثيقاً حدسياً على نحوٍ لا تكون أدله الحجّيه شامله له؛ بل هو من قبيل التوثيق الحسى. فإذا: لا إشكال

فى وجود احتمال الحس فى توثىقات الرجالىن؁ فإذا احتمالنا الحس؁ فأصالة الحس تقول أنه ىنقل عن حس؁ وبنىاء العقلاء على الحجة؁ فبنى على حجه هذا الكلام؛ بل ىمكن الترقى أكثر من هذا؁ فىقال: فى معظم التوثىقات الظاهر أنها توثىقات حسية؁ واحتمال الحدس لا ىكون موجوداً.

ص: ٤٧١

على كل حال: سواء جزمنا بأنه حَسِيٌّ _____ الكلام في توثيقات الرجاليين _____ أو شككنا في أنه حَسِيٌّ أو حدسى، المسألة واحده وهى البناء على حجّيه هذا النقل والإخبار؛ فلذا لا يرد الإشكال في توثيقات الرجاليين. نعم، الشىء الوحيد الذى يقال، وينبغى أن يقال هو أنه إذا قامت قرائن واضحه، أو إمارات تورث الاطمئنان على حدسيه توثيق أو تضعيف، فلا بد من البناء على أنه حدسى فلا تشمله أدله الحجيه حينئذٍ، لكن إذا كانت هذه الإمارات لا تورث الاطمئنان، وإنما غايته توجب الشك أو الظن، فالقاعده حينئذٍ تقتضى البناء على الحجيه؛ فلذلك ما قد يطرق أسماعكم فى بعض الأحيان من أنّ فلان رجالي يعتمد على متون الأخبار ويُصحح ويُضعف على أساس ما يرويه الراوى من أخبار، فإذا روى الروايه فى الكذا، فهو ضعيف، وإذا روى الروايه فى الكذا فهو ثقّه، هذا معنى الاستناد إلى الحدس فى التوثيق والتضعيف، هذا قد يصح فى مورد أو موردين، قد يستكشف فى تضعيف أو توثيق ويحصل له الاطمئنان بأنّ هذا التوثيق أو التضعيف ناشئ من مبنى ورأى بحيث يكون توثيقاً حدسياً لا حسياً، إذا أطمئن؛ فحينئذٍ لا إشكال فى عدم شمول أدله الحجّيه له، وهذا لا شك فيه، لكن كلامنا فيما إذا كانت هناك بعض الشواهد التى لا توجب إلا الظن لا أكثر؛ فحينئذٍ مقتضى الصنائه هو أن يُبنى على الحجيه. هذا كله فى توثيقات الرجاليين.

الآن نأتى إلى محل الكلام الذى هو مراسلات الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) بعنوان قال الصادق (عليه السلام). هنا احتمال الحس بالمعنى الذى ذكر، يعنى كابرأ عن كابر وثقه عن ثقّه، الظاهر أنه غير موجود فيه، باعتبار أنّ هناك فرقاً بين روايه الحديث وبين توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم، فى نقل الأخبار وفى روايه الأحاديث الشريفه جرت عادتهم على أنّ الحديث إذا وصله مسنداً يذكره مسنداً ولا يشذ أحد عن هذه الطريقه المعروفه والمستمرة من قبل رواه الحديث، ولا يحتمل فى حق واحد منهم أن يصله الحديث مسنداً ولكنّه يهمل الإسناد ويذكره مرسلأ _____ هذا بحسب العاده وليست قاعده كليّه _____ ولذا عابوا على من يروى المراسيل، وجعل هذا أحد العيوب، وهذا يُبعد أنّ الشخص الذى يملك سنداً لا يذكر السند ويعدل عنه ويذكر الخبر مرسلأ له، هذا بعيد أن يصدر من رواه الأحاديث. ومن هنا يختلف هذا عن توثيقات الرجاليين، فى توثيقات الرجاليين جرت عادتهم على عدم ذكر سند التوثيقات والتضعيفات، والعاده جرت فى كتب الرجال، إلا نادراً، على عدم ذكر التوثيقات مسنده، وإنما تُذكر التوثيقات بلا إسناد، ونادراً ما يذكر النجاشى أو الشيخ الطوسى بأنّ فلان ثقّه وفلان حدّثنى عن فلان، إلا فى موارد خلافيه ويريد أن يثبت المطلب، فيذكر السند، وإلا بشكل عام الكشّى باعتبار أنه يوثق بالاستناد إلى الروايات، فرجعت المسأله إلى الروايات، فيذكر سند الروايه، لكن بشكل عام جرت عاده الرجاليين على التوثيق بلا ذكر الأسانيد؛ وحينئذٍ لا نستطيع القول أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) عندما أرسل يوجد احتمال الحس فى كلامه، بمعنى أنه يملك إسناداً لهذه الروايه، ولكنه عدل عنه وذكرها مرسله، هذا احتمال بعيد فى حق الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، لكن لا بُعد فى النجاشى عندما يوثق شخصاً بلا إسناد ويُرسَل التوثيق؛ لأنّ العاده جرت على عدم ذكر أسانيد لهذه التوثيقات، هو عندما يكون مطمئناً بأنّ فلاناً ثقّه، وأنّ فلاناً ضعيف، يذكر هذا، فلا نستطيع القول أنّ ذكر التوثيق والتضعيف مرسلأ ليس فيه احتمال الحس؛ بل فيه احتمال الحس، بمعنى أنه يوثق نقلاً عن شيخه عن مشايخه، لكن العاده جدرت على أن يذكره مرسلأ بلا- إسناد، فاحتمال الإسناد يكون موجوداً وقوياً فى توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم، لكن بالنسبه إلى مراسلات الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) احتمال الحس بهذا المعنى بعيد، بمعنى أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) يملك أسناد، لكنّه يتركه ويعدل عنه ويذكر الخبر مرسلأ.

ويُضاف إلى هذه الملاحظة: يبدو أنّ جواب السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن الإشكال ليس له علاقة بمسأله الحسيّيه والحدسيه حتى يقال أننا نريد أن ندفع الإشكال بأصالة الحس وبناء العقلاء على الحسيّيه؛ لأنّ الذي نفهمه من كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) المذكور في المصباح هو أنّه يقول: ما ذكر في مقام تقريب حجّيه مراسلات الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) بعنوان قال الصادق (عليه السلام) صحيح، وهو أنّ نسبه الكلام إلى المعصوم (عليه السلام) على نحو الجزم واليقين لا تجوز إلا إذا قامت حجّيه على صدور الكلام منه (عليه السلام)، هذا أمر مسلّم ولا يمكن إنكاره، وهذا معناه أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) كما قيل في أصل الاستدلال يملك دليلاً وحجّه على صدور هذا الكلام الذي نسبه مراسلاً إلى الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) على نحو الجزم واليقين، كأنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول هذا كلّّه صحيح، لكن ما يكون حجّيه عند الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) قد لا يكون حجّيه عندنا، وعلّله باختلاف المباني في حجّيه خبر الواحد، وذكر أمثله واضحاً جداً منها أنّهم قد يبنون على أصالة العدالة، فيصحح الخبر على أساس أصالة العدالة، بمعنى أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) لو كان من أخبره بهذا الخبر إمامياً مجهولاً، وهو يبنى على أصالة العدالة، فيكون الخبر عنده صحيحاً وحجّه، وعلى أساس ذلك نسب الكلام إلى الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم). السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول إذا كان هذا مبني الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، فكيف يكون حجّيه بالنسبه لنا مع اختلاف المباني في حجّيه الخبر؟! نعم، مع اتّحاد المباني يكون هذا ممكناً، لكن مع اختلافها يكون غير ممكناً.

هذا الكلام ظاهر في أنّ المانع من البناء على حجّيه مراسيل الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) بنظر السيد الخوئي (قدّس سرّه) ليس هو احتمال أن تكون حدسيه حتى ندفع هذا المانع بالبناء على أصالة الحس، ونقول ببناء العقلاء على أنّ احتمال الحدس لا يمنع من البناء على الحجّيه، والعلم بالحدس هو الذي يمنع. فالسيد الخوئي (قدّس سرّه) لا يريد أن يقول أنّ المانع هو احتمال الحدس، وإنّما كأنه يفترض أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) ينقل خبراً حسيّاً، والمانع ليس هو احتمال الحدس؛ ولذا قلنا لو افترضنا أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) سمع هذا الكلام مباشرة من إمامي مجهول، فهذا الخبر حسي، كلامنا في هذا الخبر الحسي، السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول افترض أنّ هذا الخبر الحسي حجّيه عند الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)؛ لأنّه يبنى على أصالة العدالة، لكنّه ليس حجّيه عندنا. فإذا كان المانع من هذه الجهه؛ فحينئذ لا يمكننا دفعه بأصالة الحس، لو كان المانع هو احتمال الحدس؛ فحينئذ يمكن دفعه بأصالة الحس، لكن يبدو من كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) أنّ المانع ليس هو هذا، ومسأله الحدس والحس ليست محل خلاف، والكل يتفقون على أنّ أدله حجّيه خبر الواحد مختصه بالأمر الحسيّيه، كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) هو بقطع النظر عن هذه الجهه، يعنى أنّه يفترض أنّ الخبر حسي، وإنّما الكلام في المباني في حجّيه خبر الواحد مثل أنّ خبر الثقة حجّيه، والموثوق بصدوره حجّيه، وهل يُبنى على أصالة العدالة أو لا؟ ولا يكون الخبر حجّيه إلاّ بالقرائن القطعيه كما يقول _____ مثلاً _____ السيد المرتضى وابن إدريس (قدّس سرّهما)، هذه هي مباني حجّيه خبر الواحد، هو يقول هناك اختلاف في هذه المباني وليس ناظراً إلى مسأله الحسيه.

نرجع إلى أصل المطلب: لدينا مرسله للشيخ الصدوق (قدّس سرّه) نريد أن نثبت لها الحجّيه، فهل يمكن إثبات الحجّيه لها على ضوء هذا الكلام، أو لا؟

وبعبارة أخرى: هل أنّ كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) تام، وبالتالي لا تكون مراسيل الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) حجّه ولا فرق بين مراسيله بين أن تكون بلسان روى عن الصادق (عليه السلام)، أو قال الصادق (عليه السلام)؟ أو أنّ كلامه غير تام ولا بد من التفريق بينهما؟

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في إثبات أصل الوجه الذي استدل به لإثبات حجّيه مرسله الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، والصحيح هو عدم إمكان إثباته، وذلك باعتبار أنّ هذا الوجه إذا تمّ إنّما يتم بناءً على الالتزام بأنّ الميزان في حجّيه الخير هو وثاقه الراوى، وأمّا إذا قلنا بأنّ الميزان في الحجّيه ليس هو وثاقه الراوى، وإنّما هو الوثوق بصدور المخبر به، ووثاقه الراوى إنّما يكون لها قيمه وتأثير عندما تورث الوثوق بالصدور، وإلّا وثاقه الراوى وحدها من دون أن يكون هناك وثوق بالصدور لا يكون موجباً لشمول أدله الحجّيه لذلك الخبر. بناءً على أن يكون الميزان هو وثاقه الراوى بحيث أنّ الحجّيه وعدمها تدور مدار وثاقه الراوى وعدمها؛ حينئذٍ يكون لهذا الكلام وجه، وذلك بأن يقال: أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) رجل ثقة بلا إشكال أخبرنا بكلام للنبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ونحن نحتمل الحس في إخباره احتمالاً معتداً به، والنقل عن حس لا ينحصر طريقه بأن ينقل عن كابرٍ عن كابرٍ عن كابرٍ، وإنّما قد يحصل النقل عن حس بطرقٍ أخرى، لنفترض أنّ هذا الخبر كان متواتراً في زمان الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، فهو عندما ينقله لنا بهذه المرسله، فهو ينقله لنا عن حسٍ وليس عن حدس، ويقال أنّ هذا الخبر نقله ثقة ونحتمل في حقه أنه ينقله عن حسٍ؛ وحينئذٍ تجرى أصاله الحس ويكون هذا الخبر مشمولاً لأدله الحجّيه، فيمكن تخريج الوجه الذي ذكر على هذا الأساس.

ص: ٤٧٤

وأما إذا قلنا أنّ الميزان في الحجّيه هو الوثوق بالمخبر به وليس كون المخبر ثقة؛ فحينئذٍ لا يتم هذا الوجه؛ لأنّه ما دام لا يحصل عند المنقول إليه وثوق بصدور الخبر، مجرد أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) حصل له وثوق بالمخبر به لا يكفي في إثبات حجّيه خبره، إثبات حجّيه خبره بالنسبه إلينا يتوقف على حصول الوثوق بصدور المخبر به؛ وحينئذٍ يكون حجّه، وإلّا- إذا لم يحصل وثوق بصدور المخبر به؛ فحينئذٍ لا يكفي في حجّيه خبره أنّ نفس الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) حصل له وثوق بصدوره، حتى لو فرضنا أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) عندما أخبر، أخبر بهذا الشكل، قال: قال الصادق (عليه السلام). كان له وثوق بصدوره، فأخبر بهذا الشكل، هذا لا يعنى حجّيته؛ لأنّ ميزان الحجّيه هو الوثوق بالصدور، والوثوق بالصدور عندنا غير ثابت، فإذا لم يكن هناك وثوق بصدور المخبر به، فلا يمكن إثبات الحجّيه لخبر الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) لمجرد أنه حصل له وثوق بصدور ذلك المخبر به.

ويُضاف إلى هذا أنّ هذه المرسله للشيخ الصدوق (قدّس سرّه) تتميز بأمور قد تمنع من البناء على حجيتها وتطبيق الوجه السابق عليها، وذلك باعتبار أنّها تتميز عن باقي الروايات بأنّ فيها قيد إضافي، يعنى فقره (لا ضرر ولا ضرار) لا تتميز بها مرسله الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، فهذه الفقره موجوده فى روايات كثيره كما تقدّم، لكن ميزه هذه المرسله هى أنّ فيها عبارته لا ضرر ولا ضرار (فى الإسلام) وسيأتى أنه قد يُستفاد من هذا القيد بعض المطالب التى تؤثر على الوصول إلى النتيجة، فمع فرض وجود هذا القيد قد تختلف النتيجة عن فرض عدم وجوده. والأهم من هذا أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) عندما نقل هذه الروايه لم يكن فى مقام النقل، وإنّما كان فى مقام الاستدلال على مسأله أنّ المسلم يرث من الكافر فى مقابل العامه الذين يمنعون من إرث المسلم من الكافر ويجوزون أرث الكافر من المسلم. الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) يقول هذا لا يجوز؛ لأنّه لا يُعقل أن يكون الإسلام موجباً للضرر والنقص للمسلم، فذكر هذه الروايه فى مقام الاحتجاج والاستدلال، وقال بعدم إمكان الالتزام بهذا؛ وذلك لقوله (الإسلام يُزيد ولا يُنقص). ولقوله (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)، ولقوله (لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام)، وكونه فى مقام الاستدلال والاحتجاج يُضعّف أن يكون هذا القيد موجوداً فى أصل العبارة، ويُضعّف أن يكون الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) فى مقام النقل عن حسن، يعنى أنه ليس فى مقام الروايه حتى نطبّق عليه القواعد السابقه، وإنّما هو فى مقام الاستدلال، وهو لديه غرض من إضافه قيد (فى الإسلام) وهو أنّه يريد أن يثبت أنّ الإسلام لا يُنقص، ولا- يوجب إلحاق ضرر بالشخص المسلم، وحرمان المسلم من إرث الكافر هو نوع من الضرر، والإسلام لا يريد ذلك؛ لأنّ الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، والإسلام يُزيد ولا يُنقص، فذكر هذه العبارة. وهذا يُضعّف من أن يكون القيد موجوداً، ويُضعّف من أن يكون نقله لهذا القيد ولأصل العبارة فى مقام النقل والروايه، وإنّما هو فى مقام الاستدلال وهذا من موهنات الاعتماد على هذه المرسله بلحاظ القيد المذكور فيها.

ومن هنا يظهر أنّ محاولة إثبات التواتر بمرسلة الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، وهو مطلب أكثر من المحاولة السابقة وهي محاولة إثبات تواتر الحديث بمرسلة الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) باعتبار أنّه نقل هذه المرسلة بنحو الجزم واليقين؛ لأنه قال: لقوله (صلّى الله عليه وسلّم): (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)؛ وحينئذٍ يمكننا أن نستند إلى هذه المرسلة التي نقلها الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) بنحو الجزم واليقين لإثبات التواتر تعييداً، فيكون التواتر الثابت تواتراً تعييداً، باعتبار أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) ينقل هذا الكلام ونحن نحتمل أن يكون هذا الخبر متواتراً في زمانه؛ لأنه تقدّم سابقاً بأننا نحتمل التواتر في زماننا، روايات كثيرة موجودة، وقلنا أنّ الاتفاق والشهرة بين العامه والخاصه قد يورث الاطمئنان بصدور هذا الحديث من النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم). إذاً: يوجد احتمال أن يكون هذا الحديث متواتراً في زمان الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، فهو يتمتع بالظهور والوضوح والتواتر في زمانه؛ حينئذٍ نطبّق أصالة الحسن المتقدّمه، ونقول أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) ينقله عن حس؛ لأننا نحتمل أنّه ينقله عن حسٍ ونحتمل أنه ينقله عن حدسٍ، وأصالة الحسن تقول أنه ينقله عن حس؛ وحينئذٍ يثبت بذلك هذا التواتر، ولكنه يثبت تعبيداً لا وجداناً.

أقول: مما تقدم يظهر أنّ هذه المحاولة أيضاً ليست تامه، باعتبار أنّ من الممكن افتراض أنّ إرسال الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) لهذه الروايه اعتماداً منه على ما ذكره سابقاً قبل هذه الروايه، فهذه الروايه ذكرها في آخر كتاب الفقيه، وقبل ذلك ذكر روايتين تتضمنان هذا الحديث الشريف، الروايه الأولى التي نقلها هي صحيحه السند، واختص بذكر روايه خاصه به وهي الروايه التي يرويها ابن مسكان عن زراره، وفي إحداهما ورد هذا الحديث، لعلّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) أرسل الروايه هنا اعتماداً على السند المذكور سابقاً، وهذا شيء محتمل، فهو لا يدخل في باب التواتر، وليس من الضروري أن نقول بالتواتر، وإنما هذا شيء يختص بالمرسله، حيث تقدّم سابقاً ذكر سندها، لعلّ الشيخ أرسلها هنا اعتماداً على السند السابق، وهذا يختلف عن مراسيله الأخرى التي لم يذكر لها سند أصلاً، هذه المرسلة تقدّم لها سند، فيمكن أن يكون قد أرسلها في المقام اعتماداً على ذلك السند من دون أن يكون هناك تواتر أو وضوح وأمثال هذه الأمور.

مضافاً إلى أنّ التواتر إذا كان محتملاً، فهو محتمل في فقره (لا ضرر ولا ضرار)، وأمّا قيد (في الإسلام) فلا يُحتمل تواتره في زمان الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، فحتى لو تمّ هذا الوجه لا يمكن أن نثبت به قيد (في الإسلام) وقلنا أنّ ميزه هذه المرسله هي في هذا القيد وليس في (لا ضرر ولا ضرار).

إذاً نستنتج من المقام الأول أنه لا إشكال في ثبوت حديث (لا ضرر ولا ضرار) في روايه صحيحه السند، فإذا كان الغرض هو إثبات الحجّيه التعبدية للقاعده، وأن يكون لهذه القاعده سند معتبر وحجّه تعبداً، فهذا ثابت بلا إشكال، لكن هذا يجبرنا على أن نلحظ فقط هذه الروايه التامه سناً ونتكلّم على ضوئها بلحاظ كل المطالب الآتيه، وهي روايه ظنّيه، فيكون مستند القاعده خيراً ظنّياً معتبراً. لكن قلنا بعد ذلك لا يبيد أن يحصل الاطمئنان بصدور هذه الروايه، وهذا التواتر ليس بالبعيد، بناءً على حصول الاطمئنان بصدور هذه الروايه القضيه تختلف؛ لأنّه سوف يكون الدليل على القاعده دليلاً قطعياً وليس ظنّياً تعبدياً، فتكون القاعده ثابتة ثبوتاً وجدانياً لا تعبدياً، ولا ننظر إلى شخص روايه؛ لأنّ هذا التواتر والاطمئنان بصدور هذا الكلام عنه (صلّى الله عليه وآله سلّم) إنما حصل لنا من مجموع الروايات، فإذاً لا نلحظ روايه معينه، وإنما نلحظ كل الروايات التي ساهمت في حصول الاطمئنان بصدور هذا الكلام من الرسول الكريم (صلّى الله عليه وآله سلّم). بعد الفراغ عن ذلك ندخل في المقام الثاني.

المقام الثاني: يُلاحظ أنّ الروايات التي تدخل في روايات هذا الباب والتي تتحدث عن هذه القضيه فيها اختلاف في الزيادة والنقصه، فإنّ بعض الروايات يذكر قيده أو يضيف قيده، وبعضها لا يذكر ذلك القيد، القيود تختلف بلحاظ الروايات، هذا الاختلاف في الزيادة والنقصه وفي القيود كيف يمكن معالجته؟ هذا كلّه مبني على افتراض ثبوت الروايه بالطريق الوجداني، وإلا إذا كان مستند القاعده ثابتاً ثبوتاً تعبدياً، فنحن لدينا روايه واحده وهي روايه زراره التي يرويها المشايخ الثلاثة، عن ابن بكير عن زراره؛ وحينئذٍ لا معنى لأن نقول بوجود اختلاف في نقل القضيه في الزيادة والنقصه؛ لأنّها روايه واحده فقط، والاختلاف إنما يكون حينما تُلحظ جميع الروايات لكي يحصل لنا ثبوت وجداني بالاطمئنان والتواتر، فلا بدّ من ملاحظات جميع الروايات، وإذا لاحظنا جميع الروايات سنجد أنّ هناك اختلافاً فيها، فماذا يثبت بجميع هذه الروايات؟ هذا الاختلاف في الروايات ينبغي ملاحظته بلحاظ الطوائف الثلاثة السابقه، وكيف يمكن معالجته؟ وهل يؤثر أو لا يؤثر؟

والكلام يقع أولاً في الطائفة الأولى التي تتحدث عن قصة سِمْرِه بن جندب مع الأنصاري، وقد تقدّم أنّ هذه الطائفة تشتمل على ثلاث روايات، الآن ننظر إلى هذه الروايات لا من حيث السند، وإنما ننظر إلى هذه الروايات من حيث المتن، وما هو الاختلاف الموجود في متون هذه الروايات.

الرواية الأولى من هذه الروايات الثلاث هي الرواية الصحيحة السند التي يرويها المشايخ الثلاثة عن ابن بُكير، عن زراره، وهذه الرواية لها متن واحد في الكافي والتهذيب، والتمن هو: بعد أن تذكر هذه القضية، أنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قال له _____ أي للأنصاري _____ (أذهب فاقلعه وأرم بها إليه، فأنه لا ضرار ولا ضرار). ومن الواضح أنّ (الفاء) في مقام التعليل والاستدلال على ما قبلها، لكن الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) عندما نقل هذه الرواية بالسند الصحيح غير في المتن، فالتمن في الفقيه فيه تغيير ويختلف عما في الكافي والتهذيب، فالشيخ الصدوق (قدّس سرّه) لم يذكر في الفقيه فاء التفريع (فأنه لا ضرر ولا ضرر)، وإنما ذكر (وارم بها إليه، وقال: لا ضرر ولا ضرار) ومن هنا ينشأ احتمال أن تكون العبارة مستقلة ولا علاقه لها بما قبلها.

الرواية الثانية: ينفرد بنقلها الشيخ الكليني في الكافي، عن عبد الله بن مسكان، عن زراره، وهي غير تامه سنداً بالإرسال. ومتن هذه الرواية هو (أنّ رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم" قال لسِمْرِه: أنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن).

الرواية الثالثة: ينفرد بنقلها الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) في الفقيه، عن أبي عبيد الحذاء، وهي أيضاً غير تامه سنداً، الوارد في متن هذه الرواية هو (ما أراك يا سِمْرِه إلا مضاراً، أذهب يا فلان فاقلعه واضرب بها وجهه). وليس فيها لا ضرر ولا ضرار. الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) نقل (لا ضرر ولا ضرار) في الرواية الأولى، لكن في هذه الرواية لم يذكر هذه العبارة (واضرب بها وجهه).

هذه الروايات فيها اختلاف في المتن من حيث الزيادة والنقيصه، بالرغم من أن القصة واحده؛ حينئذٍ قد يقال: سوف يقع نوع من التهافت والتدافع بين هذه النقول لهذه القصة الواحده، وهذا التهافت يكون في موارد:

المورد الأول: هناك تهافت باعتبار أن فقره (لا ضرر ولا ضرار) غير موجوده في روايه الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) التي ينقلها عن أبي عبيده الحذاء، وهذه الروايه ليس فيها عبارته (لا- ضرر ولا- ضرار). وهي تتحدث عن قضيه سيمره بن جندب ونزاعه مع الأنصاري، لكن عندما نُقلت لم تُذكر فيها فقره (لا ضرر ولا ضرار)، بينما صحيحه زرارته وروايات أخرى نُقلت في نفس القصة هذه الفقره (لا ضرر ولا ضرار) فقد يقال بحصول نوع من التناقض.

المورد الثاني: مسأله (فاء التفریع). التي قلنا بأنها في الروايه الأولى الصحيحه، الشيخ الكليني والشيخ الطوسي (قدّس سرهما) ينقلان هذه الروايه بـ (فاء التفریع)، (فأنه لا ضرر ولا ضرار) بينما الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) ينقلها بدونها، وكأنّها جملة مستقلة لا ترتبط بما قبلها. هنا أيضاً قد يقال بأنّ هذا نوع من التهافت، فلقصه واحده، وما قاله الرسول (صلّى الله عليه وآله سلّم) إمّا أن يكون قد فُرع على ما قبله بقوله (لا ضرر ولا ضرار) وكان استدلالاً على ما قبله بـ (لا ضرر ولا ضرار)، أو أنّها جملة لا علاقته لها بما تقدم، وإنما هي جملة مستقلة ذُكرت في الأثناء، ومن هنا أيضاً يحصل نوع من التدافع بين هذين النقلين.

المورد الثالث: زياده عبارته (على مؤمن) في روايه ابن مسكان، عن زرارته، التي يتفرد بنقلها الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) بينما الروايات الأخرى ليس فيها هذه الزيادة. هنا قد يقال أيضاً أنّ فيه نوع من التدافع؛ لأنّ هذا القيد هل هو موجود وليس زائداً، أو أنه زائد؟ خصوصاً وأنّ قيد (على مؤمن) قد يكون مؤيداً لمن يُفسّر الروايه بأنّها ناظره إلى الحكم التكليفي، يعني لا يجوز إحداث الضرر والإضرار بالمؤمن، فيكون مؤثراً في تحديد المعنى المستفاد من هذه القاعدة في ما يأتي.

الكلام يقع في أنه هل هناك واقعاً تهافت بين هذه النقول لهذه القصة الواحد، أو لا؟ إذا قلنا أن هذا ليس تهافتاً، وإنما البعض نقل هذه الزيادة، والبعض الآخر لم ينقلها، وليس في عدم نقله شهادة منه بنفى الزيادة حتى يحصل تدافع وتنافٍ، إنما يكون هناك تنافٍ وتدافع عندما يشهد الثاني بعدم وجود هذه الزيادة عندما لا ينقلها، أما إذا كان هو لا ينقل الزيادة لكن ليس في كلامه شهادة بنفيها، فلا يكون هناك تدافع، وهكذا بلحاظ بقيه الموارد التي ادّعى فيها التهافت، فإذا وصلنا إلى هذه النتيجة؛ حينئذٍ نطبق القاعدة في كيفية الاستنباط من هذه الروايات، ولا تصل النوبة إلى البحث الثاني الذي سوف نذكره. وأما إذا كانت النتيجة هي وجود تدافع بين الروايات، بافتراض أن الذي لا يذكر القيد هو يشهد بنفيه، والذي يذكره يشهد بثبوته، فيحصل التهافت والتنافي؛ وحينئذٍ ننتقل إلى بحثٍ آخر وهو مسألة عند دوران الأمر بين الزيادة وبين النقيصه؛ فحينئذٍ ماذا نعمل؟ هل لدينا قاعدة تقول بتقديم أصاله عدم الزيادة على عدم النقيصه، أو ليس لدينا هكذا قاعدة عقلائية ولا عرفيه؟

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

كان الكلام في المقام الثاني: وتعرض فيه إلى مسألة التنافي والتدافع الموجوده في متون هذه الأخبار التي تتعرض لهذه القاعدة. نستذكر ما تقدم سابقاً من أننا إذا بنينا على التواتر الإجمالي والاطمئنان بصدور هذا المضمون في الجملة عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فلا مجال للبحث عن مسألة التنافي والتدافع؛ لأنه عندما يكون هناك تواتر إجمالي يؤخذ بالمتيقن، فإذا دار الأمر بين مطلق ومقيد بين روايه فيها (لا ضرر ولا ضرار) فقط من دون قيد (على الإسلام)، وبين روايه أخرى فيها (لا ضرر ولا ضرار) بقيد (على الإسلام) (أو على مؤمن) مقتضى التواتر الإجمالي هو عدم ثبوت هذا القيد، أصل المطلق يكون ثابت، وأما ما زاد على ذلك، فلا يكون ثابتاً بالتواتر الإجمالي؛ ولذا لا نواجه مشكله التهافت والتنافي بلحاظ المتن، كما أنه بناءً على عدم ثبوت التواتر الإجمالي وتطبيق قواعد تصحيح السند على هذه الروايات أيضاً تبين مما تقدم أنه لا يثبت عندنا إلا روايه واحده تامه السند وهي روايه زراره التي يرويها عنه ابن بكير، أمّا باقى الروايات فليست تامه سنداً، وبناءً على هذا أيضاً لا توجد مشكله التهافت في المتون؛ لأنه لا يثبت عندنا إلا متن واحد، فلا بد أن تجعل هي المعيار في البحوث الآتية ولا يوجد تهافت أصلاً.

ص: ٤٨٠

نعم، في خصوص الروايه الأولى من الطائفة الأولى وهي صحيحه زراره التي يرويها عنه ابن بكير والتي رواها المشايخ الثلاثة هذه الروايه التامه سنداً _____ بحسب الفرض _____ يوجد فيها تهافت وهو أن (فاء التفریع) موجوده في ما ينقله الشيخ الكليني والشيخ الطوسي (قدس سرهما) بينما في نقل الشيخ الصدوق (قدس سره) لهذه الروايه فلا يوجد (فاء التفریع)، فإذا قيل بوجود تهافت من هذه الجبهه؛ فحينئذٍ يكون هذا التهافت ثابتاً؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الروايه تامه سنداً. كما أنه لو بنينا على بعض المباني الرجاليه التي تلتزم بصحه الكثير من الأخبار استناداً إلى بعض المباني الرجاليه التي قد لا نقول بها من قبيل أن يلتزم بأن جميع ما في الكتب الأربعه تام السند وصحيح، أو يلتزم بأن كل الروايات الموجوده في الكتب المعبره والمشهوره صحيح ويتعامل معه معامله الروايه الصحيحه والحجّه، أو يلتزم ببعض المسالك التي توسع من مسأله التوثيق وبالتالي إثبات صحه الروايه

من قبيل أن يُبنى على أن شيخ الإجازة يكون ثقة وأمثال هذه المباني. بناءً على هذه المباني قد تثبت عندنا حججه أكثر من روايه من الروايات السابقه؛ وحينئذ يقع التهافت بلحاظ بعض الموارد التي ذكرناها سابقاً.

إذاً: الكلام في المقام الثاني هو كلام مبني على بعض المباني التي قد يقال بها في إثبات حججه الخبر، بناءً على تلك المباني سوف يقع التهافت في المتن في هذه الروايات التي تتعرض لهذه القاعده؛ بل على بعض المباني الأخرى أيضاً قد نحتاج إلى استئناف هذا البحث فيما إذا قلنا بصحة الروايه الأولى كما قلنا؛ لوجود الاختلاف في نقل هذه الحجّه المعتمره بين الشيخ الصدوق (قدس سرّه) من جهه وبين الشيخين الكليني والطوسي (قدس سرهما) من جهه أخرى، فلا بد من بحث كيفية علاج هذا التهافت، ومن هنا يقع البحث إمّا حقيقياً، أو افتراضياً في أنه لو تمّت هذه الروايات الدالّه على هذه القاعده، فيوجد بينها تهافت، فكيف يمكن علاجه؟

فى الدرر السابق بئنا موارء للتهافت؁ قء ىءعى وءوء تهافت بئنا هءه الأءبار بلءاظ تلك الموارء؁ وقء بئنا هناك ثلاثة موارء ونضفف هنا:

المورء الرابع: إن رواءه ابن مسكان؁ عن زراره التى برفراء الشفء الكلىنى (قءس سره) المءاطب بعباره (لا ضرر ولا ضرار) فى فقره الاستءلال هو سره بن ءنءب هو الذى ءوطب بهءه العبارة بعء أن قال له الرسول (صلى الله علفه وآله سلم) أنك رءل مضار؁ بئنا المءاطب بهءه العبارة فى باقى الرواءاء هو الأنصارى بعء أن أمر بقلع الشءره والرمدى بها علفه؁ وقفل (لا ضرر ولا ضرار) ومن هنا قء فقع التهافت ءفئء؛ لأن الرواءفاء تنقلان قصفه واءءه وهى قصفه سره بن ءنءب مع الأنصارى. بناءً على أن المءاطب هو سره بن ءنءب؛ فءفئء تكون هءه الفقره لا علاقه لها بمساءله قلع الشءره؛ فءفئء تكون أشبه بالءعلفل للءكم التكلفى المءكور فى صءر الرواءه ءفئنا أمر سره بأن فستاذن عءما فءءل إلى عءقه؛ لأن الرسول (صلى الله علفه وآله سلم) أمره أن فستاذن وهو أبى؁ فءأنما هءه لءعلفل هءا الءكم التكلفى ولا علاقه لها فقلع الشءره وءوازه؛ لأنها وراء فى روافاء أخرى المءاطب بها هو نفس الأنصارى عءما أمر بقلع الشءره وأن فرمفها إلىه وعلل ذلك بأنه (لا ضرر ولا ضرار)؁ فهءه الرواءاء فءءل من هءه الءهه.

المورء الءامس: قفء (فى الإسلام) وراء فى مرسله الشفء الصءوق (قءس سره) لهءه القاعءه؁ وراء فى ذفلها قفء (فى الإسلام) بئنا لم فرء قفء (فى الإسلام) فى باقى الرواءاء التى قرأناها. نعم؁ سفأفى أن هءا القفء وراء فى روافاء أخرى عامفبه؁ لكن فى الرواءاء المءقءمه من طرفنا لم فرء هءا القفء؁ هنا أفضاً قء فقال بوقوع التهافت بئنا رواءه ففه هءا القفء وبئنا سائر الرواءاء الءالفه عنه؛ لأن قفء (فى الإسلام) قء فستافاء منها معنى لا فستافاء من الفقره إذا كانت ءالفه عنه.

الآن نأتى للكلام عن هذه الموارد الخمسه، بالنسبه إلى المورد الأول، فكان يقول فى روايه الحذاء المتقدّمه التى يرويها الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) فى الفقيه، عن الحسن الصيقل، والتى قلنا أنّها غير تامه سنداً، التهافت يقول أنّ هذه الروايه التى تنقل القصه لا يوجد فيها فقره(لا ضرر ولا ضرار) أصلاً، فى حين أنّ سائر الروايات التى تنقل هذه القصه يوجد فيها هذه الفقره، ومن هنا قد يقال يقع تهافت وتدافع بين المتون التى تنقل هذه القصه الواحده، فروايه تقول أنّ الرسول (صلّى الله عليه وآله سلّم)قال: (لا ضرر ولا- ضرار)، بينما روايه الحذاء تنقل نفس القصه ولكنها لا تقول أنّ الرسول(صلّى الله عليه وآله سلّم) قال هذه الفقره، فيُدعى وجود تهافت من هذه الجبهه.

ويُجاب عن هذه الدعوى بأنّها واضحه الوهم وعدم التماميه؛ وذلك باعتبار عدم وجود التهافت والتدافع بين الروايات التى تنقل هذه الفقره وبين الروايه التى لا تنقلها، ولا يوجد ما ينافى هذه الفقره الموجوده فى سائر الروايات؛ لأنّ روايه الحذاء وإن كانت ساكته عن هذه الفقره، لكن لا يُفهم منها أنّها تشهد بنفى فقره(لا ضرر ولا ضرار)، ونحتمل أنّ الحذاء عندما روى هذه الروايه كان غرضه يتعلّق بنقل هذا المقدار الذى نقله فى نفس الروايه وأهمل الباقي، فعندما سكت عن نقل هذه الفقره فهو ليس شهاده منه بنفى صدور هذه الفقره من الرسول(صلّى الله عليه وآله سلّم)؛ فحينئذٍ لا موجب لوقوع التنافى والتدافع.

وبعبارهٍ أخرى: لو كان هذا المحذوف يؤثّر فى المعنى الذى ينقله الحذاء؛ حينئذٍ يكون عدم ذكره شهاده منه بعدم وجود هذه الفقره، لكنّ هذه الفقره لا- تؤثّر فى ما نقله الحذاء، وما دام أنّ تلك الزيادة الموجوده فى سائر الروايات والمفقوده فى هذه الروايه لا تؤثّر فى المعنى الذى يُراد إثباته فى هذه الروايه؛ حينئذٍ لا يكون لكلام الحذاء ظهور فى نفي تلك الزيادة وعدم وجود تلك الفقره، ومن هنا لا يكون هناك تهافت بين هذه الروايه وبين سائر الروايات، وما أكثر الوقائع التى ينقلها شخصان، يكتفى شخص منهما بنقل أجزاء من هذه الوقاعه؛ لأنّ غرضه يتعلّق بذلك، بينما الآخر يكون حريصاً على نقل جميع ما حدث فى تلك الوقاعه، ومحل الكلام هو من هذا القبيل.

المورد الثاني: هو دعوى وجود التهافت بلحاظ (فاء التفریع) الموجوده فى الروايه التامه سندا بحسب نقل الشيخين الكلينى والطوسى (قدس سرهما) وعدم وجود (فاء التفریع) فى نقل نفس الروايه من قبل الشيخ الصدوق (قدس سره) فقد يقال بوجود تهافت، فالشيخ الكلينى والشيخ الطوسى (قدس سرهما) نقلوا الروايه بهذا اللفظ (أذهب فاقلعها، وأرم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار) بينما الشيخ الصدوق (قدس سره) ينقل نفس الروايه بدون (فاء التفریع) يقول: (فأمر رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم" الأنصارى فيلقياها إليه، وقال: لا ضرر ولا ضرار). بلا فاء التفریع؛ فحينئذٍ قد يقال أن النقل الى الذى يحتوى على فاء التفریع ظاهر؛ بل لعله صريح فى تعليل الأمر بقلع الشجره، فتكون مرتبطه بمسأله القلع وتعليله. وأما بحسب نقل الشيخ الصدوق (قدس سره) فليس فيه هذا الظهور فى التعليل، ومن هنا يختلفان من هذه الجهه، وإنما لعلها تعليل للحكم التكليفى الذى أمر به سره فى بدايه الروايه من وجوب الاستئذان عندما يدخل إلى عذقه، أو تكون جملة مستقلة لا-علاقه لها بما قبلها، فيختلفان من حيث النتيجة ويقال بوجود التهافت والتدافع بلحاظ ذلك.

لكن، الصحيح هو أنه أيضاً لا يوجد تهافت من هذه الجهه، وذلك باعتبار أن ما ذكره الشيخ الصدوق (قدس سره) عندما ذكر هذه الروايه هو وإن لم يذكر فاء التفریع، لكن التعليل والتفریع ليس دائماً مرتباً بوجود الفاء بحيث إذا لم توجد الفاء لا يكون تفریعاً ولا-تعليلاً- نعم، قد يكون كلام الشيخ الكلينى والشيخ الطوسى (قدس سرهما) أظهر فى التعليل من كلام الشيخ الصدوق (قدس سره)، لكن هذا لا ينفى ظهور كلامه أيضاً فى التفریع، والتفریع والتعليل واضح فى كلام الشيخ الصدوق (قدس سره) حيث قال (فأمر الأنصارى أن يقلع النخله ويلقياها إليه، وقال لا ضرر ولا ضرار) خصوصاً إذا التفتنا إلى نكته يمكن أن توضح لماذا لم يذكر الشيخ الصدوق (قدس سره) فاء التفریع، وهى أنه ليس بصدد نقل لفظ الروايه كما هو الحال بالنسبه للشيخين الكلينى والطوسى (قدس سرهما)، فأنهما يريدان نقل لفظ الروايه، بينما ظاهر عباره الشيخ الصدوق (قدس سره) هو أنه فى مقام نقل فعل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ ولذا قال فى عبارته (فأمر رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم" الأنصارى أن يقلع النخله، فيلقياها إليه، ولم يقل: (قال رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم" أذهب فاقلعها) كما فى نقل الشيخين الكلينى والطوسى (قدس سرهما)، وإنما هو يريد أن يحكى فعل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ وحينئذٍ لا يمكنه أن يقول (فلا ضرر ولا- ضرار)؛ لأنّ فاء التفریع تناسب نقل الروايه لفظاً. على كل حال عباره فيها ظهور فى التعليل، ومن هنا لا تكون منافيه لفاء التفریع الموجوده بحسب نقل الشيخ الكلينى والشيخ الطوسى (قدس سرهما).

قد يُناقش في ظهورها في التعليل، لكن مع ذلك، لو سلّمنا وقلنا ليس فيها ظهور في التعليل، لكن ليس فيها ظهور في نفي التعليل، وإذا لم يكن فيها ظهور في نفي التعليل؛ فحينئذٍ لا تهافت؛ لأنّ التهافت إنّما ينشأ عندما يكون الكلام الثاني ظاهراً في نفي ما يثبتته الكلام الأول.

المورد الثالث: هو ما ذكرناه اليوم وهو أنّ المخاطب بفقره (لا ضرر ولا ضرار) في روايه ابن مسكان هو سَمْرُه بن جندب بعد أن قال له الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): (أنتك رجل مضار) ومن هنا يقال هذه الروايه ليس لها ربط بمسأله قلع الشجره، وليست تعليلاً لها؛ ولذا مسأله قلع الشجره ذُكرت بعدها في روايه ابن مسكان في الكافي وهي غير تامّه سنداً، قال:

(.... فأرسل إليه رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم" فأتاه فقال له: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ فقال له رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم": خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا أريد فلم يزل يزيده حتى بلغ عشره أعذاق، فقال: لا، قال: فلك عشره في مكان كذا وكذا فأبى، فقال: خل عنه ولك مكانه عذق في الجنه، قال: لا أريد، فقال له رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم": إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن....). (١)

المخاطب في الحديث هو سَمْرُه بن جندب وليس الأنصاري، وجاءت فقره الاستدلال بعد قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) له أنتك رجل مضار، بعد ذلك قال: ثم أمر بها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقلعت، ثم رُمى بها إليه، فقد يقال أنّ هذه الروايه ليس لها علاقه بمسأله القلع، وإنّما هي خطاب لسَمْرُه بن جندب، وهذا يجعلها ليس لها ظهور في كون فقره تعليلاً للقلع كما هو ظاهر باقى الروايات التي تأتي بهذه الفقره في مقام تعليل القلع، خصوصاً روايه زراره الصحيحه سنداً، فلعله تعليل للحكم التكليفي المتوجّه إلى سَمْرُه بن جندب.

ص: ٤٨٥

قد يُجاب عن هذا التهافت بأنَّ من المحتمل أن تكون الفقرة صادرة مرتين منه (صلى الله عليه وآله وسلم)، مرّه خوطب بها سيّمُرّه بن جندب، ومرّه أخرى خوطب بها الأنصاري، وعندما خوطب بها الأنصاري جُعلت تعليلاً لقلع الشجره، لكنّها لم تُجعل تعليلاً لقلع الشجره عندما خوطب بها سيّمُرّه بن جندب، وإنّما هي تكون تعليلاً لوجوب الاستئذان عندما يدخل إلى عدقه، فيُطرح احتمال أن تكون الفقرة صادرة مرتين في تلك الواقعة، ومن هنا لا يقع التهافت بين كون الفقرة خوطب بها الأنصاري في سائر الروايات وبين كون الفقرة خوطب بها سيّمُرّه بن جندب في روايه ابن مسكان، وبقدره (لا ضرر ولا ضرار) قابله لأن تكون علّه في كلا المقامين، أي تكون علّه للحكم التكليفي الذي هو وجوب الاستئذان، وقابله لأن تكون علّه للحكم الوضعي وهو جواز قلع الشجره وأن يرمى بها إليه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

كان الكلام في موارد التهافت بين الروايات التي استدل بها على قاعده (لا ضرر ولا ضرار)، وقد تقدّم الكلام عن الموارد الثلاثه الأولى.

المورد الرابع: هو قيد (على مؤمن) حيث أنه موجود في روايه ابن مسكان التي يرويها الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) وليس لها وجود في الروايات الأخرى، فقد يقال: أنّ هذا يوجب التهافت، باعتبار أنّ نفس الفقرة (لا ضرر ولا ضرار) تُفسّر بتفسيرين على ضوء وجود هذا القيد أو عدم وجوده، فإذا كان هذا القيد (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) موجوداً، فقد يقال أنّها ظاهره في مجرّد الحرمة التكليفية، أي أنّ مفادها هو حرمة الإضرار بالغير، بينما إذا قلنا أنّ الفقرة ليس فيها قيد (على مؤمن) فحينئذٍ لا تفيد الحرمة التكليفية، وإنّما يُستفاد منها نفى الحكم الضروري، أي أنّ الحكم الذي يترتب عليه الضرر يكون منتفياً، فعلى على هذا الأساس يقال بالتهافت بينهما، بمعنى أنّ ما صدر من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في تلك الواقعة الشخصيه الواحده، إمّا أنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حرّم الإضرار تكليفاً، أو رفع الحكم الضروري، فيقع التهافت بينهما من هذه الجبهه.

ص: ٤٨٦

هذا أيضاً قد يقال: بإمكان رفع التهافت بافتراض أيضاً تعدد الفقرة الصادره من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، كما فرضنا في المورد الثالث تعدد ما صدر من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، بمعنى أنّ هذه الفقرة صدرت منه مرتين، مرّه خوطب بها سمره بن جندب مع الزيادة (على مؤمن) كما في روايه عبد الله بن مسكان التي يرويها الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، فيستفاد منها حرمة الإضرار بالغير حرمة تكليفية، وصدرت منه (صلى الله عليه وآله وسلم) مرّه ثانيه وخوطب بها الأنصاري لتعليق جواز القلع بلا قيد (على مؤمن)؛ لأنّ الحكم وهو الحرمة، أي المنع من قلع الشجره ضرري، فيرتفع هذا المنع ويثبت الجواز، فهي تعليق لجواز القلع باعتبار أنّ تحريم القلع عليه والحال هذه، فيه ضرر على الأنصاري، فيرتفع هذا الحكم الضروري، ففيها القابليه أن يُستدل بها مرتين وأن يُخاطب بها شخصين.

وبعبارة أخرى: أنّ عبد الله بن مسكان نقل إلينا ما صدر منه (صلى الله عليه وآله وسلم) وكان المخاطب به هو سمره بن جندب، بينما الآخرون نقلوا ما صدر منه (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكان المخاطب به هو الأنصاري.

الصحيح في هذا المورد _____ الرابع _____ هو ما قلناه من أنّ سند روايه ابن مسكان غير تام، والصحيح هو ما ورد في الكافي ورواه المشايخ الثلاثة، وليس فيه عبارته (على مؤمن)؛ وحينئذ لا مشكله ولا نعانى من إشكال التهافت؛ لأنّ الموجود لدينا هو نص واحد وهو حال من قيد (على مؤمن). وهكذا إذا قلنا بالتواتر الإجمالى وحصول الاطمئنان بأنّ هذا المضمون صدر منه (صلى الله عليه وآله وسلم) كما لم نستبعد ذلك، هنا أيضاً لا يمكن إثبات هذه الزيادة _____ على مؤمن _____ لأنها غير متواتره إجمالاً. خصوصاً أنّه لم يروها إلاّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، فلا يثبت فيها التواتر الإجمالى حتى تثبت، وإنّما يثبت فقط المضمون المتواتر إجمالاً الذى هو (لا ضرر ولا ضرار) فقط. فعلى كلا التقديرين لا يمكن إثبات فقره (على مؤمن) لا وجداناً ولا تعديداً، وإنّما الكلام الآتى يقع بناءً على اعتبار هذه الروايه كما هناك محاولات من بعضهم لاعتبار هذه الروايه سنداً، فتكون الروايه حجّه فى مقابل الروايه السابقه الحجّه الخاليه من فقره (على مؤمن).

بناءً على ذلك؛ حينئذٍ يقع الكلام في تقديم هذه الرواية المشتملة على زيادة (على مؤمن) على الروايات الأخرى الغير المشتملة على الزيادة، هل تتقدم هذه الرواية على تلك الروايات الغير مشتملة على تلك الزيادة، أو لا؟ فمن هنا دخل محل الكلام في كبرى التعارض بين أصالة عدم الزيادة وأصاله عدم النقيصه. ونُسب إلى المشهور في هذه المسألة تقديم أصالة عدم الزيادة، والبناء على الزيادة في الرواية التي تشتمل على الزيادة، والبناء على وجود خلل في الرواية الخالية من الزيادة، يعنى أن الزيادة موجودة، ولكن الرواية الخالية منها أسقطت هذه الزيادة، وهذا معناه تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصه، وحاصله: هو البناء على وجود الزيادة وتقديم ما يشتمل على الزيادة على ما لا يشتمل على الزيادة، نُسب ذلك إلى المشهور.

لأول وهله يبدو أن المقام ينبغي إدخاله في باب التعارض وتطبيق قواعد باب التعارض عليه. روايتان، كل منهما حجّه بحسب الفرض، متنافيتان فيما ينقلانه، هذه الرواية تقول أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (على مؤمن)، والرواية الأخرى تقول أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقل: (على مؤمن) ومن هنا يكون هناك تنافى بلحاظ كيفية النقل، فيتعارضان، فلا بد من تطبيق قواعد باب التعارض. هكذا يبدو لأول وهله. فينبغي تطبيق قواعد باب التعارض وهذه القواعد تقول إذا كانت هناك مرجحات يتم الترجيح على اساس وجود مرجح، وإذا لم يكن هناك مرجح يرجح الرواية المشتملة على الزيادة على الرواية غير المشتملة على الزيادة؛ فحينئذٍ لابد من التساقط، فيسقط كل منهما؛ وحينئذٍ لا تثبت الزيادة ولا النقيصه، أصل المطلب يثبت بلا إشكال، لكن كونه خالياً من هذه الزيادة، إذا كان يترتب أثر على خلوه من هذه الزيادة، أو كون فيه هذه الزيادة، هذا لا يثبت، لتعارض الدليلين وتساقطهما. هذا مقتضى القواعد الأولية في باب التعارض، لكن المشهور يدعى وجود قاعده أخرى ثانويه تقتضى تقديم ما فيه الزيادة على ما ليس فيه الزيادة، وهذا هو ما يسمى بـ (أصاله عدم الزيادة) وأنها تتقدم على أصالة النقيصه، والبناء على وجود الزيادة والبناء على وجود خلل في الرواية غير المشتملة على الزيادة.

استدلوا بعده وجوه على تقديم أصاله عدم الزيادة على أصاله عدم النقيصه:

الوجه الأول: نطبق قواعد الجمع العرفي على هاتين الروايتين المتعارضتين، وذلك باعتبار أن الرواية المشتملة على الزيادة صريحه في وجود الزيادة، بينما الرواية غير المشتملة على زيادة ليست صريحه في نفي الزيادة حتى يكون هناك تعارض بين دليلين متساويين في درجه الدلاله، وإنما غايتها أنها ظاهره في نفي الزيادة؛ لأن الرواية الثانيه تسكت عن الزيادة لا أنها تصرح بنفي الزيادة، أو عدم نفيها، غايتها أنها تنفي الزيادة بالإطلاق الناشئ من السكوت، بينما الرواية الأولى صريحه في الزيادة، فعندنا دليلين، أحدهما صريح (نص) والآخر ظاهر، فيجمع بينهما جمعاً عرفياً بحمل الظاهر على النص، وحمل الظاهر على الصريح، يعنى نعمل بالرواية المشتملة على الزيادة لأنها صريحه، ونؤول الرواية الثانيه التي تنفي الزيادة بالإطلاق لصالح الحديث الصريح والنص كما هو الحال في موارد الجمع العرفي الأخرى حيث دائماً يتصرف في الظاهر لصالح الأظهر، أو في الظاهر لصالح النص والصريح، وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل، لا بد أن نتصرف في الرواية الأخرى التي تنفي الزيادة، نقول الزيادة موجوده، والرواية التي تنفي وجود الزيادة لا بد من تأويلها بتأويل ينسجم مع ثبوت هذه الزيادة، كأن نقول أن الناقل غير ناظر إلى جميع ما ذكر، أو أنه بان على الاختصار، أو غيره مما يشبهه.

الجمع العرفي صحيح ولا إشكال فيه، وحمل الظاهر على النص والصريح أمر مسلم ولا إشكال فيه أيضاً، لكن تطبيقه على محل الكلام مشكل؛ وذلك باعتبار أن هذا الجمع العرفي إنما نسلّمه فيما إذا كان هناك كلامان متنافيان صادران عن متكلم واحد، أحدهما صريح والآخر ظاهر، وكى نعرف مراد هذا المتكلم نتصرف بالجمع العرفي ونقول أن مراده من هذا ما يوافق ذاك الصريح؛ لأنه بنظر العرف الصريح يعتبر قرينه على التصرف في الظاهر، فيجمع بينهما بهذا الجمع ونخرج بنتيجته أن المتكلم يريد ذاك، وهذا الكلام صدر منه، ولكن لا بد من حمله على ما لا ينافى ما صدر منه صريحاً وما يكون نصاً في المطلوب، هذه القضية واضحه ومتعارفه ومطبقه في كثير من الموارد، لكن عندما يكون هناك كلامان متنافيان لشخصين، أحدهما صريح والآخر ظاهر؛ فحينئذ لا معنى لتطبيق قواعد الجمع العرفي؛ لأن المتكلمين مختلفين، فربما هذا يريد هذا المعنى، وذاك يريد المعنى الآخر، وهذا لا مشكله في هذا، كما في محل الكلام راوى الرواية عندما ينقل فهو يشهد بأن قيد (على مؤمن) موجود في ما قاله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، بينما الآخر يشهد على أن قيد (على مؤمن) ليس موجوداً في ما قاله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، هنا لا نستطيع أن نجتمع بين كلاميهما بالجمع العرفي ونقول نحمل كلام هذا المتكلم لصالح كلام المتكلم الآخر بأن نحمل الظاهر على النص والصريح، هذا ليس جمعاً عرفياً؛ لأننا لا نستطيع حينئذ أن نخرج بنتيجته أنه ما هو مراد الأول، وما هو مراد الثانى، لا معنى لتصرفنا في كلام هذا بحمله على خلاف ظاهره لصالح كلام الآخر الذى يكون صريحاً في معناه، لا وجه لهذا؛ ولذا لا نطبق قواعد الجمع العرفي على دليلين معتبرين مختلفين أحدهما يشهد بشيء، والآخر يشهد بما ينافيه، كما لو أن بينه قامت على أن هذا الثوب مغصوب، وبينه أخرى قامت على أنه ليس مغصوباً، فيقع التهافت والتعارض بينهما، هنا لا يُجمع بينهما بقواعد الجمع العرفي، لا معنى لأن نقول حيث أن هذه البيئه كلامها صريح في أن هذا الثوب مغصوب، والبيئه الأخرى كلامها ليس صريحاً في نفي الغصبيه، وإنما هو ظاهر في نفي الغصبيه، فتؤول كلام هذه البيئه لصالح كلام البيئه الأخرى الصريحه. هذا غير صحيح؛ بل لا بد من إعمال قواعد باب التعارض من دون أن تصل النوبه إلى مسأله الجمع العرفي. ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنه عندنا روايتين إحداهما يرويها هذا الراوى، والأخرى يرويها ذاك الراوى، وهذا الراوى يشهد بأن النبى (صلى

الله عليه وآله وسلّم) قال (على مؤمن)، بينما الراوى الآخر ينفى ذلك، ولو بالإطلاق السكوتى حتى يكون كلامه ظاهراً وليس نصّاً، هنا لا يمكن تطبيق قواعد باب الجمع العرفى.

ص: ٤٨٩

الوجه الثاني: أنّ الزيادة في الرواية المشتملة على الزيادة على تقدير أن تكون زياده وليس لها واقع، هذه الزيادة ليس لها منشأ إلاّ أحد شيئين، إمّا الكذب أو الغفلة، إمّا أنّ الحديث واقعاً ليس فيه عبارته (على مؤمن) والراوى كاذب، فأدخل هذه الزيادة عالماً عامداً، أو أنّه صادق، لكنه غفل، فأضاف هذه الزيادة، وكلّ منهما _____ الكذب والغفلة _____ منفي بأصل ودليل، أمّا الكذب، فهو منفي بدليل حجّيه خبر الثقة، والمفروض أنّ المخبر ثقة والرواية تامّة سنداً، وأمّا الغفلة، فهي منفيّه بأصالة عدم الغفلة، ومن هنا مناشئ الزيادة محصوره بالكذب والغفلة، وكلّ منهما منفي بأصل أو بقاعده، بينما عندما تأتي إلى جانب النقيصه سنجد أنّ مناشئ النقيصه متعدده وغير مختصه بالكذب والغفلة، وإنّما لها مناشئ متعدده، بمعنى أنّ النقيصه تشترك مع الزيادة في مناشئها التي هي الغفلة والكذب وتزيد عليها بمناشئ تختص بها، أي بالنقيصه، من قبيل ما ذكرناه من الاختصار، هو منشأ للنقيصه كأن يكون الشخص له مزاج خاص في اختصار المطالب فحذف هذه الزيادة، فهذه نقيصه، لكنها غير ناشئه من الغفلة ولا من الكذب، وإنّما هي ناشئه من مزاج خاص يقتضى اختصار المطالب، أو أن يكون الراوى ليس في مقام بيان الزيادة، فيحذفها ويذكر الجملة ناقصه من الزيادة؛ لأنّه ليس في مقام بيان الزيادة، أو توهم أنّ الزيادة ليس لها اثر في المعنى، وأنّ وجودها وعدمها سيان في نظره، فحذفها. على اساس تعدد مناشئ النقيصه، بخلاف الزيادة، يعنى أنّ مناشئ النقيصه أكثر من مناشئ الزيادة هذا يُعطى قوةً للدليل المشتمل على الزيادة ويجعله أقوى من الدليل الفاقد للزيادة، فيصير الدليل المشتمل على الزيادة أقوى من الدليل الغير مشتمل عليها، باعتبار أنّ مناشئ الزيادة محدوده ومنفيّه بالأصول والقواعد، بينما النقيصه لها مناشئ أخرى قد لا يكون هناك ما ينفيها، وهذا يُضعف الرواية الفاقد للزيادة أمام الرواية المشتملة على الزيادة، فيكون ذاك الدليل أقوى، فيقدّم على هذا الأساس.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في اصالة عدم النقيصه، وقلنا أنّهم استدلوا بعدّه أدله على تقديم أصاله عدم الزيادة على اصاله عدم النقيصه، وقد تقدّم ذكر الوجّهين الأوّل والثاني، وأجبنا عن الوجّه الأوّل، وربما لم يكن جواب الوجّه الأوّل واضحاً ما هو المقصود به؛ لذلك نعيد ذكره هنا مع مزيد إيضاح له:

الدليل الأوّل هو دعوى أنّ الروايه المشتمله على الزيادة صريحه في وجود الزيادة، بينما الروايه غير المشتمله على الزيادة غايته أنّها ظاهره في نفي الزيادة، باعتبار الإطلاق الناشئ من السكوت، فيجمع بينهما بتقديم النص على الظاهر، وهذا جمع عرفي، فيجمع بينهما، وبالتالي يلتزم بوجود الزيادة.

وأورد عليه: بأنّ مسأله الجمع العرفي بتقديم الأظهر أو النص على الأظهر أو الظاهر إنّما يتم فيما إذا أحرزنا صدور كلامين لمتكلم واحد حقيقه، كما إذا صدر كلامان من إمام واحد، أحدهما نص والآخر ظاهر، أو حكماً، كما إذا صدر كلامان من إمامين؛ لأنّ التعامل مع الإمامين كأنهما متكلم واحد. المهم هو أن نحرز صدور كلامين متنافيين لمتكلم واحد؛ حينئذ تجرى هذه القاعده؛ لأنّ الغرض من هذا الجمع العرفي هو معرفه مراد المتكلم، أنّ هذا المتكلم الواحد الذي صدر منه كلامان متنافيان، ما هو مراده؟ فيقال: أنّ العرف يجمع بينهما بحمل الظاهر على النص والصريح، وبالتالي يقال: أنّ مراد هذا المتكلم هو ما يوافق النص والصريح، ويؤول الظاهر لصالح النص والصريح، وهذا المعنى لا يمكن تطبيقه في محل الكلام؛ لأنّ المفروض في محل الكلام إنّ ما صدر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هو شيء واحد، هذا الشيء الواحد الذي صدر منه إماما مشتمل على الزيادة، أو غير مشتمل عليها، ولم يصدر منه كلامان حتى نقول أننا نجمع بينهما بحمل الظاهر على النص والصريح، والمفروض أننا نعلم علماً إجمالياً بأنّ ما صدر هو أحد الأمرين، إمّا أنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (على مؤمن)، أو لم يقل ذلك، إمّا ذكر الزيادة أو لم يذكرها، فليس هناك كلامان نحرز صدورهما من متكلم واحد حتى نطبق هذه القاعده، وإنّما الأمر يدور بين أن يكون هذا هو الصادق وبين أن يكون ذاك هو الصادق، هذا ليس مورداً لقاعده الجمع العرفي؛ لأنّ الصادر منه هو أحد الكلامين، لا كلاهما حتى نجمع بينهما جمعاً عرفياً.

ص: ٤٩١

نعم، بلحاظ الراوي قد يقال، بالنتيجه صدر كلامان، لكن من راويين مختلفين، فأيضاً لا يمكن تطبيق القاعده، فلا يمكن تطبيق القاعده بلحاظ ما صدر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ لأنّه لم يصدر منه إلاّ كلام واحد ويتردد عندنا بين أن يكون مشتملاً على الزيادة أو غير مشتمل على الزيادة. وأيضاً لا يمكن تطبيقها بلحاظ الراويين في هاتين الروايتين المتعددتين؛ لأنّ هذا كلام لمتكلمين لا لمتكلم واحد، فالخلاصه هي عدم إمكان تطبيق القاعده في محل الكلام.

الدليل الثاني: أنّ الزيادة ليس لها منشأ إلاّ الغفله أو الكذب، وكلّ من هذين الاحتمالين منفي، أمّا احتمال الكذب، فمنفي بحجّيه

خبر الثقة؛ لأنّ المفروض أنّ الراوى ثقة. وأمّا احتمال الغفله، فهو أيضاً منفي، ولكن بأصالة عدم الغفله. هذا في جانب الزيادة. وأمّا في جانب النقيصه، يعنى أنّ الراوى يحذف شيئاً موجوداً في الروايه، أو يسقط عنه، والنقيصه يمكن أن يكون لها مناشئ أخرى غير الكذب والغفله، من قبيل الاختصار، أو أن لا يكون الراوى في مقام بيان الزيادة، يعنى أنّ الزيادة موجوده، لكنّ الراوى ليس في مقام نقلها وبيانها، فيحذفها، أو بحسب تصوّره أنّ الزيادة غير مؤثره في المعنى وأنّ وجودها وعدمه سواء، فيحذفها. فكأنّ زياده مناشئ النقيصه على من مناشئ الزيادة هو الذى يُعطى قوه لأصالة عدم الزيادة والبناء على ثبوت الزيادة؛ لأنّ مناشئ الزيادة هي الغفله أو الكذب وهما منفيان في الروايه المشتمله على الزيادة، أمّا الروايه غير المشتمله على الزيادة، فيكون فيها احتمال النقيصه، وفي منشأ النقيصه احتمالات أخر غير الغفله والكذب، فلعله أنقصها طلباً للاختصار، أو لأنّه ليس في مقام بيانها، أو لأنّه اجتهد فرأى أنّ هذه الزيادة غير مؤثره في المعنى، فحذفها، وكلّما كثرت الاحتمالات كلّما قوى احتمال النقيصه ويقوى أيضاً احتمال عدم الزيادة، وأنّ هذا الذى ذكر في الروايه المشتمله على الزيادة ليس زياده وموجود، بينما احتمال النقيصه في الروايه الغير مشتمله على الزيادة يضعف.

الغرض هو: أنّ تعدد مناشئ النقيصه بحيث يكون لها مناشئ غير موجوده فى باب الزيادة يقوّى أصاله عدم الزيادة بالنسبه إلى أصاله عدم النقيصه، فُيبنى على وجود الزيادة وأنّ فى الروايه غير المشتمله على الزيادة يوجد خلل.

لوحظ على هذا الدليل بعدّه أمور:

الأمر الأول : أننا لا نسلّم أنّ مناشئ الزيادة منحصره بالكذب والغفله؛ بل قد تكون لها مناشئ أخرى غيرهما كما هو الحال فى النقيصه، فلا- فرق بينهما من هذه الجهه. مثلاً: يمكن تصوّر أنّ الزيادة تنشأ من بناء الناقل على أنّ هذا شىء يمكن ذكره ولا محذور فيه ويدخل فى ذكر الأمور العاديه، لكن عندما يكون الناقل فى مقام النقل بالمعنى الذى هو جائز _____ بحسب الفرض _____ وصله الحديث وبالتتيجه هذا تشريع من التشريعات الإسلاميه الإلهيه، ما هو الضير فى أن يقول: هذا ثابت فى الإسلام؟ أو ما هو الضير فى أن يقول الإنسان: (يحرم الربا الإسلام)، عبارته (فى الإسلام) غير موجوده فى تشريع حرمه الربا، لكن حيث أنه تشريع صدر من الشارع المقدّس بإمكان الإنسان أن يقول (يحرم الربا فى الإسلام) مع أنّ عبارته (فى الإسلام) غير موجوده، وإنما هو يضيفها، فهى زياده، لكنّها ناشئه من اعتقاده بأنّ هذا لا ضير فيه، لعلّ الناقل للروايه فى ما نحن فيه هو من هذا الباب، أى هو فى مقام النقل بالمعنى وليس فى مقام نقل نص الألفاظ الواصله إليه، فإذا كان هو فى مقام النقل بالمعنى؛ فحينئذٍ لا يتقيد بالألفاظ الواصله إليه، فيضيف هذه الإضافه؛ لأنّها غير مؤثره، فيقول (لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام) بمعنى أنّ هذا تشريع إلهى ثابت فى الإسلام، فيضيف هذه الإضافه، وبهذا تكون هذه زياده غير موجوده فى النص، وهذا هو منشأ إضافه هذه الزيادة. إذاً: يمكن افتراض وجود مناشئ أخرى للزيادة غير احتمال الكذب والغفله، كما هو الحال فى النقيصه، فهى أيضاً فيها مناشئ أخرى غير احتمال الكذب والغفله؛ فحينئذٍ يتساويان من هذه الجهه، ولا نستطيع أن نقول بتعدد المناشئ فى النقيصه وعدم تعدده فى الزيادة وهذا يوجب أقوائيه وأرجحيه لأصاله عدم الزيادة على أصاله عدم النقيصه.

الأمر الثاني: أنّ المفروض في محل الكلام أنّ وجود الزيادة وعدمها ليسا سواء؛ إذ المفروض أنّ الزيادة لها دخل في المعنى ومؤثره فيه وأنّ المعنى يختلف مع وجود الزيادة عنه مع عدم الزيادة. بناءً على هذا الفرض السدى هو محل كلامنا؛ حينئذٍ نقول: أنّ النقيصه أيضاً لا تنشأ إلا من الكذب والغفله، وكلّ منهما منفي بحجّيه خبر الثقة وبأصالة عدم الغفله كما هو الحال في الزيادة؛ وذلك لأنّه إذا فرضنا صدق الراوى وعدم غفلته عن الزيادة وعن تأثيرها في المعنى مع هذا الافتراض؛ حينئذٍ لا يكون للنقيصه منشأ إلا الكذب أو الغفله، إذا نفينا هذين الأمرين بحجّيه خبر الثقة وبأصالة عدم الغفله وبنينا على أنّ الراوى صادق في كلامه، وافترضنا عدم غفلته، فليس للنقيصه منشأ؛ لأننا نفينا احتمال الكذب بحجّيه خبر الثقة، إذاً هو صادق. ونفينا احتمال الغفله عن الزيادة، أو عن تأثيرها، يعنى أنّ الراوى ملتفت إلى وجود هذه الزيادة في الحديث وملتفت إلى أنّها مؤثره في المعنى، فالراوى الذى افترضنا أنّه صادق الملتفت إلى وجود الزيادة والمملتفت إلى أنّها مؤثره في المعنى، هذا الراوى لماذا يحذف الزيادة؟ حينئذٍ لا- يُتصوّر المناشئ التى ذُكرت سابقاً من الاختصار وأنّه ليس فى مقام بيان الزيادة، وأنّه بحسب نظره يرى أنّ الزيادة غير مؤثره، هذا المناشئ لا تكون متصوّره حينئذٍ؛ لأنّه ملتفت إلى وجود الزيادة فى الحديث وأنّها مؤثره فى المعنى، والمفروض أنّّه صادق ومتقيّد بأن ينقل ما وصل إليه، فعندما ينقل هذا النص ويحذف هذا الشئء المؤثر فى المعنى، فهذا يكون خيانه فى النقل، وهذا ينافى كونه صادقاً وملتفتاً إلى الزيادة وإلى تأثيرها فى المعنى. إذاً: النقيصه كالزيادة ليس لها منشأ إلا الكذب أو الغفله، أمّا إذا أمنا هذين الأمرين وأجرينا حجّيه خبر الثقة للتأمين من ناحيه الكذب، وأصالة عدم الغفله للتأمين من ناحيه الغفله، النقيصه ليس لها منشأ مقبول لافتراض أنّ هذا الراوى الصادق الملتفت إلى الزيادة وإلى تأثيرها يحذف هذه الزيادة وينقل الحديث من دون زياده، وإلاّ إذا فعل ذلك، فأنّه يكون خُلف الفرض؛ لأنّه يكون خيانه، والمفروض أننا نضمن عدم خيانه الراوى ونضمن كونه أميناً.

إذاً: بالتالي كما أنت تقول أنّ الزيادة ليس لها منشأ إلا الكذب والغفلة، نقول أنّ النقيصه أيضاً ليس لها منشأ إلا الكذب والغفلة، فلا داعى لأقوائيه أحدهما من الآخر، وتقديم أحدهما على الآخر، والتالي يكون العمل بأصالة عدم الزيادة في مقابل أصالة عدم النقيصه.

الأمر الثالث: لو تنزلنا عن الجوابين السابقين وسلمنا أنّ مناشئ الزيادة منحصره في أمرين منفيين بالأصول والقواعد، بينما مناشئ النقيصه كثيره، لو سلمنا زياده مناشئ النقيصه بالنسبه إلى مناشئ الزيادة؛ فحيثُ هذا لا يوجب إلا أرجحيه احتمال النقيصه في الروايه غير المشتمله على الزيادة من احتمال تحقق الزيادة المشتمله على الزيادة، احتمال أن يكون هذا الراوى قد حذف شيئاً موجوداً أرجح من احتمال أن يكون ذاك في الروايه المشتمله على الزيادة قد زاد شيئاً غير موجود؛ لأنّ احتمالات الزيادة أقل من احتمالات النقيصه. ما هو الدليل على وجوب العمل بهذه الأرجحيه وترتيب الأثر عليها والبناء على وجود هذه الزيادة في الروايه وترجيح الروايه المشتمله على الزيادة على الروايه الأخرى غير المشتمله على الزيادة؟! هذه أرجحيه لا توجب في أحسن الأحوال إلا الظن بأنّ هذا أرجح من هذا، ولا نملك دليلاً على حجّيه هذا الظن، ما هو الدليل على أنّ هذا الظن في المقام الذي ينشأ من هذه الأرجحيه يكون حجّه بعد أن أصبح من الأمور الواضحه أنّ الأصل في الظن هو عدم الحجّيه إلا أن يدل دليل خاص على حجّيته، ولا نملك دليلاً على حجّيه هذا الظن الناشئ من هذه الأرجحيه الناشئه من تعدد مناشئ النقيصه أكثر من مناشئ الزيادة، ومن الواضح أنّ العمل بالظن يحتاج إلى أن يقوم دليل واضح على أنّ الشارع جعل هذا الظن حجّه، ولا نملك مثل هذا الدليل في محل الكلام.

الدليل الثالث: وهو الدليل المعروف والمشهور فيما بينهم والذي يُذكر عادة في مقام تقديم أصله عدم الزيادة على أصله عدم النقيصه، وهو أمر محسوس ويُساعد عليه الوجدان أيضاً وهو أنّ الإنسان عندما يسمع كلاماً أو ينقله، غفلته عن الزيادة أكثر من غفلته عن النقيصه، طبع الإنسان هكذا، الغفله تكون سبباً لعدم ذكر شيء موجود وليست سبباً لذكر شيء هو أساساً غير موجود، وكأنّ هذا يحتاج إلى عنايه أكثر من مجرد الغفله، بمعنى أن يكون الشيء موجوداً، فيغفل الإنسان عنه فيحذفه، أمّا أن يكون الشيء غير موجود وهو يضيفه ويزيده غفله، فهذا احتمال بعيد، عادة الغفله لا توجب ذلك، وإنّما توجب إسقاط شيء موجود، أمّا أن يُزيد شيئاً في الروايه هو غير موجود فيها غفله، فالغفله عادة لا توجب ذلك، إذا نطبّق هذا الكلام على الروايه المشتمله على الزيادة والروايه غير المشتمله عليها، الغفله تكون معقوله في الروايه غير المشتمله عليها، أن يحذف الراوي شيئاً موجوداً غفله، لكن في الروايه المشتمله على الزيادة، الزيادة غير موجوده أساساً، وإنّما هو أضافها غفله، والغفله لا تكون سبباً لإضافه شيء غير موجود، وإنّما تكون سبباً لحذف شيء موجود، وهذا يرجح جانب تلك الروايه المشتمله على الزيادة على الروايه غير المشتمله عليها؛ لأنّ الروايه غير المشتمله على الزيادة يمكن نفسّرها بالغفله، فنقول: غفل فحذفها، لكن الروايه المشتمله على الزيادة لا يمكن أن نفسّرها بالغفله، ولا نستطيع أن نقول أنّه أضاف شيئاً غير موجود غفله، لا نقول بعدم إمكان ذلك، ولكن عادة الغفله لا تكون سبباً لذلك، فهذا يوجب أرجحيه الروايه المشتمله على الزيادة على الروايه غير المشتمله على الزيادة؛ لأنّ العكس، أي إذا أردنا تقديم الروايه غير المشتمله على الزيادة معناه أن نقول غفله الراوي في تلك الروايه أوجبت أن يضيف شيئاً هو ليس موجوداً، والغفله لا تكون سبباً لإضافه شيء غير موجود. هذا هو الدليل الثالث والذي على ضوئه ذهب الكثير إلى ترجيح أصله عدم الزيادة على أصله عدم النقيصه، ومعناه البناء على وجود الزيادة في الروايه المشتمله على الزيادة والبناء على وجود خلل في الروايه غير المشتمله على الزيادة.

لكن نوقش في هذا الدليل بعدّه مناقشات:

المناقشه الأولى: تقدّم سابقاً أنّ مناشئ الزيادة والنقيصه غير منحصره بالغفله، لو كانت منحصره بالغفله؛ فحينئذٍ نقول أنّ الغفله هي لصالح الروايه المشتمله على الزيادة؛ لما ذكرناه من أنّ الغفله عاده لا تكون سبباً في زياده شيءٍ غير موجود، لكنّها تكون سبباً في حذف شيءٍ موجود في الروايه غير المشتمله على الزيادة، لكن تقدّم سابقاً أنّ منشأ الزيادة والنقيصه غير منحصر بالغفله، كما تصوّرنا مناشئ للنقيصه كذلك تصوّرنا مناشئ للزيادة، الأمر لا يدور بين غفلتين، وأيّهما ترجح على الأخرى، وإنّما هناك مناشئ أخرى للزيادة والنقيصه تدخل في الحساب؛ وحينئذٍ لا يدور الأمر بين غفلتين حتى نرجح أحد الطرفين .

المناقشه الثانيه: لو سلّمنا الدليل الثالث، لكن نقول هذه الأقوائيه والأرجحيه لا توجب إلّا الظن، لكن ما هو الدليل على حجّيه هذا الظن حتى نعمل به، وبالتالي نرجّح هذه الروايه على تلك الروايه ونبني على الروايه المشتمله على الزيادة ونرتّب الأثر عليها؟ لأنّ المفروض في محل كلامنا أنّ الزيادة مؤثره في المعنى، فهذه الأرجحيه لا توجب إلّا الظن، ولا دليل على حجّيه هذا الظن؛ لأنّ الدليل على الحجّيه في مثل المقام هو بناء العقلاء، ومن غير الواضح انعقاد بناء العقلاء في حاله من هذا القبيل حتى نقول أنّ دليل الحجّيه يعطى حجّيه لهذا الظن الذي يحصل نتيجة ما ذكر في هذا الدليل، ليس هناك وضوح في انعقاد بناء العقلاء على ترجيح أصاله عدم الزيادة على أصاله عدم النقيصه على أساس هذه الأرجحيه والأقوائيه المذكوره في الدليل الثالث المبنيه على مسأله أنّ الغفله في طرف الروايه غير المشتمله على الزيادة هي أقرب من الغفله الموجوده في طرف الروايه المشتمله على الزيادة.

ص: ٤٩٧

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ذكرنا في الدير السابق ما يفهم من كلماتهم في مقام الاستدلال على هذه القاعده، وذكرنا أيضاً بعض المناقشات التي ذكرت في هذه الأدله التي يُستدل بها على هذه القاعده

ننقل كلاماً الآن للمحقق النائيني (قدّس سرّه) في هذا المقام ومنه ننتقل للبحث في أصل القضيّه. كأنّه (قدّس سرّه) يميل إلى الاعتراف بهذه القاعده، بمعنى أنّه يرى أنّ قاعده أصاله عدم الزيادة هي قاعده تامّه ولا بد من الالتزام بها عندما يدور الأمر بين الزيادة والنقيصه، فهو يبنى على أصاله عدم الزيادة الذي ينتج أنّ عبارته الموجوده في الروايه المشتمله على الزيادة هي التامّه وهي موجوده في أصل الروايه. لكنّه ناقش في انطباق هذه القاعده في محل الكلام، باعتبار أنّ عدم الزيادة في الروايه المشتمله على الزيادة ليس أقوى من عدم النقيصه في الروايه المشتمله على النقيصه، في محل الكلام لوجود نكات خاصه وخصوصيات في محل الكلام ليست الروايه المشتمله على الزيادة من حيث دلالتها على ثبوت الزيادة أقوى من الروايه غير المشتمله على الزيادة، فلماذا نقلّم الروايه المشتمله على الزيادة على الروايه غير المشتمله على الزيادة. القاعده تؤمن بها، لكن إنّما تؤمن بها حيث لا تكون الروايه غير المشتمله على الزيادة أقوى من الروايه المشتمله على الزيادة، وذكر بعض النكات في محل الكلام التي توجب أقوائه الروايه غير المشتمله على الزيادة بالنسبه إلى الروايه المشتمله على الزيادة:

النكته الأولى: أنّ الزيادة رويت في روايه واحده بينما عدم الزيادة روي في روايات كثيره، فأنا قلنا أنّ عبارته (على مؤمن) لم تُذكر إلاّ في روايه الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، وهذا يُرجح جانب الروايه غير المشتمله على الزيادة على الروايه المشتمله على الزيادة.

ص: ٤٩٨

النكته الثانيه: أنّ عبارته (على مؤمن) بمناسبات الحكم والموضوع يلاءم جداً مع قاعده (لا ضرر ولا ضرار) التي هي قاعده امتنانيه، فيناسبها أن تختص بالمؤمنين ولا تشمل غيرهم، فكأنّه يفهم أنّ نفى الضرر والضرار هو نوع من الاعتناء بالشخص ورحمه، وهي تناسب المؤمنين؛ لأنّ غيرهم نحن أمرنا أن نكون أشداء معهم لا رحماء، ومن هنا زيدت فقره (على مؤمن) زياده يناسبها ملاحظه القاعده من حيث كونها امتنانيه مع هذه الإضافه.

نحن نقول: بقطع النظر عن هاتين النكتتين اللتين ذكرهما لبيان أرجحيه روايه النقيصه بالنسبه إلى روايه الزيادة في محل الكلام، الذي يظهر من كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّه يبنى على أنّ أصاله عدم الزيادة وتقديمها على أصاله عدم النقيصه ثابتة بملاك الظن الشخصي الذي يظهر بالنكات والمزايا التي توجب أقربيه هذا المحتمل أو ذاك، أو يوجب أقوائه هذا الاحتمال في مقابل ذاك الاحتمال، فلا بد من لحاظ المزايا والنكات الموجوده في الطرف الآخر المرجوح بحسب الفرض، فقد تكون فيه نكات توجب لأرجحيته من الروايه الأخرى، مسأله تقديم الروايه المشتمله على الزيادة ليست قاعده نأخذ بها مهما كان وفي أي

موردٍ كان، وإنما هي مبنية على حسابات وحصول الظن الشخصي، فإذا فرضنا أنّ الظن حصل في الطرف الآخر أقوى من الظن الحاصل في هذا الطرف، لا نعمل بأصالة الزيادة؛ بل قد نرجح الرواية المشتمله على النقيصه على الرواية المشتمله على الزيادة؛ لأنّ المسأله مسأله ظن شخصي وليس ظناً نوعياً. نعم، يظهر من هذه القاعده أنه يلتزم بها في الحالات الاعتياديه لدوران الأمر بين النقيصه والزيادة. يعني حيث لا- تكون هناك نكات في الروايه الأخرى موجه لأرجحيتها بالنسبه للروايه المشتمله على الزيادة، في الحالات الاعتياديه حيث لا- نكات مع تساوي الروايتين في النكتتين المتقدمتين، يعني تساويها في عدد الروايات التي تروى النقيصه وعدد الروايات التي تروى الزيادة، ولم تكن هناك مناسبه بين القاعده وبين الزيادة، في حال من هذا القبيل تجرى أصاله عدم الزيادة، لكن هذا ليس قانوناً نطبقه في جميع الموارد، وإنما هو مسأله حساب احتمالات وظن شخصي، في الحالات الاعتياديه يكون الظن بالزيادة أكبر وأرجح من الظن بالنقيصه، فنقدّم الزيادة، لكن هذا ليس دائماً، وإنما حيث لا تكون هناك نكات موجه لتقديم النقيصه على الزيادة، فإذا وجدت مثل هذه النكات لا نعمل بأصاله عدم الزيادة؛ بل قد نرجح عدم النقيصه على عدم الزيادة. وهو يقول في محل الكلام أنّ هذه النكات موجوده في جانب النقيصه، روايات متعدده تروى النقيصه، بينما من يروى الزيادة روايه واحده، ومن جهه أخرى أنّ الزيادة تناسب قاعده (لا ضرر ولا ضرار) بمناسبه الحكم والموضوع، فيرد فيها احتمال الزيادة، وهذا يقوى احتمال النقيصه بالنسبه إلى احتمال الزيادة.

هذا الكلام فى مقابل أن يقال أن أصله عدم الزيادة ليست من باب الظن الشخصى، وإنما هى ثابتة بملاك الظن النوعى كما هو الحال فى سائر القواعد والإمارات التى تثبت بملاك إفادتها للظن النوعى، وهذا معناه أن حجيتها ليست مشروطة بالظن الشخصى بالوافق؛ بل حتى ليست مشروطة بعدم الظن بالخلاف، فإذا قيل بذلك؛ فحينئذ يكون ملاك حجيه هذه القاعده هو إفادتها للظن النوعى؛ وحينئذ يُبنى على أصله عدم الزيادة من دون النظر إلى المرجحات، وإنما الزيادة أصلاً فيها خصوصيه تقتضى إفاده الظن النوعى بثبوت الزيادة فى مقابل احتمال النقيصه.

وبعبارة أخرى: أن المسأله وإن كان ملحوظ فيها الكاشفيه، لكن التبعّد أيضاً دخيل فيها؛ ولذا الإمارة تكون حجّه حتى إذا حصل ظن بالخلاف؛ لأنها تفيد الظن النوعى، فصار تبعّد من قبل العقلاء ومن قبل الشارع والبناء على أنها حجّه يحتج بها المولى على عبده والعبد على مولاه حتى إذا لم يحصل له الظن الشخصى، أو حصل له الظن بالخلاف هى حجّه، فالتعيّد يكون دخيلاً فى حجيتها. وهذا التبعّد باعتبار أنها تفيد الظن النوعى.

وهناك بحث مهم: وهو أن ملاك حجيه أصله عدم الزيادة إذا قلنا أنها حجّه، هل هو قائم على أساس إفادتها الظن الشخصى، أو إفادتها الظن النوعى؟ الكلام يرجعنا إلى أن أصله عدم الزيادة فى محل الكلام لا إشكال فى عدم قيام دليل خاص على حجيتها، والقائل بها لا يقيم دليلاً خاصاً على حجيتها هى بما هى أصله عدم الزيادة، بقطع النظر عن سائر الأصول اللفظيه الأخرى لا دليل على حجيتها من قبيل أصله العموم وأصله الحقيقه وأصله عدم التقدير. أصله عدم الزيادة فى محل الكلام على تقدير أن تكون حجّه هى فى الحقيقه داخله فى هذه المنظومه من الأصول اللفظيه التى تدخل كلها تحت عنوان أصله الظهور والظهور حجّه، من يقول أن أصله عدم الزيادة حجّه هو يدخلها فى باب الظهور وبناءً على هذا يكون دليل حجيه أصله عدم الزيادة هو نفس دليل حجيه أصله الظهور وأصله العموم وغيره، فعلى أن نراجع هذا الدليل الذى يدل على حجيه أصله الظهور ما هو الملاك فى حجيته؟ هل هو من باب إفادتها الظن الشخصى؟ أو من باب إفادتها الظن النوعى؟

عمده دليل حجّيه الظهور هو عبارته عن السير، والسيره يمكن تقريبها على أساس أنها سيره متشرعه ويمكن تقريبها على أساس أنها سيره عقلائيّه، بالنسبه إلى سيره المتشرعه لا ينبغي الإشكال في انعقاد سيره المتشرعه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) على العمل بالظواهر بلا- إشكال، ولا ينبغي الإشكال والتوقف في هذا؟ إذ لا إشكال في أنّ المتشرعه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) يعملون بأخبار الثقات الواصله إليهم، العمل بخير الثقه من قبل المتشرعه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) يستلزم العمل بظهور كلامهم، وإلاّ- كيف يمكن أن نفترض أنّهم يعملون بخير الثقه ولكنهم لا- يعملون بظاهر الروايه الواصله إليهم الثقه عن الإمام (عليه السلام) إذاً: ما هو البديل عن العمل بظهور خير الثقه؟ وأي بديل نفترضه هو بديل عجيب غريب، ولو كان لبان، لو فرضنا أنّ البديل هو أنّهم يعملون بخلاف الظاهر، هل يمكن التفوّه بذلك؟! أو لا يعملون به إلاّ إذا أفادهم العلم والاطمئنان. أو يعملون به إذا كان موافقاً للاحتياط . هذه كلها بدائل غير محتمله؛ لأنّها لو كانت موجوده، فهي تنقل إلينا عاده؛ لأنّها ظاهره غريبه أن يعملوا بأخبار الثقات لكن من دون الأخذ بظاهر خير الثقه، فلو كانت لانعكست علينا، بينما لم ينعكس علينا ذلك؛ بل انعكس علينا خلافه؛ إذ لا إشكال بين كل العلماء والفقهاء وبين كل الفرق الإسلاميه أنّ الظهور حجه ويجوز الأخذ به والاعتماد عليه، فإذا: لا إشكال في وجود سيره من قبل المتشرعه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) على الأخذ بالظهور والاعتماد عليه في تشخيص مراد الإمام (عليه السلام) في الروايه المنقوله إليهم بتوسط أخبار الثقات، أو في استنباط الحكم الشرعي من الروايه، في معرفه الحكم الشرعي الذي تتضمنه الروايه يعتمدون على الظهور ويأخذون بالظهور بلا إشكال. هذا دليل حجّيه الظهور.

السؤال الذى يطرح نفسه فى المقام: هو عمل المشرعه بظهور الروايات التى تنقل الأحكام الشرعيه عن الأئمه (عليهم السلام) هل هو قائم على أساس حصول الاطمئنان لهم بأن المتكلم يريد ظاهر الكلام، الذى معناه أنهم إذا لم يحصل لهم الاطمئنان لا يعملون بذلك الظهور؟ أو أن القضية غير مرتبطه بهذا، وإنما مرتبطه بوجود بناء على حجيه الظهور، يُجعل حجه فى المولويات العرفيه وفى الأحكام الشرعيه يوجد بناء على أنه حجه وليس من باب إفادته الاطمئنان الشخصى بحيث يكون العمل بالظهور منوطاً بإفادته الاطمئنان الشخصى، فإذا أفاد يعمل به، وإذا لم يُفد لا يعمل به؟ الصحيح هو الثانى، يعنى لا يمكن أن نقول أن عمل المشرعه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) بالظهورات منوط بإفادتها للاطمئنان، وذلك بنكته أن حصول الاطمئنان من الظهورات نادر، لاعتبارات متعدد، منها وأهمها أن الشارع له طريقه خاصه فى البيان، أو يعتمد على القرائن المنفصله، وهذا واضح جداً، هو يستخدم التقيه، مضافاً إلى الاحتمالات المخالفه للظهور كالتجوز فى قبال الحقيقه، والتخصيص فى قبال العموم، والتقييد فى قبال الإطلاق والتقدير فى قبال عدم التقدير..... وهكذا. هذه الاحتمالات موجوده، مجموع هذه الأمور تجعل الاطمئنان بالظهور مسأله نادره، ولم ينقل عن أصحاب الأئمه (عليهم السلام) أنهم يعملون بظهور لإفادته الاطمئنان ولا يعملون بظهور آخر لعدم إفادته الاطمئنان مع الاعتراف بوجود الظهور وتحققه، إذا سلم الظهور، فهو حجه، الأشخاص يختلفون، من يتلقى الروايات ومن تصل إليه الروايات يختلف، قد يحصل له الاطمئنان وقد لا يحصل له، ولا يوجد هكذا تفصيل فى حجيه الظهور، وهذا معناه أن حجيه الظهور قائمه على إفادته الظن النوعى، بمعنى أن المناط فيه ليس هو الظن الشخصى والاطمئنان الشخصى، ملاك الحجيه ليس هذا، وإنما هو أن هذا شىء هو عاده عند نوع الناس يفيد الظن، إذاً هو حجه، وإن لم يُفد الظن الشخصى بالوفاق، أو أفاد الظن الشخصى بالخلاف، وهذا نوع من التعبد أن يكون الظهور حجه، يعنى يحصل تباين على أنه حجه فى مقام الإدانه وتحميل المسئوليه وفى مقام التعذير والتنجز يكون حجه بقطع النظر عن إفادته الاطمئنان وعدمه، وإفادته الظن وعدمه.

الدليل الآخر على حجيه الظهور هو عبارته عن السير العقلائي، مع التنبيه على أن المقصود بسيره المتشرع في المقام هو ما يعبر عنه السيد الشهيد (قدس سرّه) بسيره المتشرع بالمعنى الأعم، في قبال سيره المتشرع بالمعنى الأخص والتي هي السير التي تصدر من المتشرع بما هم متشرع بحيث يكون منشأ هذه السير وهذا العمل هو التلقى من الشارع؛ لأنّ القضية شرعية وليست قضيه عقلائية، فإذا كان هناك سيره على العمل بشيء من هذا القبيل تكون سيره متشرع بالمعنى الأخص. السير العقلائية هي السير التي تصدر من العقلاء، أو من الإنسان بما هو عاقل وتكون تابعه لنكات عقلائية، السير المتشرع بالمعنى الأعم، هي السير التي يُلحظ فيها المتشرع من أصحاب الأئمة، لكن نكات العمل نكات عقلائية؛ لأنّ المتشرع هم جزء من العقلاء، فنلحظ المتشرع ونقول هؤلاء المتشرع استقر بناءهم على العمل بكذا، لكن لنكات عقلائية، وهذا هو المقصود بسيره المتشرع المتقدمه، يعنى أصحاب الأئمة (عليهم السلام) يعملون بالظهور وبيّنون على حجيتهم ويأخذون به، لكن بنكات عقلائية وليس بنكات شرعية وتلقّى من قبل الشارع. والسير العقلائية أيضاً يُستدل بها على حجيه الظهور؛ إذ لا إشكال في أنّ العقلاء يعملون بالظهور ويرون بأنه حجه، والعقلاء يعملون بالظهور في موردين، في الأغراض الشخصية والتكوينية التابعه لهم، وأيضاً يعملون به في مجال الأغراض التشريعيه فيما بينهم، يعنى في المولويات العرفيه وفي علاقته الموالى بالعييد في القضايا التشريعيه أيضاً يعتبرون الظهور حجّه؛ وحينئذٍ يمكن أن يحتج به العبد على مولاه والمولى على عبده.

أيضاً نفس السؤال السابق يُطرح: أنّ عمل العقلاء بالظهور هل هو من باب إفادته الظن الشخصى، أو أنّه من باب إفادته الظن النوعى؟ هل ملاك الحجيه هو أن يحصل للشخص ظن أو اطمئنان شخصى، أو هو حجه على كل حال، وإنّ ملاك الحجيه هو الظن النوعى؟

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ذكرنا كيفية الاستدلال على حججه الظهور بسيره المتشرعه، وقلنا أيضاً يُستدل على حججه الظهور بالسيره العقلانيه، ولا إشكال في أنّ العقلاء يعملون بالظهور في محاوراتهم وفي مقام فهم معاني الألفاظ لا يتقيدون بخصوص الصراحه والتنقيص وأمثالها، وإنما يبنون على الظهور ولا يتقيدون بما هو كالصريح أو كالنص، وهذا يثبت في سيره العقلاء في مجال الأغراض التكوينيّه وأيضاً يثبت في مجال الأغراض التشريعيه لهم، يعنى في مجال المولويات العرفيه فيما بينهم، بمعنى أنّهم يرون أنّ الظهور حجّه للآمر على المأمور وللمأمور على الأمر. في مجال التنجيز والتعذير عمل العقلاء بالظهور قائم على أساس الحججه التعبيديه والظن النوعى وليس على أساس حصول الظن والاطمئنان، وهذا واضح جداً من خلال مراجعه سيره العقلاء عندما يعملون بالظواهر هم يرون أنّ الظهور حجّه وأنّ ظاهر كلام المولى حجّه على العبد، ويكون معذراً للعبد، فالتنجيز والتعذير يترتب على ظاهر الكلام، فيكون حجّه لا من باب إفادته الاطمئنان؛ ولذا يلومون العبد عندما يخالف ظاهر الكلام ويحتج على ذلك بعدم حصول الظن بالوافق لديه، أو حصل عنده الظن بالخلاف؛ لأنّهم يرون أنّ الظهور حجّه في مقام إفاده المقاصد وفهم المعاني، ويشهد لذلك ما تقدّم في سيره المتشرعه؛ لأننا قلنا أنّ سيره المتشرعه التي أثبتناها سابقاً هي ثابتة بنكات عقلانيه؛ ولذا قلنا أنّها عمل للمتشرعه، لكن بما هم عقلاء، والتي قلنا أنّها تسمّى بسيره المتشرعه بالمعنى الأعم، فهو عمل وسيره من قبل المتشرعه، لكن بما هم عقلاء. هذا أيضاً يدل أنّ هناك نكات عقلانيه تقتضى البناء على حججه الظواهر، وأنّ الظهور حجّه تعديلاً. ومن هنا يظهر أنّ الدليل على حججه أصاله الظهور يدل على حججه الظهور بملاك الظن النوعى.

ص: ٥٠٤

بعد ذلك يقع الكلام في ما نحن فيه بالنسبه إلى أصاله عدم الزيادة التي هي محل كلامنا فعلاً، أصاله عدم الزيادة يقع الكلام في أصل قيام السيره على العمل بأصاله عدم الزيادة، هل قامت السيره على العمل بأصاله عدم الزيادة؟ كما قامت عندهم بلا إشكال على العمل بأصاله العموم وأصاله الحقيقه وأصاله عدم التقدير وغيرها من الأصول اللفظيه. الجواب هو أنّه إذا كان المدعى هو قيام سيره على العمل بأصاله عدم الزيادة بشكلٍ مستقلٍ عن سائر الأصول اللفظيه من دون إدخالها في أصاله الظهور، فهذا غير صحيح، وذلك باعتبار أنّ هذا الأصل يرتبط بتحديد معنى الكلام والروايه، وبالتالي يراد به تحديد مراد المتكلم بهذه الألفاظ كما هو الحال في الأصول اللفظيه، يعنى يُحدد ما هو المراد من هذه الألفاظ على ضوء هذه الأصول اللفظيه، هذا هو المقصود بأصاله عدم الزيادة، لو تمت وأثبتنا قيام السيره عليها، فهي تحدد معاني الألفاظ الوارده في الروايه، وبالتالي ما هو مراد المتكلم من هذا الكلام، فيقال أنّه يريد المعنى الكذائى لأصاله عدم الزيادة، كما نقول يريد المعنى الكذائى لأصاله العموم أو أصاله الحقيقه وأمثال هذه الأصول اللفظيه، فعلى تقدير وجود هذه السيره على العمل بأصاله عدم الزيادة لا بدّ أن يكون هذا داخلاً في باب الظهور، وصغرى لكبرى حججه الظهور.

وأما إذا ادّعى أنّ هناك سيره على العمل بأصاله عدم الزيادة من باب الظهور وليس بشكلٍ مستقلٍ عنه، كما هو الحال في سائر

الأصول اللفظية الأخرى. تماميه هذه الدعوى تكون موقفه على إثبات أن أصله عدم الزيادة من باب الظهور حتى تتم دعوى قيام السيره على العمل بها، كما قامت السيره بلا إشكال بالأصول اللفظية الأخرى؛ لأنها تدخل في باب الظهور، كلها صغريات لكبرى الظهور. دعوى قيام السيره على أصله عدم الزيادة من باب الظهور يتوقف على أن نقول أن أصله عدم الزيادة هي من باب الظهور بحيث هي تشكل ظهوراً للكلام، والكلام يكون ظاهراً في عدم الزيادة كما هو الحال في أصله العموم أو أصله الحقيقي وأمثال هذه الأصول اللفظية، بمعنى أن الكلام يكون ظاهراً في العموم في قبال التخصيص وظاهراً في الحقيقيه في قبال التجوّز، وهكذا في سائر الموارد الأخرى من الأصول اللفظية. هل تدخل أصله عدم الزيادة في باب الظهور؟ وهل هي صغرى من صغريات الظهور أو لا؟ إذا كانت صغرى من صغريات الظهور؛ فحينئذٍ نسلم انعقاد السيره على العمل بها. أما إذا ناقشنا في هذا وقلنا أنها ليست صغرى من صغريات الظهور، فدعوى قيام سيره على العمل بها من باب الظهور لا تكون تامه حينئذٍ. ومن هنا يتضح أن المهم في هذا البحث هو أننا نبحث في موارد دوران الأمر بين الزيادة والنقيصه _____ الذى هو محل الكلام فعلاً _____ هل للكلام ظهور في وجود الزيادة حتى ندخله في باب الظهور، أو ليس له ظهور في ذلك؟

الجواب عن هذا السؤال هو: لا- ينبغي الإشكال في أنّ الرواية المشتملة على الزيادة لها ظهور في وجود الزيادة كما هو الحال بالنسبة إلى سائر فقرات الرواية، كما أنّ الرواية لها ظهور في وجود سائر الفقرات في الكلام المحكى، كذلك لها ظهور في وجود هذه الفقرة التي نعبر عنها بالزيادة. إذاً: الرواية المشتملة على الزيادة لا إشكال في أنّ لها ظهور في وجود الزيادة في الكلام المحكى، كما لا- ينبغي الإشكال في أنّ هذا الظهور حجّه، لكن هل يكفي هذا وحده؟ يعنى مجرد أنّ الرواية المشتملة على الزيادة ظاهرة في وجود الزيادة وهذا الظهور حجّه، هل يكفي في البناء على أصله عدم الزيادة؟ طبعاً لا يكفي؛ لأنّ هذا الظهور معارض بظهور آخر في الرواية غير المشتملة على الزيادة، الرواية غير المشتملة على الزيادة _____ بحسب الفرض _____ لها ظهور في نفي الزيادة، أصلاً نحن لم ندخل في هذا البحث إلاّ بعد أن افترضنا وجود تهاافت بين الروائتين، رواية تثبت الزيادة ورواية تنفيها. إذاً: الرواية غير المشتملة على الزيادة لها ظهور في نفي الزيادة وأيضاً نقول أنّ هذا الظهور حجّه كسائر الظهورات الأخرى؛ ولأجل ذلك وقع التعارض بين الروائتين.

إذاً: مجرد ظهور الرواية الأولى في وجود الزيادة لا- ينفعنا في إثبات الزيادة والبناء على أصله عدم الزيادة؛ لأنّ هذا الظهور له معارض. كلامنا في تقديم أصله عدم الزيادة الذي ينتج وجود الزيادة والعمل بالرواية المشتملة على الزيادة والأخذ بظهورها في وجود الزيادة على أصله عدم النقيصه الذي ينتج عدم العمل بالظهور في الرواية الثانية في نفي الزيادة، يعنى في تقديم الظهور الموجود في الرواية الأولى على الظهور الموجود في الرواية الثانية، هل نستطيع أن نقدم ظهور الرواية الأولى في وجود الزيادة على ظهور الرواية الثانية في نفي الزيادة؟ ما هو الدليل على هذا التقديم؟ وليس كلامنا في أصل دلالة إحدى الروائتين على وجود الزيادة، هذا بلا- إشكال مسلّم ويدخل في باب الظهور ويكون حجّه. هل يكون هذا التقديم من باب الظهور؟ وهل نستطيع إدخاله في أصله الظهور ونقول هذا ظهور، والظهور حجّه؟

لأول وهله قد يقال: لا نستطيع ذلك؛ لأنه لا الروايه الأولى ظاهره فى التقديم ولا الروايه الثانيه كذلك، نعم، الروايه الأولى فيها ظهور فى وجود الزيادة، لكن ليس لها ظهور عرفى واضح فى تقديم ظهورها فى وجود الزيادة على ظهور الروايه الثانيه فى نفي الزيادة. إذاً: كل واحده من الروايتين ليس لها ظهور فى التقديم، فكيف ندعى أنّ الكلام ظاهر فى التقديم!؟

قد يقال: أنّ هذا الظهور يكون لمجموع الكلامين، يعنى لمجموع الروايتين، وتخريجه يكون بالوجه الأول من الوجوه الثلاثه المتقدّمه لتقديم أصله عدم الزيادة على أصله عدم النقيصه، والذى هو أنّ لدينا روايتان، الروايه الأولى صريحه فى إثبات الزيادة بينما الروايه الثانيه تنفى الزيادة بالإطلاق السكوتى، فإذاً: لدينا كلامان بينهما تنافٍ، أحدهما صريح ونص، والآخر ظاهر، فنجمع بينهما جمعاً عرفياً بحمل الظاهر على النص، فنقدّم النص على الظاهر، ونتصرّف فى الظاهر لصالح النص والصريح، بالنتيجه يمكن أن يقال أنّ مجموع الكلامين له ظهور فى التقديم، يعنى فى وجود الزيادة، فإذا قلنا أنّ له ظهور فى وجود الزيادة بهذا التقريب؛ حينئذٍ يكون هذا ظهور ويدخل فى باب كبرى الظهور وحجيه الظهور، فيكون حجّه؛ وحينئذٍ يصح أن يدعى قيام السيره عليه، فهذا الوجه الأول يصلح لتخريج ما قلناه، لكنه تقدّم الجواب عن ذلك، وقلنا بأنّ الجمع العرفى هذا لا يصح فى محل الكلام؛ لأنه لا يوجد عندنا كلامان متنافيان نحرز صدورهما، ولو تعبداً لمتكلم واحد؛ حينئذٍ يجمع بينهما جمعاً عرفياً لتحديد مراد المتكلم الواحد. وهذا لا ينطبق فى محل كلامنا؛ لأنّ ما نحرزه هو صدور أحد الكلامين من الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إمّا صدر منه الكلام المشتمل على الزيادة، أو صدر منه الكلام الغير مستمل على الزيادة، فلا مجال لقاعده الجمع العرفى، وبالتالي لا مجال لأن يقال بأنّ مجموع الروايتين له ظهور فى التقديم والبناء على الزيادة وإثباتها.

وبناءً على هذا؛ حينئذٍ لا مجال لإدراج محل الكلام الذى هو كما عرفنا تقديم أحد الظهورين على الظهور الآخر فى باب الظهور حتى يُدعى أن هذا ثابت بملاك الظن النوعى كما هو الحال فى سائر الظهورات الأخرى، فلا داعى لملاحظه ما هى النسبه بين الظهورين، هل هما متكافئان، أو أن الظهور الأول أرجح، أو أن الظهور الثانى أرجح؟ والقضيه تختلف باختلاف الموارد وليس لدينا ضابط معيّن، فى بعض الأحيان قد يكون الظهور فى الزيادة أرجح، وفى بعض الأحيان قد تقترن النقيصه ببعض الأمور التى توجب أرجحيه احتمال النقيصه من احتمال الزيادة، هذا يمكن فرضه، أرجحيه بحسب الظنون الشخصيه كما لعله نتعرض لذلك. إذا أدخلناه فى باب الظهور لا نحتاج إلى ملاحظه ذلك، تكافؤ الاحتمالان والظهوران، أو كان احتمال الزيادة أرجح، أو احتمال النقيصه أرجح، فى كل هذه الحالات نعمل بالظهور إذا أدخلناه فى باب الظهور، لكن ما انتهينا إليه هو أنه لا مجال لإدراجه فى باب الظهور حتى نقول أن هذا مبنى على الظن النوعى الذى لا يُلاحظ فيه النسبه بين الظهورين من تكافؤ أو أرجحيه لهذا على ذاك، أو لذاك على هذا، نقول: هو لا يدخل فى باب الظهور، فإذا: لا مجال لدعوى أننا لا نلاحظ ما هى الأمور التى توجب أرجحيه احد الاحتمالين على الاحتمال الآخر.

إذاً: لا بد أن يكون التقديم المدعى فى المقام، تقديم أصله عدم الزيادة على أصله عدم النقيصه، أو بعبارة أخرى: تقديم الظهور الأول على الظهور الثانى لا بد أن يكون قائماً على أساس آخر، وليس على أساس الظهور وإدراجه فى كبرى حجيه الظهور.

الأساس الآخر الذى يمكن أن يُذكر فى المقام لهذا التقديم هو أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يُدعى فى المقام بأن التقديم قائم بنكته الترجيح بلحاظ درجات الكشف والظن الشخصى، فيُدعى أن الزيادة بطبعها فى قبال النقيصه من دون إضافه عوامل ونكات خاصه، هذه الزيادة توجد فيها خصوصيه توجب أقربيه صدورها من عدم صدورها، بمعنى أن احتمال الزيادة يكون أكبر من احتمال عدم الزيادة، فترجح الزيادة على النقيصه على هذا الأساس. هذا الكلام على تقدير تماميته لا بد أن يكون مشروطاً بعدم وجود ما يوجب أرجحيه النقيصه من الزيادة؛ لأن المفروض أن هذا التقديم قائم على أساس الظن الشخصى ودرجات الكشف، فيقال أن الزيادة بطبعها يكون احتمالها أكبر من احتمال عدم الزيادة، لكن هذا مشروط بأن لا يقترن بالروايه الأخرى أمور قد توجب أرجحيه النقيصه من الزيادة، وهذا ممكن افتراضه كما سيأتى، وكأنه يُراد أن يُدعى أن قضيه دوران الأمر بين الزيادة والنقيصه بطبعها الأولى من دون إضافه عناصر أخرى تقتضى تقديم الزيادة على النقيصه؛ لأن احتمال الزيادة فى هذه الحاله يكون أكبر من احتمال النقيصه، فيقدّم على أساس أن درجه الاحتمال هنا أكبر من درجه الاحتمال هناك. لكن فى نفس الوقت لا بد أن يعترف هذا القائل بأنه فى حالات أخرى قد تقترن بالطرف الآخر بعض الأمور الموجهه لأرجحيه احتمال بالنسبه للزيادة، فى هذه الحاله لا يمكننا أن نقدّم الزيادة؛ بل قد نضطر إلى تقديم النقيصه، ونلتزم بعدم وجود الزيادة.

دليل هذا الوجه للتقديم هو، إمّا الوجه الثانى أو الوجه الثالث المتقدمين حيث ذكرنا سابقاً ثلاثه وجوه للتقديم، الوجه الثانى كان هو أن يدعى أنّ مناشئ احتمال الزيادة منحصر بالكذب والغفله، وكل منهما منفى بقواعد وأصول شرعيه، بينما احتمال النقيصه له مناشئ أخرى غير هذين المنشأين، كالاختصار، أو عدم كونه فى مقام بيان كل الخصوصيات مثلاً، أو أنّ الناقل فهم أنّ وجود هذه الزيادة أو عدمها سيان لا يؤثر، فحذفها، فيوجد احتمال مناشئ أخرى فى النقيصه غير موجوده فى الزيادة، وكلما كثرت مناشئ الاحتمال كلما ضعف احتمال النقيصه، بخلاف احتمال الزيادة فإنه يقوى. أو يستدل بالوجه الثانى الذى هو أنّ الغفله فى حذف شىء موجود أقرب بحسب الطبع من الغفله فى إثبات شىء ليس له وجود. ومن هنا يكون احتمال النقيصه والحذف يكون أقوى، وهذا يثبت الزيادة؛ لأنّ عدم الزيادة تعنى أنّ الناقل غفله أضاف شيئاً ليس موجوداً وهذا بعيد، بينما فى النقيصه نقول أنّ الراوى أنقص شيئاً موجوداً، وهذا ليس بذلك المقدار من البُعد فى الأول، فهذا يوجب ترجيح احتمال الزيادة على احتمال النقيصه. هذان الوجهان تقدّما وتقدّمت مناقشتهما، والمناقشه المشتركه بينهما هى أنّه سلّمنا كل هذا الكلام، غايه ما يوجب هذان الدليلان أنّ احتمال الزيادة أرجح من احتمال النقيصه، وهذا لا يعنى إلاّ الظن بالتقديم والأرجحيه، ولكن ما هو الدليل على حجيه هذا الظن؟

نعم ، إذا وصل إلى العلم والاطمئنان بالتقديم؛ فحينئذٍ يكون حجّه، لكن الكلام فى أنّه لا يورث إلاّ الظن؛ لأننا لم ندخله فى باب الظهور، وإّما يحصل عندنا ظن بأرجحيه هذا الاحتمال من ذاك الاحتمال، ولا نملك دليلاً على حجيه هذا الظن.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

قلنا أنّه قد يوجد ظهور في الدليل يقتضى ترجيح جانب الزيادة في الدليل المشتمل على الزيادة أو ترجيح جانب النقيصه في الدليل غير المشتمل على الزيادة، لكن هذا لا يعنى التقديم، ليس في الدليلين ظهور في تقديم جانب الزيادة على جانب النقيصه حتى ندرج هذا في كبرى حجيه الظهور وندخله في باب الكشف النوعي ونقول في هكذا حاله لا حاجه إلى ملاحظه ما يوجب الترجيح في هذا الطرف، أو ما يوجب الترجيح في ذاك الطرف، إذا دخل في باب الكشف النوعي؛ حينئذٍ يُعمل بهذا ويُعمل بما يقتضى ذلك، سواءً تكافؤ الاحتمالان أو كان هذا الاحتمال أرجح، أو كان ذاك الاحتمال أرجح كما هو مقتضى إدراجه في باب الكشف النوعي، ملائك الحجيه يكون هو الكشف النوعي وليس الكشف الشخصي؛ فحينئذٍ يُعمل بذلك ويُقدّم جانب الزيادة حتى لو كان جانب النقيصه أرجح من جانب الزيادة.

هذا لا وجه له من دون إدراجه في باب الظهور، إلا أن يُدعى أنّ هناك أصل عقلائي يبنى على تقديم جانب الزيادة على جانب النقيصه حتى لو كان احتمال النقيصه ارجح من احتمال الزيادة، أو في حاله التكافؤ، مع ذلك يوجد أصل عقلائي يقتضى تقديم جانب الزيادة.

إذا كان هذا هو المقصود؛ حينئذٍ يكون جوابه أنّه لا يوجد لدينا أصل عقلائي يبنى على تقديم جانب الزيادة تبعداً من دون أن يكون هذا مرتبطاً بباب الأرجحيه والترجيح، ليس لدينا هكذا أصل عقلائي، وإنما ما ندرکه من عمل العقلاء ومن الأصول العقلائيّه أنّها دائماً تكون مرتبطه بجانب الترجيح، مرتبطه بأن يُبنى على ترجيح هذا الطرف باعتبار حصول وثوق واطمئنان بأرجحيته من ذلك الاحتمال، وهذا لا يُفرق فيه بين جانب الزيادة أو جانب النقيصه، ولو سألنا العقلاء عندما لا نعثر مرجحاً لأحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر، العقلاء يبنون على تساقط الاحتمالين، هذه هي القواعد العامه في باب الترجيح، إن كان هناك مرجح في أحد الطرفين يُعمل به، سواء كان في جانب الزيادة، أو جانب النقيصه من دون فرقٍ بينهما، وإن لم يكن هناك مرجح؛ فحينئذٍ يُبنى على التساقط وعدم ترجيح هذا الطرف على ذاك الطرف، ولا ترجيح ذاك الطرف على هذا الطرف. أمّا أن نفترض أنّ هناك أصلاً عقلائياً وبناء من قبل العقلاء على ترجيح جانب الزيادة من دون إدراجه في باب الظهور؛ بل تقديمه من دون ملاحظه التكافؤ والأرجحيه، ومن دون ملاحظه ما يوجب الأرجحيه في أحد الطرفين، هذا أشبه بالأصل التعديدي، كأنّ العقلاء بنوا على تقديم جانب الزيادة تعديداً، هذا افتراض بعيد جداً، ولا يمكن تفسير الأصول العقلائيّه بهذا التفسير، وإنما المعقول تفسيره بأنّ العقلاء يعملون بما يحصل لهم وثوق به، فيلاحظون أين يحصل الوثوق، هل هو جانب الزيادة، أو جانب النقيصه، فيعملون بذلك، وإلا يلتزم بالتساقط.

ص: ٥١٠

ومن خلال هذا الكلام يظهر عدم وجود قاعده مستقله تقتضى تقديم جانب الزيادة على جانب النقيصه عندما يدور الأمر بين الزيادة وبين النقيصه، وإنما لابدّ من تطبيق القواعد العامه في باب الترجيح، وهذا هو الصحيح. أنّ المسأله مرتبطه بالوثوق، إذا حصل لك وثوق بتقديم جانب الزيادة بعد تجميع القرائن، أو قد يحصل وثوق للإنسان بدون تجميع قرائن، بأنّ الزيادة بطبعها

أرجح من النقيصه بطبعها، فإذا حصل وثوق بذلك يُقدّم جانب الزيادة. لكن كما قلنا هذا لا يُعفينا من ملاحظه المرّجات التي قد تقترن بجانب الزيادة وتوجب أرجحيته على جانب النقيصه، أو تقترن بجانب النقيصه وتوجب أرجحيته على جانب الزيادة. وإنّ لم نعثر على ما يوجب الترجيح وتكافؤ الاحتمالين من دون أن يحصل وثوق بأحد الاحتمالين في مقابل الآخر لا بدّ من الالتزام بالتسايط كما هي القاعده المقرره في باب الترجيح.

المحقق النائيني (قدّس سرّه) ادّعى وجود ما يوجب ترجيح جانب النقيصه على جانب الزيادة، بالرغم من أنه اعترف أنّ مقتضى القاعده هو تقديم جانب الزيادة على جانب النقيصه، هو اعترف بالكبرى، لكن لا بدّ من ملاحظه المرّجات التي قد تكون موجوده في جانب النقيصه، وهذا ما ادّعاه في محل الكلام، يعنى في زياده (على مؤمن) التي هي محل الكلام، هو ادّعى أنّ هناك بعض النكات التي توجب ترجيح جانب النقيصه على جانب الزيادة، بالرغم من أنّ الزيادة لو خليت وطبعها من دون افتراض وجود نكات، لكان جانب الزيادة هو الأرجح والمقدّم على جانب النقيصه.

استند (قدّس سرّه) في ترجيح جانب النقيصه في خصوص المقام على جانب الزيادة إلى أمرين، ذكرناهما في الدرس السابق، نعيدهما الآن:

الأمر الأول: ادّعى أنّ الزيادة (على مؤمن) وردت في روايه واحده وهي روايه ابن مسكان، عن زرارته التي يرويها الشيخ الكليني (قدّس سرّه) في الكافي، بينما النقيصه وردت في روايات عديده، وهذا يوجب أرجحيه جانب النقيصه بالنسبه إلى جانب الزيادة، فالزيادة لم ترو إلا في روايه واحده، بينما النقيصه رويت في روايات كثيره.

هل هذه النكته تامه، أو غير تامه؟ قد يقال: أن كلامنا هو في الطائفة الأولى، والتهافت الموجود هو في روايات الطائفة الأولى، والطائفة الأولى حسب التقسيم المتقدم كانت هي الطائفة التي تتحدث عن قصه سمّره بن جندب، في هذه الطائفة قلنا هناك تهافت في النقل، بعض روايات هذه الطائفة فيها هذه الزيادة، وهي ما يرويها ابن مسكان، عن زراره بحسب نقل الشيخ الكليني (قدّس سرّه) بينما في باقى الروايات التي تتحدث عن هذه القصة لا توجد هذه الزيادة، فحصل تهافت بينهما، فنريد أن نعالج مشكله هذا التهافت في حدود هذه الطائفة، فإذا لاحظنا الطائفة الأولى سنجد أن هذه الدعوى التي يدّعيها المحقق النائيني (قدّس سرّه) غير تامه؛ حيث لا نستطيع أن نقول أن الزيادة مروية بروايه واحده، بينما النقيصه مروية بروايات كثيره ومتعدد، حيث أن روايات الطائفة الأولى كلّها ثلاث روايات، روايه مشتمله على الزيادة وهي روايه ابن مسكان، عن زراره التي يرويها الشيخ الكليني (قدّس سرّه)، وروايه ثانيه يرويها ابن بكير، عن زراره التي يرويها أيضاً الشيخ الكليني (قدّس سرّه) في نفس الباب، وهي غير مشتمله على الزيادة، وتوجد روايه ثالثه وهي لم تُذكر فيها قاعده (لا ضرر ولا ضرار) أصلاً وهي الروايه التي انفرد بنقلها الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) في الفقيه، فلا نستطيع جعل هذه الروايه شاهداً على تعدد عدم ذكر الزيادة في قبال الروايه التي تذكر الزيادة؛ لأنّها أشبه بالسالبه بانتفاء الموضوع؛ لأنّ القاعده لم تُذكر فيها أصلاً، لا أنّها ذكرت فيها القاعده من دون الزيادة كما في روايه ابن بكير عن زراره التي يرويها الشيخ الكليني (قدّس سرّه) حيث وردت فيها قاعده (لا ضرر ولا ضرار) لكن من دون زياده (على مؤمن).

يمكن أن يكون مقصود المحقق النائيني (قدّس سرّه) ليس هو ظاهر عبارته، وإنما لعل مقصوده هو وجود شواهد وقرائن توجب ارجحيه احتمال النقيصه في روايات الطائفة الأولى بالنسبه إلى احتمال الزيادة، هناك جمله من الأمور نذكر بعضها:

الأمر الأول: الوسائط في الرواية غير المشتملة على الزيادة، أي روايه النقيصه، أي (لا ضرر ولا ضرار) من دون عبارته (على مؤمن) الوسائط الذين يروى عنهم الشيخ الكليني، الذين هم بين الإمام (عليه السلام) وبين الشيخ الكليني (قدّس سرّه) خمس، وهم: (عدّه من أصحابنا، واحمد بن محمد بن خالد، وأبوه محمد بن خالد، وابن بكير، وزراره) في حين أنّ الروايه المشتمله على الزيادة التي يرويها أيضاً الشيخ الكليني (قدّس سرّه)، الوسائط فيها ستة، وهم: (على بن محمد بن بندار، واحمد بن ابى عبد الله البرقى، وأبوه، وبعض أصحابنا، وابن مسكان، وزراره) فيمكن أن يقال أنّ قلّه الوسائط وكثرتها يوجب أن يكون احتمال الغفله في الخبر ذى الوسائط الأكثر عدداً يكون أكبر من احتمال الغفله في الخبر ذى الوسائط الأقل عدداً، وهذا يوجب نوعاً من الأرجحيه للخبر الذى ينقل النقيصه على الخبر الذى ينقل الزيادة.

الأمر الثانى: أنّ أول واسطه ينقل عنها الشيخ الكليني (قدّس سرّه) في الخبر الذى لا ينقل الزيادة هو عدّه من أصحابنا، وعدّه الشيخ الكليني (قدّس سرّه) معروفه، وهم ثقات وفيهم من الإجلاء الكبار جداً على نحو يستطيع الإنسان أن يقول كأنّ هذه الواسطه غير موجوده لكثرة وثاقه هؤلاء وجلالتهم وتعدددهم، كأنّ الشيخ الكليني (قدّس سرّه) ينقل عن البرقى مباشره بتوسط هذه العدّه. بينما في الخبر الآخر الذى يشتمل على الزيادة الشيخ الكليني (قدّس سرّه) ينقل عن شخص واحد هو على بن محمد بن بندار، بينما هناك ينقل عن عدّه، هذا أيضاً يوجب أقوائيه وأرجحيه بالنسبه للخبر الذى لا يشتمل على الزيادة بالنسبه للخبر الذى يشتمل عليها. يعنى كأنّه لكون الذين ينقل عنهم الشيخ الكليني (قدّس سرّه) عدّه كثيره وفيهم من هو جليل القدر جداً وهم اربعة ثقات، كأنّه لا- توجد واسطه وأنه ينقل عن البرقى مباشره. وكلّما قلت الوسائط كلّما يعطى احتماليه الصدور أكبر ممّا يعطيه احتمال الخبر الآخر الذى ينقل فيه الشيخ الكليني (قدّس سرّه) عن واسطه واحده.

الأمر الثالث: أنّ الخبر الغير مشتمل على الزيادة الذى ينقله الشيخ الكلينى (قدّس سرّه) بوسائط عن ابن بكير عن زراره، هو نفسه نقله الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) بسند آخر، لكن أيضاً ينتهى بابن بكير، عن زراره؛ حينئذٍ هذا يضعف احتمال الغفله فى من يقع بين الإمام (عليه السلام) وبين الشيخ الكلينى (قدّس سرّه)، باعتبار وجود طريقين، بالقياس إلى الخبر المشتمل على الزيادة حيث لا يوجد طريق آخر إليه، وإنّما طريق واحد وهو المذكور فى الكافى، الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) لم يرو الخبر الثانى، وإنّما روى الخبر الأول الغير مشتمل على زياده، ورواه بسندٍ آخر، لكن ينتهى إلى ابن بكير، عن زراره، عن الإمام (عليه السلام).

إذا: كأنّ الخبر نُقل بطريقين، فالشيخ الكلينى (قدّس سرّه) يرويه بطريقٍ، والشيخ الصدوق (قدّس سرّه) يرويه بطريقٍ آخر، وكل منهما ينتهى إلى ابن بكير إلى زراره، وهذا يدعم موقف هذا الحديث الغير مشتمل على الزيادة إذا ما قارناه بالحديث المشتمل على الزيادة، فأنته لا يوجد له طريق آخر غير الطريق المذكور فى الكافى.

الأمر الرابع: أنّ الخبر المشتمل على الزيادة فيه مشكله الإرسال، حيث قلنا أنّ البرقى يرويه عن بعض أصحابنا، حتى لو كنّا بانين على حجّيه هذا الخبر كما هو المفروض، حيث أننا نتكلّم بناءً على حجّيه الخبر حتى نرى التهافت، وإلاّ إذا بنينا على عدم حجّيه الخبر؛ فحينئذٍ لا يكون هناك تهافت، وإنّما كلامنا فيما إذا تنزلنا وقلنا أنّ هذا الخبر حجّيه بشكلٍ من الأشكال؛ فحينئذٍ نقول حتى لو كان هذا الخبر حجّيه، لكن فيه إرسال، حيث أنّ جهاله شخص فى هذا السند وعدم معرفه حاله من حيث الوثاقه والضبط والدقه فى النقل، هذا يضعف قيمه الاحتماليه لهذا الخبر فى قبال الخبر الآخر الذى ليس فيه إرسال، ونعرف كل الأشخاص بالضبط والوثاقه، بينما هنا يوجد شخص مجهول، وإن كان الخبر حجّيه، لكنه شخص مجهول لا يُعلم حاله من حيث الوثاقه والضبط، هذا أيضاً يعطى قيمه احتماليه أكبر للخبر الغير مشتمل على الزيادة الذى لا يوجد فيه ارسال .

هناك نكته أخرى أيضاً تُذكر في هذا الباب وهي مسألة أنّ الشيخ الكليني (قدّس سرّه) عندما نقل الروايتين في الكافي نلاحظ بشكل واضح أنّ الروايه الأولى غير المشتمله على الزيادة التي يرويها بإسناده، عن ابن بكير، عن زراره نقلها في أول الباب، بينما نقل الروايه الأخرى المشتمله على الزيادة في آخر الباب، وفصل بينهما برواياتٍ أخرى ليست وارده في قصه سمره بن جندب. صحيح هي أيضاً ترتبط بالضرر بشكلٍ من الأشكال، لكنها تختلف موضوعاً عن الروايه الأولى والروايه الأخيره، فصل بينهما بروايات ليس لها علاقه بقصه سمره بن جندب، ذكر الروايه غير المشتمله على الزيادة في أول الباب، وذكر الروايه المشتمله على الزيادة في آخر الباب. هذا بناءً على بعض الآراء التي ترى أنّ الشيخ الكليني (قدّس سرّه) يرتب تسلسل الأحاديث في الأبواب حسب ما يراه هو من حيث الاعتماد والصحة وتوثيق الخبر، فكلما يرى أنّ هذا الخبر أصح يذكره أولاً، ثم بعد ذلك يتسلسل إلى أن يذكر هذا الخبر المشتمل على الزيادة في آخر الباب. قد يُستظهر من هذا أنّ ذكره في آخر الباب ليس من باب الاعتماد، وإنما هو أشبه بباب الاستشهاد والتأييد وليس من باب الاعتماد عليه. هذا أيضاً يُعطي قيمه احتماليه للخبر الأول الغير المشتمل على الزيادة في قبال الخبر الآخر المشتمل على الزيادة.

هذه مجموعه من النكات بمجموعها قد توجب حصول الوثوق بأرجحيه جانب النقيصه في خصوص ما نحن فيه بالنسبه إلى احتمال الزيادة.

الأمر الثاني الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) _____ غير مسأله أنّ الروايه التي تروى الزيادة روايه واحده، بينما التي لا تروى الزيادة روايات متعدده _____ والذي يوجب الأرجحيه هو مسأله أنّ احتمال الاشتباه في زياده كلمه (على مؤمن) هو احتمال وارد جداً، أضيفت هذه الكلمه وهي ليست موجوده، ومعناه ترجيح جانب النقيصه على جانب الزيادة. احتمال إضافه كلمه (على مؤمن) للحديث وهي غير موجوده اساساً احتمال ليس بالبعيد، وإنما هو احتمال قريب بنكته أنّ هذه الإضافه تناسب القاعده على أساس ما يقوله من أنّ هذه القاعده امتنانيه، ومن باب الإرفاق بالمؤمنين، وهذا يناسب المؤمنين ولا يناسب غيرهم، هذه المناسبه بين هذه القاعده وبين هذه الإضافه تعطى احتمال أنّ هذا الشخص رأى أنّ هذه القاعده امتنانيه وفيها إرفاق بالمؤمنين، فمن المناسب أن يخص ذلك بالمؤمنين، فأضاف هذه الزيادة، فقال: (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن). هذا الاحتمال أيضاً موجود في المقام قد يفسر لنا جانب الزيادة الموجوده في الخبر).

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الأمر الثاني الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) في مقام بيان أرجحيه النقيصه من احتمال الزيادة في خصوص محل الكلام، هو مناسبة الزيادة مع القاعده، أنّ قاعده (لا ضرر ولا ضرار) حيث أنّها قاعده امتنانيه، فزياده (على مؤمن) تناسبها، قاعده امتنانيه رحمه من الله (سبحانه وتعالى) والرحمه لا- تناسب أن تكون على غير المؤمنين، وإنما تناسب أن تكون للمؤمنين، فتختص بالمؤمنين ولأجل ذلك أضاف الراوى هذه الزيادة، وإلا هذه الزيادة ليست موجوده، فيرجح جانب النقيصه، أي عدم وجود الزيادة، وأنّ الزيادة هي إضافة من قبل الراوى لمناسبه هذه الإضافة مع قاعده (لا ضرر ولا ضرار).

ما هو المقصود بهذه المناسبه بين القاعده وبين الزيادة (على مؤمن) بحيث تكون موجه لسبق اللسان؟ بحيث تكون الإضافة إضافة ليست عمديه وإنما هي من باب سبق اللسان، سبق لسانه فذكر هذه الكلمه، والوجه في ذلك هو مناسبة كلمه (على مؤمن) مع قاعده (لا ضرر ولا ضرار)، باعتبار أنّها قاعده امتنانيه.

إذا كان هذا هو المقصود بحيث أنّ الإضافة تكون من باب سبق اللسان باعتبار هذه المناسبه، فهذا يمكن التوقف فيه والاعتراض عليه، بأنّ المفروض في المقام ما يدعيه المحقق النائيني (قدّس سرّه) هي مناسبة معنويه، يعني مناسبة بين قاعده (لا ضرر ولا ضرار) من حيث كونها قاعده امتنانيه وبين إضافة على مؤمن، والمناسبه التي تقتضى سبق اللسان هي مناسبة بين لفظين، يعني التقارن الأكيد بين لفظين هو الذي يوجب سبق اللسان، فيذكر هذا لوجود مناسبة بين هذه الكلمه وهذه الكلمه، باعتبار وجود تقارن أكيد في الذكر، وهذا التقارن الأكيد بين الكلمتين يوجب تعوّد اللسان على ذكر الكلمه الثانيه عندما تُذكر الكلمه الأولى. هذه هي المناسبه التي توجب سبق اللسان، فإذا ذكر الكلمه الأولى يسبق لسانه فيذكر الكلمه الثانيه باعتبار تعوّد على ذكر الكلمه الثانيه كلّما ذكر الكلمه الأولى، لكن هذه المناسبه هي بين لفظين، وهذا غير موجود في المقام، حيث أننا لا نريد أن نقول بوجود مناسبة بين لفظ (لا ضرر ولا ضرار) وبين لفظ (على مؤمن)، وإنما المناسبه المقصوده للمحقق النائيني (قدّس سرّه) هي المناسبه المعنويه، بحسب المعنى كلمه (على مؤمن) تناسب قاعده (لا ضرر ولا ضرار) باعتبارها قاعده امتنانيه، وهذا لا يوجب سبق اللسان بحيث نفسّر هذه الزيادة مع عدم وجودها أساساً على أساس سبق اللسان، فلا- يمكن تفسير كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) بهذا التفسير.

ص: ٥١٦

والمناسب هو أن يقال في تفسيره: أن المحقق النائيني (قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ المناسبه المعنويه هي مناسبة أكيد وشديده وواصله إلى درجه بحيث أنّ الراوى لو كان هو المشرّع لهذه القاعده لذكر هذا القيد، وهذا التقارن والأنس الذهني بين القاعده وهذا القيد قد يبلغ إلى درجه بحيث يوجب اشتباهه وتخيّله أنّ التشريع الصادر من النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أساساً كان بهذا النحو، يعني أنّ أصل التشريع كان يختص بـ (على مؤمن)، فيُضيف هذه الكلمه من عنده وهي غير موجوده لهذا السبب.

من مجموع هذه الأمور التي ذكرها المحقق النائيني (قدس سرّه) إن حصل الوثوق بترجيح جانب النقيصه، فنعمل على ذلك، فيتقدّم جانب النقيصه على جانب الزيادة. أمّا إذا لم يحصل من ذلك إلا الاحتمال والظن، وقلنا سابقاً أنه لا دليل على حجية الظن في هذا المقام، فلا بدّ من الرجوع إلى القواعد العامه في أمثال هذا الباب، وقد عرفنا أنّ القواعد العامه في هذا الباب تقتضى أنه مع عدم وجود مرّجح لأحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر يُحكم بالتساقت وعدم ثبوت كل من الزيادة والنقيصه، فإذا كانت هناك آثار تترتب على الزيادة لا يمكن ترتيبها، وإذا كانت هناك آثار تترتب على النقيصه أيضاً لا يمكن ترتيبها لعدم المرّجح، وإنّما تثبت القضية المهمله، فلا نستطيع القول أنّ فيها زياده، ولا نقيصه، ونرتّب الآثار على هذه القضية المهمله.

إلى هنا الكلام كلّه كان في الطائفة الأولى من الأخبار، والنتيجه التي وصلنا إليها هي أنّ روايات الطائفة الأولى التي تتحدث عن قصه سمّره بن جندب لا يوجد فيها تهافت، إمّا لعدم ثبوت ما عدا الروايه الأولى التي يرويها ابن بكير عن زراره، سنداً، إذا أردنا تطبيق قوانين تصحيح السند، وهذا معنى أنّ التعويل يكون على هذه الروايه وما يُفهم من هذه الروايه هو الذي نثبتته في هذه القاعده، فلا معنى حينئذٍ للتهافت. كما أنّه إذا قلنا بحصول التواتر الإجمالي والوثوق الإجمالي على ما تقدّم سابقاً؛ حينئذٍ لا نلاحظ سند الأخبار، بناءً على هذا قلنا أنّ مقتضى القاعده هو الاقتصار على المقدار المتيقن من هذه الروايات، فإذا شككنا في شمول القاعده لموردٍ لا يمكن إثبات مفاد القاعده في ذلك المورد؛ لأنّه ليس لدينا إطلاق، وإنّما لدينا تواتر إجمالي الذي يُقتصر فيه على المقدار المتيقن، ولا إشكال أنّ المقدار المتيقن غير هذا المورد الذي نشك في شمول القاعده له، فلا يمكن إثبات مفاد القاعده في ذلك المورد المشكوك. كما أنّه إذا دار أمر مدلول القاعده بين شيئين متباينين هنا أيضاً لا يمكن إلا أن نثبت أحد هذين الشيئين على الإجمال لا أكثر من هذا، فلو فرضنا أنّ مدلول القاعده دار بين حرمة الإضرار تكليفاً أو يكون هو عباره عن نفى الحكم الضرري، ما يمكننا إثباته هو أحد هذين الأمرين على الإجمال إذا كان هناك أثر يترتب على ثبوت أحد المفادين على الإجمال نرتبه، أمّا الأثر الذي يترتب على خصوص هذا الفرد، أو خصوص ذاك الفرد، فلا يمكن ترتيبه.

وأما إذا قلنا بصرحة سند الروايات المتقدمه بشكلٍ من إشكال تصحيح السند لو تنزلنا وقلنا بذلك، يعني توسعنا في قوانين تصحيح السند كما لو بنينا على أن من يقع في أسانيد كامل الزيارات فهو ثقه، أو أن من يكون شيخ إجازته فهو ثقه. بناءً على هذا التوسع قد تثبت حججه جميع الأخبار المتقدمه. بناءً على هذا هال هناك تهافت، أو لا-؟ تبين من البحث السابق أنه حتى لو وصلت النوبه إلى هذا لا يوجد تهافت؛ لأننا قلنا أن هناك وجوهاً أربعه لدعوى التهافت في هذه الروايات، وقد تبين أن الوجوه الثلاثه الأولى لا- يوجد تهافت بين الروايات بلحاظها. والوجه الرابع كان هو بلحاظ إضافه قيد (على مؤمن) في بعض الروايات وعدم وجوده في الروايات الأخرى من هذه الطائفة، وأيضاً تبين أنه لا يوجد تهافت حتى بلحاظ كلمه (على مؤمن) بناءً على تقديم أصله عدم الزيادة على أصله عدم النقيصه؛ لثبوت الزيادة حينئذٍ. كما أنه بناءً على أننا لا نقبل تقديم أصله عدم الزيادة على أصله عدم النقيصه كما هو الصحيح؛ حينئذٍ إذا كانت هناك قرائن تقتضى تقديم وأرجحيه جانب الزيادة على جانب النقيصه، أو جانب النقيصه على جانب الزيادة عملنا بهذه القرائن إذا أوجب الوثوق والاطمئنان؛ وحينئذٍ أيضاً لا يوجد تهافت؛ لأنه إما تثبت الزيادة، أو يثبت عدمها، وعلى كلا التقديرين لا يوجد تهافت. وأما إذا فرضنا عدم وجود مرجح لجانب الزيادة، ولا لجانب النقيصه فهنا القاعده تقتضى التسايط وعدم ثبوت أي من الزيادة والنقيصه. هذا ما يتلخص من البحث السابق.

روايات الطائفة الثانيه: وقد تقدم أنها عبارته عن اربع روايات لا تتحدث عن قصه سمره بن جندب، وإنما تتحدث عن بعض أقضيه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في الشفعه وفي منع فضل الماء... وأمثال هذه الروايات التي تتحدث عن القضاء المنقول عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهى عبارته عن اربع روايات، ثلاثه منها ترتبط باب الشفعه، ويظهر منها أنها تطبيق للقاعده على باب الشفعه، وواحد من هذه الروايات الأربعه يرتبط بمنع فضل الماء.

روايات الشفعة: وهي ثلاث روايات من الطائفة الثانية، وهي عبارة عن

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكليني (قدّس سرّه) بسنده، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد. (١)

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) بسنده، عن عقبه بن خالد. (٢)

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) في التهذيب بسنده، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد. (٣)

تقدّم سابقاً أنّ هذه الروايات غير تامّة سنداً من جهة محمد بن عبد الله بن هلال؛ بل حتى من جهة عقبه بن خالد، حيث لم تثبت وثاقتهما، وكل منهما موجود في سند كل هذه الروايات، فالرواية غير تامه سنداً. وكون الروايات التي تتحدث عن الشفعة ثلاثه أو أقل هذا بحث مبنى على أنّ الرواية التي ينقلها الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) في التهذيب هل هي رواية مستقلة وليس لها علاقة بما يرويه الشيخ الكليني (قدّس سرّه) في الكافي، أو هي عبارة عن نفس الرواية؟ أي هل الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) نقل هذه الرواية من الكافي؟ أو أنّه روى الرواية بسنده الخاص ولم يأخذها من الكافي؟ إذا قلنا بأنّه أخذها من الكافي، وإن بدأ السند بمحمد بن يحيى لا بمحمد بن يعقوب، أي الشيخ الكليني، والشيخ الطوسي (قدّس سرّه) تعهّد في مقدّمه كتابه بأنّه عندما يبدأ السند بشخص فأنّه يأخذ الرواية من كتاب ذلك الشخص، فعندما يذكر محمد بن يحيى، فأنّه أخذ الرواية من كتابه لا أنّه أخذها من الكافي للشيخ الكليني (قدّس سرّه)، إذا قلنا هكذا؛ فحينئذٍ تكون الروايات ثلاثه لا اثنان، يعنى نستطيع أن نقول أنّ هذه الروايات رواها المشايخ الثلاثة، الشيخ الكليني (قدّس سرّه)، والشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، والشيخ الطوسي (قدّس سرّه)، أمّا إذا قلنا أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) صحيح هو يبدأ السند بمن أخذ الرواية من كتابه، لكن في خصوص ما إذا بدأ السند بمشايخ الشيخ الكليني (قدّس سرّه)، فهذا معناه أنّ أخذ الرواية من كتاب الكافي للشيخ الكليني (قدّس سرّه). إذا ثبت هذا؛ فحينئذٍ تكون الروايات عبارة عن روايتين، رواية الشيخ الكليني (قدّس سرّه)، ورواية الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، أمّا رواية الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) فهي عبارة عن نفس رواية الشيخ الكليني (قدّس سرّه).

ص: ٥١٩

١- الكافي، الشيخ الكليني، ج ٥، ص ٢٨٠، ح ٤.

٢- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٣، ص ٧٦.

٣- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٧، ص ١٦٤، ح ٤.

فى خصوص البحث السندى فى هذه الروايات قد يقال: رواه الشيخ الصدوق (قدس سره) فى الفقيه يذكرها بسنده عن عقبه بن خالد. الإشكال فى هذه الرواية أنّ الشيخ الصدوق (قدس سره) لم يذكر طريقاً له إلى عقبه بن خالد فى المشيخه؛ فحينئذٍ تكون الرواية مرسله، فتسقط على أساس الإرسال لعدم معرفتنا بطريق الشيخ الصدوق (قدس سره) إلى عقبه بن خالد.

قد يُحاول تصحيح سند الشيخ الصدوق (قدس سره) وإخراج الرواية عن حدّ الإرسال، وذلك بأن يقال: أنّ الشيخ الصدوق (قدس سره) لم يذكر طريقاً إلى عقبه بن خالد فى المشيخه، لكن يمكن العثور على طريقٍ له إلى عقبه بن خالد وذلك بالالتفات إلى أنّ الشيخ الطوسى (قدس سره) فى الفهرست ذكر طريقه إلى عقبه بن خالد، والشيخ الصدوق (قدس سره) وقع فى هذا الطريق، ذكر الشيخ الطوسى (قدس سره) فى الفهرست تحت عنوان عقبه بن خالد، قال:

(له كتاب أخبرنا به عدّه من أصحابنا، عن محمد بن على بن الحسين _____ الذى هو الشيخ الصدوق (قدس سره) _____ عن أبيه، ومحمد بن الحسن _____ ابن الوليد _____ عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين _____ ابن أبي الخطاب _____ عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد). (١)

فيقال عثرنا على طريقٍ للشيخ الصدوق (قدس سره) إلى كتاب عقبه بن خالد، والذى هو الشيخ الصدوق (قدس سره)، عن أبيه، ومحمد بن الحسن الخ. فالرواية التى يرويهها فى الفقيه ويبدأها بعقبه بن خالد له طريق إلى كتاب عقبه بن خالد وهو عباره عن هذا الطريق الذى استكشفتناه من طريق الشيخ الطوسى (قدس سره) فى الفهرست.

لكن هذا على تقدير الإيمان بكبرى التعويض بهذا الشكل، وهو غير واضح، المشكله الموجوده فى سائر أسانيد هذه الروايات موجوده فى هذا الطريق أيضاً، وهو محمد بن عبد الله بن هلال، وعقبه بن خالد، كل منهما كما قلنا لم تثبت وثاقته؛ فحينئذٍ حتى لو استكشفتنا هذا الطريق للشيخ الصدوق (قدس سره)، مع ذلك هذا لا ينعفنا. نعم، إذا تمت الكبرى، قد يُخرج الرواية عن حدّ الإرسال، لكن السند ضعيف بمحمد بن عبد الله بن هلال وهكذا عقبه بن خالد؛ لعدم ثبوت وثاقه كل واحد منهما، على أنّ أصل التعويض بهذا الشكل غير واضح باعتبار عدم وضوح نقل الشيخ الصدوق (قدس سره) للرواية من كتاب عقبه بن خالد. الشيخ الطوسى (قدس سره) استفدنا منه فى كتاب الفهرست أنّ الشيخ الصدوق (قدس سره) يملك طريق إلى كتاب عقبه بن خالد، لكن نحن لا- نعلم أنّ الرواية التى يرويهها فى الفقيه هل هى مأخوذه من كتاب عقبه بن خالد؟ وهذا بحث مبنى على أنّ الشيخ الصدوق (قدس سره) ليس كالشيخ الطوسى (قدس سره)، حيث يلتزم الشيخ الطوسى (قدس سره) بأن يبدأ السند بصاحب الكتاب الذى أخذ الرواية منه، بينما لم يثبت أنّ الشيخ الصدوق (قدس سره) يلتزم بذلك بحيث إذا بدأ السند بعقبه بن خالد معناه أنّ الرواية التى يذكرها فى الفقيه أخذها من كتابه، إذا قلنا بذلك؛ فحينئذٍ تكون هذه مشكله أخرى فى هذا التعويض؛ لأنّ هذا لا يستطيع أن يثبت أنّ طريق الشيخ الصدوق (قدس سره) إلى الرواية التى يرويهها فى الفقيه هو الطريق الذى استكشفتناه من ما ذكره الشيخ الطوسى (قدس سره) فى الفهرست. هذه محاوله أيضاً ليست تامه، فالظاهر أنّ روايات الطائفة الثانيه كلّها غير تامه سنداً.

البحث الذى وقع فى هذه الطائفة، وبالخصوص الروايات التى ترتبط بباب الشفعة والتى قلنا أنّها ثلاث روايات، أو روايتين، أنّه هل هناك ارتباط بين قاعده (لا ضرر ولا ضرار) المذكوره فى هذه الأحاديث وبين الحكم بالشفعة بين الشركاء الموجود فى هذه الروايات؟ أو ليس هناك ارتباط، وقاعده (لا ضرر ولا ضرار) ذكرت كشىء مستقل وليس مرتبطاً بالحكم بالشفعة بين الشركاء. هذا بحث طُرح فى كلمات المتأخرين والسبب فى طرحه هو أنّ بعض المحققين أصر على أنّ مفاد قاعده (لا ضرر ولا ضرار) هو الحكم التكليفى التحريمى ليس إلّا مفادها هو حرمة الإضرار على حدّ حرمة الغيبه وحرمة الزنا وأمثالها، ولا يستفاد من هذه القاعده إلّا الحرمة التكليفية فقط. هذا رأى لا يناسب أن يقال أنّ هذه الروايات ظاهره فى الارتباط بين القاعده وبين الحكم بثبوت الشفعة للشركاء؛ لأنّ هذا الارتباط يعنى تطبيق قاعده (لا ضرر ولا ضرار) على هذه المسألة وانتزاع الحكم المناسب من ثبوت حق الشفعة للشركاء؛ لأنّ عدم إعطائهم حق الشفعة فيه ضرر عليهم، فمقتضى تطبيق قاعده (لا ضرر ولا ضرار) هو انتفاء حكم ضررى، أو ثبوت حكم يناسب هذه القاعده، هذا هو مقتضى الارتباط؛ لأنّه يطبق هذه الكبرى على هذا المورد حيث أثبت حق الشفعة للشركاء، وكأنه يقول أنّ القاعده هى التى يُستدل بها على ثبوت حق الشفعة للشركاء، وهذا معناه أننا لا نستطيع تفسير القاعده بأنّ المراد بها فقط الحرمة التكليفية، وإنّما نفهم منها شىء آخر غير الحرمة التكليفية بناءً على وجود ارتباط بين القاعده وبين الحكم بثبوت حق الشفعة للشركاء. ومن هنا حاول صاحب هذا رأى (المحقق شيخ الشريعة الأصفهاني) أن يفك الارتباط بينهما فى هذه الروايات ويثبت أن قاعده (لا ضرر ولا ضرار) المذكوره فى هذه الروايات هى قاعده مستقلة ولا علاقته لها بالحكم بالشفعة بين الشركاء، وكأنه ورد أمران، عبّر عنه بـ (الجمع فى الروايه لا الجمع فى المروى) يعنى كأنه لدينا كلام يرتبط بباب الشفعة، ولدينا شىء آخر مستقل وهو (لا ضرر ولا ضرار)، الراوى جمع بينهما فى روايه واحده، وإلا أساساً لا يوجد ارتباط فى ما بينهما. عندما تحرر من مسأله الارتباط؛ حينئذٍ بإمكانه أن يدعى أنّ المراد بـ (لا ضرر ولا ضرار) هو فقط الحرمة التكليفية، فبذل جهداً فى فك هذا الارتباط فى ما بينهما مع أنّه لأول وهله يبدو خلاف الظاهر جداً، والظاهر من الروايات هو وجود ارتباط بين القاعده وبين الحكم بثبوت حق الشفعة للشركاء.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في البحث الذي وقع في روايات الطائفة الثانيه، وبالخصوص الروايات التي ترتبط بباب الشفعه وباب منع فضل الماء، وهذا البحث هو أنّه هل هناك ارتباط بين قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (لا ضرر ولا ضرار) وبين القضاء بالشفعه، أو النهي عن منع فضل الماء في بعض التطبيقات؟ هذا البحث أثير باعتبار ما قلناه من أنّ المحقق شيخ الشريعه الأصبهاني (قدّس سرّه) في كتابه قاعده (لا- ضرر) استظهر من القاعده أنّ مفادها هو الحرمة التكليفيه فقط لا غير. الارتباط المذكور في هذه الروايات _____ على تقديره _____ ينافي تفسير القاعده بالحرمة التكليفيه فقط؛ وذلك لأنّ الارتباط يعني أنّ الإمام (عليه السلام) يستدل بقاعده نفى الضرر في باب الشفعه وباب منع فضل الماء، وهذا معنى التطبيق، بمعنى أنّه يطبق كبرى (لا ضرر ولا ضرار) في هذين الموردين واستنتاج الحكم المناسب من هذا التطبيق، قد نفهم من هذا التطبيق إثبات حق شريك في منع بيع شريكه للحصه المشاعه، أو يثبت له خيار، أو نقول أنّه بإمكانه أن يملك تلك الحصه المشاعه باعتبار أنّ له حق الشفعه، فالمستفاد من الحديث الشريف عندما يطبقه على مورد الشفعه هو إثبات حق الشفعه للشريك عندما يبيع الشريك الآخر الحصه المشاعه. هذا التطبيق لا يمكن أن نستفيده إذا كانت القاعده داله على الحرمة التكليفيه فقط، مهما كان الحكم الذي يُستفاد عند تطبيق القاعده على مورد الشفعه الذي سيأتي الكلام فيه، لكن على كل التقادير لا يمكن أن يُستفاد ذلك الحكم إذا قلنا أنّ المراد بالقاعده الحرمة التكليفيه فقط.

ص: ٥٢٢

بناءً على هذا؛ حينئذٍ اضطر المحقق شيخ الشريعه الأصبهاني (قدّس سرّه) إلى دعوى عدم وجود ارتباط بين قاعده (لا ضرر) وبين مورد الشفعه ومورد منع فضل الماء، وادّعى أنّ هذا من باب (الجمع في الروايه لا الجمع في المروي)، ومقصوده من الجمع في الروايه هو أنّ روايه (لا ضرر ولا ضرار) منفصله عن روايه (القضاء بالشفعه) وعن (القضاء بمنع فضل الماء) فهذه قضايا منفصله، وهذا الراوى جمع بينها في الروايه، فجمع بين عدّه أقضيه صدرت منه (صلى الله عليه وآله وسلم) في روايه واحده، وإلا لا ارتباط فيما بينها واقعاً، وإنما صدرت بشكل منفصل، النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قضا (لا ضرر ولا ضرار) وقضا بالشفعه، وقضا بالنهي عن منع فضل الماء، هذه اقضيه متعدده، جمع الراوى بينها في الروايه، ليس الجمع جمع في المروي، وإنما هو جمع في الروايه، فلا ارتباط بين هذه القضايا، وحاول أن يستدل على ذلك كما سيأتي.

قبل أن نذكر ما ذكره كدليل على مدّعه من أنّ الجمع بين هذه الأمور هو من باب الجمع في الروايه بالمعنى الذي ذكرناه وأنه لا ارتباط فيما بينها أساساً، نريد أن ننبه إلى أنّ الذي دعاه إلى طرح هذا الكلام وأنّ الجمع هو من باب الجمع في الروايه، السبب في هذا هو أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأمر الأوّل: هو ما أشرنا إليه من أنّ الشخص إذا تبنا من البدايه أنّ قاعده (لا ضرر) مفادها هو الحكم التكليفيه فقط، وإذا كان هذا هو مفاد القاعده لا غير؛ فحينئذٍ نواجه مشكله أنّ هذه الروايات ظاهرها التطبيق وتعليل الحكم بالشفعه في باب الشفعه، وفي

باب منع فضل الماء، هذا من باب تطبيق كبرى (لا ضرر ولا ضرار) عليها، هذا التطبيق لاستنتاج الحكم المناسب من هذا التطبيق لا- ينسجم مع افتراض أنّ مفاد القاعده هو الحرمة التكليفية فقط؛ فلذا ادّعت هذه الدعوى لفك الارتباط بين هذه الأفضيه المتعدده المنقوله فى هذه الروايات، يعنى لا يوجد ارتباط بين (لا ضرر ولا ضرار) وبين الحكم بالشفعه أصلاً؛ حينئذٍ يبقى هناك مجال لأن يُدعى بأنّ (لا ضرر ولا ضرار) لما كانت مستقلة وصدرت بشكلٍ منفصلٍ عن هذه الأفضيه، يكون مفادها هو الحرمة التكليفية فقط، فهذا هو السبب الذى يدعو إلى هذه الدعوى.

ص: ٥٢٣

الأمر الثاني: أن يقال هناك مشكله في صحه تطبيق القاعده على هذين الموردين، هذا الإشكال في هذا التطبيق إذا استحکم؛ حينئذٍ نضطر إلى أن نفصل بينهما ونقول أن هذا ليس من باب التطبيق، وذلك بأن ندعى أن الجمع بين هذه الأمور هو من باب الجمع في الروايه وليس من باب الجمع في المروى، فليس هناك ارتباط فيما بينها؛ لأنه لو كان هناك ارتباط فيما بينها، فهذا يعنى أن هذه الكبرى الكليه (لا ضرر ولا ضرار) يُراد تطبيقها على هذين الموردين، وهذا فيه إشكال سنيينه، فإذا: لا بد أن نقول أن الروايات التي تجمع بين هذه الأقضيه هي من باب الجمع في الروايه ولا يوجد ارتباط بينها؛ لأنه لا يصح تطبيق هذه الكبرى على هذه الموارد. هذا السبب الثاني الذي دعا غير المحقق شيخ الشريعه الأصبهاني (قدس سرّه) إلى أن يلتزم بعدم وجود ارتباط بين هذه الأقضيه المنقوله في روايات الطائفة الثانيه.

لماذا لا يصح التطبيق؟

أولاً: في مسأله الشفعه، قيل: لا يصح تطبيق قاعده (لا ضرر) في باب الشفعه؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: نلاحظ أنه بين موارد ثبوت الشفعه فقهيّاً وبين تضرر الشريك يوجد عموم وخصوص من وجه، فليس دائماً ثبوت الشفعه يقارنه تضرر الشريك من البيع؛ وإنما في بعض الأحيان تثبت الشفعه ولا يتضرر الشريك، كما لو فرضنا أن الشريك الأول كان رجلاً مؤذياً لشريكه كأن يكون جاراً سيئاً يزاحمه في الأشياء ويؤذيه، وباع حصّته المشاعه على شخص مؤمن متدين محسنٍ إلى الشريك، فهذا الشريك الأول لا يتضرر بهذا البيع؛ بل يتضرر من عدم البيع في هذا المثال، هنا تثبت الشفعه بلا إشكال، لكن ليس هناك تضرر للشريك من البيع. وفي بعض الأحيان يتضرر الشريك من البيع ولا تثبت الشفعه، كما لو فرضنا أن الشركاء كانوا أكثر من اثنين، أي كانوا ثلاثه أو أكثر، فليس هناك شفعه؛ لأن الشفعه إنما تثبت إذا كان هناك شريكان، أما إذا كان شركاء ثلاثه فأكثر لا تثبت الشفعه مع وجود التضرر، فهنا يكون التضرر موجوداً، لكن لا تثبت الشفعه، وفي بعض الأحيان يجتمعان فتثبت الشفعه ويتضرر الشريك من البيع.

ص: ٥٢٤

إذاً: لا يوجد تلازم بين الأمرين، وإنما قد يحصل هذا وربما لا يحصل هذا. بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا يمكننا إدراج الحكم بثبوت حق الشفعة تحت كبرى (لا ضرر ولا ضرار)، بحيث نستدل بالقاعده على ثبوت حق الشفعة؛ لأنه في بعض الأحيان قد لا يكون ثبوت حق الشفعة مقترناً بوجود ضرر أصلاً، فكيف نثبت حق الشفعة؟ فإذاً: ثبوت حق الشفعة هي قضيه منفصله عن (لا ضرر ولا ضرار)، قضا بها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ليس من باب تطبيق كبرى (لا ضرر ولا ضرار) عليها؛ لأن هذا التطبيق يواجه هذه المشكله التي ذكرناها.

الأمر الثاني: سيأتى فى مقام تفسير القاعده أنّ مفاد القاعده هو إمّا نفي الحكم الضررى مباشره، أو نفي الحكم بتوسط نفي الموضوع الضررى، على الخلاف المعروف بين الشيخ وبين صاحب الكفايه (قدّس سرّهما). فى مورد الشفعه الضرر الذى يرد على الشريك عندما يبيع شريكه الحصه المشاعه ينشأ من بيع الشريك حصّته المشاعه، فإذا فرضنا أنّ هذا كان مورداً للقاعده، وأردنا تطبيق القاعده عليه؛ حينئذٍ لا بدّ أن نحكم ببطلان البيع؛ لأننا إذا قلنا بأنّ هذا البيع صحيح ونافذ، يلزم منه إيقاع الضرر بالشريك، وقاعده (لا ضرر) تقول أنّ الحكم الضررى الذى هو صحّحه البيع، وجواز البيع وضعاً يلزم منه الضرر، فالقاعده ترفع هذا الحكم الضررى، فهى ترفع صحه البيع، فلا بدّ أن يلتزم ببطلان البيع أساساً.

إذا نوقش فى ذلك بأنّ ما ينشأ منه الضرر ليس هو صحه البيع، وإنّما الضرر ينشأ من كون البيع بيعاً لازماً، فإذا أردنا تطبيق قاعده (لا- ضرر) فإنّها ترفع اللزوم، فيثبت الخيار لذلك الشريك. إذاً: تطبيق القاعده فى محل الكلام سوف يؤدى بنا إمّا إلى الالتزام ببطلان البيع، أو الالتزام بصحه البيع، لكن مع ثبوت الخيار للشريك.

نعم، هذا مقتضى تطبيق قاعده (لا- ضرر) في محل الكلام، لكن ليس مقتضى تطبيقها في محل الكلام أن نعطي حق الشفعه للشريك حتى يجبر الضرر ويتدارك الضرر، وحق الشفعه في المقام بأن نعطي الحق للشريك بأن ينقل المبيع إلى ملكه، ولا يُحكم ببطلان البيع، فالبيع صحيح، ولا نعطيه الخيار بأن يفسخ البيع؛ لأن معنى الخيار هو أن يرجع المبيع إلى البائع، حق الشفعه لا يعنى هذا، وإنما يعنى أن يدخل المبيع في ملك الشريك صاحب حق الشفعه. تطبيق قاعده (لا ضرر) في محل الكلام لا ينتج أن يتملك الشريك الحصه التي باعها شريكه ويدخلها في ملكه بأن يعمل حق الشفعه ويدخلها في ملكه، قاعده (لا ضرر) لا تقتضى هذا، وإنما تقتضى نفى صحه البيع، فيثبت البطلان، أو تقتضى نفى لزوم هذا البيع، وهذا يقتضى ثبوت خيار الفسخ للشريك ويرجع المبيع إلى مالكة لا- أن يرجع إلى صاحب الحق. بينما المطلوب في المقام من حق الشفعه هو الثاني، وهذا لا يمكن إثباته بتطبيق قاعده (لا ضرر). فهناك إشكال في التطبيق، وهذا الإشكال في التطبيق يجبرنا على أن نقول أن الروايات ليست من باب تطبيق القاعده، وإنما من باب (الجمع في الروايه) يعنى ليس هناك ارتباط بين القاعده وبين هذين الموردين، فالقاعده وردت بشكل مستقل في الواقع، والناقل جمع بينهما في الروايه، فلا تطبيق على القاعده حتى نواجه هذه المشكله؛ فلذا ادّعوا نفس هذه الدعوى التي ذهب إليها المحقق شيخ الشريعه الأصبهاني (قدّس سرّه).

أمّا بالنسبه إلى منع فضل الماء، أيضاً قيل بأنّ تطبيق قاعده (لا ضرر) على منع فضل الماء يواجه مشكله، وهذه المشكله تنشأ من أمرين:

الأمر الأول: أنّ الضرر في مسأله منع فضل الماء لا- ينشأ من منع المالك فضل مائه عن الغير، باعتبار أنّ منع المالك غيره من الانتفاع بمائه لا يُعد ضرراً بالنسبه إلى الغير، وإنما هو تفويت منفعه على الغير، والقاعده لا تشمل عدم الانتفاع وإنما تشمل الضرر، فلا بدّ من فرض وجود ضرر حتى ترفع القاعده الحكم الضرري، أو الموضوع الضرري، فكيف يمكن تطبيق القاعده في هذا المورد؟! بحيث نقول هذا ليس له أن يمنع فضل مائه عن الغير؛ لأنّ منعه فضل مائه عن الغير فيه ضرر، فلا نجوّز له منع فضل مائه عن الغير. هذا التطبيق يواجه هذه المشكله.

الأمر الثانى: لا- يمكن الالتزام بأن النهى عن منع فضل الماء عن الغير هو نهى تحريمى، وإنما هو نهى تنزيهى أو نهى كراهتى، فغايه ما يمكن الالتزام به هو كراهه أن يمنع الإنسان فضل مائه عن الغير، أما حرمة ذلك، فهذا مما لا يمكن الالتزام به. ومن هنا يظهر عدم إمكان تطبيق القاعده عليه وإدراج هذا المورد فى كبرى (لا ضرر ولا ضرار)؛ لأن مقتضى ذلك هو أن نثبت حرمة منع فضل الماء عن الغير؛ باعتبار أن الضرر ينشأ من جواز المنع، والمقصود بالجواز هو الجواز بالمعنى الأعم، لا الجواز بالمعنى الأخص، أى لا- ينشأ من الإباحه فى قبال سائر الأحكام الأخرى التكليفه حتى يقال أن حديث (لا ضرر) يرفع الإباحه، ورفع الإباحه لا- يعنى التحريم، وإنما الضرر ينشأ من الجواز بالمعنى الأعم، أى الجواز الذى يشمل سائر الأحكام الأخرى ما عدا التحريم، يعنى كما أنه إذا قلنا يباح لهذا أن يمنع فضل مائه يلحق الضرر بالغير _____ بعد التنزل عن الملاحظه الأولى _____ كذلك إذا قلنا يُستحب له، أو يكره له، بالنتيجه كل هذا يكون موجباً لإلحاق الضرر بالشريك، فالضرر ينشأ من الجواز بالمعنى الأعم، وقاعده (لا ضرر) هنا ترفع منشأ الضرر الذى هو الجواز بالمعنى الأعم، ومن الواضح أنه إذا ارتفع الجواز بالمعنى الأعم يثبت التحريم بلا إشكال.

إذا مقتضى تطبيق القاعده على هذا المورد هو الالتزام بحرمة منع فضل الماء عن الغير، ولا يمكن الالتزام بهذا؛ إذ لا إشكال فى عدم الحرمة؛ لأن هذا ماله وهو مسلط على ماله، وإنما غايته أن يقال بالكراهه، وهذه الكراهه التى يجب الالتزام بها لا يمكن إثباتها عن طريق تطبيق هذه القاعده فى محل الكلام؛ لأن هذا التطبيق يستدعى الالتزام بالتحريم لا بالكراهه.

إذاً: تطبيق قاعده (لا ضرر) على هذين الموردين فيه إشكال، فإذا عجزنا عن توجيه هذا الإشكال؛ فحينئذٍ ليس هناك حل إلا أن نلتزم بعدم الارتباط بين هذه القواعد المذكوره في روايات الطائفة الثانيه. هذا هو السبب الذي دعاهم إلى دعوى عدم الارتباط فيما بينها.

ما استدل به المحقق شيخ الشريعه الأصفهاني (قدّس سرّه) على دعواه.

خلاصه كلامه هو أنّه يقول أنا كنت مقتنعاً بأنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) مفاده هو الحرمة التكليفيه فقط، لكن كانت لدى مشكله التطبيق، أنّه في روايات كثيره الإمام (عليه السلام) طبق قاعده (لا ضرر ولا ضرار) على باب الشفعه، أو على باب منع فضل الماء أيضاً وهذا التطبيق لا ينسجم مع افتراض أنّ مفاد الحديث هو الحرمة التكليفيه، لكن بعد ذلك التفت إلى منع وجود ارتباط في هذه الروايات، وأنّ (لا ضرر ولا ضرار) المذكوره في هذه الروايات بشكلٍ يوحى بالارتباط هي في الواقع ليست مرتبطه بالموارد والأفضيه الأخرى، وإنما هي منفصله عنها. ويثبت هذا بقوله: أننا لاحظنا أنّ هناك روايات يرويها العامه موجوده في مسند احمد بن حنبل وغيره منقوله عن عباده بن الصامت، ينقل فيها أفضيه للرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كثيره قد تصل إلى أكثر من عشرين، ومن جمله الأفضيه التي نقلها عباده بن الصامت هي ما نحن فيه، يعنى (لا ضرر ولا ضرار)، و(الشفعه) و(منع فضل الماء). نقل عباده بن الصامت لهذه الأفضيه التي تشمل محل الكلام ظاهر في أنّه نقل لأفضيه منفصله وليس هناك ارتباط فيما بينها، وهذا معناه أنّ قضاء الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بـ (لا ضرر ولا ضرار) منفصل عن قضائه في باب الشفعه وعن قضائه في باب منع فضل الماء.

يقول: إذا جئنا إلى رواياتنا المتقدمه في الطائفة الثانيه جميعها يرويها عقبه بن خالد نجد هناك تشابه كبير جداً وحتى في الألفاظ في الأفضيه التي ينقلها عقبه بن خالد وما ينقله عباده بن الصامت بحيث يحصل الاطمئنان بأنّ ما يريد نقله عقبه بن خالد هو نفس ما يريد نقله عباده بن الصامت. نعم، بطريق آخر حيث ينقلها عن الإمام (عليه السلام)، لكن الوقائع واحده نقلها عباده بن الصامت ونقلها عقبه بن خالد، باعتبار أنّ عباده بن الصامت ثقّه، وأميناً في النقل؛ حينئذٍ يحصل اطمئنان في أنّ هذا الخلاف الموجود الذي نلاحظه بين ما يرويّه عباده بن الصامت وبين ما يرويّه عقبه بن خالد في أنّ ما يرويّه عباده بن الصامت واضح في عدم الارتباط، بينما ما يرويّه عقبه بن خالد له ظهور في الارتباط، هذه القرائن التي ذكرناها توجب حصول الاطمئنان بأنّ هذا الاختلاف بينهما من هذه الجبهه لا أصل له، بمعنى أنّ ما هو ظاهر نقل عقبه بن خالد في وجود ارتباط نرفع اليد عنه، ويحصل الاطمئنان بعدم الارتباط في ما ينقله عقبه بن خالد؛ لأنّه ينقل نفس ما ينقله عباده بن الصامت، وعباده بن الصامت ثقّه وأمين في النقل، ونقل هذه الأفضيه بلا ارتباط فيما بينها؛ بل هي أفضيه منفصله لا يوجد بينها ارتباط؛ ولذا لم يذكر هذا الحديث بعد قضائه في الشفعه؛ بل حتى في التسلسل لا يوجد ارتباط بين (لا ضرر ولا ضرار) وبين باب الشفعه وبين باب منع فضل الماء.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

في الدرس السابق ذكرنا خلاصه ما ذكره شيخ الشريعة الأصبهاني (قدّس سرّه) في قاعده (لا ضرر ولا ضرار). إذا تأملنا في كلام هذا المحقق، يُفهم من كلامه أنّه ذكر عدّه أمور لإثبات مدّعا، وقلنا أنّ عنوان مدّعا هو أنّ الجمع بين هذه الأقضية في روايه عقبه بن خالد هو من باب الجمع بين المتفرقات، ويريد أن يتوضّل بهذه الدعوى إلى فك الارتباط بين القاعده وبين موارد تطبيقها التي هي باب الشفعه وباب منع فضل الماء، وأنّه لا يوجد ربط بينهما، وإنّما كل منهما قضاء مستقل؛ حينئذٍ يفتح المجال لدعوى أنّ (لا ضرر ولا ضرار) يُفهم منها الحكم التكليفي المحض ليس إلّا، بينما إذا كان هناك ارتباط وتعليل سوف يمنع من حمل الحديث الشريف على الحرمة التكليفية.

ذكروا أموراً يتوقف عليها إثبات مدّعا، لا بأس بذكرها :

الأمر الأوّل: وثاقه عباده بن الصامت الذي روى هذه الأقضية وهي كثيره كما قلنا، وجمع بينها في روايه واحده. ويقول: عباده بن الصامت ثقّه و متقن في نقله. هذه الأمر إنّما أثبتته لأنّ هذا الرجل إن لم يكن متقناً؛ فحينئذٍ لا يكون نقله حجّه، وبالتالي لا يُعارض روايه عقبه بن خالد التي هي محل كلامنا، هو يريد أن يقول أنّ روايه عقبه بن خالد فيها ظهور في الارتباط والتعليل، بينما روايه عباده بن الصامت ليس فيها ظهور في ذلك، ويريد أن يقدم روايه عباده بن الصامت على روايه عقبه بن خالد، وهذا فرع حجّيه روايه عباده بن الصامت، عندما تكون روايته حجّه وهو ثقّه متقن؛ حينئذٍ تعارض روايته روايه عقبه بن خالد وتقدّم عليها، وبالتالي نلتزم بأنّ روايه عقبه بن خالد وإن كانت لها ظهور في الارتباط، لكن نرفع اليد عن هذا الظهور باعتبار ظهور روايه عباده بن الصامت في أنّ هذه الأقضية مستقلة ولا ارتباط بينهما، وهذا فرع ان يكون الرجل ثقّه و متقناً في نقله؛ ولذا هو بحاجه إلى هذا الأمر لكي يصل إلى مدّعا.

ص: ٥٢٩

والدليل على وثاقه عباده بن الصامت هو أنّه ذكر في ترجمته بعض الأمور التي توجب كونه من الثقات وكونه من خُلص أصحاب الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وأنّه بقي مخلصاً لأمر المؤمنين (عليه السلام) بعد وفاته. وأيضاً أضاف إلى ذلك المطابقه بين روايه عباده بن الصامت وبين روايه عقبه بن خالد، وروايه عقبه بن خالد ليست روايه واحده، وإنّما هي روايات متعدده موزعه على أبواب الفقه، حيث روى القضاء في باب الشفعه، وأيضاً روايه في باب منع فضل الماء، وله روايه أيضاً في موردٍ آخر، فرواياته متفرّقه، فهو يقول المطابقه بين روايات عقبه بن خالد المتفرّقه وبين روايه عباده بن الصامت التي هي روايه واحده تجمع بين أقضيه متعدده، والمطابقه بينهما والتشابه حتى في الألفاظ يشكّل قرينه على أنّ عباده بن الصامت ثقّه و روى ما هو صادر واقعاً عن الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

لكن يمكن أن يُلاحظ على هذا بأنّ وثاقه عباده بن الصامت وحده لا تنفعنا لجعل الروايه صحيحه ومعارضه لروايه عقبه بن

خالد، ثم تقديمها عليها؛ بل لا بدّ من إثبات وثاقه جميع من وقع في سند هذه الرواية، ومن الواضح أنّه لم يثبتها، ولا يمكن إثبات كل السند الواقع في روايه عباده بن الصامت المرويّه في مسند احمد بن حنبل وأمثاله؛ بل يبدو أنّ هناك مشكله سنديه حتى عندهم في روايه عباده بن الصامت، قالوا أنّ فيها إرسال، باعتبار أنّ الذي يرويها عن عباده بن الصامت هو اسحق بن يحيى، وقد نصّوا على أنّه لم يُدرِك عباده بن الصامت، وهذا يعنى وجود إرسال في تلك الروايه.

أمّا مسأله المطابقه، فصحيح أنّها تعطى احتمال وقرينه على الوثاقه، لكن هذا إنّما يتم لو كانت المطابقه في روايات كثيره، كما لو روى الراوى عشرين روايه وعند تتبعنا لهذه الروايات نجد أنّ كل روايه منها مطابقه لروايات أخرى يرويها آخرون؛ حينئذٍ يمكن أن نقول أنّه ليس من باب الصدغه أن يكون هناك شاهد على صدق هذه الروايه، وهذه الروايه أيضاً يوجد شاهد على صدقها، والروايه الأخرى أيضاً هناك من ينقل نفس الفاظها ونفس مضمونها، فيفهم من ذلك أنّ هذا الراوى ثقة وامتقن وصادق في نقله. أمّا حينما يكون التتابع في روايه واحده وإن كانت تتضمن عشرين قضاء، لكن النتيجة هي روايه واحده رواها هذا الراوى ووجدت روايه أخرى تطابقها جزئياً في بعض الموارد؛ لأنّ روايه عقبه بن خالد ليست في جميع الأقضية التي نقلها عباده بن الصامت، لكن روايه واحده مطابقه لروايه عباده بن الصامت لا تُشكل قرينه على أنّه ثقة بحيث يُجعل دليلاً على وثاقته واتقانه في نقله.

الأمر الثاني: من الأمور التي جعلها من المقدمات التي تثبت مدعاه مسأله أن عقبه بن خالد رويت عنه الأقضية المتعدده الموزعه على الأبواب في مجاميعنا الحديثيه، في باب القضاء بالشفعه رويت عنه روايه، وفي فضل الماء أيضاً، وفي غيره كذلك، ورويت عنه أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في سبعة موارد تقريباً، لكنها موزعه على الأبواب الفقهييه في كتب الحديث. هو يقول: أن هذا التوزيع على الأبواب الفقهييه ليس سببه أن روايات عقبه بن خالد أصلاً متعدده، يعنى لا نقول أن عقبه بن خالد لديه سبعة روايات، وإنما في الحقيقه هو له روايه واحده جمع فيها بين الأقضيه، وهذا التوزيع إنما هو ممّا قام به أصحاب المجاميع الحديثيه، أى أن أصحاب المجاميع الحديثيه عندما جرت عاداتهم على تقطيع الأخبار، فيلحقون كل خبر بالباب المناسب له، فوجدوا أن لعقبه بن خالد روايه واحده فيها سبعة أقضيه _____ مثلاً _____ فما يرتبط بباب الشفعه جعلوه في باب الشفعه، وقالوا أن عقبه بن خالد روى هذا القضاء في باب الشفعه عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والقضاء في باب منع فضل الماء أيضاً جعلوها في الباب المناسب له..... وهكذا في الباقي. هم قطعوا هذه الروايه الواحده التي نُقلت عن عقبه بن خالد.

إذاً ما يرويه عقبه بن خالد هو روايه واحده فيها أقضيه متعدده عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فكأن عقبه بن خالد روى روايه واحده عن الإمام الصادق (عليه السلام) والروايه تشتمل على هذه الأقضيه المتعدده، ونقل له الإمام (عليه السلام) هذا المقدار من الأقضيه التي نقلها عقبه بن خالد عن الإمام (عليه السلام)، ثم بعد ذلك حصل التقطيع من قبل أصحاب الكتب الحديثيه بهذا الشكل الذى وصل إلينا، وإلا هي فى الأصل روايه واحده.

ما هو الوجه في توقف مُدعى شيخ الشريعة الأصبهاني (قدّس سرّه) على هذا الأمر الثاني؟ الوجه هو أنه اعترف بأن روايه عقبه بن خالد التي نقلناها سابقاً عن الكافي فيها ظهور في ارتباط قاعده (لا ضرر ولا ضرار) بهذين الموردین (الشفعه، ومنع فضل الماء) لكن هو يقول لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بروايه عباده بن الصامت، وهو رفع اليد عن هذا الظهور بادعاء أنه ظهور ضعيف باعتبار روايه عباده بن الصامت، ولكن هذا الظهور إنما يكون ضعيفاً إذا أثبتنا أنّ عقبه بن خالد كان في مقام الجمع في الروايه، يعنى الجمع بين المتفرقات، فيكون الظهور في الارتباط في روايه عقبه بن خالد ضعيفاً، فيمكن أن نرفع اليد عنه لصالح روايه عباده بن الصامت. أمّا إذا قلنا بأنّ روايه عقبه بن خالد ليست روايه واحده جمع فيها بين المتفرقات، وإنما هي سبع روايات؛ حينئذٍ سوف يضعف الظهور في الارتباط، وشيخ الشريعة الأصبهاني (قدّس سرّه) يريد أن يضعف الظهور في الارتباط في روايه عقبه بن خالد ضعيفاً كي يتسنى له رفع اليد عنه، وتقديم روايه عباده بن الصامت التي فيها ظهور أولى في عدم الارتباط على روايه عقبه بن خالد، وتضعيف الظهور في الارتباط يتوقف على أن نقول أنه في مقام الجمع بين المتفرقات، وإلا إذا لم يكن في مقام الجمع بين المتفرقات؛ فحينئذٍ سوف يكون هذا الظهور قوياً، وأنه يستدل على الشفعه بحديث (لا ضرر ولا ضرار)؛ فلذا هو يثبت هذه المقدمه التي تقول أنّ روايه عقبه بن خالد هي عبارته عن روايه واحده جمع فيها بين المتفرقات، وأنّ عقبه بن خالد سمع من الإمام (عليه السلام) سبعة أقضية ورواها في روايه واحده، والتقطيع حصل من قبل أصحابنا. فإذا كانت روايه واحده يستطيع أن يقول أنّها كروايه عباده بن الصامت في عدم ظهورها في الارتباط.

واستدل على هذه المقدمه بأن الراوى عن عقبه بن خالد فى كل هذه الروايات هو شخص واحد معين وهو محمد بن عبد الله بن هلال؛ بل أكثر من هذا، الذى يروى عن محمد بن عبد الله بن هلال هو أيضاً شخص واحد فى كل هذه الروايات وهو محمد بن الحسين بن ابى الخطاب، وهذا يكون قرينه على أن الروايه واحده؛ إذ من المستبعد فى هكذا عدد من الروايات أن يتكرر نفس الرواه بهذا الشكل (محمد بن الحسين بن ابى الخطاب، عن محمد بن عبد الله الهلالى، عن عقبه بن خالد).

أجيب عن هذا الاستدلال بأن النجاشى فى ترجمه عقبه بن خالد ذكر أن له كتاب ورواه عنه بسندٍ ينتهى إلى نفس هذين الراويين الموجودين فى الروايه محل الكلام، وهما محمد بن عبد الله بن هلال، ومحمد بن الحسين بن ابى الخطاب؛ حينئذٍ يقال: لعل الشيخ الكلينى (قدّس سرّه) عندما روى هذه الروايات بهذا الشكل هو وصله كتاب عقبه بن خالد بسندٍ ينتهى إلى محمد بن عبد الله بن هلال ومحمد بن الحسين بن ابى الخطاب، وروايات الأفضيه هذه كانت موجوده فى كتاب عقبه بن خالد ومن هنا تنشأ وحده الرواه، يعنى يريد أن يقول أن وحده الرواه ليست ناشئه من وحده الروايه كما يريد أن يثبتته شيخ الشريعه الأصبهانى (قدّس سرّه)، وفى مقابله من يقول أن كتاب عقبه بن خالد قد وصل إلى الشيخ الكلينى (قدّس سرّه) عن طريق هذين الرجلين (محمد بن عبد الله بن هلال، ومحمد بن الحسين بن ابى الخطاب)، فعندما وصله الكتاب بهذا الطريق فهو يذكر هذه الروايه بهذا السند، وكذلك يذكر الروايه الثانيه بهذا السند....وهكذا، فوحده الرواه لا تعنى وحده الروايه، فلعل فى كتاب عقبه بن خالد توجد سبع روايات وصلت إلى الشيخ الكلينى (قدّس سرّه) بهذا الطريق كما هو موجود عند الشيخ النجاشى، فالشيخ الكلينى (قدّس سرّه) نقلها كروايات متعدده موجوده فى كتاب عقبه بن خالد، لكن الطريق واحد والرواه متّحدين، فلا نستطيع أن نثبت أن الروايه واحده بوحده الرواه.

هذا المطلب في حدّ نفسه صحيح، لكن الظاهر أنّ هناك اشتباهاً في تطبيقه؛ لأنّ النجاشي لم يذكر هذا الكلام، في ترجمه عقبه بن خالد هو قال له كتاب، ونقله بسندٍ ينتهي إلى شخصين آخرين غير محمد بن عبد الله بن هلال ومحمد بن الحسين بن ابي الخطاب، وإنّما نقله بسندٍ ينتهي إلى الحسن بن علي بن فضال، عن علي بن عقبه، عن أبيه، يعني عقبه بن خالد. وهذا طريق آخر غير ذاك الطريق، احتمال أنّ هناك اشتباهاً، وبدل النجاشي لو نقلنا عن الشيخ في الفهرست، حيث ذكر في الفهرست في ترجمه عقبه بن خالد أنّ له كتاب، وذكر طريقاً له يمر بمحمد بن عبد الله بن هلال، ويروي عنه محمد بن الحسين بن ابي الخطاب، فنقول أنّ هذا طريق ذكره الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) في الفهرست إلى كتاب عقبه بن خالد، لعل الشيخ الكليني (قدّس سرّه) يروي كتاب عقبه بن خالد أيضاً بنفس هذا الطريق، فعندما يذكر روايات عقبه بن خالد فطريقه إليها هو نفس الطريق، فتكرر هذا الطريق لا- يعني أنّ الروايه واحده؛ بل يمكن فرض أنّها روايات متعدده في كتاب عقبه بن خالد، غايه الأمر أنّ الطريق إليه يمر بهذين الشخصين، فتكررا لأنّ الطريق إلى الكتاب يمر بهما لا لأنّ الروايه واحده. وهذا المطلب صحيح.

ما ذكره في المقدّمه الثانيه من أنّ هذه أقضيه متعدده يدّعي أنّها مجتمعه في روايه واحده هي روايه عقبه بن خالد، وأنّها وُزعت على البواب الفقهيّه من قبل الأصحاب، يُلاحظ عليه أنّ في هذا المطلب توجد احتمالات:

الاحتمال الأول: أنّ يكون هذا التوزيع للأقضيّه المتعدده باعتبار أنّها صدرت من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلّم) مرتين، مرّه مجتمعه ورواها عباده بن الصامت مجتمعه، ومرّه متفرّقه رواها عقبه بن خالد عن الإمام الصادق (عليه السلام).

الاحتمال الثاني: أن يكون هذا التوزيع من جهة تقطيع الإمام الصادق (عليه السلام) نفسه، أو أحد الرواه.

الاحتمال الثالث: أن يكون هذا التوزيع من جهة تقطيع الأصحاب للرواية وإلحاق كل قضاء بما يناسبه من الأبواب الفقهي.

حينئذٍ يقال: أن المتعين من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الثالث؛ لاستبعاد الأول والثاني، استبعاد أن تصدر من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) مرتين، مرّه مجتمعه ومرّه متفرقه، وأيضاً استبعاد أن يكون الإمام الصادق (عليه السلام) هو الذى قطع هذه الروايات وفترقتها، أو أن يكون أحد الرواه هو من قام بذلك؛ لأنه شىء غير معقول، فيتعين أن يكون الذى فعل ذلك هم الأصحاب وأصحاب الكتب الحديثيه. ما يلاحظ على هذا المطلب هو كأنه يفترض أن روايه عباده بن الصامت هي روايه واحده ومجموعه من الأقضيه صدرت من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فى مجلس واحد، ونقلها عباده بن الصامت عنه (صلى الله عليه وآله وسلم)، بينما واقع الأمر ليس هكذا، عشرين قضاء من المستبعد جداً؛ بل من المطمئن به أنها لم تصدر من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فى مجلس واحد، وإنما هي أقضيه وردت فى موارد متفرقه، صدر منه كل قضاء فى موردٍ مناسب لصدوره منه، غايه الأمر أن عباده بن الصامت جمع بين المتفرقات ورواها كلها فى روايه واحده، وتوجد مناسبة للجمع فيما بينها، وهي أنها كلها أقضيه عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم). هذا هو الذى يظهر من عباده بن الصامت، يعنى أن روايه عباده بن الصامت ليست هي عبارته عن روايه واحده تُنقل عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فى مجلس واحد، هذا مستبعد جداً، وإنما هي عبارته عن أقضيه متعدده للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) صدرت فى مجالس متعدده، وعباده بن الصامت جمع بينها فى روايه واحد من باب الجمع بين المتفرقات.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

انتهى الكلام إلى ما ذكره المحقق شيخ الشريعة الأصبهاني (قدس سرّه) من أنّ روايات عقبه بن خالد هي روايه واحده جمعت فيها كل الأقضية عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) غايه الأمر أنّ الأصحاب فرّقوها على الأبواب الفقهيّة المختلفه، فالتوزيع حصل من قبل الأصحاب، وإلا بالأصل هي روايه واحده يرويها عقبه بن خالد. واستدل عليه بأنّ الاحتمالات في المقام ثلاثه تقدّم ذكرها في الدرس السابق، وكان الاحتمال المتعيّن هو الاحتمال الثالث.

الجواب على هذا الاستدلال هو: أننا لا نحتمل أنّ الأقضية اساساً كانت في مجلس واحد، وإنما هي أقضية متفرقه في مجالس متعدده وفي عدّه مواقع، الأقضية هكذا صدرت من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) متفرّقه، وعباده بن الصامت جمعها في روايه واحده لمناسبه هي أنّها كلّها أقضية للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هكذا فعل عباده بن الصامت بحسب الأخبار المرويّه في كتب العامه. أمّا عقبه بن خالد عندما نقل هذه الأقضية متفرّقه عن الإمام الصادق (عليه السلام) بالشكل الذي وصل إلينا، القضاء في الشفعه، والقضاء في باب منع فضل الماء، من قال أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) رواها مجتمعاً؟ بحيث أنّ عقبه بن خالد أساساً رواها مجتمعاً عن الإمام الصادق (عليه السلام) ثمّ فرّقها الأصحاب.

وبعباره أخرى: ما هو الملزم للإمام الصادق (عليه السلام) أن يجمع بين هذه الأقضية المختلفه في روايه واحده كما فعل عباده بن الصامت حتى نقول أنّ الروايه التي يرويها عقبه بن خالد عن الإمام الصادق (عليه السلام) هي روايه واحده جمع فيها بين المتفرّقات؟ لا ملزم لهذا، فلعلّ الإمام الصادق (عليه السلام) رواها متفرّقه كما هي متفرّقه، روى قضاءً في الشفعه عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ونقله لنا عقبه بن خالد، وروى روايه في النهي عن منع فضل الماء ونقلها إلينا عقبه بن خالد..... وهكذا في جمله من الأقضية. ما هو الملزم بأن نفترض أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) جمع بين هذه الأقضية في روايه واحده، وأنّ عقبه بن خالد نقل هذه الروايه الواحده، وأنّ التقطيع جاء من قبل الأصحاب؛ بل هناك افتراض آخر معقول جداً، وهو أن نفترض أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) وزعها كما هي كذلك، وعقبه بن خالد أيضاً نقلها موزعه كما سمعها من الإمام الصادق (عليه السلام)، فوصلت إلينا موزّعه، لا أنّ الأصحاب هم الذين قطعوها.

ص: ٥٣٦

ثمّ بعد ذلك كأنّه يحاول أن يستدل على وثاقه عباده بن الصامت وإتقانه في النقل بمسأله المطابقه، فيقول: لا يوجد هناك اختلاف بين الأقضية التي ينقلها عباده بن الصامت وبين الأقضية التي ينقلها عقبه بن خالد؛ بل يقول لا يوجد اختلاف بينهما أصلاً، إلّا في المسأله التي هي محط النظر، وهي مسأله أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) وقع في روايه عباده بن الصامت كقضاءٍ مستقل في قبال بقيه الأقضية ولا ربط له بالقضاء في الشفعه ومنع فضل الماء. بينما في روايه عقبه بن خالد الأمر بالعكس، وإنّما وقع (لا ضرر ولا ضرار) ذليلاً لحديث الشفعه، وذليلاً لحديث منع فضل الماء، فيكون ظاهراً في التعليل والارتباط. ويريد أن يثبت بهذا أنّ نقل عباده بن الصامت نقل متقن جداً؛ ولذا لا يوجد هناك اختلاف بين ما ينقله عباده بن الصامت وبين ما ينقله عقبه بن

من خلال هذه الأمور التي ذكرها كأنه يقول: توجد روايه مرويه عن عباده بن الصامت مرويه في كتب العامه وقع فيها حديث (لا ضرر ولا ضرار) كقضاءٍ مستقلٍ في قبال سائر الأفضيه، فلا يرتبط حديث (لا ضرر ولا ضرار) بحديث الشفعه، ولا بحديث منع فضل الماء، ولا- بأى شىءٍ آخر، وإنما ورد كقضاءٍ مستقلٍ، بينما فى روايه عقبه بن خالد ليس مستقلاً، وإنما ارتبط بحديث الشفعه، أو ارتبط فى روايه أخرى بحديث منع فضل الماء. إذاً: لدينا روايتان تنقلان أفضيه للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فى أحد النقلين هناك ارتباط بين حديث (لا ضرر ولا ضرار) وبين بعض الأفضيه، وفى النقل الآخر لا يوجد أى ارتباط بين حديث (لا ضرر ولا ضرار) وبين باقى الأفضيه وإنما وقع بشكلٍ مستقل.

المحقق شيخ الشريعة الأصبهاني (قدّس سرّه) يريد أن يوجّه روايه عقبه بن خالد التي قلنا أنّها ظاهره في الارتباط، وهو اعترف بهذا الظهور في الارتباط، لكنّه يريد توجيه ظاهرها بما يوافق روايه عباده بن الصامت، يعنى يريد أن يفك الارتباط، ويقول: في روايه عقبه بن خالد أيضاً لا يوجد ارتباط، وإنّما هذا الارتباط نتج عن الجمع بين هذه الأقضيه، فهو يريد توجيه ظاهر روايه عقبه بن خالد بما يوافق روايه عباده بن الصامت، وبالتالي يرفع اليد عن ظهور روايه عقبه بن خالد في الارتباط.

هذا الذى يذكره مضافاً إلى ما تقدّم من بعض الأمور التي ذكرها كمقدمه لما ادّعاها فيها ما تقدّم سابقاً، يُضاف إلى هذا كلّه أنّ هناك ملاحظات أخرى ترد على كلامه :

منها: الملاحظ في روايه عقبه بن خالد أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) ذكر مرتين، مرّه بعد حديث الشفعه، ومرّه بعد حديث منع فضل الماء. كيف نستطيع أن نفسّر ذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار) مرتين في هذه الروايه لو كان ما يقوله المحقق شيخ الشريعة الأصبهاني (قدّس سرّه) صحيحاً، وما يقوله هو: أنّ (لا ضرر ولا ضرار) هو قضاء مستقل لا ارتباط له بسائر الأقضيه كما هو الحال في روايه عباده بن الصامت، لو كان حديث (لا ضرر ولا ضرار) قضاءً مستقلاً في قبال سائر الأقضيه وليس له ارتباط بها، وعقبه بن خالد كان يروى أقضيه مجتمعه، وواحد من هذه الأقضيه (لا ضرر ولا ضرار)؛ إذاً: لماذا كرّره مرتين؟! المفروض أن يذكره مرّه واحده كما هو الحال في سائر الأقضيه، القضاء في الشفعه لم يكرره مرتين في هذه الأقضيه المجتمعه، حديث منع فضل الماء لم يكرره مرتين، وإنّما ذكره مره واحده، بينما حديث (لا ضرر ولا ضرار) كرّره مرتين، وهذا التكرار مرتين من الصعب جداً تفسيره على ضوء ما يقوله المحقق شيخ الشريعة الأصبهاني (قدّس سرّه) من أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو قضاء مستقل لا علاقه له بسائر الأقضيه. بينما إذا قلنا أنّه مرتبط وليس قضاءً مستقلاً؛ فحينئذٍ من المعقول جداً تكراره كلّما كانت هناك حاجه إلى ذلك، فيكرر في باب الشفعه؛ لأنّه مرتبط بحديث الشفعه، ويكرره أيضاً في حديث النهى عن منع فضل الماء؛ لأنّه مرتبط بحديث النهى عن منع فضل الماء..... وهكذا. هذه أيضاً ملاحظه تمنع من الوصول إلى ما ذكره.

من جهة أخرى: أساساً كيف نستطيع أن نثبت أن رواية عقبه بن خالد كانت رواية واحده جُمع فيها بين أقضيه للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مختلفة؟ يعنى حالها حال رواية عباده بن الصامت، فى رواية عباده بن الصامت واضح أن عباده جمع بين أقضيه مختلفه ذُكرت فى مناسبات متعدده ومجالس متعدده، عباده جمع بين هذه الأقضيه بجامع أنها أقضيه للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم). ما هو الدليل على أن عقبه بن خالد هو تصدى للجمع، أو أنه يروى عن الإمام الصادق (عليه السلام) هذا الجمع؟ لم يقم دليلاً على هذا، رواية عقبه بن خالد وصلت إلينا متفرقه، رواية فى باب الشفعه، ورواية فى باب النهى عن من فضل الماء، ورواية فى موردٍ آخر، ما الذى يثبت أن رواية عقبه بن خالد بالأصل كانت رواية واحده جمع فيها بين الأقضيه؟ هذا ليس له ما يثبتته حتى نتسلسل معه، هو يدعى أن الرواية واحده جُمع فيها بين أقضيه متعدده، ويثبت به أن ما يظهر من رواية عقبه بن خالد من الارتباط إنما جاء نتيجة للجمع بين هذه الأقضيه المختلفه، لا أن حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو بالأساس واقع ذيلًا لحديث الشفعه، عباده بن الصامت جمع بين الأقضيه لكن لم يكن كلامه يوهم بوجود ارتباط، وإنما نقلها كما هى، أقضيه مختلفه متعدده وواحد منها هو قضاء (لا ضرر ولا ضرار). هذا نتيجة الجمع وقع فيما يوهم وجود ارتباط، وإلا هو أساساً لا يكون هناك ارتباط، وهذا كله مبنى على افتراض أن فى رواية عقبه بن خالد كان هناك جمع بين المتفرقات، وهذا ليس واضح لدينا، ولم يثبت أنها عباره عن رواية واحده، وإنما هى عباره عن مجموعه روايات رواها عن الإمام الصادق (عليه السلام) فى أقضيه مختلفه.

الأمر الآخر الذى يمكن أن يُلاحظ على كلامه أيضاً هو: فى روايه عقبه بن خالد لوحظ بأنّ (لا ضرر ولا ضرار) فى حديث الشفعه وقع بين الحكم بنفى الشفعه وبين تنمه لهذا الحكم. الروايه هى :

(قضا رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا رُفت الأرف وحُدّت الحدود، فلا شفعه). (١)

من الواضح أنّ الدليل مرتبط بالحكم بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن، لو كان (لا ضرر ولا ضرار) قضاءً مستقلاً ولا علاقه له بالشفعه، فلماذا يُذكر متوسطاً بين الحكم بالشفعه وبين هذه التتمه التى هى تنمه للحكم بالشفعه، وإنّ الشفعه إنما تجرى عندما تكون الحصه مشاعه، وأما بعد القسمه، فلا تكون هناك قسمه. المناسب جداً أن لا يقع متوسطاً بينهما، وإنما يُذكر هذا، ثمّ يُذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار). هذا أيضاً ممّا يؤيد وجود الارتباط، وأنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) لم يرد بشكلٍ مستقلٍ، وكقضاءٍ مستقلٍ أيضاً. هذه نكته أخرى أيضاً تُبعّد ما قاله.

الأمر الآخر هو فى نفس هذا الحديث، فى هذا الحديث يقول: (وقال: لا ضرر ولا ضرار). بينما قبله قال: (قضى رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " بالشفعه بين الشركاء). ما يُقال هو: لو كان لا ضرر ولا ضرار من جمله الأفضيه المستقله، وكان الجمع جمعاً بين المتفرقات، كان المناسب أن يُعطف (وقضا) كما فى سائر الأفضيه، إذا لاحظنا روايه عباده بن الصامت (قضا رسول الله بكذا) و(قضا بكذا وقضا بكذا)، و(فى قضاء رسول الله كذا) العطف يكون بهذا الشكل، بينما هنا عطف ب_____ (وقال لا ضرر ولا ضرار)، ولم يقل (وقضا بأنّه لا ضرر ولا ضرار).

ص: ٥٤٠

قد يُعترض هنا ويقال: هذا من هذه الجهة صحيح، لكن من جهة أخرى، نفس أن يقول (وقال) فيه دلالة على أنه قضاء مستقل، وإلا كان بالإمكان عطفه على ما قبله بلا (قال)، فعندما يقول (وقال) فهذا معناه أنه شيء مستقل لا ارتباط له بما قبله.

ويجاب عن هذا الاعتراض: بأنّ الحاكى مضطر إلى أن يقول (وقال)؛ لأنّ عطفه على ما قبله لا يصح من دون أن يأتى بكلمه (قال)؛ لأنّ ما قبله (وقضا رسول الله..) هو حكاية فعل وليس حكاية قول، فعندما يريد أن يعطف عليه لا يجوز أن يعطف عليه من دون أن يقول (قال). وبعبارة أخرى: عندما يقول (وقضا رسول الله..) لا يستطيع أن يقول (ولا ضرر ولا ضرار)؛ لأنّ ذاك حكاية فعل يعطف عليه حكاية قول (ولا- ضرر ولا ضرار) هذا قول، فهو مجبر على أن يأتى بكلمه (وقال)؛ لأنّ هذا من سنخ القول، والمعطوف عليه من سنخ الفعل، فإذا: لابدّ أن يأتى ب_____ (وقال). لو كان سابقاً يحكى قولاً، مثلاً يقول: (قال رسول الله الشفعة تثبت بين الشركاء فى الأرضين والمساكن...); فحينئذٍ يستطيع أن يعطف عليه بدون أن يأتى بكلمه (وقال)، فيقول (ولا ضرر ولا ضرار)؛ لأنه عطف حكاية قول على حكاية قول، لكن فى المقام توجد حكاية فعل، فعندما يريد أن يعطف عليه حكاية قول لابدّ أن يأتى بكلمه (وقال).

إذاً: كلمه (وقال) لا تعنى أنّ (لا ضرر ولا ضرار) هو قضاء مستقل، وإنّه جاء ب_____ (وقال) لكى يبين ويبرز أنّ هذا قضاءً مستقلاً فى قبال سائر الأفضيه؛ بل الظاهر أنّ (وقال) فى المقام هى تؤكد الذى قيل سابقاً، وأنّ هذا ليس قضاءً مستقلاً لعطف على ما قبله ب_____ (قضا) كما هو الحال فى سائر الأفضيه، فى كلّها معطوف بعضها على بعض ب_____ (قضا رسول الله...). من هذا والنكته التى ذكرناها، بأنّ (وقال) لابدّ منها فى مقام عطف حكاية القول على حكاية الفعل يتضح أنّ هذا يؤيد أنّ هناك ارتباطاً بين هذا الحديث وبين القضاء بالشفعة. هذا ما يمكن أن يقال فى مقام بيان أنّ ما ذكره هذا المحقق ليس كما ينبغى.

إلى هنا يتبين أنه بالنسبة إلى الطائفة الثانية من الأخبار التي كان الجامع فيما بينها هو أنها تتعرض لبعض الأفضيه المنقوله عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). أن سند هذه الطائفة غير تام لوجود مشاكل سنديه فى الروايات التى تذكر ذلك، والبحث الذى يقع فى هذه الطائفة كان منصباً مع المحقق شيخ الشريعة الأصبهاني (قدس سرّه) فى أنه هل هذه الروايه أو الروايات الواصله إلينا المنقوله عن عقبه بن خالد، هل هى كروايه عباده بن الصامت كما هو ذهب إليه؟ هل هى من باب الجمع بين المتفرقات، وأنها روايه واحده والتقطيع حصل من قبل الأصحاب، أو أنها ليست كذلك؟ وقد تبين أنه لا دليل على ما ذكره بشكل واضح؛ بل ظواهر الأمور تدل على عدمه، ظواهر الأمور أنها روايات متعدده مرويه عن عقبه بن خالد، فتعامل معها على هذا الأساس، وظهور الروايات فى أن (لا ضرر ولا ضرار) جاء تعليلاً وجاء ذيلًا لحديث الشفعه وحديث النهى عن منع فضل الماء، هو ظهور لا ينكر، وهو أيضاً اعترف به. غايه الأمر أنه أراد أن يرفع اليد عن هذا الظهور، باعتبار وجود ظهور أقوى منه فى روايه عباده بن الصامت، وله ظهور واضح فى كلتا الروايتين، وليس قضاءً مستقلاً؛ وحينئذ لا يمكنه أن يثبت ما ذهب إليه من أن حديث (لا ضرر ولا ضرار) مفاده الحرمة التكليفيه لا- غير؛ لأنّ هذا إنما يثبت إذا كان قضاءً مستقلاً وغير مرتبط بحديث الشفعه وسائر الأفضيه، أمّا إذا جاء مرتبطاً بهما وتعليلاً لهما؛ حينئذ لا يكون دالاً على الحرمة التكليفيه لا غير؛ لأنه يثبت به كما تقدم سابقاً الحكم المناسب لنفى الضرر ونفى الحكم الضررى، أو نفي الموضوع الضررى على الاختلاف الآتى فى تفسير حديث (لا ضرر ولا ضرار).

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

تقدّم سابقاً أنّه استدّل على دعوى المحقق شيخ الشريعة الأصبهاني (قدّس سرّه) بشيءٍ آخر غير ما ذكره هو، ونقلنا سابقاً الاستدلال على ذلك، وكان مرجعه عدم صحه تطبيق هذه الكبرى على هذين الموردين، يعنى مورد الشفّعه ومورد منع فضل الماء، وأنّ كبرى (لا ضرر ولا ضرار) لا يمكن تطبيقها على هذين الموردين، فعدم صحه التطبيق جعلت دليلاً على أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو حديث وقضاء مستقل ولا ارتباط له بموردى الشفّعه ومنع فضل الماء؛ لعدم صحه تطبيقه عليهما، فمن عدم صحه التطبيق الذى يعنى أن لا ضرر لا يمكن أن يكون تعليلاً للحكم فى باب الشفّعه ولا تعليلاً للحكم فى باب منع فضل الماء، فإذا لم يكن صالحاً للتعليل ولم يكن صالحاً لتطبيق كبراه على هذين الموردين، إذاً لا بد أن لا يكون هناك ارتباط بين حديث (لا- ضرر ولا- ضرار) وحديث الشفّعه وحديث منع فضل الماء، وبالتالي يثبت ما يقوله هذا المحقق من أنّ الحديث مستقل والقضاء مستقل لا ارتباط له بهذين الحديثين، وهو الذى يريد إثباته، لكن هو استدّل عليه بشيءٍ والجماعه استدّلوا عليه بشيءٍ آخر والذى هو عدم صحه تطبيق الحديث على هذين الموردين، وذكرنا ما هو الدليل على عدم صحه التطبيق فى باب الشفّعه، وما هو الدليل أيضاً فى باب منع فضل الماء.

الآن نريد أن نستعرض هذه الأدله ونرى هل هى تامه، أو لا؟ وهل تمنع من التطبيق، وبالتالي تمنع من فرضيه الارتباط والتعليل فى حديث لا- ضرر أو أنها لا تمنع من ذلك؟ ما ذكرناه سابقاً كان هو بالنسبه إلى مورد الشفّعه قلنا استدّل بدليلين على منع صحه تطبيق حديث (لا ضرر ولا ضرار) على باب الشفّعه:

ص: ٥٤٣

الدليل الأول: أن بين ثبوت الشفّعه وبين تضرر الشريك بالبيع نسبه العموم والخصوص من وجه، بمعنى أنّه قد يتضرر الشريك ببيع شريكه ومع ذلك لا- يثبت حق الشفّعه كما إذا كان الشركاء ثلاثه فصاعداً، وقد يثبت حق الشفّعه من دون أن يتضرر الشريك ببيع شريكه كما إذا فرضنا أنّ البائع كان رجلاً مزعجاً للشريك وباع حصّته على شخصٍ مؤمنٍ محسنٍ، فهنا لا يتضرر الشريك الأول ببيع الشريك الثانى حصّته المشاعه؛ لأنّها باعها من رجل مؤمنٍ ومحسنٍ، فهنا يثبت حق الشفّعه ولا يتضرر الشريك. وقد يجتمعان وهى الحالات الاعتياديه وهى الأكثر. وبناءً على أنّ النسبه بينهما هى نسبه العموم والخصوص من وجه، فبناءً على هذا لا يصحّ لنا أن نستدل على الحكم فى باب الشفّعه بكبرى لا ضرر مع أنّ لا ضرر لا تثبت فى جميع موارد ثبوت حق الشفّعه؛ لأنّ بعض موارد ثبوت حق الشفّعه لا يكون فيها ضرر كما ذكرنا؛ وحينئذٍ يقال كيف نستدل على ثبوت حق الشفّعه لهذا الشريك فى هذا البيع بقاعده لا ضرر؟ والحال أنّه لا يتضرر بهذا البيع.

ويلاحظ على هذا الدليل: نحن لا نلتزم بأنّ النسبه هى العموم والخصوص من وجه؛ بل الظاهر أنّ النسبه هى العموم والخصوص المطلق، لا- من وجه، بمعنى أنّنا نبقى مصرّين على عدم ثبوت حق الشفّعه، إلا حيث يكون هناك ضرر، لكن ليس كل ما فيه ضرر يوجب ثبوت حق الشفّعه، فتكون النسبه هى العموم والخصوص المطلق، فى كل الموارد التى يثبت فيها حق الشفّعه يكون

هناك ضرر، حتى في هذا المثال الذي ذُكر؛ لأنَّ الضرر الذي يُلحق في المقام ليس هو الضرر الخارجي الذي يحصل من الشريك، وإنما هو الضرر الحاصل من نفس الشركه؛ لأنَّ الشريك يكون في معرض الضرر بالشراكه، فالشراكه هي في حدِّ الضرر، ليس المقصود بالضرر هو الضرر الذي يحصل من الشريك حتى يقال إذا باعه من شخصٍ مأمون محسن إلى شريكه لا يوجد ضرر، وإنما نفس الشركه هي ضرر، كما لعله أشير إليها في بعض النصوص من قبيل آيه الخلقاء (وإنَّ كثيراً من الخلقاء لييغى بعضن) بناءً على تفسيره بالشركاء، الشركه ضرر، وفي باب أرث الزوجه منعت الزوجه من أن ترث من الأرض، وعُلل ذلك بأنه حتى لا تُزاحم أهل الميراث في ميراثهم.

على كل حال، الضرر الملحوظ في المقام هو الضرر الناشئ من نفس الشركة، وهذا موجود في كل الحالات التي يُحكم فيها بالشفعة هناك ضرر. نعم، لا عكس، يعني ليس كل ما فيه ضرر على الشريك يحكم فيه بالشفعة كما في ما إذا كان الشركاء ثلاثة فصاعداً، حيث الضرر موجود، لكن لا يحكم بالشفعة لقيام الدليل؛ لأنّ الدليل قام على أنّ حق الشفعة لا يثبت إلاّ إذا كان هناك شريكان لا أكثر من ذلك ممّا يفهم منه أنّ الضرر الذي يوجب حق الشفعة شرعاً هو الضرر الخاص لا مطلق الضرر، لكن في كل مورد نحكم فيه بالشفعة هناك ضرر، والمقصود بالضرر ليس هو الضرر الذي يحصل من الشريك، وإنّما المقصود من الضرر هو الضرر الحاصل من نفس الشركة؛ لأنّ الشركة في حد نفسها ضرر، وبهذا حينئذٍ يمكن الاستدلال على الحكم في باب الشفعة وثبوت حق الشفعة بكبرى لا ضرر ولا مانع من هذا الاستدلال، إذا قلنا أنّ الضرر الملحوظ في المقام هو الضرر الحاصل من نفس الشركة. ومن هنا يظهر صحه تعليل الحكم في باب الشفعة بكبرى الضرر، وبالتالي يمكن الالتزام بالارتباط؛ وحينئذٍ لا يمكن أن يقال بعدم الارتباط بين الحديتين؛ بل تطبيق الكبرى في باب الشفعة أمر ممكن ولا محذور فيه.

الدليل الثاني: أنّ مفاد قاعده حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو إمّا نفي الحكم الضرري، أو نفي الموضوع الضرري على الخلاف المعروف الآتي في هذا الباب، في محل الكلام لا إشكال أنّ الضرر الذي يلحق الشريك إنّما يلحقه باعتبار بيع شريكه حصّته المشاعه، فالضرر يأتي من قبل البيع، فإذا أردنا تطبيق قاعده (لا ضرر ولا ضرار) على منشأ الضرر الذي هو البيع؛ فحينئذٍ نحن أمام امرين:

الأمر الأول: إمّا أن نلتزم ببطلان البيع، باعتبار أنّ صحّه البيع فيها ضرر بالنسبة إلى الشريك وحديث (لا ضرر ولا ضرار) ينفي ما يكون سبباً للضرر والحكم الضرري الذي هو الحكم بصحة البيع، فحديث (لا ضرر ولا ضرار) ينفي الصحة ويُلتزم ببطلان البيع.

الأمر الثاني: أن نقول أنّ الضرر لا ينشأ من صحّه البيع، وإنّما ينشأ من لزوم البيع، فإذا أردنا تطبيق الكبرى، فلا بدّ من رفع هذا اللزوم، فنرفع اللزوم ونقول أنّ هذا البيع صحيح، ولكنه ليس لازماً، بمعنى ثبوت الخيار للشريك الآخر.

فإمّا أن نلتزم ببطلان البيع إذا أردنا تطبيق هذه الكبرى، أو نلتزم بعدم لزوم هذا البيع، بينما ما يُلتزم به ليس بطلان البيع، ولا عدم لزوم البيع، وإنّما ما يُلتزم به هو ثبوت حق للشريك يُسمّى (حق الشفعة) بحيث أنّ هذا الحق ليس هو حق فسخ العقد، وإنّما هو حق استرداد ما باعه الشريك الآخر إلى نفسه، والدليل يقول لا يمكن إثبات هذا الحق بقاعده (لا ضرر)؛ لأنّ هذه القاعده ليس مفادها هو إثبات حكم في مورد الضرر، وإنّما مفادها هو نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر، سواء قلنا أنّ مفادها هو نفي الحكم الضرري، أو قلنا هو نفي الموضوع الضرري، وحتى نفي الموضوع الضرري المراد به هو نفي الحكم، لكن بلسان نفي الموضوع. ومن هنا يُستشكل في تطبيق القاعده على مورد الشفعة لإثبات حق يُعبّر عنه بحق الشفعة لهذا الشريك.

ويجاب عن هذا الدليل: بأننا لا نريد أن نثبت حق الشفعة بهذا المعنى تمسكاً بكبرى (لا ضرر ولا ضرار)، وإنّما هذا الحق يثبت بدليل آخر منفصل ولا علاقه له بكبرى (لا ضرر ولا ضرار)، ما نريد إثباته بقاعده (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر، أمّا ثبوت حق للشريك يُعبّر عنه بحق الشفعة، فهذا يثبت بدليل آخر، ومن الواضح عدم المنافاه بينهما؛ وحينئذٍ ينحل الإشكال، فالإشكال كان مبنياً على افتراض أننا نثبت حق الشفعة للشريك تمسكاً بقاعده (لا ضرر ولا ضرار)، فيقول أنّ هذا التطبيق ممنوع؛ لأنّ مفاد القاعده هو النفي لا الإثبات، فكيف نثبت حق الشفعة للشريك تمسكاً بقاعده (لا ضرر ولا ضرار)؟! إذاً: تطبيق (لا ضرر ولا ضرار) على مورد الشفعة ممنوع وغير صحيح، وبالتالي يتوصّل بهذا إلى فك الارتباط بينهما.

الجواب هو: أن ثبوت حق الشفعه ليس واضحاً أنه يُستند فيه إلى قاعده (لا ضرر ولا ضرار) وإنما يُستند فيه إلى دليل آخر.

الجواب الثانى: يمكن إثبات حق الشفعه بهذا المعنى تمسكاً بقاعده (لا ضرر ولا ضرار). سيأتى أنه على بعض المبانى فى تفسير القاعده؛ حينئذٍ يمكن إثبات حق الشفعه، وليس فقط نفى الصحه ونفى اللزوم، وإنما إثبات حق الشفعه للشريك تمسكاً بقاعده (لا ضرر ولا ضرار). فهذا الجواب يقول: نحن لا نلتزم بأن قاعده (لا ضرر ولا ضرار) لا يمكن أن يثبت بها حق الشفعه للشريك، وهذا سيأتى بحثه.

الأمر الآخر الذى يمكن أن يقال على هذا هو أن هذا الاستدلال غير صحيح من ناحيه منهجيه؛ وذلك لأن الظاهر من هذا الكلام الذى نقلناه عن السيد الخوئى (قدس سرّه) والموجود فى كلمات المحقق النائينى (قدس سرّه) كأنه هو من البدايه يُفسّر الحديث بتفسير خاص ويقول أن معنى الحديث هو نفى الحكم الضررى، ثم يقول أن هذا المعنى الذى نفسر به الحديث لا يمكن تطبيقه على مورد الشفعه لإثبات الحكم المناسب فى حق الشفعه؛ لذا هو يقول أن التطبيق غير صحيح، فإذا كان التطبيق غير صحيح، فلا بد من افتراض أن الحديث لا علاقته له باب الشفعه، فيثبت المطلوب وهو أن الحديث مستقل وغير مرتبط باب الشفعه.

هذا ليس أولى من العكس، يعنى ليس أولى من أن يقال أن ظاهر الروايه طُبّق على باب الشفعه؛ إذ أن ظاهر الحديث هو تعليل الحكم فى باب الشفعه بهذا الحديث، فليكن هذا دليلاً على أن تفسيرنا للحديث بأنه عباره عن نفى الحكم الضررى هو تفسير غير صحيح، فنختار تفسيراً آخر ينسجم مع تطبيقه على باب الشفعه، أما أن نفترض مسبقاً أن معنى الحديث هو هذا، ثم نقول أن هذا التطبيق ينافى ما اخترناه من معنى الحديث مع أن هذا التطبيق هو ظاهر الروايه؛ إذ أن ظاهر الروايه هو أنها طُبّقت حديث (لا ضرر ولا ضرار) على مورد الشفعه، ونحن نقول نرفع اليد عن هذا الظهور وملتزم بعدم الارتباط الذى هو خلاف الظاهر قطعاً؛ لأننا اخترنا فى تفسير الحديث معنى لا يمكن تطبيقه على مورد الشفعه، وهذا ليس أولى من العكس كما قلنا. هذا بالنسبه إلى مسأله الشفعه.

أما بالنسبة إلى مسأله منع فضل الماء، أيضاً قيل لا يمكن تطبيق الحديث على هذه المسأله، واستدل على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: كان هو أنه ليس هناك ضرر في المقام، يعنى مالك الماء حينما يمنع فضل ماءه، فهو إنما تصرف في ملكه، وهذا لا يعتبر إضراراً بالغير، يعنى عندما يمنع فضل مائه عن الغير لا يكون هذا إضراراً بالغير أصلاً، والضرر غير موجود أصلاً، وإنما الموجود هو عدم منفعه، أى أن الغير لا ينتفع بهذا الماء، لا أنه بمنعه قد أضر بالغير حتى يقال أن الضرر موجود، فتجرى كبرى (لا ضرر ولا ضرار) لانتزاع الحكم المناسب في هذا الباب، فالضرر غير موجود في المقام، وإنما الموجود هو عدم الانتفاع، وعدم الانتفاع ليس ضرراً، فكيف يمكن تطبيق كبرى (لا ضرر ولا ضرار) على هذا المورد، والحال أن الضرر غير موجود!؟

ويجاب عن هذا الدليل: بأن يقال أن الذى يفهم من روايه منع فضل الماء هو أنها تريد أن تقول: حينما يكون الماء موجوداً في مكان ويوجد بجنبه كلاً أو مرعى، والمالك يملك الماء ولا يملك المرعى، هذا الغير عندما يكون عنده غنم ويأتى بها لترعى في هذا المرعى، وبطبيعته الحال عندما تأكل الغنم تحتاج إلى ماء، والمالك للماء إذا منع الماء عنها، فأن الراعى للغنم سوف يضطر إلى أن ينتقل إلى مكان آخر ولا يستفيد من هذا الكلاً؛ لأن استفادته من هذا الكلاً مع منع مالك الماء إياها من شرب الماء، هذا سوف يؤدي إلى هلاك الغنم، وهذا يعد نوعاً من الإضرار بهذا الغير.

قد يقال: أن هذا ليس إضراراً، وإنما هو عدم منفعه، وعدم المنفعه ليس ضرراً.

أجيب عنه: بأن هذا إنما يكون صحيحاً عندما لا يكون المقتضى للانتفاع تاماً، لكن عندما يكون المقتضى موجوداً؛ حينئذ عدم الانتفاع يعد ضرراً عرفاً كما في ما نحن فيه، حيث المقتضى للانتفاع موجود وهو المرعى والكلاً الموجود والمباح للجميع، وهذا مقتضى للانتفاع، فعندما يمنع المالك الماء عنه كأنه يحرمه من الانتفاع بهذا الكلاً مع وجود المقتضى للانتفاع، وهو وجود هذا الكلاً، هذا الحرمان من الانتفاع مع وجود المقتضى له، عرفاً يعد ضرراً بالنسبه إلى هذا الغير، فكأن المالك بمنعه الماء يسبب له ضرراً بمعنى أنه يحرمه من الانتفاع بهذا الكلاً مع وجود المقتضى له. نعم، مع عدم وجود المقتضى لا يعد عدم الانتفاع ضرراً. وهذه مسأله عرفيه.

الدليل الثاني: دعوى أنّ النهى فى المقام ليس نهياً تحريمياً، وإنّما هو نهى تنزيهى، بمعنى لا يحرم عليه أن يمنع فضل الماء عن الغير، وإنّما يكره له ذلك، فإذا فرغنا عن كون النهى نهياً تنزيهياً؛ فحينئذٍ تأتى مسأله أنّ تطبيق الكبرى على هذا المورد غير صحيح، فلا يصح التطبيق، وهو ما يُراد إثباته فى المقام بهذا الدليل؛ لأنّ مقتضى تطبيق كبرى لا ضرر فى محل الكلام هو الالتزام بالتحريم لا الالتزام بالكراهه، والمفروض أنّنا لا نلتزم بهذا، وإنّما نلتزم بالكراهه. إذاً ما نلتزم به، وما ينتجه تطبيق هذه الكبرى لا نلتزم به، وهذا يعنى عدم صحّه التطبيق. والسبب فى أنّ تطبيق الكبرى فى محل الكلام لا ينتج الكراهه، وإنّما ينتج التحريم؛ هو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الضرر لا ينشأ من الإباحه، أى الجواز بالمعنى الأخص حتى يقال أنّ تطبيق الكبرى يرفع الجواز بالمعنى الأخص، وهذا لا ينافى ثبوت الكراهه، وإنّما ينشأ الضرر من الجواز بالمعنى الأعم؛ لوضوح أنّ الضرر كما يكون فى حاله الإباحه بالمعنى الأخص، كذلك يكون فى حاله الكراهه أو الاستحباب، أو الوجوب، فتطبيق القاعده عليه لا بدّ أن يكون (لا ضرر ولا ضرار) رافعاً للجواز بالمعنى الأعم، وإذا رفع الجواز بالمعنى الأعم باعتبار أنه يكون سبباً للضرر؛ حينئذٍ يكون الثابت هو التحريم، بينما هم لا يلتزمون بالتحريم وإنّما يلتزمون بالكراهه، فمن هنا تكون هذه المشكله فى تطبيق كبرى (لا ضرر ولا ضرار) فى محل الكلام.

والجواب عن هذا هو: أنّ قضيه عدم إمكان الالتزام بالتحريم ليست واضحه جداً، فلماذا لا يمكن الالتزام بالتحريم؟! فى هذا المورد يمكن الالتزام بالتحريم، بالخصوصيه التى تقدّمت سابقاً وهى أنّ هذا يمنع فضل الماء، ومنع فضل الماء يؤدى الى حرمان الناس من الانتفاع بالمرعى، بهذه الخصوصيه يمكن الامتزام بالتحريم؛ بل نُقل كما يقال عن بعض الفقهاء التزامه بالتحريم، فليست هناك مشكله فى هذا التطبيق أيضاً من هذه الجهه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

يقع الكلام في بعض الوجوه الأخرى غير ما تقدّم يُستدل بها على ما ذهب إليه المحقق شيخ الشريعة الأصبهاني (قدّس سرّه) من أنّ الحديث لم يرد مرتبطاً بالأقضية والأحاديث الأخرى، وإنّما ورد بشكلٍ مستقلٍ، هذه الوجوه مستفاده من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه)، حيث وافق المحقق شيخ الشريعة الأصبهاني (قدّس سرّه) في هذه النتيجة، أيضاً هو يبنى على عدم الارتباط وأنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) غير مرتبطٍ بالأحاديث الأخرى المنقوله في الروايات، هو وافقه على ذلك وذكر بعض الوجوه غير الوجوه المتقدّمه، نذكر بعضها :

الوجه الأول : عبارته غامضه وليست بذلك الواضح، يقول: أنّ فقره (لا ضرر ولا ضرار) إذا كانت غير مستقلة بأن وقعت تعليلاً لحديث الشفعه _____ مثلاً _____ أو لحديث منع فضل الماء يلزم عدم نقل عقبه بن خالد لهذا القضاء، وأن تكون روايته خاليه من حديث (لا ضرر ولا ضرار)؛ لأنّ روايه عقبه بن خالد وارده في أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فلو كان حديث (لا ضرر ولا ضرار) ذيّلاً لقضائه في الشفعه، أو ذيّلاً لقضائه في منع فضل الماء؛ حينئذٍ ينبغي أن تخلوا روايته من حديث (لا ضرر ولا ضرار)؛ لأنّ روايه عقبه بن خالد هي روايه لأقضيه للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم). أمّا لو كان حديث (لا ضرر ولا ضرار) قضاءً مستقلاً؛ حينئذٍ يكون موجوداً في حديث عقبه بن خالد، لكن عندما يكون تعليلاً وذيلاً لقضاء؛ فحينئذٍ ينبغي أن تخلوا روايه عقبه بن خالد منه؛ لأنّه ليس من أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو تعليل لقضاء وليس قضاءً حتى ينقله. ثم أضاف إلى هذا أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) واضح ومشهور أنّه صادر عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وهذا مما نجزم به؛ فحينئذٍ لو كان ذيّلاً ينبغي أن لا يذكره عقبه بن خالد في روايته _____ ليس واضحاً ماذا يريد أن يقول _____ يقول: إذا عقبه بن خالد ذكره في روايته، فلا بدّ أن يكون قضاءً مستقلاً _____ لا بدّ أن يكون هذا مقصوده _____ لو لم يكن قضاءً مستقلاً لما ذكره عقبه بن خالد في روايته؛ لأنّه ليس من أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وحيث أنّ عقبه بن خالد ذكره، فلا بدّ أن يكون قضاءً مستقلاً.

ص: ٥٥٠

إذا كان هذا هو المقصود _____ لأنّ عبارته غامضه وليست واضحة _____ يُلاحظ عليه:

أولاً: مسأله معروفه كون لا ضرر من أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ليس واضحاً أنّه منها كقضاء مستقل حاله حال قضائه في الشفعه وفي قضائه في منع فضل الماء وأمثال ذلك، أصل صدور (لا ضرر ولا ضرار) من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) مسلّم، المعروف والمشهور هو أنّ هذه الجملة صادره، أمّا كونها صادره كقضاء مستقلٍ أو صادره كتعليل في باب الشفعه أو تعليل في باب منع فضل الماء أو كتعليل في موارد أخرى كثير يمكن أن يعلل بها الحكم. ما نعلمه وما هو واضح ومشهور هو أصل صدور هذه العبارة عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم). أمّا صدورها كقضاء مستقل، فليس واضحاً بدرجه أننا نستطيع أن نقول أنّ المشهور والمعروف هو صدور كقضاء مستقل.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا يتوقف على أن نفترض أنّ عقبه بن خالد كان في مقام نقل جميع أقضيه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو فلتنزل ونقول هو في مقام نقل معظم أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ لأنه حينئذٍ يأتي هذا الدليل الذي ذكره ويقال: حيث أنّ عقبه بن خالد أورد حديث (لا ضرر ولا ضرار) في ذيل حديث الشفعة، وفي ذيل حديث منع فضل الماء كتعليلٍ لهما حسب ظهوره الأولى لعبارة، وهذا معناه أنّ عقبه بن خالد لم ينقل حديث (لا ضرر ولا ضرار) كقضاءٍ مستقل؛ لأنه أوردته في ذيل حديث الشفعة وفي ذيل حديث منع فضل الماء.

إذاً: هو لم ينقله كقضاءٍ مستقل مع أنه نقل معظم أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فإذا كان في مقام نقل معظم أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولم ينقل (لا ضرر ولا ضرار) كقضاءٍ مستقل، وإنما نقله في ذيل حديث الشفعة، أو في ذيل حديث منع فضل الماء مع أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو أمر مشهور ومعروف، إذاً: عندما نقله لابد أن يكون قد نقله كقضاءٍ مستقل، وإن كان ظاهر العبارة لا يوحى بذلك، لكن لابد أن نقول أنه نقله كقضاءٍ مستقل؛ لأنه بصدد نقل معظم أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهذا منها بلا إشكال، فهل يُعقل أنّ عقبه بن خالد الذي هو في مقام نقل جميع أقضيه الرسول، أو معظم أقضيه الرسول يترك نقل القضاء المشهور والمعروف للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو (لا ضرر ولا ضرار). إذاً: لابد أن يكون عندما نقله، وإن كان هذا يوحى بأنه مرتبط، لكن نقول أنه نقله كقضاءٍ مستقل. لكن هذا موقوف على أن نفترض أن عقبه بن خالد في مقام نقل جميع، أو على الأقل معظم أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)

نحن نقول: من البعيد جداً أن لا ينقل عقبه بن خالد هذا القضاء المعروف والمشهور، فإذا استبعدنا أنه لا ينقله، فهذا يعني أنه نقله، لكن ظاهر العبارة أنه نقله كذيل لحديث الشفعة، لكن نرفع اليد عن هذا الظهور ونلتزم بأنه نقله كقضاء مستقل لا كذيل لحديث الشفعة، يعني قوله في الرواية (وقال: لا ضرر ولا ضرار) هو نقل له كحديثٍ وكقضاء مستقل ولا علاقة له بباب الشفعة. أمّا إذا قلنا أن عقبه بن خالد ليس في مقام نقل جميع أقضية الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإنما نقل بعض الأفضية وترك أفضيه كثيرة نقلها عباده بن الصامت ولعلها موجودة في أماكن أخرى، وبناءً على هذا، ليكن حديث (لا ضرر ولا ضرار) مما ترك نقله عقبه بن خالد كما ترك نقل كثير من الأفضية، فلا نستطيع أن نقول أن ما نقله عقبه بن خالد هو قضاء مستقل؛ لأنه من البعيد جداً أن يترك نقل هذا القضاء المستقل الذي هو (لا ضرر ولا ضرار) مع اشتهاره ووضوحه ومعروفيته وكونه هو في مقام نقل جميع الأفضية.

قد تُفسر عبارة المحقق النائيني (قدس سرّه) في الوجه الأول بتفسيرات أخرى، لكنها أيضاً غير تامه :

منها: أن يقال أن المعروف والمشهور أن (لا ضرر ولا ضرار) صدر كحديثٍ مستقلٍ عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ حينئذٍ يكون ظاهر روايه عقبه بن خالد في أنه وقع ذيلًا وتعليلاً وليس مستقلاً يُخالف هذا المشهور والمعروف من أنه قضاء مستقل، فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور والالتزام بأنه قضاء مستقل؛ لأن المعروف والمشهور أنه قضاء مستقل.

هذا الوجه واضح الضعف؛ لأنه كيف ثبت أن المعروف والمشهور هو قضاء مستقل، هذا ليس واضحاً. مضافاً إلى أنه لو سلّمنا أن المعروف والمشهور هو قضاء مستقل، هذا لا ينافي أن يُذكر تعليلاً لحديث الشفعة، فيبقى هذا على ظهوره، ونقول أن ما نقله لنا عقبه بن خالد من حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو ذيل لحديث الشفعة، لكن كلامنا هو في هذه الرواية، ثم لو ثبت عندنا أنه قضاء مستقل؛ فحينئذٍ لا داعي لهذا البحث أصلاً؛ لأنه _____ بحسب الفرض _____ ثابت أنه قضاء مستقل وصدر عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كقضاءٍ مستقلٍ؛ وحينئذٍ بإمكان هذا المحقق أن يثبت مقصوده استناداً إلى هذا القطع أو اليقين بأنه صدر منه كقضاءٍ مستقلٍ ويكون ظاهراً في الحرمة التكليفية وتنتهي المشكله. نحن كلامنا في روايه عقبه بن خالد ما معناها؟ وماذا نفهم منها؟ وهل يجب أن يرفع اليد عن ظهورها في الارتباط والتعليق، أو لا؟ حتى لو تنزلنا وسلّمنا أن المشهور والمعروف هو صدور هذا الحديث من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كقضاءٍ مستقلٍ.

الوجه الثانى : أنّ الحديث يتضمّن فقرتين (لا ضرر) و(لا ضرار)، يقول: أنّ فقره (لا ضرار) ليست مرتبطة بباب الشفّعه اصلاً، باعتبار أنّه يُفسّر الضرار بالإصرار على الضرر، بيع الشريك لحصته المشاعه، سلّمنا أنّ فيها ضرر على شريكه، لكن ليس فيها ضرار؛ لأنّ بيع الشريك لحصته ليس فيه إصرار على الضرر، وإنّما يلحق الضرر بشريكه مره واحده من خلال بيع الحصه المشاعه، فإذا أردنا أن نطبّق الحديث على مسأله الشفّعه، فالفقره التى يمكن تطبيقها هى فقره (لا ضرر) وليس (لا ضرار) فهى غير مرتبطة بمسأله الشفّعه؛ لأنّ مسأله الشفّعه ليس فيها ضرار، وإن كان فيها ضرر. وكأنّه يريد أن يقول: إذاً لماذا فى روايه عقبه بن خالد استدل فى باب الشفّعه بمجموع الأمرين، أى (لا ضرر ولا ضرار) والحال أنّ فقره (لا ضرار) لا علاقته لها بباب الشفّعه؟ وكأنّ هذا يرجع إلى منع تطبيق القاعده على مورد الشفّعه، كأنّه إذا أردنا تطبيقها، فلا بدّ أن نطبّقها بكلا فقرتيها. نعم، يمكن تطبيقها بلحاظ لا ضرر، لكن لا يمكن تطبيقها بلحاظ لا ضرار؛ لأنّه لا يوجد هنا إصرار على الضرر. وكان المفروض أن يقول: لا ضرر، ويستدل بلا- ضرر على الحكم فى باب الشفّعه لوجود الضرر، لكن لا ضرار لا ارتباط لها بباب الشفّعه، فكأنّه يريد أن يستنتج من هذا أنّ تطبيق القاعده بكلا فقرتيها (لا ضرر ولا ضرار) على مورد الشفّعه غير ممكن، فيكون هذا مؤشراً على أنّ القاعده هى قاعده مستقلة وغير مرتبطة بباب الشفّعه. هكذا يفهم من عبارته.

جواب هذا الوجه: ليكن الاستدلال بفقره (لا- ضرر) كما هو ذكر، لكن لا- يحتتمل أنّ الاستدلال على حكم الشفّعه بالقاعده المؤلفه من هاتين الفقرتين ليس من باب أن يُقصد تطبيق لا ضرار أيضاً على باب الشفّعه، وإنّما يؤتى بهذه العبارة المؤلفه من فقرتين، باعتبار أنّ هذه القاعده عُرفت بأنّها قاعده (لا ضرر ولا ضرار) وعندما يُراد تطبيقها على مورد، ويُعلل الحكم فى ذاك المورد بهذه القاعده يُشار إلى تلك القاعده بكلا فقرتيها، وإن كان ما ينطبق على ذلك المورد هو إحدى الفقرتين وهى فقره (لا- ضرر)، لكن يُشار إلى هذه القاعده المشهوره والمعروفه بقاعده (لا ضرر ولا ضرار) كما هى اليوم معروفه بهذا العنوان، وعندما يُراد الاستدلال بها على مورد يقال: يدل على ذلك قاعده (لا ضرر ولا ضرار)، وإن كان المستدل به هو إحدى الفقرتين، وهذا شىء طبيعى وعادى أنّ القاعده عندما تشتهر بشىء؛ فحينئذٍ يُعبّر عنها بهذا الذى اشتهرت به، وإن كان الاحتياج ليس إلى كلتا الفقرتين، وإنّما الاحتياج والتعليل يكون بإحدى الفقرتين دون الفقره الأخرى، وهذا الاحتمال موجود، فعندما قال فى باب الشفّعه (وقال: لا ضرر ولا ضرار) ما ينطبق على هذا المورد _____ باب الشفّعه _____ هو الضرر، لكن أشير إلى ذلك بهذا الشكل الذى ذكرناه.

الوجه الثالث: (لا- ضرر ولا- ضرار) فى روايات عقبه بن خالد التى ظاهرها الارتباط والتعليل، هل هى حكمه، أو هى عله؟ هو يقول كلا- الاحتمالين باطل، يعنى (لا ضرر ولا ضرار) لا يمكن أن تكون عله للحكم فى باب الشفعه، وكذلك فى باب منع فضل الماء، وأيضاً لا يمكن أن تكون حكمه، ويستنتج من هذا عدم وجود ارتباط، ويثبت مقصوده الذى هو عدم الارتباط بين حديث (لا ضرر ولا ضرار) وبين باب الشفعه وباب منع فضل الماء .

ويثبت بطلان هذين الاحتمالين بهذا الشكل، يقول: أما أن يكون الضرر عله، فلازمه أن يدور الحكم مدار الضرر وجوداً وعدمًا، فإن وجد الضرر وُجد الحكم بالشفعه، وإن لم يوجد الضرر فلا حكم بالشفعه، وهذا شأن العله، بينما ما نلاحظه أنه ليس كذلك كما ذكرناه فى مقام النقل عن السيد الخوئى (قدس سرّه) أنّ النسبه بين موارد ثبوت الشفعه وبين تضرر الشريك بيع شريكه لحصته المشاعه هى نسبه العموم والخصوص من وجه، يعنى فى بعض الأحيان يثبت حق الشفعه، لكن لا يوجد ضرر، وفى بعض الأحيان يكون هناك ضرر، لكن لا يثبت حق الشفعه؛ فحينئذٍ كيف يكون الضرر هو العله لثبوت حق الشفعه؟! لو كان الضرر هو العله لثبوت حق الشفعه لكان دائراً مداره وجوداً وعدمًا، فحيث يكون هناك ضرر يكون هناك حق الشفعه، وحيث ينتفى الضرر ينتفى حق الشفعه؛ لأنّ هذا هو مقتضى كونه عله، بينما الواقع ليس هكذا. وينفى كونه حكمه بأنّ الحكمه صحيح أنّها لا يجب أن تكون موجوده دائماً، وهذا هو الفرق بين الحكمه والعله، لكن نشترط أن تكون موجوده وجوداً غالبياً حتى تصلح أن تكون حكمه، وأما إذا كان وجودها نادراً واتفاقياً، فلا تصلح أن تكون حكمه، والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ تضرر الشريك بيع شريكه لحصته المشاعه هو حاله اتفقيه نادره، وليست غالبه، حيث أنّ تضرر الشريك هو حاله نادره وفى حالات خاصّه، وفى الحالات العاديه لا يتضرر الشريك؛ وحينئذٍ لا يصلح أن يكون حكمه، فكل من العله والحكمه لا يصح، فبالنتيجه لا يوجد ارتباط.

هذه هي أهم الوجوه التي ذُكرت في المقام لإثبات استقلاليه حديث (لا ضرر ولا ضرار) وعدم ارتباطه بباب الشفعه وعدم ارتباطه بباب منع فضل الماء. هذا كله على تقدير تسليم توقف استفاده الحرمة التكليفية _____ التي هو يقولها في تفسير هذه القاعده _____ من هذا الحديث على وروده مستقلاً. أمّا إذا قلنا أنّ استفاده الحرمة التكليفية لا تتوقف على وروده بشكلٍ مستقلٍ؛ بل يمكن أن نستفيد الحرمة التكليفية حتى إذا ورد ذيلًا لحديث الشفعه، وحتى إذا ورد ذيلًا لحديث منع فضل الماء؛ حينئذٍ لا داعي لإتعايب النفس وإثبات أنّ هذا الحديث ورد بشكلٍ مستقلٍ؛ لأنّ ما نريد إثباته وهو الحرمة التكليفية على رأيه لا يتوقف إثباته على وروده كحديث مستقلٍ؛ بل يمكن إثباته أيضاً حتى لو لم يكن وارداً بشكلٍ مستقلٍ.

من جههٍ أخرى: إثبات استقلاليه الحديث إطلاقاً لا يعني انحصار تفسيره بالحرمة التكليفية؛ بل حتى إذا كان الحديث مستقلاً وقاعده مستقلة يمكن تفسيرها بالتفسيرات الأخرى المذكوره من قبيل نفى الحكم الضرري، أو نفى الموضوع الضرري، أو نفى التدارك وأمثاله على ما يأتي من تفسير هذه القاعده، هذه التفسيرات لا تتوقف على أن يكون الحديث مرتبطاً بمأله الشفعه، أو مسأله منع فضل الماء، وإن كانت هذه الاحتمالات تقوى عندما يكون هناك ارتباط، يعني أنّ ارتباط تعليل الحكم في باب الشفعه بحديث (لا ضرر ولا ضرار) يقوى احتمال نفى الحكم الضرري، لكن لا يتوقف عليه، فحتى لو كانت القاعده مستقلة أيضاً يمكن أن نفهم منها التفسيرات الأخرى ولا- ينحصر تفسيره على تقدير الاستقلاليه بالحرمة التكليفية كما يراه المحقق المذكور.

على كل حال هذا ما يقال بالنسبه إلى روايات الطائفة الثانيه التي هي الروايات التي تتعرض إلى أفضيه للرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، ودُكر فيها حديث (لا ضرر ولا ضرار)، وتبين أنّ الصحيح هو أنّ هذه الروايات غير تامه سنداً، فلا يمكن الاستدلال بها في محل الكلام، لكنّ روايه عقبه بن خالد لو تمّت سنداً فما يثبت بها هو حديث (لا ضرر ولا ضرار) واقع كذيلٍ وتعليلٍ لباب الشفعه وباب منع فضل الماء ولا- يثبت بها أنّه وارد كحديث مستقلٍ، فإذا كانت هناك آثار تترتب على الاستقلاليه والارتباط لا يمكن أن نرتب إلا الآثار المترتبه على الارتباط لا على الاستقلاليه.

الطائفة الثالثة وقلنا أنها عبارة عن مراسيل لفقهاء ومحدثين ذكروها في كتبهم، مراسيل قد تختلف في المتن، بعضهم يضيف (في الإسلام) وبعضهم يضيف (على مؤمن) وبعضهم لا يضيف. قد يقال أيضاً يقع التهافت في هذه الطائفة بلحاظ أن بعضها يتضمن بعض الإضافات، وبعضها خالٍ من هذه الإضافات. وجوابه هو أن هذا التهافت إنما يصح عندما نفترض أن الروايه واحده وتتحدث عن واقعه واحده، لكن عندما تكون الروايات متعددة، والوقائع متعددة، كيف نحرز أن هذه الرسائل كلها تتحدث عن واقعه واحده حتى نقول أن هذا الذي يضيف القيد ينافي ويعارض ما يهمل هذا القيد؟! وإنما قد تكون هي وقائع متعددة وصدرت فيها هذه الأحاديث المتعدده، في مره قال (لا ضرر ولا ضرار) بلا قيد، وفي مره أخرى قال (لا ضرر ولا ضرار) مع قيد (في الإسلام) فلا يوجد تهافت بينها.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

نقلنا في الدرس السابق عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) الوجه الثالث لإثبات المدعى المتقدّم وهو أن حديث (لا ضرر ولا ضرار) وارد بشكل مستقل، وقد تقدّم ما في هذا الوجه، حيث قلنا أن هذا ناشئ من تخيل أن المراد بالضرر هو الضرر الذي يحصل من الشريك عندما يبيع الحصّة المشاعه، بينما المراد من الضرر على الظاهر هو الضرر الذي يحصل من نفس الشركه، نفس الشركه فيها ضرر بالنسبه إلى الشركه الأول، الشركه في حدّ نفسها هي ضرر، بمعنى أن هذا سوف يكون له شريك على نحو الإشاعه في الأرض من دون أن يعرف هذا المشتري الجديد الذي باعه الشريك الآخر حصته المشاعه ولا يعرف ما هي خصوصياته وما هي أخلاقه، وما هو تأثير هذه الشركه في العين المشتركه بينهما، وقد يقال: أن هذا يكون موجباً لنقص المال والأعمال، بمعنى أن حصه الشريك الأول سوف تكون ماليتها متضرره، بمعنى أن هذا يوجب نقصاً في هذه الماليه، وهذا ضرر، ليس الملحوظ في الضرر الملحوظ في المقام هو الضرر الذي يسببه الشريك حتى يقال أن هذا الشريك قد لا يسبب ضرراً كما لو كان محسناً إلى شريكه وليس مسيئاً إليه، وإنما الملحوظ هو الضرر الناشئ من نفس الشركه. إذا سلّمنا أن هذا الضرر ليس دائماً، فلا أقل من أنه غالبى، وإذا كان ضرراً غالبياً فما الضير في أن نقول أن الضرر حكمه لتشريع حق الشفعه، قد نفترض أنه يتخلف في بعض الأحيان، وهذا لا يُعد مشكله، فهذا هو شأن الحكمه، لا نقول أنه علّه يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا، فإذا لم يكن هناك ضرر لا بدّ أن لا يثبت حق الشفعه، وإنما نقول يكون حكمه، والضرر له موجود غالباً في معظم الحالات؛ لأن المراد بالضرر. فإذا: يمكن أن يكون حكمه للتشريع في مورد الشفعه، فيكون حاله حال موارد الحكمه التي يذكروها، مثل اختلاط المياه بالنسبه إلى تشريع العده، أو مثلاً في بعض الروايات يقول أن التفقه في الدين هو الحكمه من تشريع الحج، فليكن الضرر في محل الكلام أيضاً حكمه في تشريع حق الشفعه، فعدم وجود الضرر وعدم تحقق الضرر في بعض الموارد لا يضر في ثبوت حق الشفعه حتى في ذلك المورد؛ بل قد يدعى أن المطلب أكثر من هذا وليس فقط أن الضرر غالبى، فقد يدعى أن في المقام إذا فسّر بالتفسير السابق يكون دائماً لا غالبياً، باعتبار النكته التي ذكرناها من أن الشركه مع الشخص المجهول الذي لا تُعرف خصوصياته تكون موجبه لنقص في ماليه حصه الشريك الأول، فقد يقال أن الضرر دائمى موجود في كل شركه، كلما باع الشريك حصته المشاعه أوجب ضرراً بالنسبه إلى شريكه، فيثبت له حق الشفعه، ويُعلل بالضرر؛ لأن الضرر دائم؛ وحينئذٍ يدخل في باب العله لا في باب

هذه الدعوى ليست تامه؛ لأنه بالرغم من هذا نحن نلتزم ويلتزم الفقهاء بثبوت حق الشفعه حتى فى التى لا يوجد فيها هذا النقص، فيمكن تصوّر حالات حتى هذا النقص فى المالىه لا يكون موجوداً كما إذا فرضنا أنّ المشتري للحصه كان معلوماً وخصوصياته معلومه وكان محسناً ويترتب على الشركه معه منفعه بعكس الشريك الأول البائع، يمكن فرض حاله من هذا القبيل مع ذلك يلتزم بثبوت حق الشفعه، وهذا معناه أنّ الضرر ليس دائماً، لم يؤخذ فى ثبوت حق الشفعه باعتباره علّه، وإنما يؤخذ باعتبار أنه حكمه، فالقول بأنه دائمى ليس واضحاً، لكن على الأقل نقول بأنه غالبى لا أنه اتفاقى كما يقول المحقق النائينى (قدّس سرّه)، وعلى ضوء هذا قال لا- يمكن فرضه علّه؛ لأنّ الحكم لا يدور مداره وجوداً وعدمه، وكذلك لا يمكن فرضه حكمه؛ لأنه أمر اتفاقى وليس غالبياً أو كثير التحقق، كلا؛ بل هو كثير التحقق وغالبى، فيمكن فرض كونه حكمه. وكونه حكمه فى مورد الشفعه لازمه أن يقال أنّ الضرر فى باب الشفعه يكون حكمه، لكنه فى باب مورد قصه سمره بن جندب يكون علّه؛ لأنّ الضرر هناك ضرر شخصى لا نوعى، ويكون عله لثبوت الحكم هناك، فإذا كان الضرر فى محل كلامنا فى باب الشفعه حكمه، يلزم أن نلتزم بتعدد المعنى، بمعنى أنّ الضرر فى مورد يكون علّه، وفى مورد آخر يكون حكمه باختلاف التطبيقات والموارد؛ لأنّ القاعده واحده قاعده نفى الضرر، لكن عندما نطبّق هذه القاعده، الضرر فى بعض الموارد يكون حكمه. هل يمكن الالتزام بذلك، أو لا يمكن؟ مسأله كون الضرر علّه أو كونه حكمه ترتبط بالبحث الذى يقول هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصى، أو يراد به الضرر النوعى؟ وهناك أقوال وكلام فى المسأله، هناك من يرى أنّ الضرر فى هذه القاعده هو الضرر الشخصى بلا تفصيل، وهناك من يرى أنّه الضرر النوعى بلا تفصيل أيضاً، وهناك من يفصل بين العبادات والمعاملات، فالتزم بأنّ الضرر فى العبادات شخصى، بينما الضرر فى المعاملات نوعى. الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) يختار أنّ الضرر شخصى، والمحقق العراقى (قدّس سرّه) يختار أنّ الضرر شخصى، المحقق النائينى (قدّس سرّه) أيضاً بحسب ما يصرح به فى قاعده لا ضرر يقول أنّ الضرر شخصى، المراد من أنّ الضرر الشخصى ما هو، وأنّ الضرر النوعى وما هو المراد مرتبط بقضيه أنّ الضرر حكمه أو عله، إذا قلنا أنّ الضرر حكمه، فهذا يعنى أنّ الضرر نوعى، بمعنى أنّه لا يشترط فى ثبوت الحكم وجود الضرر فى جميع الموارد، فالضرر الذى يسبب الحكم ويكون منشئاً للحكم هو الضرر النوعى، ولو لم يكن موجوداً فى مورد تطبيق تلك القاعده، أمّا كون الضرر علّه فيعنى أنّ الضرر شخصى، فإن وجد الضرر يثبت الحكم، وإن لم يوجد الضرر لا يثبت الحكم، وليس من المعقول أن نثبت الحكم فى مورد لا يوجد فيه الضرر إذا كان الضرر عله؛ لأنّ هذا يعنى تحقق المعلول دون علته، ومن هنا يكون الحكم تابعاً لوجود علته، أى تابعاً لوجود الضرر.

الفرق بين العلة والحكمة هو: قالوا تاره يمكن تصوّر حالات أربعة:

الضرر الذى يحصل للشخص، ولا يُقصد بالشخص هو شخص المكلف، وإتّما الشخص الأعم من شخص المكلف أو شخص المعاملة، ففى بعض الأحيان قد ترتبط القضية بالمعاملة لا بالمكلف نفسه. هذا الضرر الذى يحصل للشخص الأعم من شخص المكلف أو شخص المعاملة فيه صور أربعة:

الصورة الأولى: أنّ يكون هذا الضرر الحاصل للشخص موجباً لرفع حكم، أو إثباته بالنسبة إلى ذلك الشخص فقط.

الصورة الثانية: أنّ يكون هذا الضرر الحاصل للشخص موجباً لرفع حكم، أو إثباته بالنسبة إلى ذلك الشخص ولغيره الذى لم يحصل له الضرر.

الصورة الثالثة: أنّ الضرر يحصل لأشخاص من نوع معيّن أعم من أن يُراد بهم أشخاص المكلفين، أو اشخاص المعاملات، أو أى شىء آخر من هذا القبيل، وهذا الضرر الذى يحصل لهؤلاء الأشخاص يكون موجباً لرفع حكم أو إثباته بالنسبة إلى نفس الاشخاص الذين حصل لهم هذا الضرر.

الصورة الرابعة: أنّ الضرر الذى يحصل لهؤلاء الأشخاص يكون موجباً لرفع حكم، أو إثباته بالنسبة إلى نفس الاشخاص الذين حصل لهم هذا الضرر. وغيرهم ممّن لم يحصل لهم ذلك الضرر.

هذه الصور الأربعة فى صورتين منها، وهى الصورة الأولى والصورة الثالثة، العلية فيها واضحة، الاستناد فيها واضح بلا حاجة إلى توسط شىء، فيقال فى الصورة الأولى أنّ الحكم يثبت لهذا الشخص بسبب هذه العلة، ويستند الحكم الثابت لهذا الشخص إلى ذلك الشىء؛ لأننا قلنا أنّ الضرر يعرض على الشخص ويكون موجباً لثبوت حكم بالنسبة إليه. إذاً: ثبوت الحكم يستند إلى الضرر استناداً مباشراً وبلا واسطه، فيمكن تعليل الحكم بالضرر فى ذلك المورد الخاص، فلا مشكله فى هذه الصورة.

فى الصورة الثالثة أيضاً لا توجد مشكله، ضرر يلحق أشخاص من نوع ويكون موجباً لثبوت حكم فقط لأولئك الأشخاص، هنا العلية والاستناد بلا توسط شىء، فيكون الحكم ثابتاً لأولئك الأشخاص معللاً بالضرر المفروض وجوده فيهم. هنا الضرر يكون من باب العلة وليس من باب الحكمة، فإذا انتفت العلة ينتفى الحكم؛ ولذا لا يكون هذا الحكم ثابتاً بالنسبة إلى شخص آخر لا يوجد فيه الضرر، أو بالنسبة إلى أشخاص آخرين لا يوجد فيهم الضرر.

وأما في الصورة الثالثة والرابعة: العلية والإسناد لابدّ فيها من الواسطة، بمعنى أنّ إثبات الحكم في غير مورد الضرر لا يمكن تعليقه بالضرر؛ لأنّ هذا يعني ثبوت المعلول من دون علّة، ولا يمكن إسناده إلى الضرر الغير موجود فيهم، هذا غير معقول، الاستناد لابدّ أن يكون بلا واسطة، وذكروا الواسطة، ويقال أنّ الضرر الذي يحصل بالنسبة إلى هذا الشخص قد يوجب في بعض الأحيان معني في غيره، وذاك المعنى هو الذي يستوجب ثبوت الحكم في الغير، هذا العلية والاستناد بالواسطة، فيكون الضرر الحاصل في هذا يوجب ما يقتضى ثبوت هذا الحكم في غيره، فلا يمكن أن نعلل ثبوت الحكم في الغير بالضرر مباشرة، وإنّما الذي يمكن هو أن نعلل ثبوت الحكم في الغير، لكن بواسطة، باعتبار أنّ الضرر في حق هذا يوجب تحقق شيء في غيره، يكون هذا سبباً لثبوت الحكم أيضاً في حق الغير، وإن لم يكن فيه ضرر، وهذا هو شأن موارد الحكمه، فرضاً في خيار الغبن الذي يستدل به في قاعده (لا ضرر ولا ضرار)، التعليل بالضرر هنا هو بالواسطة، يعني في بعض الأحيان المعامله لا يوجد فيها ضرر، هي معاملة غبنه، باع بأقل من السعر المتعارف، أو اشترى بأكثر من السعر المتعارف، لكن بعض الأحيان لا يوجد فيها ضرر كما إذا فرضنا عدم وجود طالب لهذه السلعه، وكان بقاءها عنده يوجب ضرراً له، فيبيعه بأقل من سعرها، المعامله غبنه، لكن ليس فيها ضرر، هنا يلتزم بثبوت خيار الغبن ويُستدل لها بالضرر مع أنه لا يوجد ضرر، هذا الاستناد إلى الضرر لابد أن يكون استناداً بالواسطة، بمعنى أن تحقق الضرر في نصف المعاملات الغبنه يوجب ما يقتضى ثبوت الخيار حتى في غير تلك المعاملات الغبنه التي يتحقق فيها الضرر.

كأنه يراد أن يقال أن القاعده فى مقام تمييز الحكمه من العله هو أن الصوره الأولى والثالثه الضرر فيها يدخل فى باب العله، بينما فى الصوره الثانى والرابعه الضرر فيها يدخل فى باب الحكمه، والمائز هو أن فى كل مورد يمكن أن نسنده الحكم إلى الضرر مباشره فى جميع الموارد التى يثبت فيها الحكم يكون من باب العله، والضرر ضرر شخصى، وفى الموارد التى لا يمكن فيها الإسناد إلا بالواسطه، فيدخل فى باب الحكمه. هذا هو الفرق بين الضرر الشخصى والضرر النوعى من جهه، وبين الحكمه وبين العله. الذى يفهم من الكلام هو أنه فى كل مورد يكون الضرر من باب العله فالضرر يكون ضرراً شخصياً يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا، وفى كل مورد يكون الضرر فيه من باب الحكمه الضرر لابد أن يكون الضرر ضرراً نوعياً. وهذا الضرر النوعى موجود بالنسبه إلى نوع المكلفين فى بعض الأحيان، أو بالنسبه إلى نوع المعاملات فى بعض الأحيان.

بناءً على هذا الكلام نرجع إلى الوجه الثالث الذى ذكره المحقق النائى (قدس سرّه) الذى يبدو من هذا الكلام أننا لا نشترط حتى الغالبية، فليس بالضروره أن يكون تحقق الضرر غالبى فى تحقق الحكمه كما يقول المحقق النائى (قدس سرّه)، وعلى ضوءه قال فى محل الكلام بأن الضرر اتفانى فى باب الشفعه، وهذا لا يصلح أن يكون حتى حكمه، فضلاً عن أن يكون عله. بناءً على الكلام المتقدم حتى الغالبية ليست شرطاً؛ لأنه بناءً على هذا البيان يكفى فى كون الضرر حكمه أن يتحقق الضرر ولو فى بعض المصاديق، ولو فى بعض الشخصا، أو فى بعض المعاملات، ويكون الضرر فى ذلك البعض موجباً لوجود ما يقتضى ثبوت الحكم فى غيره، سواء كان هذا هو عباره عن نصف المعاملات، أو نصف المكلفين، أو كان هو عباره عن القسم الأقل من المعاملات، هذه قضيه ثبوتيه نتكلم عنها لا إثباتيه.

وبعبارة أخرى : إذا دلّ الدليل على ثبوت خيار الغبن في جميع المعاملات الغبنية، سواء كان فيها ضرر، أو لم يكن فيها ضرر، وعلل ثبوت الخيار في جميع المعاملات الغبنية بقاعده (لا ضرر)، في هكذا حاله نحن مجبورين، يعني مقام الإثبات يساعد على هذا الفرض الثبوتى، وهو أن نقول أنّ تعليل ثبوت الخيار في جميع المعاملات الغبنية بالضرر بالرغم من أنه في معظم المعاملات الغبنية لا- يكون هناك ضرر، لا يمكن أن يكون إلا على اساس ما ذكر، يعني على اساس أنّ الشارع اكتفى في ثبوت الخيار في الجميع بكون بعض المعاملات فيها ضرر، المعامله الغبنية تكون موجب للضرر؛ لأنه هناك وُجد ما يقتضى ثبوت خيار الغبن في سائر المعاملات، فيلتزم بثبوت خيار الغبن في الجميع كما تدل عليه الأدله، ويُعلل بالضرر كما تدل عليه الأدله بناءً على الاستدلال على خيار الغبن بقاعده لا ضرر، لكنّه يُفسّر بهذا التفسير الثبوتى وهو أن يقال أنّ التعليل والاستناد يكون مع الواسطه، بمعنى أنّ ثبوت الضرر في بعض المعاملات الغبنية يكفى لثبوت خيار الغبن في جميع المعاملات الغبنية وإن لم يلزم منها الضرر. هذا المعنى الذى يصحح الاستناد بالواسطه، والعليه بالواسطه لا يُشترط فيه أن يكون في معظم الحالات، لو فرضنا أنه كان في نصف الحالات وأوجب ما يقتضى ثبوت الخيار في الجميع أيضاً يلتزم به ويقال أنّ هذا من باب الحكمه، لو كان ثابتاً في أقل من النصف أيضاً نفس الشيء، الغالبية ليست شرطاً لدخول المقام في باب الحكمه، ومنه يظهر الملاحظه الثانيه على كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه). في الملاحظه الأولى قلنا أنّ الضرر في باب حق الشفعه وإن لم يكن دائماً، فهو ضرر غالبى، فإذا: يمكن تخريجه على اساس الحكمه؛ لأنه قال أنّ الحكمه لا بد أن يكون الضرر فيها غالبياً لكن هو ادعى أنه اتفاقي. الجواب الأول قلنا أنه ليس اتفاقي، وإنما هو غالبى؛ لأنّ الضرر الملحوظ ليس هو الضرر الذى يصدر من الشريك، وإنما هو الضرر الذى ينشأ من أصل الشركه، وهذا يكون جواباً ثانياً، وهو أنه من قال أنّ دخول الضرر في باب الحكمه يُشترط فيه أن يكون الضرر غالبياً؟ بل يكفى أن يكون اتفاقياً، إذا كان اتفاقياً أيضاً هو قد يكون موجباً لوجود ما يقتضى ثبوت الحكم في جميع الموارد إذا ساعد عليه مقام الإثبات.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

المقام الثالث: مفردات قاعده (لا ضرر ولا ضرار).

إلى هنا انتهينا من المقام الثاني الذى وقع فيه الكلام عن التهافت فى الروايات بطوائفها الثلاث. بعد ذلك ندخل فى المقام الثالث فى هذا البحث، والكلام فى هذا المقام يقع فى مفردات هذه القاعده وما هو معناها؟ القاعده فيها مفردتان وهما (الضرر) و(الضرار)، فيقع الكلام فى بيان معنى الضرر وبيان معنى الضرار. والكلام تارة يقع فى ماده ال(ض ر ر) التى هى ماده للضرر وللضرار؛ بل هى ماده لغيرهما أيضاً كالإضرار الذى لم يرد فى القاعده، لكن نتكلم عن ماده هذه المشتقات كلها، والماده هى عبارة عن (ض، ر، ر)، وتارة أخرى يقع الكلام فى الهيئه الإفراديه للضرر، والهيئه الإفراديه للضرار، ما هو المقصود بالضرر؟ وما هو المقصود بالضرر؟ فى البحث الأول نتكلم عن الماده التى هى ماده لكل هذه المشتقات وغيرها أيضاً من المشتقات. وفى البحث الثانى نتكلم عن الهيئه الإفراديه للضرر، والهيئه الإفراديه للضرار، والبحث الثالث وهو المهم يقع الكلام فى الهيئه التركيبيه للجملتين اللتين تتألف منهما القاعده .

أمّا بالنسبه للبحث الأول: وهو ماده هذه المشتقات، اللغويون يذكرون معانٍ كثيره لهذه الماده، أكثر شىء ركّز عليه اللغويون هو النقص كمعنى لهذه الماده، وذكروا معانٍ أخرى غير النقص من قبيل (سوء الحال)، و(الضيق، أو الشدّه) وما يشبه ذلك أيضاً نص عليه اللغويون. فى (العين) يقول الخليل: (والضَّرُّ: النُّقْصَانُ يَدْخُلُ فِي الشَّيْءِ، تَقُولُ: دَخَلَ عَلَيْهِ ضَرَرٌ فِي مَالِهِ). (١) فى الصحاح يُفْرَقُ بَيْنَ (الضَّرِّ) وَبَيْنَ (الضُّرِّ) مِنْ جِهَةِ أَنَّ الضَّرَّ يَجْعَلُهُ فِي مَقَابِلِ النِّفْعِ، (٢) فَيَكُونُ مَصْدَرًا، بَيْنَمَا الضُّرُّ يَعْتَبَرُهُ أَسْمَ مَصْدَرٍ، وَيُفْسِّرُهَا أَيْضًا بِسُوءِ الْحَالِ. (٣) فى (لسان العرب) ينقل عن بعض اللغويين بأنّ الضر ضد النفع، والضّرر بالضم الهزال وسوء الحال، (٤) ثمّ يقول: (فكل ما كان من سوء حالٍ وفقرٍ وشدّهٍ فى بدنٍ، فهو ضّرر، وما كان ضدّاً للنفع، فهو ضّر) الذى يكون مصدرًا، بينما (الضّر) يكون أسم مصدر.

ص: ٥٦٢

١- العين، الخليل بن احمد الفراهيدى، ج٧، ص٧.

٢- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، ج٢، ص٧١٩.

٣- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، ج٢، ص٧٢٠.

٤- لسان العرب، ابن منظور، ج٤، ص٤٨٢.

هذه المعانى المهمه التى ذكرت فى كلمات اللغويين، وقد تُذكر لهذه الكلمه معانى أخرى من قبيل (المرض)، و(العمى) ومن قبيل (الهزال) وأمثال هذه الأمور. الظاهر _____ والله العالم _____ أنّ هذه ليست معانى لهذه الماده وانما هى أشبه بالمصاديق لمعانيها، وتعارف عند اللغويين أن يذكروا مصاديق لغرض تقريب المفهوم، وكأنّهم يفسّرون الكلمه بالمصاديق بينما

المقصود ليس هو أنّ هذه هي مفهوم هذه الكلمات وإنما مفهومها شيء آخر وتذكر هذه المصدايق من باب التوضيح والبيان. الظاهر أنّ العمى ليس هو عبارته عن الضرر، وإنما مفهوم الضرر شيء آخر غير العمى. نعم، مفهومه النقص والعمى مصداق للنقص. أو مفهومه سوء الحال وهذه الأمور التي يذكرها هي مصداق لسوء الحال.....وهكذا في سائر المعاني التي تذكر من هذا القبيل، ومن هنا هناك معانٍ يمكن اعتبارها معاني أساسية بالنسبة لكلمته الضرر، وهي منحصره تقريباً في معنيين تقريباً (النقص)، و(الضيقة). وما عدا هذه المعاني التي لها طابع عام يمكن إرجاعه إلى أحد هذين المعنيين. (مثلاً: الشده ذكرت في كلمات اللغويين يمكن إرجاعها إلى الضيقة، إذا قلنا أنّ الضيقة هو المعنى الأساسي لكلمته الضرر، والخرج أيضاً وذكر أيضاً يمكن إرجاعه إلى الضيقة، وذكر سوء الحال ويمكن إرجاعه إلى النقص، فإنّ سوء الحال يعتبر نقصاً بمعني من المعاني، بالنتيجة المعاني التي ذكرت لماده الضرر هي عبارته عن (النقص) و(الضيقة)، هذان معنيان أساسيان في محل الكلام، قيل: بأنّ ماده الضرر موضوعه لهما.

السؤال الذي يُطرح هو: أنّ الماده هل لها أوضاع مستقلة؟ هل المقام من باب تعدد الأوضاع، وبالتالي ينتج لنا الاشتراك اللفظي؟ بمعنى أنّ الماده مشتركة اشتراكاً لفظياً بين هذين المعنيين، أو بين معاني ثلاثه، أو أنها ليست مشتركة اشتراكاً لفظياً؟

هنا يوجد رأيان:

ص: ٥٦٣

الرأى الأول: الذى يرى عدم وجود اشتراك لفظى، وأنّ المعنى هو النقص فقط، كما نصّ على ذلك الكثير من اللغويين، والمراد بالنقص هو نقص الشيء عمّا ينبغي أن يكون عليه، فكل شيء له حاله خاصه ينبغي أن يكون عليها، إذا نقص عن تلك الحاله، هذا يعتبر نقصاً وضرراً، فالنقص هو أن ينقص الشيء عن الحاله التى يجب أن يكون عليها، هنا نعمم النقص فنقول: أنّ هذا النقص قد يكون فى الدراهم والدنانير _____ مثلاً- _____ وقد يكون فى سوء الحال، فى مرض، المرض يعتبر نقصاً؛ لأنّ الإنسان ينبغي أن يكون على حاله معينه، إذا نقص عن هذه الحاله وصار مريضاً؛ حينئذٍ يكون نقصاً فيه، أو قُطعت قدمه، فهذا نقص فيه وضرر؛ لأنّه خلاف الحاله التى ينبغي أن يكون عليها؛ بل يمكن تعميمه حتى لعدم مراعاة حقوق الآخرين، فيمكن أن يُجعل ضرراً بمعنى النقص؛ لأنّ هناك ينبغي أن يكون هناك حاله يتمتع فيها الإنسان بحقوق معينه، فإذا سلب منه هذا الحق ينبغي أن يكون هذا ضرراً بمعنى النقص. النقص هو مفهوم عام يشمل كل هذه الحالات وغير هذه الحالات أيضاً.

الرأى الثانى: يرى بأن نقيد هذه المعانى بعضها ببعض، بمعنى أن نقول أنّ مادّه (الضرر) معناها فى الحقيقه هو النقص الذى يكون سبباً لحصول حاله الضيق والحرَج لا- أن نهمل المعنى الثانى وهو الضيق ونقول المراد بالضرر هو النقص ونعمم النقص لكل الحالات التى قد تشمل حتى حاله الضيق، وإنما نقيد أحدهما بالآخر، فيقال: أنّ مادّه (الضرر) موضوعه للنقص الذى يكون منشئاً لحصول الحرَج أو حصول الضيق، وأمثالها. وبناءً على هذا النقص ليس ضرراً ما لم يُسبب ضيقاً وحرَجاً. (مثلاً) التجر عندما يفقد مقداراً قليلاً- جداً لا- يساوى واحد بالمليون أو أكثر من أمواله، هذا نقص فى ماله بالنتيجه، لكنّه ليس ضرراً؛ لأنّه لا يسبب له ذلك النوع من الضيق والحرَج النفسى؛ فلذا لا يصدق عليه أنه ضرر، كما أنّه من ناحيه أخرى ما يُسبب الضيق والضرر وحده من دون أن يكون نقصاً هذا أيضاً لا يكون ضرراً، وهذا واضح ليس كل ما يسبب الضيق والحرَج النفسى يقال أنه ضرر، وإنّما الضرر مأخوذ فيه النقص بلا- إشكال، ومن هنا يقال: أنّ الضرر هو مفهوم يُنتزع من النقص الحاصل إذا كان منشئاً وموجباً لحصول الضيق والحرَج النفسى، فيطعم أحد المعنيين بالآخر بهذا النحو، وكأنّ من فسّر الضرر بالنقص _____ بناءً على هذا الرأى _____ لاحظ جانباً من جوانب المعنى وهو النقص، فأنه لابدّ منه، والذى يُفسّره بالضيق هو أيضاً يلاحظ جانباً فقط من جوانب المعنى وهو ما يسببه النقص من ضيق وحرَج، بينما الصحيح بناءً على هذا الرأى هو أن يُطعم أحدهما بالآخر ويُجمع بين التفسيرين ويقال: أنّ الضرر هو عبارته عن النقص الحاصل الذى يكون موجباً لحصول نوع من الحرَج والضيق النفسى.

قد يُشكل على الرأى الثانى بآئه: فى بعض الأحيان يكون هناك نقصاً وهذا النقص لا يسبب الضيق والحرج، ولكنّه لا إشكال فى صدق الضرر عليه ممّا يكشف هذا عن أنه لا بدّ من تفسير الضرر بالنقص من دون تقييده بما إذا كان منشئاً لحصول الضيق والحرج كما إذا فرضنا حصلت حاله والشخص لا يعلم بها، نقص فى أمواله أو احترقت داره، لكنّه لا يعلم بها، هنا حصل نقص فى أمواله بلا إشكال، لكنه باعتبار أنه لا يعلم لا يسبب له الضيق والحرج، ولا إشكال هنا فى صدق الضرر، لكنّ هذا الضرر لم يكن منشئاً لحصول الحرّج والضيق النفسى بالنسبه إليه، فإذا: لا بدّ أن نرفع اليد عن هذا القيد ونقول أنّ الضرر هو مطلق النقص، سواءً أوجب ضيقاً، أو لم يوجب ضيقاً وحرجاً نفسياً.

الجواب: ليس المقصود فى صدق مفهوم الضرر أنّه يشترط أن يكون النقص مؤدياً إلى الحرّج والضيق الفعلى، وإنّما أن يكون موجباً للحرّج والضيق النفسى ولو على مستوى الاقتضاء والشأنيه، فإنّ احتراق الدار، ولو كان لا يعلم به هذا الشخص، هو من شأنه أن يكون موجباً للضيق وللحرّج، وفيها اقتضاء ذلك، ولو لم تكن موجبه له بالفعل، باعتبار جهله بتلك الحال. إذاً: لا إشكال فى صدق الضرر فى المقام من دون أن يكون ذلك منافياً لهذا الرأى الثانى.

النفع فى مقابل الضرر: كما أنه فى الضرر بناءً على هذا الرأى نقول هو عبارته عن النقص الحاصل فى المال وفى النفس وفى البدن..... الخ الذى يكون موجباً للضيق والحرّج النفسى، النفع فى قبالة، يعنى يكون هو عبارته عن ما يقابل النقص الذى هو الزيادة عن الحد الطبيعى، قلنا أنّ الأشياء فى حالتها الطبيعىه ينبغى أن تكون على حاله معينه، إذا نقصت هذا نقص وضرر، وإذا زادت عن تلك الحاله التى ينبغى ان تكون عليها، هذا يعتبر نفعاً. إذاً: النفع هو الزيادة، لكن هل النفع هو عبارته عن مطلق الزيادة؟ أو هو زياده خاصه؟ بناءً على هذا الرأى أيضاً ينبغى تقييد الزيادة بما إذا كانت توجب نوعاً من الانشراح النفسى فى قبال ما يوجبه النقص من ضيقٍ نفسى، فهذه زياده توجب نوعاً من الانشراح النفسى حتى يصدق عليه النفع، أمّا مجرد زياده بمقدارٍ معيّن من دون أن يكون ذلك موجباً للانشراح النفسى، هذا قد يُستشكل فى صدق النفع عليها. هذا بالنسبه إلى ماده ضرر.

قد يقال: يُلاحظ أنّ المادة التي تتكلم عنها في موردين يكون معناها النقص ولا تُطلق على موارد الضيق والخرج والشده، وإنما فقط تطلق على موارد النقص، المادة المجزده والماده في باب الإفعال يعنى الإضرار، الضرر والإضرار يُستعمل في موارد النقص، فيكون هناك ضرر، أو يكون هناك إضرار إذا أدخل النقص في غيره؛ حينئذٍ يقال هذا إضرار، ولا- تُطلق المادة في المجزّد(ضرر) ولا- في باب الإفعال(الإضرار) على الضيق، وإنما فقط هي تستعمل في النقص، بينما في باب المفاعله ك__ (الضرار) و(المضاره) قد يقال أنّ المطلب ينعكس، بمعنى أنها تستعمل في الضيق والشده ولا تستعمل بمعنى النقص، ويُمثل لذلك بقوله تعالى: (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً). واضح أنّ هؤلاء لم يتخذوا المسجد لإلحاق نقص في أموال المسلمين أو في أبدان المسلمين، أو في نفوسهم، الضرار من باب المفاعله، وإنما اتخذوا مسجداً للتضييق على المسلمين ليمنعوهم من بعض الأمور، فهنا استعملت في الضيق ولم تستعمل في النقص. في قصه (سَمْرُه بن جندب) أيضاً المطلب هكذا، هنا استعملت كلمه(الضرار) التي هي من باب المفاعله في قصه (سَمْرُه بن جندب)، في هذه القصه ما كان سمره بن جندب يُلحق نقصاً في مال الأنصارى، أو في بدنه، أو في نفسه، وإنما ألحق به ضيقاً وسبب له الحرج وليس هناك نقص. بناءً على هذا، الماده واحده عندما تحققت في المجزّد وفي باب الإضرار استُعملت في النقص وليس في الضيق، لكن في باب المفاعله استعملت في الضيق دون النقص، فمن هنا قد يقال: أنّ هذا مؤشر على عدم صحه الرأى الأول الذى يقول أنّ المادة معناها النقص فقط مع تعميم النقص لكل هذه الموارد، فيقال إنّ هذه الماده المتحققه في المفاعله استُعملت في بعض الموارد ولا يُراد بها النقص، وإنما يُراد بها التضييق وإيقاع الغير في الحرج، هذا قد يكون مؤشراً على تعدد الوضع، أى على الاشتراك اللفظى وأنّ الماده موضوعه بوضعين، موضوعه للنقص وموضوعه للضيق والخرج.

صاحب الرأى الأول يجيب عن هذا الاعتراض، ويقول: القضية ليست هكذا؛ بل نرى أنّ المادة فى المجرّد وفى باب الإفعال كما استعملت فى النقص استعملت فى الضيق وإيقاع الغير فى الضيق والحرّج، كما أنّ المادة فى باب المفاعله كالضرار والمضاره كما استعملت فى باب الضيق أيضاً استعملت فى باب النقص، فالأمر ليس كما ذكر، والمادة تستعمل فى كل منهما. (مثلاً): فى قوله تعالى: (لن يضرّوكم إلّا أذى) بناءً على أنّ المقصود بالأذى هو الضيق والحرّج، هذه تدخل فى القسم الأول، يعنى أنّ المادة هنا مجرّده، أو بمعنى الإضرار من باب الإفعال، وهنا استعملت فى الضيق لا فى النقص، خلاف ما كان يُدعى من أنّها تستعمل دائماً فى النقص لا فى الضيق. كما أنّ باب المفاعله الثانى الذى أدعى أنّها دائماً تستعمل فى الضيق يقال أنّه قد تستعمل فى بعض الأحيان فى النقص لا فى موارد الضيق فقط، كما فى قوله تعالى: (من بعد وصيه أو دين غير مضار) هذه من باب المفاعله وهنا استعملت فى النقص لا فى الضيق والحرّج النفسى، هنا استعملت للنقص فى المال، فإذا: صاحب الرأى الأول يبقى محافظاً على رأيه الذى يقول أنّ المادة موضوعه للنقص، وهذا النقص يكون موجوداً ومتحققاً فى كل المعانى الأخرى؛ لأننا نعمم هذا النقص تعميمًا يشمل كل هذه الموارد، النقص فى العين الخارجيه، والنقص فى المال، وحتى النقص فى حقّ من الحقوق من قبل الآخرين الذى ليس فيه نقص مادى، وإنما سلب حقّ من حقوقه، هذا أيضاً يعتبر نقصاً؛ لأنّ المراد بالنقص هو النقص عن حاله التى ينبغى أن يكون عليها الشىء.

بناءً على الرأى الثانى هو اساساً يُطعم أحد المعنيين بالمعنى الآخر، ففى كل هذه الموارد عندما يكون هناك نقص، ويكون هذا النقص موجباً لنوع من سلب الراحة ونوع من الحرّج والضيق النفسى يصدق عليه الضرر، وهذا موجود فى كل هذه الموارد هناك نقص، وهذا النقص يكون موجباً للضيق والحرّج، ولو كان هذا النقص باعتبار سلب حقّ من الحقوق، فهو بالنتيجه نقص؛ لأنه ينبغى أن يتمتع بهذا الحق، فسلبه منه يعتبر نقصاً وضرراً ويوجب الضيق والحرّج النفسى بالنسبه إليه .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الكلام فى عدم النفع وعدم الربح، هل يصدق عليه الضرر بمعناه اللغوى، أو لا ؟

هنا يُلاحظ أنّ الضرر تارة يكون ضرراً مطلقاً إذا لم يكن ضرراً إضافياً ومقيداً، الضرر المطلق من قبيل أن يغرق مال الإنسان، أو يحترق، فى مقابل ذلك قد يكون الضرر ضرراً إضافياً وليس ضرراً مطلقاً من قبيل عدم الربح، فعدم الربح بالنسبة إلى التاجر، لو صدق الضرر يكون هذا الضرر إضافياً وليس ضرراً مطلقاً، بمعنى أنه ضرر ونقص بالإضافة إلى هذا التاجر بلحاظ غرضه؛ لأنّه لديه غرض فى التجاره، وهو الاسترباح، فعندما لا يربح، هذا يكون نقصاً، لكنّه ليس نقصاً على حد النقص الذى يصدق فى حال غرق تجارته، أو احتراق رأس ماله، وإنّما هو ضرر بالإضافة إلى كونه تاجراً وصاحب غرض فى هذه التجاره، فعندما لا يربح فى التجاره؛ حينئذٍ يقال أنّه تضرر؛ وليس الضرر حينئذٍ نقصاً مطلقاً، وإنّما هو نقص إضافى، بالإضافة إلى هذا التاجر يكون عدم الربح نقصاً وضرراً، وإلا هو الواقع ليس نقصاً، فإنّ أمواله لم تنقص، وإنّما هو لم يربح فى هذه التجاره. هل معنى عدم ربحه أنّه لحق النقص بأمواله ؟ على تقدير صدق الضرر بهذا المعنى يكون ضرراً مقيداً وإضافياً. وعلى تقدير صدق الضرر، هل هذا يكفى لشمول الحديث له، أو لا ؟

الظاهر أنّ الحديث لا يشمل؛ لوضوح أنّ هذا ليس نقصاً حقيقياً، والضرر هو النقص كما قلنا، وهو لم تنقص أمواله، ولم ينقص أى شىء ممّا يملكه، فإذا: هو ليس ضرراً حقيقياً، وإنّما هو ضرر مجازى مسامحى، بالإضافة إلى غرضه فى هذه التجاره الذى هو الاسترباح قد بهذا اللّحاظ يصدق عليه أنه تضرر. إذاً: هو ضرر مقيّد أو إضافى فلا يشمل الدليل، حيث أنّ ظاهر الدليل هو النقص الحقيقى الذى يتحقق بالنسبة إلى الشخص، أمّا حيث لا يكون هناك نقص، ولا يكون هناك ضرر، هذا ليس ضرراً حقيقياً؛ لأنّه ليس نقصاً حقيقياً، وإنّما هو نقص وضرر مجازى مسامحى وإضافى، والدليل لا يدل على شمول الحديث لمثل هذا الضرر المقيّد أو الإضافى؛ بل يمكن أن يقال أساساً عدم شمول الحديث له ليس من جهة أنه ضرر، لكنه لا يشمل الحديث، وإنّما يمكن التشكيك فى صدق الضرر عليه أساساً، وبنفس النكته السابقه؛ وذلك لأنّه ليس ضرراً حقيقياً كما قلنا ولا نقصاً، فيمكن أن نقول أنّ عدم شمول الدليل لمثل هذا الضرر ليس باعتبار أنّ الحديث لا يشمل بعد فرض صدق الضرر عليه، وإنّما المقصود فى الحقيقه هو عدم صدق الضرر بالنسبة إليه؛ لأنّه _____ بحسب الفرض _____ لا يوجد نقص واقعاً، فإذا صدق الضرر، فهو صدق مسامحى تجوّزى عنائى، فبالنتيجه نستطيع أن نقول لا ضرر بحسب الحقيقه، فلا يصدق الضرر فى مثل المقام.

ص: ٥٦٨

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ الضرر قد يصدق على عدم النفع فى حاله معيّنه، وذلك بعد الالتفات إلى أنّ عدم النفع يمكن تصوّره بنحوين :

النحو الأول: أن نفترض عدم النفع في موردٍ لا يكون هناك مقتضى للنفع وللربح، فلا يكون هناك نفع أو ربح مع عدم مقتضيه.

النحو الثاني: أن نفترض أن عدم النفع يتحقق مع وجود المقتضى للربح وتاميته.

في الصورة الأولى عدم صدق الضرر واضح، في صورته عدم تمامية المقتضى للربح، من الواضح أن عدم الربح حينئذٍ لا يكون ضرراً؛ لعدم المقتضى للربح أساساً، كما لو فرضنا أن تاجراً لم يجر في يومه أي معاملة، أو لا يجرى في شهر معين أي معاملة، فهو لا يربح، لكن لا يستطيع أن يقول أنني تضررت؛ لعدم المقتضى للربح حتى ندعى صدق الضرر على عدم الربح، إنما يكون هناك مجال لادعاء صدق الضرر على عدم الربح عندما نفترض تمامية المقتضى للربح كما في الصورة الثانية.

أما في الصورة الثانية، وهي صورة وجود المقتضى للربح وتاميته، كما لو فرضنا أن التاجر أجرى معاملة وهياً كل مقدمات الربح في تلك المعاملة، لكن حصل مانع من تحقق الربح في الخارج، فصدق عدم الربح. في هذه الحالة قد يقال بصدق الضرر، وكأن دعوى صدق الضرر في هذه الحالة يكون مبنياً على أن افتراض تمامية المقتضى للربح كأنه، ولو بالنظر العرفي المسامحي يعتبر كأنه بمثابة تحقق الربح وحصوله في اليد، فإذا لم يحصل يصدق عليه النقص، كأن الربح حصل في يده؛ لأن المقتضى له تام بحيث لولا المانع لكان الربح حاصلاً ومضموناً بالفرض، فإذا منع المانع من ذلك ولم يحصل الربح يكون هذا موجباً لصدق النقص والضرر بالنسبة إلى عدم الربح؛ بل يصح له أن يقول أنني تضررت إذا حصل مانع، خصوصاً إذا كان المانع هو المزاحمة من قبل تاجر آخر، فيُدعى أنه يصح له أن يقول (أضرنى فلان) والعرف أيضاً يقول أن هذا تضرر، عندما يكون له محل يمارس تجارته فيه ويربح في كل يوم مقداراً معيناً، لكن جاء شخص آخر وفتح محلاً آخر في مقابلة فتضرر، ولم يربح أو قل ربحه بمقدار كبير، في كلتا الحالتين يستطيع أن يقول (فلان أضرنى) فيصدق الضرر على عدم الربح، أو على قلته، والعرف أيضاً يقول أن فلان صاحب المحل الجديد أضرب فلان صاحب المحل القديم؛ لأن المقتضى للنفع موجود، وإنما منع منه مانع، قد يُدعى صدق الضرر عرفاً، وأن العرف يقول في هذه الحالة يصدق الضرر مع وجود المقتضى، لكن الظاهر أن النكته هي تمامية المقتضى بحيث لولا المانع لكان الربح مضموناً وحاصلاً، كأن هذه تجعل العرف يتسامح ويعتبر الربح مضمون وحاصل، فإذا لم يربح لمانع، فإنه يعتبره نقصاً وضرراً، فيصدق على عدم الربح في هذه الحالة الضرر، لكن هذا عندما يكون المقتضى للربح مضموناً. الظاهر أنه لا يُفترق _____ على تقدير صدق الضرر في هذه الحالة _____ بين أن يكون المانع مانعاً متمثلاً بوجود مزاحم من قبيل تاجر آخر يزاحمه في تجارته، أو يكون المانع سماوي، أي خارج عن اختياره، كهبوط الأسعار _____ مثلاً. _____ وعاد إليه رأس ماله ولم يربح، وإلا- لو نقص رأس ماله فهنا يصدق الضرر بلا إشكال، المانع ليس من جهة مزاحمه، وإنما شيء آخر خارج عن اختياره، الظاهر أنه حتى في هذه الحالة من يقول بصدق الضرر على عدم الربح مع وجود مقتضى الربح ينبغي أن لا يُفترق بين ما إذا كان المانع هو مزاحمه من قبل شخص، وبين ما إذا كان المانع سماوياً أو نحوه. في مقابل أن يقال نحن لا نكتفي بوجود المقتضى للربح في صدق الضرر، ما دام بحسب الحقيقة والواقع لم يلحقه نقص في أمواله لا يصدق النقص والضرر، هذا عادت إليه تمام أمواله، مجرد تمامية المقتضى للربح قد يقال بعدم كفايته في صدق الضرر عليه؛ وحينئذٍ ينكر صدق الضرر.

على كل حال، سواء قلنا بصدق الضرر كما هو غير بعيد أن يصدق الضرر عرفاً في حاله من هذا القبيل، أو قلنا بعدم صدق الضرر. وبعبارة أخرى: حتى لو قلنا بصدق الضرر في محل الكلام، هل يمكن الالتزام بشمول الحديث له؟ ويُلتزم بنتائج شمول قاعده (لا ضرر) لمثل هذا الضرر الذي هو عبارة عن عدم الربح مع وجود المقتضى له؟ الظاهر هو عدم إمكان الالتزام بذلك؛ لأننا إذا التزمنا بذلك، وبنينا على أنّ مفاد القاعده هو حرمة الضرر تكليفاً، فينبغي أن نلتزم في هذا المثال أنّ صاحب المحل يحرم عليه أن يفتح محلاً؛ لأنه بفتحه المحل سوف يلحق الضرر بصاحب المحل الأول، أو الشخص يعمل بسيارته أجره في منطقته معينه، ويأتي شخص آخر أو أشخاص آخرون، وأيضاً يعملون نفس العمل بسيارات أخرى، لا إشكال أنّهم يزاحمون في عمله، يعني يوجبون قله أرباحه، أو عدمها بالمره، فهل يلتزم بتحريم هذا العمل عليهم؟ وهكذا موارد كثيرة جداً إذا التزم بشمول القاعده لمثل هذا الضرر؛ فحينئذٍ ينبغي كما عبّر بعض المحققين تأسيس فقه جديد، فالظاهر عدم إمكان الالتزام بشمول القاعده لحاله من هذا القبيل حتى لو قلنا بصدق الضرر.

لكن قد يقال: لا بد من استثناء بعض الحالات في محل الكلام، والالتزام بصدق الضرر فيها وشمول القاعده لها:

الحاله الأولى: هي حاله الأموال العامه، وما يُعبّر عنه بالمشتركات التي يثبت فيها حق لكل أحد في الانتفاع بها والاستفاده منها، كالمياه، والمرعى..... الخ. هذه المشتركات يثبت حق لكل فردٍ من المسلمين في الانتفاع بها، فإذا فرضنا أنّ شخصاً ما انتفع بهذه الأرض على نحو منع غيره من الانتفاع بها كما هو الحال في الحديث الشريف المتقدم في منع فضل الماء، حيث كان تفسيره الأقرب أنّ مالك الماء كان يمنع فضل الماء، فيمنع الكلاً، والكلاً من المشتركات التي لكل أحدٍ حق في أن يستفيد منها، لكن هذا يملك الماء، فإذا منع الماء، فسوف يمنع الآخرين من الاستفاده من حقهم؛ لأنّ الحيوان إذا رعى يحتاج إلى الماء، فإذا مُنع الماء لا يستطيع أن يرعى، فيضطرون إلى الانتقال إلى مرعى آخر، فيحرمون من الاستفاده من هذا المال المشترك، هنا لا يوجد نقص بمعناه الحقيقي، حيث لم يلحق النقص بأموالهم، وإنما منعهم من الانتفاع، يعني عدم نفع، لكن عدم النفع حيث اقترن بوجود مقتضى للنفع وهو كون الأرض مشتركه ومن الأموال العامه ويثبت فيها حق الانتفاع لكل أحدٍ، كأنّ هذا بمثابة المقتضى للنفع، ومالك الماء منعهم من ذلك، أو احتكر المرعى كله، ومنع الغير من ذلك، هنا الظاهر صدق الضرر ويشمله الحديث، وكما قلنا أنّ الحديث طُبّق في تلك الروايه على حاله من هذا القبيل وهي حاله منع فضل الماء، فمُنِع من ذلك تطبيقاً لحديث (لا ضرر ولا ضرار) والوجه في ذلك هو أنّه في هذه الحاله عندما يثبت حق للإنسان في الانتفاع بشيءٍ؛ حينئذٍ هذا يكون بمرتبته أعلى من مسأله التاجر الذي يهياً مقدمات الربح، فهذا يثبت له حق في أن ينتفع بهذا المرعى وهذه الأرض، فيأتي شخص ويمنعه من الانتفاع بحقه، وهذا ضرر عرفاً، ولا إشكال في صدق الضرر عليه، والحديث أيضاً يشمل بلا إشكال وبلا توقف، فإذا التزمنا بالحرمة التكليفيه نلتزم هنا بالحرمة التكليفيه، فيكون قد فعل حراماً، وإذا التزمنا بالمعاني الأخرى للحديث أيضاً يلتزم بها في محل الكلام. هذا مورد.

يُضاف إلى ذلك أنّ هذا المورد الأول يكون واضحاً ويتأكد جداً فيما إذا فرضنا أنّ المال المشترك كان بطبيعته وبلا أى أعمال عناية يقتضى أن يستفيد منه زيد من الناس، كما لو كان هذا الماء بطبيعته يمر ببستان زيد وبدون تدخّل من زيد، هنا يكون المقتضى أكّد وأوضح، فلو فرضنا أنّ شخصاً آخر منع الماء أن يمر ببستان زيد بأن حوّل مجرى الساقية إلى بستانه _____ مثلاً _____ هذا يصدق عليه الضرر بلا إشكال؛ بل يكون صدق الضرر أوضح.

على كل حال، فى هذه الحالة، سواء كانت حاله خاصه من هذا القبيل، أو المشتركات العامه، منع من له حق الاستفاده بهذا المال العام من الاستفاده والانتفاع يُعد نقصاً وضرراً بلا إشكال، ويشمله الحديث أيضاً بلا إشكال.

الحاله الثانيه: حاله تخلف الشروط الضمنيه أو المصرّح بها فى العقود المعاملية، ليس دائماً تخلف الشرط الضمنى أو المصرّح به يوجب الضرر بمعنى النقص، فقد لا يوجب الضرر بمعنى النقص الحقيقى، كما لو عقد امرأه واشترط فى ضمن العقد أن تكون هاشميه، فتخلف هذا الشرط وتبين أنّ هذه المرأه ليست هاشميه، قالوا بثبوت الخيار له فى هذه الحاله، ويستدلون على ثبوت الخيار له بقاعده (لا- ضرر) مع أنّه هنا لا يوجد نقص بمعناه الحقيقى حيث لم يلحق النقص بشىء من أمواله ولا ببدنه، وإنّما تخلف الشرط، هنا اعتبروا تخلف الشرط ضرراً، وطبقوا قاعده (لا ضرر عليه) عليه، واستنتجوا من تطبيق القاعده عليه ثبوت الخيار للشخص الذى اشترط هذا الشرط فى العقد. هذا المعنى يمكن ربطه بما ذكرناه أولاً وهو أنّ هذا يعتبر نقصاً بلحاظ الغرض الذى يرتبط بذلك الشىء، يعنى هذا ضرر لهذا الشخص الذى عقد واشترط هذا الشرط؛ لأنّه له غرض بهذا الشرط، فعندما يتخلف هذا الشرط ولا- يحصل هذا الغرض؛ عندئذٍ يقال بأنه تضرر وحصل النقص، وهذا النقص ليس ناقصاً مطلقاً، وإنّما هو أشبه بالنقص الإضافى الذى ذكرناه فى مسأله التاجر بقطع النظر عن النكته الثانيه، فالتاجر عندما لا يربح، فهذا نقص إضافى وليس حقيقياً، يعنى بالإضافة إلى غرض التاجر من التجاره، فغرض التاجر من التجاره هو الاسترباح، فعندما لا يحصل الربح يقال أنّه تضرر، وما ذكرناه فى هذه الحاله هو من هذا القبيل لكن بشكل أوضح؛ لأنّ فى باب المعاملات هذا اشترط شيئاً إما ضمناً، وإما صراحه. إذّا: هو له غرض من هذا الشرط عندما يتخلف يقال: عرض له النقص والضرر بالإضافة إلى كونه عاقداً مشترطاً. كما قيل هناك بحصول الضرر للتاجر عرفاً بالإضافة إلى كونه تاجراً له غرض من التجاره وهو الاسترباح، فعندما لا يحصل الربح، يقول العرف بصدق الضرر حينئذٍ، لكن هنا فى الحاله الثانيه لا إشكال فى صدق الضرر؛ ولذا لا إشكال عندهم فى الاستدلال على ثبوت الخيار بقاعده (لا- ضرر) مع أنّه لا يوجد نقص بمعناه الحقيقى كما قلنا، وإنّما الموجود هو تخلف الغرض، وتخلف الغرض أشبه بتخلف النفع وعدم الربح، مع ذلك اعتبر ضرراً وطُبق الحديث عليه وأثبتوا الخيار له تطبيقاً لقاعده (لا ضرر) فى هذا المورد.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

من جمله الأبحاث التي ترتبط بتحديد مفاد ماده (ضرر) هو أنّ الضرر يصدق على نقص المال ونقص البدن والنفس بشكل واضح ولا- تشكيك في ذلك، لكن صدقه على العرض الذي هو أحد الأشياء التي عُطفت على المال والنفس، قد لا يكون واضحاً، وذلك باعتبار أنّ نظر الإنسان إلى عرض شخص كزوجته أو ابنته أو أخته لا يحدث نقصاً في العرض، بالنسبة للمال إذا أحدث نقصاً فيه، فأنه يعتبر ضرراً، أمّا بالنسبة إلى العرض، فهذا لا يحدث نقصاً في العرض حتى يصدق أنه ضرر، ومن هنا قد يقال: لا بدّ من حذف هذا المعطوف الذي هو العرض، ويُقتصر فقط على أن يقال: إنّ الضرر هو عبارته عن النقص في المال أو النفس أو البدن.

قد يجاب عنه: بأنّ مجرّد النظر إلى عرض شخص لا يسبب نقصاً في العرض حتى إذا كان محرماً، لكنه لا يسبب نقصاً، فلا يُعد ضرراً، لكنه إذا استلزم سلب حق من حقوق الإنسان تجاه عرضه وكرامته؛ فحينئذٍ يصدق عليه الضرر بلحاظ ذلك، يعني بلحاظ أنه يوجب سلب حق من الحقوق الثابتة للإنسان بلحاظ عرضه وكرامته واعتباره، فيصدق النقص بهذا اللحاظ، ويصدق الضرر أيضاً بلحاظ ذلك.

لكنّ هذا الجواب غير واضح، باعتبار أنّ النظر إلى عرض الإنسان بالنتيجة لا يسبب نقصاً في عرضه. نعم، هو تجاوز على حقه، عدم مراعاة لهذا الحق الثابت بالنسبة إلى العرض، لكنّه ليس نقصاً في العرض حتى يصدق الضرر، هناك فرق بين أنّ هذا الشخص لا يراعى حق الإنسان تجاه شيء، وبين أن يلحق نقصاً في ذلك الشيء نظير الكتاب الذي يأخذه الإنسان من دون إذن مالكة، لكن تصرّفًا لا يلحق نقصاً في ذلك الكتاب، فقط يطالع الكتاب ويرجعه إليه، هذا لم يحدث نقصاً في الكتاب. نعم، هو لم يراعِ حق الإنسان في ماله بأن لا يجوز للغير أن يتصرّف فيه بغير أذنه، هذا حق للإنسان تجاه ما يملك، وهذا تجاوز على هذا الكتاب ولم يراعِ حق مالكة، فاستفاد من هذا الكتاب من دون أذنه، لكن هل يُعد هذا نقصاً في الكتاب على غرار النقص في المال والنقص في البدن؟ لا ليس كذلك، مجرّد أن الإنسان ينظر إلى زوجه الغير، أو إلى أخته، هذا حرام لكنّه لا يلحق نقصاً في العرض على غرار الضرر الذي يحصل عندما يكون ما يفعله الشخص يلحق نقصاً في المال وفي أعضاء البدن، هذا لا يلحق نقصاً في العرض، وإنّما هو عدم مراعاة لحقوق الإنسان، لكن ليس كل عدم مراعاة لحق من حقوق الإنسان يعتبر نقصاً في الشيء. على كل حال من الصعب جداً أن نلتزم بأنّ النظر إلى عرض الغير يوجب نقصاً في عرضه حتى يصدق الضرر، فيقال: أنّ الضرر هو عبارته عن النقص في المال، أو في البدن، أو في العرض بحيث يُراد به أنّ نظر الإنسان إلى الأجنبيّه يوجب نقصاً في العرض.

ص: ٥٧٢

لكن حل المسألة هو أنّ النقص في العرض لا- ينحصر مصداقه في ما ذكر، ولعلّ من يعطف العرض على الأمور الأخرى المذكورة لا ينظر إلى مثال النظر إلى عرض الغير، وإنّما هناك تجاوزات أخرى تدخل في باب العرض قد تكون هي المنظوره

من قبيل الاعتداء على عرض الغير بالزنا مثلاً، أو إقامه علاقته غير مشروعه مع عرض الغير مع الإعلان عنها والتشهير بها، لعل هذا هو المقصود، وفي هذه الحالات الظاهر تحقق النقص في العرض وليس مجرد عدم مراعاة لحق من الحقوق؛ بل هذا يوجب عرفاً إلحاق نقص في العرض، ومن الأمور المشهوره والواضحه أنهم كانوا لا يريدون للشاعر أن يتشبه بنسائهم، التشبيب هو نوع من التشهير بالعرض وأمثاله، (١) وهذا يلحق نقصاً في عرضهم وفي كرامتهم، وكانوا يكرهون هذا ويحاربون الشاعر الذي يتشبه بنسائهم، فهنا يكون هناك نقص في العرض بحيث يشعر أنه قد امتهنت كرامته، هذا التشبيب عندما يكون معلناً، أو إقامه علاقته غير مشروعه مع العرض عندما يكون معلناً يلحق نقصاً بالعرض، ولا مانع من صدق الضرر بهذا اللحاظ وفي هذه الموارد، وليست القضية محصوره فقط في النظر إلى عرض الغير، فيقال بأن هذا لا يوجب نقصاً في العرض وإنما هو عدم مراعاة لحق من حقوق الإنسان؛ بل المقصود لعله هو ما يشبه ما قلناه، فهذا يعتبر نقصاً وامتهاناً لكرامه الإنسان وعرضه، فالنقص حاصل في أمثال هذه الموارد، فيمكن أن يكون عطف العرض على المال وعلى البدن بلحاظ ما إذا كان النقص في العرض يحصل بأمثال هذه الأمور التي ذكرناها، بحيث أن هذا الشخص عندما يُشبه بزوجه أو بأبنته هو يتألم؛ لأنه يشعر أن كرامته هُدرت، ونحن لا نريد بالنقص إلا هذا.

ص: ٥٧٣

هناك أيضاً مسأله أخرى بُحثت هنا، وهى مسأله أنّ التقابل بين الضرر وبين النفع هل هو من التقابل بين الملكه والعدم كما يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؟ أو هو من قبيل التقابل بين الضدين كما ذهب إليه السيد الخوئى (قدّس سرّه)؟ قبل ذلك لابدّ من بيان شىءٍ، وهو اساساً فرض التقابل بين الضرر وبين النفع الظاهر أنّ فيه نوع من المسامحه، باعتبار أنّ النفع مصدر وما يقابله هو الضرّ لا الضرر، والضرر هو النتيجة وحاصل المصدر ويُعبّر عنه بـ _____ (اسم المصدر)، فالضرر هو حاصل الضرر، والمنفعه هى التى تكون حاصل النفع، فالنفع مصدر، والضرر مصدر، وحاصل النفع هو المنفعه، وحاصل الضرر هو الضرر، فإذا: الضرر هو أسم مصدر وما يقابله هو المنفعه، فجعل التقابل بين الضرر الذى هو أسم مصدر، وبين النفع الذى هو مصدر فيه نوع من المسامحه، فينبغى أن يُجعل التقابل بين الضرر وبين المنفعه، فيقال: ما هو نوع التقابل بين الضرر وبين المنفعه؟ هل هو من تقابل الضدين، أو هو من تقابل الملكه وعدمها. الآيه الشريفه تقول: (وَلَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا). (١) فجعل النفع فى مقابل الضرر، لكن ما يقابل الضرر هو المنفعه لا النفع. قد يقال أنّ المسأله ليست بهذه الدقّه، وأنّ الضرر وإن كان أسم مصدر، لكنّه قد يستخدم فى المصدر، والأمر سهل من هذه الجهه.

قلنا أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) قال أنّ التقابل بينهما هو تقابل الملكه وعدمها، ومقصوده أنّ النفع هو ملكه والضرر هو عباره عن عدم النافع، لكن لا عدم النفع مطلقاً، وإنّما هو عدم النفع فى المورد القابل للنفع، أمّا إذا لم يكن المورد قابلاً للنفع فالنقيصه فيه لا يطلق عليها أنها ضرر، كما أنّ العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، وإنّما عدم البصر فى المورد القابل للبصر، أمّا إذا لم يكن قابلاً للبصر، فبفقدته البصر لا يُسمّى أعمى.

ص: ٥٧٤

المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) أورد على صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في حاشيته (1) بأنه يسلم أنّ الضرر هو أمر عدمي، لكنه ناقش صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في جعل التقابل بين الضرر الذي هو أمر عدمي وبين النفع الذي هو أمر وجودي، تقابل الملكة والعدم. يقول: الضرر هو عبارة عن انتفاء ما يكون للشئ من الكمال والفائده، وهذا معناه أنّه يعتبر أنّ الضرر هو عدم لهذا المقدار وتلك المرتبه من الفائده والكمال أو نقصها، فالضرر هو أمر عدمي، لكنه عدم لهذه المرتبه من الكمال والفائده، لكن النفع هو عبارة عن الزيادة الحاصله على تلك المرتبه من الكمال والفائده، ويقول: من هنا يظهر عدم صحه ما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ لأنّ الضرر ليس هو عبارة عن عدم تلك الزيادة التي يصدق عليها أنها نفع، وإنّما الضرر هو عبارة عن عدم المرتبه التي يُفرض وجودها قبل الزيادة، يعنى الشئ في حالته الطبيعيه له مرتبه من الكمال والفائده، إذا نقصت هذه المرتبه أو ارتفعت يصدق الضرر. إذًا: الضرر هو عدم هذه المرتبه من الكمال والفائده، والنفع ليس هو هذه المرتبه من الكمال والفائده، وإنّما هو عبارة عن الزيادة على تلك المرتبه من الكمال والفائده، والضرر ليس هو عدم تلك الزيادة حتى يكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، وإنّما هو عدم شئ آخر، وهذا لا يحقق ان يكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، لأنّ المفروض في هذا التقابل أن يكون العدم هو عدم تلك الملكة لا عدم شئ آخر، الضرر في محل الكلام سيكون عدماً لشئ آخر لا للملكة، فالملكة هي عبارة عن النفع _____ بحسب الفرض _____ فيجب أن يكون العدم هو عدم تلك الملكة لا أن يكون عدماً لشئٍ آخر، والضرر في المقام هو عدم للزيادة على تلك المرتبه وليس عدماً لتلك المرتبه.

ص: ٥٧٥

وبعبارة أكثر وضوحاً: يقول أن الضرر ليس هو عدم النفع؛ لأنه ليس هو عبارة عن عدم الزيادة التي يصدق عليها النفع، وإنما هو عدم مرتبه خاصه من الكمال والفائده، هذا يصدق عليه أنه ضرر، فاستشكل في كون التقابل بينهما هو من قبيل التقابل بين الملكة والعدم.

يمكن أن يقال: أن صاحب الكفايه (قدس سرّه) قد يكون ملتفتاً إلى هذه الجبهه، وإنما ادّعى أن التقابل بينهما هو تقابل الملكة والعدم، باعتبار أن العدم الذي هو الضرر لا يصدق إلا في المورد القابل للنفع، لاحظ هذه الزاويه عندما ذكر أن التقابل بينهما هو تقابل الملكة والعدم، هذه الناحيه موجود في العمى والبصر أيضاً، بمعنى أن العمى هو عبارة عن عدم البصر في الموضع القابل للبصر، أما إذا لم يكن الموضع قابلاً للبصر، فلا يصدق على عدمه أنه عمى، من هذه الناحيه يقول أن هذه الناحيه موجوده في محل الكلام، بمعنى أن الضرر لا يصدق على موردٍ إلا إذا كان هذا المورد يصدق على الزيادة في كماله النفع. وأما إذا فرضنا أن المورد لم يكن يصدق على الزيادة فيه النفع، يقول حينئذٍ لا يصدق على النقيصه فيه الضرر كما هو الحال في التراب وفي الماء وأمثال هذه الأمور، لا يصدق على الزيادة فيه أنها نفع، فالنقيصه فيه أيضاً لا يصدق عليها الضرر، فمن هذه الناحيه هي تشابه العمى والبصر وإن كان هناك فرق بينهما من الجبهه التي أشار إليها المحقق الأصفهاني (قدس سرّه) وهي أن العمى هو عدم للملكه، أي عدم البصر، والضرر ليس عدم للملكه، أي عدم المنفعه، وإنما هو كما قلنا عدم للمرتبه الخاصه من الكمال والفائده وليس هو عدم للزيادة في الكما والفائده؛ لأن النفع لا يصدق إلا بالزيادة على المرتبه الاعتياديه، فالضرر ليس هو عدم تلك الزيادة، بينما العمى هو عدم نفس الملكه، يبقى هذا الفرق بينهما، لكن قد يكون هو لاحظ تلك الجبهه في دعوى أن التقابل بينهما هو تقابل الملكة والعدم. هذا المطلب لتوجيه كلام صاحب الكفايه (قدس سرّه) ودفع إشكال المحقق الأصفهاني (قدس سرّه) هل هو تام، أو لا؟ يمكن التشكيك في هذا الجواب، باعتبار أن الضرر يصدق حتى مع عدم قابليه المورد لصدق المنفعه، يعني لا- يُشترط في صدق الضرر قابليه المورد لصدق المنفعه، ولو بلحاظ الزيادة، في بعض الأحيان يصدق الضرر حتى مع عدم قابليه المورد لصدق المنفعه؛ وحينئذٍ حتى من هذه الجبهه لا نستطيع أن نقول أن التقابل بينهما هو من قبيل تقابل الملكة والعدم، إذا لاحظنا الأضرار الصحيه أو الاقتصاديه نلاحظ صدق الضرر مع عدم قابليه المورد لصدق المنفعه، يعني نقص في حاله معينه في صحه الإنسان يصدق فيها الضرر، لكن ليس معلوماً أن حاله الاعتياديه في صحه الإنسان يصدق عليها المنفعه، قد يصدق الضرر على النقص في صحه الإنسان من جهه من الجهات من دون أن يكون المورد قابلاً لصدق المنفعه على الزيادة، وقد تكون الزيادة في بعض الأحيان مضرّه، في الحالات الاقتصاديه كما لو افترضنا انخفاض سعر العمله فيصدق الضرر، لكن إذا ارتفع سعر العمله ليس من المعلوم أنه نفع؛ بل قد يكون ضرراً، فيصدق الضرر على النقيصه من دون أن يكون المورد قابلاً لصدق المنفعه، في بعض الأحيان قد لا يكون المورد قابلاً لصدق المنفعه ومع ذلك يصدق الضرر، وهذا معناه أنه لا يعتبر في صدق الضرر قابليه المورد لصدق المنفعه، فحتى هذه الجبهه التي حاولوا أن يقولوا يلحق المقام بباب الملكة والعدم أيضاً غير موجوده، يعني لا الضرر هو عدم الملكة، يعني عدم المنفعه، الضرر ليس عدم المنفعه، المنفعه هي عبارة عن الزيادة الحاصله في درجه الكمال، والضرر ليس هو عدمها. هذا من جهه يفتقر عن العمى والبصر، وأيضاً لا يُشترط في صدق الضرر قابليه المحل والمورد لصدق المنفعه، في بعض الأحيان قد يصدق الضرر من دون أن يكون المورد قابلاً لصدق المنفعه وهناك أمثله كثيره عليه، فإلحاقه بالتقابل بين الملكة والعدم فيه هذه النقطه .

نعم، لا إشكال في أنّ المعبر في صدق الضرر قابليه المورد لتلك الدرجه من الكمال التي تكون موجوده في الحاله الاعتياديه، هذا لا بد منه، أن يكون المورد قابلاً. لأن يكون فيه كمال في حالته الاعتياديه، يعنى قبل النقص هو كامل، أو فيه درجه من الكمال، فإذا نقص يصدق الضرر، في قبال ما إذا كان الشخص قبل النقص أصلاً لا كمال فيه، على هذا الأساس يمكن أن نقول عدم صدق هذا في مثال التراب والماء؛ لأنّ التراب قبل النقص ليس فيه درجه من الكمال، فعلى نقيصته لا يصدق الضرر، كما أنه على زيادته لا يصدق المنفعه. إذاً: لا يُشترط في صدق الضرر قابليه المورد لصدق المنفعه، لكن يُشترط فيه أن يكون المورد فيه درجه معينه من الكمال والفائده في حالته الاعتياديه، قبل الزيادة وقبل النقيصه هو له درجه من الكمال. هذا لا بد منه حتى يكون نقصه ضرراً وزيادته منفعه، وعلى هذا الأساس يتضح الجواب عن النقص بمثال التراب، يعنى عدم صدق الضرر هناك لا لأجل أنّ الضرر يعتبر فيه قابليه المحل للزيادة(للنفع) ، وإنما باعتبار أنه يشترط فيه أن يكون المحل قابلاً لأن يكون فيه درجه من الكمال في حالته الاعتياديه قبل النقيصه وقبل الزيادة، والتراب ليس فيه درجه من الكمال، فلا يصدق على نقصانه الضرر ولا على زيادته المنفعه.

من هنا يظهر أنّ التقابل بينهما ليس تقابل الملكه والعدم، فيأتى الاحتمال الآخر في المسأله، وهو أنّ التقابل بينهما هو تقابل الضدين، الإشكال الذى ذكره المحقق الأصفهاني(قدّس سرّه) على التقابل بين الضدين هو أنّ الضرر أمر عدمى وليس أمراً وجودياً، فلا يكون التقابل بينه وبين النفع من تقابل الضدين، الضدان هما أمران وجوديان متنافيان، والضرر ليس أمراً وجودياً؛ بل هو أمر عدمى، فلا يصح هذا الكلام.

وجوابه: أنّ الضرر ليس أمراً عديمياً؛ بل هو أمر وجودي يُنتزع من نقصان الشيء عن درجه الكمال الطبيعيه التي ينبغي أن يكون عليها ذلك الشيء، فيكون التقابل بينه وبين النفع هو تقابل الضدين لا تقابل الملكة وعدمها .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

الأمر الثاني: ويقع الكلام فيه في مفاد الهيئه الإفراديه للكلمات الوارده في القاعده، في الأمر الأول تكلمنا عن معنى ماده الكلمات والتي هي (ض ر ر) الآن نتكلم في مفاد الهيئه، لكن ليس المقصود الهيئه التركيبيه للجمله كلّها _____ هذا سيأتي بحثه إن شاء الله _____ وإنما الهيئه الإراديه للكلمات الوارده في القاعده، يعني هيئه كلمه (ضرر) وهيئه كلمه (ضرار). أنّ الضرر كهيه ما هو مدلولها وضرار كهيه ما هو مدلوله.

بالنسبه إلى الضرر، الضرر بهيئته لا بمادته، الظاهر أنّه أسم مصدر وليس مصدر، يعني ليس هو معنى مصدرى، وإنما هو اسم مصدرى، والفرق بين المصدر وأسم المصدر المعروف أنّ الفرق هو أنّ المصدر يدل على ذات المعنى، فيدل على نفس الفعل الصادر من الفاعل، أمّا أسم المصدر، فهو حاصل هذا المعنى المصدرى ونتيجته. على هذا الساس فرّقوا بين الوضوء والتوضؤ، وبين الغسل وبين الاغتسال، وبين الضرّ وبين الضرر كما تقدّم، وبين النفع وبين المنفعه، (النفع، الضرّ، التوضؤ، الاغتسال) هذه كلّها مصادر؛ لأنّها تدل على الفعل الحاصل من الفاعل، هذا هو الفرق المعروف والمشهور بين المصدر وأسم المصدر.

هناك رأى آخر يفرّق بينهما بأنّ المصدر يتضمن نسبه تقيديه، غايه الأمر أنّ هذه النسبه ليست نسبه تامّه، وإنما هي نسبه ناقصه على غرار النسبه الموجوده في الأوصاف وأمثالها، (زيد العادل) هذه نسبه غير تامّه، المصدر يدل على ذات المعنى، لكن مع نسبه تقيديه ناقصه، وأمّا أسم المصدر، فهو عباره عن نفس المعنى من دون نسبه إطلاقاً. فكلّ منهما يدل على المعنى، لكن هذا المعنى مرّه يقترن بنسبه ناقصه، فيكون هو المصدر، ومرّه لا يقترن بنسبه ناقصه، فيكون هو أسم المصدر. مره يقال (علمت علماً) هذا العلم (علماً) لا يتضمن نسبه، فهذا يكون هو أسم المصدر، ومره نقول (علم زيدٍ أوسع من علم غيره) هذا العلم هو نفسه، لكنّه تضمّن واشتمل على نسبه إلى فاعل (علم زيد) فهذا هو الذى يكون مصدراً. هذا هل هو عباره عن الفرق الأول المعروف والمشهور، أو شيء آخر غيره يختلف عنه ؟

ص: ٥٧٨

يمكن أن يقال: أنه يرجع إلى الأول؛ لأنّ المصدر حسب المعنى الأول المعروف يدل على نفس الفعل الصادر من الفاعل، وعلى الوجه الثاني في التفريق يدل على المعنى الملحوظ فيه النسبه، تقريباً هما شيء واحد؛ لأننا إذا قلنا أنّ المصدر على الرأى المعروف هو عباره عن ذات الفعل الصادر من الفاعل، عباره (الصادر من الفاعل) هي التي تمثل النسبه، أن يُفترض فيه نسبه فعل إلى فاعل، لتكن نسبه تقيديه وناقصه، لكن افترض فيه نسبه فعلٍ إلى فاعل، كالتوضؤ، والاعغتسال، فقولهم: المصدر هو نفس الفعل الصادر من الفاعل يمكن إرجاعه إلى أنّه يشتمل على نسبه، ولكن تارة نعبّر عنه بأنه (يشتمل على نسبه) وتارة نقول (يدل

على نفس الفعل الصادر من الفاعل). هذا بالنسبة إلى المصدر.

وأما بالنسبة إلى اسم المصدر، الرأى الأول كان يقول: أسم المصدر هو حاصل المعنى المصدرى ونتيجته، بينما الرأى الثانى يقول: أسم المصدر هو الذى يدل على ذات المعنى بلا نسبه، ومن دون أن تُلاحظ فيه النسبه، وأيضاً يمكن إرجاعه إليه، بالنتيجه حاصل المعنى المصدرى هو عبارته عن ذات المعنى من دون أن تُلاحظ فيه النسبه، وإلا إذا لوحظت فيه النسبه يكون مصدراً، يعنى يكون هو عبارته عن المعنى الصادر من الفاعل، وهذه نسبه، فعندما يقال أنّ أسم المصدر هو حاصل المعنى المصدرى ونتيجته لا بدّ أن يكون هذا الحاصل هو ذات المعنى الذى لا تُلاحظ فيه النسبه، ولا يقال: هو عبارته عن المعنى الصادر من الفاعل، يعنى لو حظت فيه النسبه، فيكون مصدراً. على كل حال، الأمر لا تترتب عليه ثمره عمليه، لكن يمكن إرجاع المعنى الثانى إلى المعنى الأول.

فيما يرتبط بالضرر، الضرر بصيغته الظاهر أنّ المراد به أسم المصدر لا المصدر، سواء قلنا أنّ الفارق بينهما هو الأول، أو قلنا أنّ الفارق بينهما هو الثانى، وذلك باعتبار أنّ ما يُفهم من الضرر هو حاصل المعنى المصدرى، أو ذات المعنى الغير ملحوظ فيه النسبه، نفس المعنى، فالظاهر أنّ الضرر هو أسم مصدر. هذا بالنسبه إلى كلمه (الضرر).

أما كلمه (الضرار)، فهى أيضاً من حيث الصيغه الإراديه لهذه الكلمه ذكرت فيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الضرار مصدرراً على وزن (فعال) من الثلاثى المجزّد، يعنى من (ضَرَّ)، نظير كتب كتاب، حسب حساب، قام قيام، وأمثاله، فيقال: ضَرَّه، يضرّه، ضرار.

الاحتمال الثانى: أن يكون الضرار مصدرراً للفعل المزيد (فاعل) المأخوذ من الثلاثى المجزّد، ويدل على المفاعله، تقول: ضارّه، يضارّه، ضرار.

بناءً على الأول يكون (الضرار) مصدر آخر للفعل الثلاثى المجزّد، والمصدر الأول هو (الضرّ)، ضَرَّه، يضرّه، ضراً، أو ضرار. بينما على الاحتمال الثانى أيضاً يكون مصدرراً لضرار، وهو أيضاً مصدر آخر لضرار؛ لأنّ له مصدر آخر وهو (المضارّه) تقول: ضَرَّه، يضارّه، ضرار، أو مضاره، فكل من المضاره، والضرار يكون مصدرراً لهذا الفعل المزيد المأخوذ من الثلاثى المجزّد. هذان احتمالان فى صيغه (ضرار).

كلمه (ضرار) على الاحتمال الأول فيها احتمالات:

الاحتمال الأول: أن تكون بمعنى الضرّ والضرر؛ لأننا قلنا أنّ الفرق بين الضرّ والضرر هو الفرق بين المصدر وأسم المصدر، وقد تقدّم سابقاً أنهما مثل الإيجاد والوجود، يختلفان اعتباراً ولا فرق بينهما فى الخارج، فيكون المراد بالضرار على هذا الاحتمال هو الضرر، ويفيد نفس ما يفيد الضرر.

الاحتمال الثانى: أن يكون بمعنى الضرر لكن مع اشتماله على إضافه، يعنى فيه خصوصيه يفترق بها عن الضرر، هذه الخصوصيه تاره نقول أنها عباره عن الشده والتأكد كما قيل، وأما أن يقال أنّ هذه الخصوصيه هى عباره عن التعمّد والقصد، بينما الضرر ليس فيه حيثه التعمّد، وبهذا يفترق عن الضرر.

الاحتمال الثالث: على تقدير أن يكون مأخوذاً من الثلاثى المجزّد، أن يكون بمعنى فعل الأثنين، بالرغم من أنه مأخوذ من الفعل الثلاثى المجزّد، لكنّه فسّر بهذا، والذى ذكر هذا المعنى هو ابن الأثير فى النهايه الأثيريه فى ماده ضرر، قال: (والضرار فعال من الضرّ، أى يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الأثنين). (١) قد يفهم من هذه العبارة أنّ الضرار المأخوذ من الضر يكون عباره عن فعل الأثنين. هذا إذا كان مأخوذاً من الثلاثى المجزّد.

ص: ٥٨٠

أما إذا كان مأخوذاً من الفعل المزيد فيه المأخوذ من الثلاثي المجرد، هذا أيضاً فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون بمعنى فعل الأثنين من (ضارّ، ضرار) وليس من ضرّ، وقلنا أنّ هناك مصدر آخر هو (مضارّه) ويدخل في باب المفاعله، فيقال أنّ معناه هو فعل الأثنين، يعنى هذا يوقع الضرّ بهذا، وهذا أيضاً يوقع الضر بهذا....وهكذا، من قبيل قاتل، وضارب.

الاحتمال الثاني: أن يكون بمعنى تعمّد الضرر وتقصده، أن لا يكون المقصود بالضرار حتى إذا كان مأخوذاً من (ضار) هو فعل الأثنين والمشاركه، وإنما يكون المقصود به هو تعمّد الضرر.

هنا ذكروا أنه ينبغي استبعاد الاحتمال الأول، وهو أن يكون الضرار في الحديث الشريف بمعنى الضرر، واستبعاده يكون على أساس أنّ هذا فيه تكرار في الحديث وركه في التعبير؛ لأنه بناءً عليه سوف يكون معنى الحديث هو (لا ضرر ولا ضرر)، وهذا من قبيل أن يقول (ما رأيت بشراً ولا إنساناً).

أما الاحتمال الثاني الذى هو أن يكون الضرار هو فعل الأثنين، فقد لوحظ عليه:

الملاحظه الأولى: أنه لا يتناسب مع بعض الروايات التى تتحدث عن قصه سمره بن جندب؛ لأنها استخدمت هذه الصيغه، والحال أنه فى قصه سمره لا توجد مشاركه، وليس هناك فعل الأثنين ولا توجد مضارّه من الطرفين، وإنما هناك ضرر على الأنصارى من جانب سمره بن جندب، لكن لا يوجد ضرر من قبل الأنصارى يلحق بسمره، فالضرر من طرف واحد لا من طرفين، فلا يتحقق معنى المشاركه ولا يصح أن نقول أنّ الضرار هو فعل الأثنين. وفى مقام تطبيقه على روايه سمره بن جندب فى بعض الروايات استعمل صيغه (المضارّه) فى روايه (إنّك رجل مضار) من المفاعله، فإذا كان المراد به هو فعل الأثنين، فليس هناك فعل أثنين فى المقام. غايه الأمر أنّ الروايه التى ورد فيها هذا التعبير غير تامه سنداً.

قد يقال: نحن غير معنيين بهذه الروايه، وكل الروايات الصحيحه التي تحدثت عن قصه سمره بن جندب ليس فيها (مضاره) ولا فعل من طرفين، وإنما فيها فعل واحد يصدر من قبل سمره في حق الأنصاري.

ولكن الروايات طُبقت القاعده عليها. هذا وحده لا يمكن أن نعتمد عليه كشاهد على أنّ معنى المشاركه غير مراد، لاحتمال أن يكون النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) طبق الحديث على هذا المورد بلحاظ (لا ضرر) وليس بلحاظ (لا ضرار)، ونحن كلامنا في (لا ضرار). صحيح أنه استخدم العبارة كلها، لكن تقدّم سابقاً أنّ القاعده عُرفت بهذا فيحصل تطبيق للحديث على هذا المورد، لكن يوجد احتمال أنّ التطبيق ليس بلحاظ كلمه (لا ضرار) حتى نقول أنّ كلمه (لا ضرار) طُبقت على المورد، والمورد ليس فيه مشاركه، فنستبعد أن يكون المراد ب(الضرار) في الحديث الشريف هو فعل الأثنين، بخلاف هذه الروايه، حيث طُبقت هذه الصيغه عليه (أنّك رجل مضار) من باب المفاعله، والحال أنّ الضرر لم يصدر إلاّ منه، فهذا يمنع أن نفسّر الضرار في الحديث باعتبار هذا التطبيق وهذه الروايه، بأنّه عبارة عن فعل الأثنين، لكن قلنا أنّ الروايه غير تامه سنداً.

الملاحظه الثانيه: أن يقال أيضاً يلزم منه التكرار كما قيل في ما إذا كان المراد بالضرار هو الضرر، هنا أيضاً يلزم التكرار، باعتبار أنّ كل واحد من الضررين يمكن نفيه بلا ضرر، فما الداعي إلى الإتيان بكلمه (لا ضرار).

بعبارة أخرى: لو سلّمنا أنّ في المورد هناك مضارّه من قبل الطرفين، هذا لا يستدعي أنّ نفسّر الضرار بالمشاركه؛ لأنّ كلمه (لا ضرر) كما تنفي هذا الضرر الصادر من هذا هي أيضاً تنفي الضرر الصادر من الآخر، فهي تنفي كلا الضررين، لكن لا باعتبار أنّ المضاره من طرفين، فغذا كانت (لا ضرر) تنفي كلاً من الضررين؛ فحينئذ لا ملزم لنا بتفسير (الضرار) في محل الكلام بالمشاركه وفعل الأثنين.

قد يقال: الضرر إذا كان صادراً من الآخر بعنوان الجزاء، يعنى صدر ضرر من سمره بن جندب ابتداءً، وصدر الضرر من الأنصارى من باب الجزاء، هنا لا يصح أن يقال أن (لا ضرر) تكفى لنفى كلا الضررين ولا حاجه إلى (لا ضرار)؛ لأن الضرر هو عباره عن الضرر الابتدائي، والضرر الذى يحصل من باب المجازاه هو ضرار وليس ضرر، وأحد تفاسير الضرار هو الضرر الذى يصدر من باب المجازاه، وأن الضرر فى قبالة هو الصادر ابتداءً. بناءً على هذا لا نستطيع أن ننفى كلا الضررين بلا ضرر. هل يمكن الالتزام بهذا المطلب، أو لا؟ وهل هذا يخالف بعض النصوص الشرعيه من جواز مقابله الاعتداء باعتداء مثله؟ وهل يمكن أن نلتزم بأن لا ضرار تشمل الضرر الصادر من باب المجازاه وتنفيه، أو تحرمه بناءً على القول بأن مفادها الحرمة التكليفيه كما تحرم الضرر الابتدائي، أو لا يمكن أن نقول بذلك باعتبارها مخالفه للنص القرآنى؟ قد يقال أن عدم الالتزام بذلك يمنع من هذا التطبيق. على كل حال الإيراد الثانى على افتراض أن معنى الضرار هو فعل الأثنين هو أن تطبيقه فى بعض الموارد لا يخلوا من شىء، مضافاً إلى إمكان الاستغناء عنه بلا ضرر؛ لأن لا ضرر وحدها تنفى الضرر الصادر من هذا الطرف، والضرر الصادر من الطرف الآخر؛ وحينئذ لا ملزم لنا بأن نفسير الضرار بأنه عباره عن فعل الأثنين؛ بل يمكن تفسير بالتفسيرات الأخرى كتعمد الضرر كما تقدم، أو شدّه الضرر كما سيأتى.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

ذكرنا فى الدرس السابق المعانى المحتمله فى معنى (الضرار) سواء كان مصدرراً للفعل الثلاثى، أو مصدرراً للفعل المزيد. وللوصول إلى نتيجته يقال: ننفى الاحتمالات المطروحه واحداً بعد واحد حتى نصل إلى الاحتمال المختار الذى هو أن الضرار هو عباره عن الضرر، لكن مع التعمد والتقصّد.

ص: ٥٨٣

أمّا الاحتمال الأوّل: وهو أن يُراد به نفس الضرر بلا أى إضافه أو عنايه، فيرد عليه محذور التكرار بلا فائده وفيه شىء من الركاه والاستهجان، فيقال: لماذا عطف الضرار على الضرر بلا وغير الصيغه إلى صيغه أخرى مع أن المراد به هو نفس ما يُراد بالضرر؟! فلا بدّ من استبعاد هذا الاحتمال.

أمّا الاحتمال الثانى: وهو فعل الأثنين، فهو أيضاً يُستبعد باعتبار أن تطبيقه بناءً على بعض الروايات فى مورد الروايه غير ممكن؛ لأنه لا توجد مشاركه فى مورد الروايه، وإنّما هناك ضرر صادر من أحد الطرفين. هناك محاولات لتوجيه المشاركه فى قضيه سمره بن جندب، من قبيل أن يقال: أن سمره عندما ألحق الضرر بالأنصارى، نفس إضراره بالأنصارى هو أيضاً يلحقه اجتماعياً وعرفاً؛ لأنه باعتباره أضرّ به وكان الضرر واضحاً للناس، فهو أيضاً لحقه الضرر، فيكون الضرر متبادلاً، أو يقال شىء من هذا القبيل. والظاهر أن كلّ ما قيل فى هذا المجال لإثبات تحقق المشاركه فى مورد هذه الروايه غير تامّ؛ بل الصحيح هو أن هناك ضرراً واحداً صادراً من قبل سمره فى حق الأنصارى، وأنّ الأنصارى لم يصدر منه ضرر فى حق سمره؛ بل الروايه لا تقول أنّ الأنصارى منع سمره من الدخول إلى عذقه، وإنّما جاء إلى النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وشكا إليه ذلك، فلا يوجد فعل

الأثنين ولا المشاركه فى مورد الروايه، مضافاً إلى ما ذكرنا فى الدرس السابق من لزوم التكرار؛ لأنّ (لا ضرر) تكفى لنفى الضرر من الجانبين، فهى كما تنفى الضرر الصادر من هذا، كذلك تنفى الضرر الصادر من ذاك، إذن: (لا- ضرر) تكفى فى نفي الضررين من الجانبين؛ وحينئذٍ لا حاجة إلى كلمه (لا ضرار)، فتبقى بلا فائده؛ لأنّ الضرر من الطرفين يمكن نفيه بلا ضرر.

أما الاحتمال الثالث: والذي هو أن يكون المراد بالضرار هو الضرر مع الشدّة والتأكد، فهو أيضاً يلزم منه التكرار، باعتبار أن (لا ضرر) كما تنفى الضرر غير الشديد أيضاً تنفى الضرر الشديد، فكل ضررٍ، سواء كان شديداً، أو غير شديد هو منفي بلا ضرر.

وبناءً على هذا؛ حينئذٍ يتعين الاحتمال الأخير الذي هو أن معنى الضرار هو نفس معنى الضرر مع التعمّد والتقصّد. بناءً على تفسير القاعده بنفي الحكم الضرري، يُلاحظ بأنّ بعض الأحكام هي أحكام ضرريه في نفسها، يعنى يلزم منها الضرر في بعض الحالات، فيكون هذا حكماً ضررياً، والقاعده تشمل هذه الأحكام التي يلزم منها الضرر وتنفيها من قبيل وجوب الوضوء، أو وجوب الغسل في بعض الحالات التي يكون فيها حرج أو ضرر، مثل هذه الأحكام تُنفى بقاعده (لا ضرر)؛ لأنها أحكام ضرريه.

الذي يُلاحظ بعض الأحيان أن الفقهاء ينفون حكماً بقاعده (لا ضرر) والحكم في حدّ نفسه ليس ضررياً من قبيل السلطنه، الناس مسلّطون على أموالهم، فهذا حكم شرعي بلا إشكال، أصل هذا الحكم ليس ضررياً، لكن بعض المالكيين يتعسف في تطبيق هذا الحكم لغرض الإضرار بالغير، يعنى يستخدم هذا الحكم الشرعي الذي هو في حدّ نفسه ليس ضررياً ويجعله وسيلة للإضرار بالغير من قبيل الشريك، ويريد شريكه أن يبيع، لكنّه لا يأذن في البيع، ولا يأذن في أن يؤجر العين المشتركة وينتفعون بإجارتها، أو قد لا يأذن حتى في التصرف فيها، يعنى يمنع شريكه من كل أنحاء الانتفاع بالعين المشتركة، وهذا استخدام للحق لقاعده السلطنه، الإنسان مسلّط على أمواله، لكن هذا يقصد بتطبيق هذه القاعده والالتزام بها الإضرار بشريكه. هذا هو الذي يُنفى بلا ضرر وليس بلا ضرر، هنا لا تشمله فقره (لا ضرر)؛ لأنّ الحكم في نفسه ليس ضررياً، لكن فقره (لا ضرر) حيث فسّرناها بناءً على تفسيرها بأنّ الضرار هو الضرر مع التعمّد والتقصّد، هذا يُنفى بلا ضرر، فيقال أنّ الحكم الشرعي حيث أنّ هذا جعله وسيله لكي يضر شريكه مع قصد وتعمّد لذلك؛ لذا يكون هذا الحكم منفيّاً بلا ضرر، فلا ضرر تنفى الأحكام الضرريه، وهي غير شامله لمحل الكلام؛ لأنّ المفروض في محل الكلام أنّ الحكم ليس ضررياً، لا ضرر تشمل هذه الحالات التي لا يكون الحكم فيها ضررياً، لكن الإنسان يستخدم هذا الحق للإضرار بغيره، لا ضرر هي التي تنفى هذا الحكم وإن لم يكن ضررياً، لو اكتفينا بلا ضرر لما نفى هذا الحكم في هذا المثال؛ لأنّ هذا الحكم _____ بحسب الفرض _____ ليس ضررياً في نفسه، ولا يمكن نفيه بلا ضرر، فنحتاج إلى فقره (لا ضرر) لنفيه، فهذه فائده كلمه (لا ضرر) من دون أن يلزم من ذلك التكرار، أو عدم الفائده.

ونفس الكلام يمكن تطبيقه على أمثله أخرى من قبيل الحق الثابت للزوج المستفاد من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (الطلاق بيد من أخذ بالساق)، لا نستطيع أن نقول عنه أنه حكم ضررى، لو بقينا نحن ولا ضرر فقط لا يمكن استخدام هذه القاعدة فى نفى هذا الحكم؛ لأنه ليس ضررياً بنفسه، لكن الزوج فى بعض الأحيان يتعسف فى استخدام هذا الحق للإضرار بزوجه، فيمتنع عن أن يطلق زوجته فى الحالات التى يلزم بطلاقها كحاله امتناعه عن أداء الحقوق الزوجيه، فى هذه الحاله إذا امتنع عن الطلاق ويحتج بأن الطلاق بيد من أخذ بالساق، هو يستخدم هذا الحق المّعطى له من قبل الشارع لكى يضر بزوجه، فهو يتعمّد ويقصد هذا الضرر، ونفيه لا يكون بلا ضرر، وإنما يكون بلا ضرار، فتأتى قاعده لا ضرار وتنفى هذا الحكم الذى هو أساساً ليس ضررياً؛ لأنّ الضرر يُفسّر بإلحاق الضرر بالغير مع القصد والتعمّد.

قد يُشكل على هذا الكلام: كيف يمكن إثبات ظهور لغوى لكلمه لمجرّد عدم لزوم محذور من هذا الاحتمال ويلزم محذور من الاحتمالات الأخرى؟ ما هو الدليل على أنّ الضرار فى الحديث الشريف هى ظاهره فى هذا المعنى؟ لم يكن هناك دليل إلا أنّ الاحتمالات الأخرى فيها محذور التكرار أو عدم الفائدة أو الاستهجان، أو اللغويه، بينما هذا الاحتمال ليس فيه ذلك المحذور، فيتعيّن هذا المعنى اللغوى ونقول أنّ الكلمه ظاهره فى هذا المعنى على أساس ذلك، هذا كيف يمكن قبوله؟! وهل يمكن تعيين الأوضاع والظهورات اللغويه بما يشبه برهان السبر والتقسيم؟! نذكر احتمالات ثم ننفى هذه الاحتمالات واحداً بعد واحد، فيتعيّن الاحتمال الأخير .

أجاب السيد الشهيد (قدّس سرّه) عن هذا الإشكال: (1) نحن لا نعيّن هذا الظهور على أساس هذا البرهان، وإنما نعيّنه على أساس الاستظهار العرفى، فعندما نعيّن هذا الاحتمال كظهورٍ لهذه الكلمه لا نستند إلى أنّه لا يلزم منه محذور، بينما يلزم المحذور من سائر الاحتمالات الأخرى، وإنما ندّعى الاستظهار العرفى غايه الأمر أنه يستعان لإثبات الاستظهار العرفى بلزوم المحذور من الاحتمالات الأخرى وعدم لزومه من هذا الاحتمال. أو يمكن تفسير الجواب بشىءٍ آخر ليس هذا، وإنما يدّعى أننا نعيّنه بالاستظهار العرفى، وهذه مسأله ثانيه غير مسأله لزوم المحذور من سائر الاحتمالات وعدم لزومه من هذا الاحتمال، وإنما هى أشبه بالمؤيد، وإلا أساساً نحن نعيّن الظهور لهذه الكلمه كاستظهار عرفى كما هو الموجود فى سائر الظهورات الأخرى عندما تُعيّن على أساس الاستظهار العرفى.

ص: ٥٨٦

هذه المحاولة هي للمحقق النائبي (قدس سره) حيث أشار لها بكلمات مختصره جداً وهي موجوده في بحثه قاعده لا ضرر المطبوع، وذكرها بعبارته صريحه قال: (الفرق بين الضرر والضرار أنه لو كان حكم أو فعل يلزم منه الضرر من دون تعمد وإصرار عليه، فهو الضرر، وأما إن كان عن قصد إلى ورود الضرر وتعمد عليه فهو الضرار). الظاهر أنه نفس المعنى الذى تكلمنا عنه.

ولوحظ عليه بأكثر من ملاحظه:

الملاحظه الأولى: لا يصح ولا يمكن إثبات المعنى اللغوى بعدم وجود محذور ووجود محذور فى الاحتمالات الأخرى؛ بل حتى لو فرضنا أن المقصود ليس الاستناد فى إثبات المعنى اللغوى إلى برهان السبر والتقسيم، وإنما يُدعى إثباته بالاستظهار العرفى المستند إلى هذا البرهان، هذا أيضاً ليس مقبولاً، بالنتيجة هذا مرجعه إلى عدم الظهور العرفى، أى أن هذه الكلمه فى حدّ نفسها ليس لها ظهور عرفى؛ لأنّه ما يدرينا أننا حصرنا كل احتمالات معنى هذا اللفظ؟! نحن ذكرنا احتمالات، لكن لعل هناك احتمالات أخرى لم تُذكر فى كلامنا، فنفيها ثلاثه احتمالات وبقي الاحتمال الرابع، لعل هناك احتمالات أخرى هى التى تكون معنى لهذا اللفظ، يعنى ادعاء الاستظهار العرفى المستند إلى برهان السبر والتقسيم ليس صحيحاً، فالاستظهار العرفى له ملاكاته وطريقته الخاصه لا أن نقول أن هذا اللفظ فيه احتمالات ويلزم محذور من كل هذه الاحتمالات ما عدا احتمال واحد لا يلزم منه محذور، فيتعين الاحتمال الذى لا يلزم منه محذور، فيكون الكلام ظاهراً عرفاً فى هذا المعنى. هذه الدعوى لا تصح.

نعم، إذا ادعى أننا نستظهر هذا المعنى ابتداءً بقطع النظر عن هذا البرهان، فهذا ممكن وعهدته على مدّعيه، لكن إثبات المعنى اللغوى استناداً إلى هذا البرهان ليس واضحاً.

الملاحظه الثانيه: وهى المهمه، أنّ هذا الكلام من الواضح جداً أنّه لا يراد به أنّ معنى الضرار هو مجرد تعمد وتقصد الضرر بقطع النظر عن تحققه خارجاً، ومن الواضح أنّ هذا ليس هو المقصود من الضرار؛ لأنّ من الواضح أيضاً أنّ الضرار ليس معناه هو تعمد الضرر، فلا بدّ أن يكون مرادهم من هذا الكلام أنّ ضرار هو نفس الضرر مع إضافه كونه مقصوداً وموردّاً للتعمد، الضرر المتعمد المقصود هو الضرار، فيكون الفرق بينه وبين الضرر هو أنّ الضرر لا يوجد فيه قصد ولا تعمد، فيصدق الضرر، بينما الضرار لا يصدق إلا إذا كان الضرر فيه قصد وتعمد، كما أشار إليه المحقق النائيني (قدس سرّه) فى عبارته.

إذن: بناءً على هذا الكلام سوف يكون الضرار هو عبارته عن الضرر الذى يلحق بالإنسان مع قصد له وتعمد؛ حينئذٍ ما المانع أن نقول نفس المحذور الذى أورد على الاحتمالات الأخرى أيضاً يرد على هذا بأن نقول أنّ هذا الضرر أيضاً يمكن نفيه بلا ضرر، كما كنّا نورد على الاحتمال الثالث بأنّ تفسير الضرار بشده الضرر، أو الضرر الشديد المؤكّد بأنّه يمكن نفيه بلا ضرر؛ لأنّ لا ضرر لا تختص بالضرر غير الشديد وغير المؤكّد، وإنّما تشمل حتى الضرر الشديد والمؤكّد، نفس هذا الإيراد يمكن إيراده فى المقام بأن نقول أنّ الضرار إن كان هو عبارته عن الضرر مع العمد والقصد، فهو كما ينفى الضرر بلا عمد ولا قصد بلا ضرر هذا أيضاً يمكن أن يُنفى بلا ضرر، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، يعنى لا فرق بين الضرر الذى يلحق الإنسان بلا عمد، أو يلحقه مع عمد، بالنتيجه كلّ منهما ضرر متحقق خارجاً يلحق الإنسان، لكن مرّه يكون ضرراً بلا تعمد وتقصد، ومرّه يكون ضرراً مع تعمد وتقصد.

قد يقال: سلّمنا هذا المعنى، لكن ما هو الحكم المنفى؟ أصل الاستدلال الذي تقدّم ذكره مبني على افتراض تفسير القاعده بنفى الحكم الضرري، هل نستطيع أن نحافظ على هذا المعنى عندما يكون الحكم ضررياً في حدّ نفسه كما قيل، لكن عندما نأتي إلى مثال الشريك، أو مثال الزوج الذي ذُكر كمثال لهذا الاحتمال، والمفروض أننا أشكلنا عليه بأن لا ضرر تكفي لنفى الضرر غير المقصود وأيضاً تنفى الضرر مع تعمّده وتقصّده من قبل الغير، السؤال هو: عندما تجرى لا ضرر في مثال الشركه ومثال الزوج، ما هو الحكم الضرري الذي تنفيه في هذه الأمثله، بناءً على أنّ معنى القاعده هو نفي الحكم الضرري؟ وفي الأمثله ليس لدينا إلا حكم واحد، وهو السلطنه في مثال الشريك، وحق الطلاق بيد من أخذ بالساق بالنسبه إلى مثال الزوج، المفروض أنّ هذا الحكم ليس ضررياً بنفسه، فإذاً: كيف نقول أنّ لا ضرر تجرى هنا وتنفي الحكم الضرري؟ أي حكم تنفيه هذه القاعده؟ وهل هناك حكم آخر تنفيه هذه القاعده؟ أو أنّ المقصود أنّها تنفي سلطنه الشريك على ماله في حاله من هذا القبيل؟ أو تنفي وجود حقّ للزوج في طلاق زوجته في حالات من هذا القبيل؟ إذا كانت تنفي هذه السلطنه، وهذا الحق، فالمفروض أنّ هذا الحق وهذه السلطنه ليست حكماً ضررياً، وأنّ لا ضرر إنّما هي تنفي الحكم الضرري. إذن: ما هو الحكم الذي تنفيه قاعده لا ضرر عندما يقال بإمكان تطبيقها في هذه الأمثله؟ وأنّه يكفي في مقام نفي الحكم الاستدلال على ذلك بقاعده لا ضرر، إذن: ما هو الحكم الذي تنفيه؟ هذا غير واضح.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في تفسير الضرر بالاحتمال المتقدّم وهو أن يكون المقصود به هو الضرر مع التعمّد والتقصد. قلنا في الدرس السابق أنّ الزوج عندما يتعمّد الإضرار بزوجه، أو الشريك عندما يتعمّد الإضرار بشريكه عن طريق امتناع الزوج عن طلاق زوجته في الحاله التي فرضناها سابقاً، وامتناع الشريك عن الإذن لشريكه في التصرف والاستفاده من العين المشتركه، هذان الشخصان يُلحقان الضرر بالطرف الآخر. إذن: هذا ضرر لحق الشخص الآخر وكان هناك تعميّد وتقصد لإلحاقه به، هذا يمكن نفيه بلا ضرر؛ إذ أيّ فرق بين هذا الضرر وبين الضرر غير المتعمّد وغير المقصود، كلّ منهما ضرر يكون مشمولاً لقاعده لا ضرر، فلا يبقى لقاعده لا ضرر مورد حتى نقول بأنّ هذا المورد تشمله قاعده لا ضرر ولا تشمله قاعده لا ضرر، فيلزم الإشكال السابق.

قلنا بأنه قد تكون النكته في التفريق بينهما هي أنّه في الأمثله التي ذكرت بأنها تنطبق عليها فقره (لا ضرر) ليس هناك حكم ضرري حتى يكون منفيّاً بلا- ضرر، بناءً على أنّ المقصود بلا- ضرر ولا ضرر هو نفي الحكم الضرري؛ حينئذٍ يقال في محل الكلام في الحالات الاعتياديّه للضرر في غير هذه الأمثله هناك حكم ضرري يمكن أن تتوجّه إليه لا ضرر لنفي هذا الحكم الضرري من قبيل وجوب الغسل بالماء، ووجوب القيام في الصلاه..... وأمثاله. عندما يكون حكم ضرري، فتكون فقره لا ضرر نافية لهذا الحكم الضرري، فيكون التطبيق واضحاً.

وأما في الأمثله السابقه _____ مثال الزوج ومثال الشريك _____ الحكم هو بنفسه ليس ضررياً، هكذا قيل، فقاعده السلطنه ليست حكماً ضررياً، والحكم الشرعي بأنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق ليس ضررياً، فإذا لم يكن ضررياً فما معنى تطبيق لا ضرر عليه؟ ما هو الحكم الذي نفيه عندما نريد أن نطبّق قاعده (لا ضرر)؟ بعد الفراغ عن أنّ لا ضرر معناها نفي الحكم الضرري، ليس هناك حكم ضرري في هذه الأمثله حتى يُنفي بقاعده (لا ضرر)، وإنّما الموجود في هذه الأمثله هو عباره عن تعسف في تطبيق هذه الأحكام الشرعيه من قبل الشخص. أو عبارته أخرى: عباره عن اتخاذ هذا الحكم الشرعي من قبل هذا الشخص ذريعه للإضرار بالغير، وإلاّ هذا الحكم الشرعي ليس ضررياً حتى يُنفي بقاعده لا ضرر، مثل هذا يقال بأنّه لا يمكن نفيه بلا ضرر بعد افتراض أنّ لا ضرر معناها نفي الحكم الضرري. في حاله من هذا القبيل بعد أن امتنع تطبيق قاعده (لا ضرر) عليها؛ حينئذٍ تأتي لا ضرر وتنفعنا في محل الكلام، فإنّها تنفي ذلك وتقول (هذا ضرر) وإن لم يكن الحكم ضررياً في حدّ نفسه، لكن هذا ضرر، أيّ تعميّد للإضرار بالغير، وهذا يكون منفيّاً بلا ضرر، وبذلك انتهينا إلى نتيجة الفرق بين الفقرتين من دون أن يلزم من ذلك محذور التكرار ونحوه.

ص: ٥٩٠

يمكن أن يجاب عن هذا الكلام: بأننا لا نسلم أنّ الحكم في هذه الأمثله ليس حكماً ضررياً حتى يقال بامتناع تطبيق لا ضرر على هذه الأمثله، في مثال الشرکه نفس قاعده السلطنه تكون حكماً ضررياً، قاعده السلطنه بمعنى إعطاء السلطنه للشريك على العين المشتركه بالنحو الذي يسوّغ له أن يمنع شريكه من الانتفاع بالعين المشتركه بسائر أنحاء الانتفاعات هو حكم ضرري، فتطبق

عليه فقره (لا ضرر) لنفى هذا الحكم الضررى.

بعبارة أخرى: ما هو الفرق بين قاعده السلطنة وبين وجوب القيام فى الصلاة؟ فكما أننا نقول أنّ وجوب القيام فى الصلاة ليس حكماً ضرورياً فى نفسه، أيضاً نقول بأنّ السلطنة ليست حكماً ضرورياً فى نفسه، كما قالوا أنّ السلطنة ليست حكماً ضرورياً فى نفسه وجوب القيام فى الصلاة أيضاً ليس حكماً ضرورياً فى نفسه. وجوب القيام فى الصلاة فى بعض الحالات يكون ضرورياً، فى حالات المرض وفى حالات العجز يكون ضرورياً، وجوب الغسل بالماء فى بعض الحالات يكون ضرورياً، وإلاّ هو فى حدّ نفسه ليس حكماً ضرورياً، فقاعده السلطنة هى أيضاً من هذا القبيل، فهى فى حدّ نفسها ليست حكماً ضرورياً، لكن هذا لا ينافى أن تكون فى بعض الحالات حكماً ضرورياً، كما نرفع وجوب القيام فى الصلاة بلا ضرر باعتباره حكم ضررى فى حالات العجز والمرض، بالإمكان فى محل الكلام أن نقول أنّ هذا الحكم الشرعى بالسلطنة فى حاله الشركه، وإعطاء الشريك السلطنة بهذا المستوى وبهذا الحد بحيث هو يمتنع من الإذن لشريكه ويبقى العين المشتركة معطله من دون أن يستفيد منها الشريك أيضاً يكون حكماً ضرورياً، وهو ضرر بالشريك، فيلزم من تطبيق هذا الحكم الشرعى إيقاع الضرر بالطرف الآخر، فكما أنّ ذاك حكم ضررى هذا أيضاً حكم ضررى، وكلّ منهما يمكن نفيه بلا ضرر بلا أن نحتاج إلى لا ضرر، لو لم تكن لا ضرر موجوده يمكن نفى هذا الحكم الشرعى والتشريع الإلهى باعتبار لزوم الضرر منه، ليس هناك حكم شرعى هو دائماً لا يلزم منه الضرر، الأحكام الشرعى هى أساساً لا- يلزم منها الضرر لكن فى بعض الحالات يلزم منها الضرر، وليس هناك حكم شرعى هو دائماً ضررى، يعنى عندما نقول أنّ وجوب القيام فى الصلاة هو حكم ضررى، هذا لا يعنى أنّه فى حدّ نفسه حكم ضررى، وإتّما هو فى بعض الحالات يكون ضرورياً، فيُنفى بلا ضرر، بالضبط نفس هذا الكلام نقوله فى قاعده السلطنة، فهى ليست حكماً ضرورياً، لكن هذا لا ينافى أن يكون هذا حكماً ضرورياً فى بعض الحالات، وحالتنا هى من هذا القبيل، فإعطاء السلطنة لهذا يلزم منه الإضرار بالغير، فيكون حكماً ضرورياً؛ وحينئذٍ يمكن أن يكون هو الحكم المنفى، ولا مشكله فى نفيه بلا ضرر، فيعود المحذور، أنّ كل ضررٍ نفترضه يمكن نفيه بلا ضرر، سواء كان مقصوداً، أو لم يكن مقصوداً، والحكم الذى نفيه فى هذه الأمثله موجود كما هو موجود فى سائر الموارد التى تجرى فيها قاعده (لا ضرر)، والحكم فى هذا المثال هو عبارته عن قاعده السلطنة؛ بل يمكن أن يقال نفس الكلام فى المثال الثانى وهو مثال الزوج وكون له الحق فى الطلاق، نفس الكلام يقال، أنّ هذا الحق تشريع إلهى وحكم شرعى، وإعطاء الحق للزوج فى حدّ نفسه ليس حكماً ضرورياً، لكن هذا لا ينافى أن يكون فى بعض الأحيان حكماً ضرورياً، بمعنى أنّ إعطاء الحق للزوج بهذا الشكل بحيث يمتنع عن الطلاق مع امتناعه عن القيام بالواجبات الزوجيه هو حكم ضررى، يمكن تفسيره بهذا الشكل، ويكون هذا هو الحكم المنفى، ويُنفى بلا ضرر وبلا حاجهٍ إلى أن نلتجأ إلى نفيه بلا ضرر.

وأما ما قد يخطر في الذهن من أنّ المسألة ليست بهذا الشكل، يعنى لعلّ المقصود بالكلام السابق هو أنّ الضرر هو عبارة عن الضرر مع التعمّد؛ وحينئذٍ يكون الضرر هو عبارة عن الضرر بقيد عدم التقصّد والتعمّد؛ حينئذٍ يرتفع المحذور؛ لأنّ لدينا فقرتان، لا ضرر، ولا ضرار، لا ضرر تنفى الضرر المقيّد بعدم التعمّد والتقصد؛ لأنّ الضرر فُسر بأنه مأخوذ فيه عدم التقصّد والتعمّد، فإذا كان هناك ضرر ليس فيه تعمّد وتقصد، فأنه يُنفى بلا ضرر، أما الضرر الذى فيه تعمّد وتقصد فلا نستطيع أن نفيه بلا ضرر؛ لأنّ معنى الضرر هو ما اشترط فيه عدم التعمّد والتقصد، وهذا ضرر فيه تعمّد وتقصد، فلا يشملها لا ضرر؛ فحينئذٍ لا بد من نفيه بلا ضرار. فيكونان مختلفين ومتباينين وكلّ منهما له مورد، فالضرر إن كان ليس فيه تعمّد وتقصد يمكن نفيه بلا ضرر، أما إذا كان فيه تعمّد وتقصد، فلا يمكن نفيه بلا ضرر؛ لأنّ الضرر أخذ فيه عدم التعمّد والتقصد، فنضطر إلى نفيه بلا ضرار، ويكون هذا هو المقصود لهذا القائل. هذا توجيه للكلام السابق.

أقول: هذا الكلام لا يظهر من السيد الشهيد (قدّس سرّه) الذى نقل عنه الكلام، الظاهر أنّه لا يظهر منه أنّه يقيد الضرر بعدم التعمّد والتقصد، هو ذكره فى سياق الاحتمالات الأخرى، فى سياق الاحتمال الثالث الذى هو أنّ الضرر هو عبارة عن الضرر المؤكّد الشديد، والضرر هو مطلق الضرر، سواء كان مؤكداً أو لم يكن مؤكداً، وسواء كان شديداً، أو لم يكن شديداً، لا أنّ الضرر هو عبارة عن الضرر المقيّد بعدم الشدّة، أو المقيّد بعدم التأكد حتى يحصل تباين بينه وبين الضرر بدليل أنّه أشكل عليه بالإشكال السابق، قال بأنّه يلزم منه التكرار، وقال: فليكن الضرر هو الضرر الشديد المؤكّد، لكن هذا الضرر الشديد المؤكّد يمكن نفيه بلا ضرر، فيبقى لا ضرار بلا مورد. الاحتمال الرابع الذى التزم به هو من قبيل الاحتمال الثالث، بمعنى أنّ الضرر هو عبارة عن الضرر مع التعمّد والتقصد، الضرر ليس المقيّد بعدم التعمّد والتقصد، وإنما هو عبارة عن مطلق الضرر، ولا يفهم من عبارته هذا المعنى، وإنما هو كان ناظراً إلى شىءٍ آخر، تمام كلامه كان مركزاً على هذه المسألة التى طرحناها وهى مسأله عدم وجود حكم ضررى فى هذه الأمثلة حتى يمكن أن يُنفى بلا ضرر بعد البناء على تفسير القاعده بأنّها بمعنى نفى الحكم الضررى، فنلجأ إلى لا ضرار، فيرتفع المحذور، هو لا يريد أن يقول أنّ الضرر مقيّد بعدم التعمّد والتقصد، وإنما يريد أن يقول أنّ لا ضرر تشمل موارد، وهناك موارد أخرى لا تشملها لا ضرر، لا لأنّ الضرر مقيّد بعدم التعمّد والتقصد، وأنّ عدم شمولها لموارد التعمّد والتقصد لأنّها مقيّده بعدمه، وإنما عدم شمولها لموارد التعمّد والتقصد باعتبار أنّه فى موارد التعمّد والتقصد وهى الأمثلة التى ذكرها لا يوجد حكم ضررى، فلا تشملها لا ضرر، وهذا هو الذى دعاه للقول بأنّ لا ضرر لا تشمل جميع الموارد، هناك موارد لا تشملها لا ضرر وهى الموارد التى قلنا عنها أنّها التى يتعسّف المكلف فى تطبيق الحكم الشرعى، ويتخذ الحكم الشرعى ذريعاً للإضرار بالغير، هو قال هنا لا يوجد حكم ضررى حتى يُنفى بلا ضرر، فهنا يظهر أنّ المحذور يندفع فى أمثال هذه الموارد، لا ضرر هى التى تجرى وتنفى حاله الإضرار بالغير نتيجة التعسّف فى استخدام الحكم الشرعى، فإذن: لا يظهر من كلامه تقييد الضرر بعدم التعمّد وعدم التعسّف حتى يكون بينهما تباين ويندفع الإشكال بهذا الشكل. قد يظهر هذا من عبارة المحقق النائينى (قدّس سرّه) التى نقلناها، لكن السيد الشهيد (قدّس سرّه) لا يظهر منه هذا الكلام.

حتى لو فرضنا أنه ادعى هذا الكلام كما قد يظهر من كلام المحقق النائيني (قدس سرّه)، أن الضرر مقيد بعدم التعمد والتقصّد، ما هو الشاهد على تقييد الضرر بذلك؟ من الصعب إثبات تقييد الضرر بعدم التعمد والتقصّد بحيث أن الضرر مع التعمد والتقصّد لا يُسمى ضرراً، وأن الضرر مأخوذ في مفهومه عدم التعمد والتقصّد. هذا أمر من الصعب إثباته ولا شاهد عليه _____ هذا بناءً على إرادته نفى الحكم الضرري كما هو مفروض الكلام _____ لا إشكال في أن الضرر يصدق على الضرر الخالي من التعمد والتقصّد، لكن الكلام في أنه هل أخذ في مفهومه عدم التعمد والتقصّد، أو لا؟ هذا لا قرينه ولا شاهد عليه إطلاقاً.

من جهة أخرى نحن نريد أن نفسّر الضرر في الحديث كما ذكر، هو مبنى على أن يكون المقصود بالحديث الشريف هو نفى الحكم الضرري، وأما إذا التزمنا بالتفاسير الأخرى للحديث كالتفسير المشهور والمعروف الذي هو تفسيره بالحرمة التكليفية، يعني حرمة الضرر تكليفاً، وحرمة الضرر تكليفاً، بناءً على هذا لا يتم هذا التفسير؛ لأنّ الحرمة التكليفية مشروطه بالإرادة والعمد والقصد، فالحرمة التكليفية لا تكون مع عدم الإرادة وعدم القصد، دائماً متعلّق النهي مشروط لا محاله بالإرادة والعمد والقصد، فإذا قلنا أنّ مفاد الحديث هو حرمة الضرر، فلا بد أن يكون المتعلّق للضرر مع عمدٍ وقصدٍ، فيعود المحذور، وهو أنّ الضرر مع العمد والقصد يكفي في نفيه، أو شمول الحديث له لا ضرر؛ لأنّ لا ضرر تشترط في متعلّق النهي العمد والقصد، فهي تدل على حرمة الضرر المقصود والمتعمد، أصلاً الضرر الغير مقصود والغير متعمد خارج عن حريم الحديث ولا يدخل في لا ضرر ولا يدخل في لا ضرر؛ لأنه ليس مقصوداً وليس مراداً ولا معنى لأن يشمله النهي إذا فسّرنا الحديث بالنهي والحرمة التكليفية.

إذن: يختص الحديث بما إذا كان هناك تعميّد وتقصيّد وإذا كان هناك تعميّد وتقصيّد يكفى لا ضرر في تطبيق الحديث عليه، فيبقى لا ضرار بلا مورد، فهو كله مبنى على أحد التفاسير في تفسير هذا الحديث. على كل حال هذا احتمال يُذكر في تفسير الضرار.

الآن نأتى إلى أنّ المعروف بين علماء الصرف وعلماء النحو أنّ باب المفاعله موضوع للمشاركة بمعنى فعل الأثنين الذى هو احد الاحتمالات المتقدّمه، بمعنى أنّ هذا الطرف يفعل بالطرف الآخر ما يفعله الطرف الآخر به. ويستدلون بأمثله واضحه بهذا المعنى من قبيل (ضارب زيدٌ عمراً) يُفهم منه أنّ كلاً منهما اشترك في العمل، هذا ضرب ذاك، وذاك ضرب هذا؛ فحينئذٍ تصدق المضاربه، وضارب التى هى من باب المفاعله. لكن المتأخرين من المحققين لاحظوا بأنّ هذا لا يصح على نحو الإطلاق بأن نقول أنّ باب المفاعله دائماً هو للمشاركة وفعل الأثنين؛ بل قالوا أنّ تتع موارد الاستعمال يشهد بخلاف ذلك، وذكروا على ذلك أمثله كثيره، منها من الآيات القرآنيه فقط و فقط ممّا يرتبط بمحل الكلام، يعنى باب المضاره والضرار التى هى من باب المفاعله، من الآيات القرآنيه ذكروا أمثله لذلك:

من قبيل قوله تعالى: (ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا). (١) يعنى الأزواج. هنا لا يوجد طرفين، الزوج يضر الزوجه والزوجه تضر الزوج، وإنما هناك إضرار من جانب واحد وليس هو فعل الأثنين ولا تكون هناك مشاركه فى هذه الآيه الشريفه.

وهكذا قوله تعالى: (ولا تضار والده بولدها). (٢) هنا أيضاً لا يوجد تبادل الضرر من الطرفين، وإنما المضاره من جانب واحد، أى من جانب الزوج بالنسبه إلى الزوجه.

وهكذا قوله تعالى: (ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن). (٣)

ص: ٥٩٤

١- البقره/السوره ٢، الآيه ٢٣١ .

٢- البقره/السوره ٢، الآيه ٢٣٣.

٣- الطلاق/السوره ٦٥، الآيه ٦.

وقوله تعالى: (ولا يضارّ كاتب ولا شهيد). (١)

وقوله تعالى: (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً). (٢) حيث لا- توجد مضاره من الجانبين، وإنما هناك مجموعه من المنافقين يريدون أن يلحقوا الضرر بالمسلمين.

وقوله تعالى: (من بعد وصيه يوصى بها أو دين غير مضار). (٣) هنا أيضاً المضاره من جانب واحد وهو الذى يلحقه صاحب الوصيه بالورثه بأن يدعى على نفسه ديناً ليس له واقع لكى يضر بالورثه، لكن ليس هناك فى الطرف المقابل إضرار بصاحب الوصيه.

فى كل هذه الموارد الضرار والمضاره التى هى من صيغ المبالغه لا يُراد بها معنى المشاره كما هو واضح؛ بل أكثر من هذا، باب المفاعله من غير مادّه المضاره والضرر، أيضاً أمرها هكذا كما لوحظ هذا بالتبع وذكّرت لذلك أمثله كثيره من قبيل (شاور، وجادل، عاند، وسامح، وراجع، وعاین، وشاهد.....) إلى عشرات الأمثله من هذا القبيل، هنا لا يُراد بذلك معنى المشاره. من هنا اتجه جماعه ممن أنكروا ما ذكره علماء الصرف وعلماء النحو، أتجهوا إلى تفسير باب المفاعله بوجه أخرى غير المشاره بعد أن وجدوا أنّ المشاره لا تصدق فى جميع الموارد.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

ذكرنا فى الدرس السابق أنّ جماعه من المحققين لاحظوا أنّ ما اشتهر عن النحويين والصرفيين من أنّ باب المفاعله يدل على المشاره بكل صيغه، لاحظوا أنّ هذا غير تام فى كثير من الموارد وذكروا جمله من الآيات والروايات وذكروا بعض صيغ المفاعله وبيّنوا عدم دلالتها على المشاره، وإنّما هى تدل على صدور الفعل من واحد لا أنه فعل الأثنين كما ذكر، ومن هنا استبعدوا دلاله صيغ المفاعله على المشاره. وقلنا أنّ هذا انتج أن يتجهوا اتجاهاً ويُفسّروا باب المفاعله بتفسير آخر غير المشاره، نستعرض بعض التفسيرات وبعض الآراء فى تحديد معنى باب المفاعله. مضافاً إلى ما تقدّم سابقاً من آراء نستعرض بعض الآراء فى تفسير هيئه المفاعله:

ص: ٥٩٥

١- البقره/السوره ٢، الآيه ٢٨٢.

٢- التوبه/السوره ٩، الآيه ١٠٧.

٣- النساء/السوره ٤، الآيه ١٢.

الرأى الأوّل: ما ذهب إليه السيد الخوئى (قدّس سرّه) (١) وغيره أيضاً، قالوا أنّ معنى هيئه المفاعله هو كون الفاعل بصدد إيجاد الفعل، أو ما عبّر عنه فى لسان بعضهم بالسعى إلى الفعل؛ ولذا هناك فرق بين المجرد وبين باب المفاعله، فإذا قيل (قتل زيد)

كان في الواقع هذا إخبار عن وقوع القتل وصدوره من الشخص. أما إذا قلت (قاتل) اختلف المعنى عن المجرد، ويكون إخبار عن السعي إلى القتل، أو قل إخبار عن كون الفاعل بصدد تحقيق الفعل وإيجاده، فالفرق بين (قتل) و(قاتل) هو أنّ (قتل) إخبار عن وقوع الفعل، بينما(قاتل) هي إخبار عن السعي إلى الفعل، وكون الشخص بصدد إيجاد الفعل، أمّا أنّ الفعل يقع، أو لا يقع هذه مسأله أخرى، هو أعم من ذلك، فقد يقع الفعل وقد لا يقع، واستشهدوا على ذلك ببعض الآيات القرآنيه من قبيل قوله تعالى:(يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم). (٢). باعتبار أنّ الآيه في مقام بيان أنّ المنافقين بصدد إيجاد الخدعه، لكنّ خدعتهم لا تقع، وإنّما تقع خدعتهم على أنفسهم، وما يخدعون إلا أنفسهم، الله(سبحانه وتعالى) لا يكون مخدوعاً بخدعتهم؛ لذا لا- يقع الفعل؛ ولذا عبّرت الآيه في الجملة الأولى(يخادعون)، بينما في الثانيه لأنّ الخديعه حصلت ووقعت على أنفسهم عبّرت الآيه ب____(يخدعون) أي بالفعل المجرد وليس بصيغه(خادع)، (يخادعون الله والذين آمنوا) هذه محاوله للخديعه وسعي نحو الخديعه، لكنّها لم تقع، بينما خديعتهم ترد عليهم، فهم يخدعون أنفسهم، فعُيّر عنه بالفعل المجرد(يخدعون) لا بالفعل المزيد. فَيُخَادِعُونَ ليس فيها دلالة على أكثر من السعي نحو الفعل وكون الفاعل بصدد إيجاد الفعل وليس أكثر من ذلك.

ص: ٥٩٦

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٥٢٣.

٢- البقره/السوره ٢، الآيه ٩.

وكذا قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَيُكْفَلُونَ وَهُم مُقَاتِلُونَ). هنا أيضاً الآيه ذكرت في ذيلها تحقق القتل الفعلي من الطرفين وعبرت عنه بـ (يقتلون ويُقتلون) وهذا هو الفعل المجزّد، وهو إخبار بتحقيق القتل الفعلي من الطرفين، لكن في صدر الآيه لم تعبّر بذلك، وإنما قالت (يقاتلون في سبيل الله) يعني هناك سعى نحو القتل؛ ولذا عطفت الجملة الأخيره التي فرض فيها تحقق القتل وليس مجزّد السعى، عطفته بالفاء، وهذا قد يُفهم منه المغايره بين المعطوف والمعطوف عليه، فالمعطوف فرض فيه تحقق القتل، بينما المعطوف عليه (يقاتلون) التي هي من صيغ المفاعله، فمقتضى المغايره أنه لم يُفرض فيه تحقق القتل، وإنما هي إشاره إلى مجزّد السعى نحو القتل، فقد يقتلون، وقد يُقتلون. هكذا قيل في مقام تفسير الآيه وكونها شاهداً على ما ذكر.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) اكتفى بهاتين الآيتين وقال أنّ دلاله هذه الآيات على مجزّد السعى نحو الفعل، أو حسب تعبيره كون الفاعل بصدد إيجاد الفعل واضحه وليس فيها دلاله على المشاركه، أو فعل الأثنين وما شاكل ذلك.

هذا المعنى لباب المفاعله، وبالتالي يُراد تفسير الضرر في محل الكلام به، يعني يُراد أن يقال أنّ الفرق بين الضرر والضرار في الحديث الشريف هو أنّ الضرر يمثّل الفعل المتحقق والضرار يكون دالاً على السعى نحو إلحاق الضرر بالغير من قبيل (يخادعون) سعى نحو الخديعه، و(يقاتلون) سعى نحو القتل، و(ضرار) أيضاً من صيغ المفاعله، هذه الهيئه لا تدل إلا على السعى نحو الضرر وإلحاق الضرر بالغير.

ويلاحظ على ذلك:

الملاحظه الأولى: أنّ المراد هل هو السعى المجزّد عن افتراض وقوع الفعل، أو أنّ المراد هو السعى المقارن لصدور الفعل من الفاعل؟ إذا كان المراد هو مجزّد السعى بقطع النظر عن استتباعه للضرر، هذا لا يلتزم أحد بأنّه مشمول لحديث (لا ضرر) ومرفوع به؛ لوضوح عدم تحقق الضرر، وإنما نفترض مجزّد السعى نحو الضرر من دون فرض تحققه، هنا لا يمكن أن نقول أنّ هذا مشمول لحديث (لا ضرر)؛ إذ لا ضرر في البين _____ بحسب الفرض _____ إذن: لا بدّ أن يكون المقصود هو السعى المقارن لحصول الضرر، المقصود بالضرار هو السعى نحو الضرر مع فرض تحققه، إذا كان هذا هو المقصود؛ حينئذ يرد الإشكال السابق وهو أنّ هذا يكفي (لا ضرر) في نفيه؛ لأنّ (لا ضرر) كما تنفى الضرر من دون فرض السعى كذلك تنفى الضرر المسبوق بالسعى نحوه، و(لا ضرر) تنفى كلا الضررين، فيكتفى بلا ضرر، فيكون لا ضرار بلا مورد. وهذا هو الإشكال السابق، فالإشكال السابق هو عدم وجود موردٍ نحتاج فيه إلى التمسك بلا ضرار؛ بل كل مورد تجرى فيه لا ضرر ويمكن نفيه بلا ضرر.

الملاحظه الثانيه: قد يقال أنّ الأمثله التي ذكرها السيد الخوئي (قدّس سرّه) معنى المشاركه متحقق فيها ولا يمكن أن نقول أنّ هيئه المفاعله الموجوده في لأمثله التي ذكرها نستبعد احتمال المشاركه ونطرح مسأله السعي نحو الفعل؛ بل يمكن أن يقال أنّ معنى المشاركه موجود فيها، وذلك باعتبار أنّ استبعاد معنى المشاركه في هذه الآيات الشريفه ناشئ من افتراض أنّ المبدأ لهذه المشتقات هو عباره عن نفس القتل في (يقاتلون) والخديعه في (يخادعون)؛ حينئذٍ يأتي كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول هنا في القتل وفي الخديعه لا يوجد مشاركه، وإنما الخديعه والقتل يصدر من طرف واحد ولا يوجد مشاركه؛ فلذا لا بدّ من استبعاد معنى المشاركه واستبداله بمسأله السعي، فـ (يقاتلون) لا يعنى صدور القتل من كلٍ منهما، وكذلك (يخادعون) لا يعنى صدور الخديعه من كلٍ منهما، وإنما الخديعه صدرت من طرف واحد ولم تصدر من الطرف الآخر؛ حينئذٍ يُستبعد معنى المشاركه ويقال بأنّ المعنى هو السعي نحو الخديعه.

بناءً على هذا الكلام يرد الاعتراض الثاني الذي يقول: أننا إذا طعّمنا المبدأ بعنصر السعي وقلنا أنّ المبدأ هو عباره عن الخديعه، لكن مع تطعيمها بالسعي نحوها، بحيث يكون المبدأ هو السعي نحو الخديعه، أو السعي نحو القتل، بمجرد أن نفترض أنّ المبدأ هو هذا؛ حينئذٍ سوف يتحقق معنى المشاركه؛ لأنّ كلاّ منهما وإن لم يصدر القتل إلّا من أحدهما ولم تصدر الخديعه إلّا من أحدهما، لكن كلّ منهما لا بدّ من افتراض أنّه سعى نحوها، وإلّا إذا افترضنا أنّه لم يسع نحوها إلّا أحدهما؛ حينئذٍ لا يصدق عليه باب المفاعله، لا تستطيع أن تقول (قاتل) إلّا إذا افترضت أنّ هذا يسعى لقتل ذاك، وذاك يسعى لقتل هذا. صحيح أنّ القتل لم يصدر منهما، وإنما صدر من أحدهما، لكن لا بدّ من افتراض اشتراكهما في السعي، وإلّا إذا افترضنا أنّ أحدهما أصلاً لم يسع للقتل بأن كان هذا قتله على حين غرّه، أو قتله وهو غافل لا يصح استعمال (قاتل) وإنما الذي يصح استعماله (قتل زيداً عمرواً) وليس (قاتل زيداً عمرواً)، فإذا قلت (قاتل) فهذا يعنى أنّ هناك مشاركه في السعي، بمعنى أنّ هذا يسعى لقتل ذاك، وذاك أيضاً يسعى لقتل هذا. نعم، القتل لم يصدر إلّا من واحد، لكن هذا سعى لقتل ذاك وذاك سعى لقتل هذا، وهذا يصح استعمال قاتل، وهكذا خادع، لا بدّ من فرض أنّ هناك سعياً نحو القتل، لكن الخديعه لا تحصل إلّا من أحدهما، فإذا طعّمنا المبدأ بمسأله السعي وقلنا بأنّ السعي نحو الفعل هو المعنى؛ حينئذٍ سوف يتحقق معنى المشاركه الذي استبعده وذهب إلى أنّ المقصود به هو السعي. بناءً على تفسير باب المفاعله بالسعي؛ حينئذٍ لنقل بأنّ هذه الهيئه تدلّ على المشاركه، وهذه الأمثله لا تصلح أن تكون شاهداً على عدم المشاركه وأنّ المقصود بها هو السعي من دون مشاركه، كلا، هي أمثله على المشاركه في الحقيقه؛ لأنّ السعي يصدر من كلٍ منهما ومن دون افتراض صدور السعي من كلٍ منهما، الظاهر عدم صدق باب المفاعله؛ بل يصدق باب الفعل المجزّد، فيقال (قتل زيداً عمرواً) و(خادع زيداً عمرواً) مخادعه، وعندما نقول (مخادعه) فهذا يعنى أنّ هناك نوعاً من التصدي والسعي من كلٍ منهما، وإن لم تقع الخديعه إلّا من أحدهما.

الرأى الثانى: رأى المحقق الأصفهانى (قدّس سرّه). حيث لديه رأى معروف فى هذا الباب، ويقال أنه أول من تتبّه إلى أنّ باب المفاعله لا يدل على المشاركه، واستعرض القرآن الكريم بتمامه واستعرض الروايات ووجد أنّ كثير من صيغ باب المفاعله ليس فيها دلالة على المشاركه، وإنّما هى تدل على صدور الفعل من أحد الطرفين. هو رتب على هذا الرأى الذى يختاره. يقول (قدّس سرّه) هيئه المفاعله تدل على التعديه بمعنى إسراء الماده إلى الغير، بمعنى أنّ الفعل قبل دخول باب المفاعله عليه، يعنى الفعل المجرد فى بعض الحالات قد لا يتعدى إلى الغير اصلاً، لكن عندما تدخله فى باب المفاعله سوف يتعدى إلى الغير، ومن هنا تكون فائده باب المفاعله هى إسراء الفعل إلى الغير فى الموارد التى لا تقتضى ذات الفعل المجرد التعدى إلى الغير، ويمثّل ب___ (جلس) الذى هو فعل لازم لا يتعدى بذاته إلى الغير، لكن حينما نقول (جالس) يصير متعدياً إلى الغير، فتقول: (جالست زيداً). فى بعض الأحيان هو ملتفت إلى أنه قد يكون الفعل المجرد متعدياً، هنا دور باب المفاعله هو أنّها تكون موجه لتعديته إلى أمرٍ آخر فى بعض الحالات لم يكن متعدياً إليه لولا إدخاله فى باب المفاعله، ويمثّل لذلك ب___ (كتب) و(كاتب)، مثلاً (كتب الحديث) هو فعل متعدّ، لكن عندما نقول (كاتب) سوف يتعدى نفس هذا الفعل الذى كان يتعدى إلى الحديث فقط، سوف يتعدى إلى شىءٍ آخر، فتقول (كاتبه الحديث)، أى (كاتب زيدٌ عمرواً الحديث) هنا تعدى كاتب إلى الضمير الذى لم يكن الفعل المجرد متعدياً إليه، وإنّما يتعدى إلى الحديث فقط، ففى هذا المثال باب المفاعله أيضاً تفيد معنى التعديه، لكن التعديه تختلف باختلاف الموارد، ففى المورد الأول التعديه إلى المفعول الذى لم يكن الفعل المجرد أساساً متعدياً إليه، فتفيد التعديه إلى المفعول. وفى المورد الثانى الفعل أساساً يتعدى إلى مفعوله، وباب المفاعله يفيد التعديه إلى شىءٍ آخر لم يكن المجرد متعدياً إليه. يقول: فى بعض الحالات هيئه المفاعله لا- توجب أخذ مفعول إطلاقاً أكثر مما كان يأخذه المجرد، وهذا يشكّل نقضاً على كلامه، ويمثّل لذلك ب___ (ضرب زيدٌ عمرواً) وتقول (ضارب زيدٌ عمرواً)، ضرب تتعدى إلى مفعول، وضارب أيضاً يتعدى إلى نفس ما كان المجرد متعدياً عليه لا أنّها أوجبت التعديه إلى ما لم يكن المجرد متعدياً إليه حتى تفيد فائده التعديه. ماذا أفاد باب المفاعله هنا ؟

يجيب عن هذا: يقول حتى هنا توجد فائده لباب المفاعله، وهي أنّ التعدييه في المجرد هي تعدييه ذاتيه، بينما التعدييه في باب المفاعله هي تعدييه غير ذاتيه، ويُفَرَّق بينهما بأنّ التعدييه الذاتيه في المجرد غير ملحوظه على وجه الاستقلال، بينما التعدييه في المزيد تكون ملحوظه على نحو الاستقلال، فإذن: باب المفاعله حتى في هذا المثال أفاد فائده وهي أنّه تعدّى إلى شيءٍ على نحو الاستقلال ومع كونه ملحوظاً على نحو الاستدلال، وهذا شيء لم يكن متحققاً في حال كون الفعل مجرداً، إذا كان الفعل مجرداً صحيح أنه يتعدّى إلى (عمرو) عندما نقول (ضرب زيدٌ عمرواً) لكن هذه التعدييه ذاتيه في الفعل المجرد، بينما في ضارب تكون تعدييه مستقلة وملحوظه على نحو الاستقلال، وهذه فائده حصلت ببركه إدخال الفعل في باب المفاعله. فإن: هو دلّ على التعدييه لكن بهذا المعنى.

ثمّ يقول: فإذا فرضنا أنّ المكلف فعل فعلاً وكان أثر هذا الفعل هو خداع الغير، هنا لا يصدق إلاّ الفعل المجرد، تقول (خدع زيدٌ عمرواً) ولا- يصح هنا الفعل المزيد، أي باب المفاعله، فلا تقول (خداعه) وإثما تقول (خدعه) لأنّ (خداعه) لا تصدق إلاّ إذا تصدّى لخديعته، أمّا إذا يُفرض التصدّى للخديعه، وإثما هو صدر منه فعل أوجب خديعه الغير، هنا لا يصح إلاّ الفعل المجرد تقول (خدعه)، أو (قتله). أمّا (قاتله) فلا يصح إلاّ إذا تصدّى لهذا الفعل؛ لأنّ (قاتل) و(خداع) على ما ذكر تفيد التعدييه إلى ما لم يكن الفعل المجرد متعدياً إليه بأحد هذه المعاني الثلاثه التي ذكرها. ووصل إلى هذه النتيجة، يقول: (فيكون حاصل قوله (صدّى الله عليه وآله وسلّم): لا ضرر ولا ضرار هو نفى أصل الضرار ولو بدون التصدى، ونفى التصدى للضرار). (1) فلا ضرر تنفى أصل الضرر ولو من دون تصدى كالأمثله التي ذكرها، فعل فعلاً، فترتب عليه القتل، هنا قتل، ولا ضرار تنفى التصدى للضرر.

ص: ٦٠٠

خلاصه الكلام: أنّ المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) يرى أنّ هيئته المفاعله تقتضى تعدّي الماده وإسرائها إلى ما لم تكن هيئته المجرد تقتضى إسراءها إليه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الوجه الأخير الذي نقلناه عن بعض الأعلام، هذا الوجه على تقدير تماميته يسلم من المحذور السابق؛ لأنّ لا ضرر حينئذٍ تكون مختصه بنفي الضرر المادي؛ وحينئذٍ نفي الضرر بغير ذلك يكون بلا ضرار، فلا يلزم الاستهجان ولا التكرار ولا أى محذور آخر مما تقدّم، لكنّ تماميه هذا الوجه محل تأمل وإشكال، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: يظهر أنّ هذا الكلام ليس تامّاً في جميع الموارد، قد يكون تامّاً في ما ذكره من الأمثلة، لكنّه ليس تامّاً في جميع الموارد، حيث يدعى بأنّ الضرر مختص بالضرر المالى، وأنّ الضرر يختص بغير ذلك، بينما نجد أنّ الضرر ومشتقاته في باب المفاعله استعمل في الضرر المالى في بعض الأحيان كقوله تعالى: (من بعد وصيه يوصى بها أو دين غير مضار). (١) وفُسر بأنّ المقصود بذلك هو الذى يستدينه هذا الشخص لكى يضر بالورثه، وهذا نقص مالى يلحق الورثه، فهو مضار بالورثه لكى يلحق بهم نقصاً مالياً، فاستعمل الضرر هنا في النقص المالى، وهو قد تنبه إلى ذلك وذكر أنّ هذا يخرج عن القاعده التى يريد تأسيسها.

ومن جهه أخرى الضرر غير مختص بالضرر المادى، فقد يستعمل الضرر ومشتقاته في غير الضرر المادى، لعله في بعض الأحيان يُستعمل في مطلق الضرر الأعم من المادى وغيره ولا داعى لتخصيصه بخصوص الضرر المادى، ولعل منه قوله تعالى: (قل لا أملك لنفسى نفعاً ولا ضرراً إلاّ ما شاء الله). (٢) وهذا المعنى متكرر في كثير من الآيات الشريفه، فلا داعى لتخصيص الضرر هنا بخصوص الضرر المادى، كما هو الحال في النفع المقابل له، فالنفع أيضاً لا داعى لتخصيصه بالنفع المادى، فيشمل كلاً منهما، والضرر أيضاً يشمل كلاً منهما، ومنه قوله تعالى: (إنّهم لن يضرّوا الله شيئاً). (٣) هذا المعنى أيضاً متكرر في كثير من الآيات الشريفه. الظاهر أنّ الضرر المنفى عنه (سبحانه وتعالى) هو ليس من سنخ الضرر المادى، ولا بدّ أن يكون المقصود به هو الإضرار بالشريعه التى شرعها، أو بالمرسل الذى أرسله... ونحو ذلك من الأضرار. وكذلك قوله تعالى: (لن يضرّوكم إلاّ أذى، وإن يقاتلوكم يولّوكم الأدبار). (٤) والظاهر أنّ المقصود به هنا هو غير الضرر المادى. وهكذا قوله تعالى: (عليكم أنفسكم لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم). (٥) الظاهر أنّ الآيه تتحدّث عن الهدايه، والضلال في قبال الهدايه، فالضرر يكون مناسباً لذلك، ولا يُقصد به الضرر المادى.

ص: ٦٠١

١- النساء/السوره ٤، الآية ١٢.

٢- الأعراف/السوره ٧، الآية ١٨٨.

٣- آل عمران/السورة ٣، الآية ١٧٦.

٤- آل عمران/السورة ٣، الآية ١١١.

٥- المائدة/السورة ٥، الآية ١٠٥.

على كل حال يبدو أنّ ما ذكره ليس ثابتاً في جميع الموارد، فلا نستطيع أن نقول كقاعده عامّه أنّ الضرر يُستعمل في الضرر المادى، والضرر يُستعمل في غير الضرر المادى.

من جههٍ أخرى: أنّ ما ذكره لا- يدفع المحذور المتقدّم، وإن قلنا لأول وهله يمكن دفع المحذور بما ذكره، لكن الظاهر أنّه لا يدفع المحذور وذلك لأنّ دفع المحذور موقوف على دعوى اختلاف معنى الضرر ومعنى الضرر، بأن يكون معنى الضرر هو النقص المادى، ومعنى الضرر هو النقص غير المادى؛ حينئذٍ يندفع المحذور؛ لأنّ ما يُنفى بلا ضرر غير ما يُنفى بلا ضرر، فتبقى لا- ضرر لها موارد تختص بها ولا يُنفى الضرر فيها إلاّ بلا ضرر ولا ينفع نفيه بلا ضرر، فلا بدّ من افتراض اختلاف المعنى فى الضرر وفى الضرر، القائل بهذا المعنى لم يدعِ اختلاف المعنى الذى يتوقف عليه دفع المحذور، وإنّما ما إدّعا هو شيوع الاستعمال، أنّ الضرر شاع استعمالها فى الضرر المادى، وشاع استعمال الضرر فى غير الضرر المادى، فهو لم يدعِ أكثر من شيوع الاستعمال لا أنّ المعنى مختلف. يُضاف إلى ذلك لأنّ ما ذكره من الموارد والأمثله لا يثبت اختلاف المعنى، وإنّما غايه ما يثبته أنّ الضرر استعمل فى الضرر المادى كثيراً، وأنّ الضرر استعمل فى الضرر غير المادى كثيراً إذا سلّمنا الكثرة، ولا يثبت أنّ النقص المادى صار معنى للضرر، وأنّ الضرر غير المادى صار معنى للضرر، وقد تقدّم سابقاً أنّ الأقرب فى تفسير ماده (الضرر) هو مطلق النقص الأعم من النقص المادى والنقص الغير مادى. غايه الأمر أنّ هذا النقص قُيد بأن يكون موجباً ومستتبعاً لنوع من الحرج والضيق والشده، إذا كان يوجب هذا المقدار يُطلق عليه ضرر فى قبالة النقص الذى لا يؤثر بالإنسان شيئاً ولا يوجب له نوع من الضيق والحرج كما لو أنّ الثرى يذهب منه مقدار دينار _____ مثلاً _____ هذا نقص، لكنه لا يوجب الضيق؛ لذا لا يصدق عليه الضرر، فإذا قيدنا الضرر بهذا القيد؛ حينئذٍ يكون معنى ماده (الضرر) هو النقص الذى يوجب ويسبب نوعاً من الضيق والحرج للشخص.

ص: ٦٠٢

فإذن: معنى المادة واحد وهو مطلق النقص، سواء كان مادياً، أو غير مادي، وهذا المعنى الواحد الذي تدل عليه مادة (ضرر) كما هو واضح لا يتعدد بتعدد الهيئه، فإذا فرضنا أنه كان هناك تعدد في المعنى حتى يندفع المحذور، فلا بد أن يكون التعدد في المعنى ناشئاً من الهيئه لا أن يكون ناشئاً من المادة، فالماده واحده كما أسلفنا في الضرر وفي الضرار، وكل المحاولات السابقه أيضاً لم تكن تدعى أن اختلاف المعنى ينشأ من المادة، وإنما ينشأ من الهيئه، فيقال: أن هيئه الضرار على الضرر المقصود المتعمد، أو هيئه الضرار تدل على الضرر الشديد، أو هيئه الضرار تدل على النسبه المستتبعه لنسبه أخرى، هذه كلها استفادات من الهيئه لا من نفس المادة، وإلا المادة واحده في كل منها، فلو كان المعنى متعدداً حتى يندفع المحذور السابق، فلا بد أن يدعى أن هذا استفاد من الهيئه بأن يقال: أن هيئه (الضرر) تدل على الضرر المالي، يعنى الضرر المقيّد بكونه مادياً، بينما هيئه (الضرار) تدل على الضرر المقيّد بكونه معنوياً، أو غير مادي، استفاده هذا من الهيئه كما ترى، يعنى لا يمكن أن نستفيد من الهيئه أن الضرر مادي في الضرر، وأن الضرر غير مادي في الضرار، فإذا: كلامه ومدّعا تاره يقول أن هذا مجرد استعمال والمعنى واحد وغير متعدد لا بلحاظ المادة ولا بلحاظ الهيئه، هذا لا يندفع به المحذور، فحتى لو فرضنا أن الضرر استعمل في الضرر المادي، لكن هذا لا يعنى أن الضرر في موارد الضرار لا يرتفع بلا ضرر. وتارة أخرى يدعى أن المعنى متعدد، الضرار تدل على معنى غير ما تدل عليه الضرر حتى يندفع المحذور، لكن إثبات تعدد المعنى بهذا الشكل من المادة غير صحيح، فأن معنى المادة واحد وليس متعدداً، وأيضاً لا يمكن إثباته من الهيئه.

إذن: بالنتيجة لا يندفع المحذور بناءً على ما ذكر في الوجه السابق.

قد يقال: نحن نعلم أنّ كثرة الاستعمال في بعض الأحيان قد توجب وضعاً جديداً تعينياً، وتوجب نشوء علاقة خاصة في طول العلاقة بين اللفظ ومعناه، توجب نشوء علاقة خاصة بين نفس اللفظ وبين معنى آخر، أو حصّة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، في بعض الأحيان قد يكون اللفظ موضوعاً للطبيعه، لكن يُستعمل كثيراً في بعض حصص الطبيعه، كثرة الاستعمال في بعض حصص الطبيعه قد توجب تحقق علاقة لغويه دلاليه بين اللفظ الموضوع للطبيعه وبينه وبين تلك الحصه التي كثر استعمال اللفظ فيها، بحيث يكون له ظهور في هذه الحصه وفي بعض الأحيان يكون موضوعاً لهذه الحصه بالوضع التعيني، وفي بعض الأحيان أكثر من هذا كما قالوا قد يُهجر المعنى الأول وينعقد له ظهور في المعنى الجديد وهي الحصه.

في المقام قد يكون مقصوده أنّ كثرة استعمال كلمه (الضرر) في الضرر المادى الذى هو حصّه من مطلق الضرر، أوجب نشوء هذه العلاقة، فكأنه صار ظاهراً في الضرر المادى ومختصاً به، وهكذا يقال في باب (الضرار) أنّ كثرة استعمال الضرار في الضرر غير المادى أوجب حصول هذه العلاقة بينه وبين الضرر غير المادى. النتيجة هي أنّ كلاً منهما يكون له ظهور في معنى غير ما يكون الآخر ظاهراً فيه؛ وحينئذٍ يندفع المحذور؛ لأنّ لا ضرر بحسب هذا الظهور الجديد يختص بالضرر المادى، فهو إنما ينفي الضرر المادى وما كان من سنخه، وأمّا الضرر غير المادى، فهذا لا ينفى بلا ضرر، وإنما لا بدّ من نفيه بلا ضرار، فيندفع المحذور. قد يدعى هذا.

لكن ليس واضحاً بلوغ الاستعمال إلى درجه بحيث يصل إلى مرحله الوضع التعينى ومرحله نشوء علاقة لغويه ودلاليه بين اللفظ وبين خصوص تلك الحصه، كثرة الاستعمال لم يبلغ إلى هذه الدرجه، خصوصاً ما ذكرنا من أنّ الضرر استُعمل في الضرر غير المادى والضرار أيضاً استُعمل في الضرر المادى، فإنّ: كثرة استعمال الضرر في الضرر المادى لا تبلغ إلى درجه بحيث تحقق الوضع التعينى، لم تبلغ كثرة الاستعمال تلك الدرجه من الشيعه والكثرة بحيث يكون ظاهراً في الحصه الخاصه من الضرر، وبالتالي يندفع المحذور السابق.

الذى يتلخص من جميع ما ذكرناه _____ كلامنا فى ما هو مدلول الهيئه _____ أن كل الوجوه المتقدمه التى قيلت لتفسير كلمه (الضرار) وما هو معنى هيئه (الضرار) والمفاعله، الظاهر أننا لا نريد أن ننفى صحتها، وإنما نريد أن نقول أنه يلزم عليها هذا المحذور، لا مانع من اختيار أحد هذه الوجوه فى تفسير هيئه (الضرار) ولا مشكله فى هذا، وإنما المشكله فى حديث لا ضرر ولا ضرار، أن ظاهر الحديث هو التأسيس وعدم التكرار وعدم التأكيد، وإنما يؤسس لقاعدتين، قاعده تُسمى لا ضرر، وقاعده تُسمى لا ضرار، وهذا يستلزم أن يكون المنفى بأحدهما غير الضرر المنفى بالآخر، بمعنى أنه لا معنى لأن نفترض أن الضرر يمكن نفيه بإحدى القاعدتين، إذا كان الضرر مطلقاً يمكن نفيه بلا ضرر، إن: لا ضرار تبقى بلا مورد. هذا هو الإشكال. وهذا لا ينافى أن نختار أن معنى الضرر غير معنى الضرار بأحد الوجوه المتقدمه، ولنقل أن الضرر هو ذات الضرر، والضرار هو نفس الضرر مع تقصّده وتعمّده، لكن بالنتيجه يرد عليه محذور أن الضرر سواء كان مع تقصّد أو بدون تقصّد، وسواء كان مع التكرار أو بدون تكرار، وسواء كان فعل الأثنين، أو ليس فعل الأثنين، هذا الضرر يمكن نفيه بلا ضرر، الضرر الذى يصدر من هذا نفيه بلا ضرر، والضرر الذى يصدر من ذاك أيضاً نفيه بلا ضرر، فإذن: لا يبقى لنا مورد خاص يُنفى الضرر فيه بلا ضرار. هذه هى المشكله، وهى غير مسأله ماذا نختار فى تفسير الضرار، قد نختار أحد الوجوه السابقه، وأقربها هو الوجه الذى يقول بأنه يدل على التكرار والاستمرار. على كل حال هذا غير الإشكال الذى طُرح فى المقام، هذا الإشكال لا بدّ من حله، هل هناك مورد لا يمكن نفي الضرر فيه بلا ضرر؟ وإنما ينفي الضرر فيه بلا ضرار؟ يبدو أن كل التفاسير السابقه للضرار يرد عليها هذا الإشكال ولعلّه نضطر إلى الالتزام بأنّ هذا الكلام يُحمل على أنه نوع من التأكيد لا بمعنى أنه لا فرق بينهما بلحاظ المعنى، المعنى متعدد، والضرر غير الضرار، ولنفترض أن الضرر هو الضرر مع عدم التعمّد والتقصّد والضرار هو ضرر مع تعمّده وتقصّده، وإنما السؤال هو: لماذا أسس قاعده تُسمى بلا ضرار والحال أنه فى موارد تعمّد الضرر وتقصّده يمكن نفي الضرر فيه بلا ضرر؟ إذن: لماذا قال: لا ضرر ولا- ضرار؟ ليكن هذا من باب التأكيد، ويمكن فرض، ولو بصعوبه، من قبيل أن يقال: (لا يمين ولا حلف إلا بالله)، قد تكون هناك فوارق جزئيه بين اليمين وبين الحلف، أو يقول: (لا طلاق ولا فراق إلا فى طهرٍ لم يواقعها فيه) ممكن افتراض حمله على نوع من التأكيد؛ وحينئذٍ تنتهى المشكله.

وإلى هنا ينتهي البحث عن مدلول الضرر كهيئته إفراديه بعد ذلك ندخل في بحث مدلول الهيئته التركيبية .

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الأمر الثالث: مدلول ومفاد الجملة التركيبية لهذا الحديث الشريف، الجملة المركبة من (لا) و (الضرر)، ما إذا يُفهم من هذه الجملة التركيبية؟ يبدو أنّ الاحتمالات الرئيسية في المقام، ثلثه أو أربعة، وإنّما نقول رئيسيه باعتبار أنّ هناك احتمالات أخرى فرعية طوليه هي في طول واحدٍ من هذه الاحتمالات الرئيسية وليس في عرضها، بمعنى أنّ أحد الاحتمالات قد يتفرّع إلى احتمالين:

الاحتمال الأول: ما ذهب إليه الفاضل التوني في الوافيه وتعرّض إليه الشيخ في الرسائل، وحاصله: أن يكون المقصود بهذه الجملة التركيبية (لا ضرر) هو نفي الضرر غير المتدارك، الضرر على نحوين، مرّه يُتدارك هذا الضرر، والحديث ليس ناظرًا إلى الضرر المتدارك، وإنّما هو ناظر إلى الضرر غير المتدارك، فهو ينفي الضرر غير المتدارك. وهذا الاحتمال الأول له تقريران: (1)

التقريب الأول: أن يقال أنّ المراد بالضرر المنفي بالحديث هو عبارته عن الضرر الخاص، الذي هو حصّه خاصّه من الضرر، وهي عبارته عن الضرر غير المتدارك، ويكون المراد الجدّي من نفي الضرر غير المتدارك هو بيان لازم نفي الضرر غير المتدارك، أنّ الضرر غير المتدارك لا- وجود له، ولازمه هو أنّ كل ضرر موجود فهو متدارك؛ لأنّ الحديث ينفي وجود الضرر غير المتدارك ولازم ذلك أنّ كل ضرر موجود هو ضرر متدارك، وإلّا يكون خلاف الحديث؛ لأنّ الحديث يقول لا وجود لضرر غير متدارك، فكل ضرر موجود لابدّ أن يكون متداركاً، ومن هنا يستفاد من الحديث وجوب الضمان والتدارك، فيكون هذا هو مفاد الحديث، غايه الأمر أنّ الحديث عبّر عن ذلك بهذا الأسلوب، بدلاً من أن يقول يجب الضمان وتدارك الضرر، عبّر عن ذلك بنفي الضرر غير المتدارك، أي لا يوجد ضرر غير متدارك، هذا معناه أنّ كل ضرر موجود لابدّ أن يكون ضرراً متداركاً، وهذا كناية عن وجوب التدارك، فهذا هو معنى الحديث . هذا هو التقريب الأول لما يريد أن يقوله صاحب الوافيه.

ص: ٦٠٦

١- الوافيه في أصول الفقه، الفاضل التوني، ص ١٩٤.

التقريب الثاني: أنّ المقصود بالضرر المنفي في الحديث الشريف ليس هو حصّه خاصه من الضرر، وإنّما هو مطلق الضرر، لكن هذا النفي إنّما يصح مع أنه في الخارج يوجد ضرر غير متدارك، والضرر في الخارج على قسمين، قسم منه متدارك، والقسم الآخر غير متدارك، فكيف يصح نفي وجود الضرر، يعني مطلق الضرر؟ إنّما صح هذا النفي للطبيعه باعتبار تحقق التدارك في الخارج، الأضرار التي تقع في الخارج فُرض تحقق التدارك فيها؛ ولذا صحّ بهذا اللحاظ نفي الضرر مطلقاً؛ لأنّ الضرر في الخارج إذا تحقق التدارك فيه لا يصدق عليه أنه ضرر عرفاً، وإن كان بالدقه العقليه هو ضرر، لكنّه إذا تمّ تداركه لا يصدق عليه أنه ضرر عرفاً. إذن: يصح أن نفي وجود الضرر في الخارج مطلقاً؛ لأنّ الضرر المتدارك ليس ضرراً، فيتوجه النفي إلى الضرر

غير المتدارك، ويكون المقصود من نفي الضرر غير المتدارك هو ما تقدّم سابقاً من أنه كناية عن لزوم التدارك، فكأنّ الحديث الشريف في التقريب الأول يقال بأنه ابتداءً هو نفي الضرر غير المتدارك، أي أنّ الضرر غير المتدارك لا وجود له في الخارج، وهذا معناه أنّ كل ضرر موجود في الخارج هو متدارك، وهذا يصير كناية عن وجوب التدارك ووجوب الضمان. أمّا التقريب الثاني، فيقول لا داعي لتخصيص الضرر المنفي في الحديث بالحصّه الخاصه، وإنّما الضرر المنفي هو طبيعه الضرر، لكن حيث أنّ الضرر المتدارك في الخارج هو بحكم العدم، فكأنّ الضرر المتدارك لا وجود له في الخارج؛ لعدم صدق الضرر عليه، فيبقى الضرر غير المتدارك، وهو ما ينفيه الحديث. فالنتيجه على كلا التقديرين يكون الحديث الشريف كناية عن وجوب التدارك. هذا هو تقريب ما ذكره صاحب الوافيه، وقد ذكره في الوافيه بعباره مختصره جداً، يعنى تحتمل كلا التقريبين.

بناءً على الاحتمال الأول بكلا تقريبيه قد يقال أن الحديث حينئذٍ سوف يختص بموارد الإضرار بالغير ولا يشمل الضرر على النفس، حيث أن الضرر على نوعين، تاره الضرر على زيد _____ مثلاً _____ يأتيه من الغير، وتاره أخرى هو يلحقه الضرر، اى يلحقه نقص فى بدنه أو فى ماله ليس من الغير، كما لو تمّرض، أو ضاعت أمواله.....وهكذا، فلا يوجد ضرر من الغير، الحديث الشريف يختص بالأول، أى بالإضرار بالغير، هذا الضرر هو الذى ينفيه الحديث ويقول بوجود تداركه، بقرينه وجود التدارك، فلا معنى للقول بالتدارك فى النوع الثانى من الضرر، وهو الضرر الذى يلحق الإنسان ليس من الغير، فإذا تمّرض _____ مثلاً _____ فمن الذى يقوم بالتدارك، أو يسد النقص الذى لحقه؟ الحديث بناءً على هذا الكلام سوف يختص بخصوص الإضرار بالغير، فيقال: أن الغير إذا أضر بالإنسان وألحق به الضرر والنقص يجب عليه أن يتدارك هذا النقص، فيكون الحديث مختصاً بهذه الحالة ولا يشمل الضرر الذى يلحق بالإنسان، فلا معنى لأن ينفيه بهذا المعنى؛ لأنه لا معنى للتدارك فى حاله الثانى.

لكن هناك محاولتان لتعميم الحديث حتى للحاله الثانى وعدم اختصاصه بحاله الإضرار بالغير:

المحاوله الأولى: أن (لا) فى الحديث نافية وليست ناهيه كما هو مقتضى القواعد الأولى؛ إذ أنها لم تدخل على الفعل المضارع حتى تكون ناهيه، وإنما دخلت على الاسم، ومقتضى الظهور الأولى حينئذٍ أن تكون نافية. وهذا معناه أن الحديث يكون نافياً للضرر غير المتدارك بناءً على هذا الاحتمال، سواء قلنا بالتقريب الأول أو قلنا بالتقريب الثانى، على كل حال هو ينفى الضرر غير المتدارك؛ فإذا كان هذا الضرر من فعل الغير؛ حينئذٍ يثبت وجوب التدارك ولا مشكله فى هذا. وأما إذا كان الضرر ليس من الغير، وإنما كان الضرر مسبباً عن الحكم الشرعى، إما أن يكون نفس الحكم الشرعى فيه ضرر، أو امتثاله والالتزام به يكون فيه ضرر، على كلا التقديرين الضرر يكون مسبباً عن الحكم الشرعى، فى هذه الحالة يكون لازم نفي الضرر غير المتدارك فى هذه الحالة هو نفي الحكم الضررى؛ لأن المفروض أن الضرر مسبب عن الحكم الشرعى، فيكون الحكم ضررياً كوجوب الغسل بالماء ووجوب القيام فى الصلاة فى حالات معينه وأمثاله، فإذا قلنا بأن هذا الحكم الشرعى لا ينتفى، فهذا معناه أن الضرر غير متدارك، وهذا ينافى الحديث الذى ينفى الضرر غير المتدارك، فإنه ينفى الضرر غير المتدارك، وكل ضرر هو متدارك، وهذا فى باب الإضرار بالغير قلنا أنه يجب على الغير التدارك، فلا يكون الضرر غير متدارك، وإنما يكون متداركاً، لكن فى باب المرض وعدم تمكنه من الاغتسال بالماء وأمثاله، الحكم الشرعى يقول له يجب عليك أن تغتسل بالماء، هنا الضرر يأتيه من الحكم الشرعى؛ وحينئذٍ نكون بين أمرين: إقياً أن نقول أن الحكم الشرعى ينتفى، وإمياً أن نقول أن هذا الحكم الشرعى باقٍ، لكن يكون الضرر غير المتدارك موجود، وهذا ينافى الحديث؛ لأن الحديث يقول (لا ضرر) ينفى الضرر غير المتدارك، وطريقه تصديق الحديث هو كون الضرر فى المقام غير متدارك، أى لا وجود للضرر غير المتدارك هو أن نقول أن الحكم الضررى منتفٍ، فلا يجب عليه الغسل فى حاله معينه، وبهذا يكون الحديث دالاً على وجوب التدارك فى موارد الإضرار بالغير، ويدل على نفي الحكم الضررى فى موارد الضرر على الشخص نفسه، وهذا تعميم للحديث لغير موارد الإضرار بالغير، حتى فى باب الضرر على النفس يمكن تطبيق الحديث، لكن ينتج نفي الحكم الضررى.

المحاولة الثانية: هذه المحاولة تفترض أنّ الضرر المنفَى في الحديث هو الضرر غير المحكوم بوجوب تداركه، بمعنى أنّ الضرر الذي يحكم الشارع بوجوب تداركه ليس ضرراً، خصوصاً إذا افترضنا أنّ الشارع له قوة إجرائيه ويمكنه الإلزام بالتدارك.

بعبارة أخرى: ما قلناه سابقاً من أنّ الضرر مع تداركه خارجاً لا يصدق عليه الضرر، هنا توسعه لهذا، فيقال أنّ عدم صدق الضرر عرفاً لا يتوقف على التدارك الخارجي، وإنما يكفي فيه أن يحكم الشارع بوجوب التدارك مع وجود قوه إجرائيه، هذا الحكم الشرعي هو كافٍ لأن يقال أنّ الضرر هذا ليس ضرراً؛ لأنه ضرر حكم الشارع على العباد بوجوب تداركه، فلا يكون ضرراً. إذن: الضرر المنفَى بالحديث هو الضرر الذي لا يحكم الشارع بوجوب تداركه، أما الضرر الذي يحكم الشارع بوجوب تداركه فليس ضرراً، فكما أننا كنّا نقول أنّ الضرر المتدارك خارجاً ليس ضرراً، هنا أيضاً نقول أنّ الضرر الذي يحكم الشارع بوجوب تداركه هو ليس ضرراً.

بناءً على هذا، الضرر الذي لا يحكم الشارع بوجوب تداركه، الحديث الشريف يقول أنّه منفَى. يعني كل ضرر موجود لا بدّ أن يحكم الشارع بتداركه؛ لأنّ الضرر الذي لا يحكم الشارع بوجوب تداركه منفَى بالحديث (لا ضرر)، يعني (لا ضرر) غير محكوم عليه بوجوب التدارك من قبل الشارع، يعني ليس هناك ضرر لا يحكم الشارع بوجوب تداركه. إذن: كل ضرر يحكم الشارع بوجوب تداركه.

وحيثُ يُقال في محل الكلام: إذا كان الضرر في الحالة الأولى بسبب الغير، فالشارع يحكم بوجوب تداركه على الغير، وأما إذا كان الضرر في الحالة الثانية ناشئاً من الشارع، أي من الحكم الشرعي، هنا أيضاً يجب التدارك على الشارع، فكما أنّ الغير يجب عليه أن يتدارك إذا كان الضرر ناشئاً من الغير، كذلك الضرر الذي ينشأ من الحكم الشرعي أيضاً لا بدّ من أن يتداركه الشارع، فالشارع هو الذي يسد هذا النقص؛ لأنّ الضرر نشأ من ناحيته، إذا لم نقل في المحاولة الأولى أنّ الحكم الضرري ينتفى، إذا كان الحكم الضرري ينتفى؛ فحيثُ سوف لن يقع في الضرر، أما هنا فالحكم الضرري لا ينتفى، فيجب عليه أن يلتزم بالحكم الشرعي، لكن الشارع هو الذي يتدارك هذا الضرر، وبالتالي يصح أن يقال: لا ضرر غير محكوم بوجوب التدارك موجود في الخارج، وهذا يشمل الحالة الأولى وينتج وجوب التدارك على الغير، ويشمل الحالة الثانية وينتج وجوب التدارك على الشارع، وهذا قد يؤيّد ببعض الروايات الموجودة التي تقول أنّ الإمام (عليه السلام) هو مسئول عن كثير من الأمور التي تحصل للمكلفين، ويسد النقص الحاصل للمكلف من بيت المال، هناك الكثير من الروايات بهذا المضمون، أنّ الدولة تتحمّل بعض الخسائر التي تلحق بالمسلمين.

الاعتراض الأول: وهو ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) في الرسائل، حيث ذكر بأنّ بعض الفحول _____ حسب تعبيره _____ ذهب إلى هذا الرأي، ولكنّ الشيخ (قدّس سرّه) جعله أردأ الاحتمالات، وناقشه بهذه المناقشه: وهي أنّ التدارك إنما يمنع من صدق الضرر عرفاً إذا تحقق في الخارج، وأما مجرد أنّ الشارع يحكم بوجود التدارك، فهذا سوف لن يمنع من صدق الضرر عرفاً، فيكون الضرر صادقاً، وإنما الذي يمنع من صدق الضرر هو تحقق التدارك خارجاً، وكأنّ الذي يفهمه الشيخ من صاحب الوافيه، أنّ صاحب الوافيه يريد أن يقول أنّه بمجرد أن يحكم الشارع بوجود التدارك، هذا يصحح نفى الضرر. (1)

أجيب عن هذه المناقشه:

الجواب الأول: افتراض وجود قوه إجرائيه مع الحكم الشرعي كأنّه يجعل التدارك مضمون التحقق، فلا فرق بينه وبين التدارك خارجاً، كما أنّ الشيخ (قدّس سرّه) اعترف بأنّ التدارك خارجاً يمنع من صدق الضرر، الحكم الشرعي زائداً وجود قوه إجرائيه أيضاً يمنع من صدق الضرر وإن لم يُتدارك خارجاً بالفعل، لكنّه يوجد حكم شرعي بوجود تداركه، فيصح كلامه في نفى الضرر غير المتدارك بالحكم الشرعي بوجود التدارك.

الجواب الثاني: أنّ الحكم الشرعي بوجود التدارك في المقام المقصود به هو الضمان، يعني أنّ هذا الذي ألحق الضرر بالغير يكون ضامناً، يعني أنّ المضمون له يملك في ذمّه الضامن هذا النقص، هذا سوف يحقق التدارك ويمنع من صدق الضرر، الحكم الشرعي ليس حكماً شرعياً تكليفاً، يجب التدارك تكليفاً حتى نقول أنّ هذا الحكم الشرعي لوحده لا يكفي في تحقق التدارك وبالتالي منع صدق الضرر، وإنما المقصود بذلك هو الحكم الوضعي، أي اشتغال الذمّه، هذا الذي يلحق الضرر بالغير تشتغل ذمّته بالنقص الحاصل على الغير، بمعنى أنّ المضمون له يملك في ذمته هذا المقدار. إذن: المضمون له عوّض، غايه الأمر لم يُعوض بشيءٍ خارجي، لكن هو ملك في ذمّه الضامن هذا المقدار، فيكون ضرره متداركاً، وإذا كان متداركاً، فهو يمنع من صدق الضرر ويصحح النفي في الحديث الشريف بأن يقول (لا ضرر غير متدارك)، فكل ضررٍ هو متدارك، ويكفي في ذلك الحكم الشرعي، لكن الحكم الشرعي الوضعي وليس التكليفي، فيندفع إشكال الشيخ (قدّس سرّه) من أنّ مجرد الحكم الشرعي لا يمنع من صدق الضرر، فيصدق الضرر بالرغم من وجود حكمٍ شرعي؛ لأنّ هذا مبني على افتراض أنه حكم تكليفي، فلا يمنع من صدق الضرر، حتى لو فرضنا أنّ الذي ألحق الضرر بالغير يجب عليه التدارك، لكنّ وجوب التدارك لوحده لا ينفع الشخص الذي لحق به الضرر والنقص، لكن إذا حوّلنا الحكم إلى حكمٍ وضعي، بمعنى اشتغال الذمّه؛ حينئذٍ هذا ينفع في نفى الضرر، وبالتالي في منع صدق الضرر في محل الكلام.

ص: ٤١٠

الجواب الثالث: حتى لو سلمنا أن الحكم الشرعي لوحده من دون افتراض شيء فيه لا يمنع من صدق الضرر، لكن إذا افترضنا أن من حكم الشارع عليه بوجوب التدارك هو عبد مؤمن ملتزم ومطيع؛ حينئذٍ هذا سوف يكون كافياً في ضمان تحقق التدارك في الخارج، فالحكم الشرعي موجود، والمُخاطب العباد المؤمنین الملتزمين المطيعين، إذن: سوف يتحقق التدارك في الخارج، وهذا يوجب نفي الضرر ويمنع من صدقه. فيندفع إشكال الشيخ (قدس سرّه) بأحد هذه الوجوه الثلاثة.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الاعتراضات والمناقشات التي أثّرت حول الاحتمال الأول من الاحتمالات التي ذُكرت في مدلول ومفاد الجملة التركيبية لحديث (لا ضرر)، وقد تقدّم الاعتراض الأول الذي ذكره الشيخ (قدس سرّه) في الرسائل، وذكرنا أيضاً ثلاثه أجوبه أوجب بها عن هذا الاعتراض .

لكن المظنون أن الشيخ (قدس سرّه) لا يقنع بهذه الأجوبه؛ لأنّ هذه الأجوبه كلّها لا تحقق الشيء الذي ادّعاه، فالشيخ (قدس سرّه) يقول أنّ نفي الضرر عرفاً مع وجود الضرر خارجاً _____ بحسب الفرض _____ لا يكون إلا بالتدارك المتحقق في الخارج، هذا هو الشيء الوحيد الذي يراه رافعاً للضرر، التدارك الخارجي، أضّرّه بمائه، فإذا أعطاه مائه؛ فحينئذٍ العرف يقول أنّ هذا ينفي الضرر، فنفي الضرر عرفاً في نظر الشيخ (قدس سرّه) موقوف على تحقق التدارك في الخارج، وكل هذه الأجوبه الثلاثة لم يُفترض فيها تحقق التدارك في الخارج، وإنّما في الجواب الأوّل يفترض أنّ هناك قوة إجرائيه تضمن تطبيق الحكم الشرعي..... وهكذا في الثاني والثالث. لعلّ الشيخ الأنصاري (قدس سرّه) لا يرضى بهذه الأجوبه ويبقى مصرّاً على أنّ نفي الضرر إنّما يصح إذا تحقق التدارك في الخارج، وأما بمجرد تشريع وجوب التدارك، حتى إذا فسّرنا التدارك بالضمان بمعنى اشتغال الذمّه، وافترضنا أنّ المخاطب بذلك هو العبد المطيع، كلّ هذه الأمور لا تحقق التدارك في الخارج، وبالتالي العرف يرى أنّ هذا تضرر من دون أن يكون هناك تدارك، فكيف يصحّ نفي الضرر في الحديث الشريف مع وجود الضرر!؟

ص: ٦١١

لكن يمكن أن يقال: الجواب الأوّل، خصوصاً إذا طعمناه بالجواب الثاني لا يبيّغ أن يقال في هذه الحال العرف يرى أنّ الضرر متدارك وأنّ الضرر منفي، إذا فرضنا أنّ الشارع حكم بالتدارك، وافترضنا أنّ المراد بالتدارك هو الضمان، بمعنى اشتغال الذمّه، وجعل نفس الحاكم قوة إجرائيه لتنفيذ ذلك، لا يبيّغ أنّ هذا من وجهه نظر الحاكم يكون التدارك متحققاً تنزيلاً، أي أنه بحكم المتحقق من وجهه نظر الحاكم؛ لأنّ الحاكم حكم بالتدارك وباشتغال الذمّه ووضع سلطه إجرائيه لتنفيذ ذلك؛ فحينئذٍ يكون التدارك مضمون التحقق من وجهه نظر الحاكم، فكأنّه متحقق فعلاً، لكن تنزيلاً- لا حقيقه، فكأنّ المتضرر عوّض وتم تدارك ما فاته من النقص، هنا لا يبيّغ أن يقال أنّ نفي الضرر متحقق من وجهه نظر الحاكم الذي حكم بالتدارك وجعل قوة إجرائيه لتنفيذه، وأيضاً في نظر العرف، فالعرف أيضاً عندما يفهم هذه القضية أيضاً يقول أنّ هذا لم يتضرر، وإن كان لم يتم التدارك خارجاً بالفعل، لكن مع وجود هذه الأمور لا يبيّغ أنّ العرف في هذه الحاله أيضاً يمكنه أن ينفي الضرر استناداً إلى

ذلك. ومن هنا هذا الاعتراض الذى ذكره على الفاضل التونى (قدّس سرّه) لا يكون تامّاً.

الاعتراض الثانى: ما أشار إليه فى الكفايه، حيث تعرّض إلى ما ذكره الفاضل التونى (قدّس سرّه) بعباره مختصره، ويظهر منه أنه يريد أن يقول: الضرر المنفى فى (لا ضرر) هو خصوص الضرر الغير المتدارك، يعنى لا يوجد ضرر خارجاً غير متدارك، وهذا معناه أنّ كل ضررٍ فى الخارج متدارك، وهذا مرجعه كناية عن تشريع وجوب التدارك، فإذن: هو عندما يقول (لا ضرر) فهو يريد حصّه خاصّه من الضرر، ولا يريد أن ينفى الضرر مطلقاً، وإّما يريد أن ينفى الضرر غير المتدارك؛ لأنّ الضرر المتدارك بمنزله العدم، فيصح له أن يقول لا يوجد فى الخارج ضرر غير متدارك؛ لأنّ كل ضررٍ فى الخارج هو متدارك، وقلنا أنّ هذا أسلوب من أساليب تشريع التدارك. صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يقول إنّ إرادته خصوص الضرر غير المتدارك ليس صحيحاً، فعباره (لا ضرر) مطلقه، وحمل الضرر المطلقه على حصّه خاصّه من الضرر وهى خصوص الضرر غير المتدارك، يُعبّر عنه بأنه (هذا الحمل لا- يخلو من بشاعه) خصوصاً إذا فرضنا أنه بلا قرينه؛ إذ ليس هناك قرينه تدلّ على هذا التخصيص، ولا موجب لتخصيص الضرر بالضرر غير المتدارك، هذا لا وجه له، ومستتهجن مع عدم وجود قرينه تدل على ذلك، سواء قلنا أنّ هذا من باب التجوّز فى الكلمه بأن يُستعمل الضرر فى حصّه خاصّه من حصصه، أو قلنا أنّه من باب تعدد الدال والمدلول، على كلا التقديرين هو مجاز بحاجه إلى قرينه، وحيث لا قرينه، فالالتزام بأنّ المراد بالضرر خصوص الضرر غير المتدارك لا وجه له. (1)

ص: ٦١٢

هذا الاعتراض الثاني إنما يرد على التقريب الأول من التقريبيين المتقدمين لهذا الاحتمال، حيث قلنا أن الاحتمال الأول له تقريبان، التقريب الأول أن نلتزم بأن المنفى هو الضرر غير المتدارك، والمراد بالضرر المنفى في (لا- ضرر) ليس هو مطلق الضرر، وإنما هو خصوص الضرر غير المتدارك، فيرد هذا الاعتراض، ويقال: بأى وجه تحملون الضرر وهو مطلق على حصّه من حصصه مع عدم وجود قرينه على ذلك؟

وأما إذا قرّرنا الاحتمال الأول بالتقريب الثاني؛ حينئذ لا يلزم هذا المحذور؛ لأنه بحسب التقريب الثاني المنفى هو طبيعي الضرر وليس حصّه خاصّه من الضرر، فالضرر لم يستعمل إلا- في معناه الحقيقي وليس هناك تجوّز، لا- في الكلمه ولا- تعدد دال ومدلول. غايه الأمر أن المصحح لنفى الضرر مطلقاً هو ما تقدّم سابقاً من أن المصحح هو تشريع وجوب التدارك، بمعنى أن الشارع حكم بوجوب التدارك، فإذا حكم بوجوب التدارك؛ فحينئذ يستطيع أن يقول لا يوجد ضرر في الخارج مطلقاً، لا أنه ينفي خصوص الضرر غير المتدارك، وإنما يقول لا- ضرر في الخارج بلحاظ تشريع وجوب التدارك، فإذن: كل ضرر في الخارج هو متدارك، باعتبار حكم الشارع بوجوب التدارك، وقلنا أن هذا يسوغ نفى الضرر مطلقاً، مع وجود سلطه إجرائيه على تنفيذ هذا الحكم، والمراد بالتدارك هو الضمان واشتغال الذمه، فمع كل هذه الخصوصيات، إذن: لا يوجد ضرر في الخارج؛ لأن كل ضرر يكون متداركاً.

بناءً على هذا التقريب إذا تم _____ وسيأتي الكلام فيه _____ لا- يرد عليه الاعتراض الثاني الذي ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ لأنه هنا لم يُستعمل الضرر في حصّه من حصصه، لا- على نحو التجوّز في الكلمه ولا- على نحو تعدد الدال والمدلول، وإنما المنفى هو طبيعي الضرر، لكن بلحاظ تشريع التدارك مع وجود سلطه تنفيذيه لإجرائه. فإن: هذا الإيراد إنما يرد على التقريب الأول لهذا الاحتمال.

الاعتراض الثالث: ما هو موجود في كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) في قاعده لا ضرر حسب نقل المقرر لبحثه، وحاصل ما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) في هذه القاعده هو: ما يُفهم من كلام الفاضل التوني (قدّس سرّه) من أنّ مفاد لا ضرر هو لزوم التدارك، ويجعل لزوم التدارك مفاداً كنائياً لا ضرر، فتدل عليه كمدلول التزامي، لزوم التدارك الذي جعله كناية ومعنى كنائي لا ضرر، تارة يُفسّره على أنه مجرد حكم تكليفي (وجوب التدارك) أي أنّ الذي يضر غيره يجب عليه التدارك، فإذا كان هذا مقصوده؛ فحينئذٍ يرد عليه ما تقدّم، أي يرد عليه الاعتراض الأوّل للشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) بأنّ مجرد تشريع التدارك لا يكفي لنفي الضرر، وإنّما الذي يكفي لنفي الضرر هو التدارك المتحقق في الخارج، هذا هو الذي يصحح نفي الضرر، أمّا مجرد تشريع وجوب التدارك تكليفاً، فلا يصحح نفي الضرر. إذن: لا يصح نفي الضرر استناداً إلى تشريع وجوب التدارك تكليفاً، فلا نستطيع أن نقول لا ضرر؛ لأنّ هذا تضرر ودخله نقص ولم يحصل على شيء، مجرد أنّ الشارع شرّع وجوب التدارك تكليفاً، هذا لا يفيد شيئاً ولا يسد عليه النقص حتى يقال أنّه لم يتضرر، فكيف يُنفي الضرر في الحديث؟!!

وأما إذا كان مراده من وجوب التدارك ليس وجوب التدارك تكليفاً، وإنّما مقصوده من وجوب التدارك هو الحكم الوضعي، أي الضمان واشتغال ذمّه الضامن للمضمون له، فإذا كان هذا مقصوده، فهذا فيه بناءً على هذا الكلام سوف تكون قاعده (لا ضرر) مدركاً لقاعده فقهيه لا- عين لها ولا أثر في كلمات الفقهاء، باعتبار أنّ الفقهاء لم يذكروا الإضرار من أسباب الضمان إطلاقاً، ذكروا الإلتلاف من أسباب الضمان، وذكروا التلف من أسباب الضمان، لكن الإضرار لم يُذكر كسبب من أسباب الضمان، ويؤكد هذا المطلب أنّ هناك روايات صحيحة ومعتبره تقول أنّ في حاله الإضرار هناك ضمان (من أضرّ بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن) (1) ومضمون هذا الحديث موجود في روايات صحيحة، وحتى لو كانوا _____ مثلاً _____ في غفله عن كون الإضرار من أسباب الضمان، لكان المفروض أنّ هذا الحديث وأمثاله يُنبههم على أنّ أسباب الضمان ليست منحصره بالإلتلاف وأمثاله، وإنّما هي تشمل الإضرار، بالرغم من هذا نجدهم مصرّين على أنّ الإضرار ليس من أسباب الضمان، الإضرار بعنوانه ليس من أسباب الضمان، حتى في باب مسأله (من حفر بئراً في طريق المسلمين يكون ضامناً) يلتزمون بالضمان، لكن يخرّجوه على أساس الإلتلاف بالتسبب لا على أساس الإضرار، باعتبار أنّ التلف الحاصل هنا يُنسب إلى هذا السبب ولا يستند إلى المباشر، والمباشر غير السبب، لكن في هذه الحالة التلف يستند إلى السبب، فكأنّ الذي حفر البئر في طريق المسلمين يكون هو السبب، وقد أتلّف مال غيره، فإذا أتلّف يكون هناك ضمان، فخرّجوا الضمان حتى في مسأله يمكن تطبيق هذا الحديث عليها (من أضرّ بطريق المسلمين فهو له ضامن) خرّجوا الضمان على أساس الإلتلاف لا على أساس الإضرار، فمن هنا يُفهم أنّه في كلمات الفقهاء لا يوجد لا عين ولا اثر لكون الإضرار من أسباب الضمان بحيث يكون حاله حال الإلتلاف، بينما بناءً على ما يقوله الفاضل التوني (قدّس سرّه) من أنّ المراد من لزوم التدارك هو الضمان واشتغال الذمّه؛ حينئذٍ سوف يكون الإضرار من أسباب الضمان واشتغال الذمّه، وهذا مما لم يلتزم به الفقهاء.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

قد يقال في مقام ردّ الاعتراض الثالث الذي أورده المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ حديث لا ضرر لو كان مفاده إنشاء التدارك وإنشاء الضمان، فهذا الإيراد الذي أورد عليه لعله يكون تامّاً، باعتبار أنّ الحديث بنفسه يتكفّل إنشاء الضمان وإنشاء التدارك في مورد الضرر، فلا بد أن يكون الضرر من أسباب الضمان كما هو الحال في الإتلاف، كما أنّ هناك أدله مفادها إنشاء الضمان في مورد الإتلاف، فاستفاد الفقهاء منها أنّ الإتلاف من أسباب الضمان، كذلك إذا فرضنا أنّ الحديث كان يتضمّن إنشاء التدارك والضمان في مورد الضرر، هنا أيضاً لا بد أن يُستفاد أنّ الضرر من أسباب الضمان، يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ هذا غير واقع، الفقهاء لم يقولوا أنّ الضرر من أسباب الضمان، قالوا أنّ الإتلاف من أسباب الضمان، لكن لم يقولوا أنّ الضرر من أسباب الضمان، وهذا معناه أنّ هذا الوجه الذي فسّر به الحديث والذي هو أنّ الحديث كناية عن تشريع التدارك غير صحيح، ولا يجب أن نفهمه بهذا الشكل؛ لأنّه لو كان في مقام تشريع التدارك، لكان الضرر من أسباب الضمان، لازم تشريع التدارك بهذا الحديث؛ لأنّه تشريع للتدارك في مورد الضرر، فيكون حاله حال تشريع التدارك والضمان في مورد الإتلاف، فكما أنّ الإتلاف يكون سبباً للضمان، الضرر أيضاً يكون سبباً للضمان، وهذا لا يرضى به الفقهاء ولم يقل به أحد منهم. فهذا يشكّل إشكالاً على الاحتمال الأوّل، لكن هذا كله لو فرضنا أنّ الحديث كان مفاده تشريع التدارك والضمان في مورد الضرر. لكن الواقع ليس هذا، الحديث ليس في مقام تشريع التدارك في مورد الضرر، وإنما مفاد الحديث الشريف هو الإخبار عن نفي الضرر وليس مفاده تشريع التدارك والضمان، وإنما مفاده الإخبار عن نفي الضرر وعدم ترتبه. ما هو المصحح لهذا الإخبار عن نفي الضرر؟ كيف يصح له أن ينفي الضرر والحال أنّ الضرر متحقق؟

ص: ٦١٥

يقول الفاضل التوني (قدّس سرّه): أنّ المصحح لنفي الضرر هو تشريع التدارك بناءً على ما تقدّم من أنّ تشريع التدارك وحده والضمان وحده مع وجود قوه إجرائيه لتنفيذه يكفي في نفي الضرر، فإذن: هو يقول: مفاد الحديث هو الإخبار عن نفي الضرر، والمصحح لنفي الضرر هو تشريع التدارك.

الجواب عن الاعتراض الثالث يقول أنّ هذا لا يجب أن نفهم منه أنّ الضرر من أسباب التدارك والضمان، هو ليس بصدد إنشاء التدارك وتشريعه في مورد الضرر حتى يكون على غرار التدارك والضمان في مورد الإتلاف، الحديث يخبر عن نفي الضرر، والمصحح لنفي الضرر من قبل المتكلم هو تشريع التدارك، هو شرّع التدارك والضمان؛ لذا يصح له أن يقول لا ضرر، هذا لا ينحصر تفسيره بأن يكون الضرر من أسباب الضمان حتى نقول أنّ الضرر ليس من أسباب الضمان، فلا بدّ أن لا يكون هذا الوجه تامّاً، من الممكن أنّ الشارع المقدس ينفي الضرر والمصحح لنفي الضرر هو تشريع التدارك والضمان، لكن الضرر ليس من أسباب الضمان، وإنما الذي يكون من أسباب الضمان هي الموارد الخاصه في مواردّها، ويقول الشارع بأنّي أقول لا ضرر؛ لأنّي شرّعت التدارك في مورد الإتلاف وفي مورد التغيرير..... الخ من أسباب الضمان المعروفه، فإذن: بإمكان الشارع أن ينفي الضرر

باعتبار تشريع التدارك من دون أن يلزم من ذلك أن يكون الضرر من أسباب الضمان، تبقى أسباب الضمان هي الأسباب المعروفة والتي منها الإلتلاف والتغيرير... ونحوها، هذه هي أسباب الضمان فقط، ومع ذلك يصح للشارع في هذا الحديث الشريف؛ لأن الحديث الشريف ليس مفاده هو إنشاء التدارك في مورد الضرر، وإنما الإخبار عن عدم الضرر بملاك تشريع التدارك، لا- ينبغي أن نفهم من هذا أن الضرر لا يبد أن يكون من أسباب الضمان حتى نقول أن الفقهاء لم يلتزموا بذلك، ويكون هذا مؤشراً على بطلان هذا الوجه، وهذا نظير ما يقال في روايه مسعده بن صدقه المتقدمه التي تقول (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام). هنا يقال أن الروايه ليست في مقام إنشاء الحلّيه، وإنما هي في مقام الإخبار عن الحلّيه المجعوله في الموارد الأخرى، في باب الاستصحاب توجد حلّيه، وفي باب اليد توجد حلّيه، هي تخبر عن حلّيه مجعوله في تلك الموارد، فتكون الحلّيه مجعوله في تلك الموارد، وهذه الروايه تكون مجرّد إخبار عن حلّيات متعدده مجعوله في موارد متعدده، هذا يكون من هذا القبيل، الحديث الشريف هو ينفي الضرر، والمصحح لهذا النفي هو تشريع التدارك. هذا هو الجواب عن الاعتراض الثالث.

لكن بالرغم من هذا يبقى هذا الجواب غير واضح، باعتبار أنّ هذا الجواب مهما كان يبقى لدينا روايات ظاهرها تشريع التدارك في مورد الضرر، فيبقى السؤال على حاله، فحتى لو فرضنا أنّ حديث لا ضرر ليس مفاده هو تشريع التدارك في مورد الضرر، وإنّما مفاده الإخبار عن نفي الضرر كما ذكر، لكن هناك روايات ظاهرها تشريع التدارك في مورد الضرر كما يظهر في كتاب الغصب، هناك روايات تقول (من أضر بشيءٍ، فهو له ضامن) أيّ فرقٍ بينها وبين ما ورد في باب الاتلاف من تشريع التدارك في مورد الاتلاف، كيف هناك يُستفاد أنّ الاتلاف من أسباب الضمان، في مثل هذه الأحاديث أيضاً لا بدّ أن يُستفاد أنّ الضرر من أسباب الضمان، فتبقى المشكله على حاله، بمعنى أنّ الفقهاء أيضاً لم يلتزموا بأنّ الضرر من أسباب الضمان.

ما أريد قوله هو أنّ المشكله ليست فقط في حديث (لا ضرر ولا ضرار) وإنّما هي موجوده في الأحاديث التي تصرّح وتكون ظاهره في مقام إنشاء الضمان والتدارك في مورد الضرر، هناك أيضاً لم يلتزموا بأنّ الضرر من أسباب الضمان، وإنّما كما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ الفقهاء خرّجوا ذلك في بعض المصاديق والمسائل على اساس التسبب الذي هو من فروع الإِتلاف، كما في مسأله من حفر بئراً في الطريق، فوقع شخص فيه، أو وقعت دابه شخص فيه، هو يكون ضامناً، لكن لم يخرج الضمان على أساس الضرر، وإنّما خرّج الضمان على اساس التسبب؛ إذ أنه اتلاف، باعتبار أن الفعل يُسند إلى السبب لا إلى المباشر، فالسبب هو الذي يكون أقوى، ومتى كان السبب أقوى فيسند إليه التلف، فيتحقق الإِتلاف؛ ولأنّ الإِتلاف متحقق الترموا بالضمان وليس من جهة الضرر، فتبقى المشكله على حالها ولا تُحل بهذا الشكل، يعني حتى لو قلنا أنّ حديث نفي الضرر لا يُراد به هذا المعنى الذي يرد عليه الإيراد الثالث، حتى إذا وجّهنا ما يقوله الفاضل التوني (قدّس سرّه) مع ذلك ما أورده المحقق النائيني (قدّس سرّه) يبقى على حاله، بمعنى أنّه يبقى سؤال لماذا لم يُجعل الضرر من أسباب الضمان؟ افتراض أننا تخلصنا من المشكله بلحاظ حديث لا- ضرر، بأنّ قلنا أنّ حديث لا ضرر ليس مفاده هو إنشاء الضمان في مورد الضرر، وإنّما مفاده هو الإخبار عن عدم الضرر بلحاظ جعل التدارك وتشريعه، لكن بالنتيجه هناك أحاديث ظاهرها هو تشريع الضمان في مورد الضرر. إذن: هناك مشكله عند الفقهاء في جعل الضرر من أسباب الضمان.

الاعتراض الرابع على ما ذكره الفاضل التوني (قدّس سرّه) هو أنّ هذا الوجه لا يناسب مورد تطبيق الحديث الشريف الذى هو قصه سُمّره بن جندب ، وذلك باعتبار أنّ الضرر الواقع على الأنصارى من قبل سُمّره بن جندب هو غير قابل للتدارك؛ لأنه ضرر معنوى؛ إذ أنّ سُمّره سب له الضيق، وقيد حرّيته فى التحرك هو وعياله، فإذا قلنا أنّ الحديث كناية عن لزوم التدارك كما يقول الفاضل التوني (قدّس سرّه) فهذا معناه عدم إمكان تطبيق هذا الحديث على المورد الذى طُبّق عليه هذا الحديث، وهو قصه سُمّره بن جندب؛ لأنّ الضرر فى قصه سُمّره بن جندب الذى أورده على الأنصارى هو ضرر غير قابل للتدارك، فلا معنى لأن يقال بوجود التدارك وأنّ هذا الحديث هو كناية عن وجوب التدارك، فهذا يجبرنا على أن نتجه فى تفسير الحديث اتجاهاً آخر غير ما ذكره الفاضل التوني (قدّس سرّه) .

الاعتراض الخامس: هو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ هذا الوجه الذى ذكره لازمه اختصاص الحديث بموارد الإضرار بالغير، يعنى بموارد الضرر الحاصل للإنسان من قبل الغير، وأمّا الإضرار التى تعرض على الإنسان لا من الغير، وإتّما لأسباب أخرى طبيعیه كما لو غرق ماله أو احترق.... الخ من الإضرار التى تحصل للإنسان من دون أن تكون حاصله من الغير، مثل هذا التفسير للحديث لا يشملها؛ لأنّ هنا لا معنى للتدارك ولا محصل له، فالتدارك إنّما يقال به عندما يكون الضرر ناشئاً من الغير، فنقول إنّ هذا الغير الذى أوقع الضرر بهذا يجب عليه أن يتدارك هذا الضرر ويكون ضامناً له. أمّا الضرر الذى يحصل للإنسان نتيجة الحرق أو الغرق أو غيره من الأمور الطبيعیه، هنا لا معنى أصلاً للتدارك. إذن: بالنتيجة لابدّ من الالتزام باختصاص الحديث بخصوص الضرر الحاصل للإنسان من قبل الغير، فقط هذا يشمله الحديث ويدل على وجوب التدارك، ومن الصعب جداً الالتزام بهذا الاختصاص، وذلك بنكته أنّ هذا الاختصاص بالنسبة إلى فقره (لا- ضرار) يمكن الالتزام به، أى يمكن الالتزام بأنّ (لا ضرار) ظاهره فى الضرر الناشئ من الغير، لكن بالنسبة إلى فقره (لا ضرر) من الصعب الالتزام به، بناءً على ما تقدّم سابقاً من أنّ الضرر ليس مصدراً، وإتّما هو اسم مصدر، الذى هو حاصل المعنى المصدرى، فالضرر اسم مصدر، وهذا معناه أنّه لا يستبطن نسبه صدوريه حتى نقول لا- مانع من أن يكون مختصاً بالإضرار الحاصل من الغير؛ لأنه يستبطن نسبه صدوريه فيناسبه أن يقال باختصاصه بالضرر الحاصل من الغير، هو ليس هكذا، هو حاصل المعنى المصدرى لا يستبطن نسبه صدوريه، وهذا معناه أنّ الضرر مطلق ولا داعى لتخصيصه بالإضرار الحاصل من الغير؛ بل هو مطلق الضرر، فيشمل الضرر من قبل الغير، ويشمل الضرر الحاصل للإنسان نتيجة أسباب طبيعیه، هو بإطلاقه يشمل كل ضرر، خلاف ظاهر كلمه (الضرر) أن نخصه بخصوص الضرر الحاصل من الغير ، وإن كان ليس خلاف ظاهر كلمه (الضرار)، ومن هنا يكون عدم إمكان الالتزام بهذا الاختصاص على أساس أنه خلاف ظاهر كلمه لا ضرر، هذا تقييد لكلمه لا ضرر بلا قرينه وبلا موجب.

يبقى لدينا المحاولتان المتقدمتان لتعميم الحديث الشريف للضرر الحاصل للإنسان لا من قِبَل الغير، كانت هناك محاولتان لتعمم الحديث لهذه الحالة وعدم اختصاصه بالضرر الحاصل من قِبَل الغير. هاتان المحاولتان يمكن التأمل فيهما:

أما المحاولة الثانية، فالتأمل فيها واضح، وهذه المحاولة تقول نحن بإمكاننا أن نفسّر الحديث على أنه كناية عن لزوم التدارك في كل ضررٍ، فنلتزم بإطلاق الضرر، غاية الأمر أنّ هذا الضرر إن حصل من الغير، فالضامن والذي يتدارك هذا الضرر هو الغير، وأما إذا حصل من الحكم الشرعي؛ حينئذٍ يكون الضامن هو الشارع، وبالتالي كل ضررٍ متدارك، وبهذا يعمّ الحديث الضرر الحاصل من الغير، والضرر الحاصل لا- بسبب الغير، وإنما بسبب الحكم الشرعي. ومن الواضح أنه لا- يمكن الالتزام بهذه المحاولة؛ لأنه ليس هناك وضوح في أنّ الشريعة تضمن كل ضرر يحصل للإنسان، وليس هناك أدلة تساعد على هذا، قد يلتزم في بعض الموارد بأنّ الدولة تكون ضامنة لبعض الأمور إذا كان حصل منها تقصير في بعض الجهات، لكن هذا ليس معناه أنّ كل ضرر يلحق بالإنسان تضمنه الشريعة من بيت المال، مثلاً لو أنّ تاجراً خسر في تجارته، أو احترق بيته، أن يضمن هذا من بيت المال ويكون الشارع هو الضامن، هذا ليس ثابتاً بهذا الشكل الواسع لأيّ ضرر كان، ولأي سبب كان ولأي شخص كان، لم يثبت هذا بهذا الشكل الواسع بلا إشكال، ولم يقل أحد بثبوته، وإنما هناك موارد معينه التزم فيها بضمان الدولة لوجود الأدلة الدالة على ذلك.

بالنسبة إلى المحاولة الأولى، كانت تحاول أن تعمم باعتبار أنّ الفاضل التوني (قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ الحديث كناية عن لزوم التدارك، الآن نعمّ هذا، أنّ مقصود الفاضل التوني (قدّس سرّه) ليس هو فقط لزوم التدارك، وإنما نعمّمه، يعني يستفاد من الحديث الحكم التكليفي والحكم الوضعي معاً، بأن يقال: في موارد الضرر، إن كان الضرر ناشئاً من الحكم الشرعي، هنا لا نقول كما في المحاولة الثانية بأنّ الشارع هو الذي يكون هو الضامن والمتدارك، وإنما نقول: هنا نلتزم بنفي الحكم الشرعي، وهذا هو الحكم الوضعي، أنّ الضرر إن كان حاصلًا بسبب الغير، هنا يلتزم بوجود التدارك، وهذا هو الحكم التكليفي، وأما إذا كان الضرر ناشئاً من الحكم الشرعي؛ فحينئذٍ نلتزم بنفي الحكم الشرعي؛ لأنه إذا بقي الحكم الشرعي موجوداً ولم ننفه، فسوف يقع الضرر، بينما الحديث يقول لا ضرر، فمقتضى نفي الضرر في ما إذا كان الضرر ناشئاً من قِبَل الغير، هو الالتزام بالتدارك، والتدارك يصحح نفي الضرر، أما إذا كان الضرر ناشئاً من الحكم الشرعي، وفي هذه المحاولة لا يوجد تدارك؛ لأنه إنّما يلتزم بالتدارك في المحاولة الثانية، أمّا في المحاولة الأولى، فلا يلتزم بالتدارك، فلا بد أن نلتزم بنفي الحكم الشرعي حتى لا يقع الضرر بمقتضى نفي الضرر في الحديث الشريف، فكأنّ الحديث فيه جانب يثبت فيه الحكم التكليفي (وجوب التدارك)، وفيه جانب آخر أيضاً ينفي الحكم الشرعي الذي يسبب الضرر.

وبناءً على هذا؛ حينئذٍ نستطيع أن نقول: الحديث الشريف لا يختص بخصوص الضرر الواقع على الإنسان من الغير، وإنما أيضاً يشمل الضرر الحاصل بسبب الالتزام بالحكم الشرعي وتطبيقه، وكيفيه شموله له هي بأن نفي الحكم الضرري. هذه محاوله بالرغم من أنه غير معلوم أنّ صاحبها يقبل بها، صاحب هذا الوجه وهو الفاضل التوني (قدّس سرّه) الظاهر أنه لا يريد هذا، وإنما هو يريد أن يقول أنّ هذا الحديث كناية عن وجوب التدارك، ولم يكن ناظراً إلى مسأله نفي الحكم الضرري، فإمّا أن نلتزم بالاختصاص بالضرر الحاصل من الغير، وملتزم فيه بوجوب التدارك، فيختص الحديث بذلك، وهو يكون مقصوده أيضاً هذا، وإمّا أن نلتزم بالتعميم بالطريقه الثانيه، فنلتزم بأنّ الشارع يكون هو المتدارك والضامن، وبالتالي يجب التدارك في كل ضرر، لكن الذي يتدارك تارة يكون هو الغير، وأخرى يكون هو الحاكم الشرعي. الظاهر أنّ الفاضل التوني (قدّس سرّه) لا يريد أن يقول بنفي الحكم الضرري بهذا المعنى، فيكون هذا تحميلاً على كلام الفاضل التوني (قدّس سرّه). هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: إنّ هذا التوجيه بالرغم من هذا سوف لن يشمل كل ضرر؛ لأنّ هناك بعض الأضرار التي تحصل وتقع على الإنسان لا- بسبب الحكم الشرعي، فليست هي قابله للتدارك حتى نلتزم بوجوب التدارك، وليس هناك حكم شرعي سبب الضرر حتى نلتزم بنفي الحكم الضرري، من قبيل خساره التاجر، أو من قبيل احتراق الدار، هذا ضرر لأسباب طبيعیه وليس سببه الحكم الضرري، في هكذا حاله لا معنى للتدارك؛ إذ ليس هناك غير سبب الضرر حتى نقول له يجب عليك التدارك. ولا التزمنا بأنّ الشارع هو الذي يجب عليه التدارك، ولا الضرر نشأ من حكم شرعي حتى نقول بشمول الحديث له، ويكون نافياً للحكم الشرعي الذي كان سبباً في إلحاق الضرر بالإنسان، فيبقى هذا الضرر، ومثل هذا الضرر غير مشمول للقاعده.

هذا بالنسبة إلى الاعتراض الخامس، فيبقى الاعتراض الخامس على حاله، وهو أنّ هذا الوجه لتفسير القاعده _____ لو تم _____ فهو يقتضى الاختصاص بالضرر الواقع على الإنسان من قبل الغير .

الاعتراض السادس: أصل تبني هذا الوجه لا- دليل عليه، وهو لم يقم دليلاً عليه، وليس هناك قرينه أبرزت في داخل الحديث لتبني هذا الوجه في تفسير الحديث، هناك وجوه متعددة لتصحيح نفي الضرر مع وقوعه خارجاً، حيث أنّ المشكله نشأت من كيفية نفي الضرر مع أنّه واقع في الخارج ؟ لا- ينحصر تصحيح نفي الضرر وتفسيره بما ذكره الفاضل التوني (قدّس سرّه)، لا ينحصر بافتراض نفي الضرر بلحاظ تشريع التدارك وتشريع الضمان، صحيح هذا وجه قبلناه أنه يكون موجباً لتصحيح نفي الضرر، يمكن أن ينفي الضرر باعتبار أنه شرع التدارك وشرع الضمان، فبلحاظ تشريع الضمان ووجود قوه إجرائيه لتطبيقه يصح نفي الضرر، لكن لا ينحصر تصحيح نفي الضرر في الحديث الشريف بهذا الوجه، فالالتزام به وتعيينه من دون إقامة دليل أو قرينه عليه، هو بلا وجه، فنقول كما يمكن هذا يمكن نفي توجيه وتصحيح نفي الضرر بالوجه الأخرى لا على أساس تشريع الضمان، فرضاً أنّ أحد الآتيه يقول أنّ الضرر هنا منفي، لكن منفي وجوده في الإسلام، أي لا- ضرر موجود في الإسلام، فيكون على غرار (لا رهبانيه في الإسلام) أي أنّ الشارع منع من الرهبانيه، هنا أيضاً نقول أنّ الشارع منع من الضرر، فتكون داله على النهي عن الضرر وتحريمه (كما سيأتي) ونوجه بها نفي الضرر، والمقصود بنفي الضرر ليس هو نفي الضرر خارجاً حتى يقال بأنّ الضرر موجود في الخارج، فكيف يصح نفيه، وإنما المقصود هو نفي وجود الضرر في الشريعة؛ وحينئذٍ يصح نفي الضرر وننتهي إلى نتيجة أخرى غير ما انتهى إليه الفاضل التوني (قدّس سرّه)، ننتهي إلى نتيجة تحريم الضرر كما يقول شيخ الشريعة الأصفهاني (قدّس سرّه)، وننتهي إلى نتيجة تشريع التدارك والضمان وأمثالهما.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

فرغنا عن الكلام عن الاحتمال الأوّل في تفسير الحديث الشريف، وتبيّن أنّه غير تام ولا يمكن الركون إليه لورود بعض ما ذكرناه على الأقل إذا تمّ، إن كانت هناك مناقشه في بعض ما ذكرناه، فالبعض الآخر يكفى في عدم الركون إلى هذا الاحتمال.

الاحتمال الثاني: ما ذهب إليه جملة من الأعلام، منهم صاحب العناوين المحقق المراغي (قدّس سرّه)، وكذلك شيخ الشريعة (قدّس سرّه) صاحب كتاب (لا ضرر). هذان العلمان ذهبا إلى الاحتمال الثاني والذي حاصله: أنّ المقصود بالحديث هو النهي عن الضرر وتحريمه تكليفاً. وافترض أنّ (لا ضرر) تدل على النهي عن الضرر وتحريمه، يمكن تقريبه بعده وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ جملة (لا ضرر) هي نفى، فهي جملة خبرية داخله على اسم الجنس، ولكنها مستعمله في مقام الإنشاء، فهي جملة خبرية مدلولها ومعناها الإخبار، لكنها مستعمله في مقام الإنشاء.

بعبارة أخرى: يكون الغرض من استعمال هذه الجملة في معناها الحقيقي هو إفادة النهي وإنشاء التحريم نظير ما يقال في الجمل الإخباريه الواقعه في الروايات من قبيل قول الإمام (عليه السلام): (يعيد الصلاه) جواب عن سؤال، هنا أحد الوجوه التي تُذكر أنّ هذه جملة خبرية مستعمله في مقام الطلب، في ما نحن فيه أيضاً تكون جملة إخباريه مستعمله في مقام إنشاء النهي؛ لأنّ هذه جملة نافية وتلك جملة مثبتة موجهه، فتلك مستعمله في مقام الطلب، وهذه مستعمله في مقام النهي، بمعنى أنّها جملة خبريه مفادها هو الإخبار عن وقوع الإعادة في جملة (يعيد الصلاه)، هذا هو مفادها وهي مستعمله في هذا المفاد، لكن الغرض من ذلك هو إنشاء الوجوب، كذلك فيما نحن فيه تكون مستعمله في الإخبار عن نفى الضرر، ولكنّ الغرض من ذلك هو إنشاء النهي عن الضرر.

ص: ٦٢٢

الوجه الثاني: أن يقال أنّ الجملة خبريه مستعمله في الإخبار عن نفى الضرر، لكن المقصود الأصلي ليس هو إنشاء النهي كما في الوجه الأوّل، وإنّما المقصود الأصلي هو الإخبار عن ملزوم نفى الضرر، ويُقصد به في المقام الحرمة والنهي، فالفرق بين الوجه الأوّل والوجه الثاني هو أنّه على الوجه الأوّل الحديث يكون في مقام إنشاء النهي، فهي جملة خبريه مستعمله في مقام إنشاء النهي، فهي تشتمل على إنشاء النهي، المقصود الأصلي من (يعيد) هو (أعد الصلاه) والمقصود الأصلي من (لا ضرر) هو النهي عن الضرر، لكن في الوجه الثاني ليس هذا هو المقصود، وإنّما المقصود هو الإخبار عن الملزوم الذي هو عبارته عن المنع والنهي عن الضرر، باعتبار أنّ النهي الشرعي عن الضرر يعتبر مانعاً من تحقق الضرر في الخارج، باعتبار أنّ هذا النهي الشرعي متوجّه إلى المكلف الذي يُفترض أنه مطيع، وعلى هذا الافتراض يقال أنّ التحريم يمنع من تحقق الضرر، فيكون لازم التحريم عدم تحقق الضرر خارجاً، فالروايه تخبر عن عدم اللازم (عدم تحقق الضرر) والغرض الأصلي من ذلك هو الإخبار عن الملزوم الذي هو عبارته النهي والتحريم وبهذا تثبت حرمة الضرر، وأنّ الروايه تدل على حرمة الضرر والمنع منه.

الوجه الثالث: أن يقال أنّ الجملة مستعمله في الإخبار عن نفي الضرر والمقصود الأصلي هو أيضاً الإخبار عن نفي الضرر، ولا نقول أنّ المقصود الأصلي هو إنشاء النهي كما في الوجه الأول، ولا- الإخبار عن الملزوم كما في الوجه الثاني، وإنّما المقصود الأصلي هو الإخبار عن نفي الضرر، لكن هنا باعتبار أنّ (لا) نافية للجنس، فتحتاج إلى جواب، فنفترض أنّ جواب (لا) ليس هو موجود، لا نقول (لا ضرر موجود) وإنّما نفترض أنّ جواب (لا) هو ما كان من قبيل مشروع ومستساغ، يعني (لا ضرر مشروع)، فإذا قال الشارع: (لا ضرر مشروع) فهذا يعني أنه غير مشروع، وبهذا يثبت تحريم الضرر، فيكون هذا تقريباً آخر لدلاله الروايه على التحريم، وهنا لم نفترض أنّ الغرض الأصلي من الروايه هو إنشاء النهي كما في الأول، ولا أنّ الغرض الأصلي منها هو الإخبار عن التحريم، وإنّما نفترض أنّ خبر (لا) هو مشروع، فلا ضرر مشروع، يعني كل ضررٍ هو غير مشروع، يعني محرّم؛ بل أكثر من هذا قد يقال لا داعي لأن نغيّر الخبر من موجود إلى مشروع؛ بل بإمكاننا أن نحافظ على موجود، ونقول أنّ الروايه تقول (لا ضرر موجود) وهي إخبار عن نفي وجود الضرر، لكن ليس نفي وجود الضرر في الخارج، وإنّما نفي وجود الضرر في الإسلام وفي الشريعة، ونفي وجوده في الإسلام يساوق عدم كونه مشروعاً؛ لأنّ الضرر إذا كان مشروعاً يكون موجوداً، وله نحو وجود في الشريعة، فإذا قيل هو غير موجود، فهذا يعني أنه لا يكون مشروعاً، أو مستساغاً، من قبيل أن يقال: أنّ الرهبانيه موجوده في الدين المسيحي وغير موجوده في الدين الإسلامي، يعني مشروعه في الدين المسيحي وليست مشروعه في الدين الإسلامي، فيمكن أن نفترض أنّ خبر (لا-) هو (موجود) وليس (مشروع)؛ إذ ربما يُعترض على هذا بأن ظاهر الجملة هو نفي الوجود؛ فلماذا نغيّره إلى (نفي المشروعيه)؟ هذا التغيير يحتاج إلى قرينه؛ فحينئذٍ لا نغيّر (نفي الوجود)، ونقول أنّ (لا ضرر) تعني (لا ضرر موجود) لكن نقيد هذا الوجود بأنه لا ضرر موجود في الشريعة وليس لا ضرر موجود في الخارج، و(لا ضرر موجود في الشريعة) يساوق نفي المشروعيه ونفي الاستساغ الذي يُفهم منها التحريم؛ لأنّه إذا كان مشروعاً وكان مستساغاً يكون له نحو من الوجود في الشريعة، فإذا قيل هو غير موجود في الشريعة، فهذا يعني أنه غير مشروع، نظير الرهبانيه كما مثلنا.

الوجه الرابع: هو نفس الثالث، بأن تكون الجملة مستعمله في نفي الضرر والغرض الأصلي منها هو نفي الضرر، ونفترض أن خبر (لا) هو موجود، ويكون المقصود به هو نفي الوجود الخارجى وليس نفي الوجود فى الشريعة وفى الإسلام كما فى الوجه السابق، فالجملة مستعمله فى نفي الضرر الموجود فى الخارج، والمقصود هو أيضاً نفي الضرر الموجود فى الخارج، لكن يُفترض أنّ المصحح لهذا النفي مع أنّ الضرر موجود فى الخارج، فكيف تنفى الروايه وجود الضرر فى الخارج؟! مع تحقق الضرر فى الخارج بلا- إشكال يكون المصحح لهذا النفي هو المبالغه فى النهى عن الضرر، باعتبار أنه إذا أريد المبالغه، فكأنّ الأمر أو المشرّع الذى يريد المبالغه فى الزجر عن هذا، كأنه يفترض أنّ هذا الشىء غير موجود فى الخارج، وهذا نفسه أيضاً يقال فى الجملة الخبريه المستعمله فى مقام الطلب، هناك أيضاً قد يُفسّر غير ما تقدّم بأن يقال: (يُعيد) يعنى إخباراً عن تحقق الإعادة فى الخارج، لكن الغرض منه المبالغه فى وجوب الإعادة وكأنّ المتكلم يفرغ عن تحققها خارجاً، وبعد أن يفرغ عن تحققها خارجاً هو يخبر عن تحققها فى الخارج، فى المقام بعد أن يفرغ عن عدم تحقق الضرر فى الخارج؛ حينئذ هو يخبر عن عدم التحقق فى الخارج؛ وحينئذ كأنه يريد أن يقول هذا الضرر غير متحقق فى الخارج؛ لأنّ الشارع منع منه، ومبالغه فى المنع والتحرير، إذن: هناك تحرير ومنع عن الضرر؛ ولأجل أنّ المتكلم يفترض أنّ هذا التحريم أثره ومنع من تحقق الضرر فى الخارج هو أخبر عن نفي الضرر فى الخارج. هذه وجوه أربعه تقال فى مقام تقريب الاحتمال الثانى.

الظاهر أنّ هذا الاحتمال هو من الاحتمالات المهمه فى المقام فى تفسير هذا الحديث الشريف؛ بل كثير منهم جعل الأمر دائر بينه وبين الاحتمال الثالث الذى سيأتى الحديث عنه الذى اختاره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه). وهناك بعض الأمور التى يُستدل بها على هذا الاحتمال فى قبال سائر الاحتمالات؛ ولذا نحتاج إلى أن نرجع إلى كلمات هذين المحققين لنطلع على الأمور التى جعلتهما يختاران هذا الاحتمال فى قبال الاحتمال السائد والمطروح واللذان يشيران إليه ويدفعانه وهو الاحتمال الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه). الذى يُفهم من كلمات صاحب العناوين وكذلك كلمات شيخ الشريعة، أنهما يحاولان أن يستدلا عليه بجملة من الأمور:

الأمر الأول: دعوى أنّ سياق الروايات التي ورد فيها هذا الحديث الشريف (لا ضرر ولا ضرار) يرشد إلى إرادته النهي التكليفي، مضافاً إلى أنّ هذا هو الأنسب بملاحظته كون الشارع في مقام الحكم والتشريع من حيث كونه شارحاً وليس هو في مقام بيان ما يوجد في الدين وما لا يوجد، وهذا إشارته إلى احتمال الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) الذي يقول أنّ مفاد الحديث هو نفي الحكم الذي يكون سبباً في الضرر.

لكنّ مسأله السياق ليس واضحاً ما هو المقصود بها، يعني تارة نفترض أنّ السياق الحديث نفسه بقطع النظر عن تطبيقاته، سياق الروايات التي يُذكر فيها هذا الحديث تقتضي إرادته النهي التكليفي. إذا كان هذا هو المقصود، فالجواب واضح، وهو أنّ حديث (لا- ضرر ولا- ضرار) ليس فيه سياق يقتضي النهي التكليفي في قبالة الاحتمالات الأخرى. الاحتمال الآخر أن يكون مقصوده هو سياق الروايات بملاحظته تطبيق القاعدة على مواردنا المختلفه قضيه سمره بن جندب، وباب الشفعه، وباب منع فضل الماء.... وغيرها، يُدعى أنّ سياق هذه الروايات يقتضي النهي التكليفي، فإذا كان هذا هو المقصود، فهو أيضاً غير واضح، كيف يقتضي سياق هذه الروايات النهي التكليفي؟ ونحن نجد أنّ بعض الموارد من الصعب جداً أن نفترض فيها أنّ المقصود هو النهي التكليفي، من قبيل تطبيق الحديث الشريف في باب الشفعه، هناك لا يمكن الالتزام بالنهي التكليفي، يعني الشريك لو باع الحصه المشتركه بينه وبين شريكه، لم يفعل حراماً، وإّما هناك يتعيّن أن يكون المقصود هو نفي لزوم البيع، أو نفي صحه البيع، سياق تطبيق الحديث الشريف على هذا المورد يمنع من إرادته الهى التكليفي؛ بل قد يقال، كما يظهر من كلمات الميرزا (قدّس سرّه) هو أنه يمنع من الالتزام به حتى في قضيه سمره بن جندب، يعني افتراض أنّ الحديث ناظر إلى النهي التكليفي فقط سياق الروايه لا يساعد عليه؛ لأنّ في الروايه أمره بقلع الشجره وأمّثالها، بناءً على أنّ هذه أيضاً يمكن استفادتها من لا ضرر ولا ضرار، فإنّ: الالتزام بأنّ سياق الحديث الشريف يقتضي أن يكون المراد هو النهي التكليفي لا غير كما هو المدعى في هذا الاحتمال، هذا يكون مخالف حتى لتطبيق الروايه على قضيه سمره بن جندب، فليس واضحاً ما هو مقصوده من أنّ سياق الروايات يقتضي النهي التكليفي في قبالة سائر الاحتمالات.

أما مسأله الأنسيه، أن الأنسب للشارع بما هو شارع هو أن يكون المراد هو النهى التكليفى فى قبال رأى الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) وهو نفى الحكم الضررى، هذا أيضاً ليس واضحاً لماذا هو أنسب؟ إذا تحدّث الشارع عن الأحكام الشرعيه ويّين أن هذه الأحكام الشرعيه تثبت فى هذه الحاله وتنتفى فى هذه الحاله، هل هذا ليس مناسباً لشأن الشارع بما هو شارع؟! بالنتيجه الحديث عن أحكام شرعيه، ويقيد هذه الأحكام الشرعيه بالضرر، يقول: فى موارد الضرر تنتفى الأحكام الشرعيه، وهذا شأن من شئون الشارع بما هو شارع، فلا نستطيع القول أن الأنسب للشارع بما هو شارع أن يكون مراده هو النهى التكليفى فى قبال نفى الحكم الضررى، ليس هناك أنسيه اكثر، يعنى أن هذا أنسب من ذاك؛ وإنما كل منهما مناسب للشارع بما هو شارع أن يصدر منه كلا الأمرين، النهى التكليفى أو نفى الحكم الضررى.

الأمر الثانى : الذى يستفاد من كلماتهم الاستدلال به على الاحتمال الثانى هو مسأله التبادر، أيضاً ذكرت فى كلماتهم، وخصوصاً شيخ الشريعه (قدس سرّه) يدعى أن المتبادر من هذه التركيبيه (لا ضرر) يعنى لا النافيه للجنس، هو النهى التكليفى.

هذا الكلام أيضاً ليس واضحاً، نحن قرأنا فى محله أن التبادر علامه على الحقيقه عند الشكّ فى الوضع، أما عندما نعلم بالوضع ونشكّ فى المراد، هناك قالوا لا- يُرجع إلى التبادر، ولا- معنى للرجوع إلى التبادر، وإنما لابدّ من الرجوع إلى القرائن. ومن الواضح فيما نحن فيه ليس لدينا شكّ فى الوضع؛ إذ ليس لدينا شكّ فى المدلول الوضعى للا- النافيه للجنس، ولمن هى موضوعه؟ وعلى ماذا تدلّ لغه؟ لا- إشكال فى أنها تدل على نفى الجنس حقيقه فى الخارج، وليس لدينا شكّ فى المدلول الوضعى للا ضرر حتى نستخدم التبادر لتعيين معنى آخر، هذا مما نعلم فيه بالوضع ونعلم فيه بالعلقه الوضعيه بين هذا الوضع وهذا التركيب للجمله، وبين هذا المعنى، لا يوجد عندنا شكّ فى ذلك إطلاقاً، وإنما الشكّ فى أنه فى حاله من قبيل ما نحن فيه حيث يتعدّر إرادته المعنى الحقيقى؛ لأنه يصطدم بالخارج، حيث فى الخارج يوجد ضرر، فمن غير الممكن أن يكون المراد بهذا الحديث الصادر من الشارع هو نفى الضرر فى الخارج حقيقه؛ لأنّ الضرر واقع فى الخارج بلا إشكال، فحيث يتعدّر إرادته المعنى الحقيقى، يتعدّر إرادته المعنى الموضوع له اللفظ؛ حينئذٍ يقال: ماذا يريد المتكلم بهذه الجمله، فيدور الأمر بين احتمالات اربعه أو أكثر أو أقل، هنا لا مجال لاستخدام التبادر لتعيين واحدٍ من هذه الاحتمالات، هذا ليس مورداً للتبادر، ولا مورداً لسائر علامات الحقيقه؛ لأنّ هذا ليس شكاً فى الوضع، وإنما شكّ فى ما يريده المتكلم بهذه الجمله بعد فرض تعذر حمل الجمله على معناها الحقيقى الموضوع له، طريق علاج هذا هو الرجوع إلى القرائن ونرى ماذا ترخّج، فالمسأله مسأله الرجوع إلى القرائن، قد يقول هو أن القرائن تساعد على النهى التكليفى، هذا ممكن، لكن أن نرجع إلى التبادر لإثبات النهى التكليفى فى قبال سائر الاحتمالات الأخرى، الظاهر أن هذا غير صحيح فى محل الكلام.

الأمر الثالث: يقول شيخ الشريعة أن قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لسمره بن جندب (إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار) يتناسب وينسجم جداً مع النهى التكليفي؛ لأنه يتضمّن صغرى وكبرى، والكبرى مناسبة جداً للصغرى، لأنّ الصغرى تقول إنك رجل مضار، والكبرى تقول: الضرر حرام، فالكبرى مناسبة جداً للصغرى، وتكون جملة كاملة وليس فيها أى خلل، وليس فيها أى مخالفه للذوق والفهم العرفى، بينما إذا قلنا بمقاله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) فى أنّ المقصود هو نفي الحكم الضررى، فسوف يختل الأمر ولن نكوّن كبرى وصغرى؛ لأنّ الجملة حينئذٍ سوف يكون معناها الصغرى هي (إنك رجل مضار)، والكبرى هي (والحكم الضررى منفي فى الشريعة) وهذا ممّا لا يقبله الذوق السليم.

هذا الأمر أيضاً يمكن التأمل فيه، باعتبار أنه سيأتى أنّ أحد الاحتمالات فى القضيّه هو التفريق بين لا ضرر وبين لا ضرار، هناك دعوى تقول أنّ لا ضرار يُستفاد منها تحريم الضرر بالغير، وأمّا لا ضرر فيستفاد منها نفي الحكم الضررى. بناءً على هذه الدعوى؛ حينئذٍ لا- يتم كلامه هذا؛ لأننا حينئذٍ يمكن أن نحافظ على الكبرى والصغرى بسهولة، لكن نستفيدها من لا- ضرار، فكأنّ الرسول (صلى الله عليه وآله) يقول له إنك رجل مضار، والإضرار بالغير حرام، لكن لا ضرر تبقى على حالها، فيمكن أن تُفسر بنفى الحكم الضررى، ما ذكره من المناسبه لا يجبرنا على القول أنّ المراد بالحديث هو النهى التكليفي والحرمة التكليفية لا غير، كلا-، إذ يمكننا أن نحافظ على المناسبه، لكن بلحاظ فقره لا ضرار، وأمّا لا ضرر، فيمكن أن تفسّر بما قاله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من أنها فى مقام نفي الحكم الضررى.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الأمر الرابع: من الأمور التي استدلت بها على الاحتمال الثاني هو ما ذكره شيخ الشريعة الأصفهاني (قدّس سرّه) من شيوع إرادته النهي من أمثال هذا التركيب، يعنى (لا النافيه للجنس). ثمّ ذكر أمثله على ذلك كثيره جداً، حيث ذكر أكثر من عشر أمثله على ذلك، وأهم هذه الأمثله هي الآيه الشريفه: (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ). (١) باعتبار أنّ الاستفادة من هذه الآيه هو تحريم الرفث والفسوق والجidal في الحج. وذكر أمثله أخرى، من قبيل قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): (لا سبق إلا في خفٍ أو حافر، أو نصل). (٢) وقوله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) (لا غش بين المسلمين) وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (لا طاعه لمخلوق في معصيه الخالق). (٣) وقوله: (لا شغار في الإسلام). (٤) وقوله: (لا- هجر بين المسلمين فوق ثلاثه أيام). وقوله: (لا خصا في الإسلام). الخ ما ذكره من الأمثله التي يرى بأنّ المراد بهذا التركيب فيها هو التحريم والنهي، فلا سبق إلا في خفٍ، أو حافر أو نصل، يعنى تحريم السابق في غير هذه الأمور تحريماً تكليفاً، وكذا لا غش بين المسلمين وهكذا في سائر الأمور.

لكن يمكن التشكيك في استفادته النهي التكليفي من على الأقل بعض ما ذكره، الأمثله التي ورد فيها قيد (في الإسلام) لعلّ التشكيك فيها يكون واضحاً؛ لأنّ (في الإسلام) هو بنفسه يكون قرينه على أنّ المراد هو النفي بلحاظ عالم التشريع، حينما يقال (لا شغار في الإسلام) يعنى نفى في عالم التشريع، وفي الحقيقة هذا يرجع إلى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ولا علاقة له بالنهي التكليفي، أو التحريم التكليفي، وإنما يريد أن يقول أنّ هذا لم يقع موضوعاً للحكم الشرعي المناسب له، فإذا كان عقداً _____ مثلاً- _____ لا يقع موضوعاً للنفوذ والصحة، فيستفاد منه الفساد لا أنه يريد أن ينفي وجود هذا في الخارج حتى يستفاد منه التحريم التكليفي، هذا ليس هو المنظور، ولا يناسب أن يقول (في الإسلام)، عندما يقول (في الإسلام) معناه أنّ هذا الشيء منفي بلحاظ عالم التشريع، لو لم تكن عبارته في الإسلام موجوده يمكن أن نقول أنّه منفي بلحاظ وجوده خارجاً، وهذا النفي بلحاظ الوجود الخارجي يكون بداعي النهي والتحريم، هذا ممكن. لكن عندما قيده بقيد (في الإسلام) يكون هذا القيد قرينه على أنّ النفي بلحاظ عالم التشريع، يعنى أنّ هذا لم يقع موضوعاً لحكم شرعي، وهذا يختلف باختلاف المنفي في الحديث، المهم أنه يرجع إلى نفي الحكم، لكن بلسان نفي الموضوع، وهذا غير مسأله استفادته النهي التكليفي والحرمة التكليفية. لو فرضنا (لا- سبق إلا في حافر أو في نصل) أو (لا شغار في الإسلام) بقطع النظر عن (في الإسلام)، يعنى عندما يكون شغار، والشغار عقد من العقود، وهو نكاح خاص كان معروفاً في الجاهليه، لا يستفاد من (لا شغار) النهي التكليفي، وهكذا (لا سبق إلا في حافر) لأنّ السابق أيضاً من جمله العقود. الظاهر أنّ الغرض من نفي هذه العقود التي هي أمور اعتباريه، هو نفي الصحة، فلا شغار يعنى أنّ العقد ليس صحيحاً، فالغرض منه هو نفي الصحة، غايه الأمر أيضاً يكون من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وبدلاً من أن ينفي صحة العقد _____ الشغار _____ هو ينفي الموضوع، وهذا شيء متعارف، وهذا أيضاً ليس له علاقة بالنهي التكليفي والتحريم التكليفي، وإنما يستفاد من (لا شغار في الإسلام) أنّ نكاح الشغار ليس صحيحاً، هذا بقطع النظر عن قيد (في الإسلام) أمّا مع لحاظ هذا القيد؛ فحينئذٍ تكون القضية أوضح، وهذا يمكن تطبيقه على كثير من الموارد التي ذكرها. على كل حال، يمكن التشكيك في استفادته النهي التكليفي والحرمة التكليفية من كثير من الأمثله التي ذكرها.

١- البقره/السوره ٢، الآيه ١٩٧.

٢- الكافي، الشيخ الكليني، ج ٥، ص ٥٠، باب فضل ارتباط الخيل وإجرائها والرمي، ح ١٤.

٣- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٦٢١، باب الحقوق، ح ٣٢١٤.

٤- دعائم الإسلام، القاضي النعماني المغربي، ج ٢، ص ٢٢٣.

نعم، بعض الأمثلة ظاهرها النهي التكليفي والتحريم التكليفي من قبيل (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) وهناك مثال آخر قد يصلح لأن يكون كذلك، لكنه حتى مثل (لا خصا في الإسلام) فما دام قيد (في الإسلام) موجوداً؛ حينئذ تأتي فيه القرينه السابقه، يعنى أنّ (الخصا) لم يقع موضوعاً للحكم الشرعي، والحكم الشرعي المناسب له هو الجواز. نعم، نستفيد منه التحريم، لكن ليس بمعنى أنّ مدلول العبارة هو النهي التكليفي والتحريم التكليفي، كلا-، العبارة هي نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكن حيث أنّ الحكم المناسب لعبارة (لا- خصا في الإسلام) هو الجواز، فتدلّ الجملة على أنّ الخصا لم يقع موضوعاً للجواز، فيفهم منه التحريم، ويُلتزم بالتحريم، لكن ليس من الجبهه التي ذكرها هو، أي ليس معناه أنّ العبارة هي بنفسها تدلّ على التحريم التكليفي، وإنما العبارة كسائر العبارات الأخرى التي ورد فيها قيد (في الإسلام)، المقصود هو النفي بلحاظ عالم التشريع، بمعنى أنّ هذا لم يقع موضوعاً لحكم في عالم التشريع، الحكم المناسب لهذا هو الجواز، فيستفاد التحريم، بينما في مثل (لا شغار) الحكم المناسب هو الصحه، فيستفاد الفساد.....وهكذا في سائر الموارد الأخرى. وإن بقي موردٌ نسلّم فيه بظهور الجملة في التحريم التكليفي، فهذا لا يستطيع أن يثبت ما يدّعيه من الشيعه.

الأمر الخامس: ما سيأتي الحديث عنه مفصّلاً في تنبيهات القاعده، هناك اعتراض على الاستدلال بالقاعده على نفي الحكم الضروري، هذا المعنى المشهور الذي اختاره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) والكثير من المحققين، والاعتراض هو لزوم تخصيص الأكثر؛ لأننا إذا بنينا على أنّ الحديث الشريف يدل على نفي الأحكام الضرريه، فما أكثر الأحكام الضرريه؟! فهل يُلتزم بنفيها جميعاً؟ قيل أنّ نصف الأحكام الشرعيه تسبب الضرر وتكون موجه للضرر، ولا- يمكن الالتزام بنفيها، الجهاد، الديّات، القصاص، الحدود، الضمان، حتى العبادات التي تستلزم صرف المال، مثل الحج، الزكاه، الخمس.....الخ، كلّها أحكام ضرريه، وقطعاً لا يمكن الالتزام بنفيها، فتخرّج من القاعده بناءً على هذا المعنى الذي ذكره بالتخصيص، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً.

هو يريد أن يستفيد من هذه النقطة، يريد أن يقول: أن هذا الإشكال إنما يرد على القول الآخر، أي إذا فسرنا الجملة بنفى الحكم الضرري، إذا قلنا أن مفاد الحديث هو نفي الأحكام الضرريه، الأحكام الضرريه كثيره فى الشريعة ولا يمكن الالتزام بنفيها، فلا بد من التخصيص وهو مستهجن، فنقع فى هذا المحذور، يقول: إن هذا المحذور إنما يرد على ما يقولونه، أى على التفسير الذى اختاره الشيخ الأنصارى (قدس سرّه)، وأما بناءً على التفسير الذى اختاره هو من أن مفاد الحديث هو النهى التكليفى والتحرير التكليفى لا يرد هذا الاعتراض، فمفاده هو تحريم الإضرار بالغير، وهذا لا علاقة له بالحكم الشرعى الذى يلزم منه الضرر، فهذا حكم شرعى حكم به الشارع ولزم منه الضرر، فهو لم يضر بنفسه ولا بغيره، فلم يرتكب حراماً، فلماذا نخصه؟ يبقى الجهاد واجب على حاله من دون افتراض تخصيص؛ لأنه أصلاً غير مشمول للحديث؛ لأننا لا نفسر الحديث بنفى الحكم الذى يكون موجِباً للضرر حتى نقول نحن بين أمرين، فإمّا ندخله فى الحديث، فلا بد أن ننفى هذا الحكم، أو لا ندخله، فيلزم محذور تخصيص الأكثر، بينما إذا فسرنا الحديث بالحكم التكليفى والنهى التكليفى وحرمة الضرر، لا يلزم منه تخصيص الأكثر، ولا تكون هذه الأمور داخله فى هذا الحديث، مفاد الحديث هو حرمة إلحاق الضرر بالنفس أو بالغير، هذا لا علاقة له بالحكم بالجهاد والحكم بالخمس وغيره، هذا حكم شرعى يترتب عليه ضرر، نلتزم به، الحرام هو إلحاق الضرر بالنفس أو بالغير، وهذا لم يلحق ضرراً بنفسه ولا بالغير، وإنما الحكم الشرعى هو الذى ألحق الضرر، فلا يلزم من ذلك تخصيص الأكثر، ويحاول أن يجعل هذا قرينه على صحّة التفسير الذى اختاره فى مقابل التفسير الآخر.

قلنا أن هذا الإيراد سيأتي بحته، وهو في الحقيقه يتألف من صغرى، وكبرى، الكبرى هي (استهجان تخصيص الأكثر) والصغرى هي (يثبت تخصيص الأكثر بالنسبه إلى قاعده نفي الضرر بناءً على تفسير القاعده بما ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من نفي الأحكام الضرريه). بعبارة أخرى: هذه الأحكام الضرريه مثل الجهاد والقصاص والديّاتالخ، قطعاً هي خارجه عن الحديث؛ لأنّه قطعاً لا يمكن الالتزام بنفيها، لكن خروجها يكون خروجاً بالتخصيص، يعنى هي داخله، لكن تخرج باعتبار عدم إمكان الالتزام بعدم وجوب الجهاد وعدم وجوب الخمس، فيكون خروجها بالتخصيص، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، وهذا مؤشر على بطلان هذا القول.

قلنا أنّ هذا سيأتي الحديث عنه في تنبيهات القاعده، لكن قبل هذا لابدّ أن نشير إلى بعض المناقشات التي ستأتي في الصغرى لا في الكبرى، أمّا الكبرى فتذكر في محلّها، لكن نشير إلى بعض المناقشات التي ترد على الصغرى، بمعنى أنّه هل صحيح أنّه يلزم من تبني هذا الرأى تخصيص الأ-كثر؟ وبعبارة أخرى: هل يلزم من ذلك أن يكون خروج هذه الأحكام _____ التي لا يمكن الالتزام بنفيها _____ بالتخصيص؟ أو أنّ خروجها يكون بالتخصيص وليس بالتخصيص؟ إذا قلنا أنّ خروجها يكون بالتخصيص؛ فحينئذ لا تتم الصغرى؛ لعدم وجود التخصيص حتى يلزم تخصيص الأكثر، ونقول أنّه مستهجن بضم الكبرى إليه، وإنما هو خارج موضوعاً، أى خارج بالتخصيص، والحديث لا يشملها، فلا يشمل وجوب الجهاد، ولا وجوب الإنفاق، ولا وجوب الخمس.....الخ من هذه الأحكام التي قيل أنّها أحكام ضرريه، المناقشات تدور حول إنكار أن يكون هذا ضرراً، وبالتالي لا يكون مشمولاً للحديث، أنّ هذه الأحكام ليست أحكاماً ضرريه، فلا- مانع من أن نتبنى هذا الرأى ونقول أنّ الحديث ينفي الأحكام الضرريه، لكنّ هذه الأحكام ليست أحكاماً ضرريه، فهي خارجاً تخصّصاً فلا يشملها الموضوع.

ذكروا وجوهاً لبيان أنّ هذه الأحكام ليست ضرريه، ومن جمله هذه الوجوه المعروف ويذكرونه أيضاً في حديث الرفع وقد تقدّم ذكره سابقاً، وهذا الوجه يقول أنّ القاعده تنفى الأحكام التي تثبت للأشياء بعناوينها الأولى، ومقصودهم هو أن يكون الشيء الذي ثبت له الحكم له حالتان، ضرر، وعدم ضرر، مثل هذا الحكم الذي يثبت للشيء ومقتضى إطلاقه هو ثبوته في حالتي الضرر وعدم الضرر، حديث لا ضرر يشمل هذا الحكم الشرعي ويدل على تخصيصه بصورة عدم الضرر. وجوب القيام في الصلاة هو واجب شرعي ثابت للقيام بعنوانه الأولى من دون فرق بين أن يكون موجباً للضرر، أو لا يكون موجباً للضرر، وكذلك وجوب الغسل، ووجوب الوضوء..... وهكذا في سائر الموارد والأحكام الشرعية. الحكم بالزوم في بعض المعاملات، هذا حكم شرعي يثبت للمعامله بعنوانها الأولى، هذه المعامله في بعض الأحيان قد تكون موجباً للضرر وفي بعض الأحيان قد لا تكون موجباً للضرر، لو بقينا نحن والدليل الأول للحكم لا لثبوتها بمقتضى إطلاقه بثبوت هذا الحكم سواء أوجب الضرر، أو لم يوجب الضرر، قاعده لا ضرر تقول أنّ هذا الحكم الشرعي لا يثبت في حاله الضرر، بمعنى أنها تنفى الحكم الذي يكون موجباً للضرر، وهذا معناه بالنتيجه توجب تخصيص دليل ذاك الحكم الشرعي بخصوص صورته عدم إيجابه للضرر، وأما إذا أوجب الضرر يكون منفياً بحكم قاعده لا ضرر.

وأما الأحكام الشرعية الثابته لشيء بعنوان الضرر، وموردها هو الضرر، مثل هذا الحكم لا تشمله القاعده، هو حكم شرعي ثابت في مورد الضرر، هو بطبيعته حكم ضرري، لا- أنه يكون ثابتاً للشيء بعنوانه وهو أعظم من أن يكون موجباً للضرر، أو لا يكون موجباً للضرر؛ بل هو في حدّ نفسه حكم ضرري، مثل هذا الحكم لا يكون مشمولاً للقاعده نظير ما قيل في حديث الرفع بالنسبه إلى الخطأ والنسيان وأمثالهما، هناك أيضاً ذكر هذا المعنى، أنّ الأحكام الثابته للخطأ بعنوان الخطأ لا تكون مشموله لحديث الرفع ولا ترفع به، مثل الدين الثابته في قتل الخطأ، هذا الحكم مورده هو قتل الخطأ، وهو ثابت للشيء بعنوانه، فإذا صدر خطأ لا نقول أنه مرفوع بحديث الرفع؛ لأنّ حديث الرفع إنما يشمل الأحكام التي تثبت للشيء بعنوانه الأولى والتي قد تصدر خطأ وقد تصدر عمداً أو بشكلٍ آخر، حديث الرفع يقول إذا صدر هذا الفعل خطأ يُرفع حكمه. وأما الأحكام الثابته بعنوان الخطأ فلا تكون مشموله لحديث الرفع. نظير هذا الكلام يقال في محل الكلام، فيقال أنّ حديث لا ضرر لا يشمل وجوب الجهاد ولا يشمل وجوب الإنفاق، ولا- يشمل وجوب الخمس، وكل الضرائب الماليه، وهكذا سائر الأحكام التي هي وارده في مورد الضرر، والحكم أساساً هو يستلزم الضرر، مثل هذا الحكم لا يكون الحديث الشريف ناظراً إليه، ويكون خارجاً عن الحديث تخصصاً، فالالتزام بعدم ارتفاع هذه الأحكام لا يعنى تخصيص القاعده، فلا يلزم تخصيص الأكثر المستهجن. هذه إحدى المناقشات التي تقال في هذا المقام.

وهناك مناقشات أخرى ترجع إلى التشكيك في صدق الضرر في جملة من هذه الموارد والأحكام التي قيل بأنها أحكام ضرريه، بدعوى أنّ الضرر لا يصدق عرفاً عليها، الحكم إنّما يكون حكماً ضررياً وبالتالي يُراد جعله مشمولاً لحديث نفي الضرر، إذا كان هناك ضرر متحقق ويصدق عليه الضرر عرفاً. فرضاً أنّ بذل كثير من المال في سبيل تحصيل ماءٍ للوضوء أو للغسل العرف يقول فيه ضرر، أن يبذل مليون _____ مثلاً _____ في سبيل لتر من الماء حتى يغتسل، هذا ضرر عرفاً بقطع النظر عن الحكم الشرعي، فالشارع عندما يقول يجب عليك الغسل بالماء حتى إذا استلزم بذل هذا المال، يقال أنّ هذا الحكم يكون حكماً ضررياً، فيُنفي بحديث نفي الضرر. أمّا إذا قلنا أنّ هذا بقطع النظر عن الحكم الشرعي لا يراه العرف ضرراً، فعندما يحكم الشارع بالإلزام به، لا يكون هذا الحكم الشرعي حكماً ضررياً، من قبيل ما ينفقه الإنسان على نفسه وعياله وعلى أبيه وأمه وأولاده، العرف لا يراها ضرراً وإن كانت هي نقص في المال، لكن العرف لا يراها ضرراً؛ لأنّ العرف لا يرى أنّ كل نقص في المال ضرر، كل انفاق يكون على شئون الإنسان نفسه لا يكون بنظر العرف ضرراً، فإذا لم يكن ضرراً؛ فحينئذٍ عندما يلزم به الشارع، لا يكون هذا الإلزام حكماً ضررياً، وبالتالي لا يكون مشمولاً للقاعده ويكون خروجه بالتخصيص لا بالتخصيص، هذا باب واسع تدخل فيه جملة من الموارد التي قيل بأنها أحكام ضرريه.

إذا لاحظنا الأمر من زاوية أخرى، افتراض أنّ هذه أحكام شرعيه، يعني هي قوانين شرّعها الشارع لغرض تنظيم شئون الناس وإشاعه العدل والمساواه ومنع الظلم بينهم.... الخ من العناوين العامه، ومن الواضح أنّ كل شريعته وكل قانون لا بد أن يكون فيه شيء من التحميل على الناس والإضرار بهم من فرضاً عندما يشرّع الزكاه لغرض تأمين حياه الفقراء، بالنتيجه هذا إضرار، لكن لا بد منه في كل شريعته وقانون، ولا بد أن تُشرع الحدود والقصاص، وكذلك الإنفاق لا بد أن يشرّع، والعرف بحسب ارتكازه يدرك أنّ هذه الأمور لا بد منها؛ ولذا لا يراها ضرراً؛ بل أنّ الشريعته التي لا يُشرّع فيها مثل هذه القوانين في الحقيقه هي ليست شريعته وهي شريعته مضرّه بالناس ولا ترعى مصالحهم؛ لذا عندما يُشرّع وجوب الجهاد ووجوب الزكاه ووجوب الخمس، هذه ليست أضراراً، فالإلزام الشرعي بها من قبل الشارع لا يُعدّ حكماً ضررياً، وبالتالي يكون خارجاً عن الحديث الشريف بالتخصيص لا بالتخصيص. قد نفترض أنّ بعضها لا يكون هكذا، أو فرضاً عجزنا عن توجيه بعض الأحكام، فنقول هذه أحكام شرعيه ضرريه؛ حينئذٍ نلتزم بتخصيص الحديث بها، لكن لا يلزم من ذلك تخصيص الأكثر المستهجن. هذا عمده ما يُستدل به لإثبات الاحتمال الثاني، وتبين أنّ هذه الأدله ليست ناهضه في قبال سائر الآراء الأخرى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الاعتراضات التي أوردت على الاحتمال الثاني عديده نذكر بعضاً منها :

الاعتراض الأول : ما عن المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وحاصله أنّ إرادته النهي من النفي لا يُصار إليه إلا بعد تعذّر إرادته النفي الذي هو المعنى الحقيقي لهذه الجملة التركيبيّه، وفي المقام لا يتعدّر إرادته المعنى الحقيقي _____ إرادته النفي _____ لإمكان حمل الحديث الشريف على نفي الحكم الضروري، وإبقاؤها على ظاهرها وهو النفي؛ وحينئذٍ لا يُصار إلى النهي في محل الكلام؛ لأنّه لا موجب لرفع اليد عن المعنى الذي يكون هو ظاهر الكلام من دون قرينه واضح معينه بحيث يتعذر إرادته المعنى الحقيقي؛ عندئذٍ يُحمل على المعنى الآخر .

هذا الاعتراض كأنّه مبني على افتراض أنّ صاحب الاحتمال يدّعي استعمال النفي في النهي، فيقول أنّ هذا الاستعمال لا موجب له حيث يمكن حمل الجملة على النفي؛ فلماذا يُصار إلى إرادته النهي؟! فإنّ الجملة موضوعه للنفي، فتستعمل في النفي، وحيث يمكن حملها على ذلك، فلا يصار إلى حملها على النهي.

وأما إذا فرضنا أننا قرّبنا هذا الاحتمال بما تقدّم في بعض التقريبات السابقه التي تقر بأنّ الجملة مستعمله في معناها الحقيقي، بمعنى أنّ جملة (لا ضرر) مستعمله في النفي، أو بعبارة أكثر وضوحاً: مستعمله في الإخبار عن نفي الضرر، غايه الأمر أنّ المراد الجدّي، أو المراد الواقعي ليس هو نفي الضرر خارجاً، وإنّما بعض الوجوه يقول أنّ المراد الحقيقي هو الإخبار عن الملزوم، الجملة تُخبر عن اللّازم الذي هو نفي الضرر والمراد الجدّي هو الإخبار عن الملزوم الذي هو النهي والتحرّيم، باعتبار أنّ لازم التحريم هو عدم تحقق الضرر في الخارج. هنا لا يمكن أن نقول أنّ الجملة استُعملت في النهي _____ بناءً على هذا التقريب _____ وإنما استُعملت في معناها الحقيقي الذي هو النفي، فإذا كانت المسألة مسأله استعمال النفي في النهي وأنّه لا موجب لهذا الاستعمال حيث يمكن أن تستعمل الجملة في معناها الحقيقي، فهذا جوابه هو أنّ هذا مبني على افتراض أنّ صاحب الاحتمال يدّعي استعمال النفي في النهي، فيقال لا موجب لذلك بعد إمكان حمل الجملة واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي، لكن على بعض التقريبات المتقدّمه لتقريب هذا الاحتمال لا يلزم ذلك إطلاقاً؛ بل بناءً على التقريب الثاني والثالث وحتى الرابع أيضاً، على كل هذه الاحتمالات الجملة مستعمله في النفي، وعلى نفي الضرر والإخبار عن عدم الضرر، فهي مستعمله في معناها الحقيقي وليس هناك استعمال في غير المعنى الحقيقي؛ بل المراد الجدّي التفهيمي هو الإخبار عن النهي والتحرّيم كما في بعض التقريبات. في تقريبات أخرى أيضاً، كل التقريبات المتقدّمه تقريباً تقول أنّ النفي مستعمل في معناه الحقيقي، يعني في النفي، فلا يوجد استعمال النفي في النهي حتى يقال أنّ هذا لا يُصار إليه بعد إمكان حمل الجملة على معناها الحقيقي.

إرادته النهي والتحرير التكليفي؛ لأنّ قضيه سمره بن جندب لا يناسب كون (لا ضرر) وارده لمجرد بيان الحرمة، كما أنّ الفقهاء استدلوا بالحديث الشريف لنفي الحكم الضرري، فحمل الحديث على إرادته النهي التكليفي فقط لا يناسب مورد الرواية (قصه سمره بن جندب) يعني لا بدّ أن تكون ناظره أيضاً إلى نفي الحكم الضرري؛ لأنّه يقال في قصة سمره بن جندب ليس فقط الحرمة التكليفية ثابتة، وإنما توجد مسأله قلع الشجره، ومنع سمره من الدخول إلى ما يملك، هذه كلّها لا يمكن استفادتها من الحديث الشريف بناءً على أن يكون مفاده هو النهي التكليفي فقط، لا بدّ أن نقول أنّ الاستفادة منه شيء آخر غير النهي التكليفي بأن يقال: أنّ جواز تصرف المالك في ما يملك وجواز وصوله إليه سبب ضرراً للأنصاري، فالحديث الشريف يرفع هذا الجواز، هذا من باب نفي الحكم الضرري، وإن كان يُستفاد منه التحريم، لما قلناه من أنّ الحكم المرفوع إن كان هو الجواز كان لازم ذلك هو التحريم، لكن هذا يعني أنّ الحديث الشريف طُبّق على مورد سمره بن جندب ومنع من دخوله إلى هذا العذق؛ بل أمر بأن يُقلع هذا العذق، هذا لا يمكن تطبيق الحديث الشريف عليه إلاّ مع افتراض أنّ الجملة مفادها فقط النهي التكليفي. الفقهاء من جهةٍ أخرى هم افتوا بنفي الحكم الضرري استناداً إلى قاعده (لا- ضرر)؛ فحينئذٍ يكون حمل الحديث على إرادته النهي التكليفي فقط لا يمكن المصير إليه.

هذا الكلام يمكن أن يُعكس المطلوب عليه، فيقال: في مورد تطبيق الرواية الذي هو قصة سمره بن جندب، قد يقال هذا لا يناسب أن يكون المراد من الحديث هو نفي الحكم الضرري، هناك رأى يقول أصلاً لا- يمكن تطبيق الحديث في قصة سمره بن جندب مع افتراض أنّ مفاد الحديث هو نفي الحكم الضرري؛ بل يتعيّن أن نحمل الحديث على النهي التكليفي والحرمة التكليفية، باعتبار أنّه في قصة سمره بن جندب لا يوجد حكم شرعي ضرري حتى يكون الحديث بتطبيقه على ذاك المورد نافياً لذلك الحكم الضرري؛ لأنّ المراد بالحديث هو نفي الحكم الضرري، فينطبق على هذا الحكم، وذلك باعتبار دعوى أنّ الحكم الضرري لا بدّ أن يكون حكماً اقتضائياً إلزامياً كالحرمة والوجوب؛ حينئذٍ يقال أنّ هذا الحكم الضرري، كوجوب الوضوء في موارد معينه يكون حكماً ضرورياً؛ لأنّ فيه إلزام وفيه جهة اقتضاء، فهو يقتضى من المكلف التحرك والإتيان بالفعل، فإذا كان الفعل ضرورياً؛ حينئذٍ يقال أنّ هذا الإلزام به يكون حكماً ضرورياً، أو التحريم في بعض الأحيان يكون ضرورياً مثل تحريم استعمال بعض المحرّمات لعلاج الإنسان من الموت _____ مثلاً- هذا أيضاً يلزم منه الضرر، فيرتفع هذا التحريم؛ لأنّ التحريم فيه جنبه إلزام وفيه اقتضاء الترك، فيكون حكماً ضرورياً، وأمّا إذا فرضنا أنّ الحكم ليس اقتضائياً، وإنّما الحكم هو الإباحه، والإباحه لا- تكون حكماً ضرورياً؛ لأنّها تعنى أنه من ناحيه الشارع لا مانع من الفعل أو الترك، فلو فرضنا أنّ هناك إباحه، فهي لا تسبب الضرر؛ لأنّه من ناحيه الشارع، الشارع لم يلزم هذا المكلف بالفعل حتى يقال أنّ هذا الحكم صار ضرورياً بهذا الاعتبار، ولا ألزمه بالترك، وإنّما اباح له كلّاً منهما، فالإباحه ليست حكماً ضرورياً، الحكم الضرري هو خصوص الأحكام الاقتضائية التي هي من قبيل الوجوب والتحرير.

بناءً على هذا الكلام، قد يقال: في قصة سمّره بن جندب لا يوجد حكم اقتضائي ضروري حتى يقال أنّ الحديث ينطبق على هذا المورد، فينفي ذلك الحكم الاقتضائي الضروري؛ لأنّه لا يوجد حكم نعبر عنه بوجود مرور الرجل إلى عذقه حتى نقول أنّ هذا الحكم بالوجوب ضروري، فالحديث حينئذٍ يرفعه بناءً على تفسير الحديث بنفي الحكم الضروري، ليس لدينا حكم بالوجوب، وإنّما إن كان هناك حكم فهو الإباحه، إباحه المرور إلى عذقه الذي يملكه، والإباحه لا اقتضائية، وهي ليست حكماً ضرورياً، فبالتالي لا يمكن أن نقول أنّ المراد بالحديث هو نفي الحكم الضروري؛ لأنّه يواجه مشكله عدم إمكان تطبيقه على موردّه، فيتعيّن _____ بناءً على هذا الكلام _____ أن نحمل الحديث على النهي التكليفي والتحرّيم التكليفي عكس ما قال هو، هو قال لا- يصح حمله على النهي التكليفي، بناءً على هذا نقول لا يصح حمله على نفي الحكم الضروري في مورد الروايه، فقد يُنقض على كلام الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) بهذا الكلام. ومسأله أنّ الحكم الضروري لا بدّ أن يكون اقتضائياً ولا يصح أن يكون غير اقتضائي كالإباحه سيأتى الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

الاعتراض الثالث: ما في الكفايه، (1) ورد في الكفايه أنّ إرادته النهي من النفي وإن كان ليس بعزیز، إلّا أنّه لم يُعهد في مثل هذا التركيب، وكأنّه يريد أن يقول أنّ إرادته النهي من النفي موجوده وممكنه في كثير من الموارد، لكن ليس في هذا التركيب، يعني (لا) النافيه عندما تدخل على الفعل، هي نافيه، لكن متعارف أن يراد بهذا النفي النهي، من قبيل (لا يعيد) أو (لا يضح) إذا سأل الشخص عن أنّه هل يصح الأمر الفلاني، فقبل له (لا يضح) هذا نفي والجمله خبريه، أو قيل: هل يُكتفى بتغسيل الميت بغسله بالماء القراح مرّه واحده؟ فيأتي الجواب (لا يكفي) وهي جمله خبريه، لكن استعمالها في النهي هو أمر معهود ومتعارف، لكن عندما تكون (لا النافيه) داخله على اسم الجنس والمنفي بها هو الحقيقه بحيث أنّ النفي مسلط على الحقيقه من قبيل ما نحن فيه (لا ضرر) في هذه الحاله يقول لم يُعهد إرادته النهي من الجمله خبريه؛ ولذا يقول: إنّ إرادته النهي من النفي، وإن كان ليس بعزیز، لكنّه غير معهود في مثل هذا التركيب من قبيل (لا شك لكثير الشك) و(لا سهو في النافله) وأمثال هذه التعبيرات، هذه لا يمكن حملها على النهي، (لا- يضح)، (لا- يكفي)، (لا يعيد) وأمثاله يمكن حملها على النهي؛ بل هو أمر معهود، لكن (لا شك لكثير الشك)، (لا سهو في النافله) هذه لا يمكن حملها على النهي؛ بل لا بدّ أن يكون المراد بها هو النفي، وما نحن فيه من هذا القبيل. هذا ما ذكره في الكفايه.

ص: ٦٣٦

الجواب عن هذا هو ما تقدّم سابقاً من أنّ هذا كأنه مبني على افتراض أنّ صاحب هذا الاحتمال يدعى أنّ النفي مستعمل في النهي، فيقول أنّ استعمال النفي في النهي هو أمرٌ غير معهود. نعم، هو معهود في غير هذا التركيب، هو معهود في (لا يعيد) وفي (لا يكفى) أيضاً وفي (لا يصح) كذلك معهود، لكن قلنا أنّ صاحب هذا الاحتمال يمكن تقريب كلامه بوجه أخرى نحافظ فيها على استعمال النفي في معناه، في الإخبار عن عدم تحقق هذا الشيء، نحافظ فيه على هذا المعنى بحيث أنّ الكلام مستعمل في معناه الحقيقي، غايه الأمر أنّ المراد الجدّي للمتكلّم ليس هو هذا، وإنّما المراد الجدّي للمتكلّم هو شيء آخر، وهو بيان وجود المانع الشرعي الذي يمنع من وجود الضرر خارجاً، الذي هو التحريم والنهي، هذا هو المراد الجدّي، لكن بحسب المراد الاستعمالي اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي في النفي وفي الإخبار عن النفي ليس إلا، ولا يدعى في التقريبات الأخرى أنّ النفي استعمل في النهي، وإنّما هو مستعمل في معناه الحقيقي، أي النفي، وبداعي الإخبار، غايه الأمر أنّ الغرض الجدّي هو بيان التحريم وبيان المنع الشرعي، ومن هنا لا نستطيع أن نقول أنّ هذا غير معهود، لماذا غير معهود؟ كلام مستعمل في معناه الحقيقي، وعلى بعض التقريبات السابقة كالتقريب الرابع أصلاً هو مستعمل في معناه الحقيقي، والمراد الجدّي هو الإخبار عن عدم تحقق الضرر خارجاً، لكن من باب المبالغة في المنع، وأنّ المنع الشرعي كأنه يلازم عدم تحققه واقعاً، وكأنه ينظر إلى القضية وكأنّ هذا الشيء غير متحقق، فيخبر عن عدم تحققه حقيقة، ويكون الغرض هو الإخبار عن عدم تحققه في الخارج. إذن: ليس هو أمراً غير معهود.

الاعتراض الرابع: الذى يستفاد من كلام السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى مصباح الأصول، (١) ما كرهه هو أنّه بناءً على أنّ الحديث يشتمل على كلمه فى الإسلام، أى (لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام) حينئذٍ قيد (فى الإسلام) هو بنفسه يكشف عن أنّ المراد بلا ضرر هو نفي الحكم الضررى، يعنى النفي فى مقام التشريع وليس النفي نفيًا للوجود الخارجى للضرر بداعى الزجر، أو بداعى النهى على ما يقوله هذا المحقق، وإنّما هذه العبارة _____ إذا كان القيد موجوداً _____ واضحه فى ما يقوله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من أنّ المقصود هو نفي الحكم الضررى (لا ضرر فى الإسلام) يعنى نفي وقوع الضرر موضوعاً للحكم الشرعى فى الشريعة، وهذا يرجع إلى نفي الحكم الضررى، وليس أنّ الغرض منه هو الإخبار عن نفي الضرر فى الخارج بداعى الزجر وبداعى النهى على ما ذكر.

وأما بناءً على عدم وجود هذا القيد كما هو الصحيح، وهو أيضاً يقول كما هو الصحيح؛ حينئذٍ يقول أنّ حمل النفي على النهى يتوقف على وجود قرينه صارفه عن ظهور الجملة فى كونها خبريه، إذا وجدت القرينه الصارفه، فلا مانع من حمل النفي على النهى لوجود القرينه الصارفه عن معناه الحقيقى كما هو الحال فى قوله تعالى: (لا رث ولا فسوق ولا جدال فى الحج). (٢) هنا قامت القرينه الصارفه عن معناه الحقيقى، والقرينه هى أنّ الرث واقع فى الخارج والفسوق واقع فى الخارج وكذلك الجدال، والمفروض أنّ المتكلم يستحيل عليه الإخبار بخلاف الواقع، فهذه قرينه صارفه عن إرادته نفي الرث فى الخارج، فلا بد من حمله على النهى والتحریم التكليفى. وأمّا فى محل الكلام، فلا توجد قرينه صارفه عن إرادته المعنى الذى يكون اللفظ ظاهراً فيه؛ لإمكان حمل الجملة على النفي كما هو الرأى الآخر الذى يقول بإبقاء الجملة على معناها الظاهره فيه، وهو النفي من دون أن نقول أنّها مستعمله فى النهى، كلا، هى باقيه على معناها الحقيقى ومستعمله فى النفي والمراد بها هو النفي، على الرأى الآخر الذى يقول به الشيخ (قدّس سرّه). فإذن: لا توجد قرينه صارفه عن إرادته المعنى الحقيقى؛ لإمكان الالتزام بالمعنى الحقيقى فى محل الكلام. ومع عدم وجود قرينه صارفه يلتزم بالمعنى الظاهر.

ص: ٦٣٨

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٢٣١.

٢- البقره/السوره ٢، الآيه ١٩٧.

يمكن أن يُلاحظ على هذا الكلام:

الملاحظه الأولى: على تقدير أن يكون قيد(فى الإسلام) موجوداً، وجود القيد لعله يمنع من أن تكون(لا ضرر) مستعمله فى النهى، لكنّه لا- يمنع من أن يكون التحريم مراداً مستفاداً من الجملة. وبعبارة أخرى: نلتزم بأنّ هذه القرينه قرينه على نفى وقوع الضرر موضوعاً لحكم فى الشريعة، لكن هذا لا ينافى أن نستفيد منه التحريم، وذلك بأن يقال أنّ المقصود فى الحقيقة هو نفى وقوع الضرر موضوعاً للحكم بالجواز، وهذا مرجعه إلى نفى الجواز، يعنى هذا يدخل فى باب نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، (لا ضرر) هى نفى للموضوع، لكن المراد هو نفى الحكم، وهذا معنى أنّ الضرر لا يقع موضوعاً لحكم فى الشريعة، لكن المراد بالحكم هو الجواز، وبالتالي كأنّ الشارع يريد أن يقول أنّ هذا الضرر لم يقع موضوعاً للجواز فى الشريعة، فالمنفى هو الجواز، أى الحكم بجواز الضرر، وهذا يلزم التحريم. قلنا أننا لا بدّ أن نحدد المنفى، فى بعض الأحيان يكون المنفى هو الصحه، هذا يلزم الفساد، وفى بعض الأحيان يكون المنفى هو الجواز، وهذا يلزم التحريم، فافتراض أنّ الحديث يُراد به نفى الحكم الضررى، وأنّ(فى الإسلام) قرينه على أنّ المراد هو عدم وقوع الضرر موضوعاً للحكم فى الشريعة، هذا صحيح وملتزم به، لكن هذا لا يعنى أننا لا يمكن أن نستفيد التحريم من الحديث الشريف، نلتزم بهذا ونقول أنّ المنفى هو الحكم، وهو الجواز، الضرر لم يقع موضوعاً للجواز فى الشريعة، يعنى أنّ الشارع لم يجوّز الضرر، بمعنى أنّ الشارع حرّم الضرر، فإذن: استفادة التحريم لا تنحصر بأن نقول أنّ المراد بالحديث الشريف هو النهى، يعنى نفسير الحديث بأنّ المراد به هو النهى حتى نستفيد التحريم، استفادة التحريم لا تنحصر بذلك، حتى لو كانت كلمه(فى الإسلام) موجوده وكانت قرينه على النفى بلحاظ عالم التشريع، هنا يمكن استفادة التحريم من الجملة بأن نفترض أنّ الحكم الذى يريد الحديث بيان أنّ الضرر لم يقع موضوعاً له فى التشريع هو عبارة عن الجواز.

الملاحظه الثانيه: حمل النفي على النهي الذي قال أنه يحتاج إلى قرينه صارفه، وإلا إذا لم تكن هناك قرينه صارفه؛ فحينئذ لا نحمل النفي على النهي، وإنما نحمله على النفي، في الحقيقة هذا المطلب إنما يصلح لمرجوحيه الاحتمال الذي ذكره المحقق شيخ الشريعه (قدّس سرّه) وأرجوحيه الاحتمال الآخر الذي يقول به الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)، إنما يوجب مرجوحيه ذاك وأرجوحيه هذا عندما نفترض أنّ الاحتمال الآخر احتمال مطابق لكل الظهورات وليس فيه مخالفه لأي ظهور من الظهورات، إذا افترضنا أنّ الاحتمال الآخر هكذا، في حين أنّ هذا الاحتمال يحتاج إلى قرينه صارفه؛ لأنه خلاف الظاهر، هذا يوجب مرجوحيه هذا أمام ذاك؛ لأنّ حمل الحديث على نفي الحكم الضروري ليس فيه أي مخالفه للظاهر، وليس فيه تجوّز، لكن إذا حملناه على النهي التكليفي، فيه هذه المخالفه؛ لأنّ هذا يحتاج إلى قرينه صارفه كما ذكر، إذن: هو تجوّز بحاجه إلى قرينه، بينما ذاك ليس بحاجه إلى قرينه؛ وحينئذ يُقدّم الذي لا يحتاج إلى قرينه، فيوجب مرجوحيه ذاك الاحتمال وأرجوحيه هذا الاحتمال. وأمّا إذا قلنا أنّ هذا المعنى الذي يقترحه هو، هو كالمعنى الذي اعترض عليه في أنّ كلاً منهما يحتاج إلى قرينه، وكل منهما تجوّز بنحو من أنحاء التجوّز، كل منهما فيه مخالفه لظهور من الظهورات، وبحاجه إلى قرينه، إذا قلنا بذلك؛ حينئذ يتساوى الاحتمالان من هذه الجبهه ولا موجب لتقديم هذا على ذاك، وأنّ هذا ارجح من ذاك.

بيان ذلك: المعنى الذي ذكره المحقق شيخ الشريعه (قدّس سرّه) وهو حمل النفي على النهي فرضاً بحاجه إلى قرينه كما هو ذكر، لكن حمل النفي على نفي الحكم الضروري أيضاً بحاجه إلى قرينه، أيضاً فيه مخالفه للظهور؛ لأنّ النفي الداخِل على اسم الجنس معناه نفي وجود هذا الطبيعه خارجاً، هذا هو المعنى الحقيقي للجمله، وهذا المعنى الحقيقي بناءً على ما يقوله الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) قطعاً غير مراد للمتكلّم، المتكلّم لا يريد أن يخبر عن نفي وجود الحقيقه في الخارج، هو يعلم بأنّ الحقيقه موجوده في الخارج، إذن: هذا المعنى الحقيقي غير مراد، وهذه نقطه مهمه. صحيح هو مراد استعماله بناءً على التقريبات السابقه؛ لذا قلنا أنّ الجمله لم تستعمل إلا- في معناها الحقيقي وهو النفي والإخبار ولم تُستعمل في النهي، لكن المراد الجدى شىء آخر؛ ولذا في التقريبات السابقه كلّهم كانوا يؤكّدون على أنّ المراد الأصلي هو الإخبار عن الملزوم الذي هو النهي والنفي، أو المبالغه في النفي والنهي كما في بعض التقريبات، المراد الأصلي هو التحريم في التقريبات الأخرى، في الاحتمال الذي يذكره المحقق شيخ الشريعه (قدّس سرّه)، بناءً على أنّ المقصود في المقام هو نفي الحكم الضروري، السؤال الذي يُطرح هو كيف نلتزم بنفي الحكم الضروري؟ هل في نفي الحكم الضروري مخالفه لظهور من الظهورات، أو لا؟

نقول: نعم فيه مخالفات، أنّ ظاهر الجملة هو نفى تحقق الطبيعه في الخارج، هذا ليس هو المراد الجدّي، وإنّما المراد الجدّي هو عبارته عن نفى الحكم الضرري، يعنى نفى وقوع الضرر موضوعاً لحكم في الشريعة. بناءً على رأى الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) المقصود الجدّي ليس هو نفى وقوع الشئ في الخارج، وإنما هو نفى الحكم الضرري، أنّ الأحكام الضرريه التي تسبب الضرر غير موجوده، وهذا معناه عدم وجود تطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي، وهذه مخالفه، صحيح أنّ المستعمل فيه واحد، استعمل كل منهما في المعنى الحقيقي، سواء قلنا بذاك الاحتمال أو بهذا الاحتمال، لكن على هذا الاحتمال يكون المراد الجدّي ليس هو ما يُفهم من الكلام وما يُستعمل فيه اللفظ، وإنّما المراد الجدّي هو نفى الحكم الضرري، أصله التطابق بين المراد الاستعمالي وبين المراد الجدّي التفهيمي بينون عليها، ولا- تُرفع اليد عنها إلا- بقرينه، لا بدّ أن تقوم قرينه على أنّ المراد التفهيمي غير المراد الاستعمالي، وإلا- إذا لم تكن هناك قرينه يُحمل المراد التفهيمي على أنّه هو نفس المراد الاستعمالي. إذن: هذا هو أيضاً بحاجة إلى قرينه يمكن أن نقول بشئ من المسامحه ونوع من التجوّز بمعناه العام ونوع من خلاف الظهور، فإنّ: هو بحاجة إلى قرينه، فإذا كان ذاك بحاجة إلى قرينه، فهذا أيضاً بحاجة إلى قرينه، ذاك بحاجة إلى قرينه؛ لأنّه لا يجوز استعمال النفي في النهي _____ بناءً على أنّ هذا هو مقصود المحقق شيخ الشريعة (قدّس سرّه) _____ إلا بقرينه صارفه، وهذا أيضاً فيه مخالفه، فكل منهما يحتاج إلى قرينه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

ص: ٦٤١

كان الكلام في اعتراض السيد الخوئي (قدّس سرّه) على الاحتمال الثاني في تفسير حديث (لا ضرر) وبينّا الملاحظه التي ترد عليه وانتهى الكلام إلى الملاحظه الثانيه التي كان المقصود بها هو أنّ ما ذكره من ترجيح ما ذهب إليه من أنّ المراد بالحديث هو نفى الحكم الضرري، ما ذكره من ترجيحه على الاحتمال الثاني لا يصلح للترجيح، وما ذكره هو أنّ الاحتمال الثاني بحاجة إلى قرينه صارفه؛ لأنّ استعمال النفي في النهي مجازاً لا يُصار إليه إلا بقرينه وعند تعدّد المعنى الحقيقي.

الملاحظه الثانيه كانت هي أنّ هذا الكلام يتم إذا لم يكن ما ذهب إليه أيضاً هو بحاجة إلى قرينه؛ حينئذٍ يقدّم ما ذهب إليه على هذا الاحتمال؛ لأنّه على هذا الاحتمال يحتاج إلى قرينه، بينما ما ذهب إليه ليس بحاجة إلى قرينه. أمّا إذا كان ما ذهب إليه أيضاً هو بحاجة إلى قرينه، وما ذهب إليه أيضاً فيه خلاف للظهور، صحيح هو أكّد على أنّ (لا ضرر) مستعمله في الإخبار، نحافظ على هذا الظهور، هو قال تستعمل في الإخبار لا بمعنى الإنشاء والنهي، لكن من جهه أخرى فيها مخالفه للظهور كما سيأتى أيضاً، وهو أنّ مفاد النفي الداخل على اسم الجنس هو نفى الوجود الخارجى للشئ، نفى وجود الضرر، هذا هو المعنى الحقيقي للحديث، صحيح هو قال أنّ النفي استعمل في هذا المعنى الحقيقي، فالمراد الاستعمالي هو النفي لا- النهي، والجملة خبريه نحافظ على كونها جملة خبريه، لكنّ المراد الأصلي ليس هو هذا المعنى الحقيقي، بناءً على الاحتمال الذي ذهب إليه هو تبعاً لشيخه، ليس المراد الأصلي نفى الضرر خارجاً، المراد الجدّي، المراد التفهيمي للجملة بناءً على الاحتمال الذي ذهب إليه هو عبارته عن نفى

الحكم الضرري، أو قل بعبارته أخرى: هو عبارة عن الإخبار عن عدم التسبب التشريعي للضرر، وهذا يستدعي التفكيك بين المراد الاستعمالي وبين المراد الجدّي، فالجمله الموضوعه لمعنى تستعمل في معناها لكن يُراد بها شيئاً آخر، المراد الجدّي التفهيمي، هذا أيضاً فيه مخالفه للظهور، ولا يصار إليه إلا بقريته، بالنتيجه كل منهما يلزم منه مخالفه الظهور لا فقط ما ذهب إليه هذا المحقق، يعنى الاحتمال الثانى، هذا بحاجه إلى قرينه، وهذا وحده يعين لنا الاحتمال الذى ذهب إليه، كلا، هذا الاحتمال أيضاً هو بحاجه إلى قرينه، بمعنى أنّ مقتضى أصاله التطابق التى أشرنا إليها، والذى هو الظهور الأولى الطبيعى للجمل، هو أن يكون المعنى المستعمل فيه هو المراد جداً، افتراض أنّ المراد جداً غير المعنى المستعمل فيه اللفظ يحتاج إلى قرينه حتى يثبت.

إذن: هو بالنتيجة يحتاج إلى قرينه، وسيأتي توضيح ذلك في ما يأتي من أن أغلب هذه الاحتمالات فيها نوع من التجوّز، غايه الأمر أن التجوّز يختلف باختلاف هذه الوجوه، لكن الظاهر أن الكل هو بحاجة إلى قرينه، فعلينا أن نوازن بين الاحتمالات؛ بل أكثر من هذا، سيأتي أن ما ذهب إليه فيه مخالفه للظهور من جهه أخرى، سيأتي أن الحديث فيه ظهور في أن الضرر مأخوذ على نحو الموضوعيه لا- أنه مأخوذ على نحو الطريقيه بأن يكون طريقاً لإرادته الحكم الضرري، الضرر غير الحكم الضرري، والعلاقة بينهما علاقة السبب والمسبب، الضرر مسبب، الحكم الضرري هو السبب في هذا الضرر، أن نفترض أن المراد بالضرر هو الحكم الضرري، هذا هو معنى أن يكون الحديث على نحو الطريقيه، بينما الظهور الأولي للحديث أن الضرر مأخوذ على نحو الموضوعيه، ولا نجعله طريقاً لعنوان آخر، لا نجعله عنواناً للحكم الشرعي، فنقول أن المراد بالضرر هو الضرر المنفي في الحديث هو الحكم الضرري، هذا فيه مسامحه وهو خلاف الظاهر، النفي تسلط على الضرر نفسه، إذا أردنا أن نحافظ على الظهور، فلا بد أن نقول الضرر هو المنفي، أمّا أن نقول أن الضرر ليس هو المنفي، وإنما المنفي هو الحكم الذي سبب الضرر، بناءً على الاحتمال الذي ذهب إليه هذا خلاف الظهور، صحيح، سيأتي أنه يقول هناك مصحح لهذا، وستأتي مناقشته، أن المحقق النائيني (قدس سرّه) يقول أن المصحح هو وجود علاقة السببيه بينهما ويعتبر الحكم بمثابة السبب التوليدى للضرر، فيكون بمنزله الإلقاء والإحراق، الإلقاء هو سبب توليدى بالنسبه إلى الإحراق، بمعنى أنه لا يتوسط بينهما إرادته واختياره، هو يعتبر أن الحكم الشرعي هو بمثابة السبب التوليدى للضرر، إذا كانت العلاقة سببيه بهذا المستوى، سبب توليدى ومسبب توليدى؛ حينئذ يصح إطلاق المسبب وإرادته السبب، فيطلق الضرر ويُرَاد به السبب الذي هو الحكم الشرعي، فيكون المنفي بناءً على هذا الكلام هو الحكم الشرعي الذي يسبب الضرر، هذا لا يمنع من أن هذا خلاف الظهور الأولي لكلمه الضرر في الحديث، كلمه الضرر في الحديث ظاهره في الموضوعيه، المنفي هو الضرر، وسيأتي أن العلاقة هنا سببيه، لكن ليس على غرار الإلقاء والإحراق، ليس السببيه والمسببيه توليديه، كلا، هنا يتوسط الإراده والاختيار، حتى لو فرضنا وجود حكم شرعي، لكن بالنتيجة الضرر يقع نتيجة توسط إرادته واختياره في البين، فالضرر ليس من المسببات التوليديه، ليس حاله حال الإحراق بالنسبه إلى الإلقاء. هذا سيأتي الحديث عنه، لكن بالنتيجة ما أريد أن أقوله هو أن ما ذهب إليه فيه خلاف الظهور وهو يحتاج إلى قرينه، ومجرّد أن ذاك الاحتمال يحتاج إلى قرينه لا- يُعَيّن هذا الاحتمال، يعني لا يوجب ترجيح هذا الاحتمال على ذاك؛ لأنّ كلاّ منهما بحاجة إلى قرينه، وإنما الترجيح لا بدّ أن يكون بعنايات وإضافات أخرى وملاحظات أخرى سيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

من جمله الاعتراضات على هذا الوجه هو ما قيل من أن القاعدة طُبقت في بعض رواياتها على بعض الموارد التي لا يمكن الالتزام فيها بالحرمة التكليفية، وهذا مؤشر على بطلان هذا الاحتمال، وإلا- كيف يمكن تطبيق القاعدة التي يقول شيخ الشريعة (قدس سرّه) أن معناها هو النهى التكليفى والحرمة التكليفية تُطبّق على موردٍ لا يُتصوّر فيه، أو لا يصح فيه افتراض الحرمة التكليفية. إذن: لا بدّ أن يكون المقصود شيئاً آخر. والمقصود بذلك هو تطبيق الرواية التي تُطبّق الحديث في باب الأخذ بالشفعة، في هذا المورد لا توجد حرمة تكليفية؛ لأنه لا إشكال عندهم في أن بيع الشريك لحصته المشاعه ليس حراماً تكليفاً، حتى إذا كان ضرورياً، لا يلتزمون بحرمة بيع الشريك لحصته المشاعه كما يلتزمون في قضية سمره بن جندب بحرمة الدخول إلى عذقه؛ لأنّ فيها ضرر، فإذن: يتعيّن أن يكون هذا التطبيق بلحاظ أنّ الحديث يدل على نفي الحكم الضررى، سواء كان الحكم الضررى صحه البيع، فتنفى الصحه ويثبت الفساد، أو كان الحكم الضررى هو لزوم البيع؛ فحينئذٍ يُنفى اللزوم بهذا الحديث ويثبت الخيار، بالنتيجة لا بدّ من افتراض أنّ التطبيق كان بلحاظ نفي الحكم الضررى لا بلحاظ أنّ مدلول الحديث هو النهى التكليفى والحرمة التكليفية.

هذا الاعتراض يرد عليه ما تقدّم الذى قلنا سيأتى الحديث عنه، والإيراد هو أنّ الاحتمال الذى ذهبت إليه _____ والكلام مع السيد الخوئى (قدس سرّه) _____ فيه هذه المشكله، فهذه المشكله مشتركه الورود، بعض الأحيان يُطبّق الحديث على موردٍ لا يصح فيه افتراض النهى والحرمة التكليفية، فى بعض الأحيان يطبّق الحديث على موردٍ لا يصح فيه افتراض نفي الحكم الضررى، وهو على ما تقدّم بناءً على هذا الكلام، وقلنا لا نتبناه وسيأتى الحديث عنه، وهو قضية سمره بن جندب حيث قيل لا يوجد هناك حكم ضررى حتى يطبّق الحديث عليه لأجل نفيه بناءً على أنّ الأحكام الضرريه هى الأحكام الاقتضائيه، وأمّا الجواز والإباحه فهى ليست أحكاماً ضرريه، وسيأتى أنّ هناك وجهاً آخر لإثبات أنّ الأحكام غير الاقتضائيه كالإباحه لا يشملها نفي الضرر، تفسير الحديث بأنّه نفي الحكم الضررى لا يشمل الإباحه، ليس لأجل هذه النكته التى ذكرناها وهى أنّ الإباحه ليست ضرريه، أصلاً الإباحه ليست حكماً ضرورياً حتى يُنفى بهذا الحديث، هناك نكته أخرى أيضاً تمنع من شمول الحديث بناءً على إرادته هذا المعنى للإباحه والجواز.

على كل حال، أريد أن أقول: أنّ هذا الإشكال مشترك الورد، كما يرد على الاحتمال الثاني أيضاً يرد على الاحتمالات الأخرى، وهو أنّ التطبيق في بعض الأحيان قد لا يتناسب مع تفسير الحديث بهذا الاحتمال، أو بذاك الاحتمال. هذا كله إذا افترضنا أنّ شيخ الشريعة (قدّس سرّه) وصاحب العناوين (قدّس سرّه) ومن التزم بهذا الاحتمال الثاني لا يلتزمون بحرمة البيع في مورد الشفعة، وقد يلتزمون بحرمة البيع تكليفاً بملاك أنّه يقول أنّ مفاد حديث نفي الضرر هو النهي التكليفي لا غير، هذا معناه أنّه ليس لدينا دليل نستطيع أن ننفي به الصحة واللزوم؛ لأنّ نفي الصحة ونفي اللزوم في مورد الشفعة يتوقف على تفسير الحديث بنفي الحكم الضرري، هو لا يقبل بذلك، ويقول أنّ مفاد قاعده نفي الضرر هو النهي التكليفي عن الضرر فقط ولا تنفي الحكم الضرري، إذن: صحة البيع لا ينفىها حديث نفي الضرر، ولزوم البيع لا ينفى حديث لا ضرر، ومقتضى القواعد الأوليه، مقتضى إطلاقات الصحة ومقتضى إطلاقات اللزوم أن يلتزم بصحة هذا البيع ولزومه للإطلاقات، هذا بيع في ما يملك ولا يوجد قصور في ذلك، باع ما يملك، فتشمله أدله الصحة وأدله اللزوم، فيحكم بصحة البيع ولزومه، لعلّ شيخ الشريعة (قدّس سرّه) في حاله من هذا القبيل يقول توجد حرمة تكليفه، وقد يرتب عليها التدارك ويلتزم بحرمتها تكليفاً. نعم، المشهور لا يلتزمون بذلك، يعني لا يلتزمون بالحرمة التكليفية لبيع الشفيع لحصته المشاعه، لكن لعلهم لا يلتزمون بالحرمة التكليفية لأنهم يؤمنون بنفي الحكم الضرري، إذا انتفى الحكم الضرري؛ حينئذٍ معناه أنّ هذا البيع الذي صدر منه إمّا غير صحيح (فاسد) وإمّا هو غير لازم، على كلا التقديرين لا يكون البيع ضررياً حينئذٍ، فإذا لم يكن ضررياً لا يلتزمون بحرمته، هناك فرق بينهما، شيخ الشريعة (قدّس سرّه) حيث أنه يبنى على أنّ مفاد الحديث هو النهي التكليفي، فهو يرى أنّ البيع بيع صحيح ولازم، فيكون ضررياً، فيقول بحرمة التكليفه، لكن المشهور حيث أنه يرى أنّ البيع ليس صحيحاً، أو ليس لازماً، وباع الشريك حصّته المشاعه، فيحكم بأنّ بيعه فاسد، فلا يتوجه ضرر إلى شريكه، أو يُحكم بالخيار للشريك الآخر، فأيضاً لا يكون في بيعه ضرر على شريكه، يقولون في هكذا حاله لا داعي للالتزام بالحرمة؛ لأنّه ليس هناك ضرر. على كل حال يمكن أن يوجه هذا الكلام بأنه قد يلتزم هذا الشخص بالحرمة التكليفية في بيع الشريك لشريكه، هذا البيع مع الحكم بصحته ولزومه هو ضرر على الشريك، يكون حاله حال ما إذا ألحق الضرر بشريكه بإيقاع نقص على أمواله أو على بدنه أو غيره، كيف هنا يلتزم بالحرمة التكليفية، وقد يلتزم بالتدارك، هذا البيع أيضاً فيه حرمة تكليفية وقد يلتزم بالتدارك. هذا بالنسبه إلى الاحتمال الثاني وما أورد عليه وتقريباته وكل الأمور المتعلقة به

خلاصه الاحتمال الثانی: إنَّ هذا الاحتمال الثانی علی بعض التقریبات المتقدِّمه، الظاهر أنَّه لا یردِّ علیه معظم ما أورد علیه من الإیرادات السابقه.

الاحتمال الثالث: هو ما ذهب إليه الشیخ الأنصاری (قدَّس سرَّه)، (1) واختاره المحقق النائینی (قدَّس سرَّه)، واختاره السید الخوئی (قدَّس سرَّه) وجماعه آخرین. العنوان العام لهذا الاحتمال هو الالتزام بأنَّ مفاد الحدیث هو نفی الحكم الضرری، أی أنَّ الحكم الذی یكون سبباً للضرر منفی ولا وجود له.

هذا الاحتمال له تقریبات، وهذه التقریبات لا بدَّ من بیانها؛ لأنَّه لأوَّل وهله یبدو أنه خلاف الظاهر، فالمنفی فی الحدیث الشریف هو الضرر، فكیف نحرف النفی عن كونه مسلطاً علی الضرر إلى أنَّ نجعله داخلاً علی الحكم الذی یكون سبباً فی الضرر، هذا یحتاج إلى توجیه وتقریب، وهذه التقریبات الأربعة التي سننقلها هی كلُّها لبيان أنَّ المنفی هو الحكم الذی یكون سبباً فی الضرر لا نفس الضرر.

التقریب الأول: أن یرض الحذف، بین كلمه (لا) وكلمه (ضرر) فی جملة (لا ضرر) یوجد شیء محذوف، والمحذوف هو عباره عن الحكم، یعنی (لا- حكم ضرری) فیكون النفی متوجهاً إلى المحذوف علی غرار (واسأل القریه) بناءً علی أنَّ المقصود بها واسأل أهل القریه، یعنی أنَّ السؤال یتوجَّه إلى المحذوف وليس إلى القریه بتنزیلها منزله العاقل؛ بل السؤال یتوجَّه مباشرة إلى المحذوف (أهل)، هنا أيضاً یقال بأنَّ النفی یتوجَّه إلى شیء محذوف الذی هو (حكم) الذی هو سبب فی الضرر؛ وحينئذ یتكون الجملة داله علی نفی الحكم الضرری، نحافظ علی النفی، والنفی نفی حقیقی وليس فیہ تجوُّز، فقط نقدّر شیئاً محذوفاً یكون هو المنفی حقیقه وهو الحكم.

التقریب الثانی: لا نفترض الحذف، وإنما نفترض التجوُّز فی الكلمه، بأن یقال: (ضرر) الذی هو مسبب مستعمل مجازاً فی سببه، یعنی المراد بـ (ضرر) فی الروایه هو الحكم مجازاً، یعنی أنَّ (ضرر) موضوع للمسبب، ویستعمل فی السبب الذی هو الحكم الشرعی مجازاً، وهذا معناه أنَّ القاعده تفسد نفی الحكم الضرری، (لا ضرر) لیس مقصوده الضرر، وإنما مقصوده هو الحكم الذی یسبب الضرر.

ص: ٤٤٤

١- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ٢، ص ٤٤٠.

التقريب الثالث: وهو ما التزم به المحقق النائيني (قدس سرّه) ويقول أنّ هذا من باب إطلاق الضرر على الحكم ليس تجوزاً في الكلمه، وإنما من باب إطلاق الضرر على الحكم باعتبار أنّ العلاقة بينهما كما قلنا هي علاقة السببيه وبنحو السببيه التوليديه لا أنّها سببيه عاديه، فيكون نظير الإلقاء والإحراق، الإلقاء سبب توليدي للإحراق، والإحراق مسبب توليدي للإلقاء؛ حينئذٍ يصح أن يُطلق المسبب على سببيه؛ بل قد يُدعى أنّ السبب يكون أحد مصاديق المسبب عرفاً، باعتبار العلاقة الموجوده بينهما، بمعنى أنّ المسبب يكون له فردان، أحد الفردين هو السبب لوجود هذه العلاقة بينهما، الإحراق الذي هو المسبب والإلقاء يكون أحد مصاديقه؛ ولذا يقال للإلقاء أنّه إحراق، باعتبار أن هذا الإلقاء هو أحد مصاديق الإحراق لهذه العلاقة الموجوده بينهما، فيطلق المسبب وهو الإحراق على السبب، فيقال هذا إحراق، هو إلقاء، لكن يقال: هذا إحراق، في المسببات التوليديه هذا واضح، يقال إذا رمى واستهدف شخصاً، يقال هذا قتل، فيطلق القتل الذي هو المسبب على الرمي الذي هو سبب، وهكذا في سائر الأمثله الأخرى للمسببات التوليديه. ما نحن فيه من هذا القبيل أنّ الضرر هنا يطلق على الحكم الشرعي ويكون المراد بالضرر هو الحكم الشرعي، هو قال ضرر، لكن هو يريد به الحكم الشرعي ولا مشكله في إطلاق الضرر على الحكم الشرعي، كما أنّه لا مشكله في إطلاق الإحراق على الإلقاء، فيقال: هذا الإلقاء إحراق؛ لأنّه يترتب عليه الإحراق بلا توسط إرادته، هنا أيضاً الحكم الشرعي يقال هذا ضرر، هو في الحديث الشريف قال (لا ضرر) ومراده الحكم الشرعي، فيكون الحكم هو المنفى بهذا الاعتبار.

التقريب الرابع: أن نتجاوز كل التقريبات السابقه، ونقول: أنّ المراد بالضرر في الحديث الشريف هو نفس الضرر حقيقه، وليس هناك تجوّز في الحذف ولا تجوز في الكلمه ولا هو من باب إطلاق لفظ المسبب على السبب، لكن نقول أنّ المقصود الأصلي من الإخبار عن نفى الضرر هو الإخبار عن نفى الحكم الذي يسببه. هذا تقريب آخر غير التقريبات السابقه، هنا لم نمس الضرر، وإنما الضرر هو الضرر والمنفى هو الضرر، وهو إنما يخبرنا عن نفى الضرر والمقصود الأصلي هو أن يخبرنا عن نفى الحكم الذي يسبب الضرر. أو قل بعبارة اخرى: المقصود الأصلي هو نفى التسيب التشريعي للضرر

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الاجتمالك الثالث وهو أنّ مفاد الحديث هو نفى الحكم الضرري، ذكرنا التقريبات الاربعه المقدمه لهذا الاحتمال، وحيث أنّ التقريب الثالث الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) بعد ان اختار هذا القول، هو أهمّ التقريبات؛ ولذا صار الحديث عن هذا الاحتمال بتقريبه الثالث الذي تبناه المحقق النائيني (قدّس سرّه)، هو يقول: أنّ الضرر يصدق حقيقه على الحكم الشرعي كصدق الإحراق على الإلقاء في النار، كما أنّ الإلقاء في النار الذي هو سبب، يصدق عليه المسبب الإحراق، فيقال للإلقاء هذا إحراق كذلك في محل الكلام يصدق على الحكم الشرعي المسبب للضرر أنه ضرر، فالحكم الشرعي الذي يكون سبباً للضرر يصدق عليه أنه ضرر؛ حينئذٍ الحديث الشريف ينفي الضرر، ومراده هو نفى الحكم الضرري، باعتبار أنّ الحكم هو سبب الضرر، ويصح إطلاق الضرر على الحكم الشرعي كما يصح إطلاق الإحراق على الإلقاء؛ فحينئذٍ ليس هناك تجوّز في الكلمه ولا حذف، والمراد بالضرر هو معناه الحقيقي وليس شيئاً آخر، لكن علاقه السببيه والمسببيه التوليديه كأنّها خلقت مصداقاً عرفياً للمسبب، وصار للمسبب، أي الإحراق مصداقان، الإحراق الموجود في الخارج، والإلقاء، فصار الإلقاء مصداقاً عرفياً للإحراق، فيصح إطلاق الإحراق على الإلقاء إطلاقاً حقيقياً ولا محذور فيه.

في المقام أيضاً هكذا يقال: أنّ الضرر صار له مصداقان، الضرر الموجود في الخارج، والمصداق الآخر هو سبب الضرر التوليدي الذي هو الحكم الشرعي، فيكون الحكم الشرعي مصداقاً للضرر عرفاً. نعم، هو ليس مصداقاً حقيقياً، لكنّه مصداق للضرر عرفاً، فيصح إطلاق الضرر عليه بلا مسامحه.

فإذن: نستطيع أن نقول أنّ الحديث الشريف ينفي الحكم الضرري بهذا الاعتبار.

ص: ٦٤٨

الظاهر أنّ هذا الاحتمال لا يُفترق بين ما إذا كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم وبين ما إذا كان الضرر ناشئاً من متعلق الحكم. ناشئاً من نفس الحكم كما في موارد الحكم بلزوم المعامله كالمعامله الغبنيه في موارد الغبن، الحكم باللزوم، أي نفس الحكم بلزوم المعامله هو الذي يكون ضررياً؛ فحينئذٍ يُنفى اللزوم بلا ضرر، أو يكون الضرر بعض الأحيان ناشئاً من الفعل وليس من الحكم، من قبيل الوضوء الذي يلزم منه الضرر في بعض الأحيان، فالضرر لا ينشأ من الحكم، وإنما ينشأ من الوضوء، هنا أيضاً يقال أنّ القاعده تجرى وتنفي الوجوب، يعني تنفي وجوب الوضوء، الضرر في الخارج ينشأ من الوضوء، أي من متعلق الحكم، هم عمّموا هذا الكلام _____ وهذا مطلب سيأتي الكلام فيه _____ فحينئذٍ القاعده كما تنفي اللزوم في موارد الضرر، كذلك تنفي الوجوب في موارد ما إذا لزم الضرر من متعلق الوجوب، بنفس التقريب، في التقريب الذي يذكره الحكم بنفسه يكون ضررياً، أي أنّ الضرر يصدق على نفس الحكم الشرعي، وهذا الحكم الشرعي مرّه يكون هو اللزوم، ومره أخرى وجوب الوضوء الذي يترتب عليه الضرر. هذا بالنسبه إلى أصل الاحتمال.

العمده فى هذا الاحتمال كما قلنا هو التقريب الثالث، اعترض على هذا الاحتمال بتقريبه الثالث، التقريب الأول، والتقريب الثانى لم يأخذ مساحه من الاهتمام به فى كلامهم، باعتبار وضوح أنه تجوز صارخ، والحذف أيضاً تجوز صارخ، والمجاز فى الكلمه أيضاً واضح ويحتاج إلى قرينه، لا يمكن الالتزام به إلا إذا اضطررنا وبطلت كل الاحتمالات الأخرى وتعدّر الحمل على المعنى الحقيقى؛ حينئذ قد نضطر إليه، لكن عندما تكون الاحتمالات الأخرى ممكنه؛ فحينئذ لا يمكن الالتزام به بهذه التقريبات؛ ولذا كان التقريب المهم هو التقريب الثالث.

اعترض على هذا الاحتمال بتقريبه الثالث باعتراضات عديدة:

الاعتراض الأول: لعلنا أشرنا إلى هذا الاعتراض بشكل مختصر في الدرس السابق، وحاصله هو أنّ إطلاق المسبب على السبب وإن كان أمراً متعارفاً ومتداولاً ولا إشكال فيه، لكنّه إنما يصح في خصوص الأسباب والمسببات التوليدية من قبيل الإحراق بالنسبة إلى الإلقاء، فالإحراق يُطلق على الإلقاء؛ لأنّ الإلقاء سبب توليدى للإحراق، وهكذا الرمي بالنسبة إلى القتل؛ لأنّ الرمي وإطلاق الرصاصه سبب توليدى للقتل، فيطلق القتل على الرمي ويقال (هذا قتل)، ففي الأسباب والمسببات التوليدية هذا الإطلاق يكون تاماً وصحيحاً، ولكن في غير ذلك، يعنى في المقدمات الإعدادية عندما لا يكون السبب سبباً توليدياً، وإنما هو مقدمه اعداديه فقط، في هذه الحالة لا يصح إطلاق المسبب على السبب. من يبيع السلاح للشخص لا يمكن أن نقول أنه إذا باع السلاح على شخص، وهذا الشخص أخذ السلاح وقتل به شخصاً، لا يمكن أن نقول أنه يصدق على ذاك البيع أنه قتل؛ لأنّ بيعه السلاح مجرد مقدمه اعداديه ليس سبباً توليدياً يترتب عليه القتل والمسبب من دون توسط إرادته ومقدمات أخرى في البين، ليس هكذا، وإنما هو مجرد مُعد، عرفاً لا يصح إطلاق المسبب على المُعد، وإتّما يصح إطلاقه فقط على السبب التوليدى. إذا جئنا إلى محل الكلام، ما هي العلاقة بين الضرر وبين الحكم الشرعى؟ هل هي علاقة المسبب بسببه التوليدى، أو هي علاقة المسبب بالمُعد له، الاعتراض الأول يقول أنّ العلاقة هي علاقة المسبب بالمعد، ليست علاقة المسبب بسببه التوليدى؛ وذلك لوضوح أنّ الحكم الشرعى مهما كان هو حكم شرعى حكم به الشارع، لكن بالنتيجة لا يكون هو العلة التامة لتحقق الضرر في الخارج، فرضاً حكم الشارع بوجوب القيام في الصلاة حتى في هذه الحالة الخاصه، ليس الحكم الشرعى هو العلة التامة لتحقق الضرر في الخارج، بأن يقوم هذا يتوضاً فيقع في الضرر، وإتّما هو قام وتوضاً بمحض اختياره.

ص: ٦٥٠

إذن: بين الحكم الشرعى وبين الضرر توسّطت إرادته واختياره من قبل هذا المكلف، مثل هذا السبب لا يكون سبباً توليدياً، وإنما يدخل فى باب المُعدِّ؛ وحينئذٍ نقول لا يصح فى هذه الحالة إطلاق المسبب على السبب، لا يصح أن يقال أن هذا ضرر؛ لأنّ هذا مُعد وليس من قبيل السبب التوليدى، فإذاً: لا يصح أن يقال للحكم أنه ضرر لمجرّد أنه يترتب عليه الضرر، حتى لو فرضنا ترتب الضرر عليه، لكن ليس كل ما يترتب عليه الضرر يصح إطلاق الضرر عليه، وإنما بشكلٍ خاصٍ إذا كان يترتب عليه الضرر من دون توسط إرادته ومقدمات وأمر أخرى؛ حينئذٍ يطلق عليه الضرر، وإلا فلا يصح إطلاق الضرر عليه، وبناءً على هذه الحالة تبطل دعوى أنّ المراد بحديث نفي الضرر هو نفي الحكم الضررى بالتقريب الثالث.

المحقق النائينى (قدّس سرّه) ملتفت إلى هذا الاعتراض وأجاب عنه، وحاصل ما ذكره كجواب هو، قال: نحن نعترف بأنّ ترتب الضرر على الحكم يكون بتوسّط الإرادة والاختيار، وليس من قبيل إطلاق الرصاصه والقتل، أو الإلقاء والإحراق، وإنما تتوسط الإرادة والاختيار من قبل العبد بين الحكم الشرعى وبين الضرر، لكن إرادته المكلف فى مثل هذه الحالة، إرادته المكلف حيث أنّها إرادته مقهوره فى عالم التشريع للجعل الشرعى وللحكم الشرعى فبالنتيجة ينتهى الضرر الذى يحصل إلى الجعل؛ لأنّ إرادته العبد إرادته مقهوره، فكأنّه لا يتوسط بين الإرادة التشريعيه للمولى وبين تحقق الضرر شىء؛ لأنّ إرادته العبد وإن كانت هى فى الواقع تتوسط بينهما، لكنها لما كانت إرادته ضعيفه مقهوره، فكأنّه يريد أن يقول هى بحكم العدم، وبالتالي يكون ترتب الضرر يترتب مباشرة على الإرادة التشريعيه للمولى، يعنى على الحكم الشرعى، فكأنّ الحكم الشرعى صار سبباً توليدياً للضرر، فيصح إطلاق الضرر عليه، يقول: لا- نستطيع أن نقول أنّ الضرر ينتهى إلى الحكم الشرعى كانهاء المسبب إلى المعد له، فى محل الكلام الضرر ينتهى إلى الحكم الشرعى كانهاء المسبب إلى سببه التوليدى، لكن بهذه العناية، هو ليس من قبيل المعد، هناك فرق كبير جداً بين ما نحن فيه وبين المعد، فى مثال المعد يُمّصل بهذا المثال: سقى الزارع لزرعه، حرثه لأرضه، هذا معد لحصول النتيجة؛ لأنّ هناك أمور تتوسط بينهما من قبيل النمو وانعقاد الحبه وأمثال هذه الأمور، وهى أمور ليست اختياريه للزارع، فإذاً: يتوسط بين الحرث والسقى الذى هو العمل الذى يصدر من الزارع، وبين حصول السنبلى، تتوسط أمور خارجه عن قدره واختيار هذا الزارع؛ ولذا لا نستطيع أن نقول أنّ حرثه وسقيه هو سبب توليدى، وإنما هو مجرد معد. بينما فى محل كلامنا إرادته العبد واختياره هى إرادته واختياره بلا- إشكال، لكن هى _____ حسب تعبيره _____ فى عين كونها اختياريه هى مقهوره لإرادته (سبحانه وتعالى)، والعبد ملزم عقلاً ومجبور شرعاً على الإتيان بالفعل المأمور به، على أن يتوضأ، لما كانت إرادته العبد مقهوره فكأنّ العله التامه للضرر هو الحكم الشرعى، فتدخل فى باب الأسباب والمسببات التوليديه.

أورد على هذا الجواب بهذا الإيراد:

قيل بأن مجرد كون إرادة العبد مقهوره لإرادته (سبحانه وتعالى) لا يجعلها من قبيل الأسباب والمسببات التوليدية موضوعاً، ولا يلحقها بها حكماً، هذا لا يكفي. مضافاً إلى ذلك أنّ هذا إنّما يتأتى في إرادة العبد المطيع، وأمّا إذا كان العبد عاصياً؛ فحينئذٍ لا يتأتى هذا الكلام؛ لأنه عبد عاصٍ فلا تكون إرادته مقهوره لإرادة المولى؛ لأنّ إرادة المولى ليست إرادة تكوينيه، والمفروض أنّ قاعده نفى الضرر تشمل المطيعين والعاصين.

إذن: هذا الوجه من ناحيه هو مجرد كون إرادة العبد مقهوره حتى لو فرضناه مطيعاً، هذا لا- يُدخِل المقام في باب الأسباب والمسببات التوليدية موضوعاً ولا يلحقه بها حكماً، مضافاً إلى أنه يختص بما إذا كان العبد مطيعاً.

هذا الرد لجواب المحقق النائيني (قدّس سرّه) عن الاعتراض يمكن للإنسان أن يدافع عن المحقق النائيني (قدّس سرّه)، بأن نقول أنّ مراده هو أنّ إرادة العبد تكون ضعيفه، فتكون بحكم العدم، وهذا له نظائر، الحاكم الظالم عندما يأمر حاجبه بأن يقتل زيداً _____ مثلاً- _____ يصح أن يقال أنه قتله، في حين أنه لم يقتله، وإنّما هو أمر بالقتل، لكن يصح أن يُطلق على هذا الأمر أنّه قتل لفلان، مع أنّه يتوسط بين أمره وبين تحقق القتل في الخارج إرادة هذا الحاجب واختياره، لكن مع ذلك لمّا كانت هذه الإرادة إرادة بحكم العدم، هذا الحاجب لا إرادة له أمام إرادة السلطان؛ فحينئذٍ في هذه الحالة كأنّ هذه الإرادة المتوسطة بحكم العدم، ويكون الأمر الصادر منه بمثابة السبب التوليدى لتحقيق القتل في الخارج. هو يريد أن يقول أنّ إرادة العبد إرادته ضعيفه أمام إرادة المولى (سبحانه وتعالى) ولمّا كانت إرادته ضعيفه، فهي بحكم العدم، وإذا كانت بحكم العدم؛ فحينئذٍ يصح أن نقول أنّ هذا يلحقها على الأقل حكماً بالأسباب والمسببات التوليدية، ما نحن فيه أيضاً هو من هذا القبيل.

ص: ٦٥٢

بعبارة أخرى: يريد أن يقول أن حديث نفي الضرر الملحوظ فيه عند نفي الضرر هو مقام الإطاعة والامتثال، وإذا كان الملحوظ هو مقام الإطاعة والامتثال لا إشكال في أن الجزء الأخير لتحرك العبد والإتيان بالفعل في الخارج هو عبارة عن الأمر الشرعي، فيكون الأمر الشرعي بمثابة الأسباب التوليدية. هذا هو الذي يدعيه المحقق النائيني (قدس سره).

الاعتراض الثاني على المحقق النائيني (قدس سره): هذا الاعتراض منقول عن المحقق الأصفهاني (قدس سره)، والناقل يقول في حاشيته على الكفاية، لكنني راجعت على عجاله ولم أعر عليه، حاصل ما يقوله المحقق الأصفهاني (قدس سره) هو: أن ما يقوله المحقق النائيني (قدس سره) من أن المسبب التوليدي ينطبق على سببه إنما يصح هذا الكلام إذا كان المسبب التوليدي بمثابة المعنى المصدرى الذي يحكى عن المبدأ بملاحظه جهه الصدور، ولا يصح هذا الكلام إذا كان المسبب معنى اسم مصدرى يحكى عن المبدأ فقط من دون ملاحظه جهه الصدور. قبل أن نطبق هذه الفكرة على محل الكلام نطبقها على مثال الاحتراق والإلقاء، الذي يصدق على الإلقاء كما تقدم هو الإلقاء وليس الإحراق؛ لأن الإلقاء ملحوظ فيه جهه الصدور، فهو معنى مصدرى لوحظت فيه جهه الصدور، لكن الاحتراق اسم معنى مصدرى لم تلحظ فيه جهه الصدور، فلا يصح أن يقال للإلقاء أنه احتراق، لكن يصح أن يقال أنه إحراق، نفس هذه الفكرة يطبقها في محل الكلام، يقول: الذي يصح إطلاقه على الحكم الشرعي بهذا البيان الذي ذكر هو الإضرار، فيقال أن الحكم الشرعي إضرار، هذا الذي يستبطن الإشارة إلى المبدأ، لكن بملاحظه جهه الصدور، لكن لا يصح أن يطلق عليه الضرر، الضرر _____ على ما تقدم _____ هو اسم مصدر، واسم المصدر هو النتيجة الذي لا تلحظ فيه جهه الصدور؛ فحينئذ لا يصح إطلاق الضرر على الحكم الشرعي، وإنما الذي يصح إطلاقه هو الضرر، أو الإضرار، فيقال هذا الحكم ضرر، أو إضرار، لكن لا يصح أن يقال أنه ضرر؛ لأن الضرر لا يلحظ فيه إلا المبدأ من دون لحاظ جهه الصدور؛ ولذا في محل الكلام ما اتعب المحقق النائيني (قدس سره) نفسه به لإثبات صحه إطلاق الضرر على الحكم الشرعي، فقوله لا ضرر يُراد به نفي الحكم الذي يكون سبباً في الضرر، هذا لا يكون صحيحاً ولا يكون تاماً؛ لأننا لا نستطيع أن نفسر لا ضرر بنفي الحكم الضررى بناءً على هذا التقريب. هذا الاعتراض الثاني على المحقق النائيني (قدس سره).

هل يمكن دفع هذا الاعتراض أو لا؟ هذا الاعتراض على التقريب الثالث للاحتمال الثاني، الظاهر أنه وارد، لكن إذا استعنا في تقريب أصل الاحتمال بالراجع، لا يلزم هذا الاعتراض؛ لأنّ التقريب الرابع ليس فيه إطلاق الضرر على الحكم حتى نقول كيف يصح إطلاق الضرر على الحكم وما هي العلاقة المصححة لهذا الإطلاق، التي هي علاقة سببيه ومسببيه توليديه، ليست هكذا، هذا كلّه يرتبط بدعوى إطلاق الضرر على الحكم الشرعي، بينما التقريب الرابع لا يقول بهذا، وإنما يقول: الضرر لا يراد به الحكم الشرعي، الضرر مستعمل في معناه الحقيقي، والنفي أيضاً مستعمل في معناه الحقيقي، لكن المراد الجدّي للمتكلّم هو نفي الحكم الضرري، لا يوجد إرادته الحكم من الضرر، وإنما يريد الضرر نفسه، لكن المقصود الأصلي ليس هو نفي الضرر، وإنما هو لازمه، لازم كثره الرماد هو الكرم، فهو يريد أن يخبر عن الكرم، لكن باعتبار أنّ الكرم لازم لهذا الشيء، فهو إخبار عن اللازم ببيان الملزوم، في محل الكلام هو يخبر عن نفي الضرر وغرضه هو نفي اللازم الذي هو الحكم الشرعي الذي يكون سبباً في الضرر، فالغرض والمقصود الأصلي هو نفي الحكم الشرعي؛ وحينئذٍ لا يرد عليه هذا الإيراد.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الاجتمال الذي اختاره المحقق الخراساني (قدّس سرّه) والاعتراض عليه، وحاصل الاعتراض عليه: صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يريد أن يثبت أنّ مفاد الحديث هو أنّ الأحكام الثابته لموضوعاتها في حاله عدم الضرر تكون منفيه في حال الضرر، ويطبّق على الوضوء وعلى القيام في الصلاه وعلى المعامله الغبنيه.....الخ. هذا المعنى لا يتلاءم مع كون المنفى في الحديث هو عنوان الضرر، هذا يتلاءم مع كون المنفى هو الفعل الذي يترتب عليه ذلك الحكم الذي يُراد نفيه، لكن الحديث الشريف لا ينفي الفعل، وإنما ينفي عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل حتى يقول أنّ الحديث عندما ينفي الضرر هو ينفي الفعل، فإذا نفي الفعل؛ حينئذٍ ينطبق ما يقوله من أنّ هذا نفي للحكم بلسان نفي موضوعه، يعني هو ينفي موضوع الحكم لكن المقصود هو نفي الحكم، لكن هذا عندما يصح أن نقول أنّ الضرر عنوان للفعل الذي يترتب عليه الضرر، بحيث يكون نفي الضرر هو نفي للفعل الذي يترتب عليه الضرر، لكن هذا في محل الكلام غير صحيح؛ لأنّ الضرر ليس عنواناً للفعل، فلا يكون نفيه في الحديث نفياً للفعل، فإذا فرضنا أنّ الضرر ليس عنواناً للفعل؛ فحينئذٍ نبقي نحن والحديث، بناءً على ما يقوله صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لا بدّ أن نقول أنّ الحديث الشريف نفي حكم الضرر بلسان نفي موضوعه، فالنفي في الحقيقة يتوجّه إلى الحكم المترتب على الضرر لا إلى الحكم المترتب على الفعل في حال الضرر كما هو يريد، من قبيل (لا شك) يعني نفي الحكم المترتب على الشك بلسان نفي الشك، لا ضرر تكون من هذا القبيل، لكن هذا لازمه أن ينفي الأحكام المترتبة على الضرر وأهمها الحرمة، أوضح أثر شرعي يترتب على عنوان الضرر هو الحرمة، فإذا أردنا أن نطبّق ما يقوله على الحديث الشريف لا بدّ أن نلتزم أنّ الحديث ينفي حرمة الضرر، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لسببين:

ص: ٦٥٤

السبب الأول: أنّ هذا ليس هو مقصوده، هو لا يريد أن ينفي حرمة الضرر، وإنما يريد أن ينفي الحكم المترتب على الفعل في

حال ما إذا استلزم الضرر، يعنى ينفى وجوب الوضوء وينفى وجوب القيام، وينفى لزوم المعامله الغنيه.....وهكذا فى سائر الأمثله.

السبب الثانى: والذى أشار إليه صاحب الكفايه(قدّس سرّه)، وهو أنّ هذا غير معقول، وذلك باعتبار أنّ الضرر بالنسبه إلى الحكم المترتب عليه الذى هو الحرمة يقع موضوعاً للحرمة؛ وحينئذٍ يكون كسائر الموضوعات للأحكام الشرعيه يكون مقتضى لثبوت الحرمة كما هو الحال فى كل موضوع بالنسبه إلى الحكم هو يقتضى ثبوت الحكم. فإذن: الضرر يقتضى ثبوت الحرمة؛ فحينئذٍ يقال: كيف يُعقل أن يكون رافعاً للحرمة؟! بناءً على أنّ هذا التطبيق يُنتج أنّ الضرر يكون نافياً للحرمة، الضرر هو عنوان يقتضى ثبوت الحرمة باعتباره موضوعاً لهذه الحرمة وكل موضوع يقتضى ثبوت الحكم المترتب عليه؛ وحينئذٍ إذا كان الضرر يقتضى ثبوت الحرمة، كيف يُعقل أن يكون نافياً لها؟! إذن: لا يمكن الالتزام بما ذكره وتطبيقه على الحديث مع افتراض أنّ الضرر ليس عنواناً للفعل الذى يترتب عليه الضرر، فلا بدّ من افتراضه بالنسبه إلى نفس الضرر، والنتيجه هى نفي الحرمة، ونفى الحرمة بالإضافة إلى أنه غير مقصوده يلزم منه هذا المحذور العقلى، وهو أنّ الضرر يقتضى ثبوت الحرمة، فكيف يُعقل أن يكون نافياً لها.

من هنا يظهر أنّ الاعتراض على صاحب الكفايه(قدّس سرّه) موقوف على إثبات أنّ الضرر لا يصح أن يكون عنواناً للفعل الذى يترتب عليه الضرر، وإلاّ- إذا قلنا أنّ الضرر يصح أن يكون عنواناً للفعل الذى يترتب عليه الضرر، يعنى يكون عنواناً للوضوء؛ حينئذٍ لا مشكله بالنسبه إلى صاحب الكفايه(قدّس سرّه)؛ لأنّه يقول أنّ حديث نفي الضرر ينفى الضرر، لكن الضرر عنوان للفعل، فبالنتيجه هو ينفى الفعل، إذا توجه النفي إلى الفعل؛ حينئذٍ تنطبق الفكره أنّ هذا نفي للوجوب بلسان نفي موضوعه وهو الفعل، أى الوضوء، إذا كان الضرر عنواناً للفعل؛ فحينئذٍ يصح كلامه، فإذن: الاعتراض عليه مبنى على فكره أنّ الضرر لا يصح أن يُجعل عنواناً مشيراً إلى الفعل الذى يترتب عليه الضرر الذى هو الوضوء فى المثال. فلا بدّ من إثبات هذا الأمر كى يتم الاعتراض.

إثبات هذا الأمر بأن هذا لا يصح أن يُجعل عنواناً للفعل الذى يترتب عليه الضرر، عنوان الضرر لا يصح جعله عنواناً للفعل الضررى؛ وذلك لأنه صحه جعله عنواناً لا بد أن تكون بأن يؤخذ كمرآه مشير إلى الفعل الضررى، هو يكون عنواناً له باعتبار كونه مرآه وكاشفاً ومشيراً إلى الفعل الضررى، لكن افتراض أن كونه عنواناً على نحو المرآه يتوقف على افتراض على الأقل أن يكون بين المفهومين نوع من الاتحاد فى الخارج حتى يقال أن هذا عنوان لهذا ومشير له، أمّا إذا فرضنا عدم وجود أى نوع من الاتحاد بين العنوانين، وإنما الموجود فقط هو علاقه السببيه والمسببيه، بمعنى أن هذا الفعل (الوضوء) يسبب الضرر، وإلا ليس هناك علاقه اتحاد فى الخارج بين مفهوم الوضوء وبين مفهوم الضرر حتى يصح جعل الضرر عنواناً ومرآه للفعل الذى يترتب عليه الضرر، وإنما العلاقه هى علاقه السببيه، وهذه العلاقه لا تصحح أن يُجعل الضرر عنواناً إلى الفعل، يعنى يُجعل المعلول عنواناً للعلو، هذا شىء غير صحيح، وإنما الصحيح أن المرآه إنما تكون سبباً عندما يُفترض وجود اتحاد بين المفهومين بنحو من انحاء الاتحاد؛ حينئذٍ هذا يبرر أن يكون أحدهما عنواناً ومرآه للآخر، وإلا فلا يصح هذا. ما نحن فيه من هذا القبيل، لا يوجد اتحاد بلحاظ المفهوم بين الضرر وبين الفعل، فلا يمكن أن نجعل الضرر عنواناً للفعل بحيث نقول أن (لا ضرر) هو نفى للفعل الخارجى الذى يترتب عليه الضرر.

من هنا نكرر ما ذكرناه فى الدرس السابق، أنه لا مجال لقياس ما نحن فيه على مسأله رفع الاضطراب بحديث الرفع، قد يقال فى رفع الاضطراب الرفع متوجه إلى الاضطراب، وهناك التزمتم بأن الرفع هو للفعل فى حال الاضطراب ويكون الغرض هو نفى للحكم بلسان نفى الفعل فى حال الاضطراب، فى ما نحن فيه أيضاً كذلك، بالرغم من أنه فى كل منهما النفى يتوجه إلى العنوان، فى محل كلامنا النفى يتوجه إلى الضرر، وفى حديث الرفع النفى يتوجه إلى الاضطراب، فكيف أننا هناك كنا نقول أن النفى للفعل فى حال الاضطراب، وهذا من باب نفى الحكم بلسان نفى موضوعه، هنا أيضاً لنقل بهذا المعنى.

أقول: لا- مجال لاس ما نحن فيه على ذلك؛ لوضوح أنّ النفي هناك لم يتوجّه إلى عنوان الاضطرار، وإنّما توجّه إلى عنوان ما اضطرروا إليه، يعنى الرفع هناك توجّه ابتداءً إلى الفعل، فهناك نستطيع أن نطبّق الفكره عليه، ونقول هذا نفيّ للحكم بلسان نفي موضوعه، شرب الخمر له حكم وهو الحرمة، شرب الخمر إذا وقع في حال الاضطرار، فحديث الرفع يرفعه، لكن الغرض من رفعه هو رفع الحكم المترتب عليه، فهو رفع للحكم، لكن بلسان رفع موضوعه، بينما في محل الكلام النفي توجه إلى عنوان الضرر، ولا نستطيع أن نطبّق الفكره عليه إلا قلنا أنّ الضرر عنوان للفعل الذي يترتب عليه الضرر، وهذا ما قلنا بأنّه غير صحيح، فإذن: لا يمكن قياس ما نحن فيه على مسأله الاضطرار في حديث الرفع.

لكن، قد يُعترض على ذلك بأنّه، سلّمنا بأنّه لا- مجال لقياس ما نحن فيه على مسأله الاضطرار في حديث الرفع، ومثلها ما لا يطبقون، ومثلها ما استكروها عليه؛ لأنّ الرفع في كل هذه الفقرات يتوجّه إلى الفعل، فيمكن أن يقال في هذه الفقرات بأنّ هذا نفي للحكم بلسان نفي الموضوع، ويصح تطبيق هذه الفكره عليه، لكن ما تقولون بالنسبه إلى فقره الخطأ؟ وما تقولون بالنسبه إلى فقره النسيان؟ فإنّ الرفع في الحديث متوجّه إلى نفس عنوان الخطأ وعنوان النسيان لا إلى الفعل المنسى ولا إلى الفعل الذي تحقق فيه الخطأ، هناك وجهتموه بأنّ المقصود هو نفي الفعل في حال النسيان، نفي الفعل لغرض نفي حكمه، فإذا كان هناك حكم يترتب على فعل في غير حال الخطأ إذا صدر خطأً حديث الرفع ينفي ذاك الحكم وذاك الأثر، وبلحاظ فقره النسيان أيضاً كذلك، والحال أنّ نفس الاعتراض الذي أورد على هذا الحديث أيضاً يورد هناك بأنّه كيف نستطيع أن نقول أنّ الحديث ينفي حكم الفعل بلسان نفي الفعل والحال أنّ الحديث لم ينفي الفعل وإنّما نفي عنوان النسيان ونفي عنوان الخطأ، فكما التزمتم هناك بتوجيه النفي من الخطأ إلى الفعل ويكون الغرض هو نفي الحكم المترتب على الفعل إذا صدر خطأً، وفي فقره النسيان أيضاً التزمتم بأنّ المقصود هو نفي الحكم المترتب على الفعل إذا صدر نسياناً مع تطبيق فكره أنّ هذا نفي للحكم بلسان نفي موضوعه، نفس هذه الفكره طبقوها في المقام، وفي المقام أيضاً قولوا بأنّ النفي في الحقيقه يتوجّه إلى الفعل في حال الضرر، ويكون نفي الفعل لسان لغرض نفي الحكم المترتب عليه، فيثبت مراد صاحب الكفايه (قدّس سرّه) الذي هو إمكان الاستدلال بالحديث على نفي الوجوب الثابت للوضوء إذا كان فيه ضرر؛ حينئذٍ هنا لا نستطيع أن نقول أنّ النفي هناك توجّه إلى الفعل؛ لأنّه توجه إلى عنوان الخطأ وإلى عنوان النسيان.

هذا الإشكال له أجوبه متعدده:

منها: ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه)، حيث أجاب عن هذا بعده أجوبه:

الجواب الأول: يقول هناك فرق بين المقامين، (1) بين رفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع وبين نفي الضرر في محل الكلام، الفرق هو أننا هناك إنما التزمنا بنفي الحكم الصادر حال الخطأ والنسيان ووجهنا الرفع في حديث الرفع إلى الفعل في حال الخطأ لغرض نفي حكمه، والفعل في حال النسيان لغرض نفي حكمه، إنما التزمنا بذلك مع أنّ الرفع متوجّه إلى عنوان النسيان وعنوان الخطأ لقيام القرينه القطعيه على ذلك، باعتبار أنّ رفع الخطأ والنسيان تكويناً مستلزم للكذب، فإذا كان المقصود هو الرفع التكويني للخطأ وللنسيان فهذا يستلزم الكذب لوجودهما بالوجدان، الاحتمال الآخر أن نقول أنّ المقصود به هو رفع الحكم المترتب على الخطأ والنسيان وليس رفع الحكم المترتب على فعل صادر في حال الخطأ والنسيان، وإنّما هو رفع الفعل المترتب على الخطأ والنسيان، وهذا أيضاً غير معقول باعتبار أنّ هذا يستلزم الخلف، يستلزم المحال كما تقدّم توضيحه في مسأله الضرر، باعتبار أنّ الخطأ هو موضوع لهذا الأثر الشرعي الذي هو _____ فرضاً الجواز، أو عدم الحرمة، هذا هو أثر للخطأ، وهذا معناه أنّ الخطأ موضوع لهذا الأثر، وكل موضوع يكون مقتضٍ لثبوت الأثر، فكيف يعقل أن يكون رافعاً لهذا الأثر وناشئاً له.

إذن: في المقام لا نستطيع أن نقول أنّ النفي متوجه إلى الخطأ تكويناً؛ لأنّ كذب، ولا نستطيع أن نقول أنّ النفي متوجه إلى الحكم الذي يترتب على عنوان الخطأ وعنوان النسيان؛ لأنّ هذا يلزم منه الخلف والمحال، فلا مناص من الحمل على أن نقول أنّ المقصود هو رفع الحكم الذي يترتب على الفعل الصادر في حال الخطأ، ورفع الحكم المترتب على الفعل إذا صدر في حال النسيان. يعني عندنا حكم يترتب على الفعل في غير حال النسيان بحسب أدلته، فرضاً وجوب القضاء يترتب على فعلٍ من الأفعال؛ حينئذٍ حديث الرفع يرفع هذا الأثر إذا صدر هذا الفعل في حال النسيان، أو إذا صدر في حال الخطأ. فرضاً إذا دلّ الدليل على أنّه من ارتكب القضية القرنيه في الحجج في أثناء الإحرام يترتب عليه كفّاره، حديث الرفع يقول هذا الفعل إذا صدر خطأً هذا الأثر يكون مرتفعاً عنه، فيقول نحن مضطرين إلى أن نفسره بهذا التفسير؛ لأنّ القرينه القطعيه قامت على ذلك. وأمّا في محل الكلام فليس لدينا قرينه قطعيه تجبرنا على هذا التفسير؛ لإمكان أن نفترض أنّ النفي يتوجه إلى نفس الضرر وليس إلى الفعل الذي يترتب عليه الضرر؛ بل بالإمكان أن نفترض توجّه النفي إلى نفس الضرر، لكن في عالم التشريع، نفس الضرر يكون منفياً، ليس تكويناً حتى يلزم منه الكذب بالوجدان، وإنما يكون نفس الضرر هو المنفي، لكن في عالم التشريع، ومرجعه إلى ما يقوله الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) إلى نفي الحكم الضرري، بمعنى أنّ الضرر لم يقع موضوعاً لحكم في عالم التشريع الذي مآله ومرجعه إلى نفي الحكم الضرري كما يقول الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه).

ص: ٦٥٨

فإن: الالتزام بنفي الضرر ممكن في محل كلامنا وغير ممكن في حديث الرفع بالنسبة إلى فقره الخطأ وفقره النسيان.

الجواب الثانى: هناك فرق بين المقامين من جهة أخرى غير ما تقدّم وهو أنّ نسبة الخطأ والنسيان إلى الفعل غير نسبة الضرر في محل كلامنا إلى الفعل؛ لأنّ نسبة الخطأ والنسيان إلى الفعل هي نسبة العله إلى المعلول، الخطأ عله يترتب عليها الفعل الذى يصدر في حال الخطأ، والنسيان عله للفعل، نسبة النسيان والخطأ إلى الفعل نسبة العله إلى المعلول، لكن عندما نأتى إلى الضرر نلاحظ أنّ النسبة تنقلب؛ لأنّ نسبة الضرر إلى الفعل هي نسبة المعلول إلى العله لا نسبة العله إلى المعلول، بمعنى أنّ الفعل يترتب عليه الضرر ويكون عله للضرر، فالضرر هو معلول للفعل، بينما الفعل هو معلول للخطأ والنسيان، فالخطأ والنسيان يكون بمثابة العله للفعل، بينما الضرر يكون بمثابة المعلول للفعل، هذا الفرق بينهما هو الذى يبرّر ما قلناه في محل الكلام، وذلك باعتبار أنّ النسبة إذا كانت هي نسبة العله إلى المعلول كما في الخطأ والنسيان؛ حينئذٍ يصح أن يكون النفي نفيًا للمعلول _____ الذى هو الفعل _____ لكن بنفى عله، وهذا شيء متعارف، أن يُنفي المعلول، لكن بلسان نفي عله، فيُنفي الخطأ والغرض منه هو نفي الفعل، فيرفع النسيان والخطأ في حديث الرفع والغرض هو رفع الفعل الصادر في حال الخطأ والنسيان، باعتبار أنّ هذا الفعل معلول للخطأ ومعلول للنسيان، ولا مشكله في أن يُنفي المعلول بلسان نفي عله. هذا في حديث الرفع.

وأما في محل الكلام، فالتقصيه معكوسه؛ لأنّ المفروض أنّ الضرر معلول للفعل وليس الفعل معلول للضرر، ولم يُعهد في الاستعمالات المتعارفه أن يكون النفي في الكلام متعلقاً بالمسبب _____ الذى هو الضرر في محل كلامنا _____ وقد أريد به نفي سببه، يعنى نفي العله، حتى نقول أنّ النفي متوجّه إلى الفعل والغرض منه هو نفي الحكم المترتب على الفعل، فيصح التطبيق. يقول: هذا أمر غير معهود، ولو سلّمنا صحه هذا الاستعمال، لكنّه بلا إشكال خلاف الظاهر لا يُصار إليه إلا بقريته قطعيه. (1)

ص: ٦٥٩

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٥٠٦.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الجواب الثالث: الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) هو أنّ الرفع المتعلّق بالخطأ والنسيان فى حديث الرفع هناك يمكن أن يكون من قبيل القسم الثالث من اقسام استعمال (لا) النافيه للجنس، هو ذكر قبل هذا أنّ هناك أقسام لاستعمال (لا) النافيه للجنس، والقسم الثالث الذى ذكره لاستعمال (لا) النافيه للجنس هي أن تكون الجملة مستعمله فى نفي شىء فى الشريعة الإسلاميه، وهذه مرّه تكون مستعمله فى نفي موضوع من الموضوعات فى الشريعة، فيستفاد منها نفي الحكم الذى كان ثابتاً فى الشرائع السابقه، ويمثّل له ب____ (لا- رهبانيه فى الإسلام) ويُفهم منها نفي موضوع، لكن يُستفاد منها نفي الحكم الثابت فى الشرائع السابقه الذى هو مشروعيه الرهبانيه، هذا الحكم الثابت للرهبانيه فى الشرائع السابقه الحديث الشريف يدل على نفيه فى شريعتنا الذى ينتج نفي مشروعيه الرهبانيه فى شريعتنا، يعنى تحريم الرهبانيه. ومرّه أخرى تكون مستعمله فى نفي الحكم مباشرة، لا- أن تنفى الموضوع فى شريعتنا ويُستفاد منها نفي الحكم الذى كان ثابتاً فى الشريعة السابقه، نفيه فى شريعتنا، وإنّما يكون النفي للحكم مباشرة، ويُمثّل لذلك ب____ (ما جعل عليكم فى الدين من حرج)، (1) فالنفي هنا لنفس الحكم الحرجي؛ لأنّ ثبوت الحرج فى الشريعة يعنى وجود أحكام حرجيه، ونفي الحرج فى الشريعة يعنى نفي الأحكام الحرجيه، وما نحن فيه، يعنى رفع الخطأ والنسيان فى حديث الرفع يمكن أن يكون من هذا القبيل، بأن يكون المنفى هو الحكم الثابت للخطأ والنسيان فى الشرائع السابقه. يقول: هذا يُستفاد من قوله (صلى الله عليه وآله وسلّم): (رفع عن أمتي)، وهذا يعنى أنه كان ثابتاً فى الشرائع السابقه، لكنه مرفوع من باب الامتنان عن أمته (صلى الله عليه وآله وسلّم)، رفع الخطأ يعنى رفع الحكم الذى كان ثابتاً للخطأ، على غرار لا رهبانيه فى الإسلام، وعلى غرار هو يقول لا قياس فى الدين، يعنى نفي الحكم الثابت للقياس، لكن ليس فى الشرائع السابقه، وإنّما عند عامّه الناس؛ لأنّ القياس كان جائزاً عند المسلمين، و(لا قياس فى الدين) يعنى أنّ هذا الجواز الثابت للقياس عند عامّه المسلمين هو منفى، يعنى جواز القياس منفى والذى يساوق حرمة القياس. فى ما نحن فيه أيضاً يكون الغرض من نفي الخطأ والنسيان هو نفي الحكم الذى كان ثابتاً للخطأ والنسيان فى الشرائع السابقه، والحكم الذى كان ثابتاً هو الحرمة. يقول: لا مشكله، لا- غرابه فى افتراض الحرمة، وما يترتب على الحرمة من المؤاخذه على الخطأ والنسيان؛ لأنّ الخطأ والنسيان ليس دائماً غير اختيارى، فإمكان الإنسان التحفظ من أن يقع فى الخطأ، أو يقع فى النسيان، بأن يكون على ذكر دائم من القضية، فلا- يقع فى الخطأ والنسيان حيث أنه ممكن حرّم الخطأ والنسيان على الأمم السابقه، الحديث يريد أن يرفع الخطأ والنسيان، لكن رفعهما فى شريعتنا من قبيل رفع الرهبانيه فى الإسلام، يعنى يكون الغرض منها هو رفع الحكم الثابت للخطأ والنسيان فى الشرائع السابقه، وهو الحرمة والمؤاخذه، هذا يرتفع فى شريعتنا، حيث فى شريعتنا الخطأ لا- حرمة فيه وكذلك النسيان أيضاً لا حرمة فيه.

ص: ٦٦٠

بناءً على هذا: حسيدي في وجه نفياس ما نحن فيه بحديث الرفع بالنسبة إلى الحظ والنسيان، ودلت باعتبار نفي الضرر فيمكن أن ندخله في باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وهذا سوف يكون هو الفارق بينهما، حيث أن نفي الخطأ والنسيان يمكن أن ندخله في باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ويكون الغرض منه هو نفي الحرمة الثابتة في الشرائع السابقة عن الخطأ والنسيان، وهذا لا محذور فيه، بينما إذا أردنا أن نطبق هذه الفكرة في نفي الضرر سوف تنقلب المسألة؛ لأن في نفي الضرر إذا أردنا أن نطبق الفكرة لازمه أن نفي حرمة الضرر والإضرار، ونقول أن الضرر ليس حراماً والإضرار ليس حراماً، وهذا ممّا لا يلتزم به صاحب الكفاية (قدّس سرّه)؛ بل هو غير معقول على ما ذكر؛ لأنّ الضرر مقتضٍ للحرمة، فكيف يكون نافياً لها؟!

هذا الجواب الثالث مرجعه إلى أنه لا محذور في الالتزام بأن رفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع هو من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكن في محل الكلام لا يمكن الالتزام بذلك، باعتبار أنه يلزم من ذلك نفي حرمة الضرر والإضرار، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

بالنسبة للجواب الأول الذي ذكره، والذي كان يقول: في حديث الرفع قامت قرينه قطعيه أجبرتنا أن نقول أنّ المرفوع في حديث الرفع هو الحكم الثابت للفعل إذا صدر خطأً أو نسياناً، بالرغم من أنّ الحديث ينفي عنوان الخطأ وعنوان النسيان، لكننا مجبورين على أن نقول أنّ المقصود هو نفي الحكم الثابت للفعل إذا صدر خطأً أو صدر عن نسيان؛ لأنّ القرينه القطعيه قامت على ذلك؛ النفي والرفع توجه في الحديث إلى نفس الخطأ ونفس النسيان، هذا الرفع والنفي تكويناً لا يمكن الالتزام به؛ لأنه كذب وخلاف الوجدان، أمّا تشريعاً، فأيضاً لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يستلزم الخلف المحال؛ لأنّ المفروض أنّ الخطأ موضوع للحكم، يعني نفي الخطأ تشريعاً يعني من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع معناه أنّ الخطأ له حكم، فنلتزم برفع هذا الحكم بلسان نفي الخطأ، وهذا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ المفروض أنّ الخطأ موضوع لذلك الحكم، والموضوع يكون مقتضٍ لثبوت الحكم، فكيف يُعقل أن يكون نافياً للحكم؟! نفس المحذور الذي يذكره هناك هنا أيضاً يأتي.

إذن: في حديث الرفع لا يمكن الالتزام بنفى الخطأ والنسيان تكويناً، ولا يمكن الالتزام بنفى الخطأ والنسيان تشريعاً من باب نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، فتقف المسألة هنا، فنضطر مجبورين على أن نفسيّره بأن المقصود هو نفى الحكم الثابت للفعل إذا صدر خطأً أو صدر نسياناً، فهناك ليس حل إلا أن نفسيّره بهذا التفسير، بينما في محل الكلام، أى في باب الضرر، يقول: لسنا مجبورين على تفسيره بهذا التفسير كما يقول صاحب الكفاية (قدّس سرّه) حيث يقول نفى الضرر يعنى نفى الحكم الثابت للفعل الضررى في حال كونه ضررياً، نحن غير مجبورين على الالتزام بهذا لإمكان أن نلتزم في المقام بتعلّق النفى بنفس الضرر في مقام التشريع، فيكون مفاده نفى جعل الحكم الضررى كما يقول الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، وليس نفى الحكم الثابت للموضوع إذا كان ضررياً، كلا؛ بل نستفيد أنّ الحكم الذى يترتب عليه الضرر منفيّ في الشريعة.

قد يُعترض على هذا الجواب بأنه ما هو الفرق بين حديث الرفع وبين حديث نفى الضرر؛ لأنّ القرينه القطعيه التى ادعاها فى حديث الرفع بنفسها موجوده فى محل الكلام، فكما قال فى حديث الرفع أيضاً نقول فى حديث نفى الضرر بأنّ النفى متوجّه إلى الضرر وهذا لا يمكن الالتزام به تكويناً؛ للزوم الكذب؛ لوقوع الضرر والضرار خارجاً بالوجدان، فالنفي التكويني غير معقول، والنفي التشريعي أيضاً غير معقول، على غرار النفي التشريعي فى حديث الرفع وهو أن نقول أنّ الحديث ينفي الحكم الثابت للضرر بلسان نفى الموضوع (الضرر)، وهذا كما قلنا هناك أنّه غير معقول هنا أيضاً نقول أنه غير معقول؛ لأنّ الحكم الثابت للضرر هو الحرمه، فإذا كان الضرر كعنوانٍ هو يقتضى الحرمه، فكيف يُعقل أن يكون نافياً لها؟ لذا لا يكون معقولاً؛ حينئذٍ نقول كما أننا هناك أُجبرنا على أن نوجّه القضية إلى الفعل الخارجى ونقول أنّ المقصود هو نفى الحكم الثابت للفعل إذا صدر خطأً وإذا صدر عن نسيانٍ، هنا أيضاً نقول أنّ النفى متوجّه إلى الحكم الثابت للفعل إذا كان ضررياً، فيصح كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه).

هو قال أنّ هناك فرقاً بينهما، قال في حديث (لا ضرر) بالإمكان أن نحافظ على نفي الضرر نفسه، ونقول أنّ (لا) تنفي الضرر، وهذا نصّ عبارته: (وهذا بخلاف المقام إذ يمكن فيه تعلق النفي بنفس الضرر في مقام التشريع، ليكون مفاده نفي جعل الحكم الضرري). (١)

الكلام في أنّه كيف يكون نفي الضرر تشريعاً يُستفاد منه نفي جعل الحكم الضرري؟ هذا لأول وهله لا يمكن تصديقه، ولا يمكن قبوله من دون تطعيمه ببعض الأمور، معنى نفي الضرر تشريعاً هو أنّ الضرر لم يقع موضوعاً لحكم شرعي في عالم التشريع، وهذا يرجع إلى نفي الحرمة عن الضرر، نفي الضرر تشريعاً يعني أنّ الضرر لم يقع موضوعاً لحكم وليس الفعل الخارجى. وهذا لا يمكن الالتزام به للمحذورين السابقين، فما معنى أن يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه) أنّه في (لا ضرر) يمكن أن نلتم بنفي نفس الضرر تشريعاً لينتج نفي الحكم الضرري؟ لا ينتج نفي الحكم الضرري، لا ينتج نفي وجوب الوضوء عندما يكون الحكم ضررياً، وإتّما نفي الضرر تشريعاً يعني نفي وقوع الضرر موضوعاً في عالم التشريع، فالضرر ليس موضوعاً للحرمة الذى يرجع إلى نفي الحرمة عن الضرر، وقعنا في نفس المحذور، وهذا لا ينتج ما يقوله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، نفي الضرر تشريعاً من قبيل نفي الرهبانية تشريعاً، يعني أنّ الرهبانية لم تقع موضوعاً للجواز، وهذا معنى نفي الضرر تشريعاً، وهذا لا يحل المشكله، ولا ينتج نفي الأحكام الضرريه، نفي الأحكام الضرريه يعني نفي الوجوب عن الوضوء إذا كان ضررياً، ونفي الوجوب عن القيام إذا كان ضررياً، وكذلك نفي اللزوم عن المعامله الغبنيه إذا كانت ضرريه..... وهكذا، هذا ينتج نفي الأحكام المترتبة على نفس الضرر.

ص: ٦٦٣

إذا أردنا أن نكمل كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) نقول: أنّ مقصوده ليس هو هذا، وإنّما مقصوده هو أنّه يريد أن يقول: أنا في حديث نفي الضرر لسنا مجبرين على أن نفسّره بما يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، يعني نفي الحاكم الثابت للفعل إذا كان ضرورياً؛ لأنّه بإمكاننا أن نبقى النى متوجّهاً إلى نفس الضرر تشريعاً، لكن نضم له أحد شيئين: إمّا نستعين بما قاله الميرزا (قدّس سرّه) سابقاً من أنّ المراد بالضرر هو الحكم بعلاقه السببيه والمسببيه التوليديه بينهما؛ لأنّ الحكم سبب توليدي للضرر، الميرزا قال سابقاً بأنّه حينئذ يكون مصداقاً حقيقياً عرفي للضرر، فيصح إطلاق الضرر على الحكم المسبب له، فإذا قال (لا ضرر) يعني لا حكم يسبب الضرر، فنستفيد منه نفي الأحكام الضرريه، أو نستعين بالتقريب الرابع للاحتمال الثالث المتقدّم والذي يقول: لا- يُراد بنفي الضرر الحكم، وإنّما يُراد به الضرر نفسه، لكن الإخبار عن نفي الضرر يُراد به الإخبار عن نفي سببه، المقصود الأصلي من الإخبار عن نفي الضرر هو الإخبار عن نفي سببه الذي هو الحكم الشرعي، وهذه قضيه متعارفه ومستعمله، هو يخبر عن نفي المسبب وغرضه الأصلي هو الإخبار عن نفس السبب، فلا ضرر يعني لا حكم يوجب الضرر، فيثبت الاحتمال الثالث، من دون أن نستعين بأحد الأمرين المتقدمين كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) لا يكون وجيهاً في محل الكلام، بمعنى أنّ الكلام الذي قلناه في حديث نفي الضرر لا يجري في حديث الرفع، لا نستطيع أن نقول في حديث الرفع بما قاله الميرزا في حديث نفي الضرر، أو بالتقريب الرابع، كلّ منهما لا يجري في حديث الرفع؛ لأنّه لا توجد علاقته سببيه ومسببيه بين الحكم وبين الخطأ، وبين الحكم وبين النسيان، هذه علاقته موجوده بين الحكم والضرر، فإنّ الحكم سبب توليدي للضرر. وعلاقه السببيه والمسببيه صحّحت ما قاله الميرزا (قدّس سرّه) من إطلاق الضرر على الحكم، فنفي الضرر يعني نفي الحكم ويثبت المقصود. أو نقول بالتقريب الرابع؛ لأنّ التقريب الرابع أيضاً يتوقف على وجود علاقته السببيه والمسببيه؛ لأنّه إخبار عن نفي المسبب والمقصود الأصلي هو الإخبار عن نفي سببه، فإذن: لا بدّ من وجود علاقته السببيه والمسببيه حتى يصح هذا الاستعمال. هذا في حديث نفي الضرر يصح لأنّ هذه علاقته موجوده، أمّا في حديث الرفع، فلا يصح؛ لأنّ الحكم ليس سبباً للخطأ ولا سبباً للنسيان، فلا يصح إطلاق الخطأ على الحكم حتى نقول عندما ينفي الخطأ هو ينفي الحكم، كما أنه لا يكون الإخبار عن نفي الخطأ إخباراً عن نفي سببه، يعني الحكم؛ لسبب بسيط وهو أنّ الحكم ليس سبباً للخطأ وليس سبباً للنسيان، فيتوجه كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) بأن يقول أنّ المحافظه على ظهور حديث نفي الضرر في نفي نفس الضرر يمكن الالتزام به في حديث نفي الضرر، وبُستفاد منه الاحتمال الثالث، يعني نفي الأحكام الضرريه بأحد التقريبين المتقدمين، أمّا هذا المعنى، فلا يجري في حديث الرفع لعدم وجود علاقته سببيه ومسببيه بين الحكم وبين الخطأ والنسيان.

أما الجواب الثاني الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه)، هنا كان حديثنا عن الحكم مع الضرر، الحكم مع الخطأ والنسيان، أما هنا فنتكلم عن العلاقة بين الضرر والفعل، وبين الخطأ والنسيان وبين الفعل. وبعبارة أخرى: هل هناك علاقة بين الضرر والفعل تصحح أن يكون المراد من نفي الضرر هو نفي الفعل الذي يكون ضرورياً، ويكون المراد من نفي الخطأ يعني نفي الفعل الذي يصدر عن خطأ، أو عن نسيان، فالسيد الخوئي (قدّس سرّه) في الاعتراض الثاني قال: يوجد فرقٌ بينهما، في باب الضرر واضح أنّ العلاقة تكون هكذا: أنّ الفعل هو سبب الضرر، فالضرر مسبب عن الفعل، فالفعل علّة والضرر معلول، وهذه العلاقة تنعكس بالنسبة للخطأ أو النسيان بالنسبة إلى الفعل؛ لأنّ الخطأ هو السبب في الفعل الخطأ، والنسيان هو سبب الفعل الذي يصدر عن نسيان، كأنّه هو العلّة، فالخطأ والنسيان صاراً سبباً للفعل، بينما الضرر مسببٌ عن الفعل. يقول: هذا الفرق بينهما يترتب عليه أثر، وهذا الأثر هو أنّ الضرر حيث أنّه مسبب، معهود في الاستعمالات أن يخبر عن نفي المسبب الذي هو الضرر في محل كلامنا ويريد نفي سببه، لكنّ سببه ليس الحكم الشرعي كما كنّا نتكلّم فيه، وإنّما سببه هو الفعل، هو تَوْضُأً فتضرر، فكأنّه في النفي يُراد أن يقال (لا ضرر) يعني نفي للفعل الذي يكون ضرورياً، ومعناه كما فسره هو أنّ هذا الفعل بحكم العدم، فلا يترتب عليه حكمه، والنتيجة هي نفي الحكم الثابت للفعل إذا كان ضرورياً، وجوب ثابت للوضوء بقطع النظر عن مسأله الضرر، الحديث يقول (لا ضرر) يعني نفي المسبب، ويُراد بنفي المسبب نفي سببه، يعني نفي الفعل الذي يسبب الضرر، يعني الوضوء، والشارع عندما ينفي الوضوء كأنّه يقول للمكلّف أنّ هذا بحكم العدم، يعني لا- يترتب عليه حكمه، بمعنى نفي الوجوب، فبالتالي توصّلنا إلى نفي حكم الفعل الذي يكون ضرورياً، وهو الاحتمال الثالث.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الكلام في الجواب الثاني: الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن الاعتراض السابق، وقلنا أنّ الجواب الثاني كان مبنيّاً على وجود فرق بين نسبة الفعل إلى الضرر، وبين نسبة الحرج إلى الخطأ والنسيان، يقول أنّ الخطأ والنسيان سبب للفعل الصادر خطأً والفعل الصادر عن نسيان، فالفعل يكون معلولاً للخطأ ومعلولاً للنسيان، بينما في باب الضرر يكون الأمر بالعكس؛ لأنّ الفعل هو الذي يسبب الضرر. يقول: إطلاق نفى السبب وإرادته نفى المسبب هو شيء متعارف، بينما العكس وهو إطلاق نفى المسبب وإرادته نفى السبب غير متعارف، ثمّ يطبق هذه الفكرة على حديث الرفع وعلى حديث نفى الضرر، في حديث الرفع بالنسبة إلى فقره النسيان والخطأ، يقول لا مشكله هناك في أن يُراد بالمنفى هو الفعل؛ لعدم وجود مشكله في ذلك؛ لأنّ الخطأ سبب للفعل، والنسيان سبب للفعل، فيُنفي السبب ويُراد منه نفى الفعل المسبب، وبالتالي المنفى في رُفَع الخطأ والنسيان يعني الفعل الذي يقع عن خطأ وعن نسيان، إذا كان هذا هو المنفى، فما معنى نفى الفعل شرعاً؟ معناه عدم ترتب حكم عليه، معنى أنّ هذا الفعل منفي شرعاً وأنه بحكم العدم شرعاً معناه أنّ الحكم لا يترتب عليه، وبالتالي وصلنا في حديث الرفع إلى أنّ المنفى في الخطأ والنسيان هو الفعل الصادر عن خطأ، أو الفعل الصادر عن نسيان، ومعنى نفى الفعل هو نفى حكمه، فيصح أن نقول هناك المنفى هو الحكم، لكن بلسان نفى موضوعه، هذا يصح في حديث الرفع؛ فحينئذٍ لا فرق في حديث الرفع بين أن يقول رُفَع ما اضطروا إليه أو يقول رُفَع الخطأ، رُفَع ما استكروهوا عليه، أو رُفَع النسيان، في كلّ منهما المرفوع هو الحكم المترتب على الفعل الصادر خطأً، أو الصادر عن إكراه، أو الصادر عن نسيان... وهكذا سائر الفقرات الأخرى، بينما هذا غير ممكن في حديث نفى الضرر؛ لأنّ الضرر معلول للفعل، والفعل هو الذي يكون سبباً للضرر، وليس من المعهود في الاستعمالات العرفية نفى المسبب وإرادته نفى سببه حتى نقول أنّه هنا نفى الضرر ومقصوده نفى سبب الضرر الذي هو الفعل، لو كان معهوداً لا مشكله فيه، فنقول نفى الضرر ومقصوده نفى سببه الذي هو الفعل، ونفى السبب هو نفى لحكمه، فيثبت نفس الكلام، لكن يقول أنّ هذا غير معهود، وإذا كان معهوداً، فأيضاً يحتاج إلى قرينه واضح.

ص: ٦٦٦

قد يُعترض على هذا الجواب ويقال: لا فرق بين المقامين، يعني بين أن يكون الفعل معلولاً للخطأ والنسيان وبين أن يكون معلولاً للضرر، بين المقامين لا يوجد فرق في أنّ كلّاً منهما بحاجة إلى قرينه، وكلّ منهما خلاف الظاهر، فعندما يقول رُفَع الخطأ يعني رُفَع الخطأ، ورفع النسيان يعني رُفَع النسيان، في حديث نفى الضرر عندما يقول (لا ضرر) يعني أنّ المنفى هو الضرر، نحن نقول هناك أنّ المنفى ليس هو النسيان، وإنّما هو الفعل الصادر عن نسيان، أو الفعل الصادر عن الخطأ، هذا خلاف الظاهر، هنا في محل الكلام نقول أنّ المنفى ليس هو الضرر، وإنّما هو الفعل الذي يكون فيه ضرر، هذا أيضاً خلاف الظاهر، كلّ منهما خلاف الظاهر ويحتاج إلى قرينه؛ لأنّ نفى السبب وإرادته نفى المسبب كما طُبِّقه على حديث الرفع، نفى الخطأ ونفى النسيان وإرادته نفى الفعل هذا كنفى المسبب الذي هو نفى الضرر في محل كلامنا وإرادته نفى السبب الذي هو الفعل؛ لأنه بحاجة إلى قرينه، ولكونه خلاف الظهور الأولى للرفع ول (لا) النافية للجنس.

هذه الدعوى التي ذكرها السيد الخوئي (قدّس سرّه) نفسه من أنّ الأول معهود والثاني غير معهود في الاستعمالات العرفيه هي دعوى غير تامّه؛ لأنّ هذه الاستعمالات هي أساساً غير معهوده في الاستعمالات العرفيه، نفى السبب وإرادته نفى المسبب، أو نفى المسبب وإرادته نفى السبب، فلا نستطيع أن نقول هذا معهود وهذا غير معهود، هي كلّها أمور ليست معهوده وكلّها تحتاج إلى قرينه. هذا من جهه.

من جهه أخرى: يُلاحظ على كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) الذي ذكره في الجواب الثاني أنّ الاحتمال الثالث الذي اختاره هو في تفسير حديث نفى الضرر ووافق فيه المحقق النائيني (قدّس سرّه) ووافق الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) أنّ الاحتمال الثالث الذي اختاره هو يبتنى على ما نفاه واعتبره غير معهود الذي هو نفى المسبب وإرادته نفى السبب، هو قال أنّ نفى السبب وإرادته نفى المسبب معهود وطبقه على الخطأ والنسيان، لكن نفى المسبب وإرادته نفى السبب، قال أنّه غير معهود.

ص: ٦٦٧

أقول: أن هذا هو الذى يبتنى عليه ذهابه إلى الاحتمال الثالث؛ لأنه فى الاحتمال الثالث ببعض تقريباته على الأقل، هو يبتنى على هذه الفكرة. مثلاً: التقريب الرابع كان يقول أن الحديث الشريف ينفى الضرر، والمراد بالضرر الضرر نفسه وليس المراد به الحكم، فما يُنفى بالحديث الشريف هو الضرر، لكن الغرض والمقصود الأصلي من الإخبار عن نفي الضرر هو الإخبار عن نفي سببه وهو الحكم الشرعى؛ ولذا قالوا أن مفاد الحديث هو نفي الأحكام الشرعية الضرريه. فهنا نفي المسبب والمقصود الأصلي هو نفي السبب، هذا ليس من باب نفي السبب والمقصود هو نفي المسبب الذى قال عنه أنه أمر معهود، هذا بالعكس، هذا ينبغي أن يكون أمراً غير معهود، بينما هذا الكلام هو مبتنٍ عليه، يعنى الاحتمال الثالث هو مبنى فى بعض تقريباته على الأقل على فكره نفي المسبب وإرادته نفي سببه الذى هو عبارته عن الحكم الشرعى.

على كل حال، ما نريد أن نقوله هو أنه فى هذا الجواب الثانى للسيد الخوئى (قدس سرّه) غرضه واضح وهو أن يدفع الإشكال الذى وجهه على نفسه الذى هو أنكم لماذا تفرّقون بين نفي الضرر وبين رفع الخطأ والنسيان فى حديث الرفع؟ هناك قلتُم أن المرفوع هو حكم الفعل الذى يقع عن خطأ، أو حكم الفعل الذى يقع عن نسيان، هنا فى المقام أيضاً قولوا ذلك، أن نفي الضرر معناه هو نفي الحكم عن الفعل الضررى كوجوب الوضوء ووجوب القيام... الخ. قلتُم هنا لا يصح أن نقول أن هذا من باب نفي الحكم بنفى موضوعه، لكن هناك قلتُم من باب نفي الحكم بنفى موضوعه، فجاوب عنه بهذا الجواب الثانى الذى هو أن العلاقة هناك هى أن الخطأ والنسيان سبب للضرر، ولا مشكله فى نفي السبب وإرادته نفي المسبب؛ لأنه معهود، بينما فى محل كلامنا الضرر مسبب عن الفعل ولا معنى لنفي المسبب وإرادته نفي السبب؛ لأنه غير معهود، هذا هو غرضه من الجواب.

لكن يُفهم من كلامه هذا أنه توجيه لما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) الاحتمال الرابع، يُفهم منه أنّ هناك وجه يمكن أن يُذكر لهذا الاحتمال الرابع الذى ذهب إليه صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ لأننا قلنا بقطع النظر عن هذا التوجيه، لأول وهله ما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يقع موضع حيره؛ لأننا قلنا بورود الاعتراض السابق عليه، المنفى هو الضرر، أنت تطبق فكره أنّ هذا من باب نفى الحكم بلسان نفى موضوعه، لكن هذا ينتج نفى حرمه الضرر والإضرار، وهذا غير مقصود وغير معقول على ما تقدّم، لكن يمكن توجيه كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بأن يقال: أنّ مراده هو أنّ نفى الضرر فى حديث نفى الضرر يُراد به نفى الفعل الضررى، باعتبار أنّ الضرر مسبّب عن الفعل، فهناك علاقه سببيه ومسببيه بين الفعل الضررى وبين الضرر، أنّ هذا الفعل يسبب الضرر، فصار الضرر مسبباً والفعل سبباً، هنا نقول هو نفى المسبّب ومقصوده هو نفى سببه الذى هو الفعل، ومعنى اعتبار الفعل بحكم العدم شرعاً هو نفى حكمه، وبذلك يصل إلى مقصوده وهو الاحتمال الرابع والذى هو أنّ مفاد قاعده لا- ضرر هو نفى الأحكام المترتبه على الأفعال الضرريه، وليس نفى الأحكام الضرريه التى تستلزم الضرر، وإنّما نفى الحكم المترتب على الفعل الضررى، فيصل إلى مقصوده؛ لأنّ نفى الضرر يُراد به نفى الفعل من باب نفى المسبب الذى هو الضرر وإرادته نفى سببه. هذا توجيه كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ وحينئذٍ يثبت به الاحتمال الرابع.

وبعبارة أخرى: أنّ الذى يُفهم من كلام أصحاب الاحتمال الثالث وأصحاب الاحتمال الرابع أنّ الضرر له سببان _____ بقطع النظر عن كونهما طوليان أو فى عرضٍ واحد _____ السبب الأول للضرر هو الحكم الشرعى، وهذا الذى ثبته فى الاحتمال الثالث، السبب الثانى للضرر هو الفعل الضررى كالوضوء فى حالات خاصّه يكون سبباً للضرر؛ حينئذٍ كأنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) خاطب أصحاب القول الثالث، إذا صحّ أن يُراد بنفى الضرر نفى الحكم الشرعى _____ كما يقولون _____ المسبب للضرر، إذن: يصح لنا أيضاً أن نقول أنّ المراد بحديث نفى الضرر هو نفى الفعل الضررى المسبب للضرر؛ لأنّ كلّاً منهما سبب للضرر.

فإن قيل: الضرر ليس عنواناً للفعل وليس بينهما أى نحو من أنحاء الاتحاد، مفهومان مختلفان ولا علاقه للضرر بالوضوء، فلا يصح حينئذٍ أن يجعل الضرر مرآه للفعل، فلا يصح أن يُراد من نفي الضرر نفي الفعل؛ لأنّ الضرر ليس عنواناً للفعل وليس هو مرآه للفعل، وإنما هما مفهومان مختلفان.

نقول: نفس الكلام يرد عليكم؛ إذ أنّ الضرر والحكم الشرعى أيضاً هما مفهومان متباينان، وليس بينهما أى نوع من الاتحاد، العلاقه هى علاقه السببيه والمسببيه وليس علاقه العنوان بالمعنون، وهذه العلاقه كما هى موجوده بين الحكم الشرعى والضرر هى أيضاً موجوده بين الفعل الضررى وبين الضرر، فى كلٍ منهما العلاقه محفوظه، كما أنّ الضرر ليس عنواناً للفعل كذلك الضرر ليس عنواناً للحكم الشرعى، فلا فرق بينهما.

فإن قيل: نحن لا نجعل الضرر عنواناً للحكم الشرعى حتى يُشكل علينا بأنّ الضرر كما هو ليس عنواناً للفعل أيضاً هو ليس عنواناً للحكم الشرعى، لكن نلتزم بالاحتمال الثالث بالتقريب الرابع ونقول أنّ المراد بالضرر فى الحديث هو الضرر نفسه، لا ضرر يعنى لا ضرر، ولا نقول بأنّ المراد بالضرر هو الحكم الشرعى حتى تقول أنه ليس عنواناً للحكم الشرعى ولا مرآه له، وإنما نقول أنّ المراد بنفى الضرر هو نفي الضرر، لكن نقول أنّ المراد الأصلى بنفى الضرر والإخبار عن نفي الضرر هو الإخبار عن نفي سببه الذى هو الحكم الشرعى.

إذا قالوا ذلك؛ حينئذٍ بإمكان صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أن يقول نفس الكلام نطبّقه على ما نقوله، أيضاً نقول بأنّ نفي الضرر يُراد به نفي الضرر نفسه ويكون المقصود بالإخبار عن نفي الضرر هو الإخبار عن نفي سببه الذى هو الفعل الضررى وليس الحكم الشرعى، ليكن الإخبار عن نفي الضرر إخباراً عن نفي الفعل الضررى الذى ينتج نفي الحكم؛ لأنّ معنى نفي الفعل شرعاً يعنى نفي حكمه، فأيضاً بإمكاننا أن نقول يُراد من نفي الضرر ليس من باب استعمال الضرر فى الفعل، وإنما المقصود الأصلى من نفي الضرر هو نفي سببه، لكن سببه ليس هو الحكم الشرعى كما تقولون، وإنما سببه هو الفعل الضررى، فينتفى الفعل الضررى، ومعنى نفيه هو نفي الحكم الشرعى، فما هو الفرق حينئذٍ؟

بل بإمكان صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أن يزيد على هذا ويقول أنّ علاقه السببيه بين الفعل وبين الضرر أوضح منها بين الحكم الشرعى وبين الضرر، باعتبار أنّ الحكم الشرعى إنما يكون سبباً للضرر بتوسط الفعل الضررى، وإلا- من دون توسط الفعل الضررى لا ضرر حينئذٍ، من دون أن يتوضأ فى البرد القارس لا يكون هناك ضرر، حتى لو كان هناك حكم شرعى يقول يجب عليك الوضوء، هذا لا يوقعه فى الضرر.

بعبارة أخرى: أنّ الحكم الشرعى يكون سبباً للضرر بتوسط الفعل الضررى، ومن هنا تكون العلاقه بين الفعل الضررى وبين الضرر أوضح من العلاقه بين الحكم الشرعى وبين الضرر، هذه الأوضحيه فى العلاقه فى السببيه قد تكون لصالح صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بمعنى أنّ هذه العنايه التى تبذل فى المقام من باب أولى أن تبذل وتلاحظ بين الفعل الضررى وبين الضرر، فيقال أنّ المقصود بنفى الضرر هو نفى سبب الضرر الذى هو الفعل الضررى، الذى يسبب الضرر مباشره هو الفعل الضررى وليس الحكم الشرعى حتى على التقريب الثالث الذى ذكره الميرزا (قدّس سرّه) أيضاً علاقه الفعل بالضرر أقوى من علاقه الحكم الشرعى بالضرر، الحكم الشرعى ورد فيه الإشكال السابق على الميرزا (قدّس سرّه) من أنّ هذا ليس سبباً توليدياً للضرر؛ لأنّه تتوسطه الإراده والاختيار، إذن: هو ليس سبباً توليدياً، فلا يصح حينئذٍ أن يطلق الضرر على الحكم، كان هذا الإشكال موجوداً. هذا الإشكال يخف فيما إذا لاحظنا الفعل مع الضرر، حتى التقريب الثالث المتقدم يكون أوضح إذا لاحظناه بالنسبه إلى الفعل والضرر منه ما إذا لاحظناه بالنسبه إلى الحكم الشرعى والضرر.

إلى هنا نقول: يبدو أنه لا مرجح للاحتمال الثالث على الاحتمال الرابع الذى يقول به صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، فإذن حتى نرجح الاحتمال الثالث لا بدّ أن نفتش عن وجهٍ معقول للأرجحيه هو الذى يوجب ترجيح تفسير الحديث الشريف بنفى الأحكام الضرريه كما يقول أصحاب الاحتمال الثالث نرجحه على الاحتمال الرابع الذى يقول بأنّ الحديث الشريف ينفى الحكم الثابت للفعل الضررى فى حال كونه مضراً.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

قد تُذكر بعض الوجوه لاستبعاد الاحتمال الرابع، وبالتالي تكون هذه الوجوه أيضاً مؤيده للاحتمال الثالث في قبّال الاحتمال الرابع، ومن جمله هذه الوجوه:

الوجه الأول: في الاحتمال الرابع صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أراد أن يُفسّر الحديث الشريف أنّ مفاده هو نفى الحكم بنفى الموضوع، وغرضه من ذلك كما قلنا مراراً هو تطبيق ذلك على الأحكام المترتبة على الموضوعات الضرريه، فالحكم المترتب على الموضوع الضرري يكون منفيّاً بهذا الحديث؛ لأنّ مفاد هذا الحديث هو نفى الحكم بلسان نفى الموضوع من قبيل وجوب الوضوء ووجوب القيام ولزوم المعامله الغبنيه... الخ. هذا هو الذي يريده صاحب الكفايه (قدّس سرّه).

يُستشكل في هذا الأمر، باعتبار أنّ نفى الحكم بلسان نفى الموضوع في الحقيقة إنّما يصح بنكته، وهذه النكته لا بدّ من ملاحظتها، وهي نكته اعتبار أنّ الحكم من لوازم الموضوع، يعني أنه يدور مدار الموضوع وجوداً وعدمًا، فوجود الموضوع يكون موجباً لثبوت الحكم له، وانتفاء الموضوع بطبيعته الحال يكون موجباً لانتفاء الحكم عنه، فالحكم باعتبار أنه من لوازم الموضوع صحّ أن يُنفى الحكم بلسان نفى الموضوع. وبعبارة أخرى: أن يُنفى اللانزم بلسان نفى الملزوم؛ لأنّ الحكم من لوازم الموضوع التي لا تنفك عنه، بطبيعته الحال إذا كان الحكم من لوازم الموضوع التي لا تنفك عنه، فإذا انتفى الموضوع لا بدّ أن ينتفى الحكم، طبيعته العلقه بين الحكم والموضوع هي التي صحّت نفى الحكم بلسان نفى موضوعه؛ لأنّ الحكم كما قلنا يدور مدار الموضوع وجوداً وعدمًا، فإذا انعدم الموضوع ينعدم الحكم بطبيعته الحال. هذا كلام صحيح، لكن تطبيقه على مسأله وجوب الوضوء فيه مشكله؛ وذلك لأنّ هذا التعبير وبالنكته التي أشرنا إليها يصحح نفى الحكم بنفى موضوعه، وموضوع الحكم هو الموضوع الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا الذي لا ينفك عنه، في هذه الحاله يصح نفى الحكم بنفى موضوعه ويكون أمراً مقبولاً لكن هذا لا يصحح نفى الحكم بنفى متعلّقه؛ لوضوح أنّ الحكم ليس من لوازم المتعلّق، وهناك فرق بين موضوع الحكم وبين متعلّق الحكم، موضوع الحكم هو الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا، وعلى هذا الاساس يصح نفى الحكم بنفى موضوعه، لكن المتعلّق ليس هكذا، الحكم لا يدور مدار المتعلّق؛ بل الحكم يدعو المكلف ويحرّكه نحو الإتيان بمتعلّقه، هو في مرتبه متقدمه على المتعلّق، الحكم ثابت حتى مع افتراض عدم وجود المتعلّق؛ لأنّ الحكم يدعو المكلف ويحرّكه نحو الإتيان بالمتعلّق، فلا معنى لأن نقول أنّ الحكم لوازم المتعلّق بمعنى أنه يدور مداره وجوداً وعدمًا، الحكم ليس هكذا بالنسبه للمتعلّق، الحكم ثابت حتى على تقدير عدم وجود المتعلّق، ومن هنا لا يصح أن يكون انتفاء المتعلّق موجباً لانتفاء الحكم، فلا يصح نفى الحكم بنفى متعلّقه؛ لأنّ النكته التي أشرنا إليها غير موجوده، ما معنى أنك تنفى الحكم بنفى المتعلّق والحال أنّ الحكم ليس من لوازم المتعلّق، ولا ينتفى بانتفاء المتعلّق، إذن: هذا الاستعمال لا يكون صحيحاً، هذا لا يصحح نفى الحكم بنفى متعلّقه، ومن هنا يختلف الموضوع عن المتعلّق، فالفكره التي طرحها صاحب الكفايه (قدّس سرّه) تصح في نفى الحكم بنفى موضوعه، لكن هذا بالنسبه إلى المتعلّق غير صحيح، فإذن: لا يصح أن نقول أننا ننفي الحكم بلسان نفى متعلّقه؛ وحينئذٍ نأتى إلى التطبيق الذي يريده صاحب الكفايه أن يطبق ما فهمه من الحديث الشريف فيه، يريد أن ينفى وجوب الوضوء عندما يكون ضرورياً

بلسان نفى الوضوء. وهذا الذى قلنا أنه غير صحيح؛ لأنّ الوضوء ليس موضوعاً للوجوب، هو متعلق للوجوب، الوجوب يدعو المكلف للإتيان به، ويُفرض وجوبه قبل تحقق الوضوء؛ لأنّه هو يدعوه للإتيان به ويحركه نحوه، فعدم الوضوء لا يعنى عدم الوجوب، انتفاء الوضوء لا- يعنى انتفاء الوجوب، فإذا: لا- يصح أن نفى وجوب الوضوء بلسان نفى الوضوء؛ لأنّ النكته التى تصحح هذا الاستعمال ليست موجوده بالنسبه إلى المتعلق، وإنّما هى موجوده بالنسبه للموضوع، الموضوع من قبيل الاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج، الحكم يدور مدار الموضوع وجوداً وعدمًا، إذا وجدت الاستطاعه وجب الحج، وإذا لم توجد الاستطاعه لا- يجب الحج، هذا يمكن أن يُنفى الحكم بلسان نفى الموضوع، أو (لا ربا بين الوالد والولد) هذا موضوع يدور الحكم مداره، الفساد والحرمه موضوعها المعامله الربويه، إذا وجدت المعامله الربويه وُجد الفساد والحرمه، وإذا انتفت المعامله الربويه ينتفى الفساد والحرمه؛ لأنّ الفساد من لوازم المعامله الربويه يدور مدارها وجوداً وعدمًا، هنا معقول جداً أن نقول (لا ربا بين الوالد والولد) يعنى نفى الحكم (الفساد) بلسان نفى الموضوع (المعامله الربويه)، هذا يصح، لكن بالنسبه إلى وجوب الوضوء لا- يصح؛ لأنّ الوضوء متعلق للحكم والحكم ليس من لوازم متعلقه؛ فلذا لا يصح أن يقال أننا نفى الحكم بلسان نفى المتعلق، وهذا هو الشىء الذى يريد صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أن يطبق مفاد الحديث عليه، ويريد أن ينتهى إلى هذه النتيجة: أنّ الأحكام الثابته للموضوعات الضرريه ينتفى بحديث نفى الضرر، وحديث نفى الضرر ينفىها بلسان نفى موضوعاتها، لكن هذا ليس موضوعاً بالمعنى الاصطلاحى، وإنّما هو متعلق الحكم، وموضوع الحكم شىء آخر، موضوع الحكم هو الذى يكون الحكم من لوازمه ولا ينفك عنه، ويدور مداره وجوداً وعدمًا، ويؤخذ وجوده مفروض الوجود، فيقال: إذا استطعت يجب عليك الحج، فيدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا، لكن لا- يقول إذا توضحأت يجب عليك الوضوء؛ لأنّ الوجوب هو يدعو المكلف للإتيان بالوضوء خارجاً، فلا- يكون انتفاء الوضوء دليلاً أو علامه على انتفاء الحكم حتى يصح هذا التعبير (أن يُنفى الحكم بلسان نفى متعلقه).

ص: ٦٧٢

قد يقال؛ بل قيل: أنّ هذا الكلام إنّما يصح إذا كان المقصود هو نفى الحكم بنفى متعلقه فى عالم الوجود الخارجى؛ لأنّ الحكم يثبت بالرغم من عدم وجود متعلقه خارجاً؛ لأنه يدعو المكلف للإتيان بمتعلقه فى الخارج، فلا يصح أن نقول عدم المتعلق فى الخارج يعنى عدم الحكم، نفى الحكم بلسان نفى متعلقه فى الخارج، يعنى أنّ نفى المتعلق فى الخارج لا يعنى ولا يشير إلى نفى الحكم، فلا يصح نفى الحكم بلسان نفى متعلقه فى الخارج. وأمّا إذا أريد بذلك نفى الحكم بنفى متعلقه فى عالم التشريع، وليس نفى الحكم بنفى متعلقه فى الوجود الخارجى، نفى المتعلق فى عالم التشريع يكون مؤشراً على نفى حكمه، إذا قلنا بذلك حينئذٍ لا- يرد الإشكال، وذلك لأنه فى هذه الحاله نفى الوضوء الضررى _____ مثلاً _____ فى عالم التشريع وليس فى الخارج، معناه فى الحقيقه هو عدم جعل الوجوب له، نفى الوضوء الضررى فى عالم التشريع يعنى أنّ الشارع لم يجعل له الوجوب، هنا يمكن نفى الوجوب بنفى متعلقه، لكن فى عالم التشريع لا فى عالم الوجود الخارجى، وفى هذه الحاله يصح نفى الحكم بنفى متعلقه كما يصح نفى الحكم بنفى موضوعه، كلّ منهما يكون صحيحاً؛ لأننا إذا نظرنا إلى عالم التشريع؛ حينئذٍ كلّ منهما يكون مؤشراً على انتفاء الحكم، سواء كان هو موضوعاً للحكم أو كان متعلقاً للحكم، كما أن نفى الموضوع فى عالم التشريع يعنى نفى الحكم المترتب عليه، كذلك نفى المتعلق فى عالم التشريع يعنى عدم كونه واجباً، نفى الوضوء الضررى فى عالم التشريع يعنى عدم كونه واجباً، يعنى عدم جعل الوجوب له، فإذا: يمكن نفى الحكم بلحاظ عالم التشريع بنفى متعلقه، كما

هو الحال بالنسبه إلى الموضوع.

ص: ٦٧٣

أقول: أصل الدعوى مبنية على النكته التي أشرنا إليها، نكته أنّ الحكم يعتبر من لوازم موضوعه (الموضوع الاصطلاحي) التي لا تنفك عنه وتدور مداره وجوداً وعدمًا، هذه هي النكته المصححة لنفي الحكم بلسان نفي موضوعه، وإلا ما هو المصحح لهذا الاستعمال؟ أن ينفي الحكم بلسان نفي موضوعه؟ عندما تكون هناك علاقة بين الحكم وبين موضوعه وهي علاقة الحكم بموضوعه، يعني علاقة الحكم بملزومه؛ لأنّ الحكم من لوازم موضوعه التي لا-ينفك عنها، فالوجوب لا ينفك عن الاستطاعة، الحرمة لا تنفك عن المعاملة الربوية، فهذه هي النكته المصححة. فإذا لم توجد هذه العلاقة ولاحظنا الحكم بالنسبة إلى متعلقه التي قلنا عدم وجود هذه العلاقة فيها، الحكم ليس من لوازم المتعلق؛ بل ينفكان بشكل طبيعي جداً، بمعنى أنه يكون هناك حكم قبل المتعلق، في هذه الحالة نقول أنّ النكته المصححة لهذا الاستعمال غير موجودة بالنسبة للمتعلق حتى في عالم التشريع، يعني هذه النكته غير مخصوصه بعالم الوجود والخارج، حتى في عالم لا يبدّ من وجود نكته مصححة لهذا الاستعمال، ولا يبدّ أن تكون هناك علاقة بين الحكم وبين متعلقه بحيث يكون الحكم من لوازم المتعلق فينفي الحكم اللازم بلسان نفي الملزوم، فيصح الاستعمال مثل هذا الاستعمال، فينفي اللازم بلسان نفي الملزوم. أمّا إذا لم تكن هناك هذه العلاقة كما هو الحال بالنسبة للحكم ومتعلقه حتى في عالم التشريع، وحتى في عالم التشريع لا توجد هكذا علاقة بين الحكم ومتعلقه؛ بل يفترض أن يكون الحكم في مرتبه متقدمه وأسبق من متعلقه؛ لأنه هو يدعو للإتيان به ويحرك نحو متعلقه، إذن: حتى في عالم التشريع هذه النكته غير موجودة، المفروض أنّ هذه النكته هي المصححة للاستعمال، وهذه النكته ليست موجودة بالنسبة إلى المتعلق سواء لا-لاحظنا المتعلق في عالم وجوده الخارجي أو لاحظناه في عالم التشريع، حتى في عالم التشريع لا-يصح أن ينفى الحكم بلسان نفي متعلقه، والحال ليس هناك هكذا علاقة خاصة بينهما حتى تصحح مثل هذا النفي.

لو تنزلنا وسلّمنا بعدم الفرق بين الموضوع وبين المتعلّق، فكما يمكن نفي الحكم بلسان نفي موضوعه يمكن نفي الحكم بلسان نفي متعلقه؛ حينئذٍ نقول هذا الكلام يقتضى أن نلتزم بشيءٍ لا يمكن الالتزام به وهو أن نلتزم أنّ الحكم المتعلق ببعض الأفعال المحرّمه مثل شرب الخمر، هو متعلّق لحكم وهو الحرمة، إذا فرضنا أنّ شرب الخمر كان ضرورياً، مقتضى هذا الكلام هو أن نطبّق الكلام عليه، ولازمه أن ننفي الحرمة؛ لأنّ مفاد حديث نفي الضرر هو نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، أو بلسان نفي متعلقه، ولا نطبّق متعلقه فقط على وجوب الوضوء حتى نستفيد منه نفي وجوب الوضوء كما هو يريد، وإنما نطبقه على حرمة شرب الخمر، عندما يكون شرب الخمر ضرورياً، كما طبقناه هناك عندما يكون الوضوء ضرورياً طبقه عليه واستفاد منه نفي وجوب الوضوء، هنا نطبقه على حرمة شرب الخمر عندما يكون شرب الخمر ضرورياً وينتج نفي التحريم، ومن الواضح عدم إمكان الالتزام بهذا.

بعبارة أخرى: ما هو الموجب لتخصيص المتعلّق بخصوص ما إذا كان متعلقاً لحكم وجوبى كوجوب الوضوء ووجوب القيام وأمثاله؟! ينبغي أن نجعله شاملاً لكل المتعلقات، حكم مع متعلق، فإذا كان المتعلّق ضرورياً؛ حينئذٍ مقتضى تطبيق الحديث عليه هو الالتزام بنفي الحرمة عنه، وهذا مما لا يمكن الالتزام به

الوجه الثانى الذى يمكن أن يُذكر فى المقام هو التركيز على نكته أنّ النفي فى حديث نفي الضرر ليس نفيّاً تكوينياً، وإنما هو نفي تشريعى، وهذا أمر مسلم. من جهة أخرى تقدّم أنّ الضرر المنفى لا يمكن نفيه لا تكوينياً؛ لأنّه يلزم منه الكذب؛ وذلك لوجود الضرر والضرار فى الخارج، ولا تشريعياً؛ لأنّ لازم ذلك هو نفي الحرمة عن الضرر والضرار، وهذا أيضاً مما لا يمكن الالتزام به؛ حينئذٍ يمكن جعل ظهور الحديث فى كون النفي تشريعى قرينه على الاحتمال الثالث واستبعاد الاحتمال الرابع، باعتبار أنّ الاحتمال الرابع فيه مؤنه زائده أكثر مما يحتاجه الاحتمال الثالث، صحيح بالنتيجة كلّ منهما نفيّ تشريعى، لكن الفرق بينهما هو أنّ الاحتمال الثالث ينفي الحكم الضرورى ابتداءً ومباشره بلا توسط شيءٍ، بينما الاحتمال الرابع ينفي الحكم، لكن بتوسط نفي الموضوع، فهو أيضاً نفي تشريعى بالنتيجة؛ لأنّه يريد أن ينفي الحكم، لكنه ينفي الحكم بلسان نفي موضوعه، فيكون الفرق هو أنّنا مرّه ننفى الأحكام الضرورية مباشرة، وأخرى ننفى الأحكام، ولكن بتوسط نفي موضوعاتها، كلّ منهما نفي تشريعى، لكن يمكن أن يقال: أنّ الاحتمال الرابع يحتاج إلى عناية زائده؛ لأنّ قرينه كون المتكلم فى مقام التشريع وصدور منه الحديث بما هو مقنن ومشرع، وكون النفي نفيّاً تشريعياً هذه القرينه يكفى فى سد احتياجها أن نفترض أنّ المنفى هو الحكم الشرعى الذى يترتب عليه الضرر، ولا- تتوقف هذه القرينه على افتراض نفي الحكم بتوسط نفي الموضوع، نفي الحكم بتوسط نفي الموضوع يحتاج إلى مؤنه زائده، لا- نقول أنه ليس نفيّاً تشريعياً، ولا نقول أنه لا يصدر من المتكلم بما هو مشرع، لكن يحتاج إلى مؤنه زائده، وهذه المؤنه الزائده تحتاج إلى دليل، وليس لدينا غير قرينه أنّ المتكلم فى مقام التشريع والكلام صدر منه بما هو مقنن ومشرع، فيكفى فيها أن نقول بالاحتمال الثالث، وأن نقول أنّ الشارع ينفي الأحكام الضرورية وينفى الأحكام التى يترتب عليه ضرر، أما أن نقول أنّه ينفي الأحكام الضرورية بتوسط نفي موضوعاتها، فهذا لا نقول أنّه لا يصح، ولكن نقول أنّه يحتاج إلى مؤنه زائده.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

إلى هنا اتمنا الوجوه الأربعة في مقام تفسير حديث نفى الضرر، وتبين ممّا تقدّم لحد الآن أنّ أقرب الوجوه هو الوجه الثاني الذي ذهب إليه شيخ الشريعة الأصفهاني (قدّس سرّه)، من أنّ المراد به هو النهي والتحريم، والوجه الثالث الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) وتبعه المحقق النائيني (قدّس سرّه) وغيره من أنّ المراد به هو نفى تشريع الأحكام الضرريه في الشريعة. لكن المقصود بأنّ أقرب الاحتمالات هو الثاني والثالث هو الاحتمال الثاني بتقريباته الأخيره، وكذا الاحتمال الثالث بتقريباته الأخيره؛ لأننا ذكرنا تقريبات متعدده للاحتمال الثاني وتقريبات متعدده للاحتمال الثالث، والمقصود هو التقريبات الأخيره، والظاهر أنّ التقريب في كلا الاحتمالين يمكن إرجاعه إلى شيء واحد، وهو أن يقال: أنّ الإخبار عن نفى الضرر في الروايه هو كناية عن نفى الحكم الضرري كما في الاحتمال الثالث، أو كناية عن تحريم الضرر كما في الاحتمال الثاني، إخباراً عن أحد المتلازمين وجعله كناية عن الإخبار عن اللازم الآخر، (زيدٌ كثير الرماد) إخبار عن كثره رماده، لكن هو كناية عن الإخبار عن كرمه، باعتبار وجود ملازمه بين الكرم وكثره الرماد، وهنا أيضاً توجد ملازمه بناءً على الاحتمال الثالث بين تشريع الحكم الضرري وبين تحقق الضرر، فالإخبار عن نفى الضرر يمكن أن يجعل كناية عن الإخبار عن نفى الحكم الضرري، وهكذا في الاحتمال الثاني، فيقال أنّ نفى الضرر كناية عن عدم تجويز الضرر وتحريمه تكليفاً، يعني إخبار عن نفى الضرر ويكون المقصود هو بيان عدم التسبب التشريعي للضرر، التسبب التشريعي للضرر هو أن يجوز الشارع هذا الضرر، فهو إخباراً عن عدم جواز الضرر، يعني تحريم الضرر، فيكون المراد جداً بهذا الاستعمال هو إثبات التحريم ونفى جواز الضرر، أو نفى الحكم الضرري بناءً على الاحتمال الثالث.

ص: ٦٧٦

من هنا يظهر أنّه على كلا التقديرين يمكن الالتزام بأنّ المراد الاستعمالي للجمله هو الإخبار عن نفى الضرر، لكنّ المراد الجدّي ليس هو هذا، في باب الكنايات ما يريده جداً هو الإخبار عن الكرم وليس هو الإخبار عن كثره الرماد، في المقام أيضاً ما يريده جداً هو إمّا نفى الحكم الضرري، وإمّا تحريم الضرر تكليفاً، أحد هذين الأمرين هو المراد الجدّي للمتكلّم، فيختلف المراد الاستعمالي عن المراد الجدّي كما هو الحال في باب الكنايات، وعلى هذا الأساس حينئذٍ لا نفع في المحذور والإشكال الذي أورد على هذه الاحتمالات والوجوه من لزوم الوقوع في محذور الكذب، باعتبار أننا نجد بالموجدان أنّ الضرر والضرر واقع في الخارج، فكيف يُنفى الضرر بالحديث؟!

أقول: هذا المحذور مبني على أن يكون الإخبار عن نفى الضرر مراداً جدّياً حقيقياً للمتكلّم؛ حينئذٍ يقال: إذا كان مراده الجدّي هو الإخبار عن نفى الضرر مع أنّ الضرر واقع في الخارج يلزم التخلّف، ويلزم أن يكون إخباراً عن خلاف الواقع، أمّا إذا قلنا أنّ الإخبار عن نفى الضرر هو فقط مراد استعمالي وليس مراداً جدّياً؛ فحينئذٍ لا يلزم هذا المحذور حتى لو فرضنا أنّ الضرر كان واقعاً في الخارج، ليكن، ليس فيه محذور الكذب؛ لأنّ نفى الضرر هو مجرد كناية عن نفى الحكم الضرري، أو عن تحريم

الضرر تكليفاً، وإلا المراد الاستعمالي غير مراد جداً للمتكلّم، فلا يلزم الكذب ولا الإخبار عن خلاف الواقع كما في مثال الكرم وكثرة الرماد حتى لو لم يكن هو كثير الرماد، ولم يكن له رماد أصلاً، مع ذلك يصح هذا الكلام؛ لأن المراد الجدّي هو الإخبار عن الكرم، وصحّح الكلام وعدم صحته تدور مدار المراد الجدّي للمتكلّم، فإذا كان كريماً يصح الكلام، وإلا إن لم يكن كريماً يكون كذباً. فإذا قلنا في محل الكلام أنّ الإخبار عن نفي الضرر في الحديث الشريف هو من باب الكنايات وهو مراد استعمالي فقط، والمراد الجدّي هو أحد الأمرين المذكورين في الاحتمال الثاني والوجه الثالث؛ حينئذ لا نقع في محذور الإخبار عن خلاف الواقع؛ لأن الضرر والضرار وإن كانا واقعين في الخارج، لكن لا يلزم من الإخبار عن نفيهما ونفي وقوعهما الكذب؛ لأن نفي الضرر في الحديث ليس مراداً جدّياً للمتكلّم، فلا نقع في هذا المحذور، بينما من يلتزم بأن الإخبار عن نفي الضرر مراد جدّي مضافاً إلى كونه مراداً استعمالياً، المتكلّم بهذا الحديث هو واقعاً وجرماً يريد أن يخبر عن عدم الضرر والضرار ونفي الضرر والضرار مراد جدّي للمتكلّم مع كونه مراداً استعمالياً له، من بينى على ذلك وإن كان هو يقول أيضاً نفي الحكم الضرري إذا بنينا على الاحتمال الثالث، أو التحريم التكليفي إذا بنينا على الاحتمال الثاني، ذاك أيضاً مراد جدّي، يقول: المتكلّم يريد الإخبار عن نفي الضرر جداً وواقعاً ويريد نفي الحكم الضرري جداً، أو التحريم التكليفي جداً.

أقول: هذا الذى قد يلتزم به يرد عليه محذور أن هذا خلاف الواقع، باعتبار أننا ندرِك بالوجدان تحقق الضرر والضرار فى الخارج؛ فحينئذ كيف هو يخبر عن نفي الضرر جداً ويريده جداً؟! هذا يكون خلاف الواقع، فيلزم هذا المحذور؛ حينئذ التخلُّص منه أشير فى الأبحاث السابقة إلى كيفية التخلُّص منه، وهى أن يقال: أن هذا النفي مع إرادته نفي الضرر جداً، هذا يصح مع افتراض أن هذا المقام هو مقام الامتثال ومقام الطاعة من قِبَل المكلفين، كأنَّ المكلف يفترض امتثال هذا التكليف وعدم وقوع الضرر؛ فحينئذ هو يُخبر عن نفي الضرر، لا بدَّ من ضمِّ شيءٍ من هذا القبيل حتى يمكن أن يكون المتكلم مريداً لنفي وقوع الضرر فى الخارج جداً.

أقول: إذا أدخلناه فى باب الكنايات لا نحتاج إلى هذا التوجيه إطلاقاً؛ بل يصح هذا الكلام ويكون نفي الضرر مراداً استعمالياً فقط، والمراد الجدوى هو إما نفي الحكم الضررى، أو التحريم التكليفى للضرر والضرار؛ وحينئذ يكون الكلام صادقاً حتى مع فرض تحقق الضرر والضرار فى الخارج.

الذى تبين ممَّا تقدّم أن أقرب الوجوه هو الاحتمال الثانى والاحتمال الثالث، وتقدّم أن الاعتراضات التى أوردت على الاحتمال الثانى وعلى الاحتمال الثالث تقدّم سابقاً أن معظمها ليس وارداً وتقدّم دفعها. وقبل أن نحسم الموقف ونختار أحد الرأيين نتعرّض إلى وجوه أخرى ذكرت فى مقام تفسير الحديث الشريف غير الوجوه الأربعة المتقدمة، يعنى ذكرت من قِبَل المتأخرين عن المحقق النائنى (قدس سرّه)، ذكر بعض الأعلام وجوهاً فى تفسير هذا الحديث الشريف تختلف عن الوجوه الأربعة المتقدمة وإن كان معظم هذه الوجوه التى سندكرها هى وجوه فى الحقيقة تليقيه، يعنى هى وجوه تحاول أن تجمع بين أكثر من احتمالين فى وجه واحد:

من جمله الوجوه التي ذُكرت: هو ما ذهب إليه بعض الأعلام من أن حديث نفي الضرر يتكفّل معنّى عام شامل جامع بين الاحتمالين الثاني والثالث، بمعنى أن الحديث كما يدل على نفي الحكم الضرري كما في الاحتمال الثالث أيضاً يدل على تحريم الضرر والإضرار تكليفاً، هو يدل عليهما معاً، فهي تنفي الحكم المستلزم للضرر الذي يكون سبباً في الضرر كما أنها تدل على حرمة الضرر، وهي تدل عليهما في آنٍ واحد.

الجمع بين الوجهين الثاني والثالث واستفادتهما معاً من حديث نفي الضرر ذكر في مقام تقريبه بما حاصله أن كلا الوجهين _____ الثاني والثالث _____ هما في الحقيقة بملاكٍ واحدٍ والملحوظ فيهما جهة واحدة من دون فرقٍ بينهما، وهذه الجهة الملحوظة هي أن الحديث الشريف في مقام بيان نفي المسبب الذي هو الضرر في محل كلامنا مع كون الغرض الأصلي من نفي المسبب هو عدم تحقق أجزاء علته. غايه الأمر أن جزء العلة المنتفى الذي بانتفائه صحّ نفي الضرر يختلف، بالنسبة للاحتمال الثالث الذي يقول به الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) هذا الشيء المنتفى هو عبارته عن المقتضى، ومن الواضح أنه إذا انتفى المقتضى لمعلول ينتفى المعلول، والمقتضى هو عبارته عن الحكم الضرري، الشارع إذا شرّع الحكم الضرري، فأنه يكون مقتضياً لتحقيق الضرر في الخارج، إذا أوجب الموضوع في حالات خاصّه فأنه يكون مقتضياً لتحقيق الضرر في الخارج، فالحديث الشريف ينفي الضرر ومقصوده الأصلي هو نفي تحقق مقتضيه؛ وحينئذٍ يكون دالاً على نفي الحكم الضرري وهو الوجه الثالث. أو يكون هو إخبار عن نفي الضرر وعدم تحقق الضرر ويكون المقصود الأصلي هو بيان وجود مانع الذي يكون عدمه أحد أجزاء العلة، هو يريد أن يخبر عن انتفاء هذا الجزء من العلة _____ انتفاء عدم المانع _____ يعنى وجود مانع يمنع من تحقق الضرر؛ إذ مع وجود المانع لا يتحقق المعلول، المقصود الأصلي بنفي المعلول هو بيان وجود المانع الذي هو التحريم التكليفي، المقتضى للضرر موجود وهو تشريع الحكم الضرري، وهناك مانع يمنع من تحققه وهو حرمة الضرر والإضرار.

فإذن: هما بملاك واحد، الملحوظ في الحديث الشريف في مقام الإخبار عن نفي الضرر جهة واحده وهى إخبار عن عدم المعلول، والمقصود الأصلي هو بيان عدم تحقق بعض أجزاء علته، إمّا هذا الجزء هو عبارته عن بيان عدم المقتضى، فيدل حينئذٍ على نفي الحكم الضررى، وإمّا أن يكون المقصود هو بيان وجود المانع من تحقق الضرر، وهو تحريم الضرر؛ لأنّ الشارع إذا حرّم الضرر، المفروض أن لا يقع الضرر فى الخارج، فهو يخبر عن عدم تحقق الضرر ومقصوده الأصلي هو بيان وجود مانع يمنع من تحققه وهو التحريم، وهو النهى الشرعى، فيستفاد من ذلك حرمة الضرر والإضرار تكليفاً، فهما بملاك واحد والملحوظ فيهما جهة واحده.

صاحب هذا القول يصر على أنّ نفي الضرر ليس فقط مراداً استعمالياً للمتكلّم، وإنّما هو مراد استعمالى ومراد جدّى، كما هو مراد استعمالى هو مراد جدّى أيضاً للمتكلّم، فما يريد المتكلّم استعمالاً هو نفي الضرر، وما يريد جدياً أيضاً هو نفي الضرر، ويكون مقصوده الأصلي هو نفي الحكم الضررى، أو تحريم الضرر والضرار تكليفاً، هو يصر على هذا المعنى ويقول أنّ هذا المعنى قضيه عرفيه ومستعمل فى الاستعمالات العرفيه وليس فيه أى مشكله، تقول (زيد لا خطر عليه) لا خطر عليه إمّا بأن يكون مقصوده هو بيان عدم المقتضى للخطر، ومزّه أخرى يُخبر يكون مقصوده هو بيان المانع، يعنى وجود مانع يمنع من تحقق الخطر، لكن فى كلتا الحالتين هو يقصد جدياً الإخبار عن نفي الخطر لا- أنّ نفي الخطر مجرد كناية وأنه ليس مراداً جدياً، كلا، مراده الجدّى هو نفي الخطر، واقعاً هو يخبر عن نفي الخطر، لكن المقصود الأصلي لذلك هو بيان عدم وجود المقتضى، أو بيان وجود المانع. على هذا الأساس ورد المحذور المشار إليه قبل قليل، من أنّه كيف يكون مراده الجدّى هو نفي الخطر مع أنّ الخطر متحقق فى الخارج، هذا يلزم منه الإخبار عن خلاف الواقع، فيحتاج إلى التوجيه الذى قلنا أنهم دخلوا فيه، لكن قلنا أنّه لا داعى لذلك؛ يعنى هذا الوجه الذى يختاره بعض الأعلام لا يتوقف فى الحقيقة على افتراض أن يكون نفي الضرر فى الحديث مراداً جدياً؛ لأنّه يصح حتى إذا قلنا بأنّه مراد كنائى، أنّه ليس المراد الجدّى هو نفي الضرر، وإنّما هو مراد استعمالى فقط، والمراد الجدّى هو نفي الحكم الضررى، يعنى بيان عدم المقتضى، أو بيان وجود المانع الذى هو التحريم التكليفى؛ وحينئذٍ لا مشكله فى تحقق الضرر والضرار خارجاً ولا يلزم من ذلك الكذب ولا الإخبار بخلاف الواقع؛ لأنّ المتكلّم لا يريد الإخبار عن عدم الضرر جدياً، فلا تقع فى هذا المحذور، فيمكن التخلّص من هذا المحذور بالالتزام بالكناية وأنّ هذا من باب الاستعمال الكنائى.

بناءً على ذلك؛ حينئذٍ يقول: في موارد الضرر كما يرتفع الحكم الضرري، كذلك يثبت تحريم الضرر تكليفاً، ففي الموارد القابلة لكلا الأمرين يثبت فيها كلا الأمرين، رفع الحكم الضرري وتحريم الضرر والإضرار، نفترض في مسأله وجوب الوضوء، حيث أنّ الوضوء ضرري بناءً على هذا التطبيق؛ حينئذٍ كما يرتفع وجوب الوضوء؛ لأنه حكم ضرري يلزم منه الضرر، وكذلك يحرم على المكلف أن يتوضأ باعتبار أنه صرر، والضرر حرام تكليفاً، فيثبت فيه كلا الأمرين.

ويدعم هذه الفكرة مسأله أنّ نفي الحكم الضرري وحده لا يكفي لنفي تحقق الضرر في الخارج، فلو فرضنا أننا اقتصرنا على نفي الحكم الضرري، فنقول لهذا المكلف (لا يجب عليك الوضوء) لكنّه قد يتوضأ؛ لأنه ليس حراماً عليه، فقد يقع في الضرر، فنفي الضرر يحتاج إلى تكميل ولا يكفي في نفي الضرر مجرد نفي الحكم الضرري كما في المثال، وإنما يحتاج إلى أنّ يُضمَّ إلى ذلك تحريم الضرر، فإذا ضممنا تحريم الضرر إلى نفي الحكم الضرري؛ حينئذٍ هذا يكون كافياً عادة في نفي تحقق الضرر بالنسبة إلى المكلفين؛ ولذا يكون الحديث دالاً على كلٍ منهما، لكن هذا في الموارد القابلة لتحقيق كلا المعنيين فيها كما في هذا المثال.

وأما في الموارد التي لا تقبل إلاً أحد الأمرين، يقول: نلتزم بذلك ولا مشكله في ذلك، يعني لا يثبت في ذلك المورد إلاً أحد الأمرين، مثلاً: في قصه سمّره بن جندب تقدّم سابقاً بأنّه هنا لا يمكن أن نلتزم بنفي الحكم الضرري؛ لأنه لا يوجد حكم ضرري أصلاً؛ لأنّ الحكم الضرري هو الوجوب والأحكام الاقتضائية، وفي المقام لا يوجد وجوب، يعني لا يجب على هذا الشخص أن يمر على بيت الأنصاري، وإنما الموجود هو جواز الدخول والمرور إلى عذقه، والجواز ليس من الأحكام الضرريه؛ لأنه حكم لا اقتضائي، فهو ليس من الأحكام الضرريه حتى يُنفي بحديث نفي الضرر، فإذن: ما يُنفي بحديث نفي الضرر وما يمكن لحديث نفي الضرر أن ينفيه هو الوجوب، وهو غير موجود في محل الكلام، وما هو موجود في محل الكلام وهو الجواز غير قابل لأن يُرفع بحديث نفي الضرر.

وعليه: لا يمكن استفادته نفي الحكم الضرري في هذا المورد فيتمحّض حينئذٍ هذا في إثبات الحرمة التكليفية، أنّ الإضرار يكون حراماً تكليفاً، وليس هناك نفي الحكم الضرري؛ لأنّ المورد غير قابلٍ لذلك، وليس هنا حكم ضرري حتى يُنفي بحديث نفي الضرر.

وهكذا بالعكس يمكن فرض في مثال الشفعه أيضاً على ما تقدّم، في مثال الشفعه قالوا لا يوجد تحريم تكليفي، إذا باع الشريك حصّته المشاعه من شخص، هو لم يفعل حراماً، فلا- توجد حرمة تكليفية، فلا يمكن الالتزام بالحرمة التكليفية. نعم، ما يمكن الالتزام به هو نفي الحكم الضرري بأن يقال: أنّ صحّه البيع، أو لزومه هو حكم ضرري بالنسبة للشريك الآخر، فتنفى صحه البيع بهذا الحديث، أو يُنفي لزوم هذا البيع الذي أحدثه الشريك في حصّته المشاعه، لكن لا- نستطيع أن نقول أنّه فعل حراماً، والحديث يثبت حرمة هذا الفعل في الخارج؛ لأنّه لم يفعل حراماً حتماً، فلا يمكن تطبيق الحديث لإثبات الحرمة؛ لأنّ المورد غير قابلٍ لإثبات التحريم، لكن يمكن تطبيقه لنفي الصحّه أو نفي اللزوم عن هذا البيع.

فإذن: المسألة أنّه ليس بالضروره أن نلتزم بأنّ الحديث لا بدّ أن يثبت به في جميع الموارد كلا- الأمرين، هو يدلّ على كلا الأمرين، لكن لا- يجب أن يثبت به في جميع الموارد كلا- الأمرين، وإنّما حسب القابليه الموجوده في الموارد، قد يقبل كلا الأمرين، وقد لا يقبل إلاّ أحد الأمرين؛ فحينئذٍ يلتزم بثبوت أحدهما فقط. وبناءً على هذا لا مشكله في أن نلتزم بكلا الوجهين، الثاني والثالث، وهذا معنى عام وشامل يثبت به حرمة الضرر والإضرار ويثبت به نفي الأحكام الضرريه.

هذا الوجه واضح أنه يركّز كلامه على فقره (لا- ضرر)، يعني هو يريد أن يجرى كلا الأمرين في فقره (لا ضرر)، يعني يستفيد هذين المعنيين من فقره (لا- ضرر) يعني أنّ هذه الفقره كما تدل على نفي الحكم الضرري، كذلك تدل على تحريم الضرر تكليفاً. الوجه الثاني يقول لا بدّ من التفريق بين فقره (لا- ضرر) وبين فقره (لا- ضرار)، فنستفيد من فقره (لا- ضرر) نفي الحكم الضرري الموافق للاحتمال الثالث، ونستفيد من فقره (لا- ضرار) الحرمة التكليفية، فنفرّق بينهما، ويقال: لا وجه لعدم ملاحظه التفريق بينهما، باعتبار ما تقدّم سابقاً من أنّ الضرر يختلف عن الضرار، فالضرر اسم مصدرٍ لم تُلاحظ فيه النسبه الصدوريه، بينما الضرار والإضرار لوحظت فيه النسبه الصدوريه، وعلى اساس هذه النكته استفاد بعض الأعلام من (لا ضرر) نفي الحكم الضرري، ومن (لا ضرار) الحرمة التكليفية.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

في ذيل البحث السابق بعد استعراض الآراء المعروفه والمشهوره في تفسير الحديث، قلنا نتعرّض إلى وجوهٍ أخرى اختارها بعض الأعلام وذكرنا في الدرس السابق الوجه الأول من هذه الوجوه الأخرى غير الوجوه الأربعة المعروفه.

قد يُلاحظ على الوجه الأول بأنّه من الواضح أنّ هذا الوجه يريد أن يستفيد كلا الأمرين _____ نفى الحكم المسبب للضرر وتحريم الضرر تكليفاً والنهي عنه تكليفاً _____ من فقره (لا ضرر) بدعوى أنّ مفاد هذه الفقره هو معنى عام يشمل عدم المقتضى ويشمل وجود المانع، فأنّه في كلٍ منهما يصدق أنّ علّه الضرر غير متحققه، إذا انتفى المقتضى، فعلّه الضرر غير متحققه، وإذا وُجد المانع، فأيضاً علّه الضرر غير متحققه، وحيث أنّ مقصوده الأصلي هو الإخبار عن عدم تحقق علّه الضرر، هذا يشمل نفى المقتضى وإثبات المانع، لكن قد يقال بأنّ هذا غير ممكن، يعني استفاده كلا الأمرين من فقره (لا ضرر) غير صحيح؛ وذلك بنكته أنّ المنفى في هذه الفقره هو الضرر؛ لأنّ الحديث ينفي أمرين لا ضرر، ولا ضرار، والضرر على ضوء ما تقدّم هو اسم معنى مصدرى وليس مصدر، اسم المعنى المصدرى يُراد به التعبير عن نفس المبدأ، عن نفس الضرر، يعني التعبير عن المنقصة والنقص؛ لأنّ الضرر معناه النقص في المال، أو في البدان.....الخ، فهو تعبير عن النقص النازل بالإنسان. ومن هنا يختلف الضرر عن الضرار، الفرق بين الضرر والضرار هو أنّ الضرر يُعبّر به عن نفس المبدأ من دون افتراض نسبه صدوريه، فيراد به النقص النازل بالمتضرر، بينما الضرار يتضمن نسبه صدوريه، فيراد به الضرر الصادر من الإنسان في حق غيره، لكن المفروض في هذا الوجه أنه يريد أن يستفيد كلا الأمرين من فقره (لا- ضرر)، هنا يقال لا- يمكن أن نستفيد من ذلك التحريم والنهي التكليفي؛ بنكته أنّ الضرر بمعنى النقص النازل بالمتضرر هو أمر مرغوب عنه لا يقدم عليه الإنسان ولا يتحمّله ويتجنبه الإنسان العادي، إلّا في حاله واحده يُقدم على الضرر، وهي ما إذا كان هناك تسيب شرعى وتحميل من قبل الشارع لتحتمل الضرر، في هذه الحاله الإنسان يُقدم على تحمّل الضرر ويُتزل الضرر بنفسه، أمّا دعك من التسيب الشرعى، ودعك من تحميل الشارع إيّاه لإنزال الضرر بنفسه، الإنسان عاده يتجنب الضرر، نكته أنّ الضرر أمر مرغوب عنه ولا يتحمّله الإنسان إلّا بتسيب من قبل الشارع، هذه تنقلنا إلى هذا المعنى، أنّه يمكن حينئذٍ أن يقال أنّ النهي عن الضرر وتحريمه غير مقبول عرفاً، ولا يكون مستساغاً؛ لأنّه بطبعه أمر متروك من قبل الإنسان، وإنّما يتحمّله الإنسان فقط في حاله واحده وهي حاله ما إذا كان إيجاب شرعى يلزمه بتحمّل الضرر؛ ولأجل هذا يكون نفى الضرر في الحديث له ظهور واضح في نفى الحكم المسبب للضرر؛ لأنّ الضرر له هذه الخصوصيه، أنّه أمر ينفر منه الإنسان ويتجنبه بحسب طبعه وبحسب العاده، وكأنّ عدم تحققه في الخارج مضمون إلّا في حاله واحده وهي حاله ما إذا ألزم به الشارع، كما لو قال له الشارع: يجب عليك الوضوء، وإن كان ضررياً، في هذه الحاله يُقدّم المكلف على تحمّل الضرر، فإذا الشارع نفسه نفى الضرر يكون هذا ظاهراً في نفى الحكم المؤدى إليه، ولا يُستفاد من ذلك النهي عن الضرر وتحريمه، وإنّما الذي يُستفاد من فقره (لا ضرر) هو نفى الحكم الضررى، يعني الاحتمال الأول، ولا يُستفاد منه النهي عن الضرر وتحريمه، باعتبار أنّ الضرر أمر مرغوب عنه ولا- يتحمّله الإنسان بحسب طبعه، ومن هنا لا مجال لفرض كون الضرر مورداً للنهي؛ لأنّه بطبعه ينفر منه، ولا يكاد يصدر من الإنسان إلّا بافتراض وجود جعلٍ شرعى يؤدى إليه كما في وجوب

وهذا بخلاف الضرار، الضرار والإضرار معناه إنزال الضرر بالغير؛ لأن فيه نسبة صدوريه، فالملاحظ فيه هو صدور الضرر من الإنسان وإيقاعه بالغير، وهذا الضرار والإضرار قد يصدر من الإنسان لأسباب ودواعٍ مختلفه، للغضب، للشهوه.... ودواعى أخرى كثيره، وما أكثر من يضر غيره، لكن أن ينزل الإنسان الضرر بنفسه، فهذا عادة لا يقع ويكون ممّا يتجنبه الإنسان، أمّا أن يضر غيره بداعى غضبى أو بداعى شهوى، أو انتقام، أو بدواعٍ أخرى كثيره، وهذا أمر يتفق ويحصل، ومن هنا كان نفي الضرار يُستفاد منه تحريم الضرار لكى يتوسل الشارع بواسطه التحريم إلى منع تحقق الضرار خارجاً، فعندما ينفي الضرار يُستفاد منه نفي الضرار كما سيأتى، لكن عندما ينفي الضرر لا معنى لأن يستفاد من ذلك تحريم الضرر؛ لأن الضرر لا يُقدّم عليه الإنسان، وإنما يُقدّم عليه فى حاله واحده، وهى حاله ما إذا أوجب الشارع عليه الوضوء، وإن كان ضرورياً، فى هذه الحاله يتحمّل الضرر، فيتوضأ ويتحمّل الضرر، فإذا الشارع نفى الضرر فى مقام التشريع، يكون المراد منه نفي جعل حكم مؤدى إلى الضرر، هذا ما يُفهم منه، ولا يُفهم منه النهى عن الضرر وتحريمه تكليفاً كما قيل فى هذا الوجه. وعليه: فالضرر فى مقابل الضرار لا يكاد يتحقق من الإنسان عادة، إلا إذا كان هناك حكم شرعى مؤدياً إليه؛ وحينئذ يكون نفي الضرر كما فى الحديث فى هذه الفقره، ظاهراً فى نفي وجوب الحكم الشرعى المؤدى إليه، ولا يمكن أن نستفيد منه النهى عن الضرر.

هذا الاعتراض سيأتى توضيحه فى الوجه الثانى، لكن هنا قد يُدفع هذا الاعتراض عن الوجه بأن يقال: أن الضرر وإن كان أمراً مرغوباً عنه ويتجنبه الإنسان بطبعه، لكن هذا لا يمنع من أنه قد يُقدم عليه الإنسان أحياناً؛ ولذا قيل فى توضيح الوجه الأول أن نافي وجوب الوضوء لا يكفى لضمان عدم تحقق الضرر خارجاً، والذي يضمن للشارع عدم تحقق الضرر خارجاً أمران: أحدهما: نفي وجوب الوضوء. وثانيهما: تحريم الضرر. فى هذه الحاله هو يضمن تحققه بحسب العاده، أمّا مجرد أن ينفي وجوب الوضوء، ويقال له لا- يجب عليك الوضوء الضررى، فهذا لا- ينفي أنه قد يصدر منه الوضوء الضررى، حيث يمكن أن يقول أن هذا الوضوء ليس واجباً على، لكنّه جائز، فيأتى به، وهناك دواعٍ يمكن فرضها لتحمّل الضرر من قبيل العاده؛ لأنه عاده يتوضأ للصلاه، أو يتخيّل أنه إذا توضأ يكون أقرب إلى الله (سبحانه وتعالى) من أن يتيمم، أو استهانه بالضرر، قد يُفترض أن المكلف يُقدم على هذا الضرر لدواعٍ مختلفه عندما لا- يكون هناك تحريم، فالشارع إذا كان لا- يريد تحقق الضرر خارجاً كما يُفهم من هذه الروايات عندما هو يُعبّر عن تشريع هذه الأحكام بنفي الضرر، أى يُفهم منه أنه لا يريد تحقق الضرر فى الخارج، الشارع الذى لا يريد تحقق الضرر فى الخارج، لكى يضمن عدم تحققه لا يكتفى بنفي الحكم الضررى؛ بل لابد أن يضم إليه تحريم الضرر؛ حينئذ يضمن عدم تحقق الضرر فى الخارج، فإذا: كون الضرر أمر مرغوب عنه ولا يُقدم عليه الإنسان بطبعه هو أمر صحيح، لكنّه لا ينافى أنه قد يُقدم عليه الإنسان لبعض الدواعى، إذا افترضنا أن هذا تام؛ حينئذ نقول: لا مانع من أن نستفيد من فقره (لا ضرر) وحدها كلا الأمرين كما فى الوجه الأول، يعنى نستفيد نفي الحكم الضررى وكذلك نستفيد تحريم الضرر؛ لأنه أضمن للشارع من جهة عدم تحقق الضرر خارجاً، وإلا كما قلنا إذا اكتفى الشارع بنفي الوجوب فقط، فهذا لا يعنى عدم تحقق الضرر فى الخارج، فقد يُقدم المكلف على الإتيان بالوضوء الضررى إذا لم يحرم الشارع عليه الضرر، وهذا أمر نشعر به بالوجدان، فهذا يكون أدعى للشارع لتحريم الضرر، فيمكن أن نستفيد من القاعده كلا الأمرين كما ذكر فى الوجه الأول.

دفع الاعتراض المتقدم بهذا الوجه لتتميم الوجه الأول يحتاج إلى أن ندخل في الوجه الثاني الذي يستفاد منه الاعتراض ونبين الوجه الثاني لنرى أن هذا الاعتراض على الوجه الأول تام أو ليس تاماً.

الوجه الثاني: هو أن يقال أننا نستفيد _____ كما في الوجه الأول _____ كلا الأمرين من القاعده في الحديث الشريف، نفى الأحكام الضرريه، والتحریم التكليفي، غايه الأمر أنه يفترق عن الوجه الأول أنه لا يقول أننا نستفيد كلا الأمرين من فقره (لا ضرر) وإنما نستفيدهما من مجموع الحديث، يعنى من كلتا الفقرتين، فيستفاد من فقره الأولى (لا ضرر) نفى الأحكام الضرريه ويُستفاد من فقره (لا ضرار) التحريم التكليفي.

خلاصه الوجه الثاني أن نفى الجنس ب_____ (لا) النافيه للجنس عندما يُراد به التعبير عن موقف شرعى كما هو كذلك في هذه الأمثله وغيرها، هذا النفي الداخلى على الطبيعه في مقام التعبير عن موقف شرعى يُستعمل في معانٍ كثيره وفي مقامات مختلفه، بعض الأحيان يستعمل لإفاده التحريم التكليفي والنهى التكليفي وبعض الأحيان يُستعمل لنفى الحكم المتوهم والمتخيل، يعنى لنفى حكم لا لإثبات حكم، وهناك فرق بينهما؛ لأنه مرّه يستفاد منه النهى التكليفي فهذا معناه أنه أثبت الحكم ولكن الحكم هو النهى، ومرّه يُستفاد منه نفى الحكم المتوهم، لكن هذا كلاًه يدخل في المراد التفهيمى لا- في المراد الاستعمالى، المراد الاستعمالى في هذه الصيغه (لا) النافيه للجنس هو شىء واحد ولا يتعدد بتعدد هذه المعانى، وإنما الذى يتعدد بتعدد هذه المعانى هو شىء آخر غير المراد الاستعمالى، مرّه ذاك يكون هو التحريم التكليفي، ومرّه يكون نفى حكم متوهم، ومرّه يكون شيئاً آخر، هذا الاختلاف في المعانى المراده جدّاً وتفهيماً من (لا) النافيه للجنس التى تدخل على الطبيعه لنفيها في مقام التشريع، تعدد هذه المعانى يرتبط في الحقيقه بالملابس التى تقترن بتلك الجملة، كيف نحدد أن (لا) النافيه للجنس _____ فرضاً _____ فى (لا-رفث ولا-فسوق) هى لإفاده التحريم، بينما (لا) الداخلة على (لا ضرر) هى لإفاده نفى الحكم الضررى؟ كيف نحددها مع أن المستعمل فيه هو معنى واحد لا- يختلف فيهما؟ هذا يختلف باختلاف الموضوع واختلاف المناسبات، وعلى ضوء الملابس التى تقترن بتلك الجملة؛ وحينئذٍ نوع الموضوع ومجموع الملابس لها دخل في تحديد ذلك المعنى. هذه الأمور التى لها دخل في تحديد المعنى المراد ب_____ (لا) النافيه للجنس في محل كلامنا ملاحظه مجموع هذه الملابس تقتضى في محل الكلام أن نقول أن (لا ضرر) فى الفقره الأولى يُراد بها ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) وهو نفى الأحكام الضرريه، وتقتضى هذه الملابس والقرائن التى تكتنف هذا الكلام فى الفقره الثانيه وهى فقره (لا ضرار) إرادته التسبب إلى نفى الإضرار والضرار، وهذا الثانى يقول يحتوى على تشريعين، الأول هو تحريم الإضرار تحريماً مولوياً تكليفاً، والثانى هو تشريع اتخاذ الوسائل الكفيله بحمايه هذا التحريم وضمائه، هناك وسائل يتخذها الشارع لضمان التحريم، وبالتالي عدم تحقق الإضرار خارجاً من قبيل ما فعله _____ مثلاً _____ فى قضيه سمره بن جندب من أمره بإزاله عذقه، هذا ضمان ووسيله إجرائيه لضمان عدم تحقق الإضرار خارجاً؛ لأنّ الإضرار ناشئ من وجود عذقٍ له فى بستان الأنصارى، فيقلع هذا العذق كضمان لعدم تحقق الضرر عندما لا يكفى فى عدم تحقق الضرر والإضرار مجرد التحريم التكليفي كما لم يكفى فى قضيه سمره بن جندب؛ فعندئذٍ تتخذ وسائل إجرائيه لضمان ذلك، ومنها قلع العذق، وفى مسجد ضرار اتُخذت وسائل إجرائيه بأن هُدم المسجد؛ لأنه ضمان إجرائى لعدم تحقق الضرر، (لا ضرار) يتضمن كلا هذين التشريعين، يعنى تحريم الضرر تحريماً تكليفاً مولوياً وأيضاً اتخاذ وسائل إجرائيه لحمايه هذا التحريم وبالتالي عدم تحقق الضرر فى الخارج.

بالنسبة للفقرة الأولى (لا ضرر) ما هو الموجب لأن نقول أن الملابس التي تكتنف الكلام ونوع الموضوع المنفى، هذه الأمور كلها دخيله إذا لاحظناها تقتضى الالتزام بما قاله الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) في لا ضرر للنكته التي أشرنا إليها وهي أن الضرر اسم معنى مصدرى، يُعبّر عن نفس النقص والمنقصه النازل بالإنسان، هذا الضرر واضح أن هذا لا يُقدم عليه الإنسان ولا يصدر من الإنسان ولا يضر الإنسان نفسه، فهذا شيء خلاف الطبع، عادة الإنسان لا يضر نفسه، وإنما يتحمّل هذا الضرر في حاله واحده، وهي حاله ما إذا ألزمه الشارع بذلك. من هنا يكون نفي الضرر في مقام التشريع _____ يعنى النفي داخل على طبيعه _____ يكون ظاهراً في نفي الحكم المسبب للضرر، ومن هنا تكون جملة (لا ضرر) ظاهره في نفي الأحكام الضرريه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

كان الكلام في تقريب الوجه الثانى: وقد تقدّم الكلام في الدرس السابق بالنسبة إلى الفقرة الأولى (لا ضرر) .

أما بالنسبة للفقرة الثانيه (لا ضرار): يقول الأمر يختلف عن (لا ضرر) في نوع المنفى، فالمنفى هناك هو معنى اسم مصدرى، بينما المنفى في المقام هو معنى مصدرى لوحظت فيه النسبه الصدوريه، كالأضرار، ويختلف عنه أيضاً في الملابس التي تحيط بالجملة والتي تقدّم أنه ذكر أنّ استفاده أحد المعاني بلحاظ المراد التفهيمى يكون على طبق هذه الملابس التي تحيط بالجملة. بالنسبه إلى لا ضرار حيث أنّ المنفى هو المعنى المصدرى الذى يتضمن النسبه الصدوريه، والذى يعنى بالنتيجه صدور الضرر من الشخص وإلحاقه بشخصٍ آخر، فلوحظ فيه الصدور، يعنى أوقع الشخص ضرراً بغيره. والإضرار والضرار بهذا المعنى ليس أمراً مرغوباً عنه، هو يصدر من الإنسان بمقتضى طبعه لعوامل ودواعٍ شهويه، أو غضبيه، أو كيديه..... الخ. قد يضر الإنسان بغيره بدواعٍ خاصّه من هذا القبيل، فهو أمر يتفق ويحصل وليس أمراً مرغوباً عنه لا يتحمّله الإنسان؛ بل يتحمّله الإنسان بدواعٍ من هذا القبيل، فهو أمر يصدر من الإنسان ويتحمّله؛ وحينئذٍ نفيه خارجاً من قبل الشارع يكون ظاهراً في التسبب إلى عدمه والتصدي له، يكون ظاهراً في أنّ الشارع في مقام التصدي لعدم هذا الضرر الذى هو إلحاق الضرر بالغير، ومقتضى كون الشارع في مقام التصدي للضرار والتسبب إلى عدمه، مقتضاه هو ثبوت تشريعين، الأول: هو عبارته عن تحريم الضرار تكليفاً والنهى عنه تكليفاً؛ لأنّ التحريم يمثّل خطوه أولى في منع تحقق الشيء خارجاً، كل شيء يريد الشارع عدم تحققه خارجاً، وحيث أنّ الشارع يريد منع تحققه خارجاً ويريد التصدي له كما ذكر؛ فحينئذٍ لابدّ من تحريمه تكليفاً كخطوه أولى، وثانياً لابدّ من تشريع اتخاذ وسائل إجرائيه ضد تحقق الضرار حتى يمنع تحقق الضرار خارجاً؛ لأنّ التحريم وحده قد لا يكفى لنفي تحقق الضرار كما هو الحال بالنسبه إلى سمره بن جندب، حيث لم ينفع معه التحريم وحده لكى لا يتحقق الإضرار بالأنصارى، فأنّه بقى مصراً على أن يضر بالأنصارى ولم ينفع معه التحريم، فلا بدّ من اتخاذ وسائل إجرائيه أخرى لمنع وقوع الضرار، وقد فعله فى قلع العذق عندما أمر بقلعه ورميه بوجهه، فلا ضرار عندما ينفى الضرار ويكون معنى نفي الضرار كما ذكر هو التسبب لعدمه، بمعنى أنّ الشارع في مقام التشريع يتصدّى لعدم وقوع الضرار خارجاً ويجعل ما يكون سبباً لعدمه، هذا يكون ظاهراً فى أنه يشّرّع أمرين :

الأمر الأول: يشرع التحريم التكليفي للضرار.

الأمر الثاني: يُشرع الوسائل الإجرائية التي تتكفل منع تحقق الضرر والإضرار في الخارج؛ لأن مجرد التحريم القانوني وحده، مالم يكن مدعماً بحماية إجرائية، لا يوجب انتفاء طبيعته ولا يصحح نفيها خارجاً.

بناءً على هذا؛ حينئذٍ يكون المستفاد من مجموع الحديث نفي الأحكام الضرريه، وجوب الوضوء الضرري ينتفى، لزوم المعامله الغبنيه أيضاً ينتفى، وأمثال هذه الأمور، والشىء الثاني هو أنه يُستفاد منه تحريم الإضرار تحريماً تكليفاً مولوياً، والشىء الثالث الذى يُستفاد منه هو تشريع الوسائل الإجرائية لضمان عدم تحقق الإضرار خارجاً، وفي هذا الباب يدخل قلع النخله فى المثال المذكور فى الروايات.

هذا بشكل مختصر ما يمكن به توضيح الوجه الثانى، ومنه يظهر أن الفرق بين الوجه الأول والثانى هو أن الوجه الأول يستفيد كلا الأمرين من فقره (لا ضرر) بينما الوجه الثانى يستفيد نفي الأحكام الضرريه من فقره (لا ضرر)، ويستفيد النهى التكليفي من فقره (لا ضرر)، ويستفيد مضافاً إلى ذلك تشريع الوسائل الإجرائية بالمعنى الذى تقدم سابقاً.

هذا الوجه الثانى واضح جداً أنه يعتمد على أمورٍ مهمه هى بمثابة الركائز:

الأمر الأول: أن الضرر معنى اسم مصدرى، وهى ركيزه اساسيه فى الوجه، وإلا إذا قلنا أن الضرر معنى مصدرى؛ حينئذٍ ينهار هذا الوجه، هو يعتمد على افتراض أن الضرر اسم معنى مصدرى لا يستبطن ولا يحتوى النسبه الصدوريه، وإلا إذا كان معنى مصدرياً يستبطن النسبه الصدوريه؛ حينئذٍ يكون حاله حال الضرر كما قال: أن نفي الضرر ظاهر فى التحريم التكليفي والنهى التكليفي، كذلك يكون الضرر إذا كان يستبطن نسبه صدوريه.

الأمر الثانى: أن هذا الضرر باسم المعنى المصدرى هو أمر مرغوب عنه لا- يصدر من المكلف ولا- يتحملة الإنسان عاده إلا بتحميل من قبل الشارع، الإنسان لو ترك وحده من دون أمرٍ شرعى لا- يتوضأ وضوءً ضرورياً، لكن الشارع إذا حمّله ذلك، يتحملة.

الأمر الثالث: أن نفي الضرر في هذا الجو الذي ذكرناه يكون ظاهراً في نفي تسبب الشارع له بجعل حكم شرعي مؤدياً إليه،
يعنى الشارع ينفي الحكم الشرعي المسبب لتحقيق هذا الضرر.

النتيجة هي: بهذا البيان يثبت الاحتمال الثالث الذى اختاره الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) والمحقق النائنى (قدس سرّه).

قد يقال: هذا الذى ذكر مع فرض تماميته وتاميه الركائز التى اعتمد عليها، لنفترض أنّها تامّه ولا مناقشه فيها، يمكن أن يقال: هذا لا ينافى إرادته النهى عن الضرر وتحريمه من فقره (لا ضرر). وبعبارة أخرى: هو لا ينافى الوجه الأول الذى يقول أننا نستفيد كلاً- الأمرين من فقره (لا ضرر)، يعنى من فقره (لا ضرر) يستفيد نفي الأحكام الضرريه ويستفيد تحريم الضرر تكليفاً. كما أنّ كون الضرر أمراً مرغوباً عنه لا- يتحمّله المكلف عادةً إلا بتحميلٍ من الشارع، هذا أيضاً لا ينافى استفادته النهى عن الضرر من فقره (لا- ضرر)، كلاً- الأمرين لا- ينافيان ما ذكر فى الوجه الأول. يعنى لا كون الضرر معنى اسم مصدرى ينافى تعلق النهى به واستفادته النهى من فقره (لا- ضرر) ولا- كون الضرر أمراً مرغوباً عنه لا يتحمّله المكلف عادةً إلا بتحميلٍ من قبل الشارع، أيضاً ينافى ما ذكر فى الوجه الأول من استفادته النهى التكليفى والتحريم التكليفى من فقره (لا ضرر). قد يُدعى هذا.

لتوضيح هذه الفكرة نقول: أنه قد يقال: كيف يمكن أن نستفيد النهى مع تماميه الوجه الثانى؟ أمّا بالنسبة إلى أنّ الضرر معنى اسم مصدرى لا يستبطن النسبه الصدوريه، قد يقال: بناءً على هذا يكون معنى الضرر هو ذات المبدأ، أى نفس المبدأ الذى لا يتضمّن نسبه صدوريه، هو عبارة عن النقص النازل بالمتضرر، هذا هو الضرر بالمعنى الاسم المصدرى الذى مثلنا له بالمرض، نفس المرض، أو نفس المنقصه، أو نفس النقص، هذا هو الضرر، هذا المعنى لا يكون قابلاً لأن يُنهى عنه؛ لأنه لا يستبطن نسبه صدوريه، أى ليس فيه نسبه صدوريه، ما معنى أن يُنهى عن المرض؟! أو يُنهى عن النقص؟! قد يقال: أنّ كون الضرر معنى اسم مصدرى هو ينافى استفادته النهى عنه من فقره (لا ضرر). هذا من جهه.

من جهه أخرى يقال: أنّ كون الضرر أمراً مرغوباً عنه أيضاً يمنع من استفادته النهى عن الضرر من فقره (لا ضرر)، وذلك لأنّ الضرر إذا كان أمراً مرغوباً عنه لا يصدر من المكلف، ولا يتحمّله المكلف عادةً إلا بتحميل من قبل الشارع؛ فحينئذٍ يكفي في ضمان عدم تحقق هذا الضرر في الخارج نفي الحكم المؤدى إليه والمسبب له بلا حاجة إلى فرض النهى؛ لأنّ الغرض من النهى هو عدم تحقق المنهى عنه خارجاً، وهذا مضمون في محل الكلام بمجرد أن نفترض أنّ الشارع رفع الحكم المؤدى إلى الضرر، فبمجرد أن يقول للمكلف (لا- يجب عليك الوضوء) هو لا- يُقدّم على الوضوء الضروري؛ لأنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا يتحمّله المكلف عادةً إلا- بتحميل من قبل الشارع، فإذا فرضنا أنّه لم يكن هناك تحمیل من قبل الشارع؛ لأنّ الشارع قال له لا يجب عليك الوضوء؛ فحينئذٍ لا- يُقدّم عليه، وبهذا يضمن الشارع عدم تحقق المنهى عنه خارجاً، فلا داعى للنهى عنه حينئذٍ؛ لأنّ الغرض من النهى كما يقال هو عدم تحقق المنهى عنه خارجاً، وهذا موجود بمجرد نفي الحكم الضروري بلا حاجة إلى تحريم الضرر تكليفاً، تحريم الضرر تكليفاً لا يكون أمراً عرفياً مستساغاً؛ لأنه لا يترتب عليه فائده؛ ولذا لا يكون قابلاً للنهى، أو لا يمكن استفادته النهى عن الضرر من قوله لا ضرر لهذه الخصوصيه، فيمنع من استفادته النهى من لا ضرر لأمرين:

الأمر الأول: كون الضرر معنى اسم مصدرى لا يستبطن النسبه الصدوريه.

الأمر الثاني: لأنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا يتحمّله المكلف عادةً إلا بتحميل من قبل الشارع، فيكفى في ضمان عدم تحققه عدم التحميل من قبل الشارع، يعنى نفي الحكم المؤدى إلى الضرر بلا- حاجة إلى النهى عنه وتحريمه تكليفاً، فكأنّه لا يكون قابلاً للنهى، فلا نستفيد النهى التكليفى التحريمى من لا ضرر.

لكن هذا الأمر تام أو غير تام؟ بمعنى أنه هل صحيح أنّ المعنى الاسم المصدرى لا- يكون قابلاً للنهى عنه؟ أساساً ما هو المقصود بالنهى عن الضرر لو قلنا به كمعنى اسم مصدرى لا معنى مصدرى؟ أساساً لو تصوّرنا تعلق النهى به، ما معنى النهى عن الضرر؟ واضح أنه ليس المقصود بالنهى عن الضرر هو النهى عن نفس النقص الذى ينزل بالمتضرر، وإنما المقصود هو النهى عن الفعل المؤدى إليه، هذا المرض هناك فعل يؤدى إليه، هذا النقص الذى يحصل فى بدن الإنسان، أو فى ماله هناك فعل مؤدى إليه، النهى عن الضرر يُراد به النهى عن الفعل المؤدى إلى الضرر، وفى مثالنا هو النهى عن الوضوء الضررى، وهذا لا مانع من تعلق النهى به، فليس المقصود بالنهى عن الضرر هو النهى عن ذات المبدأ الذى ليس فيه نسبه صدوريه حتى يقال بأن هذا لا- معنى للنهى عنه، ليس المقصود بالضرر إلا- النهى عن الفعل المؤدى إلى الضرر، فإذا كان الوضوء مؤدياً إلى الضرر، فالنهى يكون عن الوضوء، وإذا كان السفر مؤدياً إلى الضرر، فالنهى يكون عن السفر..... وهكذا فى سائر الموارد الأخرى، النهى عن الأفعال المؤديه إلى الضرر، هذا هو المقصود بالنهى، من يقول باستفاده النهى عن الضرر مقصوده هو النهى عن الوضوء الضررى، والنهى عن القيام الضررى، والنهى عن سائر الأمور التى تؤدى إلى الضرر نهياً تحريمياً بحيث أنّ المكلف يحرم عليه الوضوء حرمه تكليفيه وليس فقط لا يجب عليه الوضوء، وإنما بالإضافة إلى عدم وجوب الوضوء عليه يحرم عليه أيضاً، فافتراض أنّ (الضرر) معنى اسم مصدرى لا يستبطن النسبه الصدوريه، هذا لا يمنع من تعلق النهى به بهذا المعنى، ولا يمنع من استفاده النهى من لا ضرر من هذه الجهه.

وأما مسأله أن الضرر أمر مرغوب عنه لا يتحمله المكلف عادةً إلا بتحميل من قبل الشارع، فهذا كله صحيح، لكنه لا ينافي أنه في بعض الأحيان يصدر الضرر من المكلف، ويُقدّم المكلف على فعل فيه النقص والضرر، يُقدم على ذلك لدواعٍ كما بيّنا ذلك في الدرس السابق، قلنا قد يُقدّم بحكم العاده، أو بتخيّل أنّ هذا أقرب إلى مراد الشارع، بتخيّل أن يصلى بوضوء أفضل من أن يصلى من دون وضوء، أو لأسباب أخرى، فلا مانع من فرض صدور الضرر من المكلف لدواعٍ متعدده، فالقضية ليست أنه بمجرد ارتفاع التحميل الشرعي والحكم الشرعي المؤدى للضرر لا يقدم المكلف على الضرر؛ بل قد يقدم المكلف على الضرر استهانه بالضرر، فمجرد أنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا يعنى أنه لا معنى لأن نستفيد تحريم الضرر تكليفاً؛ بل يمكن أن نستفيدة بالبيان الذى ذكرناه في الدرس السابق، أنّ الشارع نفى الضرر، ومعنى نفى الضرر هو نفى تحققه خارجاً، ونحن حافظنا على المدلول الاستعمالي للجمله والذى هو نفى وجود الضرر حقيقه، لكن الداعى هو ما ذكر هناك وما ذكر هنا، فالداعى يختلف، وإلا نحن حافظنا على هذا المدلول الاستعمالي، هذا المدلول الاستعمالي، يعنى الشارع عندما يكون في مقام التشريع بلسان نفى الضرر خارجاً يُفهم منه أنّ الشارع لا يريد تحقق الضرر على الأقل في ما يرتبط به خارجاً، في ما يرتبط به هو لا يريد تحقق الضرر خارجاً، إذا لم يكن يريد تحقق الضرر خارجاً في ما يرتبط به، فلا بدّ من تحريم الضرر تكليفاً؛ لأنه قلنا أنه قد لا يكفى مجرد نفى الحكم الضررى في منع تحقق الضرر خارجاً، قد يصدر بعض الأحيان من المكلف هذا الضرر، فإذا كان الشارع يريد عدم تحققه خارجاً كما هو مقتضى لسان نفيه خارجاً، فهذا يقتضى أن يضمّ إلى نفي الأحكام الضرريه النهى وتحريم الضرر، وبذلك هو من ناحيته كشارع ضمن عدم تحقق الضرر، ووضع كل الوسائل المؤديه إلى عدم تحقق الضرر، فإذا أمكن أن نستفيد النهى كما في الوجه الأول، نستفاد النهى، بالضبط كما قال صاحب الوجه الثانى في فقره (لا ضرار)، قال بنص العبارة: (مجرد التحريم القانونى للضرار ما لم يكن مدعماً بالحمايه الإجرائيه لا يستوجب انتفاء الطبيعه، ولا تصحيح نفيها خارجاً)؛ لأنّ انتفاء الطبيعه لقوله لا ضرار، وتصحيح نفيها خارجاً يتوقف على اتخاذ كل الإجراءات من قبل الشارع لعدم تحقق الضرر فى الخارج، فاستفاد التحريم التكليفى فى ضرار، واستفاد تشريع إجراءات لحمايه عدم تحقق الضرر فى الخارج؛ لأنّ الشارع نفى الضرر، وتصحيح نفي الضرر خارجاً يتوقف على رفع ما يوجب تحقق الضرر فى الخارج من قبل الشارع، وفي محل كلامنا أيضاً نقول هذا، الضرر معنى اسم مصدرى، هذا صحيح، وصحيح أيضاً أنه أمر مرغوب عنه ولا يكاد يصدر من المكلف إلا بتحميل من قبل الشارع، لكن هذا لا ينافي صدوره أحياناً لدواعٍ مختلفه، فالشارع لكى يضمن عدم تحقق الضرر فى الخارج لا بدّ أن يحرمه لا فقط أن يكتفى بنفى الأحكام الضرريه، ويقول للمكلف لا يجب عليك الغسل الضررى، فهو قد يأتى بالغسل الضررى، وهذا معنى لا نستطيع أن نفيه لمجرد أنّ الضرر أمر مرغوب عنه، فلا مسأله أنّ الضرر معنى اسم مصدرى يمنع من هذه الاستفاده، ولا مسأله أنّ الضرر أمر مرغوب عنه يمنع من استفاده النهى التحريمى عن الضرر ويكون المقصود من تحريم الضرر عند صاحب الوجه الأول هو تحريم الفعل المؤدى إلى الضرر، وفي المثال المتقدم يكون الغسل الضررى حراماً، إضافه إلى رفع وجوب الغسل.

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

في الدرس السابق ذكرنا أنّ مفاد (لا ضرر) إذا فرضنا أنه كان هو بيان عدم تحقق الضرر خارجاً مع كون المقصود الأصلي هو بيان عدم تحقق أحد أجزاء علته، أو بعبارة أخرى: يكون المقصود الأصلي هو بيان تصدّي الشارع إلى لازم عدم تحقق الضرر خارجاً الذي هو نفي الحكم الضروري من جهه، وإيجاد المانع من الضرر الذي هو عبارة عن وتحريم الضرر، إذا فرضنا هذا حينئذٍ يكون مقتضى إطلاق النفي (لا ضرر) هو ثبوت كلا هذين اللّازمين (نفي المقتضى، وإيجاد المانع) ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى، هذا لا- يتوهم في المقام؛ لأنّ المفروض أنّ المراد الاستعمالي واحد لم يتغيّر، استعملنا الجملة التركيبية (لا ضرر) في معنى واحد وهو نفي الضرر حقيقه وخارجاً، لكن المقصود الأصلي لذلك يختلف، ولا مشكله في أن يتعدد ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

يتبين مما تقدّم أنّ النكته التي اعتمد عليها صاحب الوجه الثاني لمنع استفاده النهي من فقره (لا ضرر)، هو يقول أنّ مفاد (لا ضرر) هو فقط ما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو نفي الأحكام الضرريه ولا يستفاد منها المنع من الضرر وتحريمه.

أقول: إنّ النكته التي اعتمد عليها لمنع استفاده النهي عن الضرر من فقره (لا ضرر) هي كون الضرر _____ الذي هو معنى اسم مصدرى _____ أمراً مرغوباً عنه لا يتحمّله المكلف إلاّ بتحميل من الشارع؛ ولذا قال: أنّ نفي الضرر في مقام التشريع يكون ظاهراً في نفي التحميل، أي يكون ظاهراً في نفي الحكم المسبب للضرر.

ص: ٦٩٢

وأما مسألة أنّ الضرر لا يحتوي ولا يتضمّن نسبه صدوريه، الظاهر أنّ هذا ليس دخليلاً في المنع من استفاده تحريم الضرر من فقره (لا ضرر)، وإنما المانع هو أنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا يصدر من المكلف إلاّ بتحميل من الشارع، وإلا لو كانت النكته التي يعتمد عليها لنفي استفاده التحريم والنهي من فقره (لا ضرر) هي أنّ الضرر معنى اسم مصدرى لا يستبطن النسبه الصدوريه؛ حينئذٍ لا- داعي للتركيز على أنّ الضرر أمر مرغوب عنه؛ بل لا- داعي لذكره؛ لأنه على كل حال الضرر المعنى الاسم المصدرى لا يستبطن نسبه صدوريه وهو يأبى من النهي عنه، ويمنع من تعلّق النهي به، وكما ذكرنا في الدرس السابق لا معنى لأنّ يُنهي عن المرض، الضرر كمعنى اسم مصدرى يُراد به المنقصه التي تحل بالمتضرر، مثل المرض ينزل بالمتضرر، لا- معنى للنهي عن المرض، إذا كان هذا هو المانع؛ فحينئذٍ لا داعي لذكر أنّه أمر مرغوب عنه، سواء كان أمراً مرغوباً عنه، أو كان مرغوباً فيه، على كل حال هو لا يقبل النهي؛ لأنه لا يستبطن النسبه الصدوريه، هناك فرق بين الإضرار، وبين الضرر كمعنى اسم مصدرى، ذاك يستبطن نسبه صدوريه، ويُعقل تعلّق النهي به، بينما هذا لا يستبطن النسبه الصدوريه ولا يُعقل تعلّق النهي به، لو كان هذا هو المانع، لا- داعي للتركيز على نكته أنه أمر مرغوب عنه؛ لأنه سواء كان مرغوباً عنه، أو كان مرغوباً فيه، على كل حال هو لا يستبطن نسبه صدوريه، وهذا يمنع من استفاده النهي من فقره.

ما أريد قوله هو : أنّ النكته التي يعتمد عليها هي كون الضرر مرغوب عنه لا يتحمّله المكلف إلا بتحميل من الشارع، وقد تقدّم في الدرس السابق أنّ هذه النكته لا تمنع من استفادته النهي من فقره (لا ضرر)، مضافاً إلى ذلك كون الضرر لا يستبطن نسبه صدوريه لا- تصلح للمنع من استفادته النهي عن الضرر من فقره (لا ضرر)؛ وذلك لما قلناه في الدرس السابق من أنّ المقصود بالنهي عن الضرر المستفاد من فقره (لا ضرر) _____ لو استفدناها _____ النهي ليس عن الضرر، النهي ليس عن هذا المعنى الاسم المصدري، وإنما النهي عن ما يؤدي إليه، وهذا واضح والقضيه عرفيه، كما هو الحال في النواهي التي تتعلق ببعض المعاني المجزّده، المقصود بها هو النهي عن ما يؤدي إلى ذلك الشيء. فرضاً القتل بالمعنى الاسم المصدري، يعنى المقصود هو النهي عن ما يؤدي إلى ذلك، فليس المقصود بالنهي عن الضرر، لو استفدناه، النهي عن الضرر بما هو معنى اسم مصدري حتى يقال أنّ هذا لا يستبطن نسبه صدوريه ولا معنى للنهي عنه، وإنّما المقصود هو النهي عن الفعل الذي يؤدي إليه، فليس فيه مشكله ولا- يصلح أن يكون مانعاً في الحقيقه. النكته التي ذكرها هي أنّ هذا أمرٌ مرغوبٌ عنه، وإذا كان أمراً مرغوباً عنه؛ حينئذٍ تكون هذه النكته موجباً للمنع من استفادته النهي عن الضرر من فقره (لا ضرر)، لكن أيضاً تقدم سابقاً، وقلنا أكثر من مره أنّ هذا وإن كان صحيحاً، الضرر أمر مرغوب عنه بلا إشكال، والمقصود بالضرر هو إضرار الفرد بنفسه، فالضرر، أو المنقصه، أو المرض أمر مرغوب عنه، لكن لا- مانع من افتراض أنه في بعض الأحيان قد يُقدم المكلف على الضرر لدواعٍ مختلفه ذكرناها في الدرس السابق، وهذا أمر موجود وواقع في الخارج ونلاحظه خارجاً، لا يكفي في نفي الضرر خارجاً مجرد نفي الحكم الموجب للضرر؛ لأنّ المكلف إذا قلت له لا يجب عليك الغسل الضروري، قد يغتسل ويتحمل الضرر لدواعٍ خاصه، فإذا كان كذلك؛ حينئذٍ هذا في حد نفسه يستوجب تشريع ما يمنع من تحقق الضرر وهو الحرمة، مضافاً إلى نفي الحكم الضروري، ولا يُكتفى بنفي الحكم الضروري؛ بل لا بدّ أن يُضم إلى ذلك تحريم الضرر تكليفاً.

نفس هذا البيان الذي قلناه استخدمه صاحب الوجه الثاني، لكن في فقره (لا ضرار)، في فقره (لا ضرار) ذكر أنّ (لا ضرار) هي نفى للضرار خارجاً من قبل الشارع، وقال: أنّ هذا ظاهر في التسبب الشرعي إلى عدمه والتصدّي من قبل الشارع إلى عدم تحقق الضرار في الخارج، وهذا يقتضى وجود تشريعين:

التشريع الأول: تحريم الضرار تكليفاً.

التشريع الثاني: اتخاذ وسائل إجرائيه ضد تحقق الضرار، من قبيل قلع نخله سمره بن جندب؛ لأنّ مجرد التحريم القانوني من دون اتخاذ الوسائل الإجرائيه لا يستوجب انتفاء الطبيعه ولا يصحح نفيها خارجاً، فكأنه كل ما يستوجب انتفاء الطبيعه ويصحح نفيها خارجاً، لا بدّ منه في مقام التشريع.

نافس هذا الكلام نستطيع أن نطبّقه في محل الكلام، فنقول: في محل الكلام نفى الحكم الضرري لا يكفي لمنع تحقق الضرر في الخارج، منع تحقق الضرر في الخارج، وتصحيح النفي يتوقف على أن يُضم إلى نفى الحكم الضرري تحريم الضرر حتى لا يتحقق الضرر في الخارج، على الأقل من جانب الشارع، والشارع من جانبه أعمل ما في وسعه لكي يمنع من تحقق الضرر في الخارج، فنفي الحكم الضرري وحرم الضرر، وبهذا من ناحيته هو ضمن عدم تحقق الضرر في الخارج. أمّا إذا اكتفى بنفي الحكم الضرري، هذا لا يكون كافياً لمنع تحقق الطبيعه في الخارج وتصحيح نفيها في حديث (لا ضرر ولا ضرار).

من هنا يظهر عدم تماميه ما يقال من أنّه بناءً على تفسير الحديث بنفي الحكم الضرري، يعني التزمنا بما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه). لا يدل الحديث على تحريم الضرر والإضرار بالنفس، باعتبار أنّ جواز الإضرار بالنفس لا يُعتبر حكماً ضررياً؛ لأنّه حكم غير اقتضائي، فالجواز والإباحه هي أحكام غير اقتضائية، الوجوب والتحريم هي أحكام اقتضائية، فالمكلف أمام الجواز والإباحه لا يكون مكثوف اليد وليس بوسعه إلّا تحمّل الضرر، كلا هو ليس هكذا أمام الجواز، بينما أمام الوجوب يكون المكلف مكثوف اليد، ليس بوسعه إلّا تحمّل الضرر إذا وجب، لكن عندما يقال له يجوز لك الإضرار بالغير، وهناك فرق بين أن يقال للمكلف يجب عليك الإضرار بالغير، هذا تحميل للمكلف، وهو يقف مكثوف اليد أمامه ليس بوسعه إلّا أن يقدم على هذا العمل، بينما جواز الإضرار لا يعتبر حكماً ضررياً؛ ولذا لو وقع الإضرار في الخارج لا يستند هذا الإضرار إلى الجواز، يعني إلى الحكم الشرعي، وإتّما يستند إلى إرادته المكلف واختياره؛ لأنّ الجواز لا اقتضائي، لا يقول للمكلف أفعّل هذا الفعل حتى يكون الحكم مسنداً إلى الحكم الشرعي، فيقال أنّ هذا الحكم الشرعي ضرري، فينفي بلا ضرر، لكن الجواز والإباحه ليس هذا شأنهما؛ لذا لو صدر الفعل، أي الإضرار من المكلف، فجواز الإضرار لا يتحمّل المسئوليّه، بمعنى أنّ الضرر المتحقق في الخارج لا يُسند إلى الحكم الشرعي، وإتّما يُسند إلى إرادته المكلف واختياره؛ فلذا لا يعتبر الحكم وهو جواز الإضرار حكماً ضررياً، فإذا لم يكن حكماً ضررياً، فلا نستطيع أن نفيه بلا ضرر، إذا استطعنا أن نفيه بلا ضرر يثبت حرمه الإضرار؛ لأننا نفينا جواز الإضرار فتثبت حرمه الإضرار، لكن يقول لا نستطيع أن نفي جواز الإضرار؛ لأنّه لا يعتبر حكماً ضررياً حتى يُنفي بلا ضرر بناءً على أنّ مفادها نفى الحكم الضرري. نعم، وجوب الإضرار حكم ضرري، لكن جواز الإضرار ليس حكماً ضررياً، ولو اضّرّ المكلف الغير لا يسند هذا الإضرار إلى الحكم الشرعي، وإتّما يسند إلى إرادته المكلف واختياره؛ ولذا لا يكون الجواز حكماً ضررياً، فإذا لم يكن حكماً ضررياً، فلا يمكن إثبات حرمه الإضرار بالنفس تمسكاً بلا ضرر بناءً على أنّ مفادها هو نفى الحكم الضرري؛ لأنّ جواز الإضرار بالنفس ليس حكماً ضررياً، بخلاف الإضرار بالغير، يمكن أن نلتزم بتحريم الإضرار بالغير استناداً

إلى لا ضرر بناءً على مبنى المحقق النائيني (قدّس سرّه)؛ لأنّ إضرار الغير غير إضرار النفس، جواز الإضرار بالغير يعني استناد الضرر فيما لو استند المضار إلى هذا الجواز، الضرر سوف يستند إلى الحكم الشرعي لا إلى إرادة المكلف واختياره؛ لأنّه في هذه الحالة، الطرف الآخر الذي نزل به الضرر ليس أمامه إلا التسليم أمام الضرر النازل به؛ فحينئذٍ ليس لديه إرادة واختيار في دفع هذا الضرر؛ لأنّ الغير أضربه، فينزل به الضرر، إذا استند المضار _____ فرضاً _____ إلى جواز الإضرار بالغير؛ حينئذٍ يكون الإضرار الحاصل مستنداً إلى نفس الجواز، فيكون الجواز حكماً ضرورياً، فيمكن نفيه بحديث لا ضرر بناءً على هذا المعنى.

أقول: هذا الكلام، وهو عدم إمكان إثبات حرمة الإضرار بالنفس _____ التي عبّرنا عنها بحرمة الضرر _____ بناءً على المسلك الثالث الذي هو أنّ مفاد الحديث نفى الأحكام الضرريه، هنا لا يمكننا أن نثبت تحريم الإضرار بالنفس؛ لأنّ جواز الإضرار بالنفس ليس حكماً ضرورياً، فلا يمكن نفيه لإثبات التحريم. هذا الكلام يظهر ما فيه مما تقدم، في ما تقدم ليس المدعى إثبات تحريم الإضرار بالنفس بمبنى المحقق النائيني (قدّس سرّه). يعنى لا نريد أن نطبق ما استفاده المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو نفى الأحكام الضرريه، نطبّقها على جواز الضرر والإضرار بالنفس حتى يقال أنّ جواز الإضرار بالنفس ليس حكماً ضرورياً، فلا يمكن تطبيق ذلك عليها لإثبات التحريم، هذا الإشكال لا يرد على ما تقدّم، ما تقدّم يقول أنّه يستفاد من حديث نفى الضرر أمران لزمان لنفى الضرر في الخارج، أحدهما نفى الأحكام الضرريه. والآخر تحريم الضرر هو تحريم الإضرار بالنفس لا أنّ تحريم الإضرار بالنفس هو تطبيق للأمر الأول، لا يقول هذا، وإنما يقول هما أمران يستفادان من الحديث، باعتبار النكته المتقدّمه وهي أنّ نفى الضرر خارجاً وعدم تحققه خارجاً، وتصحيح النفي يتوقف على كلا الأمرين ولا يكفي فيه نفى الأحكام الضرريه؛ بل نفى الأحكام الضرريه وتحريم الضرر وتحريم الإضرار بالنفس، ليس من باب تطبيق الأمر الأول على محل الكلام لينتج تحريم الضرر وتحريم الإضرار بالنفس، ليس من هذا الباب حتى يرد هذا الإشكال الذي هو أنّ جواز الإضرار بالنفس لا اقتضاء، فلا يكون الحكم ضرورياً، ولو تحقق الضرر في الخارج لا يسند إلى الجواز، وإنما يسند إلى إرادته المكلف واختياره، لا يجرى هذا الكلام، وإنما يجرى هذا الكلام لو أردنا إثبات حرمة الإضرار بالنفس كتطبيق لما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فإذا قلنا أنه تطبيق للأمر الأول؛ حينئذٍ يرد هذا الإشكال، لكن المدعى في المقام ليس هذا، المدعى أنّ نفى الضرر في الخارج، تصحيح النفي يتوقف على أنّ الشارع يشرع كل الأمور التي تضمن له من ناحيته على الأقل، عدم تحقق الضرر في الخارج، وهذا يستدعى أمرين، الأول هو نفى الأحكام الضرريه، والثاني هو تحريم الضرر؛ حينئذٍ لا يرد الإشكال السابق.

نعم، ما ذكر يمكن تطبيقه على نفي الضرر بأن يقال: إذا أردنا إثبات تحريم الضرر يمكن تطبيق المعنى الذي يستفاده المحقق النائيني (قدّس سرّه) عليه لإثبات تحريم الضرر؛ لأنّ الضرر يعنى إنزال الضرر بالغير وتحميل الضرر للغير وفي هذه الحالة لا يستند الضرر إلى إرادة المكلف واختياره، الذي نزل به الضرر يكون مسلوب الإرادة، في الحالة الأولى الذي نزل به الضرر هو مختار، فيستند الضرر إليه لا إلى الجواز الشرعي، بينما في الحالة الثانية الذي نزل به الضرر أضّره الغير، أنزل الغير به الضرر، فلا يستند الضرر إلى إرادة المكلف واختياره، وإنما يستند إلى الحكم الشرعي، يعنى إلى الجواز الشرعي، ومن هنا إذا فرضنا أنّ المضار اعتمد على هذا الجواز، في هذه الحالة يكون الضرر مستنداً إلى هذا الجواز الشرعي، فيكون هذا الجواز حكماً ضررياً، فيمكن تطبيق هذه الفكرة عليه ويُنفي الجواز باعتباره حكماً ضررياً، فيثبت حينئذٍ تحريم الإضرار استناداً إلى هذه الفكرة، وهي أنّه لا داعي لأن نستفيد كلاً- الأمرين نفي الحكم الضرري والتحريم؛ بل يكفي نفي الحكم الضرري وحده لإثبات تحريم الإضرار، لكنّه لا يكفي لإثبات تحريم الضرر بناءً على هذا الكلام.

ومن هنا يظهر أنّ إثبات تحريم الإضرار بالغير يكفي فيه استفادة نفي الحكم المسبب للضرر شرعاً من لا ضرر ولا يتوقف على وجود فقره (لا ضرار) فحتى لو فرضنا عدم وجود فقره (لا ضرار)، استفدنا من (لا ضرر) ما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) نفي الحكم الضرري، نستطيع أن نستفيد منها تحريم الضرر بناءً على هذا الكلام؛ لأنّ جواز الضرر يعنى جواز إنزال الضرر بالغير حكم ضرري، فأوّ الضرر إذا حصل يستند إلى الجواز الإضرار بالغير، فيكون حكماً ضررياً، فينفي بلا ضرر، ويثبت مكانه تحريم الضرر وتحريم الإضرار بالغير، فيمكن إثبات تحريم الضرر وتحريم الإضرار بالغير بفقره (لا ضرر) بناءً على ما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه)، ولعلّه لذلك كان التركيز في كلمات الأعلام على فقره (لا- ضرر)؛ لأنه يُستفاد من فقره (لا ضرر) نفي الأحكام الشرعية المسببة للضرر كما يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وبتطبيق هذا المفاد على جواز الإضرار بالغير يمكن إثبات تحريم الإضرار بالغير، فكل منهما، يعنى تحريم الإضرار بالغير ونفي الأحكام الضرريه يمكن إثباتهما بفقره (لا ضرر)، والثاني متفرّع على الأول، يعنى تحريم الإضرار بالغير هو تطبيق لفكره نفي الأحكام الضرريه، فيثبت حرمة الإضرار بالغير. وبناءً على هذا قد يقال: لا يستفاد من (لا ضرار) المذكوره في الحديث شيء لا يُستفاد من (لا ضرر)؛ لأنه قد يقال أننا لا نستفيد من (لا ضرار) إلا تحريم الضرر، وهذا يمكن أن يُستفاد من (لا ضرر) بتطبيق نفي الأحكام الضرريه على جواز الإضرار بالغير لنفي الجواز وإثبات التحريم، ولعلّه أيضاً لذلك حملوها على التأكيد، يعنى لا يُستفاد منها شيئاً أكثر مما يمكن أن يُستفاد من فقره (لا ضرر). مضافاً إلى نفي الأحكام الضرريه وحرمة الإضرار بالغير كتطبيق لنفي الأحكام الضرريه صاحب الوجه الأول يستفيد شيئاً آخرًا وهو حرمة الضرر يعنى حرمة الإضرار بالنفس وليس فقط حرمة الإضرار بالغير، باعتبار النكته السابقه، وهي أنّ تصحيح النفي ونفي الضرر في الخارج يتوقف على نفي الأحكام الضرريه وتحريم الضرر ولا يكفي في نفيه خارجاً وتصحيح هذا النفي مجرد نفي الأحكام الضرريه لكي يضمن عدم تحقق الضرر في الخارج؛ بل لابدّ من أن يضم إليه تحريم الضرر، يعنى تحريم الإضرار بالنفس، هذا الكلام إذا تمّ سوف ينتج أنّ لا ضرر يُستفاد منها كل هذه الأحكام، فيستفاد منها نفي الأحكام الضرريه، ويستفاد منها حرمة الإضرار بالنفس، ويُستفاد منها حرمة الإضرار بالغير، غايه الأمر أنّ حرمة الإضرار بالنفس تستفاد من (لا ضرر) في عرض استفادة نفي الأحكام الضرريه، بينما تحريم الإضرار بالغير يستفاد كتطبيق لنفي الأحكام الضرريه؛ وحينئذٍ لا داعي لكلمه (لا ضرار) ويمكن الاستغناء عنها ولا نستفيد منها فائده جديد. هل هذا الكلام تام أو لا؟ يأتي التعليق عليه في الدرس القادم إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

.....يختلف عن ذاك، باعتبار أنّ اصحاب ذاك الرأى يرون أنّ الحديث ناظر إلى عالم التشريع والتقنين، ومفاده مباشره هو نفى الحكم الشرعى المسبب للضرر، والوجه فيه هو التقريبات السابقه التي تقدّمت، ومنها: ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّ المراد بالضرر هو منشأ الضرر وسببه الذى هو الحكم الشرعى، فلا ضرر تعنى لا حكم يوجب الضرر، فالمنفى هو الحكم الشرعى المسبب للضرر، فيكون الحديث ناظراً إلى عالم التشريع وينفى الحكم المسبب للضرر بأحد الوجوه المتقدّمه لتقريبات هذا القول، وواحد منها يقول بأنّ هناك نوعاً من التجوّز فى استعمال الضرر، ويُرَاد من الضرر الحكم، أو ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من وجود علاقه سببيه ومسببيه توليديه، ويكون المراد من الضرر المنفى هو الحكم الضررى، فى حين أنّ هذا الوجه يفترض أنّ الحديث ليس ناظراً إلى عالم التشريع، وإنما ناظر الى العالم الخارجى، وينفى الضرر الحقيقى بوجوده الخارجى، يعنى أنّ مفاده هو نفى الضرر الخارجى، غايه الأمر هو لا- ينفى الضرر الخارجى على إطلاقه، وإنما ينفى الضرر الخارجى الناشئ من جانب الشارع، ولازم نفى الضرر الخارجى المقيد بأن يكون ناشئاً من الشريعة، لازمه هو نفى الحكم المسبب للضرر، وإلاّ إذا لم يُنفَ الحكم المسبب للضرر لكان الضرر الخارجى الناشئ من الشريعة متحققاً فى الخارج، وهذا كذبٌ بحسب الفرض وخلاف الواقع.

فإذن: كلُّ من الرأيين يتفقان فى استفاده نفى الأحكام الضرريه، ويفترقان فى أنّ رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه) يرى أنّ هذا هو المدلول المباشر للحديث، نفى الأحكام الضرريه هو مفاد لا ضرر، فيستفيدة مباشره من الحديث، بينما هذا الرأى الآخر يقول: أنّ مفاد الحديث هو نفى الضرر الخارجى الناشئ من الشريعة. نعم، لازم هذا النفى هو نفى الأحكام الضرريه وإلاّ إذا لم تنتف الأحكام الضرريه، لكان الضرر الخارجى الناشئ من الشريعة متحققاً، وهذا خلاف الحديث، فالحديث على الرأى الثانى وإن كان دالاً على نفى الأحكام الضرريه، لكنّ ذلك ليس هو مفاد الحديث؛ بل هو لازم مفاد الحديث.

ص: ٦٩٧

استُدل على هذا الرأى بما حاصله: أنّ فقره (لا ضرر) لو خُلّيت ونفسها لكان فيها عدّه ظهورات، وهذه الظهورات العديده إذا أردنا التحفظ عليها جميعاً، يعنى تؤمن بكل هذه الظهورات الآتية، وهذا غير ممكن أصلاً؛ لأنّه يلزم منه أن ننفى وجود كل ضرر فى الخارج، وهذا كذب وخلاف الواقع، إذا أردنا التحفظ على كل هذه الظهورات، يذكر سبعة ظهورات فى لا ضرر :

الظهور الأوّل: هو ظهور أنّ لا- النافيه لا ناهيه، وهذا ظهور ثابت، الأصل فى (لا) أن تكون نافية لا أن تكون ناهيه، وهذا عندما تدخل على اسم الجنس لا عندما تدخل على الفعل، فإذن (لا) فى الحديث لها ظهور فى أنها نافية وليس ناهيه.

الظهور الثانى: هو ظهور الكلام فى عدم تقدير شىء يكون هو المنفى، ظاهر الكلام أنّ المنفى هو ما ذكر فيه وهو (الضرر) أمّا أن نقدّر شيئاً محذوفاً يكون هو المنفى، وهو الحكم الضررى، فهذا خلاف الظاهر، الظهور الأوّل للكلام أنّ المنفى هو نفس ما

دخلت عليه (لا النافية) الذى هو الضرر نفسه.

الظهور الثالث: لا تجوز فى كلمه الضرر، يعنى أنّ الضرر استعمل فى معناه الحقيقى، افتراض أنّ كلمه الضرر استعملت فى معنى آخر ليس هو معناها الحقيقى، هذا خلاف الظهور. إذن: الروايه فيها ظهور فى أنّ كلمه الضرر يُراد بها معناها الحقيقى، وكلمه الضرر يُراد بها معناها الحقيقى الذى هو الضرر لا أن يُراد بها من باب التجوز الحكم الضررى، فيقال أنّ الضرر استعمل مجازاً فى الحكم الضررى، فيكون الحكم الضررى هو المنفى، وهذا خلاف الظاهر، فالظاهر هو أنّ المراد بالضرر هو الضرر، ولم تُستعمل كلمه الضرر فى غير معناه الحقيقى، وافتراض أنّه استعمل فى غير معناه الحقيقى يحتاج إلى قرينه، فيكون مخالفاً للظهور.

ص: ٦٩٨

الظهور الرابع: هو عدم وجود عنايه في هذا الحديث، فافتراض وجود عنايه يحتاج إلى قرينه، وإلا فهو خلاف الظهور، من قبيل أن يراد من نفي الضرر نفي حكمه بعنايه من العنايات التي ذُكرت لتوجيه كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) عندما افترض أنّ النفي نفي للحكم، لكن بلسان نفي الموضوع، تُبذل هنا عنايات لكون المراد هنا هو نفي الحكم، لكن بلسان نفي الموضوع، بأن يكون الحكم لازماً من لوازم الموضوع؛ فحينئذٍ ينفي الحكم لكن بلسان نفي موضوعه، هذه العنايه وغيرها من العنايات المتقدمه لتوجيه كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، كلّها عنايات مخالفه للظهور، فإذن: يوجد ظهور للحديث الشريف في عدم وجود عنايه مبذوله لتصحيح هذه الأشياء.

الظهور الخامس: ظهور في أنّ المنفى في (لا- ضرر) هو الوجود الحقيقي للضرر وليس الوجود الغير حقيقي للضرر الذي هو الوجود التشريعي، في عالم التشريع الضرر لا- وجود له حقيقه، فالمنفى هو الوجود الحقيقي للضرر وليس الوجود التشريعي للضرر، في عالم التشريع لا وجود للضرر، يعنى أنّه لم يقع موضوعاً لحكم، كلا، الظاهر أنّ المنفى هو الوجود الحقيقي للضرر.

الظهور السادس: أنّ الضرر في الحديث الشريف ظاهر في أنّه مأخوذ على نحو الموضوعيه لا- على نحو الطريقيه، المحقق النائيني (قدّس سرّه) في مقام تقريب ما اختاره وفاقاً للشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) يقول هذا الظهور ينفي الاحتمال الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)؛ وذلك لأنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) جعل الضرر عنواناً للحكم، باعتبار أنّ بينهما علاقه السببيه والمسببيه ويقول أنّ الحكم سبب توليدي للضرر، وفي الأسباب والمسببات التوليديه لا مشكله في أن يُطلق المسبب التوليدي على سببه التوليدي، فيقال لإبقاء الشيء في النار أنّه إحراق، مع أنّ الإبقاء هو سبب للإحراق، والإحراق مسبب عن الإلقاء، لكن بهذه العلاقه صح إطلاق المسبب على السبب، فيقال للإلقاء في النار أنه إحراق، طبّقها على محل الكلام وقال أنّ الحكم سبب توليدي للضرر، والضرر مسبب توليدي للحكم، فيقول هذا يصحح إطلاق الضرر على الحكم، فعندما يقول لا ضرر، يكون المقصود هو (لا حكم يسبب الضرر).

فى المقام السيد (قدس سرّه) يقول: أنّ هذا أيضاً مخالف للظهور، هذا الكلام لو صح، وآمنا أنّ العلاقة علاقته سببيه ومسببيه، الإلقاء والإحراق واضح، فالقاء الشىء فى النار هو سبب توليدى للإحراق، هذا كله صحيح، لكن هذا لا يعنى أنّ مفهوم الإحراق سيكون له فردان، فرد حقيقى الذى هو الإحراق الحقيقى الخارجى، وفرد آخر وهو الإلقاء فى النار، بحيث يكون لمفهوم الإحراق فردان، ويكون استعماله فى كل واحدٍ منهما من باب استعمال المطلق فى أحد أفرادها، يقول هذا لا يستوجب هذا، وإنما المقصود أنّ هذه العلاقة السببيه والمسببيه التوليديه الموجوده بينهما تصحح فقط أن يطلق المسبب على السبب، تصحح فقط أن يُطلق الإحراق على الإلقاء، لكن هذا لا ينافى أن نقول عند عدم وجود قرينه إذا استعمل المسبب فى جملة، هنا لا نستطيع أن نحمله على السبب، حمل الإحراق إذا استعمل فى جملة على الإلقاء يحتاج إلى قرينه حتى فى المسببات التوليديه. نعم، يصح إطلاقه عليه بقرينه، لكن عند عدم وجود قرينه واستعمل لفظ الإحراق، وقال _____ مثلاً _____ كان الإحراق شديداً، لا يُفهم منه أنّ المقصود به هو الإلقاء، وإنما يُراد الإحراق بمعناه الحقيقى. هكذا فى محل الكلام إذا آمنا بهذا، فى محل الكلام هذا الكلام يصح إطلاق الضرر على الحكم، لكن عندما تكون هناك قرينه، فيصح إطلاق الضرر على الحكم، هما مفهومان مختلفان، لكن لما كانت بينهما علاقة السببيه والمسببيه، هذه العلاقة هى التى توجب صحه استعمال المسبب فى السبب، لكن عندما يُستعمل الضرر من دون وجود قرينه، فالظهور الأولى له هو أنه مأخوذ على نحو الموضوعيه لا أنه هو عنوان كما يقول للحكم بحيث يكون المنفى هو الحكم الضررى؛ بل نفس الضرر، وهذا هو مقصوده من أنّ الكلام ظاهر فى أنّ الضرر مأخوذ على نحو الموضوعيه لا على نحو الطريقيه.

الظهور السابع: هو الظهور الإطلاقي في أنّ المنفى هو مطلق الضرر لا حصّه خاصه من الضرر.

يقول: إنّ هذه الظهورات إذا أخذنا بها جميعاً، فمعناه نفى بوقوع الضرر في الخارج، وهذا خلاف الوجدان، ومن هنا لابدّ من رفع اليد عن بعض هذه الظهورات، لكن حيث أنّ هذه الظهورات، أو قسم منها متكافئه ومتساويه لا نستطيع أن نرّشح هذا الظهور للسقوط في مقابل الظهورات الأخرى؛ حيث إنّ لكلّ من الظهورات ونلتزم بسقوط أحد هذه الظهورات ونلتزم ببقية الظهورات، ونفسّر الحديث على أساس باقى الظهورات التي التزمنا بها مع إسقاط ذاك الظهور، هذا لابدّ له من قرينه ولا بدّ من إقامه الدليل عليه، ما هو الدليل الذي نستدل به لسقوط هذا الظهور دون باقى الظهورات، هذا أشبه بالترجيح بلا مرجح بعد فرض التكافؤ والتساوى، فلا بدّ من إقامه دليل وقرينه على أنّ هذا الظهور هو المرشح للسقوط ورفع اليد عنه دون تلك الظهورات.

هو يدعى ويقول: أنّ المرشح للسقوط في المقام ورفع اليد عنه هو الظهور السابع الأخير، وهو ظهور الجمله في أنّ المنفى هو مطلق الضرر لا حصّه خاصه من الضرر، هذا الإطلاق لابدّ من رفع اليد عنه وتأخذ بباقي الظهورات، لكن لو تمّ هذا الكلام، يعنى رفعنا اليد عن إطلاق الضرر وحملناه على حصّه خاصه من الضرر، والحصه الخاصه من الضرر هي الضرر الخارجى الناشئ من الحكم الشرعى، هذا هو المنفى لا مطلق الضرر، وأخذنا بباقي الظهورات، سوف ينتج ما اختاره من أنّ الحديث ظاهر في نفى الضرر بوجوده الخارجى الحقيقى، لكن مع تقييد هذا الضرر المنفى بأن يكون ناشئاً من الشريعه، فنأخذ بالظهورات الأخرى الباقية، لكن نقول أنّ المنفى هو حصه خاصه من الضرر لا مطلق الضرر، يعنى الضرر الذى يكون ناشئاً من الشريعه، وقلنا بأنّ لازم هذا المعنى هو نفى الحكم المسبب للضرر، وإلاّ من دون نفى الحكم المسبب للضرر لكان الضرر الناشئ من الشريعه متحققاً، فيعود الإشكال وهو الكذب وخلاف الوجدان.

ما هو الدليل الذى يرشح هذا الظهور للسقوط فى قبال سائر الظهورات الأخرى؟ هو يذكر وجوهاً وقرائن على ذلك:

الوجه الأول: إن هذا الظهور هو ظهور إطلاقى، ومقتضاه هو أن المنفى هو مطلق الضرر، بخلاف الظهورات الأخرى فهى ظهورات وضعيه، ولا إشكال فى أن الظهور الإطلاقى يكون مرجوحاً إذا دار الأمر بين رفع اليد عنه وبين رفع اليد عن الظهورات الوضعيه، فلا بد من الأخذ بالظهورات الوضعيه ورفع اليد عن الظهور الإطلاقى كما يُذكر فى محله، وتخريجه هو أن الظهورات الإطلاقيه ثابتة بمقدمات الحكمه، وواحد من مقدمات الحكمه عدم وجود القرينه والبيان، وهذا الظهور الوضعى يصلح أن يكون بيناً.

الوجه الثانى: وهى قضيه أخرى ترتبط بكون الظهور السابع هو إطلاق فى طرف الموضوع، ويقول فى مباحث التعارض ثبت أن الإطلاق فى طرف الموضوع يكون مرجوحاً بالنسبه إلى الإطلاقات الوضعيه فى طرف المحمول والحكم، إذا دار الأمر بين ظهور فى طرف الحكم وبين ظهور فى طرف الموضوع، يُرَّجَحُ الإطلاق فى طرف الحكم والمحمول على الظهور الموجود فى طرف الموضوع، هناك نكتة لا يُفترق فيها بين أن يكون الظهور فى جانب المحمول والحكم ظهوراً وضعياً، كلا، حتى إذا كان ظهوراً إطلاقياً فى جانب الحكم والمحمول بناءً على هذا الشىء يُقدّم على الظهور الإطلاقي الموجود فى جانب الموضوع، كانوا دائماً عندما يتعارض هذان الظهوران سواء كانا وضعيين أو إطلاقيين الترجيح يكون فى جانب الظهور الموجود فى طرف الحكم والمحمول لا- فى جانب الظهور الموجود فى طرف الموضوع. الظهور السابع فى طرف الموضوع؛ لأنه فى الضرر، والضرر موضوع، بينما الظهورات الأخرى كلها فى طرف الحكم والمحمول، فيقدّم الظهور فى طرف المحمول والحكم على الظهور فى طرف الموضوع، فيرشح للسقوط.

ص: ٧٠٢

الوجه الثالث: (والظاهر أنه الوجه الذي يعتمد عليه) أن القرينه على ترشح هذا الظهور للسقوط ورفع اليد عنه موجوده وهى عباره عن :

أولاً: وجود الأضرار التكوينية خارجاً كثيراً؛ فحينئذ يكون نفي الضرر الخارجى على الإطلاق يكون واضح الكذب. هذه قرينه على تقييد الضرر التكويني الخارجى المنفى بحصه خاصه منه وهى الناشئ من الشريعة، فوجود الأضرار التكوينية الخارجيه بشكل كثير هو قرينه على أن المنفى ليس هو مطلق الضرر التكويني الخارجى، وإنما هو حصه منه.

ثانياً: أن المتكلم هو النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) والكلام يصدر منه بما هو مشرع لشريعته، وليس بما هو خالق الأشياء ومكونها. هذه النكته أيضاً تنسجم مع نفي الضرر الخارجى الناشئ من الشريعة ولا تنسجم مع افتراض نفي الضرر الخارجى التكويني على الإطلاق، هذا لا يصدر من النبى بما هو مشرع، وإنما المناسب لكونه مشرعاً هو أن يكون المقصود هو نفي الضرر التكويني الخارجى الناشئ من الشريعة، هذا ينسجم مع كونه مشرعاً ومقنناً.

إذن: هذان أمران كل منهما يكون قرينه على تقييد الضرر المنفى بما إذا كان ناشئاً من الشريعة، فهذا يكون دليلاً على هذا التقييد، وبالتالي يكون دليلاً على رفع اليد عن الظهور السابع، وإبقاء الظهور الأخرى على حالها، وهذا ينتج ما قاله من أن الحديث ينفي الضرر التكويني بوجوده الخارجى، لكن المقيد بهذا القيد، ولازمه هو نفي الحكم الضررى.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

كان الكلام فى الوجه الثالث وذكرنا ما يرتبط بفقره لا ضرر وكان الاعتماد فى تشخيص مفاد فقره لا ضرر وأنه عباره عن نفي الضرر بوجوده التكويني الخارجى الحقيقى، لكن مع تقييده بما يكون ناشئاً من الحكم الشرعى، والسبب فى ترجيح هذا المفاد هو القرينه التى ذكرها، وهى كون الضرر التكويني موجوداً فى الخارج، وهذا معناه أن الروايه ليست ناظره إلى الأضرار التكوينية، والأمر الآخر هو كون المتكلم بهذا الكلام وهو النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وعندما يتكلم بكلام، فهو يتكلمه بما هو مشرع ومقنن لا بما هو خالق أو مكون. هذه القرينه تنسجم مع نفي الضرر المستند إلى الشارع بما هو شارع، وعليه؛ فحينئذ نرفع اليد عن الظهور السابع وهو إطلاق الضرر وإرادته حصه خاصه منه، وهى الضرر الناشئ من الشريعة، ونحافظ على الظهورات الأخرى، فمثلاً: ما ذكره المحقق شيخ الشريعة (قدّس سرّه) ينتفى بالظهور الأول وهو أن (لا) نافية لا ناهيه _____ مثلاً _____ وما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من إعمال العنايات التى يتوقف عليها ما ذهب إليه؛ لأنّ إعمال العنايه بأى نحو من أنحاء العنايات المتقدمه هو خلاف الظهور، فإذا حافظنا على الظهور يعنى لا توجد عنايه، وإذا لم يكن هناك عنايه؛ فحينئذ ينتفى ما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) الذى يعتمد على إحدى هذه العنايات، كذلك ما ذهب إليه المحقق النائينى (قدّس سرّه) والشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) ينتفى بما تقدّم من أنّ الظاهر أنّ الضرر مأخوذ على نحو الموضوعيه لا على نحو الطريقيه، يعنى الضرر بما هو ضرر لا بما هو عنوان للحكم، فإذا حافظنا على هذا الظهور وقلنا أنّ الضرر مأخوذ بما هو ضرر لا- بما هو مشير إلى الحكم الشرعى حتى يكون النفي متوجهاً إلى الحكم الضررى، فمعناه انتفاء الوجه الذى ذهب إليه هؤلاء.

وهكذا باقى الاحتمالات الأخرى تنتفى بأحد هذه الظهورات التى نلتزم بها، وهذا هو خلاصه ما يمكن توضيحه فى ما يرتبط بفقره لا ضرر .

ص: ٧٠٣

أما بالنسبه إلى فقرة لا ضرار، هو لديه رأى فى لا ضرار يختلف به عن الباقين، هو يقول أنّ الذى يُفهم عرفاً من الضرار المنفى فى هذه الفقرة هو تعمد الإضرار بلا حق، يعنى تقصد الضرر باستخدام حق من الحقوق على نحو يوقع الضرر بالغير، شخص يتعسف فى استخدام الحق ويلحق الضرر بالغير، ومن هنا يكون ذلك الحق الذى يتعسف هذا فى استخدامه لإيقاع الضرر بالغير، سبباً وذريعه لإلحاق الإضرار بالغير ومن هنا يكون لا ضرر نافياً لذلك الحق، باعتبار أنّ هذا الشخص تعسف فى استخدام هذا الحق لإلحاق الضرر بالغير، ويكون هذا الحق هو سبب إلحاق الضرر بالغير، فيكون منفيًا بلا ضرار، ومن هنا يقول أننا نستفيد من لا ضرار معنى لا نستفيد من لا ضرر، حيث لا ضرر لا تكفى لوحدها لنفى هذا الحق، وإنما نفى هذا الحق الذى يتعسف هذا الشخص فى تطبيقه واستخدامه لإيقاع الضرر بالغير، نفيه يستفاد من (لا ضرار) لا من لا ضرر.

ويوضح هذا الأمر، ويقول : أنّ الحكم تارة يكون بذاته ضررياً بقطع النظر عن أى شىء غيره، من قبيل اللزوم فى البيع الغبني، فأنه بذاته حكم ضررى. وأخرى يكون الحكم ضررياً، لكن لا بذاته، وإنما بامثاله، بمعنى أنه يكون ضررياً بتوسط ما يُعبر عنه بإرادته مقهوره، كما فى وجوب الوضوء، فأنه يكون ضررياً بامثاله، حيث أنّ نفس الوضوء ليس ضررياً، لكن امتثاله يوقع المكلف فى الضرر، فيكون الضرر بتوسط إرادته المكلف المقهوره لإيراده المولى؛ لأنّ المولى أوجب عليه الوضوء، وإرادته تكون مقهوره لإيراده المولى، فيأتى بالوضوء، فيقع فى الضرر، فيكون وجوب الوضوء ضررياً بتوسط الإراده المقهوره، فالحكم بوجوب الوضوء يكون ضررياً بامثاله وبتوسط الإراده المقهوره للمكلف وليس نفس الحكم بنفسه يكون ضررياً. القسم الثالث هو ما يكون ضررياً بتوسط إرادته غير مقهوره، إرادته متمرده من قبل العبد. ومقصوده من توسط إرادته غير مقهوره هو أنّ العبد بسوء اختياره معانداً وعاصياً هو يستغل هذا الحكم الشرعى ويوقع الضرر بغيره، فيكون هذا الحكم الشرعى ضررياً بتوسط إرادته متمرده غير مقهوره وغير ممثله للحكم الشرعى، لكن هو يستغل هذا الحكم الشرعى لإيقاع الضرر بالغير، ويُمثل لهذا بمسأله مورد روايه (لا ضرر) الذى هو قصه سمره بن جندب، جواز الدخول إلى عرقه بلا استئذان هو حكم شرعى وهو حكم ضررى بتوسط إرادته غير مقهوره، بمعنى أنّ العبد بسوء اختياره هو يستخدم هذا الحق لإلحاق الضرر بالغير.

ص: ٧٠٤

هذه الأحكام الثلاثة كلها يمكن نفيها بلا- ضرر، الأوّل يمكن نفيه بلا- ضرر؛ لأنّ لزوم البيع الغبني هو بنفسه حكم ضرري، والمفروض أنّ (لا ضرر) تنفي الحكم المسبب للضرر، فينتفي اللزوم، أو بحسب ما هو يرى تنفي الضرر الناشئ من الشريعة، وقلنا أنّ لازم هذا هو نفي الحكم الشرعي المسبب للضرر، فهذا الحكم باللزوم على المعاملة الغبنيه يسبب الضرر، فيكون منفيًا.

الثاني أيضاً ينتفي بلا ضرر كما هو واضح في وجوب الوضوء الذي هو حكم ضرري يكون بتوسط إرادته مقهوره، هذا أيضاً ينتفي لأنّ وجوب الوضوء بامثاله يكون ضرر، فإيجابه على المكلف في حاله معينه يكون ضررياً بامثاله، فإذن: هو حكم يكون سبباً للضرر، وينشأ منه الضرر، فيكون منفيًا بلا ضرر، فيرتفع وجوب الوضوء.

الثالث أيضاً ينتفي بـ (لا- ضرر)، وهو الحكم الضرري بتوسط إرادته غير مقهوره وهو جواز الدخول إلى عذقه من دون استئذان، الحكم بجواز الدخول ضرري؛ لأنّه يسبب الضرر، هذا أيضاً حكم ينشأ منه الضرر ويوجب الضرر، ولو عرفاً؛ لأنّ الشارع جوّز له الدخول، وهذا سوف يلحق الضرر بالأنصاري، هذا الجواز أيضاً يرتفع بلا ضرر، فيثبت التحريم. هذا كلّه يثبت بلا ضرر، لزوم البيع ينتفي، ووجوب الوضوء ينتفي، وجواز الدخول بلا- استئذان؛ لأنّه حكم ينشأ منه الضرر أيضاً ينتفي، فيرتفع الجواز وتثبت الحرمة.

هل يكفي هذا وحده لمنع إلحاق الضرر بالأنصاري؟ هل يكفي هذا لمنع إلحاق الضرر بالغير لمن يريد أن يتعسف في تطبيق الحق ويكون متمرداً وعاصياً؟ هو يقول بالرغم من أنّ الدخول بلا استئذان حرام أنا استخدم حقّي في الدخول لإلحاق الضرر بالأنصاري، في هذه الحالة يأتي دور (لا ضرر) لنفي هذا الحكم الشرعي الذي يريد هذا المتمرد استخدامه تعسفاً لإلحاق الضرر بالغير، وهذا الحكم الشرعي هو حق الدخول إلى ملكه، حيث أنه يطبق هذا الحق بشكل تعسفي لإلحاق الضرر بالغير، كأنّ (لا ضرر) تريد أن ترفع هذا الحق؛ وحينئذٍ يثبت أنه لا حق له في عذقه؛ ولذا قال: أقلعها وارم بها وجهه، فيسقط حقّه في هذا العثق؛ لأنّ وجود هذه النخلة هو الذي يكون سبباً في الإضرار بالغير، فهو يريد أن يقطع هذه النخلة التي تكون مبرراً لإلحاق الضرر بالغير، فيرتفع حقّه في هذا العثق؛ ولذا أمره بقلع النخلة.

فإذن: يُستفاد من (لا ضرار) شيئاً لم يكن مستفاداً من (لا ضرر). هذا خلاصه ما يذكره في محل الكلام. ومن خلال المناقشات والتقييم لهذا الرأي يتضح هذا الوجه أكثر.

هناك اعتراضات على هذا الوجه:

الاعتراض الأول: أنّ الظهورات الأخرى غير الظهور السابع الذى هو رشح لرفع اليد عنه وإبقاء الظهورات الأخرى على حالها. من جملة الأدلة على هذا التقدير هو أنّ هذا الظهور ظهور إطلاقى، بينما الظهورات الأخرى كلّها ظهورات وضعيه، وعندما يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور إطلاقى، وبين رفع اليد عن ظهور وضعى لا إشكال أنّه يرجح رفع اليد عن الظهور الإطلاقى، باعتبار أنه أضعف من الظهورات الوضعيه كما ذكر في محله. هذا الاعتراض يقول: من قال أنّ الظهورات الأخرى هي ظهورات وضعيه؟ هذا ليس معلوماً حتى تتقدم على الظهور السابع الذى هو ظهور إطلاقى؛ لأنّ بعض هذه الظهورات هي ظهورات إطلاقيه ويكون حال الظهور السابع، فلا- وجه للترجيح ولا- وجه للالتزام بأنّ الظهور السابع هو الذى يسقط؛ لأنّ فى قبالة يوجد ظهور إطلاقى مثله، ولا مرجح فى المقام.

يمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأنّه: لا يبعد أنّ مقصود السيد الشهيد (قدّس سرّه) من الظهورات الوضعيه هي الظهورات الغير مستنده إلى مقدمات الحكمه وليس الظهور الوضعى الذى يكون ثابتاً على أساس الوضع اللغوى المعروف، فيكون أعم من الظهور الثابت بالوضع، والظهور الثابت بقرائن عامه أو خاصه، لكن غير مقدمات الحكمه، فمقصوده من الظهورات الوضعيه يعنى الظهور الذى يثبت للكلام، سواء كان بسبب الوضع، أو بسبب القرينه الخاصه، أو القرينه العامه، لكن غير القرينه العامه لا بدّ أن نقول أنه غير مقدمات الحكمه، هذا مقصوده ظاهراً من الظهورات الوضعيه، والله العالم، هو لا يريد أن يقول أنّ هذه الظهورات الستة هي ظهورات وضعيه بمعنى أنّها ناشئه من وضع اللفظ، أو الهيئه لمعنىّ معين، وإنما يريد أن يقول أنّ هذا الكلام ظاهر فى هذا المعنى، سواء كان هذا الظهور ناشئاً من الوضع، أو من قرينه عامه غير مقدمات الحكمه، أو من أصل من الأصول اللفظيه مثل أصاله عدم التقدير، الذى هو أصل عقلاى بنا عليه العقلاء فى باب تشخيص الظهور، فهي تعطى ظهوراً للكلام فى عدم وجود تقدير، هذا ظهور وضعى، بمعنى أنه ليس مستنداً إلى مقدمات الحكمه. بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ إذا لاحظنا الظهورات الستة المتقدمه سنجد أنّها ليست كلها مستنده إلى مقدمات الحكمه؛ بل هي مستنده إلى الوضع، أو مستنده إلى أمورٍ أخرى من قبيل أصول لفظيه، أو قرائن عامه وأمثال هذه الأمور، فرضاً أنّ (لا) ظاهره فى النفي، قد يقال أنّ هذا الظهور وضعى مثلاً، أو أنّ الكلام ظاهر فى عدم التقدير المستند إلى أصاله عدم التقدير وليس إلى مقدمات الحكمه..... وهكذا سائر الظهورات التى ذكرت سابقاً هي ليست ظهورات إطلاقيه، يعنى مستنده إلى مقدمات الحكمه، أن يكون المتكلم فى مقام البيان، وأن ينصب قرينه، كلا هي ليست مستنده إلى مقدمات الحكمه، وإنّما هي ظهورات وضعيه بهذا المعنى العام؛ فحينئذٍ يمكن تصحيح كلامه بأنّه ليس فى قبالة الظهور السابع الأخير الذى هو ظهور إطلاقى؛ لأنّ لدينا كلمه (ضرر) هل المراد بالضرر مطلق الضرر، أو حصّه خاصه منه؟ مقدمات الحكمه تقول لو أراد الحصّه الخاصه ليّنها وهو فى مقام البيان، وحيث أنه لم يبيّن الحصّه الخاصه، فيكون مراده هو مطلق الضرر. هذا ظهور إطلاقى، بينما الظهورات الأخرى ليست بهذا الشكل حتى يقال أنّ هذا الظهور الإطلاقى يوجد فى قبالة ظهور إطلاقى آخر، فلا موجب لإسقاط هذا الظهور والأخذ بظهور آخر، ولماذا لا نعكس مثلاً؟

الاعتراض الثاني: أنّ هذه القرينه التي استند إليها لتشريح الظهور السابع للسقوط ورفع اليد عنه، هذه القرينه التي هي عباره عن أنّ المتكلم هو مشرع، وأنّ الأضرار التكوينية موجوده في الخارج بلا إشكال، نسبه هذه القرينه إلى الظهورات الأخرى نسبه واحده، فهي قرينه لا تحتم إسقاط الظهور السابع والالتزام بما اختاره من أنّ المقصود هو نفي الضرر التكويني بوجوده الحقيقي، لكن مع تقييده بأنه ناشئ من الحكم الشرعي، يعني لا- تُعيّن اختيار هذا في قبال الوجوه الأخرى؛ لأنّها قرينه حيادية يمكن الاستفادة منها لإثبات هذا الوجه، ويمكن الاستفادة منها لإثبات الوجه الآخر، أو الوجوه الأخرى، لا تُعيّن هذا؛ لأنّ غايه ما يمكن أن تدل عليه هذه القرينه هو أنّ الشارع ليس بصدد نفي الإضرار التكوينية الخارجيه، فهو ليس ناظراً إلى الإضرار التكوينية الخارجيه؛ لأنّ هذا لا- يناسب كونه مشرعاً، ولا يناسب وقوع الإضرار التكوينية الخارجيه في الخارج، إذن: هو ليس ناظراً إلى الإضرار التكوينية في الخارج، وإنما هو ناظر إلى عالم التشريع، هذه القرينه إذا كان هذا هو مفادها، فهذا أعمّ مما يقوله، يعني هذا كما ينسجم مع ما يقوله من أنّ المقصود بالحدّث هو نفي الضرر التكويني بوجوده الحقيقي، لكن مع تقييده بما ينشأ من الشريعه، فإذا قيدناه بما ينشأ من الشريعه ينسجم مع هذا كما هو قال، وكذلك ينسجم مع ما يقوله الميرزا من أنّ النفي ابتداءً متوجّه إلى الحكم الضرري، يعني أصلاً هو متوجّه إلى عالم التشريع، عندما يقول الميرزا أنّ ما ينظر إليه المتكلم بهذا الحدّث هو عالم التشريع ويكون المقصود هو نفي الحكم الموجب للضرر، هذا ينسجم مع هذه القرينه؛ لأنّ هذه القرينه تقول بأنّ الحدّث لا- ينظر إلى الإضرار التكوينية الخارجيه، وإنّما ينظر إلى عالم التشريع، هذا أيضاً يقول أنّ الحدّث ناظر إلى عالم التشريع ويقول أنّ المنفي هو الحكم الضرري بأيّ تقريبٍ من التقريبات السابقه، لكن بالنتيجه هو أيضاً يقول أنّ الحدّث ناظر إلى عالم التشريع، هذا الوجه الذي يختاره أيضاً يؤدي إلى نفس النتيجه، وهي أنّ الحدّث ناظر إلى عالم التشريع، فالاعتماد على هذه القرينه لإثبات هذا الوجه ونفي الوجه الذي يقول به _____ مثلاً- _____ المحقق النائيني (قدّس سرّه)، هذا بلا موجب؛ بل قد يقال أكثر من هذا، هذه القرينه أنسب لما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) من هذا الوجه؛ لأنّه بالنتيجه هذا الوجه لا يخرج عن كون استخدام الضرر على إطلاقه وإرادته حصّه خاصه منه، يعني هو نفي الضرر التكويني الخارجى واستخدام الضرر مطلقاً، لكن مراده نفي حصّه خاصه منه. يقول هذا لا يخلو من ركاكه، بينما ما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) يكون أنسب لنظر الحدّث إلى عالم التشريع.

يمكن التأمل في هذا الاعتراض، باعتبار أنه صحيح القرينه التي ذكرها هي تثبت أن الحديث ليس ناظراً إلى الإضرار التكويني الخارجيه على إطلاقها، وإنما ناظر إلى عالم التشريع، لكن صاحب هذا الوجه يرى أنه وإن كان كل من الوجه الذي يختاره والوجه الذي يختاره المحقق النائيني (قدس سرّه)، كلٌ منهما بالنتيجه يرتبط بعالم التشريع، كلٌ منهما ينفي الحكم الموجب للضرر، هذا كله صحيح، لكن هو يقول أن ما يقوله المحقق النائيني (قدس سرّه) يلزم منه مخالفه ظهور وضعي، بينما ما نقوله لا يلزم منه مخالفه ظهور وضعي، وإنما يلزم منه مخالفه ظهور إطلاقي؛ لأنه إما أن نقول أن الضرر استخدم بنحو التجوّز في الكلمه في الحكم الشرعي، أو نقول أن الضرر يُراد به الحكم الشرعي بعلاقه السببيه والمسببيه التوليديه، أو يقال هو استخدم الضرر والمراد الأصلي والجدى هو الحكم الشرعي، هو لا يريد أن ينفي هذا الضرر، وإنما هذه وسيله استخدمها لنفي الحكم الشرعي، في كل هذه الحالات فيه مخالفه لظهور وضعي، ولو قلنا مخالفه لمساله التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدى والأصلي بالنتيجه هذا مخالفه للظهور، ظاهر الكلام هو وجود تطابق بينهما، والتفكيك بينهما هو خلاف الظهور، بالنتيجه هو يدعى أن ما يقوله المحقق النائيني (قدس سرّه) صحيح هو يرتبط بعالم التشريع، وهذه القرينه أيضاً يمكن أن تنسجم معه، لكن هو يقول يلزم من الالتزام به مخالفه بعض الظهورات الوضعيه المتقدمه، بينما ما نقوله ليس فيه إلا مخالفه ظهور إطلاقي، وإذا دار الأمر بينهما لا إشكال في أن الظهور الإطلاقي هو الذي يترشح ويتعين رفع اليد عنه في قبال تلك الظهورات، فنحافظ على تلك الظهورات ولتزم بأن الحديث لا ينفي الحكم الشرعي الضرري ابتداءً، وإنما هو ينفي الضرر التكويني بوجوده الحقيقي، لكن مع تقييده بما إذا كان ناشئاً من الشريعه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

ذكرنا في الدرس السابق بعض الاعتراضات على الاحتمال الأخير الذي تطرقنا له والذي كان حاصله هو دعوى أنّ مفاد الحديث الشريف هو نفى الضرر الناشئ من الحكم الشرعي ويُدعى بأنّ هذا يُحافظ فيه على كل الظهورات الموجودة في الحديث، فقط نرفع اليد عن ظهور الإطلاق في كلمه الضرر، فنقيّد الإطلاق بخصوص ما إذا كان ناشئاً من الشريعة.

ذكرنا بعض الاعتراضات على هذا الوجه، الآن نذكر الاعتراض الآخر على هذا الوجه، وحاصل هذا الاعتراض هو أن يقال: أنّ بعض الظهورات الغير مستنده إلى الوضع من الظهورات السبعه التي ذكرت قد يقال أنّها ليست أقوى من الظهور الإطلاقي في الضرر حتى نرفع اليد عن الظهور الإطلاقي لكون الظهور الآخر أقوى منه، فترشح الظهور الإطلاقي للسقوط ونرفع اليد عنه حتى يتم هذا الوجه، ويمثّل لذلك بالاحتمال الثالث المتقدم الذي بنا عليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) والمحقق النائيني (قدّس سرّه) والسيد الخوئي (قدّس سرّه) وغيرهم، والذي يقول أنّ المنفى هو الحكم الضروري، هذا الاحتمال له عدّه تقريبات، فتارة يقال في مقام تقريبه أنّ هذا يُستفاد باعتبار أنّ نفس كلمه الضرر استعملت مجازاً في الحكم من باب التجوز في الكلمه، فلا ضرر يعني لا حكم ضرري. لا نقول بهذا التقريب في الاحتمال الثالث. نعم، هذا التقريب إذا كان من الاحتمال الثالث لا إشكال في أنّ هذا التقريب أقوى، يكون الظهور في عدم التجوّز وأنّ المراد بالضرر هو معناها الحقيقي وهو الضرر، أمّا استعمال الضرر مجازاً في الحكم، فهذا خلاف الظاهر، فيكون هذا الظهور أقوى من الظهور الإطلاقي، فيكون المتعين رفع اليد عن الظهور الإطلاقي كما يقال في هذا الوجه.

ص: ٧٠٩

لكن إذا قربنا الاحتمال الثالث بتقريب آخر غير هذا، ليس أنّ الضرر استعمل من باب التجوز في الكلمه، أو التجوز في شيء آخر في الحكم، وإنما قربناه بوجه آخر وهو ما تقدم سابقاً من أن هذا ندخله في باب الكنايات، بمعنى أنّ نفى الضرر في هذا الحديث الشريف كناية عن نفى السبب والمقتضى له، الضرر في موارد تحققه عندما يصدر من الشارع يكون كناية عن نفى سببه ومقتضيه الذي هو عبارته عن الحكم المسبب له، فيكون نفى الضرر في لسان الشارع كناية عن نفى مقتضيه ونفى سببه الذي هو الحكم الذي يقتضيه ويسببه؛ وحينئذٍ يكون المقصود التفهيمي للمتكلم هو نفى الحكم الضروري، هو لا- يقصد تفهيم نفى الضرر؛ لأنه أخذه كناية، وإنّما يقصد تفهيم مقصده الأصلي، المعنى الكنائى الذي هو نفى المقتضى للضرر من قبل الشارع. هذا المعنى وإن كان هو خلاف الظاهر، باعتبار أنّ الظهور الأولى للجمله هو تطابق المراد الاستعمالي مع المراد التفهيمي، ما يُستعمل فيه اللفظ هو الذي يريد تفهيمه، ويكون هو المقصود الأصلي للمتكلم، هذا التقريب يلغى هذا التطابق؛ حينئذٍ لا يكون هناك تطابق بين ما يستعمل فيه اللفظ وبين ما يكون مقصوداً أصلياً للمتكلم. لكن الذي يبقى هو أنّ هذا الاستعمال متعارف، فباب الكنايات باب معروف جداً حتى قيل أنّ أغلب كلام العرب هو كنايات، في الاستعمالات الخارجيه متعارف هذا الاستعمال، تقدّم سابقاً التمثيل لذلك بأنه قد يقول الرجل لآخر (لا- خطر عليك) ينفي الخطر ويكون مقصوده هو نفى سبب الخطر

ومقتضيه، عندما يقول له مثلاً (في هذه السنه لا خطر على مزرعتك، أو بستانك) يكون مقصوده هو نفي السيل، نفي مقتضى
الخطر وسببه، أو عندما يقول الطبيب لمريضه _____ مثلاً- _____ (أنت لا- تحتاج إلى الدواء) ويكون مقصوده هو نفي
المرض، أو نفي شدّه المرض بحيث يحتاج دخول المستشفى، أو الدواء، فهو ينفي الحاجه إلى الدواء أو الحاجه إلى دخول
المستشفى، ويكون غرضه نفي السبب المقتضى لذلك، _____ فرضاً _____ نفي شدة المرض على نحو تكون سبباً
إلى استعمال الدواء أو دخوله المستشفى، تعبير متعارف جداً ومقبول.

ليس واضحاً أنّ مثل هذا الظهور يكون أقوى من الظهور الإطلاقي بحيث يتعيّن أن نسقط الظهور الإطلاقي، يعنى الظهور فى التطابق بين المراد الاستعمالى والمراد الجدّى الذى يخالفه هذا التقريب، فأنّ هذا التقريب يفكك بين الظهورين، أى أنّ المراد الاستعمالى شىء والمراد الجدّى شىء آخر. هذا الظهور فى التطابق ليس واضحاً أنه أقوى من الظهور الإطلاقي فى كلمه الضرر، بحيث مباشره نقول أنّ الذى يترشح للسقوط هو الظهور الإطلاقي، فبتم هذا الوجه، من قال أنّ هذا أقوى من هذا؟! خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّ هذا الاحتمال الأخير فيه مخالفه للظهور الإطلاقي كما قال، يعنى أنّ المتكلم استعمل اللفظ الموضوع للمطلق فى بعض حصصه، هذا هو المقصود بالمخالفه، نرفع اليد عن الظهور الإطلاقي حتى نصل إلى الاحتمال الذى قال به السيد الشهيد(قدّس سرّه)، لا بدّ أن نقول أنّ لفظ الضرر موضوع لمطلق الضرر، سواء كان ناشئاً من الشريعة أو من شىء آخر، الضرر لا يختص بخصوص الناشئ من الشريعة، هذا اللفظ الموضوع للعام المطلق إذا رفعنا اليد عن الظهور الإطلاقي نقيده بخصوص حصه خاصه منه، هذا من جهه، وذاك يوجد ظهور فى التطابق إذا رفعنا اليد عنه سوف نفكك بينهما، ليس من الواضح أنّ ذاك الظهور أقوى من هذا الظهور حتى يتعيّن الظهور الإطلاقي للسقوط وينتج هذا الاحتمال الأخير؛ بل لعلّه يمكن أن يقال أنّ هذا الظهور أضعف من الظهور الإطلاقي، والظهور الإطلاقي هو الأقوى، ظهور استعمل لفظ عام معظم أفراده هى حصص أخرى لا تنشأ من الشريعة، الأضرار الموجوده فى الخارج تكويناً لها مناشئ كثيره، حصّه خاصه منه نسبتها نسبة القليل إلى الكثير هى التى تنشأ من الحكم الشرعى والشريعة، هذه حصه خاصه من الضرر وليست كثيره، نحمل هذا اللفظ على إرادته هذه الحصّه الخاصه، لعلّ هذا الظهور الذى يمنع من هذا التقييد أقوى من ظهور الحديث الشريف فى أنّ هناك تطابق بين المراد الاستعمالى وبين المراد الجدّى، انه عندما نفى الضرر كان مقصوده نفى الضرر وليس نفى الحكم المسبب للضرر مع الأخذ بنظر الاعتبار تعارف هذا التعبير والاستعمال لوجود هذه العلاقه الخاصه بين الحكم وبين علاقه السببيه والمسببيه؛ حينئذٍ يصح بشكل واضح أن يُجعل نفى الضرر كناية وليس استعمال لفظ الضرر فى الحكم الشرعى، وإنّما كناية عن نفى الحكم المسبب لهذا الضرر، فيقول(لا ضرر) ومقصوده نفى الحكم الضررى؛ وحينئذٍ لا يترشح الظهور الإطلاقي للسقوط، قد يقال: أنّ هذا الظهور هو الذى يترشح للسقوط وبالتالي يلتزم بالكنايه وأنّ لا ضرر كناية عن نفى الحكم المسبب للضرر؛ وحينئذٍ يثبت الاحتمال الثالث الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) والمحقق النائينى(قدّس سرّه).

بعبارة أخرى: الأمر يدور في محل الكلام بين أن نقول أن الضرر في الحديث كناية عن الحكم المسبب له، وبين أن نقول أن المراد بالضرر هو هذه الحصة الخاصة من الضرر. الاحتمال الثالث المتقدم يقول أن الضرر كناية عن الحكم، لا داعي لتخصيصه، يبقى على إطلاقه، لكن هو كناية عن الحكم الشرعي، وبين أن نقول ليس كناية، وإنما المراد به هو الضرر والمنفى هو الضرر، لكنه ضرر خاص وحصة خاصة من الضرر، الأمر يدور بين هذين، المدعى في هذا الوجه أن الظهور الأول أقوى من الظهور الثاني، أن الظهور الإطلاقي هو أضعف الظهورات، فيتعين للسقوط؛ ولا بد حينئذٍ من نفي الضرر الناشئ من الشريعة، هذا هو مفاد الحديث، الاحتمال الثالث يقول أضعف الظهورات هو الظهور في أن المراد به هو نفي الضرر حقيقه وليس كناية، هذا يقول عندما يصدر من الشارع وفي مقام التشريع هذا يكون كناية عن نفي الضرر مع تعارف هذا الاستعمال، الذي نلتزم به هو أن هذا من باب الكناية. صحيح أن الكناية خلاف الظاهر، لكن مخالفه هذا الظاهر أهون من مخالفه رفع اليد عن الظهور الإطلاقي.

على كل حال، يبدو من هذا الكلام أن كل الاحتمالات السابقة فيها نوع من المخالفة للظهور، غاية الأمر أنه لا بد من تشخيص أنه بأى ظهور نأخذ وأي ظهور نرفع اليد عنه بعد فرض تعذر الأخذ بكل الظهورات؛ لأن الأخذ بكل الظهورات يلزم منه الكذب وخلاف الواقع، بعد تعذر الأخذ بكل الظهورات لا بد من رفع اليد عن أحد هذه الظهورات، الكلام في أنه أى ظهور هو المرشح للسقوط؟

قد يقال: ما يفهم من كلمات المحقق النائيني (قدس سرّه) في مقام إثبات الاحتمال الثالث هو أنه يتجاوز هذه المرحلة، يعنى قد يفهم من كلماته أنه يريد أن يقول أن الاحتمال الثالث ليس فيه مخالفة لأى ظهور من الظهورات بتقريب أشرنا إليه سابقاً، وحاصله: دعوى أن علاقة السببية والمسببية التوليدية التي تقدم الحديث عنها بين الحكم الشرعي وبين الضرر في موارد الضرر، هذه العلاقة كأنه تخلق فرداً آخر لمفهوم الضرر عرفاً بحيث يكون لمفهوم الضرر فردان، الضرر التكويني الموجود في الخارج له فرد آخر هو عبارة عن الحكم الشرعي المسبب للضرر بحيث يكون الحكم الشرعي المسبب للضرر هو فرد من أفراد مفهوم الضرر، فيقال هذا الحكم الشرعي المسبب للضرر ضرر، كما يقال للضرر الخارجي أنه ضرر، وكأن مفهوم الضرر بحكم هذه العلاقة التي هي السببية والمسببية التوليدية يكون له فردان، أحدهما الضرر الخارجي والثاني هو هذا الفرد الثاني للضرر الذي هو عبارة عن الحكم الشرعي المسبب للضرر، وبناءً على هذا حينئذٍ يكون استعمال لفظ الضرر في الحكم الشرعي هو استعمال اللفظ في أحد معنييه، استعمال حقيقي وليس فيه أى تجوّز، لا- نحتاج إلى التجوّز في الكلمة ولا نحتاج إلى الكناية، أصلاً المنفى هو الحكم الضرري، المنفى في لا- ضرر الضرر المراد بالضرر ليس الضرر التكويني الخارجي، والمنفى ليس مسلطاً على الضرر الخارجي حتى نجعل هذا كناية عن الحكم المسبب له، أو نقول هذا من باب التجوّز في الكلمة والضرر استعمل في الحكم الشرعي، المنفى مسلط على الضرر، لكن بلحاظ أحد مصداقيه وهو الحكم الشرعي؛ لأن الحكم الشرعي صار فرداً عرفاً للضرر ولمفهوم الضرر.

إذا تمّ هذا الكلام؛ حينئذٍ لا يكون هناك تجوّز ولا مخالفه للظهور إطلاقاً، كل هذه الظهورات نأخذ بها، (لا) للنفي وليست للنهي، ولا يوجد تقدير، ولا نبذل أى عنايات كما يذكر صاحب الكفاية، ونبقى الضرر على إطلاقه ولا نقيده بخصوص الحصه الناشئه من الشريعة، نأخذ بكل الظهورات المتقدّمه، لكن المراد بالضرر هو أحد فرديه، نفس صدور هذا الكلام من الشارع، تحقق الأغراض التكوينية، هذه القرينه التي تقدّمت سابقاً، وكونه هو في مقام التشريع، هذا يكون قرينه على أنّ الضرر لا يُراد به ذاك الفرد، وإنما يُراد به الفرد الآخر الذي هو عباره عن الحكم الشرعى، وبهذا يكون الحديث نافياً مباشراً وبلا توسط شىء، نافياً للحكم المسبب للضرر، باعتباره فرداً من أفراد مفهوم الضرر؛ وحينئذٍ لا نحتاج أن نرفع اليد عن أحد الظهورات؛ بل نعمل بكل الظهورات ونفسرها على هذا الأساس .

هذا الذى قد يقال أنه يفهم من كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه)، الظاهر أنه من الصعوبه جداً الالتزام به، باعتبار أنّ أول الكلام هو أنّ العرف يعتبر هذا الفرد، يعنى السبب التوليدى الذى هو الحكم الشرعى هو فرد من أفراد المسبب التوليدى، من قال هذا؟ هذا فى الأسباب التوليديه الحقيقيه التى لا تتوسط الإراده واختيار المكلف بين السبب وبين المسبب، هناك العرف لا يرى أنّ السبب يكون فرداً من أفراد المسبب، حتى فى باب الإلقاء والإحراق الذى لا إشكال فى أنّ الإلقاء سبب توليدى بالنسبه للإحراق، هذا سبب توليدى بلا إشكال، ولا تتوسط الإراده واختيار المكلف فى الأثناء، لكن بالرغم من هذا لا نرى أنّ العرف يعتبر الإلقاء فرداً من أفراد الإحراق، يبقى الأحرار له مفهومه والإلقاء ليس فرداً من أفراد، غايه الأمر أنّ العرف بعد أن يدرك هذه العلاقه المستحكه بينهما يجوّز إطلاق المسبب الذى هو الإحراق على السبب الذى هو الإلقاء لهذه العلاقه، فيقول للإلقاء فى النار أنّ هذا إحراق للشىء، هذا معناه أنّ العرف فقط يسمح بهذا المقدار، المفهومان متباينان، لكن بحكم هذه العلاقه بينهما يجوز إطلاق الإحراق على الإلقاء فى النار، فيقول هذا إحراق، هذا ليس معناه أن يكون الإلقاء فرداً من أفراد الإحراق، يبقى الإحراق له مفهومه وتبقى أفراد مشخصه والإلقاء ليس منها، الإحراق يعبر عن حاله خاصه والإلقاء ليس فرداً من أفراد، وإنما يجوز استعماله فيه لعلاقه السببيه والمسببيه، كما يجوز استعمال لفظ الأسد فى الرجال الشجاع لعلاقه موجوده بينهما وليس أنّ الرجل الشجاع صار فرداً من أفراد الأسد، وإنما يصح إطلاقه عليه لهذه العلاقه الموجوده، فهذا نقوله فى باب الإحراق والإلقاء، فما ظنك فى محل الكلام الذى تقدّم سابقاً فى باب الحكم الشرعى والضرر أصلاً العلاقه ليست سببيه ومسببيه توليديه، وذلك لتوسط إرادته المكلف فى البين، وليس بمجرد أن يحكم الشارع تحقق الضرر من دون إرادته واختيار من قبل المكلف، وإنما الاختيار والإرادته تتوسط، هذا معناه أنّ الحكم ليس سبباً توليدياً بالنسبه إلى حصول الضرر. صحيح أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) قال فيما نقلنا عنه صحيح أنّ الإراده تتوسط، لكنها إرادته مقهوره لإرادته المولى القاهره، هى إرادته مقهوره وكأنها بحكم العدم، وبالتالي يكون الحكم الشرعى سبباً توليدياً للضرر، فيكون حاله حال الإلقاء والإحراق، لكن هذا يختص بمن تكون إرادته مقهوره للحكم الشرعى، لكن ما أكثر الناس الذين لا تكون إرادتهم مقهوره للحكم الشرعى، هو سبب صدور هذا الحديث الشريف هو لم تكن إرادته مقهوره للحكم الشرعى، فبقى إرادته المكلف تتوسط بين الحكم الشرعى وبين تحقق الضرر فى الخارج. مضافاً إلى هذا أنه لو فرضنا أنّ الإراده مقهوره، هذا لا يجعل المسبب فرداً عرفاً من أفراد السبب، أى لا يوجب أن يكون الحكم الشرعى فرداً من أفراد الضرر بحيث يكون استعمال الضرر فى الحكم من استعمال اللفظ فى معناه وفى أحد أفراد وفى أحد مصداقيه. ونحن فى الإلقاء والإحراق قلنا أنه لا يكون فرداً من أفراد، هذا واضح فيه توسط الإراده فى البين، ليس الحكم الشرعى سبباً توليدياً للضرر بحيث يلغى اختيار المكلف فى تحقق الضرر.

فإذن: هذه المحاولة لا تجدى؛ بل الظاهر أنه لا بدّ من ارتكاب مخالفه من المخالفات للظهور.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

فى الدروس السابقه ذكرنا الوجوه الثلاثه لبعض الأعلام المعاصرين، وقلنا أنّ كل هذه الوجوه هى بحاجه إلى مخالفه لظاهر من الظهورات، وإنّما الكلام يقع فى مسأله التقديم وتشخيص أى ظهور هو المرشح للسقوط حتى يؤخذ بالظهورات الأخرى ونرى ماذا يقتضى الأخذ بالظهورات الأخرى.

نذكر الآن وجهاً رابعاً أيضاً اختاره بعض الأعلام المعاصرين، ونذكره أيضاً فى عداد الوجوه الثلاثه المتقدمه ، حاصل هذا الوجه يقول: أنّ مفاد هذا الحديث هو النهى كما يقول صاحب الاحتمال الثانى، وأنّ النهى فى المقام ليس نهياً إلهياً، وإنّما هو نهى سلطانى، النهى ليس نهياً إلهياً حتى يكون حكماً إلهياً من قبيل النهى عن شرب الخمر، أو النهى عن الزنا ، النهى عن الضرر والضرار فى الحديث الشريف ليس من هذا القبيل، يعنى ليس كما يقول شيخ الشريعه، حيث أنه افترض أنّ النهى نهى إلهى، وهذا حكم شرعى مفاده حرمة الضرر والضرار مولوياً تكليفاً، فهو حكم كسائر المحرّمات فى الشريعه، فكما أنّ شرب الخمر حرام ، الضرر والإضرار أيضاً حرام، هذا يقول أنّ النهى ليس نهياً إلهياً، وإنّما هو نهى سلطانى، ما صدر من رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لم يصدر منه بما هو مبلغ للشريعه وناقل للحكم الإلهى، وإنّما صدر منه باعتباره سلطاناً وباعتباره ولى أمور الناس، وكما يعبر باعتباره سلطان المله وسائس الدوله ولم يصدر منه بما هو مبلغ للأحكام الإلهيه الشرعيه.

فى مقام بيان هذا الرأى ذكر مقدمات، ذكر فى المقدمه الأولى أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) له شئون ومقامات:

ص: ٧١٤

المقام الأول: هو مقام النبوه والرساله. أو بعباره أخرى هو مقام تبليغ الأحكام الإلهيه ونقلها إلى الناس.

المقام الثانى: هو مقام السلطنه والرئاسه وإداره شئون الناس باعتباره رئيس البلاد والعباد.

المقام الثالث: هو مقام القضاء وفض الخصومات والحكومه الشرعيه.

فى هذه المقامات الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان يقوم بدوره فى كل مقام من هذه المقامات، فهو تاره يخبر عن حكم إلهى شرعى تلقاه عن طريق الوحي وبلّغه للناس، فهنا الحكم يصدر منه، لكن باعتباره مبلغاً عن الله؛ ولذا لا يصح نسبه هذا الحكم إلى الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وإنّما ينسب الحكم إلى المشرّع الحقيقى والرسول هو مبلغ عن الله (سبحانه وتعالى) إلى العباد، وأخرى يصدر منه الحكم بما هو سائس للعباد ورئيس دوله وولى لأمر الناس، فى هذه الحاله هذا الحكم ينسب له (صلّى الله عليه وآله وسلّم) باعتباره قائداً للأمه، ويمثل لذلك بأمره بتنفيذ جيش أسامه، هو أمر بتنفيذ جيش أسامه، هذا

الأمر ليس أمراً إلهياً؛ لأنه لم يصدر منه بما هو مبلغ للأحكام الشرعية، وإنما هذا أمر صدر منه بما هو قائد للأمة وسائس للعباد. وفي المقام الثالث أيضاً قد يقضى عندما يتقدم له خصمان بقضيه معينه ويطلبان منه أن يحكم فيها هو يصدر حكماً، هذا الحكم الصادر منه صادر منه بما هو حاكم شرعي وقاضي يفصل بين الخصومات في موارد النزاع، فهذه ثلاثة مقامات ثابتة للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

في المقدمة الثانية ذكر أنه كل ما ورد عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ بل حتى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) باعتباره تولى هذه المناصب الثلاثة، كل ما ورد عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بلفظ (قضى)، أو (حكم) أو (أمر) وأمثلة هذه التعبيرات، المراد منها ليس هو بيان الحكم الشرعي الإلهي، يعني لم يصدر منه ذلك بما هو مبلغ عن الله (سبحانه وتعالى) وإنما ظاهر هذه التعبيرات هو أنه قضى وحكم وأمر من حيث أنه قائد للأمة، أو من حيث أنه قاضٍ، عندما يقال قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) معناه أنّ هذا صدر منه إما على أساس مقام ولايته على الأمة، وإما على أساس مقام القضاء، ولا يصح أن نفسر ذلك على أنه صدر منه بما هو مبلغ للأحكام الشرعية من الحلال والحرام. إذا أُريد في بعض الأحيان كما قد يتفق من قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) المراد به تبليغ حكم شرعي إلهي، قد يتفق هذا. يقول: هذا نحو من التجوز ويُحمل على هذا المعنى، وإلا - قضى، وحكم، هو ظاهر في أنه صدر منه بما هو ولي للعباد، أو بما هو قاضٍ وحاكم شرعي لحل الخصومات.

المقدمه الثالثه التي ذكرها: قد يُعبّر عن الأوامر الصادره من الرسول(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بما أنه سلطان وبما أنه ولي أمر المسلمين، قد يُعبّر عنها بغير الألفاظ التي تقدمت، وإنما يقال: قال رسول الله(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) في أمر صدر منه بما هو ولي للمسلمين، قد يحصل هذا، لكنّ قرينه الحال وقرينه المقال تقتضى الحمل على الأمر الصادر منه بما هو ولي أمر المسلمين، أو الصادر منه بما هو قاضٍ وحاكم، بالرغم من أنها ترد بعنوان(قال). من هنا يظهر كأنه يقول أنّ الظهور الأولي لقضى هو أنّ ما صدر منه صدر منه بما هو حاكم أو قاضٍ لا- بما هو مبلغ للأحكام الشرعيه، لكن قد تستعمل في غير ذلك، لكنّه استعمال مجازي. كما أنّ الظهور الأولي لقال رسول الله(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) هو أنّه ينقل قولاً بما هو مبلغ لحكم شرعي وناقل، لكن هذا أيضاً قد تقتضى قرينه الحال أو قرينه المقال حملة على أنه صدر منه بما هو حاكم، أو بما هو قاضٍ، لكن الأصل في هذه الكلمات هو هذا.

في المقدمه الرابعه ذكر بعض الأخبار المؤيده لهذه المطالب التي ذكرها لا داعي لذكرها.

بعد هذه المقدمات الأربعه ذكر بأنّ حديث(لا ضرر ولا ضرار) الصادر منه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) صادر منه بما هو ولي للعباد وبما هو سلطان وسائس للعباد وللبلاد، فهو صادر منه من جهة الرئاسة العامه ومفاده هو المنع من الضرر والإضرار، هو رأى أنّ مصلحه إداره شئون الناس وسياسه العباد والبلاد تقتضى منه أن يمنع من الضرر والضرار، فهو صدر منه لا- بما هو ناقل للأحكام الشرعيه، ليس هناك حكم إلهي ينقله الرسول(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) كما نقل لنا حرمه شرب الخمر _____ مثلاً _____ وإنما هذا حكم صدر منه وينسب إليه لأنه رأى أنّ المصلحه العامه تقتضى تحريم الضرر والضرار ومنع الظلم على العباد باعتبار أنّ الضرر والضرار فيه ظلم على العباد وهو مسئول عن منع الظلم وإشاعه العدل بين الناس والتصدى لمن يريد ظلم الآخرين والتصدى يكون بصدور هذا المنع الذي يصدر منه بما أنه ولي أمر المسلمين والعباد. استدلل على أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) يراد به ذلك بأمور:

الأمر الأول: أنّ هذا الحديث الشريف ورد في روايات العامه بلفظ (قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن لا ضرر ولا ضرار). هو ادعى في إحدى المقدمات أنّ لفظ (قضى) ظاهر في كون ما قضى به من أحكامه المولويه التي تصدر منه بما هو ولي أمر الناس وبما هو سلطان وحاكم على الناس، أو بما هو قاضٍ وفاصل بين النزاعات، لكن لا يمكن أن نحمل هذا الحديث على أنه في مقام نقل الحكم الشرعي الإلهي لأنه استخدم فيه كلمة (قضى) وهذه الكلمه لها ظهور في أنّ ما قضى به ليس من باب الأحكام الإلهيه الشرعيه، وإنما هو يدور أمره بين أن يكون صدر منه باعتبار ولايته، أو صدر منه باعتبار كونه قاضياً، وحيث أنّ الثاني منفي، يعني حيث أنّ الحديث مفاده حكم كلي لا يرتبط بباب القضاء ولا علاقته له بفض النزاع بين المتخاصمين؛ فحينئذٍ ينحصر تفسيره بأنه صدر منه باعتبار ولايته على الناس، فيكون حكماً سلطانياً وليس حكماً إلهياً، وبهذا نفى قول الاحتمال الثاني المتقدم لشيخ الشريعة (قدس سره) وقال لا يمكن الالتزام بأنّ هذا النهي نهى إلهي، الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بالنسبه إليه هو مجرد مبلغ لحكم شرعي إلهي، كلا هو ليس من هذا القبيل، وإنما هو حكم ولايتي.

الأمر الثاني: أنّ هذا الحديث ورد من طرفنا، بعد أن تعرضت هذه الروايات إلى قصه سمره بن جندب ورد فيها حديث (لا ضرر ولا ضرار)، الروايات الوارده من طرفنا ليس فيها (قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن لا ضرر ولا ضرار) وإنما هذا موجود في روايات العامه، أمّا الموجود (لا ضرر ولا ضرار) في رواياتنا ومحل تطبيقه هو قضيه سمره بن جندب. يقول: قضيه سمره بن جندب الوارده في رواياتنا التي ذكر فيها هذا الحديث لا تنسجم مع كون الحكم المذكور حكماً إلهياً أو قضائياً؛ بل ينحصر تفسيرها بأنها صادرة منه بما هو حكم مولوي، يعني حكم من جهه ولايته العامه. أمّا أنها لا تنسجم مع كونه حكماً إلهياً، باعتبار أنه لا توجد في قضيه سمره بن جندب شبهه موضوعيه ولا شبهه حكميه حتى يكون هذا الحديث بياناً لحكم شرعي إلهي يحل هذه الشبهه، وأمّا أنها لا تنسجم مع كونه حكماً قضائياً، فباعتبار عدم وجود نزاع في حق أو في مال بين الأنصارى وبين سمره بن جندب، وإنما القضية هي أنّ الأنصارى شكوا سمره بن جندب إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقال بأنّ سمره يزعه ويدخل إلى داره بلا استئذان، واستجار برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بما أنه الولي المسئول عن شئون الناس، فالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) استجاب له وأمر سمره أولاً بالاستئذان، وبعد أن امتنع أمره بقلع الشجره ورميها على وجهه. يقول أنّ هذه كلها تناسب الحكم السلطاني ولا تناسب الحكم الإلهي ولا تناسب الحكم القضائي.

الأمر الثالث: أنّ الحديث وقع في مقام تعليل الأمر بالقلع في قضيه سمره بن جندب (أقلعها وارم بها وجهه) هذا أيضاً قرينه، يعنى العله المذكوره التي ذكرت كتعليل للأمر بقلع الشجره، قرينه على أنه صادر منه من جهه الولايه، وإلا إذا فرضنا أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) يُراد به ما يقولونه من الاحتمالات السابقه _____ مثلاً _____ الاحتمال الثالث الذي يقول أنّ مفاده هو نفي الأحكام التي تكون مسببه للضرر، لو كان هذا مفاد الحديث؛ فحينئذ لا يصح تعليل الأمر بقلع الشجره بأنّ الأحكام الضرريه منفيه في الشريعه وأنّه لا حكم في الشريعه يكون سبباً في الضرر، أو ما يقوله شيخ الشريعه من أنّه نهى إلهي عن الضرر، ويقول أنّ مفاد الحديث هو تحريم الضرر والضرار. يقول: كل من هذين الأمرين، كون مفاد الحديث هو نفي الأحكام الضرريه ولا كون مفاد الحديث تحريم الضرر والضرار والنهي عنهما نهياً إلهياً، هذان أمران لا يبرران الإضرار بالغير بقلع الشجره؛ لأنّ قلع الشجره فيه إضرار بالغير، والأمر بقلع الشجره هو حكم ضررى. هو يقول أنّ الأحكام الضرريه منفيه، هل يبرر هذا أن يوقع الضرر بالغير؟ يقول أنّ الضرر حرام والإضرار حرام تكليفاً، فهل يبرر القيام بممارسه الضرر والإضرار بالغير والأمر بقلع الشجره الذي هو حكم ضررى يسبب الضرر بالنسبه إلى الغير؟ هذه الوجوه التي ذكرت في مقام تفسير الحديث لا تبرر جعل لا ضرر ولا ضرار عله للأمر بقلع الشجره، وإنما الذي يبرر ذلك هو ما قلناه من أنّ لا ضرر ولا ضرار حكم سلطاني، حكم صدر منه بما هو قائد دوله مسئول عن إشاعه العدل بين الناس، ومنع الظلم أن يقع بين الناس وأن يعتدى شخص على شخص آخر، فصدر منه (لا ضرر ولا ضرار) فهو نهى سلطاني. هذا يبرر الأمر بقلع الشجره؛ لأنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أعمل ولايته لقطع ماده الفساد والظلم المتمثله بالشجره؛ لأنّه أمره أولاً أن يدخل مع الاستئذان، فرفض وياصرار؛ وحينئذ لا حل إلا أن يأمر بقلع الشجره، فصدر هذا منه بما هو حاكم وسلطان وسائس للعباد، ولم يصدر منه بما هو مبلغ عن الله سبحانه وتعالى وبما هو قاضٍ لرفع النزاع بين الناس .

هذه هي الأمور الثلاثة التي ذكرها لإثبات ما يقوله. هذا أضفناه للوجوه الثلاثة المتقدمه، فتكون الوجوه الأخرى اربعة. نحن علينا أن نقارن بين هذه الوجوه لنخرج بنتيجته أيها أقرب إلى القبول والترجيح على الوجوه الأخرى. ذكرنا بأن كل هذه الوجوه تشترك في قضيه، تشترك في أنها فيها مخالفه للظهور من جهة من الجهات، وعلينا أن نحسب حساباتنا أنه أى ظهور يكون هو المرشح للسقوط على ضوء ما تقدم سابقاً.

الذى يبدو بعد التأمل هو أنه قد يقال: أن أقرب الوجوه هو الوجه الأول من الوجوه الأخرى، والذى كان يعتمد على أن (لا ضرر ولا ضرار) هو من باب الكنايات أو شيء من هذا القبيل، وخلصته هو: أنه إخبار عن نفى الضرر لكن المراد الأصلي الجدى هو نفى مقتضى الضرر الذى معناه نفى الحكم الشرعى. قد يقال: أن هذا الوجه هو أقرب الوجوه على ضوء ما ذكرنا سابقاً باعتبار أنه كناية وباب الكنايات واسع فى لغة العرب يكفى فيها أدنى ملائمه ولا- تتوقف على وجود ملازمه بين المعنى الكنائى وبين المعنى الاستعمالى، قد لا يكون بين شيئين ملازمه حقيقه، بمعنى أنه قد يتخلف هذا عن هذا، وهذا عن هذا، كما فى كثره الرماد والكرم، قد يكون هناك كثره رماد من دون كرم، وقد يكون كرم من دون كثره الرماد، فلا توجد ملازمه حقيقه بينهما، الكنايه لا- تتوقف على الملازمه الحقيقه بين المعنى الاستعمالى والمعنى الكنائى، وإنما يكون هناك تقارن بين شيئين فى حالات معينه خاصه، فيصح حينئذٍ استخدام أحد المعنيين، وإرادته المعنى الآخر باعتبار وجود مناسبه فيما بينهما، وتقارن كثير، وملازمه عاديه، أو ملازمه عقليه بينهما يمتنع فيها التخلف، أو ملازمه متحققه فى كثير من الحالات، هذا وحده يصح استعمال أحد المعنيين وإرادته المعنى الآخر.

فى محل الكلام يقال أنّ هناك حكماً شرعياً وهناك ضرر، وحيث أنّ الحكم الشرعى يقتضى الضرر فى موارد الضرار؛ حينئذٍ هذا يبرر استخدام نفى الضرر وإرادته نفى الحكم المقتضى لذلك الضرر من باب الكنايه، وقلنا أننا لا نتقيد بخصوص الاصطلاح وهو الكنايه، وإتّما يقال أنّه هنا استعمل اللفظ لنفى الضرر ومراده الجدّى ومقصوده الحقيقى هو نفى مقتضى الضرر، وهذا استعمل متعارف وموجود فى الخارج يُنفى شىء ويكون المقصود هو نفى سببه ونفى مقتضيه. قد يقال أنّ هذا الاحتمال هو الأقرب، وكل القرائن السابقه أيضاً لا تمنع منه؛ بل بالعكس تكون مؤيده لهذا الاحتمال.

والقرينه على هذا الاحتمال موجوده وهى نفس القرينه المشار إليها فى الوجه الثالث المتقدم، وهى مسأله أنّ الأضرار التكوينيّه موجوده فى الخارج، ويضم إلى ذلك أنّ الكلام صادر من الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بما هو مشرّع ومقنن لا بما هو مخبر عن قضايا تكوينيه. هذان الأمران يصلحان أن يكونا قرينه على هذا المعنى، باعتبار أنّ هذا الاحتمال يقول ليس المراد الجدّى هو الإخبار عن عدم تحقق الضرر التكويني، وإتّما ما يريده جدّاً بناءً على هذا الوجه هو الإخبار عن عدم مقتضى الضرر، يعنى عدم الحكم الشرعى الذى يقتضى الضرر، وهذا يناسب الشارع، وليس فيه إخبار عن الأضرار التكوينيّه، فينسجم مع القرينتين، قرينه تقول أنّ الأضرار التكوينيّه موجوده، فليس مراده الجدّى نفى الأضرار التكوينيّه، وإتّما مراده هو نفى الحكم المسبب للضرر، وأمر صدر منه بما هو مشرّع وبما هو مقنن، فينسجم مع هذا الاحتمال.

لكن، يمكن التأمل فى هذا الكلام: والتأمل ينشأ من أنّ هذه القرينه المذكوره وهى تحقق الضرر التكوينيّه فى الخارج وكون الكلام صادر من الرسول بما هو مشرّع ومقنن، هذه القرينه لا تعين هذا الوجه الذى هو الوجه الأول من الاحتمالات الثلاثه الأخيره؛ لأنها تنسجم مع الوجه الثالث؛ بل مع الوجه الثانى أيضاً؛ بل لعل هذه القرينه أكثر انسجاماً مع الوجه الثالث المتقدم، باعتبار أنّ مقتضى هذه القرينه هو أنّ المتكلّم الذى هو الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فى كلامه ليس ناظراً إلى الأضرار التكوينيّه؛ لأنّ الأضرار التكوينيّه موجوده فى الخارج والكلام صدر منه بما هو مشرّع ومقنن. إذن: هو ليس ناظراً إلى الأضرار التكوينيّه التى لا ربط لها بالشريعّه؛ لأنّ هذا خلاف وقوع هذه الأضرار التكوينيّه فى الخارج التى لا ربط بالشريعّه، وخلاف كون الكلام صادر منه بما هو مشرّع، فإذن: غايه ما تقتضيه هذه القرينه هو أنّ المتكلّم بهذا الكلام ليس ناظراً إلى الأضرار التكوينيّه التى لا علاقته لها بالشريعّه؛ لأنّ هذا لا يناسبه، ولوقوع الأضرار التكوينيّه التى لا علاقته لها بالشريعّه خارجاً، وهذا معناه أنّه ناظر إلى الأضرار التكوينيّه التى لها ربط بالشريعّه، حفاظاً على ظهور لا ضرر، حيث أننا لا نريد أن نرفع اليد عن ظهور لا ضرر فى نفى الضرر التكويني الخارجى، إذا حافظنا على هذا الظهور وأخذنا بالقرينه المتقدمه التى تقول أنّه ليس ناظراً إلى الأضرار التكوينيّه الغير مرتبطه بالشريعّه؛ فحينئذٍ يثبت أنّه ناظر إلى الأضرار التكوينيّه المرتبطه بالشريعّه، وهذا هو الاحتمال الثالث الذى يقول أنّ المنفى هو الضرر التكويني الناشئ من الشرع، فهو ينفى الضرر التكويني وليس الحكم الضررى كما قالوا؛ بل ينفى الضرر التكويني حفاظاً على ظهور لا ضرر فى نفى الضرر التكويني، ومعنى هذا أنه ينفى الضرر التكويني الناشئ من الشرع.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

في الدرس السابق ذكرنا أنه قد يقال في مقام تقريب الوجه الأول من الوجوه الثلاثة الأخيره الذي يؤدي إلى الالتزام بما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) والمحقق النائيني (قدّس سرّه) وكان تقريبه على أساس الكنايه، قد يقال في مقام تقريب هذا الوجه أنّه عرفى كنائى متعارف وليس معلوماً أنّ المخالفه فيه للظهور هي أشد من المخالفه الموجوده في سائر الوجوه؛ فحينئذٍ يلتزم به والقرينه عليه هي القرينه المتقدمه وهي أنّ الأضرار التكوينيّه موجوده في الخارج والكلام صادر من الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بما هو مقنن ومشرّع. هذان الأمران يقتضيان الالتزام بأنّ المراد الجدّي للمتكلّم ليس هو نفى الضرر التكويني، وإنّما المراد الجدّي له هو نفى مقتضى الضرر التكويني، وبالتالي يكون معنى الحديث هو نفى الأحكام الضرريه، وهو رأى الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) والمحقق النائيني (قدّس سرّه).

لكن أشرنا في الدرس السابق إلى أنّه قد يمكن التأمل في هذا الكلام، وادعاء أنّ نفس هذه القرينه لا تعين هذا الوجه؛ وذلك لأنّ هذه القرينه تنسجم معه ومع الوجوه الأخرى، هذه القرينه لوحدها لا تعين الحمل على الكنايه والحمل على أنّ المقصود هو نفى المقتضى للضرر التكويني حتى يكون مفاده هو نفى الأحكام الضرريه، وإنّما هي تنسجم مع الوجه الأخير، وتنسجم مع الوجه الثالث؛ بل قد يقال أنّ هذه القرينه هي أكثر انسجاماً مع الوجه الثالث منها مع الوجه الأول، يعنى الحمل على المعنى الكنائى، والسر في هذا هو أنّ غايه ما يثبت بالقرينه هو أنّ المتكلّم عندما ينفى الضرر هو ليس ناظراً إلى الأضرار التكوينيّه الغير المرتبطه به، إذا ضمنا هذا إلى الظهور الأول الذي كررناه مراراً وهو نفى الضرر التكويني، ورفع اليد عن هذا الظهور بلا موجب، إلّا بقرينه، وهذا معناه أنه ناظر إلى الضرر التكويني المرتبط به وهو معنى الوجه الثالث الذي يقول نحمل الحديث على نفى الضرر التكويني الناشئ من الشريعه، يعنى نفى الضرر التكويني المرتبط بالشارع، فهذه القرينه هي أكثر انسجاماً مع الوجه الثالث، وعلى ضوء هذه القرينه إذا كان الكلام عن القرائن، هذه القرينه تعين الوجه الثالث وتجعله هو الأقرب من جميع الوجوه السابقه، فيكون مفاد الحديث بناءً على هذا هو نفى الضرر التكويني الناشئ من الشريعه، وأى ضرر تكويني يقع في الخارج هو ليس ناشئاً من الشريعه حتى إذا فرضنا أنّ المكلف عصى وارتكب، فهذا الضرر لم ينشأ من الشريعه، وإنّما هو عصى التكليف. نعم، قلنا أنّ لازم هذا الكلام هو نفى الحكم المسبب للضرر؛ لأنّه مع وجود الحكم المسبب للضرر معناه أنّ الضرر التكويني الحاصل في الخارج ناشئ من الحكم الشرعي، والمفروض أنّ الحديث ينفى وجود ضرر خارجي ينشأ من الشريعه، فإذن: لازمه أن نقول بعدم وجود حكم يستلزم إيقاع المكلف في الضرر، فكل حكم يكون سبباً للضرر يكون منفياً، وهذا بخلاف الوجه السابق الذي قربناه الذي هو الحمل على الكنايات، حيث أنّ ذاك الوجه فيه مشكله إلغاء الظهور الذي حافظنا عليه في الوجه الثالث وهو ظهور أنّ لا ضرر لها ظهور في نفى الضرر الخارجى، لكن الضرر الخارجى المنفى هو الضرر الخارجى الناشئ من الشريعه، بينما الوجه الذي يقول بالحمل على الكنايات يقول: أصلاً ليس المقصود هو نفى الضرر الخارجى، هذا مقصود استعمالى، والمقصود الحقيقي هو نفى مقتضيه، يعنى نفى الحكم المسبب للضرر، فمعناه أنّه بلحاظ المدلول الجدّي والمدلول التصديقي لم نحافظ على هذا الظهور الذي هو أنّ المقصود هو نفى الضرر الخارجى، فكأنّ هذا إلغاء لهذا الظهور، أنّ لا ضرر

حتى على مستوى المدلول التصديقي التفهيمي ظاهره في نفي الضرر الخارجي، بينما حافظنا على هذا الظهور بالاحتمال الثالث، هي في مقام نفي الضرر الخارجي، لكن ليس كل ضرر خارجي، وإنما الضرر الخارجي المرتبط بالشريعة. ومن هنا يكون هذا الاحتمال أقرب من الاحتمال السابق.

ص: ٧٢١

نعم، يبقى شيء واحد وهو أنه قد يقال: إذا قبلنا النكته التي اعتمد عليها لإثبات الوجه الثاني، والتي كانت هي أنّ الضرر معنى اسم مصدرى يشير إلى النقص النازل بالمتضرر، وهذا عادة أمر مرغوب عنه لا- يكاد يصدر من المكلف إلا بتحميل من قبل الشارع، فيكون نفي الضرر ظاهراً في نفي التحميل الشرعي، وعلى أساس هذه النكته ثبت رأى الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) ورأى المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو أنّ الحديث ظاهر في نفي الحكم الضرري اعتماداً على نكته، وهي أنّ الضرر غير الضرار، الضرار والإضرار يصدر من الإنسان ولو لا بتحميل من قبل الشارع، نتيجة قوه غضبيه أو شهويه يضر الإنسان بغيره، فيصدر الضرر من الإنسان حتى يقطع النظر عن التحميل الشرعي، لكن الضرر ليس هو إنزال الضرر بالغير، وإنما الضرر نازل بنفس المتضرر، هذا لا- يكاد يقدم عليه المتضرر إلا بتحميل من قبل الشارع، فنفية من قبل الشارع يكون ظاهراً في نفي التحميل الشرعي، يعنى نفي الحكم المسبب للضرر، فيرجع إلى ما قاله الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) والمحقق النائيني (قدّس سرّه)، لكن بهذه النكته.

قد يقال: أنّ هذه النكته إذا قبلناها؛ حينئذ تكون قرينه على إرادة نفي الحكم الضرري لا نفي الضرر التكويني الناشئ من قبل الشريعة، يعنى تعيين الاحتمال الذى ذهاب إليه المعظم فى قبال الاحتمال الأخير الذى هو نفي الضرر الخارجى الناشئ من الشريعة؛ لأنّ هذه النكته تقول أنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا- يقدم عليه المكلف إلا- بتحميل من الشارع، فيكون نفية من قبل الشارع ظاهراً فى نفي التحميل، ونفي التحميل معناه نفي الحكم الضرري. وبهذا يكون هذا الاحتمال أرجح من الاحتمال الثالث.

لكن يمكن التأمّل فى ذلك، باعتبار أنّ كون الضرر أمراً مرغوب عنه لا ينافى الوجه الثالث، بمعنى أنّ مجرد كون الضرر أمراً مرغوباً عنه لا يقدم عليه الإنسان بطبعه وعادة، هذا ليس قرينه على رفع اليد عن ظهور النفي فى الحديث فى كونه نفيّاً للضرر التكويني، وهذا الظهور هو المُرتكز عليه لترجيح الاحتمال الثالث، أنّ لا ضرر له ظهور فى نفي الضرر التكويني، وهذه القرينه لا تنافى هذا الظهور، يمكن الجمع بينهما، نلتزم بهذا الظهور ونقول أنّ النفي نفي للضرر التكويني مع كون الضرر أمراً مرغوب عنه، وليس هناك _____ بحسب الفرض _____ قرينه أخرى تعين هذا الاحتمال؛ فحينئذ لا بدّ من المحافظة على هذا الظهور، يعنى لا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور، فيبقى هذا الظهور على حاله وهو أنّ الحديث ظاهر فى نفي الضرر التكويني، هذا لا بدّ من المحافظة عليه، لا نقول بأنّ المقصود هو نفي الضرر التكويني، وإنما المقصود هو نفي الضرر الخارجى مع كون الضرر أمراً مرغوب عنه، وكون الضرر أمراً مرغوب عنه ليس قرينه على نفي هذا الظهور، فلا بدّ من المحافظة على هذا الظهور، إذا حافظنا على هذا الظهور بالرغم كون الضرر أمراً مرغوب عنه، الحديث ناظر إلى نفي الضرر التكويني الخارجى، فتأتى القرينه المتقدمه التى تقول أنّ الأضرار التكوينية موجوده فى الخارج، والمتكلم يتكلم بما هو مشرّع ومقنن، وهذه القرينه تقتضى أنّ الحديث وإن كان ينفي الضرر التكويني الخارجى، لكنّه ليس كل ضرر خارجى هو ينفية، وإنما هو ينفى الضرر الخارجى الغير المرتبط به؛ لأنّ الأضرار المرتبطه به كثيره الموجوده فى الخارج. كما أنّ الحديث صدر من المتكلم بما هو مقنن ومشرّع. إذن: هو ينفى الأضرار الخارجيه المرتبطه به، فلا ضرر فى الخارج ينشأ من الشريعة، وهذا هو ما يقوله الاحتمال الثالث، وهذا نشأ من المحافظة

على هذا الظهور. كون الضرر أمراً مرغوب عنه ليس قرينه على رفع اليد عن هذا الظهور، فإذا لم يكن قرينه على رفع اليد عن هذا الظهور وليس هناك قرينه أخرى أيضاً توجب رفع اليد عن هذا الظهور، فإذن: المحافظه على هذا الظهور لا بد منه، فقط تبقى مسأله تقييد الضرر التكويني الخارجى المنفى بما إذا كان ناشئاً من الشريعة، وهذه القرينه السابقه تدل عليه، وكون الكلام صدر من المتكلم بما هو مشرع ووجود الأضرار التكوينية الخارجيه الغير ناشئه من الشريعة.

ص: ٧٢٢

أما الوجه الرابع والأخير الذى ذكرناه فى الدرس السابق، ففيه عدّه ملاحظات، الأدله الثلاثه التى ذكرناها فى الدرس السابق كلها يمكن التأمل فيها، بالنسبه إلى الوجه الأول المشكله فى الوجه الأول أنه اعتمد على روايات العامه، قال فى روايات العامه عُبر بقضى رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) بلا- ضرر ولا ضرار، وقال أنّ هذا يناسب أن يكون الحكم المقضى به هو حكم ولائى، أو سلطانى؛ لأنّ(قضى) ظاهره فى هذا، أو على الأقل ليس لها ظهور فى أنه حكم إلهى، وأنّ رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) بلغه، وهو واسطه فى التبليغ، وليس فى رواياتنا أنه قضى رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) بلا ضرر ولا ضرار، وإنما هى موجوده فى روايات العامه، قضى بكذا وقضى كذا.....وواحد منها أنه قضى بلا ضرر ولا ضرار، روايات غير تامه سنداً ولا يمكن الاعتماد عليها لإثبات هذا الرأى.

مضافاً إلى أنّ التعبير ب____(قضى) عن أحكام إلهيه لعله كثير، (قضى) يُعبر به عن أحكام إلهيه، ولعل الباحث يعثر على الكثير من الموارد التى عُبر عن الحكم الإلهى بقضى رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)، أو قضى أمير المؤمنين(عليه السلام)، يعنى أنّ فيها معنى يتسع حتى للأحكام الإلهيه ولا يختص بخصوص الأحكام الولاويه.

وأما الدليل الثانى الذى ذكره، والذى كان حاصله تطبيق كبرى لا ضرر ولا ضرار على قضاء رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) بقلع النخله يناسب أن تكون الكبرى أيضاً ولائيه وحكم سلطانى ولا يناسب أن تكون الكبرى إلهيه وحكم إلهى، الصغرى قضاء أمر بقلع النخله، المناسب أن تكون الكبرى لهذا التطبيق أيضاً حكماً قضائياً، أنّ المناسب أن تكون الكبرى حكماً سلطانياً ولائياً لا حكماً إلهياً.

ما يلاحظ على هذا الكلام، هو أنّ تعليل الحكم القضائى بحكم آخر ليس دليلاً على أنّ الحكم الآخر لابدّ أن يكون قضائياً، حكم ولائى يعلل بحكم آخر، حكم قضائى يُعلل بحكم آخر، هذا ليس قرينه على أنّ الحكم الآخر لابدّ أن يكون قضائياً، ما أكثر الأحكام القضائيه فى باب القضاء والمنازعات التى تعلل بأحكام إلهيه، دور رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) بالنسبه له دور المبلغ وليس دور الصادره منه بما هو ولى للمسلمين، فرضاً فى باب القضاء قد يستند الحكم القضائى إلى الإقرار، وقد يستند إلى قاعده أنّ اليد إماره على الملكيه، وقد يستند إلى الاستصحاب فى بعض الأحيان، الأحكام القضائيه فى أغلب الأحيان إلى الأحكام الإلهيه، مجرد أنّ هذا حكم قضائى عُلل بحكم، فهذا الحكم الذى بمنزله العله لابدّ أيضاً أن يكون مثله، حكماً قضائياً لا إلهياً، هذا ليس قرينه على هذا؛ لأنّ الأحكام القضائيه كثيراً ما تعلل بأحكام إلهيه. هذا أولاً.

ثانياً: ما ذكره من عدم وجود نزاع بين سمره وبين الأنصارى فى مالٍ أو حقٍ، وإنّما القضية هى أنه ليس هناك شبهة حكمية أى أنه ليس هناك نزاع فى حكم، وكذلك ليس هناك نزاع فى شبهة موضوعية، وإنّما غايةه أنّ الأنصارى جاء واستنجد برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لمنع الظلم عنه، ومن وظيفه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) باعتباره حاكماً وولياً لأمر المسلمين أن يمنع من وقوع الظلم، فالقضية لا علاقة لها بالأحكام الإلهية. يمكن استفادته كون النزاع بين سمره وبين الأنصارى فى الحكم، وكأنّ الشبهة شبهة حكمية، يمكن استفادته ذلك من الروايات التى تتحدث عن هذه القضية، وهى الروايات الواردة من طرفنا وليس من طرق العامّة، هى ظاهرة فى وجود نزاع بين سمره وبين الأنصارى، الروايات تقول أنّ سمره مصرّ على أنّه من حقّه أن يدخل إلى عذقه بلا استئذان، ويتعجب ويقول: (أستأذن للدخول على ملكى) فكان يرى أنّ له هذا الحق، الأنصارى يرى أنّه ليس له هذا الحق، فهذا نزاع فى حكم شرعى حول ثبوت هذا الحق وعدم ثبوته، وليكن ما قاله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هو لحل هذه الشبهة الحكمية، فيكون حكماً إلهياً لحل شبهة حكمية، فنستطيع أن نصوّر النزاع؛ بل ظاهر الرواية التى تتحدث عن هذه القضية هو وجود نزاع فى حكم فى ثبوت الحق لسمره فى الدخول إلى عذقه بلا استئذان، أو عدم ثبوته، أحدهما يقول له الحق والثانى يقول ليس له الحق، فهذا النزاع فى حكم يمكن تصوّره فى محل الكلام.

أمّا الأمر الثالث الذى هو المهم فى المقام، وكان هو عبارة عن أنّ تطبيق الحديث لا ضرر ولا ضرر على الأمر بقلع الشجرة لا يصحّ إلاّ إذا قلنا أنّ المراد بالحديث هو الحكم الولائى السلطانى، وأمّا إذا كان المقصود به هو النهى عن الضرر والضرار كما يقول شيخ الشريعة (قدّس سرّه)، أو كان المقصود به هو نفي الأحكام الضررية، فالتطبيق لا يكون صحيحاً؛ لأنّ الحديث إذا فُسر بالنهى الإلهى عن الضرر والضرار لا ينتج الأمر بقلع النخلة، وهكذا إذا فسّرناه بنفى الأحكام الضررية، لا يكون سبباً للأمر بقلع النخلة، وكما ذكرنا أنّ قلع النخلة هو إضرار بالغير، و الأمر بقلع النخلة حكم ضررى، فلا يصحّ أن يُعلل الأمر بقلع النخلة بلا ضرر ولا ضرار إذا اريد من لا ضرر ولا ضرار ما قالوه من أنّه فى مقام النهى الإلهى عن الضرر والضرار، أو أنها تدل على نفي الأحكام الضررية. هذا الإشكال أثاره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، وهو أيضاً متوقف فى كيفية تطبيق قاعده لا ضرر وتعليلها للأمر بقلع النخلة، يقول هذا التعليل ليس واضحاً. الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) تجاوز هذا الإشكال وقال أننا لا نفهم التطبيق وهذا ليس مشكله، لكن هذا لا يمنع من الأخذ بالقاعده الكلية التى هى لا ضرر ولا ضرار، نحن نفسيّر لا ضرر ولا ضرار كما نفهمه، وهو يفسّرها بنفى الأحكام الضررية، لكن تطبيقها كيف انتج الأمر بقلع النخلة؟ يقول هذا لا نفهمه، ولكنّ هذا لا يشكّل مشكله. يقول: إنّ هذا الإشكال لا يمكن رفع اليد عنه إلاّ إذا التزمنا بأنّ مفاد الرواية هو حكم سلطانى، الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حكم من باب الولاية بلا ضرر ولا ضرار. إذا فسّرناها هكذا؛ فحينئذٍ نستطيع أن نفسّر الأمر بقلع النخلة ويكون على القاعده، أى من باب الولاية، فهو مسئول عن منع الضرر والضرار، وعن منع الظلم، وأن لا يعتدى أحد على أحد، فحتى يقطع مادة الفساد أساساً يأمر بقطع النخلة منعاً للضرار والإضرار من باب الولاية والسلطنة.

أما إذا قلنا أنّ المقصود بها هو تحريم الضرر والضرار تحريماً إلهياً، فيقول أنّ هذا لا علاقة له بالأمر بقلع النخلة، أيضاً هو يقول لسمره الضرر حرام والإضرار بالغير حرام حرمه إلهيه، لكن هذا لا ينتج الأمر بقلع النخلة، وإنما يحتاج إلى تعليل آخر، خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّ الضرر النازل بالأنصارى ليس ناشئاً من بقاء النخلة في مكانها، نفس بقاء النخلة في مكانها لا يلحق الضرر بالأنصارى، وإنما الذى يلحق الضرر بالأنصارى هو دخول سمره إلى عذقه بلا استئذان، وإلاّ نفس بقاء النخلة في مكانها ليس فيه ضرر، لا- معنى لأن نقول لا ضرر ولا ضرار ينهى عن الضرر والضرار، فبالتالى يأمر بقلع النخلة، والحال أنّ بقاء النخلة ليس فيه ضرر على الأنصارى. أو نقول أنّ الحديث فى مقام نفي الأحكام الضرريه، هذا أيضاً لا ينتج الأمر بقلع النخلة، جواز بقاء النخلة فى مكانها ليس حكماً ضررياً حتى يأتى لا ضرر يدفع هذا الجواز، وبالتالي يجوز قلع النخلة. ليس حكماً ضررياً؛ لأنّ الضرر لا ينشأ من بقاء النخلة فى مكانها، وإنما ينشأ من شىء آخر.

إذن: هذا الحديث إذا فُسر بالتفسيرات الأخرى يقول لا يكاد يصح أن يُجعل عله للأمر بقلع النخلة، بينما على ما اخترناه يصح هذا التعليل. هذا هو الدليل الثالث.

التأمل فى هذا الدليل هو أنه لو فرضنا أننا حملنا النهى فى الحديث الشريف _____ لأنه يلتزم بأنّ مفاد لا ضرر هو النهى، لكنه يقول النهى ليس نهياً إلهياً، وإنما هو نهى ولائى _____ على كونه حكماً ولائياً، هذا أيضاً لا يبرر الأمر بقلع النخلة فى مقابل النهى الإلهى، يقول إذا قلنا أنّ مفاد الحديث هو النهى الإلهى، فهذا لا يبرر الأمر بقلع النخلة، لكن إذا قلنا أنّ مفاده هو النهى الولاى فإنه يبرر الأمر بقلع النخلة.

الجواب هو: هذا لا- يبرره أيضاً؛ لعدم الفرق بينهما من هذه الجبهة، فكلاهما يقولان بالنهاي، لكن ما هو مصدر النهي؟ هل هو الله (سبحانه وتعالى) في الأحكام الإلهية، أو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في الأحكام الولائية؟ الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجبهة. النهي الإلهي إذا كان لا يبرر الأمر بقلع النخلة لكونه إضراراً بالغير، النهي الولائي أيضاً لا يبرر الأمر بقلع النخلة لكونه أيضاً إضراراً بالغير.

وبعبارة أخرى: إنَّ الحديث إذا كان منطبقاً على هذا المورد ويصح تعليل المورد (الأمر بقلع النخلة) به، فهو صحيح ومنطبق على مورده سواء قلنا بأنَّ النهي نهى إلهي، أو قلنا بأنَّ نهى ولائي، وإذا كان لا ينطبق، فهو أيضاً لا ينطبق، سواء كان النهي إلهياً، أو كان النهي ولائياً، اختلاف جهه صدور النهي، إن كانت جهه صدره هو الله (سبحانه وتعالى) لا يصح تطبيقه على هذا المورد، لكن إن كانت جهه الصدور هو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يصح تطبيقه على هذا المورد، هذا الاختلاف لا يكاد يكون موجباً للفرق بينهما من هذه الجبهة. كلُّ منهما نهى صدر من هذا أو صدر من هذا؛ فحينئذٍ إمَّا أن ينطبق على مورده، أو لا؟ إن كان ينطبق، فكل منهما ينطبق، وإن كان لا ينطبق، فكل منهما لا ينطبق، ليس هناك فرق بين النهي الإلهي وبين النهي الولائي بهذا المعنى، بمعنى أنه يجوز قلع النخلة بحيث يأمر بقلع النخلة، النهي الإلهي لا يبرره كما يقول، وكذلك النهي الولائي أيضاً لا يبرره.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الوجه الرابع من الوجوه المذكوره لتفسير الحديث وكان هو الالتزام بأنَّ مفاد الحديث هو النهي، لكن النهي ليس نهياً إلهياً، وإنما هو نهى ولايتي، أو نهى سلطاني. الدليل الثالث الذي ذكره كان هو الروايه الصحيحه الوارده التي تنقل لنا هذا الحديث ورد فيها تعليل الأمر بقلع الشجره بلا ضرر ولا ضرار، صاحب هذا الوجه يقول أنّ هذا لا ينسجم إلا مع حمل النهي على كونه نهياً سلطانياً صادراً من الرسول باعتباره الحاكم والسلطان والولي، باعتبار أننا إذا قلنا أنّ مفاد الحديث الشريف هو النهي الإلهي كما يقول شيخ الشريعة، أو قلنا بأنَّ مفاد الحديث الشريف هو نفى الأحكام الضرريه كما يقول معظم الباقيين؛ حينئذٍ الحديث لا يصلح أن يكون علّه للأمر بقلع الشجره، فغايه النهي الإلهي أنّ الإضرار بالغير حرام، وهذا لا ينتج الأمر بقلع الشجره، وكذلك إذا قلنا أنّ مفاده هو نفى الأحكام الضرريه، فإنّه ليس له علاقه بقلع الشجره؛ لأنّه كما قلنا أنّ بقاء الشجره في حائط الأنصاري ليس فيه ضرر على الأنصاري، وإنّما الضرر ينشأ من دخول سمره بن جندب دار الأنصاري إلى عذقه بلا استئذان، فلا معنى لأن يقال أنّ لا ضرر يبرر بناءً على تفسيره بنفى الحكم الضرري، نفى الحكم الضرري يقول إذا كان هناك حكم يلزم منه الضرر، فإنه ينفي بالقاعده، والحكم الذي يلزم منه الضرر مثلاً هو ثبوت حق لسمره بن جندب بالدخول إلى عذقه بلا استئذان، هذا حكم ضرري، هذا الحق يرتفع، أو نستطيع أن نصوره تكليفي، جواز الدخول إلى عذقه بلا استئذان هو جواز ضرري، فيرتفع هذا الجواز، فيثبت عدم جواز الدخول لسمره بلا استئذان، لكنّ قلع الشجره مسأله أخرى؛ إذ ليس هي منشأ الضرر، بقاء النخلة في حائط الأنصاري ليس فيه ضرر عليه حتى يقال أنّ حق بقائها هو حق ضرري، فيرتفع بلا ضرر؛ لأنّ لا ضرر تنفي الأحكام التي تسبب الضرر، فيأمر بقلعها. كلا، هذا لا يصح، بخلاف ما إذا قلنا بأنَّ النهي نهى سلطاني صادر من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

وسلم) بما هو رئيس سلطه وحاكم وسائس للعباد وأمثال هذه الأمور، فى هذه الحاله يكون الأمر بقلع النخله مبرراً جداً؛ لأنه مسئول، عندما يقول لا ضرر ولا ضرار، وهذا صادر منه كحكم سلطانى وحكم ولايتى، فى هذه الحاله هو مسئول عن تطبيقه، فلكى يحسم ماده الضرر والفساد يأمر بقلع النخله.

ص: ٧٢٤

قلنا فى الدرس السابق _____ ولعلّه لم يكن واضحاً _____ أنّ هذا لا يبرر الأمر بقلع النخله، النهى سواء كان إلهياً، أو كان ولايتياً هو لا- يبرر الأمر بقلع النخله؛ لأنّ النهى هو نهى، وبالنتيجه مفاده هو تحريم الضرر والضرار، أو إذا كان حكماً سلطانياً مفاده المنع من أعلى سلطه فى البلد من الضرر والضرار، وليس فيه أكثر من هذا، النهى السلطانى معناه أنّ السلطه منعت من الضرر والإضرار. مجرّد المنع من الضرر والإضرار الصادر من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بما هو حاكم، هل يصلح أن يكون علّه للأمر بقلع النخله؟ كلا لا يصلح أن يكون علّه كالنهى الإلهى بلا فرق بينهما؛ وحينئذٍ لا يفرّق مصدر النهى، مصدر النهى هو الشارع المقدس، أو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كلّ منهما نهى، لا يبرر الأمر بقلع النخله، نعم الذى يبرر الأمر بقلع النخله هو أن يكون نفس الأمر بقلع النخله أمراً سلطانياً، هذا مبرر معقول جداً، لا- أن يُبرر الأمر بقلع النخله بلا- ضرر ولا ضرار بناءً على أنّه حكم سلطانى، كلامنا هو فى التعليل وليس كلامنا فى أنّ الأمر بقلع النخله ما هو؟ هذا سيأتى بحثه، وإنّما كلامنا هو فى أنّه كيف جاز تعليل الأمر بقلع النخله بكبرى لا ضرر ولا ضرار، كيف صار هذا التعليل؟ وسيأتى بحث كيفية تخريج هذا التعليل مفصلاً، لكن الكلام مع صاحب هذا الوجه هو أنّ ما ذكره من أنّ هذا التعليل لا يكون له وجه إذا قلنا أنّ مفاد الحديث هو النهى الإلهى، ويكون مبرراً ومعقولاً- ومقبولاً- إذا قلنا أنّ مفاد الحديث هو النهى السلطانى. هذا الكلام غير واضح ولا- يمكن قبوله؛ لأنه على كل حال سواء كان النهى سلطانى، أو كان إلهى هو لا يخرج عن كونه نهياً ومنعاً عن الضرر والضرار، المنع عن الضرر والضرار كيف ينتج الأمر بقلع النخله؟

ص: ٧٢٧

هذا مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال إذا فرضنا أن النهى سلطاني، يعني حملنا الروايه على الحكم السلطاني ينتج الأمر بقلع النخله، الأمر الإلهي أيضاً ينتج الأمر بقلع النخله، فالظاهر أن ما ذكره لا يكون تاماً. هذه هي الملاحظات على الوجه الرابع، وبهذا تنتهي من البحث عن مدلول الهيئه التركيبه للا ضرر.

هناك بعض الأمور التي ترتبط بهذا البحث لابد من التعرض إليها، بعضها مجرد توضيحات حتى يتضح المطلوب أكثر، وبعضها إشكالات ترد لابد من التعرض لها والجواب عنها.

هناك مسأله ينبغي ذكرها، وهي أن الشيخ الصدوق (قدس سرّه) في الفقيه لديه عبارته يظهر منها أنه يفترض أن سمره بن جندب ليس له حق الاستطراق إلى عذقه، يقول أن سمره يملك نخله في حائط الأنصاري، لكن ليس له المرور والدخول إلى عذقه، ويقول في الفقيه الروايه التي نقلها سابقاً في الفقيه أن الذي يشتري نخله في حائط فمن توابع النخله حق المرور والدخول إليها، يقول أن هذا الحديث غير قضيه سمره، والظاهر من قضيه سمره أن سمره لا يملك حق الدخول إلى عذقه، كان له نخله ولم يكن له الممر إليها. هل القضيه هكذا؟ أي أن سمره كان يملك النخله فقط ولا يملك حق الدخول إليها، فلا بد أن يستأذن عندما يدخل. (١)

الظاهر أن القضيه ليست بهذا الشكل، يعني أن سمره كان له حق الدخول، وهذا واضح من احتجاجاته، فهو عندما يحتج، الظاهر أن له حق الاستطراق إلى عذقه، ويشهد لذلك أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يمنعه من الدخول إلى عذقه، وإنما منعه من أن يدخل بلا استئذان، فإن هذا فيه إضرار بالأنصاري، أما اصل دخوله إلى عذقه مع الأذن، فلم يمنعه منه. ومنع الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) سمره من الدخول بلا الاستئذان هو على القاعده، يعني يمكن تخريجه على أساس قاعده لا ضرر ولا مشكله فيه، بناءً على أن مفاد القاعده هو نفي الأحكام الضرريه، حق الدخول الثابت لسمره إلى عذقه حيث يلزم منه الضرر يكون منفيًا كسائر الأحكام الشرعيه التي تكون مسببه للضرر تكون منفيه بقاعده لا ضرر، فيكون حق الدخول إلى عذقه بلا استئذان منفيًا؛ ولذا أمره بالاستئذان عندما يريد الدخول، فيمكن تخريجه على أساس قاعده لا ضرر، ولا داعي للقول أن سمره لا يملك حق المرور إلى عذقه.

ص: ٧٢٨

١- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٣، ص ١٠٤.

وهناك أمر آخر أيضاً يرتبط بما تقدّم، وهو أنه كيف يمكن تخريج الأمر بقلع النخلة؟ بناءً على ما قلناه قبل قليل في مناقشه الوجه الرابع، قلنا بأنّه لا يمكن تخريجه على اساس قاعده لا ضرر، سواء قلنا أنّ مفاد القاعده هو النهى الإلهي، أو قلنا أنّ مفادها هو النهى السلطاني، أو قلنا أنّ مفادها هو نفى الأحكام الضرريه، على كل التقادير لا يمكن تخريج الأمر بقلع النخلة بقاعده لا ضرر؛ النهى الإلهي الذي قلنا بعدم الفرق بينه وبين النهى السلطاني، كلّ منهما مفاده تحريم الضرر والضرار، هذا حرام وممنوع، إمّا حرمة إلهيه وإما حرمة سلطانيه، هذا كيف ينتج الأمر بقلع النخلة؟ حتى إذا كان سلطانياً، إذا قلنا أنّ مفاد الحديث هو نفى الأحكام الضرريه أيضاً لا ينفعنا لإثبات الأمر بقلع النخلة؛ لما قلناه من أنّ بقاء النخلة في حائط الأنصاري ليس ضرورياً حتى نفيه بلا- ضرر؛ لأنّ لا- ضرر تنفي الأحكام الضرريه، فنقول أنّه ليس له حق إبقاء النخلة في حائط الأنصاري، فيجوز قلعها، لو كان ضرورياً؛ فحينئذٍ يمكن تعليقه بلا ضرر، لكنه ليس ضرورياً، وإنّما الضرر هو في الدخول بلا استئذان، وهذا يمكن أن نطبق عليه القاعده وملتزم بعدم جواز الدخول إلّا بعد الاستئذان. إذن: كيف يمكن تخريج الأمر بقلع الشجره؟ مع وضوح عدم إمكان تخريجها بلا ضرر .

الجواب عن هذا هو: إمّا أن يتم تخريجها بفقره (لا ضرار) بتقريبات سيأتى التعرض لها قريباً، بأن يقال أنّ فقره (لا ضرار) دورها في حالات من هذا القبيل، وإلّا فقره (لا ضرر) ترفع كل الأمور السابقه، في هكذا حاله عندما يتوقف دفع الضرر على قلع ماده الضرر وأمثالها يأتى دور لا ضرار بتقريبات سيأتى التعرض لها كما قلنا. إمّا أن نخرّج الأمر بقلع النخلة تمسكاً بالقاعده، لكن بلحاظ الفقره الثانيه منها وهى فقره لا ضرار. إذا عجزنا عن ذلك، أو ناقشنا في هذه التقريبات التى سيأتى الحديث عنها؛ فحينئذٍ يمكن تخريجه على أنه حكم ولايتي، نفس الأمر بقلع النخلة هو حكم ولايتي، فصاحب السلطه من حقه في هكذا حاله إذا كان هذا موجباً للإضرار، وهذا كان مصراً على أن يدخل بلا استئذان، وفيه ضرر، في هذه الحاله من حق صاحب السلطه والحاكم في هذه الحاله أن يقطع وسيله الإضرار، فهذه وسيله الإضرار، ومن حقه أن يقطع، أو يعدم ماده الإضرار بالغير، وهذا يدخل في صلاحيه الحاكم؛ لأنّه من الأمور العامه التى هو يكون ولياً ومسئولاً عنها، لا أن نقول أننا نطبق عليه قاعده لا ضرر؛ لأنّ قاعده لا ضرر هى التى تنتج الأمر بقلع النخلة، وإنّما إذا عجزنا عن تطبيق القاعده نقول هو في نفسه حكم ولايتي صدر من الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بما هو صاحب سلطه وسائس للعباد.

الأمر المهم الذى يقع الكلام فيه هو مسألة التعليل، هناك روايه صحيحه السند واضحه الدلاله ولا ينبغى الشك فى دلالته على التعليل، يعنى تعليل الأمر بقلع النخله بقاعده لا ضرر ولا ضرار(فأنه لا ضرر ولا ضرار) وردت فى مقام تعليل الأمر بقلع النخله، هذا التعليل صار محل كلام، أنه كيف يمكن توجيه هذا التعليل ؟ مع أنه كما قلنا قبل قليل أن قاعده لا ضرر سواء قلنا أن مفادها النهى الإلهى أو النهى السلطانى أو أن مفادها هو نفي الأحكام الضرريه لا- تصلح تعليلاً للأمر بقلع النخله. كيف طبق الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هذه الكبرى على هذا المورد ؟ والحال أن هذه الكبرى لا تنطبق على هذا المورد، ولا تصلح أن تكون علة للأمر بقلع النخله؛ لما قلناه من أنه لا ربط للنهى عن الضرر والإضرار بقلع النخله، أو نفي الأحكام الضرريه بقلع النخله؛ لأن بقاء النخله ليس فيه ضرر على الأنصارى، وإنما الضرر ينشأ من دخوله بلا استئذان.

إذن: كيف يمكن علاج هذه المشكله ؟ لأنه إذا لم نوجه هذا التطبيق ولم نعرف التعليل كيف تكون القاعده علة للأمر بقلع النخله، وكان تطبيق الكبرى على هذا المورد مجملاً وليس واضحاً لدينا، فقد يدعى أن هذا الإجمال يسرى إلى نفس الكبرى؛ وحينئذ لا- يصح الاستدلال بالكبرى، فلا تبقى لدينا حينئذ قاعده لا ضرر حتى يمكن التمسك بها. هذه مشكله تعرض لها الجماعه ولهم وجوه فى كيفية حل هذا الإشكال.

الشيخ الأنصارى(قدس سرّه) فى رسالته الخاصه بقاعده لا ضرر، كأنه اعترف بالإشكال وقال أن تطبيق المعصوم(عليه السلام) لهذه القاعده على هذا المورد _____ أى الأمر بقلع النخله _____ غير واضح ولا- نعلم كيف طبقها، فهناك إجمال من ناحيه التطبيق، لكنه قال أن هذا الإجمال من ناحيه التطبيق لا- يمنعنا من العمل بالكبرى، فحتى لو كان التطبيق مجملاً، لكن لا مشكله من العمل بالكبرى، فكأنه يفترض أن هناك فى الحديث الشريف أمران، مسأله ما هو الوجه فى ما فعله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) من تطبيق الكبرى على هذا المورد ؟ هذه قضيه مجهوله عندنا لم نهتد إلى معرفتها. نعم، إجمالاً نحن نعلم أن هناك وجهاً ونكته صححت هذا التطبيق وصحّ على ضوئها التعليل، لكن نحن لا نعرف هذه النكته، فيوجد إجمال من هذه الناحيه.

وهناك شيء آخر، لدينا كبرى وردت بعنوان (لا ضرر ولا ضرار) هذه الكبرى ليس فيها إجمال، هي ظاهره في معناها، أى شيء نستظهره منها تكون ظاهره في ذاك المعنى. يقول إن الإجمال في التطبيق لا يمنعنا من الأخذ بظهور الكبرى، فنعمل بالكبرى ونثبت بها القاعده الكليه ونستدل بها في الموارد وإن كان التطبيق على المورد مجهولاً. هذا ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه).

من تأخر عن الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) لم يرتضوا بهذا الكلام؛ بل المحقق النائيني (قدّس سرّه) يتعجب من هذا الكلام، يقول كيف يصدر هذا الكلام من الشيخ (قدّس سرّه)؟ كيف لا- يكون الإجمال في التطبيق مضرراً في التمسك بالكبرى مع أنّ الصحيح هو أنّ الإجمال يسرى من التطبيق أيضاً إلى الكبرى، الكبرى أيضاً تكون مجمله؛ لأننا لا نعرف ما هي النكته التي على أساسها طبقت هذه الكبرى على هذا المورد؛ لعلّ هذه النكته عندما تظهر لنا ونعرفها يتغير ما نفهمه من هذه الكبرى الكليه، لا يبقى ما نفهمه كما كنّا نفهمه مع الجهل بهذه النكته أو عدم تطبيقها على هذا المورد، فالإجمال يسرى من التطبيق إلى الكبرى، وهذا يؤثر على الاستدلال بالقاعده والالتزام بوجود هذه الكبرى الكليه.

نعم، يمكن أن يقال أنّه لو كان التطبيق وارداً في كلام آخر، يعنى كلامان منفصلان، القاعده وردت في كلام (لا- ضرر ولا ضرار) وفي كلام آخر منفصل طبقت هذه القاعده على قلع النخلة، كما لو فرضنا أنه في نفس القضية فرضنا أنّ هناك روايه معتبره صحيحه تنقل لنا كبرى (لا ضرر ولا ضرار) وهذه الروايات التي تنقل القاعده مع تطبيقها على الأمر بقلع النخلة. في هكذا حاله نستطيع أن نقول أنّ الإجمال الموجود في هذا الكلام لا يسرى إلى الكلام الآخر، فيبقى الكلام الآخر له ظهوره ولا يسرى إليه الإجمال، فيمكن إثبات القاعده بالروايه الأخرى وبالكلام الآخر المنفصل عن الروايه الأولى التي فيها القاعده وفيها التطبيق، فيمكن التمسك بالحديث الذي ليس فيه تطبيق، فلا مشكله.

لكن الأمر ليس هكذا؛ لعدم وجود روايه صحيحه تنقل لنا لا ضرر ولا ضرار خاليه من التطبيق، الروايات الصحيحه كلها تنقل قاعده لا ضرر مقترنه بتطبيقها على قضيه سمره بن جندب، وفيها الأمر بقلع النخله، وفيها تعليل الأمر بقلع النخله بكبرى لا ضرر ولا ضرار.

إذن: هو كلام واحد، وفيه عله ومعلول، فكيف نقول أنّ الإجمال في المعلول لا يسرى إلى العله؟ هو كلام واحد، وهذا الكلام الواحد لا يستقر له ظهور إلا إذا لاحظنا كل أطراف القضيه وكل ما ذكر في ذلك الكلام الواحد، فإذا كان هناك إجمال في بعضه، فهذا الإجمال يسرى إلى الباقي، وليس لدينا كلامان منفصلان لا- يؤثر أحدهما على الآخر، وإنما هو كلام واحد والإجمال فيه يسرى إلى الكبرى المذكوره؛ فحينئذ تكون الكبرى مجمله ومع إجمال الكبرى؛ حينئذ تقف المسأله ولا يمكننا أن نتمسك بهذا الحديث الشريف لإثبات هذه الكبرى والقاعده الكليه. وهذا هو الصحيح، أنّ هناك إجماعاً في القضيه أنّه لا يمكن الالتزام بهذه القاعده الكليه. هذا ما يفهم من كلام الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه).

الآخرون اختلفوا في الجواب عن هذا الإشكال، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يجيب عن هذا الإشكال ليس بأن يسلم الإشكال ويجيب عنه؛ بل يقول أصلاً لا يوجد إشكال، وهناك اشتباه في الأمر، الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لم يعلل الأمر بقلع النخله بقاعده لا- ضرر، قاعده لا- ضرر ذكرت في الحديث الشريف، لكنّها لم تُذكر كعله للأمر بقلع النخله، حيث أنّ منشأ الإشكال هو أنّ القاعده ذكرت كتعليل للأمر بقلع النخله، والحال أنّ القاعده لا تنتج الأمر بقلع النخله، هو يقول: أنّ القاعده لم تُذكر في كلامه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كتعليل للأمر بقلع النخله، وإنما ذكرت في كلامه كتعليل للمنع من دخول سمره إلى حائط الأنصاري بلا استئذان، وهذا لا مشكله فيه ويمكن تعليقه بقاعده لا ضرر ولا ضرار؛ لأننا قلنا أنّ جواز الدخول بلا استئذان ضرري، فيكون منفيّاً بلا- ضرر بناءً على أنها تنفي الأحكام الضرريه، فيرتفع هذا الحق، أو يرتفع جواز الدخول، فلا بدّ من الاستئذان، تعليل طبيعي جداً وليس فيه أي مشكله، والقاعده لم ترد في الروايه بعنوان تعليل للأمر بقلع النخله، فحلّ المشكله بمنع أصل الإشكال.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الجواب الثاني الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) عن الإشكال في كيفية تخريج الأمر بقلع النخلة، وكان حاصله هو أنّ القاعده لم تُذكر كتعليل للأمر بقلع النخلة، فهو يمنع من كون القاعده وردت كتعليل للأمر بقلع النخلة، وإنما القاعده وردت كتعليل للمنع من الدخول بلا استئذان، يعنى منعت سمره من الدخول بلا استئذان، وعلّت ذلك بالقاعده، وهذا تعليل واضح كما هو المعروف والمشهور من أنّ جواز دخول سمره إلى عذقه بلا استئذان ضررى، فيُنفى هذا الجواز الضررى بقاعده لا ضرر، فإذا نفينا هذا الجواز؛ حينئذٍ يحرم عليه الدخول بلا استئذان، وهذا على القاعده ولا إشكال فيه. أما الأمر بقلع النخلة، فهو حكم ولائى، صادر من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلّم) باعتباره ولى أمر المسلمين.

الجماعه لاحظوا على هذا الجواب بأنه خلاف ظاهر الأحاديث الواردة في هذه القضية والمعتبره سنداً، يعنى دعوى أنّ حديث لا ضرر ولا- ضرار ورد في مقام تعليل المنع من الدخول بلا استئذان هو خلاف ظاهر الأحاديث؛ بل ظاهر الأحاديث أنّ القاعده وردت في مقام تعليل الأمر بقلع النخلة؛ بل قال بعضهم أنّ هذا هو صريح الأحاديث، مثلاً: في الروايه المعتبره التى هي روايه ابن بكير المرويه فى الكافى، ورد فيها: (فقال رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلّم" للأنصارى: أذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار) (١). ونفس الروايه بنقل الفقيه ورد فيها: (فأمر رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلّم" الأنصارى أن يقلع النخلة، فيلقها إليه، وقال: لا ضرر ولا ضرار) (٢).

ص: ٧٣٣

١- الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٥، ص ٢٩٢، باب الضرار، ح ٢.

٢- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٣، ص ٢٣٣.

نعم، ذكروا بأنه فى روايه ابن مسكان الغير تامه سنداً والتى تنقل هذه القضية، هناك يمكن أن يقال ليس لها ظهور فى تعليل الأمر بقلع النخلة بلا ضرر، باعتبار أنه فى هذه الروايه ورد: (فقال له رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلّم" أنك رجل مضار ولا ضرر ولا- ضرار على مؤمن. قال: ثم أمر بها رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلّم" فقلعت ثم رمى بها إليه) (١). فكأنّ الأمر بالقلع صار متأخراً عن قاعده لا ضرر، فليس فيها ظهور فى تعليل القلع بالقاعده. لكن هذه الروايه ليست تامه سنداً، وليست هى المعتمده، إلا أنه يمكن أن يقال أنّ هذا التقديم أيضاً من باب التوطئه والتمهيد للحكم الذى يأتى بعدها.

ومن هذا الكلام يظهر أنّ دعوى المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ التعليل ورد فى الروايات لتعليل المنع من الدخول بلا استئذان هو خلاف الظاهر.

الجواب الثالث: هو الالتزام بصحة تعليل الأمر بقلع النخلة بلا ضرر ولا ضرار، وذكّر لتقريب هذا الجواب وجوه لبيان صحة التعليل

للأمر بقلع النخلة :

الوجه الأول: ما تقدم فى الوجه الرابع الذى نقلناه عن بعض الأعلام، وكان حاصله : أنّ أصل هذا الإشكال إنما يرد بناءً على تفسير الحديث بالنهى الإلهى، أو بناءً على تفسير الحديث بنفى الأحكام الضرريه. يقول صاحب الوجه الرابع المتقدم: وأما إذا قلنا بأنّ النهى نهى سلطانى ولايتى؛ حينئذٍ لا يرد هذا الإشكال، فنحن ندفع الإشكال بما نبني عليه من أنّ النهى نهى سلطانى، وذلك باعتبار أنّ النهى عن الضرر والضرار إذا كان نهياً سلطانياً يكون مدرك ومستند الأمر بقلع النخلة هو هذا النهى السلطانى عن الضرر والضرار؛ وحينئذٍ يصح جعل هذا النهى السلطانى تعليلاً للأمر بقلع النخلة، فيرتفع بذلك الإشكال.

ص: ٧٣٤

١- الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٥، ص ٢٩٤، باب الضرار، ح ٨.

ويرد عليه ما تقدّم من عدم الفرق بين كون النهى سلطانياً وبين كونه نهياً إلهياً في عدم صحه تعليل الأمر بقلع النخلة به؛ لأنه على كلا التقديرين مفاده هو حرمة الإضرار بالغير، فحتى لو كان النهى سلطانياً، كيف ينتج الأمر بقلع النخلة؟ وإذا فرضنا صحه هذا التعليل بلحاظ كون النهى نهياً سلطانياً، فأيضاً يصح هذا التعليل إذا كان هذا النهى نهياً إلهياً، مصدر النهى لا يوجب صحه التعليل وعدمه، إذا كان النهى عن الإضرار يصح تعليل الأمر بقلع النخلة به، فيذن: يصح هذا النهى، سواء كان مصدره هو الله (سبحانه وتعالى) أو كان مصدره الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بما هو حاكم وبما أنّ له الولاية على المسلمين، فالظاهر أنّ هذا الجواب أيضاً غير تام.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) أيضاً، حيث ذكر في رسالته جوابين عن هذا الإشكال، الجواب الأول الذى نقلناه عنه من أنّ لا- ضرر وردت تعليلاً للمنع من الدخول بلا استئذان لا للأمر بقلع النخلة. والجواب الثانى يحاول توجيه تعليل الأمر بقلع النخلة بلا ضرر ولا ضرار، وحاصل ما ذكره أنه يقول: أنّ حديث لا ضرر حاكم على قاعده السلطنة ويقدم عليها، قاعده السلطنة يتفرّع عليها احترام مال المسلم الذى هو عبارته عن سلطنته المسلم على منع غيره من التصرف بماله دون أذنه، وبالنتيجة إذا قلنا أنّ قاعده لا- ضرر حاكمه على السلطنة، بطبيعته الحال سوف ينتج من ذلك رفع الاحترام؛ لأنّ المفروض أنّ الاحترام متفرّع على السلطنة، فكما ترتفع السلطنة يرتفع احترام المال، ومعناه فى محل الكلام أنّ سمره ليس له السلطنة على منع الغير من التصرف فى ماله؛ لأنّ ماله أصبح غير محترم برفع الاحترام عنه؛ وحينئذٍ يجوز قلعها، فالأمر بقلعه بعد رفع احترام هذا المال؛ وحينئذٍ يصح الأمر بقلع النخلة بقاعده لا ضرر؛ لأنّ قاعده لا ضرر رفعت السلطنة، والاحترام من فروع السلطنة، فيرتفع الاحترام؛ وعندئذٍ يكون قلع النخلة جائزاً ومبرراً، فيصح هذا التعليل.

أورد على نفسه بأنّ قاعده السلطنه مركبه من أمرين: أمر وجودي، وأمر سلبي، الأمر الوجودي هو كون المالك مسلطاً على التصرف في ماله بما يشاء، والأمر السلبي هو سلطنته على منع غيره عن التصرف في ماله بدون أذنه. يقول (قدّس سرّه) والأمر الضروري من هذين الأمرين هو الأمر الأول، بمعنى أنّ سلطنته سمره على التصرف في عذقه كيفما يشاء هو الذي يوجب إيقاع الضرر بالأنصاري، وأمّا سلطنته على منع الغير من التصرف في ماله فليس ضرورياً، فقاعده لا ضرر ترفع الحكم الضروري، يعني ترفع الأمر الوجودي، فترفع سلطنته سمره على الدخول إلى عذقه متى شاء، فلا سلطنته له عليه، ويحرم عليه الدخول بلا استئذان. أمّا الجانب السلبي، فيبقى على حاله؛ لأنه ليس ضرورياً، فلا داعي لرفعه، فيبقى سمره مسلطاً على منع الغير من التصرف بماله؛ وحينئذ لا يجوز تعليل الأمر بقلع النخله بقاعده لا ضرر ولا ضرار، لو كان مفاد القاعده هو فقط الجانب السلبي هذا الكلام يكون متيناً؛ لأنّ المعارض على المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول: لأنّ الجانب السلبي هو سبب الضرر، فيرتفع بقاعده لا ضرر، فيسقط الاحترام ويجوز الأمر بقلع النخله، لكن القاعده تشتمل على جانبيين والضرري هو الجانب الوجودي لا الجانب السلبي.

أجاب المحقق النائيني (قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض: صحيح أنّ قاعده السلطنه وإن انحلت إلى أمرين كما ذكر، لكن هذا مجرد تحليل عقلي وليس لدينا أمرين مستقلين واحد نعبر عنه بالسلطنه على التصرف في ماله كيفما يشاء، والثاني هو السلطنه على منع الغير من التصرف في ماله بغير أذنه. لا نستطيع أن نقول أنّ قاعده السلطنه مركبه من حكمين، هذا حكم مستقل، وهذا حكم مستقل، وإنما هي شيء واحد وليست مركبه من حكمين حتى نقول لا ضرر تنفي أحد الحكمين دون الحكم الآخر، تنفي الحكم الضروري الذي هو الأول، أمّا الثاني، فيبقى على حاله، أي يبقى مسلطاً على منع غيره من التصرف في ما يملكه، يقول: ليس هكذا.

نعم، الشيء الذي يعترف به هو أنه يقول: لا إشكال أنّ الجزء الأخير من عله الضرر هو الدخول بلا استئذان، السبب المباشر للإضرار بالأنصاري هو دخول سمره إلى عذقه بلا استئذان، هذا هو الذي يضر بالأنصاري، لكن جواز الدخول إلى ملكه كيفما يشاء وبلا- استئذان متفرّع على بقاء عذقه في البستان، عله العلل هو بقاء عذقه في البستان ومنه نشأ دخول سمره إلى حائط الأنصاري بلا استئذان، فأوجب هذا الضرر للأنصاري. صحيح، الضرر للأنصاري حصل بشكل مباشر وبلا واسطه من دخول سمره بلا استئذان، لكن دخوله بلا استئذان أصلاً نشأ من بقاء نخلته في حائط الأنصاري، وبالتالي الضرر ينتهي إلى ما يسميه بعله العلل الذي هو حقّ إبقاء النخلة في حائط الأنصاري، فإذا قلنا أنّ الحديث يرفع ما هو متفرّع عن عله العلل، فهو يرفع العلل أيضاً، فإذا كان حديث نفى الضرر يرفع حق الدخول إلى العذق بلا استئذان، وقلنا أنّ هذا أسماء الجانب الإيجابي ولا مشكله في أنه يرفعه، فإذا رفع هذا، فهو يرفع حق إبقاء النخلة في حائط الأنصاري والذي يتفرّع عنها الجانب السلبي الذي هو أنه مسلط على منع الغير من التصرف في هذا العذق، هذا يتفرّع على أنه يملك حق إبقاء هذه النخلة في حائط الأنصاري، فإذا قلنا أنه ليس له هذا الحق، أي حق بقاء النخلة في حائط الأنصاري، باعتبار أنه هو السبب الرئيسي وعله العلل للضرر، فحديث لا ضرر إذا رفع جواز الدخول بلا- استئذان، فهو يرفع بالتالي ما هو عله له وهو بقاء النخلة في أرض الأنصاري، وبالتالي لا يكون مسلطاً على أن يمنع الغير من التصرف في ماله؛ فالأمر بقلع النخلة حينئذٍ يكون مبرراً ويصح تعليقه بقاعده لا ضرر ولا ضرار.

وبالجملة، الضرر في الحقيقه نشأ من استحقاق سمره لإبقاء العذق في الأرض؛ لأن جواز الدخول بلا استئذان من فروع هذا الاستحقاق، والقاعده ترفع هذا الاستحقاق، ليس من حقه إبقاء النخله في أرض الأنصاري، يعنى ليس من حقه أن يمنع الغير من التصرف فيه، فيؤمر بالقلع.

ثم يتبّه على نكته، يقول: تفرّع جواز الدخول بلا- استئذان على إبقاء النخله في الحائط، هذا نظير تفرّع وجوب المقدمه على وجوب ذبيها، ولا- شبهه أنّ وجوب المقدمه إذا كان ضرورياً وارتفع بلا ضرر، فأّن هذا يوجب رفع وجوب ذى المقدمه، فإذا فرضنا، جواز الدخول إلى العذق بلا استئذان بالنسبه إلى حق إبقاء النخله في الحائط هو من هذا القبيل، فإذا كان جواز الدخول بلا استئذان ضرورياً ويرتفع بحديث لا ضرر، هذا أيضاً يوجب رفع حق الإبقاء، وإذا ارتفع حق الإبقاء؛ فحينئذ لا يكون مسلطاً على منع غيره من التصرف بهذا المال، فيجوز القلع، ويؤمر بالقلع؛ وحينئذ يمكن توجيه وتعليل الأمر بالقلع بحديث لا ضرر ولا ضرار.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

كان الكلام في الإشكال الذي أورد على الاستدلال على الروايات المتعرضه لهذه القاعده، وكان الإشكال يرتبط بأنه كيف يمكن توجيه تعليل الأمر بقلع النخله بلا ضرر ولا ضرار كما هو ظاهر الروايه ؟ كيف يمكن هذا التعليل مع أنه بناءً على ما ذكره في تفسير الحديث الشريف من أنه نهى عن الضرر والضرار، أو أنه نفى للأحكام الضرريه ، هذا لا يكاد يمكن تطبيقه على الأمر بقلع النخله، لا النهى التحريمى ينتج الأمر بقلع النخله، ولا نفى الأحكام الضرريه ينتج ذلك: أمّا الأول فواضح على ما تقدم. وأمّا الثانى، فباعتبار أنّ أصل بقاء النخله في حائط الأنصاري ليس ضرورياً، وإنّما الضرر ينشأ من دخول سمره إلى عذقه من دون استئذان، جواز هذا الدخول ضرورى، فيرتفع بالقاعده، وأمّا أنّ هذا ينتج الأمر بقلع النخله، فهذا ليس له وجه، فكيف يمكن تعليل ذلك بلا ضرر ولا ضرار ؟

ص: ٧٣٨

قلنا أنّ هناك أجوبه عن هذا الإشكال:

الجواب الأول: جواب الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) اعترف فيه بأننا لا نعرف النكته في هذا التطبيق، صحيح ظاهر الروايه أنها تعلق الأمر بقلع النخله بلا ضرر ولا ضرار، لكننا لا نعرف نكته هذا التعليل، ليس واضح لدينا كيف طبّق هذه الكبرى على هذا المورد، لكنه يدعى أنّ عدم الوضوح في التطبيق لا يمنع من استفاده القاعده الكلّيه من حديث لا ضرر.

الجواب الثانى: جواب المحقق النائيني (قدّس سرّه) الذي كان يقول أنّنا لا- نقول أنّ هذا تعليل للأمر بقلع النخله، وإنما ظاهر الحديث هو أنّ القاعده سيقّت في مقام تعليل المنع من الدخول بغير استئذان، وهذا التعليل مفهوم جداً بناءً على أنّ مفاد الحديث هو نفى الأحكام الضرريه؛ لأنّ جواز دخول سمره إلى عذقه في حائط الأنصاري، هذا حكم ضرورى، فيرتفع بالقاعده، فيمنع من

الدخول بلا استئذان، أو حق الدخول بلا استئذان ضررى، فيرتفع هذا الحق، فيمكن تعليل المنع من الدخول بغير استئذان بهذه القاعده، وهذا أمر صحيح ومفهوم وليس فيه أى إشكال.

هذا الجواب تقدّم ما فيه بأنّه خلاف ظاهر الروايات، ظاهر الروايه هو تعليل الأمر بقلع النخله بالقاعده وليس تعليل المنع من دخول من دون استئذان.

الجواب الثالث: هذا الجواب يشتمل على وجوه يجمعها أنّ نرفع الإشكال فى هذا التعليل، أليس قالوا تعليل الأمر بالرفع بالقاعده مشكل؟ هذا الجواب يقول يمكن تعليل الأمر بقلع النخله بحديث لا ضرر ولا ضرار، قلنا أنّ هذا الجواب يشتمل على وجوه:

الوجه الأول: تقدّم سابقاً، ونذكر به هنا، هذا الوجه يقول أنّ هذا كله مبنى على ما ذكره، أمّا إذا قلنا أنّ النهى نهى سلطانى ولائى؛ حينئذٍ يرتفع الإشكال. وانتهى الكلام إلى الوجه الثانى الذى ذكره المحقق النائينى (قدّس سرّه).

الوجه الثاني: حاصل ما يريد أن يقول هو: صحيح أن العلة الأخيره للضرر بالنسبه للأنصارى هو دخول سمره إلى عذقه من غير استئذان، هذا هو المضرر بالأنصارى، لكن حق الدخول إلى عذقه ناشئ من حق إبقاء العذق في حائط الأنصارى، حق الإبقاء هو عله العلل، وهو الذى يسبب المشاكل، لو لم يكن لسمره حق إبقاء عذقه فى حائط الأنصارى لارتفعت كل هذه المشاكل، فإذن: الضرر وإن كان بالمباشره ناشئ من دخول سمره إلى عذقه من دون استئذان، لكن حق الدخول ينشأ من كون له حق فى إبقاء عذقه فى حائط الأنصارى؛ فحينئذ لا ضرر كما ينفى جواز دخوله إلى عذقه بلا استئذان، ينفى أيضاً حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى، فليس له حق فى إبقاء عذقه فى حائط الأنصارى، فإذا لم يكن له حق فى إبقاء العذق فى حائط الأنصارى؛ حينئذ يكون الأمر بقلع النخله مبرراً؛ لأنه ليس له حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى. يعنى الحديث الشريف الذى ينفى الأحكام الضرريه، هو ينفى كلا الأمرين، ينفى جواز الدخول بلا استئذان، وينفى حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى، فسمره ليس له حق الدخول بلا استئذان، وليس له حق إبقاء عذقه فى حائط الأنصارى. إذن: من حق الأنصارى أن يطلب إزالة هذا العذق من بستانه، والنبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فعل ذلك، أمر بقلع ماده الضرر وهى العله فى هذا الضرر.

فإذن: يمكن توجيه الأمر بقلع العذق بالقاعده بناءً على أن مفادها ما قالوه من نفي الأحكام الضرريه.

ويلاحظ على هذا الوجه: ليس لدينا قاعده تقول إذا كان المعلول ضررياً تكون علة هي المرتفعه بقاعده لا ضرر، ما يكون ضررياً هو الذى يكون مرتفعاً بالقاعده، أما أن نلتمز بارتفاع الحكم الضررى وارتفاع الحكم الذى هو عله لهذا الحكم الضررى، فالقاعده لا تقتضى هذا، ومثلوا لذلك بأمثله، قالوا لو فرضنا أن إطاعه الزوجه لزوجهها فى عمل معين من الأعمال كان ضررياً عليها، ويسبب لها الضرر، هنا القاعده تنفى وجوب إطاعه الزوجه لزوجهها فى هذا العمل، باعتباره حكماً ضررياً، والقاعده تنفى الأحكام الضرريه، لكن لا موجب لرفع اليد عن الزوجيه التى هى العله لوجوب الإطاعه. وهكذا لو فرضنا أن الإنسان اضطر لشرب الماء النجس، الذى يرتفع بهذا الاضطرار من قبيل ما نحن فيه وهو حرمه شرب النجس، باعتبار أن حرمه شرب النجس يلزم منها الضرر، فتكون حرمه شرب النجس مرتفعه، لكن لا- موجب لارتفاع النجاسه التى هى العله فى حرمه شرب النجس. ما نحن فيه من هذا القبيل، هنا لدينا ما اسماه بعلة العلل التى هى حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى، هذا صار علة لدخول سمره إلى عذقه فى حائط الأنصارى بلا استئذان، حق الدخول إلى عذقه صار ضررياً، وإلا أصل إبقاء النخله فى حائط الأنصارى ليس فيه ضرر، وإنما دخول سمره بلا استئذان هو الضررى، وعلة هو حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى، لكنه لا موجب ولا مبرر لارتفاع هذا الحق، وإنما الذى يرتفع فقط هو حق الدخول بلا استئذان، باعتباره حكماً ضررياً، وأما أصل بقاء العذق فى حائط الأنصارى، وإن كان على لحق الدخول، لكنه بمجرد كون المعلول ضررياً، هذا لا يبرر ارتفاع علة بهديث لا ضرر. فما نحن فيه من هذا القبيل.

وأما مسأله قياس ما نحن فيه بما ذكر المحقق النائيني (قدس سرّه) كما ذكرنا فى الدرس السابق من أنه قاس ما نحن فيه بمسأله وجوب المقدمه ووجوب ذى المقدمه، قال ما نحن فيه من قبيل ما إذا كان وجوب المقدمه ضرورياً، فأَنَّ الذى يرتفع بحديث لا ضرر ليس هو وجوب المقدمه فقط، وإنما وجوب المقدمه ووجوب ذى المقدمه أيضاً يرتفع لا أَنَّ فقط وجوب المقدمه يرتفع، منشأ وعله وجوب المقدمه الذى هو وجوب ذى المقدمه أيضاً يرتفع عندما يكون وجوب المقدمه ضرورياً، كما لو فرضنا أَنَّ امتثال ذى المقدمه كان يتوقف السفر _____ مثلاً _____ فيكون وجوب السفر وجوباً مقدّماً، فلو فرضنا أَنَّ وجوب السفر كان ضرورياً، يرتفع وجوب السفر ويرتفع وجوب ذى المقدمه أيضاً؛ لأنَّ وجوب ذى المقدمه هو العله لوجوب السفر، فيذكر هذا مثلاً على أَنَّ كون الحكم المعلول ضرورياً يستوجب ارتفاع عله. قياس ما نحن فيه على هذا قياس مع الفارق، باعتبار أنه فى باب المقدمه المفروض فى المقدمه ومعنى المقدمه أَنَّ ذا المقدمه يتوقف على الإتيان بالمقدمه، ومن دونها لا يمكن الإتيان بذى المقدمه، فالتوقف موجود فى المقدمه وذى المقدمه؛ بل معنى المقدمه هو أنه لا يمكن الإتيان بذى المقدمه من دون الإتيان بمقدمته، وهذا معناه أَنَّ المقدمه عندما تكون ضرريه، فذو المقدمه أيضاً بالتبع يكون ضرورياً، قهراً يكون ضرورياً، فارتفاع وجوب ذى المقدمه فى هذا المثال ليس تطبيقاً للقاعده التى يقول بها وهى كلما كان المعلول ضرورياً فترتفع عله، وإنما باعتبار أنه فى هذا المثال نفس ذى المقدمه صار ضرورياً بالتبع؛ لأنه يستحيل الإتيان بذى المقدمه من دون المقدمه، فإذا صارت المقدمه ضرريه، فهذا معناه أَنَّ ذا المقدمه يصير ضرورياً، فتنطبق عليه القاعده وتكون موجه لارتفاع وجوب ذى المقدمه. هذا غير ما نحن فيه، فنحن نتكلم عن أَنَّ حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى صار منشأً لحق الدخول إلى العذق، لكن هذا لا يعنى أنه إذا كان حق الدخول إلى العذق بلا-استئذان ضرورياً، أَنَّ هذا يكون موجباً لارتفاع حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى كما ذكرنا فى الأمثله السابقه.

يوجد إيراد آخر على ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) في هذا الجواب، وحاصله أن يقال: لو تنزلنا عن كل ما ذكر وسلّمنا أنّ حق إبقاء العذق في حائط الأنصاري هو حكم ضرري؛ لكونه علّة العلل كما يسميه، الكلام في أنّ كون حق إبقاء العذق في حائط الأنصاري ضرورياً فتطبيق عليه القاعدة، أي أنّ هذا الحكم يرتفع، يعني ليس لسمره الحق في إبقاء عذقه في حائط الأنصاري، ولا يثبت أكثر من هذا، الإشكال يقول: هل يلزم من هذا أن يؤمر الأنصاري بقلع عذق سمره؟ هذا لا يترتب عليه. نعم، ليس له حق في إبقاء العذق في حائط الأنصاري، لكن في هذه الحالة عليه أن يرفع الأمر إلى الحاكم الشرعي، والحاكم الشرعي بعد أن يُرفع الأمر إليه يأمر سمره أولاً بأن يقطع عذقه؛ لأنه ليس له حق في إبقاء عذقه في حائط الأنصاري؛ لأننا افترضناه ضرورياً وارتفع بحديث لا ضرر، فيأمره بأن يقطع عذقه، إذا امتنع سمره من القلع؛ عندئذ يخول الحاكم الشرعي شخصاً بتطبيق هذا الحكم، يعني يقطع هذا العذق من حائط الأنصاري؛ حينئذٍ تصل النوبة إلى أن يؤمر الأنصاري إذا رأى الحاكم أنه الأنسب أن يؤمر الأنصاري بقلع هذا العذق، وليس غير الأنصاري، فيؤمر الأنصاري حينئذٍ بقلع هذا العذق من حائطه. التسلسل الطبيعي لعدم وجود حق إبقاء العذق في حائط الأنصاري بهذا الشكل، سمره ليس له حق إبقاء العذق، لكن هذا لا يعني أنّ يقطع الأنصاري النخلة، وإنما لا بد أن يرفع الأنصاري أمره إلى الحاكم الشرعي، فالحاكم حينئذٍ وهو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يأمر سمره بأن يقطع عذقه، فإذا امتنع باعتبار أنّ الحاكم ولي الممتنع، في هذه الحالة تنتقل النوبة إلى أن يخول أمر القلع إلى شخص آخر. هذا هو المفروض أن يحصل، بينما الرواية لا يظهر منها ذلك، في الرواية أمر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الأنصاري بقلع النخلة بمجرد أن عرض على سمره التعويض، عندما رفض التعويض أمر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الأنصاري بقلع النخلة، وعلّة بلا ضرر ولا ضرار، لكن لم يأمر سمره أولاً بقلع النخلة، ويمتنع حينئذٍ تصل النوبة إلى أنه ولي الممتنع فمن حقه أن يأمر شخصاً آخر بقلع النخلة، هذا ليس موجوداً في الرواية، وإنما مباشرة وبمجرد أن رفض التعويض أمر الأنصاري بقلع النخلة، وهذا لا ينسجم مع افتراض أنّ الأمر بقلع النخلة يُعلل بلا ضرر مع افتراض تطبيق لا ضرر على حق إبقاء العذق في حائط الأنصاري، حتى مع هذا الفرض. الإشكال الأول يقول أنّ حق إبقاء العذق في حائط الأنصاري لا علاقة له، الحديث يطبق على حق الدخول بلا استئذان لأنه هو الضرري، بينما ذاك ليس ضرورياً، تنزلنا وسلّمنا أنّ حق إبقاء العذق أيضاً ضرري، فالإشكال يقول أنّ هذا أيضاً لا يبرر أن يؤمر الأنصاري مباشرة وبلا أن يكون ذلك مسبوقاً بأن يؤمر سمره أولاً بقلع عذقه، فتبقى المسألة غير واضحة ولا نستطيع أن نبرر الأمر بقلع النخلة بحديث لا ضرر ولا ضرار.

الجواب الأول عن الوجه الذى ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) تام، أنه ليس لدينا هكذا قاعده تقول أنّ المعلول إذا كان ضرورياً ترتفع علتة، فالضررى هو الدخول إلى العذق من دون استئذان، هذا هو الضررى وهو الذى يرتفع، أمّا حق إبقاء العذق، فقد قلنا أنه ليس ضرورياً مباشره ولا ميرر لارتفاعه لمجرد أن يكون معلوله وما ينشأ منه ضرورياً. أما الجواب الثانى، فيمكن التأمل فيه بأن يقال هذا الكلام الذى ذكر صحيح، وهو أنّ الأنصارى ليس له حق التصرف فى العذق، فحتى لو فرضنا أنّ سمره ليس له حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى، لكن الأنصارى لا يملك حق التصرف فى العذق مباشره بأن يقلعه ويرميه، لكننا نقول ثبت له هذا الحق بواسطه أمر النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) له بذلك، لأنّه هو الذى أمره بقلع العذق، فثبت له هذا الحق من قبل النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فجاز له القلع. يبقى أن يقال: لماذا لم يؤمر سمره أولاً بقلع عذقه، فإن امتنع؛ عندئذٍ يؤمر الأنصارى بقلعه؛ لأنّ الحاكم ولى الممتنع.

يمكن أن يقال أنّ هذا كان معلوماً من حال سمره، هذا الرجل المعاند المصر على الخطأ والمضى فيما صار إليه، واضح من حاله أنه يرفض ذلك ولا يريد إلا بقاء عذقه وأن يدخل رغماً على الكل من دون استئذان، فلعله يكون معلوماً من حال هذا المعاند أنه لو أمر بقلع عذقه لا يقلعه، ويبقى مصراً على بقاء العذق فى هذا المكان حتى يتمكن من الدخول إليه؛ فحينئذٍ كأنّ امتناعه كان معلوماً من حاله؛ ولذا انتقل إلى ما يترتب على ذلك وهو تخويل شخص آخر بقلع النخلة، وأنسب من يُخول هو الأنصارى نفسه، فالحائط حائطه والبستان بستانه، فيخول بذلك؛ وحينئذٍ يتم التخريج، فيمكن تبرير وتعليل الأمر بقلع النخلة بقاعده لا ضرر مع التنزل وافتراس أنّ حق إبقاء النخلة فى حائط الأنصارى حكم ضررى، لكن هذا ما منعناه سابقاً.

الوجه الثالث والوجه الرابع الآتى يفترقان عن الوجه الثانى فى نكته جوهرية وهى أنّ الوجه الثانى كان ينظر فى جوابه إلى فقره لا ضرر ويحاول تبرير وتوجيه التعليل بلا- ضرر للأمر بقلع النخلة، يقول لا- ضرر يمكن أن تكون علّه يُعلل بها الأمر بالقلع على أساس أنّ مفاد لا ضرر هو نفي الأحكام الضرريه، والحكم الضررى وإن كان هو الدخول بلا استئذان، لكن علّه العلل هو حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى، هذا هو الحكم الضررى وهو الذى يرتفع بحديث لا ضرر باعتبار أنّ مفاده هو نفي الأحكام الضرريه، فإذن: هو يلاحظ فقره لا ضرر ولا يتعرض إلى فقره لا ضرار.

أما الوجه الثالث فيلتفت إلى فقره لا ضرار ويستفيد منها توجيه وتعليل الأمر بقلع النخلة، وذلك باعتبار ما تقدم سابقاً نقله عن بعض الأعلام من أنّ هناك فرقاً بين الضرر وبين الضرار، الضرار هو عبارته عن إنزال الضرر بالغير على نحو الاستمرار أو التأكيد أو القصد، فهو من قبيل الإضرار بالغير، وليس إنزال الضرر بنفس المتضرر الذى هو بمعنى الضرر، إنزال الضرر بالغير عندما يُنهى عنه يكون مفاده هو تحريم الإضرار بالغير، لكن عندما يُنفي كما فى محل الكلام، حيث فى محل الكلام لم ينع عنه وإنما قال لا ضرار، يكون مفاده هو التسبب إلى عدم الإضرار بالغير، وهذا يكون من خلال أمور:

الأمر الأول: تحريم الإضرار بالغير شرعاً، حرمة تكليفه، هذه خطوه لمنع تحقق الإضرار بالغير خارجاً وللتسبب إلى عدم الإضرار. الأمر الثانى: تشريع اتخاذ وسائل مانعه من تحقق الإضرار بالغير خارجاً، فهو يقتضى كلا الأمرين، لا أنه يقتضى فقط تحريم الإضرار تكليفاً، وبهذا يفترق الضرر عن الضرر، الضرر تقدّم سابقاً نقلاً عن صاحب هذا الوجه أنّ الإنسان لا يُقدم على الضرر عادة إلا- بتحميل من قبل الشارع، فيكون نفيه ظاهراً فى نفي التحميل الشرعى، يعنى نفي الأحكام الضرريه، أمّا الإضرار بالغير، فيقدم عليه الإنسان، باعتبار دواع غضبيه، أو شهويه؛ حينئذ يكون نفيه ظاهراً فى التسبب إلى عدمه، يعنى عدم الإضرار بالغير، هذا يكون بخطوتين أو أكثر: الخطوه الأولى: تحريمه تكليفاً، فالإضرار بالغير حرام تكليفاً، والخطوه الثانية تكون باتخاذ وسائل إجرائيه يخول الحاكم بها لمنع تحقق الإضرار بالغير خارجاً. هذا الجانب الأخير هو الذى يُستفاد منه لتبرير الأمر بقلع النخلة؛ لأنها وسيله للإضرار بالغير، ولو اكتفى بالتحريم الشرعى لبقى الإضرار متحققاً فى الخارج، فتتخذ هذه الوسيله للأمر بقلع النخلة، فيمكن تبرير الأمر بقلع النخلة وتوجيهه بلا ضرار وليس بلا ضرر؛ وحينئذ يكون التعليل مقبولاً ومفهوماً ويرتفع الإشكال المتقدم.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الوجه الرابع: يعتمد أيضاً على أن يكون التطبيق على المورد بلحاظ فقره لا ضرار أيضاً كالوجه الثالث، ويقال في مقام بيانه أن الإشكال إنما نشأ بتخيّل أن التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر؛ لأنّ الإشكال كان يقول أن لا ضرر، سواء فسّرناها بالنهي تكليفاً عن الضرر، أو فسّرناها بنفي الأحكام الضرريه، هي لا تستطيع أن تنتج الأمر بقلع النخلة؛ لأنّ بقاء النخلة ليس ضرورياً، فلا يشمل النهي التكليفي إذا قلنا بإفاده الحديث للنهي التكليفي ولا يمكن نفيه باعتباره ضرورياً؛ لأنّ حق بقاء النخلة ليس ضرورياً حتى يُنفي بلا ضرر، فكيف طبّق الحديث على المورد؟ فالإشكال نشأ من تخيّل أن التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر، بينما الصحيح أن التطبيق هو بلحاظ فقره لا ضرار.

توضيح هذا الأمر هو أن يقال أنّ الحكم الشرعي له ثلاث حالات:

الحاله الأولى: أن يكون بذاته حكماً ضرورياً، ويُمثل لذلك بلزوم البيع الغبني، نفس الحكم بلزوم البيع الغبني هو حكم ضروري.

الحاله الثانيه: أن يكون الحكم ضرورياً بتوسط إرادته مقهوره _____ كما يعبر صاحب هذا الوجه وهو السيد الشهيد "قدّس سرّه" الذي يعبر عنه الآخرون بأنه يكون ضرورياً بامتناله من قبيل وجوب الوضوء، فإنّه في حدّ نفسه ليس ضرورياً، لكن بامتناله يكون ضرورياً في حالاتٍ معينه، السيد الشهيد (قدّس سرّه) يعبر عنه بأنه يكون ضرورياً بتوسط إرادته مقهوره للحكم الشرعي وإرادته المولى.

الحاله الثالثه: أن يكون الحكم ضرورياً بتوسط إرادته غير مقهوره، ومثاله ما نحن فيه (جواز دخول سمره بن جندب إلى عذقه في حائط الأنصاري من دون استئذان) هذا الحكم الشرعي يكون ضرورياً بتوسط إرادته غير مقهوره، باعتبار أنّ سمره بن جندب يدخل على الأنصاري ولا يستأذن منه، إرادته غير مقهوره لإرادته المولى التي تقول له شيء وهو يريد شيئاً آخر، فيكون الحكم ضرورياً بتوسط هذه الإرادة الغير مقهوره.

ص: ٧٤٥

يقول (قدّس سرّه): أنّ فقره لا- ضرر ترفع الحكم في كل هذه الحالات الثلاثه، فتنتفي لزوم البيع الغبني، وتنتفي وجوب الوضوء الضرري، وتنتفي أيضاً حق الدخول بلا استئذان، إذا نفت حق الدخول بلا استئذان سوف يثبت تحريم الدخول بلا استئذان، فيكون الدخول بلا استئذان نتيجة نفي الجواز يكون محرّماً شرعاً، هذا تتكفّل به لا ضرر، لكن هذا المقدار من نفي الحكم لا يكفي لمنع سمره بن جندب من الإضرار بالأنصاري، يبقى مصرّاً؛ لأنه شخص معاند وعاصٍ، وباني على عدم امتثال هذا التكليف. هنا يصل دور لا- ضرر لكي تمنع من تحقق الإضرار بالأنصاري مع افتراض بناء سمره على ارتكاب الفعل المحرم الذي هو الدخول بلا- استئذان، فدور لا- ضرر هو أنها تنفي ما يوجب إمكانه الإضرار بالأنصاري، السبب الذي يكون هو الموجب

للإضرار بالأنصاري والذي يتشبه به سمره للإضرار بالأنصاري هي تأتي وترفعه والذي هو عبارة عن حق إبقاء النخلة في حائط الأنصاري، يعبر هذا التعبير، يقول: لا ضرار تنفي الضرر الحرام بلحاظ ما في الشريعة لا أنها تنفي الضرر بلحاظ ما في الشريعة، نفى الضرر بلحاظ ما في الشريعة تتكفل به فقره لا ضرر، يعني تنفي الضرر الناشئ من الشريعة، لا ضرار تنفي الضرر المقيد بأن يكون حراماً، نفى الضرر بقيد أن يكون حراماً يكون ظاهراً في نفى سبب وقوع هذا الضرر الحرام، والذي هو في محل الكلام حق إبقاء النخلة في حائط الأنصاري، فإذا نفت هذا الحق؛ حينئذٍ يجوز للأنصاري أن يقلع هذه النخلة ويرمي بها وجهه، ويصح تعليل الأمر بقلع النخلة بلا ضرر ولا ضرار على هذا الأساس. (1)

ص: ٧٤٦

١- مباحث الأصول، تقرير بحث الأصول للسيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ٥٨٦.

وجه آخر أيضاً يُستفاد من كلمات السيد الشهيد (قدّس سرّه) وهو أن يقال بما تقدم سابقاً من أنّ الإضرار والضرار مأخوذ فيه تعمّد الإضرار وتقصده، نكته أخذ التعمد والتقصد في الضرار تعنى أن يكون هدف الشخص هو الإضرار بالغير، يعنى الفعل الذى يصدر من الإنسان هو يهدف به الإضرار بالغير، وهذا يُستفاد من بعض التعابير الواردة في الروايات، يعنى عندما يقال فى بعض الروايات أنّ فلاناً باع نصيبه من الدار، الجواب من قِبَل الإمام (عليه السلام) يقول: إن كان مضاراً، فعليه كذا، إن لم يكن مضاراً، فعليه كذا. واضح أنّ المقصود بالمضار هنا هو من يتعمد الإضرار، يعنى بهذا الفعل الذى جاء به وهو حق مشروع له أن يبيع نصيبه، إن كان قصد بهذا البيع التعسّف فى تطبيق هذا الحق وقصد الإضرار بالغير هو يعتبر مضار، فينطبق عليه عنوان الضرار والإضرار، الإضرار مأخوذ فيه التعمّد والتقصد.

ومن هنا يظهر، بناءً على هذه النكته أنّ النسبه بين لا ضرار ولا ضرار هي نسبه العموم من وجه؛ وذلك لأنه فى بعض الأحيان يكون الحكم ضررى على الغير ويقصد به الشخص الإضرار به، هذا هو ماده الاجتماع بينهما، مثل هذا يمكن نفيه بلا ضرر ويمكن نفيه بلا ضرار؛ لأنه أيضاً الحكم فيه ضرر على الغير، وقصد به الإضرار بالغير كما فى جواز الدخول بلا استئذان، هذا الحكم ضررى على الشخص وهو الأنصارى، وسمره قصد به الإضرار بالغير؛ حينئذٍ هذا يكون ماده الاجتماع ويمكن نفيه بكل من الفقرتين، لا ضرر ويمكن نفيه بفقره لا ضرار، وقد يكون الحكم ضررياً، لكنّ الشخص لا يقصد إضرار الغير به، فى هذه الحاله حينئذٍ يمكن نفيه بالفقره الأولى دون الفقره الثانيه؛ لأنه لم يقصد الإضرار بالغير حتى يُنافى بلا ضرار، وإنما الحكم ضررى، فتشمله فقره لا ضرر التى تقول أنّ الأحكام الضرريه منفيّه على ما تقدم سابقاً، فينفى الحكم الضررى الذى لا يقصد الشخص به الإضرار بالغير دون فقره لا ضرار. بعض الأحيان بالعكس، بمعنى أنّ الحكم ليس ضررياً، لكن الشخص يقصد به الإضرار بالغير، هنا يكون دور فقره لا ضرار وهى التى تنفى هذا الضرر؛ لأنّ فيه تعمّد استخدام الحكم والتعسّف فى استخدام الحكم أو الحق الذى هو أيضاً حكم شرعى، مثل هذا يُنفى بلا ضرار لا بلا ضرر؛ لأننا لا نستطيع أن نفيه بلا ضرر؛ لأنّ الحكم _____ بحسب الفرض _____ ليس ضررياً، حق إبقاء النخلة فى حائط الأنصارى ليس ضررياً. حق الطلاق بيد من أخذ بالساق، أى بيد الزوج، ليس ضررياً، لكن قد يتعسّف الزوج فى استخدام هذا الحق، فيكون ضاراً بزوجه، ومانعاً لحقوقها ومؤذياً لها، هذا تعسّف فى استخدام الحق، ولا يمكن أن نطبق عليه لا ضرر؛ لأنّ أصل كون الطلاق بيد الزوج ليس ضررياً حتى يُنفى، وإنما هنا نحتاج إلى لا ضرار باعتبار أنّ هناك تعمّد الإضرار بالغير من دون أن يكون هناك حكم ضررى، فالحكم ليس ضررياً ولكنه تعمّد وتعسّف فى استخدامه للإضرار بالغير، فى هذه الحاله يمكن نفيه بلا ضرار بلا ضرر من جهه التعمّد، نكته التعمّد هى إذا أخذنا التعمّد فى مفاد الإضرار ومفاد الضرار، نكته التعمّد هى التى تنتج هذا الشىء، باعتبار أنّ نكته التعمّد تعنى فى الحقيقه أنّ الشخص لا يبالى بحرمه الحرام، فهو يتعمّد الضرار، تشير إلى عدم مبالاه الشخص بصدور الحرام منه؛ فحينئذٍ عندما تأتى لا ضرار، كأنها تريد أن تنفى سبب الضرر الحرام، وسبب الضرر الحرام هو وجود النخلة فى حائط الأنصارى، فهى تنفى هذا السبب، فتنفى هذا الحق، وإذا انتفى هذا الحق؛ حينئذٍ يجوز للأنصارى أن يقلع هذه النخلة ويرميها بوجهه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الوجه الثالث لدفع الإشكال الذي هو عبارته عن أنه كيف يمكن تطبيق قاعده لا ضرر على مورد الأمر بقلع النخلة؟ الإشكال نشأ من افتراض أنّ التطبيق كان بلحاظ فقره لا ضرر، فيقول الإشكال كيف يمكن فهم هذا التطبيق؛ لأنّ فقره لا ضرر تنفي الحكم المسبب للضرر، وجوب الوضوء يكون ضررياً، فيكون منفيّاً، جواز الدخول بلا استئذان يكون ضررياً فيكون منفيّاً، لزوم البيع الغبني يكون ضررياً، فيُنفى بلا- ضرر، في مورد التطبيق حق بقاء النخلة في حائط الأنصاري ليس ضررياً، أصل بقاء النخلة ليس ضررياً، فكيف يمكن تطبيق قاعده لا ضرر لنفي هذا الحق، والحال أنّ قاعده لا ضرر تنفي الحق والحكم إذا كان ضررياً؟ هذا الحق ليس ضررياً، فلا معنى لنفيه بلا ضرر حتى نصل إلى الأمر بقلع النخلة ونعطله بلا ضرر، الإشكال من هنا نشأ.

ذكرنا أنّ الأجوبه الأخيره تحاول أن تبين أنّ التطبيق ليس بلحاظ لا ضرر، وإنما بلحاظ فقره لا ضرر، بلحاظ فقره لا ضرر الوجه الأخير الذي ذكرناه كان مبنياً على ما تقدم الإشاره إليه سابقاً وهو أنّ الضرر أخذ في مفاده التعمّد والتقصّد، وقلنا أنّ هناك بعض الاستعمالات تساعد على ذلك ويُفهم منها أنّ الضرر والإضرار مأخوذ فيه التعمّد والتقصّد. بناءً على هذا حينئذٍ يُجاب عن هذا الإشكال بما تقدّم من أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر وليس بلحاظ فقره لا ضرر، ويكون التطبيق على المورد بلحاظ فقره لا ضرر، باعتبار أنّ حينئذٍ سوف يكون بين لا- ضرر وبين لا ضرر عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في الضرر الذي يقصد المضار فيه الإضرار، هذا يمكن نفيه بلا ضرر ويمكن نفيه بلا ضرر؛ لأنّ الضرر موجود، وقصد الإضرار أيضاً موجود، ويختلف كلّ منهما في مورده، مورد اختلاف لا ضرر عن لا ضرر هو ما إذا فرضنا أنّ الحكم أو الحق لم يكن ضررياً، لكن كان الشخص يتقصد ويتعمد الإضرار بالغير، وكان يستخدمه ذريعه للإضرار بالغير، في مثل هذه الحاله يفترق لا ضرر عن لا ضرر، هنا لا يمكن نفي هذا الحق وهذا الحكم بعد افتراض أنّه ليس ضررياً، لا يمكن نفيه بلا ضرر، وإنما يُنفى بلا ضرر؛ لأنّ المفروض أنّه يتعمد الإضرار بالغير، يتخذ الحق أو الحكم ذريعه للإضرار بالغير، هنا يأتي دور لا ضرر لنفي ذلك، ويكون نفي الضرر في هذه الحاله في رفع ذلك الحق الذي يتدرّع به هذا الشخص للإضرار بالغير، ومن الواضح أنّ هذا الحق الذي يتدرّع به سمره بن جندب كان هو حق بقاء النخلة في حائط الأنصاري، فتقطع مادّه الفساد ومادّه الإضرار تُقلع، باعتبار نفي هذا الحق بالنسبه لهذا الشخص الذي يتدرّع به للإضرار بالغير، فيقال لا حق لك بذلك، فإذا لم يكن له حق بذلك؛ فحينئذٍ يترتب الأمر بقلع النخلة، فيُصحّ تعليل الأمر بقلع النخلة بلا ضرر ولا ضرر والمقصود بذلك هو فقره لا ضرر كما قلنا لا فقره لا ضرر.

ص: ٧٤٨

واضح أنّ دفع الإشكال على أساس أنّ تطبيق القاعده على الأمر بقلع النخلة، أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر، هذا يتوقف على افتراض أنّ هناك فرقاً بين لا ضرر وبين لا ضرر، على أن يكون مفاد لا ضرر غير مفاد لا ضرر، وإلاّ إذا كان مفادهما واحداً؛ حينئذٍ لا نستطيع دفع الإشكال بلحاظ فقره لا ضرر لا ضرر لا بلحاظ فقره لا ضرر، أصلاً نفس هذا الطرح معناه الاختلاف في مفادهما وأنّ ما يُستفاد من لا ضرر غير ما يُستفاد من لا ضرر، فيقال أنّ الإشكال إنّما يلزم إذا فرضنا أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر،

ولكنه يندفع الإشكال إذا قلنا أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرار. إذن: لا بدّ من افتراض وجود اختلاف في مفادهما حتى يصح دفع الإشكال بما ذكره، وهذا الاختلاف هو هذا الذي ذكر في هذا الوجه الأخير، اختلاف في أنّ الضرار يستبطن معنى التعمد والتقصيد، وإلا إذا لم نأخذ هذه النكته بنظر الاعتبار؛ حينئذ لا نستطيع أن ندفع الإشكال بهذا الطرح؛ وحينئذ يقال أنّ لا ضرار زائده وتكرار باعتبار أنّ الضرار مهما يكن إذا لم نأخذ نكته التعمد والتقصيد في مفهومه، هو لا يخرج عن كونه نوعاً من الضرر، غايه الأمر أنّ بعضهم يقول هو الضرر الطويل، أو هو الضرر المستمر، أو الشديد، ليكن هو الضرر الشديد، أو المستمر أو الطويل، بالنتيجة هو ضرر، فيكفي في نفيه نفى الضرر؛ لأنّ ضرار يعني ضرر شديد، أو مستمر، بالنتيجة هو لا يخرج عن كونه ضرراً، فيكفي في نفيه نفى الضرر ولا نحتاج إلى نفي الضرار، وإنما نكون بحاجة إلى نفي الضرار عندما نفترض أنّ لا ضرار لها مفاد يختلف عن مفاد لا ضرر، وأحسن ما يمكن أن يقال هو أنّ الضرار يستبطن التعيد والتقصيد، ومن الواضح أنّ التعمد والتقصيد عندما نقول تعمد الإضرار، أنّ هذا شخص يتعمد الإضرار بالغي، واضح أنّ هذا في حدّ نفسه يستلزم افتراض أنّ هذا شخص لا يعتنى بحرمة الإضرار؛ لأنه يتعمد الإضرار بالغير. إذن: هذا الشخص الذي يتعمد الإضرار بالغير هو لا يعتنى بحرمة الإضرار، ومن هنا لا يكون نفي الإضرار نفيّاً لجواز الدخول بلا استئذان كما هو المستفاد من فقره لا ضرر؛ لأنّ هذا لا يمنع من الإضرار بالغير؛ لأنّه يتعمد الإضرار بالغير، فثبوت حرمة الإضرار، باعتبار حرمة الدخول بلا استئذان إلى حائط الأنصاري لكونه إضراراً بالأنصاري، هذه الحرمة المستفاده من لا ضرر بعد تطبيقها على جواز الدخول بلا استئذان، في لا ضرار فرض أنّ هذا لا يعتنى بهذه الحرمة؛ لأخذ التعيد والتقصيد في مفهوم الضرار، فعندما يُنفي الضرار لا يكون المقصود به هو نفي جواز الدخول ونفي جواز الإضرار؛ لأنه فرض فيه مسبقاً أنّ هذا لا يعتنى بحرمة الإضرار بالغير ولا يعتنى بحرمة الدخول إلى حائط الأنصاري لكونه إضراراً بالغير، هذا لا يبالي به، فقره لا ضرار لا تنفي نفس ما نفاه لا ضرر، وإنما هذا وحده يجعلها ظاهره في أنّها ناظره إلى شيء آخر هو أنّ الشخص الذي يتدرّع بالحكم الشرعي أو بالحق، لكي يضر الغير ويتعمد ويتقصّد الإضرار بالغير؛ لا ضرار حينئذ تنفي هذا الحق وهذا الحكم، وإن لم يكن هذا الحق وهذا الحكم ضرورياً، فيكون لها مفاد آخر غير مفاد لا ضرر.

إذن: لا ضرر تنفى الحكم الضررى، فإذا طُبّق هذا كما يدعى أنه طُبّق فى الروايه على جواز الدخول بلا استئذان، فلا ضرر نفت هذا الجواز، وثبت بذلك حرمه الدخول بلا استئذان، لكن سمره لا يعتنى بهذا التحريم وبقى مصرّاً على الدخول بلا استئذان متذرّعاً بأنّ له عذق فى حائط الأنصارى، هذه الذريعه _____ حق بقاء العذق فى حائط الأنصارى _____ هو يتذرّع به للإضرار بالأنصارى، لا ضرار ناضره إلى هذا، باعتبار ما قلناه من أنه أخذ فى مفهوم الضرار التعمد والتقصد مما يعنى ويستلزم عدم المبالاه بتحريم الإضرار، فلا يكفى هذا لمنع وقوع الإضرار بالأنصارى؛ لأنه يتذرّع بهذا الحق، وهذا الحق ليس ضرورياً حتى يمكن نفيه بلا ضرر، وإنما يكون نفيه بلا ضرار.

إذن: لا ضرار تنفى الحق أو الحكم الشرعى الذى يتخذ المضرار وسيله للإضرار بالغير، وهذا مفاد آخر غير ما يفهم من لا ضرر، والتعليل حينئذٍ يكون صحيحاً، وتطبيق القاعده على موردها يكون صحيحاً؛ لأنها تسلب من حق بقاء العذق، ويترتب عليه الأمر بقلع النخله، وإزالتها عن حائط الأنصارى قطعاً لماده الإضرار. هذا الوجه الثالث.

هناك بحث آخر فى أنه لو فرضنا بناءً على أنّ التطبيق كان على مورد الأمر بقلع النخله، وقبلنا بهذه التوجيهات أو واحد منها لتبرير هذا التعليل، تقدّم أنّ المحقق النائنى (قدّس سرّه) فى أحد أجوبته عن الإشكال قال: أنّ التعليل ليس لتعليل الأمر بقلع النخله، وإنما القاعده سقت لغرض التعليل الحكم الآخر الذى هو حرمه الدخول بلا استئذان؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّ جواز الدخول بلا استئذان حكم ضررى، فيُنفى بفقره لا ضرر؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال. المحقق العراقى (قدّس سرّه) أشكل على هذا، بأنه هل يمكن افتراض أنّ الروايه ساقّت القاعده لتعليل حرمه الدخول بلا استئذان، أو أنّ هذا غير صحيح؟

المعروف هو إمكان تعليل حرمه الدخول بلا استئذان بقاعده لا ضرر بلحاظ فقره لا ضرر؛ لما قلناه مراراً من أنّ جواز الدخول بلا استئذان حكم ضررى، فيكون هذا الحكم منفيّاً بلا ضرر؛ لأنّ مفاد لا ضرر هو نفي الأحكام الضرريه، فإذا انتفى جواز الدخول تثبت حرمه الدخول، فإذا: يمكن تعليل حرمه الدخول بلا استئذان بقاعده لا ضرر بلحاظ فقره لا ضرر. هكذا يقول المشهور والمحقق النائيني (قدّس سرّه) أيضاً هكذا يقول، وإن كان هذا خلاف الظاهر، حيث ظاهر الروايه أنّها مسوقه لتعليل الأمر بقلع النخله لا لتعليل حرمه الدخول بلا استئذان. هذا الافتراض تاره يُبين بلسان أنّ جواز الدخول بلا استئذان حكم ضررى، فيكون منفيّاً بلا ضرر، وتاره يُبين بلسان أنّ إطلاق جواز الدخول لفرض عدم الاستئذان ضررى، فيرتفع هذا الإطلاق بلا ضرر. النتيجة واحده وهى عدم جواز الدخول بلا استئذان.

المحقق العراقى (قدّس سرّه) يقول بأنّ هذا لا يمكن قبوله؛ يستعين فى توضيح فكرته بافتراض أنّ القاعده امتنانيه، مسوقه مساق الامتنان، وبناءً عليه؛ حينئذٍ يقول لا نستطيع أن نطبّق القاعده لمنع سمره من الدخول بلا استئذان؛ لأنّ هذا فيه خلاف الامتنان على ذاك الطرف، وإن كان فيه امتناناً على الأنصارى، لكنّه فيه خلاف الامتنان على سمره، والقواعد والأدله الامتنانيه عندما تُطبّقها فى مورد لا بد أن نلاحظ فيها أن يكون الامتنان على الكل لا أن يكون فى التطبيق الامتنان على واحد، وخلاف الامتنان على شخصٍ آخر، فإذا: لا- يمكن أن نفترض أن نطبّق القاعده على جواز الدخول لرفع جواز الدخول ومنع سمره من الدخول بلا استئذان؛ لأنّ هذا التطبيق، وإن كان فيه امتنان على الأنصارى، لكنّه ليس فيه امتنان؛ بل فيه خلاف الامتنان بالنسبه إلى الطرف الآخر، والقاعده امتنانيه لا تقبل ذلك. يقول المحقق العراقى (قدّس سرّه): فى المقام نقول: أنّ القاعده تُطبقت على الأنصارى بمقدار ضمان حق الأمن بالنسبه إليه، ضمان حق حفظ عياله من أن يتعرضوا للنظر والانتهاك، تُطبّق القاعده بهذا المقدار، باعتبار أنّ عدم الأمن ضررى، عدم حفظ عياله من الانتهاك ضررى، فيثبت له حق أمن نفسه وأمن عياله وحفظهم، القاعده تُطبّق بهذا المقدار، وليس نستفيد من القاعده سلب جواز الدخول وحق الدخول عن الأنصارى، هذا لا نستفيدة من القاعده، وإلا يلزم إشكال أنّ القاعده امتنانيه ولا- يمكن تطبيقها فى مورد يلزم منه خلاف الامتنان على شخصٍ آخر، وإنما نقول أننا نطبّق هذه القاعده على الأنصارى، عدم الأمن للأنصارى ضررى، فلا بدّ أن نضمن له الأمن، وحفظ عياله، فالقاعده تُطبّق عليه بهذا الاعتبار فقط لا أن نقول أننا بتطبيق القاعده نمنع سمره من الدخول بلا استئذان؛ لأنّ هذا خلاف الامتنان.

نعم، فى هذه الحالة سوف يقع تراحم بين حق الأنصارى فى الأمن وحفظ عياله وبين حق سمره فى الدخول إلى عذقه؛ وحينئذٍ نَقَدَم حق الأنصارى بالأهميه، ونقول أنّ حق الأنصارى فى حفظ نفسه وعياله وحفظهم أهم من حق سمره فى الدخول بلا استئذان، فيقدّم حق الأنصارى على حق سمره بالأهميه وليس بقاعده لا ضرر، فمنع سمره من الدخول بلا استئذان ليس بتطبيق قاعده لا ضرر، وإنما باعتبار وقوع التراحم ومراعاة للأهميه يكون حق الأنصارى فى حفظ نفسه وأمنه وأمن عياله أهم من ذاك، فيتقدّم، وهذا معناه زوال حق سمره ويُمنع من الدخول بلا استئذان، وهذا معناه أنّ القاعده لم تُسَق لغرض تعليل تحريم الدخول بلا-استئذان، وإنما تحريم الدخول على الأنصارى بلا استئذان ثبت على أساس شىء آخر وبقاعده أخرى وبملاك آخر وهو ملاك التراحم ومراعاة الأهميه لا على أساس تطبيق القاعده على ذاك المورد .

مسأله كون القاعده امتنانيه مسأله يأتى الحديث عنها، ويقع الحديث فى أنّ الامتنان هل يُراد به هذا المعنى، بحيث أنه لا يمكن تطبيق القاعده فى موردٍ إذا كان فيها امتنان على شخص وفيها خلاف الامتنان على من يريد الإضرار بهذا الشخص ؟ هل الامتنان يقتضى حتى هذا ؟ أو أنّ مقتضى كون القاعده امتنانيه هو أن يكون هناك امتنان، لكن ليس على الشخص الذى يريد الإضرار بهذا الشخص .

بعبارة أخرى: أنّ تطبيق القاعده والالتزام بخلاف الامتنان على الشخص المضار لا ينافى امتنانيه القاعده. نعم، ما ينافى امتنانيه القاعده هو تطبيق الحديث على موردٍ فيه خلاف الامتنان على شخصٍ آخر ليس هو المضار، هنا يقال أنّ الحديث امتنانى ولا يمكن تطبيقه على موردٍ إذا كان يلزم منه خلاف الامتنان على شخصٍ آخر، أمّا إذا لزم من تطبيقه خلاف الامتنان على شخصٍ يريد الإضرار ويقصده، هذا هل هو خلاف الامتنان المستفاد من القاعده ؟ هذا سيأتى الكلام فيه.

هناك نكته لا بد من الإشارة إليها حتى نعرف أنّ الكلام تام أو لا . هذه النكته هي عندما نقول أنّ القاعده مسوقه لتعليل الحكم بحرمة الدخول بلا- استئذان، ما هو المقصود بهذه العبارة؟ هل المقصود بها أنّ دخوله يتوقف على إذن الأنصاري؟ بحيث إذا أذن له الأنصاري يدخل إلى عذقه، وإذا لم يأذن له الأنصاري لم يجر له الدخول؟ هل هذا هو المقصود؟ أو أنّ المقصود بالاستئذان هو الإخبار، أى يقول له أنت لا تدخل إلى عذقك حتى تخبر الأنصاري، فالمقصود هو الإخبار لا طلب الأذن. هذه النكته مهمه فى جواب المحقق العراقى (قدّس سرّه) .

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

فى الدرس السابق ذكرنا أنّ المحقق العراقى (قدّس سرّه) استشكل فى تخريج الحكم بحرمة الدخول بلا استئذان على سمره على أساس القاعده، كيف يمكن أن نطبق القاعده لإثبات حرمة الدخول بلا استئذان على سمره؟ استشكل فيها بنكته أنّ القاعده امتنانية وفى القاعده الامتنانية لا- يجوز أن يكون فى التطبيق خلاف الامتنان بالنسبة إلى شخصٍ وإن كان هو موافق للامتنان بالنسبة إلى شخصٍ آخر، وفى المقام تطبيق القاعده لمنع سمره من الدخول بلا- استئذان وإن كان فيه امتنان بالنسبة إلى الأنصاري، لكن فيه خلاف الامتنان بالنسبة إلى سمره بن جندب، وهذا التطبيق بنكته أنّ القاعده امتنانية هو يستشكل فيه من هذه الجهة؛ ولذا يقول أننا نطبق القاعده فقط لإثبات حق الأنصاري فى حفظ عياله، والتستر عليهم، وهذا إلى هنا موافق للامتنان وليس فيه خلاف الامتنان، وإنما يكون خلاف الامتنان إذا منعنا سمره بن جندب من الدخول بلا استئذان؛ حينئذٍ يكون فيه خلاف الامتنان، هو يقول نحن لا نمنع ذاك بقاعده لا ضرر حتى يقال أنّ هذه قاعده امتنانية ولا يجوز تطبيقها فى موردٍ إذا لزم منه خلاف الامتنان، وإنما نحن نمنع ذاك من الدخول بلا استئذان وثبت حرمة الدخول بلا استئذان على سمره ليس بالقاعده، وإنما يدخل هذا فى باب التراحم بين الحقين، الأنصاري له حق حفظ عياله والتستر عليهم، وسمره له حق الدخول إلى عذقه، هذان حقان تراحما، فى هذه الحالة يقدّم حق الأنصاري بالأهميه، أى أننا نلغى حق سمره فى الدخول بلا استئذان، فيثبت حرمة دخول سمره بلا- استئذان، لكن لا- تثبت بالقاعده حتى يرد إشكال أنّ القاعده امتنانية ولا- يمكن تطبيقها فى موردٍ إذا لزم منه خلاف الامتنان، وإنما تثبت بقانون باب التراحم، بهذا نقدم حق الأنصاري على حق سمره بالدخول، ونتيجة هذا التقديم هو منع سمره من الدخول بلا- استئذان. فبالنتيجة أنّ تطبيق القاعده لإثبات حرمة الدخول بلا استئذان هو محل إشكال؛ لأنّ القاعده امتنانية. ويقول هناك طريق آخر لإثبات نفس النتيجة وهى حرمة الدخول بلا استئذان، لكن ليس بالقاعده، وإنما بقانون باب التراحم، ومراعاة الأهميه.

ص: ٧٥٣

ما ذكره بقطع النظر عن مسأله قلنا أنه سيأتى بحثها، وهى كون القاعده امتنانية، وأن مقتضى الامتنان هو ما قاله من أنه يُمنع من تطبيق القاعده على موردٍ إذا لزم منه خلاف الامتنان بالنسبة إلى شخصٍ آخر، وإن كان فيه امتنان على شخصٍ. هذا هل هو ثابت مطلقاً؟ حتى إذا كان الشخص الآخر هو من يقوم بالإضرار؟ مع ذلك نقول بعدم جواز تطبيق القاعده على موردٍ فيه امتنان على

المتضرر، لكن ما دام فيها خلاف الامتثال على المضار، هنا يمنع من تطبيق القاعده؟ هذا يأتي بحثه، وبقطع النظر عنه؛ حينئذٍ يقال في محل الكلام: أنّ حق الدخول إلى العذق بلا استئذان بالنسبه إلى سمره يمكن تصوّره على نحوين، ولا بد من التمييز بينهما:

النحو الأول: أن نفترض أنّ الدخول ليس هو متعلّق الحق، الحق لم يثبت مباشرة وابتداءً في الدخول، وإنما الحق هو المحافظه على عذقه، ابتداءً الحق ثابت لحفظ عذقه الموجود في حائط الأنصاري وليس أنّ هذا الحق متعلّق بالدخول ابتداءً. نعم الدخول يكون جائزاً بجوازٍ تكليفي، باعتباره مقدّمه لحفظ عذقه، لا أنّ الدخول هو متعلّق الحق.

النحو الثاني: أن نفترض أنّ متعلّق الحق هو نفس الدخول مباشرة، كما لو فرضنا أنّه جعله شرطاً في ضمن عقدٍ لا أنه مقدّمه لحفظ عذقه.

حينئذٍ إذا فرضنا أنّ الحق الثابت لسمره في الدخول كان بالنحو الثاني، بمعنى أنّ متعلّق الحق هو ذات الدخول ابتداءً؛ حينئذٍ يمكن أن يقال في المقام أنّ ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) من تراحم الحقيين يكون وارداً؛ لأنّه من الواضح أنّ تراحم الحقيين يكون ثابتاً عندئذٍ، في صورته دخول سمره بلا استئذان يتراحم الحقان، حقّ الأنصاري في حفظ عياله والتستر عليهم، وحقّ سمره في الدخول، فإمّا أن نقدّم حقّ الأنصاري في حفظ عياله، فنمنع سمره من حقّ الدخول بلا استئذان، أو نقدّم حقّ سمره في الدخول بلا- استئذان؛ فحينئذٍ نمنع حقّ الأنصاري في التستر على عياله، فيقع التراحم بين هذين الحقيين ويصحّ كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه).

وأما إذا فرضنا أنّ الحق الثابت لسمره كان بالنحو الأول، بمعنى أنّ الحق مباشره لم يتعلّق بالدخول، وإنّما تعلّق بحفظ عذقه، ومن حقّه باعتبار أنّه يملك هذا العدق المحافظه عليه، فمتعلّق الحق هو حفظ العدق، والدخول يكون مقدمه لذلك. في هذه الحاله الجواب هو عدم تماميه كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) لعدم التزام أصلًا بين هذين الحقّين، باعتبار أنّ الأنصاري لا يمنع سمره من الدخول في جميع الحالات حتى يقال أنّ المنع من المقدمه في جميع الحالات يساوق المنع عن حفظ عذقه، وبالتالي يكون ذلك تزامناً بين الحقّين، الأنصاري يمنع سمره من الدخول فقط في حاله واحده وهي حاله الدخول بلا استئذان ولا يمنعه من الدخول مطلقاً وفي جميع الحالات، وقلنا في الدرس السابق أنّ المقصود بالاستئذان هو الإعلام والإخبار وليس هو طلب الأذن، بحيث إذا طلب الأذن له أن يمنع وله أن يوافق، كلا، الأنصاري ليس له أن يمنع سمره من الدخول إلى عذقه، وإنّما لأجل الحفاظ على عياله يطلب منه الإعلام والإخبار. إذن: هو يمنع سمره من الدخول بلا إعلام، فهو يمنع من المقدمه في بعض الحالات، والمنع من المقدمه في بعض الحالات ليس منعاً عن ذي المقدمه حتى يحصل تزامن بين الحقّين، الأنصاري يمنع ذاك من حق المحافظه على عذقه؛ فحينئذ يقع التزام؛ لأنّ المحافظه على عذقه يُذهب حق الأنصاري، فإنّما أن نعطي الأنصاري حقّه، فيذهب حق سمره في المحافظه على عذقه، وإمّا أن نعطي لسمره حق المحافظه على عذقه، فيذهب حق الأنصاري في التستر على عياله، كلا- الأمر ليس هكذا، بناءً على النحو الأول الذي صورناه ليس هناك تزامن بين الحقّين، وإنّما الموجود هو أنّ الأنصاري لأجل الحفاظ على عياله يمنع سمره من الدخول بلا استئذان، في حاله واحده ولا يمنع من المقدمه في جميع حالاتها، لو كان يمنع من المقدمه بجميع حالاتها، لكان منعاً من ذي المقدمه؛ فحينئذ يقع التزام كما يقول المحقق العراقي (قدّس سرّه)، لكن هو لا يمنع من الدخول بجميع حالاته، وإنّما هو يمنع من الدخول في حاله واحده فقط وهي حاله عدم الاستئذان، وهذا ليس منعاً من ذي المقدمه، فلا- مزامنه بين حق الأنصاري في حفظ عياله وبين حق سمره في المحافظه على عذقه؛ لأنّه بالإمكان تصوّر اجتماعهما من دون التزام، بأن يدخل مع الاستئذان، إذا دخل مع الاستئذان نحفظ بذلك حق الأنصاري في حفظ عياله ونعطي لسمره الحق في المحافظه على عذقه من دون أن يقع بينهما أي التزام.

فإذن: كيفيه تصوّر الحق الثابت لسمره مهم جداً، هل الحق الثابت لسمره هو حق ابتداءً في الدخول، أو أنّ الدخول مجرد مقدمه لمتعلق الحق الذى هو حفظ العذق، على هذا الثانى، أى إذا كان الدخول مجرد مقدمه، فكلام المحقق العراقى (قدّس سرّه) غير تام؛ لأنه لا يقع تراحم بين الحقّين حتى ندخل هذا فى باب التراحم، ومقامنا من هذا القبيل، لا يظهر من الروايات أنّ سمره له حق فى الدخول ابتداءً؛ بل هو كان يحتج ويقول أنا أريد أن أدخل إلى عذقى، ويعتبر الدخول مجرد مقدمه للمحافظة على عذقه الذى هو متعلّق الحق، هذا هو الظاهر من الروايات، وبالتالي لا يتم كلام المحقق العراقى (قدّس سرّه) لعدم وجود تراحم بين الحقّين لنكته أنّ الأنصارى لا يمنع سمره من الدخول فى جميع الحالات حتى يكون ذلك منعاً عن ذى المقدمه، يعنى منعاً عن أن يحافظ على عذقه، إذا منعه من المحافظة على عذقه يحصل تراحم، لكن الأنصارى لا- يمنع من ذلك، وإنّما يمنعه من الدخول بلا استئذان. وبناءً على هذا إذا لم يكن هناك تراحم بين الحقّين، وأنّ سمره يجوز له الدخول تكليفاً باعتبار أنه مقدمه للمحافظة على عذقه فى حائط الأنصارى، فإذا لم يكن هناك تراحم بينهما؛ حينئذٍ ليس هناك داع لرفع اليد عن ثبوت أصل حق سمره فى حفظ عذقه بقاعده لا- ضرر ولا- بقاعده التراحم، لا- داعى أصلاً لكى نوجّه النفى إلى أصل ثبوت حق لسمره فى المحافظة على عذقه، وإنّما الشىء المسموح به هو أن نطبّق القاعده على إثبات حق الأنصارى فى المحافظة على عياله، وتحريم الدخول على سمره بلا استئذان، نطبّق عليه قاعده لا ضرر، ونلتزم بهذا، وتطبيق قاعده لا ضرر يكون بلحاظ حرمة الدخول بلا استئذان، باعتبار أنّ جواز الدخول بلا استئذان ضررى، فينفي جواز الدخول بلا استئذان، ويثبت حرمة الدخول بلا استئذان، ولا مشكله فى تطبيق قاعده لا ضرر على هذا؛ لعدم وجود تراحم.

وأما أن نفترض أننا نرفع اليد عن حق سمره في المحافظه على عذقه، هو بلا وجه، يعنى لا قاعده لا ضرر تسمح بذلك ولا التراحم الذى ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) يسمح برفع اليد عن حقّه فى المحافظه على عذقه لعدم وجود تراحم بناء على تصوّر أنّ الحق الثابت لسمره هو ثابت بالنحو الأول لا بالنحو الثانى.

هذا كلّ بناءً على أنّ الحكم الذى وقع الكلام فى إمكان تطبيق القاعده عليه أو لا- هو عبارته عن حرمة الدخول بلا استئذان. الكلام الذى جرّنا إلى هذا البحث هو أنّ الروايات ظاهره فى تعليل الأمر بقلع النخله بقاعده لا ضرر، وتعليله بقاعده لا ضرر واجه الإشكال السابق، وكان أحد أجوبه المحقق النائىنى (قدّس سرّه) عن هذا الإشكال هو أنّ هذا التعليل ليس تعليلاً للأمر بقلع النخله، وإنّما هو تعليل لحرمة الدخول بلا استئذان، فلا ضرر تعليل لحرمة الدخول بلا استئذان، ولكن المحقق العراقى (قدّس سرّه) قال أنّ هذا التطبيق والتعليل غير صحيح؛ لأنّ القاعده قاعده امتنانيه، فإذن: المنظور هو حرمة الدخول بلا استئذان. أمّا إذا قلنا أنّ الحديث أصلاً ليس ناظراً إلى ذلك، يعنى ليس ناظراً إلى جواز الدخول بلا استئذان، ولا ضرر ترفع الجواز، فيثبت تحريم الدخول بلا- استئذان، ليس هذا هو المطروح فى الروايه، وإنّما المطروح فى الروايه هو أصل الاستئذان، فى الروايه يقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلّم): استأذن عليه. هذا هو الحكم الأول المطروح، نعم، بعد ذلك طُرح الأمر بقلع النخله، إذا قلنا أنّه تعليل للأمر بقلع النخله، وتمّ الكلام السابق أنّ هذا التعليل بلحاظ فقره لا ضرار؛ فحينئذٍ لا مشكله، لكن إذا كان تعليلاً للأمر بقلع النخله بلحاظ فقره لا ضرر يرد الإشكال السابق، فنقول نحن نوجّه هذا التعليل ليس للأمر بقلع النخله، وإنّما لحرمة الدخول بلا استئذان، أساساً الحكم الأول المذكور ليس هو حرمة الدخول بلا استئذان، والدخول ليس مطروحاً أصلاً، وإنّما المطروح هو الاستئذان، (استأذن عليه)، (أعلمه بدخولك) وهذا يمكن تطبيق فقره لا ضرر عليه بلا حاجه إلى كل هذا الكلام، نحن لا نطبّقه على الدخول حتى نبحت أنّ حق سمره ثابت فى الدخول مباشرة، أو هو من باب المقدّمه لمتعلق حقّه، لا داعى لكل هذا البحث؛ لأنّ التطبيق يكون بلحاظ نفس الاستئذان، الاستئذان عند إرادته الدخول واجب يحرم تركه؛ لأنّ ترك الاستئذان فيه ضرر بالنسبه إلى الأنصارى؛ وعليه: يرتفع جواز الترك ويثبت محله وجوب الاستئذان. وهذا التطبيق لا مشكله فيه. هذا كلّ بالنسبه للإشكال الأول الذى أورد على القاعده بلحاظ تطبيق القاعده على الأمر بقلع النخله.

الإشكال الثاني: في بعض الروايات طُبقت قاعده لا ضرر على مسأله الشفعه، ومُنع على هذا الأساس من بيع الشريك لحصته المشاعه، وثبت حق الشفعه للشريك الآخر باعتبار قاعده لا ضرر. الإشكال يقول أنّ هذا التطبيق ليس واضحاً، باعتبار أنّ بيع الشريك لحصته المشاعه ليس دائماً يكون ضررياً، وإنما في كثير من الأحيان لا يكون ضررياً؛ بل في بعض الأحيان يكون عدم البيع ضررياً إذا كان الشريك الجديد شخصاً متديناً مؤمناً يُحسن الجوار، فليس دائماً بيع الشريك لحصته المشاعه يكون ضررياً، وعلى تقدير أن يكون ضررياً بأن نفترض أنه باع حصته لشخص ليس صالحاً، فهذا يكون حينئذٍ أشبه بالمقدمه الإعدديه للضرر وليس من الأسباب التوليديه له، يعنى أنّ الضرر لا يترتب على البيع مباشره، وإنما تتوسطه جمله من الأمور ومنها الإراده وسوء السريه؛ وحينئذٍ يلزم من هذا التطبيق على مسأله الشفعه بعد الالتفات إلى ما قلناه، يلزم أمران لا يمكن الالتزام بهما:

الأمر الأول: لا تثبت الشفعه في موارد عدم ثبوت الضرر، فلا بدّ أن نميز في بيع الشريك لحصته المشاعه بين ما إذا ترتب الضرر، أو لم يترتب الضرر، إذا ترتب الضرر يثبت حق الشفعه للشريك الأول، أما إذا لم يترتب الضرر فلا يثبت حق الشفعه له، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فحق الشفعه ثابت للشريك بمجرد أن يبيع الشريك الآخر حصته المشاعه، سواء ترتب الضرر أو لم يترتب الضرر، بينما الاستدلال بقاعده لا ضرر قد يقال أنه يُنتج هذه النتيجة؛ لأننا نستدل بالقاعده، والمفروض أنّ بيع الشريك لحصته المشاعه ليس ضررياً دائماً، قد يكون ضررياً، وقد لا يكون ضررياً، في الحالات التي لا يكون فيها ضررياً لا نستطيع الاستدلال بالقاعده لإثبات حق الشفعه، فلا بدّ أن نمنع من حق الشفعه، وهذا التفصيل مما لا يمكن الالتزام به.

الأمر الثاني: لا بدّ أن نلتزم بجريان القاعده في كل الموارد التي يترتب فيها الضرر على معاملة، وكانت المعامله بالنسبه إلى ترتب الضرر بمثابه المقدمه الإعداده وليس بمثابه الأسباب التوليديه كما إذا فرضنا أنّ شخصاً باع داره وترتب الضرر، وكانت هناك مقدّمات مطويه بين بيع الدار وبين ترتب الضرر كما لو افترضنا أن أنه لم يكن راضياً بهذا البيع، فانزعج من هذا البيع وفعل أموراً فيها ضرر، بالنتيجه ترتب الضرر على هذا البيع، لكن بمقدمات أخرى، يعنى أنّ البيع كان من المقدمات الإعداده لحصول الضرر، فلا بدّ أن نلتزم في هكذا حاله بتطبيق القاعده على هذا البيع كما طُبق في محل الكلام بالنسبه إلى مسأله الشفعه، بيع الشريك لحصته المشاعه إذا فرضنا أنه ترتب عليه الضرر، فترتب الضرر يكون بعد مقدمات مطويه بين البيع وبين تحقق الضرر في الخارج، فإذا طبقنا القاعده في مسأله الشفعه، فلنطبّقها في هذا المورد أيضاً، إذا باع الشخص داره وترتب الضرر على هذا البيع لأي سببٍ من الأسباب مع وجود مقدمات مطويه بين البيع وبين ترتب الضرر، فإذا كانت القاعده تشمل هذا النوع من الأضرار التي يكون البيع فيها بمثابه المقدمه الإعداده لها، فلتثبت في محل الكلام أيضاً ولا بدّ من تطبيق القاعده حينئذٍ على مثل هذا البيع، وهذا أيضاً لا يمكن الالتزام به.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليّه / قاعده لا ضرر

الكلام في التنبيه الثاني، ولكي يكون تسلسل البحث واضحاً قلنا أنّ الكلام يقع في التنبيهات، التنبيه الأول عقدها لبيان الإشكالات التي ترد في خصوص قضيه سمره بن جندب، وذكرنا ثلاث إشكالات في قضيه الأحاديث الواردة في قضيه سمره بن جندب وتطبيق القاعده على ذلك المورد. وانتهينا من الكلام في هذا.

ص: ٧٥٩

في التنبيه الثاني نتعرّض إلى الأحاديث التي تتعرّض إلى مسأله الشفعه وتذكر الحديث الشريف (لا ضرر ولا ضرار) في مسأله الشفعه وظاهرها تطبيق هذه الكبرى على مسأله الشفعه، هنا أيضاً يثار إشكال في هذا التطبيق، أشرنا إلى هذا الإشكال في الدرس السابق.

هناك إشكال آخر على تطبيق القاعده على مسأله الشفعه ناظر إلى جهه أخرى، هو كأنه يفترض في هذا الإشكال الذي يذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) (١) ويفترض فيه أنّ مفاد لا ضرر هو ما يؤمن به هو تبعاً لأستاذه وهو ما تقدم من أنّ مفادها هو نفى الحكم الضرري، تطبيق هذه الكبرى على مسأله الشفعه بناءً على أنّ مفادها هو هذا لا ينتج ثبوت الشفعه للشريك؛ لأنّ المقصود بثبوت الشفعه للشريك هو أنّ الشريك يستطيع أن يتملّك هذه الحصه المباعه ويأخذها هو، بناءً على أنّ مفاد (لا ضرر) هو نفى الحكم الضرري لا تنتج هذا، وإنّما تنتج إمّا نفى صحه البيع، أو نفى لزومه، فإذا كان الحكم بصحه هذا البيع ضرورياً، فالقاعده تنفي الصحه ويثبت فساد البيع، فيرجع كل شيء إلى مالكة الأول، وإذا فرضنا أنّ الضرر ينشأ من لزوم هذا البيع، فالقاعده تقتضي نفى اللزوم وثبوت الخيار للشريك، يعنى هو بالخيار يستطيع أن يفسخ المعامله، فيرجع الثمن إلى المشتري وترجع الحصه المشاعه إلى صاحبها، تطبيق الحديث بهذا المفاد على مسأله الشفعه ينتج أحد هذين الأمرين، أمّا الفساد، أو الخيار، بينما الذي

يحكم به الفقهاء في هذه الحالة ليس هكذا، هو بإمكانه أن يأخذ المبيع لنفسه، بمعنى أن يجعل نفسه هو المشتري، فيأخذ الحصة المشاعه التي باعها من زيد لنفسه، ويدفع الثمن للشريك الذي باع الحصة المشاعه. يقول: أن هذا الحديث لا ينتج هذه النتيجة، ومن هنا ينشأ الإشكال في تطبيق هذه الكبرى على مسأله الشفعه.

ص: ٧٦٠

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٤٩٨.

نعم، لو فسّرنا الحديث بتفسير آخر غير ما اختاره، بمعنى أنّ حديث لا ضرر يُستفاد منه تدارك الضرر بجعل حكم، هذا ضرر على الشريك الآخر، فيتدارك ذلك بجعل الشفعه، فتكون الشفعه نوعاً من تدارك الضرر الذى لحق _____ بحسب الفرض _____ بالشريك الآخر، يُتدارك هذا الضرر بأن نجعل له حق الشفعه. إذا فسّر الحديث بتفسير من هذا القبيل؛ حينئذٍ يمكن تطبيقه.

على كل حال، بناءً على التفسير المختار لهذه القاعدة لا يمكن الالتزام بانطباقها على مسألة الشفعه، فالإشكال ينشأ من إحدى هاتين الجهتين.

بالنسبة إلى الحديث الذى يتضمّن مسألة الشفعه تقدّم الكلام فيه، أنّ هناك حديثاً يتضمّن مسألة الشفعه، وهذا الحديث رواه المشايخ الثلاثة (تقدّست أسرارهم) فى الكافى (١) وفى التهذيب (٢) ومروى فى الفقيه (٣) أيضاً، لكن تقدّم أنه غير تام سنداً وفيه مشكله سنيديه بكل طرقة الثلاثة وكل الروايات تنتهى إلى عقبه بن خالد، وهو ممّن لم تثبت وثاقتهم، على أنّ هناك مشاكلاً سنيديه أخرى فى بعض طرق هذه الرواية. الرواية وارده بعنوان: عقبه بن خالد، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (قضى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار). هذا النص موجود فى كل الطرق.

الإشكال الذى تتكلّم عنه، والذى هو محل بحثنا واضح أنّه مبنى على افتراض وجود نوع من الارتباط بين الجملتين، يعنى بين جملة (قضى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بالشفعه بين الشركاء). وبين قوله (لا- ضرر ولا- ضرار)، وإلا إذا قلنا بعدم الارتباط بينهما، يعنى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) تكلم بكلامين فى مجلسين منفصلين أحدهما قال: قضى بالشفعه بين الشركاء، ثم بعد ذلك، أو قبله وبشكلٍ منفصلٍ قضى بلا ضرر ولا ضرار، فلا ارتباط بين هذين الأمرين، فإذا لم يكن هناك ارتباط بين الأمرين؛ فحينئذٍ يرتفع الإشكال موضوعاً؛ لأنّ الإشكال مبنى على أنه كيف يمكن تطبيق هذه الكبرى على مسألة الشفعه؟ إمّا بالبيان الأوّل الذى يقول ليس دائماً بيع الشريك لحصته المشاعه فيه ضرر على شريكه، وإذا كان فيه ضرر فهو من باب المقدمه الإعداديه، وإمّا بالبيان الآخر الذى يقول أنّ مفاد لا ضرر هو نفي الحكم الضررى، وهو لا ينتج إلّا فساد البيع، أو الخيار، ولكنّه لا ينتج حق الشفعه بالمعنى الذى يقولون به، لكن هذا مبنى على افتراض وجود ارتباط، يعنى أنّ هذه الجملة فى مقام تعليل هذا الحكم، أو فى مقام بيان حكمه تشريع الحكم بالشفعه، بالنتيجة يوجد ارتباط بينهما، وإلا إذا لم يكن هناك ارتباط بينهما؛ فحينئذٍ لا معنى للإشكال أصلاً. هذا الارتباط بين مفاد الجملتين فى هذا الحديث هو مبنى على أنّه فى المتن قال: (وقال لا ضرر ولا ضرار)، من هو فاعل (قال) فى هذه الجملة؟ تاره نقول أنّ فاعل (قال) هو رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بحيث تكون الجملة معطوفه على الجملة الأولى (قضى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بالشفعه بين الشركاء، وقال: لا ضرر ولا- ضرار). والاحتمال الآخر هو أن يكون فاعل (قال) هو الإمام الصادق (عليه السلام)، فتكون الجملة معطوفه ليس على (قضى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)) وإنما على قال: قضى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فكأنّ الإمام الصادق (عليه السلام) قال: قضى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وقال: _____ أى الإمام الصادق (عليه السلام) _____ لا ضرر ولا ضرار. على كلا هذين الاحتمالين يمكن المحافظه على الارتباط بين مفاد الجملتين؛ وحينئذٍ يرد الإشكال؛ لأنّ هناك ارتباطاً بين مفاد الجملتين، على كلا- التقديرين، سواء كان الفاعل هو رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، أو كان الفاعل هو الإمام الصادق (عليه السلام) أمّا إذا كان فاعل (قال) هو رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، بمعنى أنّه تكلم بهذين الأمرين

وقال (قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم))، وقال: (لا ضرر ولا ضرار) لا أنه قال لا ضرر ولا ضرار في مجلس آخر وجمع بينه وبين القضاء بالشفعة الراوى، كلا- ليس هكذا، وإنما هو رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) جمع بينهما، أى أنه قضى بالشفعة، وقال: لا ضرر ولا ضرار. بناءً على هذا الاحتمال؛ حينئذ يكون الكلام ظاهراً في وجود ارتباط بين مفاد الجملتين.

ص: ٧٤١

-
- ١- الكافي، الشيخ الكليني، ج ٥، ص ٢٨٠، باب الشفعة، ح ٤.
 - ٢- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٧، ص ١٦٤، ح ٤.
 - ٣- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٣، ص ٧٦.

ونفس الكلام يقال إذا كان الفاعل هو الإمام الصادق (عليه السلام)، حتى لو فرضنا أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يجمع بين الجملتين، وإنما قالهما في كلامين منفصلين، أو لم يقل لا ضرر ولا ضرار، وإنما قضى بالشفعة بين الشركاء، لكن الإمام الصادق (عليه السلام) عند يأتي إلى قضيه قضى بالشفعة بين الشركاء وهو يضيف (وقال) أى الإمام الصادق (عليه السلام) بعد هذه الجملة لا ضرر ولا ضرار هذا أيضاً يوحى ويعطى إشارة إلى أن هناك ارتباطاً بين الحكم بالشفعة وبين مسأله لا ضرر ولا- ضرار، فيكون ظاهر الجملة هو الارتباط، بخلاف ما إذا قلنا أن فاعل (قال) هو الراوى، أى عقبه بن خالد فى هذه الروايه؛ حينئذ لا يكون فيه دلالة على الارتباط أصلاً، وإنما هذا معناه أن قضاء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالشفعة صدر فى مناسبه، ولا ضرر ولا ضرار صدر فى مناسبه أخرى، جمع بينهما عقبه بن خالد فى روايه كما جمع بينها وبين كثير من القضايا التى نقلها، فجمع بين قضى بالشفعة بين الشركاء وبين قضى بأن لا يمنع فضل ماء لمنع فضل كلاً، كل من هذين القولين قيل فى مناسبه غير المناسبه التى قيل فيها الآخر، فجمع بينهما الراوى؛ لأنه بصدد _____ مثلاً _____ جمع أقضيه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فجمع بين الحكم بالشفعة للشركاء، وبين لا ضرر ولا ضرار، من دون أن يكون هناك ارتباط فيما بينهما، إذا قلنا بهذا؛ فحينئذ لا يكون هناك ارتباط بين الجملتين، وبالتالي لا موضوع للإشكال أصلاً، بينما إذا قلنا أن الجمع صادر من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هو جمع بينهما، ونقل إلينا بواسطة الإمام الصادق (عليه السلام) كما كان.

بعبارة أخرى: الجمع بينهما كان موجوداً فى مرتبه سابقه على نقل عقبه بن خالد لهذه الروايه؛ حينئذ يكون الارتباط ظاهراً، أو تنتزل ونقول ليس هناك جمع فى الروايه، والكلامان مستقلان، لكن الإمام الصادق (عليه السلام) جمع بينهما، هذا أيضاً ينفعنا فى أن هذا أيضاً يشير إلى وجود ارتباط بين القضاء بالشفعة وبين لا ضرر ولا ضرار، بخلاف الاحتمال الثالث الذى هو خلاف الظاهر، وهو أن يكون فاعل (قال) هو الراوى، بنكته واحده، وقد تكون هناك نكات أخرى أيضاً، لكن النكته الواضحه هى أنه لو فرضنا أن لا ضرر ولا ضرار كان مستقلاً وليس له ارتباط بحديث الشفعه، وكان كلاماً مستقلاً ينقله عقبه بن خالد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بتوسط الإمام الصادق (عليه السلام) ككلام وقضاء مستقل، لما كرره بعد ذلك؛ إذ لا داعى لتكراره، هو قضاء مستقل وذكره مره واحده، هنا بعد حديث الشفعه ذكره كقضاء مستقل، فلماذا يكرره بعد ذلك؟ كرره فى منع فضل الماء، ولعله أيضاً كرره مره أخرى، تكراره يدل على أنه ليس أمراً مستقلاً، وإنما هو تتمه وذيل لحديث الشفعه، وليس أن عقبه بن خالد يجمع الأفضيه المتفرقه التى صدرت عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ويتوسط الإمام الصادق (عليه السلام)، فإذا كان هو بصدد جمعها، وكان هذا قضاءً مستقلاً، فكان ينبغى أن يذكره مره واحده، كما أنه ذكر مسأله الشفعه للشركاء مره واحده، لا ضرر ولا ضرار ينبغى أيضاً أن يذكره مره واحده أيضاً، تكراره بعد حديث الشفعه وبعد حديث منع فضل الماء قرينه واضحه على أن هذا الحديث ليس مستقلاً، وإنما هو تتمه ورد إلى عقبه بن خالد كتتمه وذيل لحديث الشفعه، وهذا معناه أن فاعل (قال) ليس هو عقبه بن خالد، ليس عقبه بن خالد هو الذى جمع بين الجملتين، وإنما وصل إليه هذا الجمع، سواء كان الجمع من قبل النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو كان هذا الجمع من قبل الإمام الصادق (عليه السلام)، وصل إليه بهذا الشكل، وإذا وصل إليه بهذا الشكل، فهذا يكفى فى إثبات الترابط بين الجملتين؛ وحينئذ يمكن تحرير الإشكال بالبيان السابق.

اختلفوا في كيفية دفع هذا الإشكال والجواب عنه، شيخ الشريعة الذي يتبنى الرأي المتقدم، ويقول أن هذا الحديث يُحمل ظاهره على النهى التكليفي، دفع الإشكال بإنكار الارتباط، وقلنا أننا إذا أنكرنا الارتباط؛ فحينئذٍ لا موضوع للإشكال، فارتفع، فأنكر الارتباط بين الجملتين، وسبب الإنكار، مع أنه يعترف بأن ظاهر الجملة هو وجود الارتباط بينهما، لكن السبب الذي دعاه إلى إنكار الارتباط هو ما لاحظته من أن أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) المتعدده رويت بطريق العامته عن عباده بن الصامت، ولم يُذكر فيها كبرى لا ضرر ولا ضرار في ذيل حديث الشفعه ولا في ذيل حديث منع فضل الماء، وإنما ذكرت كقضاء مستقل، قضى بالشفعه بين الشركاء، وقضى بمنع فضل الماء، وقضى بلا ضرر ولا ضرار، أقضيه متعدده وليس هناك ارتباط فيما بينها. يقول: حيث أن عقبه بن خالد في رواياتنا روى معظم هذه الأقضية التي رواها عباده بن الصامت، وروايته لهذه الأقضية وإن كانت غير مجموعته في روايه واحده كما هو الحال في روايه عباده بن الصامت، أكثر من عشرين قضاءً جمعوها كلها في روايه واحده لعباده بن الصامت، أما عقبه بن خالد فرواياته متفرقة في كتبنا الحديثيه حسب الأبواب، هو يعزو ذلك إلى أن اصحاب الكتب هم الذين فرّقوها، يعنى عقبه بن خالد روى هذه الأقضية مجموعته، لكن أصحاب الكتب ألحقوا كل قضاءً بالباب والكتاب الذي يناسبه، ففرقوا بينها، وإذا جمعنا أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) المتفرقة التي يرويها عقبه بن خالد، إذا جمعناها سنجد أن عقبه بن خالد هو روى أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما هو الحال في عباده بن الصامت. الذي يفهم من هذا أن هذا الجمع هو من قبل عقبه بن خالد، بقرينه ما رواه عباده بن الصامت، وقلنا في روايته (لا ضرر ولا ضرار) أنها لم تقع ذيلاً لحديث الشفعه ولا ذيلاً لحديث منع فضل الماء، وإنما وردت بشكلٍ مستقل، هو يقول أن هذا قرينه على أن لا ضرر ولا ضرار في روايه عقبه بن خالد أيضاً أمر مستقل وليس له علاقه بحديث الشفعه، فلا يوجد ارتباط بينهما، وبهذا دفع الإشكال. هذا اتجاه في دفع الإشكال.

اتجاه آخر في دفع الإشكال والذي يرتئيه المحقق النائيني (قدّس سرّه) لأنه أيضاً يلتزم بهذا الأمر، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يرى أنّ الإشكال يمكن دفعه بأنّه إذا افترضنا أنّ لا- ضرر ولا- ضرار في روايه عقبه بن خالد هي ذيل لحديث الشفعه وذيل لحديث منع فضل الماء، تتمه لهما، هذا معناه أنّ روايه عقبه الذي كان غرضه أن يجمع أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) سوف تخلو من أهم أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو قضاؤه بأنه لا ضرر ولا ضرار؛ لأنه ذكره ذيلاً لحديث الشفعه وذكره ذيلاً لحديث منع فضل الماء، كتتمه لهما وليس بشكل مستقل، وهذا معناه أنّ روايات عقبه بن خالد الذي يرى شيخ الشريعه (قدّس سرّه) أنها روايه واحده وفترقت على الكتب، هذه الروايات، أو الروايه الواحده تخلو من أهم قضاء صدر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والحال أنّه بصدد جمع أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فكيف يخلو هذا الجمع من أهم قضاء صدر عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو قضاؤه بأنه لا ضرر ولا ضرار؟! يقول هذا معناه أنّ هذا ليس ذيلاً لحديث الشفعه وليس ذيلاً لحديث منع فضل الماء، وإمّا هو قضاء مستقل حتى نحافظ على أنّ عقبه بن خالد نقل هذا القضاء المستقل بأنه لا ضرر ولا ضرار، وإلّا نفع في مشكله أنّ عقبه بن خالد في مقام نقل أقضيه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم ينقل لنا أهم قضاء صدر منه وهو لا ضرر ولا ضرار.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر

في الجواب عن إشكال تطبيق القاعده على مسأله الشفعه، قلنا اختلفوا في كيفية دفع هذا الإشكال، الاتجاه الأول يرى إنكار أصل الارتباط بين الجملتين في الأحاديث التي تتعرض إلى مسأله الشفعه، فيرتفع الإشكال. هذا الاتجاه ذهب إليه شيخ الشريعه والمحقق النائيني، والسيد الخوئي (قدّست أسرارهم). نعم اختلفوا في سبب هذا الإنكار وتبريره، لماذا ننكر الارتباط بين الجملتين في أحاديث الشفعه. شيخ الشريعه الأصفهاني (قدّس سرّه) أنكره على اساس قياس روايه عقبه بن خالد الراوى لهذه الروايه على روايات العامه التي رويت عن عباده بن الصامت حيث جمع فيها أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو لاحظ أنّ لا ضرر ولا ضرار هناك ذكرت بشكل مستقل ولم تُذكر في ذيل مسأله الشفعه. هو يقول أنّ عقبه بن خالد فعل نفس الشيء، أيضاً جمع أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وإن فترقت في الكتب، فهذا يناسب أن يكون حديث لا ضرر ولا ضرار قضاءً مستقلاً وليس من توابع مسأله الشفعه، أو من توابع مسأله منع فضل الماء.

ص: ٧٦٤

وقد تقدّم الجواب عن هذا الرأي، فهذا كلّه مبني على افتراض صحّه الروايه العاميه وتماهيها، وهي ليست تامّه سنداً ولا يمكن التعويل عليها، ولا- داعي لرفع اليد عن ظهور الروايه الواصله الينا في الترابط بين الجملتين لمجرد أنّ عباده بن الصامت روى أقضيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وروى حديث لا ضرر ولا ضرار بشكل مستقل. وبيّنا في الدرس السابق أنّه الظاهر أنّ الجمع ليس من الراوى عقبه بن خالد، وإمّا هذا الجمع إمّا كان صادراً من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإمّا على الأقل من الإمام الصادق (عليه السلام) وعلى كلا التقديرين يكون الارتباط هو ظاهر هذه الجملة ولا داعي لرفع اليد عن هذا الظهور بعد

ملاحظه روايات العامه، وروايه عباده بن الصامت.

المحقق النائيني (قدّس سرّه) له رأى آخر فى سبب إنكار الارتباط، يقول باعتبار أنّ لا ضرر ولا ضرار إذا كانت ذيلًا لحديث الشفعه، فهذا معناه أنّ عقبه بن خالد ترك أهم قضاء من أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)؛ لأنّه لم يذكره بشكل مستقل، وإنّما ذكره ذيلًا لحديث الشفعه، فيلزم من ذلك أنّ تخلو روايات عقبه بن خالد الوارده فى أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) من هذا القضاء الذى هو من أشهر أفضيه الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وهو قضاؤه بأنه لا ضرر ولا ضرار؛ لأنّه لو كان تتمّه لحديث الشفعه، فلا يصح جعله قضاءً مستقلًا، وهذا غريب .

وأشرنا إلى الجواب عن هذا الرأى سابقًا، كأنّ هذا الدليل الذى يذكره مبنى على افتراض أنّ عقبه بن خالد هو بصدد نقل جميع، أو معظم أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حتى نقول أنّه إذا لم ينقل هذا القضاء، فهو أمر غريب، كيف لا ينقله والحال أنّه بصدد نقل أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)؟! وبناءً على ذلك يقال أنّ ذكر هذا الحديث مع حديث الشفعه لا يعنى الارتباط، وإنما هو قضاءً مستقلّ محافظه على كون عقبه بن خالد فى مقام نقل أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، ونستبعد جدًّا عدم نقله لهذا القضاء المستقل، فإذا استبعدنا ذلك، فهذا معناه أنّ روايه لا ضرر ولا ضرار الوارده تتمّه لحديث الشفعه هى قضاءً مستقلّ لا ارتباط لها بمسأله الشفعه، هذا مبنى على أن يكون عقبه بن خالد بانيًا على نقل كل أو معظم أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، والحال أنّ المسأله ليست هكذا، ولا يوجد هكذا بناء، وإنّما لديه روايات متفرّقه فى بعض أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ولم يثبت أنه بصدد نقل جميع الأفضيه حتى يقال كيف لا يقل هذا القضاء المستقل من أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وهو لا ضرر ولا ضرار. مضافًا إلى أننا لا نسلّم أنّ هذا هو أشهر أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، قد يكون الآن فى زماننا صار مشتهراً ومعروفاً، أمّا فى زمان عقبه بن خالد، فليس معلوماً أنّه أشهر أفضيه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حتى نستغرب من عدم نقله له.

السيد الخوئي (قدس سرّه) أيضاً ذهب إلى إنكار الارتباط بينهما واستدل عليه بدليلين:

الدليل الأول: أنّ مفاد لا ضرر هو نفى الحكم الضرري، لو كان مرتبطاً بحديث الشفعه، وتطبيقاً للقاعده على حديث الشفعه، هو يريد أن ينفي الارتباط، لو فرضا الارتباط وكان الإمام الصادق (عليه السلام) بصدد تطبيق القاعده على مسأله الشفعه، فهل يمكن هذا التطبيق، أو لا-؟ هو يقول لا- يمكن هذا التطبيق؛ لأنّ مفاد قاعده لا ضرر هو نفى الحكم الضرري، فإذا أردنا تطبيقها على حديث الشفعه؛ فحينئذٍ سوف تنتج نفى صحه البيع، أو نفى لزومه ولا تنتج أنّ الشريك الآخر له حق الشفعه، بمعنى أن له أن يملك النصف الذي باعه شريكه ويجعل نفسه مشترياً؛ لأنّ الضرر إما أن يأتي من صحه البيع، فلا ضرر ينفي الصحه، أو يأتي الضرر من لزوم البيع، فلا ضرر ينفي اللزوم ويثبت الخيار. أما أن نثبت حق الشفعه للشريك، بمعنى أنّ له أن يملك النصف الآخر المباع، فهذه القاعده تعجز عن إثبات هذا، ومن هنا يكون التطبيق مشكلاً، فإذا كان تطبيق القاعده على مسأله الشفعه مشكلاً، إذن: لا ارتباط بينهما، وبهذا أنكر وجود ارتباط بينهما، وإتّما لا ضرر ولا ضرار وردت في حديث الشفعه كقضاء مستقل وحكم مستقل ولا علاقته له بمسأله الشفعه.

الدليل الثاني: مسأله أنّ النسبه بين ثبوت حق الشفعه وبين تضرر الشريك بالبيع نسبه عموم من وجه، ربما يتضرر الشريك ولا يكون له حق الشفعه، كما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين وحق الشفعه يثبت إذا كان شريكاً فقط، أما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين، فلا يثبت حق الشفعه، مع أنّ الشريك يتضرر، لكن لا يثبت له حق الشفعه. هذا مورد الافتراق من هذا الجانب. وقد يثبت حق الشفعه ولا يترتب ضرر على الشريك بالبيع كما إذا كان الشريك البائع خبيراً ومؤذياً بعكس المشتري، في هذه الحاله لا يوجد ضرر في البيع، لكن بالرغم من هذا يثبت حق الشفعه، وربما يجتمعان، يعني يثبت حق الشفعه والضرر موجود. بناءً على أنّ النسبه بينهما عموم وخصوص من وجه، يقول لا يمكن تطبيق كبرى لا ضرر على مسأله الشفعه؛ لأنّها لا تدور مداره، نحن نجعل لا ضرر كبرى لهذه المسأله، يعني نستدل على حق الشفعه للشريك بأنه ضرر، فإذا كانت النسبه بين ثبوت حق الشفعه وبين ترتب الضرر عموم وخصوص من وجه، بمعنى أنهما ينفكان؛ حينئذٍ لا يكون هذا التطبيق صحيحاً؛ لأنّ الكبرى لا تنطبق على جميع موارد حق الشفعه؛ لأنّ هناك موارد يثبت فيها حق الشفعه وليس هناك ضرر، كيف يمكن الاستدلال على حق الشفعه بلا ضرر في مورد لا يترتب على البيع أي ضرر على الشريك؛ لذلك لا بدّ أن نلتزم بعدم الارتباط بين الجملتين، وأنّ جملة لا ضرر وردت في هذه الروايه مستقلة وليس لها علاقته بمسأله الشفعه.

أولاً: من الواضح أنّه مبني على افتراض أنّ التطبيق على مورد الشفّعه بناءً على الارتباط إنّما هو بلحاظ فقره لا ضرر، أمّا إذا قلنا أنّه قد يُدعى أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر كما سيأتي؛ فحينئذٍ لا يرد هذا الإشكال

ثانياً: ما سيأتي أيضاً من إمكان تطبيق القاعده على مسأله الشفّعه بلحاظ فقره لا ضرر وبمعنى أنّ مفادها هو نفي الحكم الضرري، يمكن مع ذلك تطبيق القاعده على مسأله الشفّعه، وذلك باعتبار أنّ منع الشريك من حقّ الشفّعه أمر ضرري وسيأتي تقرّيبه، فيُنفي بلا ضرر. من ناحيه أخرى يبدو أنّ كلامه من ناحيه منهجيه غير واضح، باعتبار أنه افتراض مسبقاً أنّ معنى لا ضرر هو نفي الحكم الضرري، وبناءً على هذا التفسير استشكل في الارتباط، وقال أنه لا يمكن إثبات الارتباط بناءً على أن يكون معنى لا ضرر هو نافي الحكم الضرري؛ لأنّ تطبيق نفي الحكم الضرري على المورد ينتج نفي الصّحه أو نفي اللّزوم لا إعطاء حق الشفّعه للشريك، هذا كأنه اختار معنىً في تفسير لا ضرر، وطبقه على الحديث لإثبات عدم الارتباط بين الجملتين في حديث الشفّعه، بينما المناسب من ناحيه منهجيه هو أنّه قبل أن نختار معنى لا- ضرر أن نلاحظ الخصوصيات والملايسات الموجوده في الأحاديث؛ لأنّ هذا قد يكون مؤثراً في اختيار معنى لا ضرر، فلماذا لا نقول أنّ ظهور هذه الجملة في الارتباط يُشكل قرينه على أنّ المراد بلا ضرر معنىً ينسجم مع هذا الارتباط لا أن نختار معنىً بقطع النظر عن هذا الارتباط الذي هو ظاهر الروايه، ثمّ نطبقه على هذا وننكر الارتباط ونرفع اليد عن هذا الظهور، هذا فيه قصور من ناحيه منهجيه، والمناسب أنّ نلاحظ هذا الشيء وما مدى تأثيره على المعنى الذي نختاره في تفسير لا- ضرر، فلو فرضنا أننا عجزنا عن تطبيق هذا المعنى على مسأله الشفّعه بناءً على الارتباط؛ حينئذٍ قد نختار معنى آخر في تفسير لا ضرر ينسجم مع هذا الارتباط الظاهر في هذا الحديث.

أمّا بالنسبة إلى ما ذكره فى الدليل الثانى من أنّ النسبه بين ترتب الضرر وبين حقّ الشفعه هى نسبه العموم والخصوص من وجه، فهذا مبنى على افتراض أنّ الارتباط المدعى فى المقام بين الجملتين هو ارتباط بلحاظ كون لا ضرر علّه لثبوت حقّ الشفعه، العلّيه تعنى عدم الانفكاك، بينما إذا كانت النسبه عموم وخصوص من وجه يعنى يحصل انفكاك، يعنى يحصل ثبوت لحقّ الشفعه ولا يوجد ضرر، أو أنّ الضرر موجود، لكن لا يثبت حقّ الشفعه؛ حينئذٍ كيف يكون لا ضرر علّه لثبوت حقّ الشفعه تدور مداره وجوداً وعدمًا؟! إشكاله مبنى على افتراض أنّ لا ضرر فى الحديث الشريف علّه لثبوت حقّ الشفعه للشريك الآخر، وأمّا إذا قلنا أنّ هذه ليست علّه، وإنما هى حكمه، لا ضرر فى الروايه سيقى كحكمه لتشريع حقّ الشفعه للشريك، والتخلّف فى الحكمه أمر ممكن ولا مشكله فيه، وإنما المشكله هى فى التخلّف فى العلّه، فحكمه تشريع حقّ الشفعه هى لا ضرر، وهذا لا ينافى وقوع التخلّف فى بعض الأحيان، وسيأتى إن شاء الله تعالى تقريب أنّها حكمه وليست علّه يدور مدارها الحكم وجوداً وعدمًا.

قد يقال _____ استشكالاً على هذا الكلام _____ كما قيل: نحن ندرى الفرق بين العلّه والحكمه، فى العلّه يدور الحكم المعلول مدار العلّه وجوداً وعدمًا ولا يمكن التخلّف فيها، بينما الحكمه ليست هكذا، لكن فى الحكمه يُعتبر أن لا يكون التخلّف غالبى، وإنما يكون فى موارد جزئيه، بمعنى أنّ الحكم يدور مدار هذه الحكمه فى غالب الموارد، فإذن: لا بدّ فى الحكمه أن تكون غالبيه على الأقل، لا- نشترط أن تكون دائميه، ولكن لا بدّ أن تكون غالبيه بأن توجد فى غالب الموارد التى يثبت فيها الحكم كما فى اختلاط المياه، فى غالب موارد ثبوت العلّه يوجد اختلاط، هناك حالات نادره توجد العلّه لكن لا يوجد اختلاط مياه، كما لو قلع رحم المرأه، لكن مع ذلك تكون العلّه ثابتة، وهذه موارد نادره، هذا لا ينافى كونها حكمه، بينما فى محل الكلام الضرر الحاصل من بيع الشريك لحصّته المشاعه نادر بالنسبه إلى عدم وجوده، فإذا كان الضرر شيئاً نادراً، فكيف يُجعل حكمه لتشريع حقّ الشفعه!؟

الظاهر أنّ هذا الإشكال لا يتوجه على ما ذكر؛ وذلك لأنّ:

أولاً: إنّ دعوى ندره ترتب الضرر على بيع الشريك حصته المشاعه بالقياس إلى موارد عدم ترتب الضرر ليست واضحة، بعض الأحيان يترتب الضرر وبعض الأحيان لا يترتب الضرر وليس هناك ندره، هذه الندره التي ذُكرت في المقام ليست واضحة بهذا الشكل، بحيث تصل الندره إلى درجه لا تصلح أن تكون حكمه لتشريع حق الشفعه، هكذا لا بدّ أن نقول؛ لأنه يريد أن ينفي كونها حكمه؛ لأنّ المعترف في الحكمه هو أن تكون غالبية؛ لذا لا بدّ أن يثبت أنّ موارد ترتب الضرر على بيع الشريك هي موارد نادره بحيث لا تصلح لا ضرر أن تكون حكمه لتشريع حق الشفعه، وهذا ليس واضحاً، فالضرر قد يترتب على بيع الشريك لحصته المشاعه، وقد لا ترتب.

ثانياً: يمكن أن يكون الملحوظ في الضرر ليس هو النقص في المال أو النفس حتى نقول أنه عندما يبيع الشريك حصته المشاعه نلاحظ الشريك الآخر هل لحقه نقص في ماله، أو في نفسه، أو لم يلحقه نقص؟ ونقول أنّ الغالب هو عدم لحوق النقص على الشريك في ماله، أو في نفسه ببيع شريكه لحصته المشاعه، يعني عدم الضرر، الضرر قد يحصل، لكن في موارد نادره. الذي نقوله الآن هو أنّ المقصود بالضرر والملحوظ في المقام ليس هو ذلك، وإنّما الملحوظ هو الضرر في نفس الشركه، يعني نفس أن يكون الإنسان له شريك في العين التي يملكها هو في معرض الضرر كما تشير إليه الآية الشريفة، (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ). (١) بناءً على أنّ المقصود بالخلطاء هو الشركاء، هو نفس الاشتراك مع شخص آخر في ملكيه العين هو مثار لأن يكون في معرض الخطر وفي معرض الضرر، هذا هو في حد نفسه ضرر، وبناءً على هذا قد يقال في محل الكلام أنّ هذه الشركه أو بيع الشريك لحصته المشاعه يكون فيه ضرر، ويمكن أن يقال أنّ هذا الضرر دائمى.

ص: ٧٦٩

قد يقال: إنَّ هذا بالنتيجة كان في السابق له شريك، والآن أيضاً له شريك، فلم يحصل ضرر جديد، فإذا كان هناك ضرر في الشركة، فهذا الضرر موجود قبل البيع وموجود أيضاً بعد البيع، فإذا لم يترتب على هذا البيع ضررٌ جديد بلحاظ نفس الشركة.

ويُدفع هذا بأن يقال: نعم هو كان لديه شريك وكان المال مشتركاً بينه وبين شريكه، لكنَّه يعرف شريكه هذا ويعرف تفاصيل حياته وعاشره لمدته، أمّا أن يبيع هذا إلى شخص مجهول هو لا- يعرفه ولا يعرف صفاته ومدى التزامه، هذا في نفسه يجعل الشركة أمراً في معرض الخطر، وهذا شيء موجود في كل بيع للشريك في حصته المشاعه، وبناءً على هذا، إذا تمَّ هذا المطلب؛ حينئذٍ يكون الضرر دائماً لا- أنه نادر، في الجواب الأول قلنا أنه ليس نادراً، وإتّما هو غالب، في الجواب الثاني كأنه يراد إثبات أنه دائمى، وإذا لم نقل أنه دائمى، نقول أنه غالبى يصلح أن يكون حكمه، ونفى كونه حكماً لا- وجه له؛ وحينئذٍ يقال أنّ الحديث سيق لبيان حكمه تشريع حق الشفعه، والتخلف في بعض الأحيان لا يكون ضاراً.

الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / شرائط جريان الأصول العمليّة / قاعده لا ضرر

الاتجاه الثانى: فى الجواب عن إشكال تطبيق القاعده على مسأله الشفعه هو ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ التطبيق فى الحديث إنّما هو بلحاظ فقره لا- ضرار لا بلحاظ فقره لا ضرر؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنه مبنى على افتراض أنّ التطبيق هو بلحاظ فقره لا ضرر. هذا الجواب عن الإشكال مبنى على أنّ مفاد لا ضرر هو نفى الحكم الضررى، أو نفى التسيب إلى تحمل الضرر، والمراد به هو نفى الأحكام الضرريه كما هو مختار الشيخ الأنصارى والمحقق النائينى (قدّس سرهما). وأمّا مفاد لا ضرار، فهو نفى التسيب إلى تحمل الضرر، يعنى لا- يصدر من الشارع حكم يوقع المكلف فى تحمل الضرر، يعنى نفى الأحكام الضرريه، وأمّا لا- ضرار فمفادها هو نفى التسيب إلى الإضرار بالغير، وتقدم سابقاً أنّ المدعى هو أنّ هذا التسيب إلى نفى الإضرار بالغير يشمل تحريم الإضرار بالغير تكليفاً ويشمل أيضاً تشريع ما يمنع من تحققه خارجاً، حتى يكون تسيباً إلى نفى الإضرار بالغير، هذا لا يكفى فيه مجرّد تحريم الإضرار تكليفاً؛ بل لابدّ من تشريع ما يمنع من تحققه خارجاً يجعل الأحكام الرافعه لموضوع الإضرار بالغير، هذا يستفاد من لا ضرار، بناءً على أنّ معنى لا ضرار هو التسيب إلى نفى الإضرار بالغير، يعنى تصدّى الشارع لنفى الأضرار بالغير، هذا التصدى يتمثل فى التحريم التكليفى للإضرار بالغير، واتخاذاً وسائل إجرائيه لمنع تحقق الإضرار بالغير خارجاً وجعل الأحكام الرافعه لموضوع الإضرار بالغير، فى محل الكلام يمكن افتراض أنّ تطبيق القاعده فى مسأله الشفعه بلحاظ فقره لا ضرار بالمعنى الذى ذكر، باعتبار أنّ نفس الحكم بحق الشفعه هو مصداق ومثال للحكم الرافع لموضوع الإضرار بالغير مضافاً إلى النهى التكليفى والتحريم التكليفى للإضرار بالغير يتضمن جعل وتشريع أحكاماً ترفع موضوع الإضرار بالغير. إعطاء حق الشفعه للشريك الآخر فى هو من جمله الأحكام التى يرتفع بها موضوع الإضرار بالغير؛ لأنّ إعطاء حق الشفعه لذالك الشريك يرتفع به موضوع الإضرار بالغير؛ لأنّه إذا استعمل هذا الحق وتملّك النصف الآخر؛ حينئذٍ يكون هو المالك لتمام العين، فيرتفع موضوع الإضرار بالغير؛ لأنّه ينشأ من الشركه والاختلاط، وحق الشفعه يعطيه الحق فى أن يتملّك تمام العين، وإذا تملّك تمام العين؛ حينئذٍ يرتفع موضوع الإضرار بالغير، لأنّه ينشأ من الشركه والاختلاط فنعطى حق الشفعه للشريك الآخر، وهذا حكم رافع لموضوع الإضرار بالغير، فيثبت حق الشفعه للشريك الآخر بلا أن نحتاج إلى تطبيق فقره لا ضرر حتى يرد الإشكال

الذى يقول أنّ مفاد لا ضرر هو نفي الأحكام الضرريه، فهي تنفى الحكم الضررى لا أنها تثبت حق الشفعه، فإثبات حق الشفعه يحتاج إلى دليل ولا يمكن إثباته بلا ضرر. هذا هو الإشكال. ونحن نقول أنّ حق الشفعه يُستفاد من لا ضرر، باعتبار أنّ معنى لا ضرر هو التسبب إلى نفي الإضرار بالغير الذى يشتمل فيما يشتمل عليه هو جعل أحكام رافعه لموضوع الإضرار بالغير، وإعطاء حق الشفعه للشريك الآخر هو من هذا القبيل، فيثبت حق الشفعه للشريك الآخر تمسكاً بفقره لا ضرر.

ص: ٧٧٠

الاتجاه الثالث لدفع الإشكال: ما قيل من وجود ارتباط بين الجملتين ولا ننكر الارتباط بينهما كما فى الاتجاه الأول، لكن صاحب هذا الاتجاه يُفسر الارتباط بتفسير آخر، يقول إنّ هذا الارتباط هو فى الحقيقه ارتباط بين الجملتين، بمعنى أنّ لا ضرر تفرغ على الحكم بالشفعه لا العكس كما كُنّا نفهم، إلى هنا نحن نفهم أنّ حق الشفعه تفرغ على لا ضرر ولا ضرر، معنى تطبيق الكبرى على المورد هو أنّ الحكم فى المورد ناشئ ومفّرغ على هذه الكبرى، فيكون الحكم بالشفعه مفّرغاً على لا ضرر، بينما هذا يدعى بالعكس، يقول أصلاً لا ضرر ولا ضرر هو تفرغ على الحكم بالشفعه، بمعنى أنّ الحكم بالشفعه ثابت فى الشريعه لهذا الشريك بقطع النظر عن الخبر، هذا الخبر الذى يقول حيث أنّ حق الشفعه ثابت للشريك الآخر، إذن: لا يترتب ضرر ولا ضرر؛ لأنه بإمكانه أن يستخدم حق الشفعه؛ وحينئذ لا يترتب ضرر ولا ضرر، فكأنه هكذا يقال: حق الشفعه ثابت للشريك، فلا ضرر ولا ضرر؛ لأنّ حق الشفعه ثابت للشريك؛ فحينئذ لا يكون هناك ضرر ولا ضرر، وهذا لا إشكال فيه؛ لأننا لسنا بصدد الاستدلال على حق الشفعه بلا ضرر ولا ضرر حتّى يرد الإشكال السابق، وإنما نعتبر أنّ نفي الضرر والضرر نتيجة مترتبة على ثبوت حق الشفعه للشريك الآخر، وبهذا يرتفع الإشكال؛ لأنّ الإشكال مبنى على تخيل أنّ التفرغ بالعكس.

هذا الوجه معناه أنّ هذا الحديث لا بدّ من تخريجه عن قابليه الاستدلال به على قاعده لا ضرر، فيصير أجنياً، ولا بدّ من الاستدلال على القاعده بالأحاديث الأخرى، يعنى أنّ حديث الشفعه ليس من الأدله التى يُستدل بها على القاعده؛ لأنّ حديث الشفعه لا يؤسس لقاعده، وإنما يقول أنّ حق الشفعه ثابت للشريك و يترتب على ثبوت حق الشفعه للشريك عدم وجود ضرر ولا ضرر؛ فحينئذ لا يكون الحديث من الأدله التى يُستدل بها على قاعده لا ضرر، بينما المفروض فى كل هذا هو أننا نريد أن نجعل هذا الحديث أحد الأدله على قاعده لا ضرر ولا ضرر كما فى الحديث الوارد فى قصه سمرة بن جندب والحديث الوارد فى منع فضل الماء كما سيأتى، والظاهر أنّ نفس الحديث ليس له ظهور فى التفرغ بهذا الشكل، وإنما الأمر يدور بين أن ننكر الارتباط كما فى الاتجاه الأول، أو نقول بأنّ الارتباط بهذا الشكل؛ لأنه أعطى حق الشفعه للشركاء فى الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرر. فهم الترتيب بهذا الشكل خلاف ظاهر الروايه، وإن كان لو تمّ؛ حينئذ يكون جواباً عن الإشكال.

ص: ٧٧١

الاتجاه الرابع: يختلف الاتجاه الرابع عن الاتجاه الثاني في أنه يحافظ على أن يكون تطبيق حديث الشفعه بلحاظ فقره لا ضرر لا بلحاظ فقره لا ضرار. فإذا كان التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر؛ حينئذٍ كيف يمكن دفع الإشكال السابق الذي كان يقول أن مفاد لا ضرر هو نفي الأحكام الضرريه، فهي تنفي الحكم الضررى وليس لها قابليه إثبات حق الشفعه.

حاصل هذا الاتجاه في دفع هذا الإشكال هو عبارته عن دعوى أن عدم ثبوت حق الشفعه للشريك ضرر ونقص يرد عليه؛ فحينئذٍ يمكن نفي هذا الضرر وهذا النقص بلا ضرر؛ لأن مفاد لا ضرر هو نفي الحكم الضررى، ونفي عدم إعطاء حق الشفعه للشريك يعنى ثبوت حق الشفعه له.

هذا الجواب يعتمد على إثبات أن عدم إعطاء حق الشفعه للشريك هو ضرر عليه، بمعنى النقص في ماله أو في نفسه، بينما هذا ليس هكذا، فعدم إعطائه حق الشفعه ليس نقصاً في ماله أو في نفسه، فكيف نثبت أنه ضررى؟ المحاوله تبتنى على افتراض أن الضرر لا يختص بخصوص ما يكون ضرراً حقيقه بعنوانه الأولى من قبيل قطع اليد وتلف المال و.....الخ؛ بل ما يكون ضرراً في طول عنايه عرفيه واعتبار عرفى، الضرر أيضاً يكون شاملاً له؛ وذلك لأن وجود الأشياء يكون على ثلاثه أقسام:

القسم الأول: الوجود الحقيقى الثابت فى نفسه.

القسم الثانى: الوجود الحقيقى الثابت فى طول عنايه عرفيه، من قبيل التعظيم الذى يتمثل بالسجود، السجود تعظيم حقيقه فى نفسه وليس فى طول عنايه، بينما نفس عنوان التعظيم صدقه على القيام ليس وجوده وجوداً حقيقياً فى نفسه، وإنما يصدق عنوان التعظيم ويوجد التعظيم حقيقه بالقيام، لكن فى طول عنايه عرفيه، يعنى فى طول أن يكون هناك مجتمع بينى على احترام الشخص وتعظيمه بالقيام له، ولولا هذه العنايه العرفيه، القيام فى حد نفسه ليس فيه ما يقتضى أن يكون تعظيماً

القسم الثالث: الوجود العنائي الغير حقيقى من قبيل إطلاق الأسد على الرجل الشجاع.

إذا كان هذا واضحاً؛ حينئذٍ يقال: العناوين التى ترد فى لسان الشارع، هذه العناوين كما تشمل القسم الأول، كذلك تشمل القسم الثانى، فتشمل كلاً منهما ولا داعى لتخصيصه بالقسم الأول من أقسام الوجود التى أشرنا إليها، فلو ورد التعظيم فى دليل وترتب عليه حكم من الأحكام، فهو كما يشمل التعظيم بالسجود كذلك يشمل التعظيم بالقيام، هذا إذا فرضنا أنّ المجتمع الذى صدر فيه هذا الدليل الذى وردت فيه هذه الكلمه والعنوان، كان بانياً على هذه العنايه العرفيه واعتبار أن القيام تعظيم عرفاً، فى مجتمع من هذا القبيل الشارع يتكلم بلغه هذا المجتمع عندما يرد هذا العنوان لا- داعى لتخصيصه بخصوص الوجود الحقيقى الثابت الأولى للشىء؛ بل هو يشمل هذا ويشمل الوجود الحقيقى الآخر الذى هو نحو من أنحاء الوجود الحقيقى للشىء، نفس هذه الفكره تطبق على الضرر، فيقال: فى حديث لا ضرر، الضرر له وجود حقيقى أولى يصدق عليه ليس فى طول عنايه، من قبيل قطع اليد، ومن قبيل التلف الذى يعرض للمال، هذا ضرر حقيقى، وجود حقيقى أولى للضرر، لكن الضرر فى الحديث كما يشمل هذا يشمل أيضاً الوجود الحقيقى للضرر فى طول عنايه عرفيه، ويُدعى فى محل الكلام أنّ العنايه العرفيه فى محل كلامنا موجوده؛ لأنّ هناك ارتكازات عقلايه على أنّ الشريك له حق الشفعه، وهناك ما يشهد لذلك من النقول التاريخيه؛ بل أكثر من هذا، لعله هناك ارتكازات عقلايه وبناء عرفى على أنّ الجار له حق الشفعه وليس فقط الشريك، وبغض النظر عن الجار، هناك ارتكاز عقلايى على أنّ حق الشفعه هو حق من حقوق الشريك، فى طول هذا الارتكاز وفى طول هذه العنايه والاعتبار العقلايى يأتى شخص يسلب هذا الحق من الشريك، هذا يعتبر نقص وضرر يرد على الشريك إذا لم نعطه هذا الحق؛ لأنّ الضرر فى الحديث لا- يُراد به فقط النقص فى المال والنقص فى النفس وفى البدن، وإنّما هو يشمل النقص فى الحقوق؛ لأنّه بعد افتراض أنّ هذا الحق ثابت للإنسان، فعدمه يعتبر نقصاً وضرراً يرد على ذلك الشخص، فيكون ضرراً وارداً عليه، وإثبات أنّ هذا الحق ثابت بدعوى أنّ هناك ارتكازاً عقلايياً على أنّ الشريك له حق الشفعه، وبعد ثبوت هذا الحق؛ حينئذٍ يكون سلب هذا الحق عنه ظلماً ويعتبر ضرراً ونقصاً وارداً عليه، فإذا كان ضرراً؛ فحينئذٍ يُنفى بلا ضرر، وبناءً عليه يمكن الاستدلال على ثبوت حق الشفعه بلا ضرر مع المحافظه على مفادها السابق الذى يؤمنون به والذى هو نفى الأحكام الضرريه؛ وحينئذٍ يُدفع الإشكال من دون أن نلجأ إلى أن يكون التطبيق بقره لا ضرار؛ بل بنفس فقره لا ضرر بهذا البيان.

قد يُعترض على هذا الاتجاه: بأنّ هذا الكلام مبني على افتراض أنّ هناك ارتكازات عقلائية تساعد على ثبوت هذا الحق للشريك بحيث يثبت هذا الحق للشريك بحسب الارتكازات العقلائية وبحسب النظر العرفي، وإذا سلينا هذا الحق منه يكون هذا ضرراً عليه، فنستطيع أن ننفي هذا بلا- ضرر، لكن كيف نثبت أن هناك ارتكازات عقلائية على ثبوت هذا الحق للشريك؛ بل يقول المعارض أننا نمنع هذه الدعوى؛ إذ ليس هناك ارتكازات عقلائية على ذلك، بدليل أنّه لو كانت هناك ارتكازات عقلائية وكان هناك ارتكاز عقلائي على ثبوت حق الشفعة للشريك لكان اللازم أن يلتزم بثبوت حق الشفعة للشريك ولو لم يرد نص خاص في المسألة؛ لأنّ هناك ارتكاز عقلائي على ثبوت حق الشفعة للشريك وهذا الارتكاز يكون ممضى من قبل الشارع، فإذا ثبت أنّ الشارع أمضى هذا الارتكاز يثبت حق الشفعة للشريك، سواء وُجد دليل أم لم يوجد دليل، وسواء وجدت قاعده لا ضرر أم لم توجد، يوجد ارتكاز عقلائي نستكشف إمضائه من قبل الشارع؛ وحينئذٍ يثبت حق الشفعة للشريك بلا حاجة إلى نص، بينما هذا لا يلتزمون به، وإنّما ثبت حق الشفعة للشريك بالدليل والنص الخاص، فإذا: هذا يكشف عن عدم وجود هكذا ارتكاز على ثبوت حق الشفعة للشريك الآخر، فننكر أصل وجود ارتكاز بهذا المعنى حتى نُفزع على ثبوته أنّ عدم إعطاء هذا الحق للشريك يعتبر ظلماً ونقصاً وارداً عليه، فنستطيع أن ننفي هذا النقص والضرر بنفي الضرر.

الظاهر أنه ينبغي التفريق بين ارتكاز عقلائي وبين سيره عقلائية، السير العقلائية إذا انعقدت، يعني عمل العقلاء بما هم عقلاء بشيءٍ معيّن لا بدّ أن ينشأ من نكات وارتكازات عقلائية، عمل العقلاء بسيره معينه بشروط معينه هو الذي يقال يُستكشف منها إمضاء ذلك العمل الذي بنا عليه العقلاء وانعقدت سيرتهم على العمل به، أمّا نفس الارتكاز من دون أن يتمثل في سيره ومن دون أن يتمثل في عمل، هذا لا دليل على أنّ سكوت الشارع عنه يعني إمضاءه؛ لأننا نستكشف إمضاءه من سكوت الشارع عنه، لكن هل وظيفة الشارع أن ينهي عن كل الارتكازات العقلائية، بحيث إذا سكت ولم ينه عنها نستكشف إمضاءها؟ كلا ليس هكذا.

نعم، بعض الارتكازات التي تعرّض أغراض الشارع للخطر، بمعنى أنّ بعض الارتكازات التي قد يطبّقها العقلاء عملياً وبينون عليها في عملهم الخارجى مع كونها موجبه لتعريض أغراض الشارع للخطر.....الخ من الشروط التي تُذكر في باب السيره؛ حينئذٍ هذا قد يُستكشف منه الإمضاء، لكن نفس كون الشيء من الارتكازات العقلائيه ليس من الأدله على ثبوت الحكم الشارع، السيره يُستدل بها على ثبوت الحكم الشرعى بالطرق المعروفه، لكن الارتكاز لا يؤتى به كدليل؛ ولأنّ الشارع سكت عن هذا الارتكاز، فلا بدّ أنّه أمضاء، وبهذا يثبت حق الشفعه للشريك إذا فرضنا وجود ارتكاز بلا حاجه إلى دليل وإلى نص، الأمر ليس هكذا، الميّدعى في محل الكلام وجود ارتكازات عقلائيه على أنّ من حق الشريك أن يأخذ بحق الشفعه، هذا يعتبر حقاً من حقوقه، ليس بالضروره أنّ الشارع إذا سكت عن هذا الارتكاز يكون قد أمضاه، فيكون هو الدليل على ثبوته. ليس هكذا. هذا الارتكاز إما أن نناقش في اصل وجوده، ونقول غير معلوم أنّ هذا الارتكاز موجود، وغير واضح في نظر العرف أنّ الشريك له حق الشفعه. من الممكن المناقشه في هذا، لكن أن نسلم وجود ارتكاز ونقول أنّ هذا الارتكاز لا أثر ولا قيمه له؛ لأنّه لو كان له قيمه لاستكشفنا منه الإمضاء. الظاهر أنّ هذا الكلام غير تام.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩