

فقہ المصالح والمفاسد

بحث استدلالی
یعالج تراحم الأهم والمهم فی الأحكام والأولیّات الشرعیّة

الشیخ فاضل الصفّار

هوية الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المدخل في منهجية البحث

ويتضمن موضوع البحث وأهميته وأهم مسائله ومنهجه وخلاصته

1. موضوع البحث

يدور بحثنا عن مسألة هامة كانت ولا زالت من أهم المباحث التي تظهر أهميتها في مجالات عديدة من حياة الناس، وهي مسألة فقه الأهم والمهم أو قاعدة التزاحم بين الأهم والمهم أو ما يعبر عنه بعضهم بتزاحم الأولويات أو فقه المصالح والمفاسد. والمقصود بتزاحم الأولويات هو وقوع المزاخمة الحقيقية عند الإنسان في مقام العمل بين مصلحتين أو مفسدتين أو مصلحة ومفسدة في وقت يعجز فيه عن كسب المصلحتين في الحالة الأولى أو دفع المفسدتين في الحالة الثانية أو كسب المصلحة مع دفع المفسدة في الحالة الثالثة.

وهذه المزاخمة بين المصلحة والمفسدة، تارة تقع في الشؤون الشخصية من قبيل وقوع المريض بين مصلحة إجراء العملية الجراحية للخلاص من المرض وبين تحمّل نفقات هذه العملية الباهضة، فإلحاح الضرورتين عليه يستدعي تشخيص

موقفه بين الإقدام على العملية تحصيلاً لمنافع السلامة، أو الإحجام عنها تحصيلاً لمنافع المال. هذا في الشؤون الشخصية، وأما في الشؤون العامة فالمسألة عريضة وواسعة الانتشار في حياة الناس فهي:

ألف: تارة تقع في الشؤون السياسية من قبيل المزاحمة بين مصلحة الحرية كحرية الإعلام والثقافة في البلد وبين مفسدة فضح أسرار المجتمع والدولة ودخول الثقافات المنحرفة التي قد تنشأ من هذه الحرية، وهكذا.

ب: وتارة في الشؤون الاقتصادية من قبيل المزاحمة بين مصلحة رفع نسبة استثمار النفط وبيعها في السوق العالمية لزيادة الرفاه الاقتصادي وبين تقليل الاستثمار لمصلحة الأجيال القادمة أو الحفاظ على السعر المناسب.

ج: وتارة في الشؤون الأمنية والعسكرية من قبيل تحديد المصلحة في الدخول في الحرب مع الدول المعادية أم معالجة الموقف بالمفاوضات السلمية.

د: وتارة في شؤون إدارة الدولة من قبيل تراحم المصالح عند السلطة الحاكمة بين توسعة المدن وتعبيد الشوارع العريضة التي تعطي للمدينة جمالاً في العمران وتسهل حركة المواطنين الذي يستوجب نقل الأسواق والمنازل السكنية إلى خارج مركز المدن وبين تسهيل حياة الناس في منازلهم وأسواقهم وإبقائها مكتظة في المركز وهكذا.

وإننا نرى أن هذا الموضوع ساري المفعول في عموم حياة البشر ولا ينحصر في مجال دون مجال مما يستدعي منا تحديد الأولويات والمعايير التي نتبعها لاتخاذ الموقف الصحيح عند وقوع المزاحمة بين المصالح والمفاسد من وجهة نظر الشارع المقدس بحيث نشخص تكليفنا الشرعي في هذه المهمات الصعبة والخطيرة.

٣. أهمية البحث

من خلال ما ذكرناه في تحديد موضوع البحث تظهر لنا بوضوح أهمية هذا

البحث ومدى الحاجة إليه، لا سيّما في هذه الأزمنة التي اتسعت فيها الحياة وازدادت الروابط وتشابكت العلاقات بين الدول والأمم والشعوب، ومن هنا نقول: إن هناك حاجة ماسة لهذا البحث على صعيد الدول والشعوب، تظهر هذه الحاجة في مجالات السياسة والاقتصاد وإدارة الدول والعلاقات الدولية، وغيرها من المجالات الهامة، لا سيّما في الدول التي تريد أن تحكم بقانون الإسلام وتلتزم بضوابطه.

وقد كانت ولا زالت أزمة تشخيص الموقف السليم في رسم سياسة الدولة ووضع خطتها في الشؤون الداخلية والخارجية والسياسية والاقتصادية من أكبر أزمات الدول ومشاكل الحكم، وهذه الأزمة ناشئة في الغالب من ضباية الموضوع أو عدم وضوح الرؤية حوله، الأمر الذي يفرض على السلطة تحديد المعايير الصحيحة التي يمكن الرجوع إليها لمعرفة الأصح بين الصحيحين، والأكثر خطأ من بين الخطأين أو الصحيح من الخطأ؛ وذلك من أجل اتخاذ الموقف المناسب في كل مجال، كما أن هناك حاجة ماسة لهذا البحث على صعيد الأمور الشخصية لدينا جميعاً كبشر نعيش الحياة ونشارك في فرصها ونعمها، ونقاوم أزماتها ونبتلي بمصالحها ومفاسدها، الأمر الذي يتطلب منا دائماً معرفة الموقف الصحيح الذي يجني لنا الأرباح ويدفع عنا الخسائر، يوفر لنا السعادة ويبعدنا عن الشقاء. وتظهر الحاجة إلى معرفة هذا الموقف من الأسرة حينما يدب الخلاف بين الزوجين أو تتعارض المصالح بينهما، أو بينهما وبين أولادهما، وفي المعمل أو الدائرة حينما يقع الخلاف بين العامل ورب العمل أو يقع صاحب المعمل ذاته بين مصلحة التطوير وتوفير الإنتاج أو بين جودة الإنتاج مع قلة الوفرة.

وهكذا في مجالات العلاقات الشخصية، والسفر والحضر، والتوسعة على العيال والادخار لمستقبلهم إلى غير ذلك من المسائل التي لا غنى للإنسان عنها.

وباختصار: سيفيدنا هذا البحث في تشخيص الموقف الشرعي عند تعارض

الأزمات وتضارب المصالح والمفاسد؛ لأنه يعين لنا الوظيفة ويبين لنا ما ينبغي علينا فعله للخروج من الأزمة والخلاص من الحيرة والتردد.

ومن هنا فإن أهميته تظهر للدولة عند اتخاذ القرارات السياسية، ورسم الخطط التنموية، وبناء العلاقات مع الدول الأخرى، وللجيش في اتخاذ خيار الحرب أم خيار السلام، وخيار التسليح أم نزع السلاح، وللإعلام والثقافة لدى التعامل مع الثقافات الأخرى، وللأسر والبيوت لدى الزواج والطلاق وانجاب الأولاد وتربيتهم، وللمجالس الوطنية لدى مناقشة اللوائح والمقترحات المقدمة للتصويت، وللمرجعية الدينية لدى نقل المعلومات أو الفتوى أو تحديد الوظيفة الشرعية للمقلدين، وللتجار وأصحاب الأموال في المعاملات المختلفة.

فلا غنى لنا جميعاً عن هذا البحث أفراداً كُنَّا أو جماعات، قادة كُنَّا أو أتباعاً، وشعوباً كُنَّا أم دولاً؛ لأنه البحث الذي يوفر لنا الضمانات الكافية للمواقف الصحيحة، ويرسم خطة القرارات الناجحة المتطابقة مع موازين الشرع بلا تنافي بين المصالح الدينية والمصالح الدنيوية، أو المواقف الشخصية والمواقف الشرعية، كل ذلك في إطار تعيين الأهم وتمييزه عن المهم من المصالح، أو تعيين الأهم وتمييزه عن المهم من المفاسد، فمن خلال هذا البحث سنتعرف على الحلول العلمية والعملية التي يضعها الشارع المقدس بأيدينا لمعالجة التدافع الواقع بين المصالح والمفاسد الذي لا تخلو منه حياة البشر في بعديها الشخصي والعام.

٣. أسئلة البحث

عرفنا مما تقدم الموضوع الذي سيدور عليه البحث، كما عرفنا ضرورته ودوره في حياتنا العامة والخاصة.

بقي علينا أن نعرف جوهر هذا البحث وحدوده، ولعل أول ما يتقدح في أذهاننا حينما نتحدث عن عنوان فقه الأولويات أو تزامن الأهم والمهم في الميزان الشرعي السؤال التالي:

هل في الشرع فقه للأولويات أو فقه للأهم والمهم؟
ويتفرّع على هذا السؤال طائفة عديدة من الأسئلة الثانوية:

السؤال الأول: ما هو فقه الأولويات؟

السؤال الثاني: ما هي المجالات التي حكم الشرع فيها بتقديم الأهم على المهم؟

السؤال الثالث: ما هي الأولوية، ما هو الأهم وما هو المهم؟

السؤال الرابع: ما هو وجه الحاجة إلى فقه الأولويات؟

السؤال الخامس: كيف نحرز الأهم ونميّزه عن المهم؟

السؤال السادس: ما هو المعيار في تحديد الأولويات؟

السؤال السابع: كيف عالج الإسلام التزاحم بين الأهم والمهم من المصالح والمفاسد؟

السؤال الثامن: لماذا أوجب الشرع تقديم الأهم على المهم؟

السؤال التاسع: بأي ضابطة فقهية أو أصولية قدم الشرع الأهم على المهم؟

السؤال العاشر: إذا تعارض حكم الشارع بتقديم الأهم مع أحكام شرعية أخرى فما هو الحل؟

السؤال الحادي عشر: إذا حكمنا بوجوب تقديم الأهم على المهم فهل هذا الوجوب عقلي أم شرعي؟

السؤال الثاني عشر: هل القاعدة الحاكمة في باب التزاحم شرعية تعبدية أم عقلانية أمضاها الشارع؟

السؤال الثالث عشر: لو فرضنا أن المكلف ترك الحكم الأهم وعمل بالمهم فما هي الآثار المترتبة عليه؟

السؤال الرابع عشر: هل الحكم بتقديم الأهم على المهم قاعدة عامة تجري في

مختلف مجالات الحياة أم هي قاعدة خاصة تجري في بعض الموارد دون غيرها؟
هذه وغيرها من الأسئلة ستعرض إلى الإجابة عنها في أبواب البحث وفصوله.

2. منهجية البحث

جاءت منهجيتنا في البحث متناسقة مع المنهجية المنطقية التي توجب علينا تقسيم البحث إلى أبواب، ثم تقسيم الأبواب إلى فصول مترابطة مع بعضها ارتباطاً وثيقاً من حيث الموضوع والنتيجة، بعد أن وضعنا للبحث مقدمة تناولنا فيها التطور التاريخي للبحث أخذاً من الفقه القديم إلى الجديد، وبعد المقدمة يأتي:
الباب الأول: وهو في المفاهيم العامة للبحث وتضمن هذا الباب فصلاً ثلاثاً:

الفصل الأول: في معنى التزاحم وبيان بعض أصنافه.

وقد قدمناه في البحث؛ لأن جوهر هذا البحث يتوقف على معرفة حقيقة المزاحمة بين المصالح والمفاسد، وبيان الفرق بين التزاحم والتعارض، ثم سبب التزاحم ومشأه كأمر ضرورية ينبغي معرفتها قبل البحث في الأحكام.

الفصل الثاني: في المجالات التي تنطبق فيها قاعدة الأهم والمهم.

تناولنا فيه العديد من المسائل والتفريعات التي تقع مصداقاً لهذا البحث، وقد رسم لنا الشارع الأولويات الشرعية، فقدم الأهم على المهم منها ومن خلال هذا التقديم سنتوصل إلى سعة هذا البحث واستيعابه لمختلف جوانب الفقه والحياة.

الفصل الثالث: ذكرنا فيه الموارد الجديدة التي نشأت في الحياة المعاصرة

والتي لم يقر عليها دليل خاص من الشارع سوى هذه القاعدة.

والباب الثاني: في أدلة القاعدة

وقد تعرضنا فيه إلى مدارك القاعدة وأصولها في أدلة الأحكام من خلال

فصول أربعة:

الفصل الأول: في دليلها من الكتاب، وتناولنا فيه طائفة من الآيات التي يستفاد منها الأولوية الشرعية وتقديم الشارع المصلحة الأهم على غيرها.

الفصل الثاني: دليل السنّة المطهّرة، وقد تعرضنا فيه إلى طوائف من الروايات المعتبرة الدالة على تقديم الشارع للأهم على المهم، وبيان وجه الدلالة فيها.

الفصل الثالث: في دليل العقل، وقد تناولنا دلالاته على القاعدة من وجوه عديدة:

منها: جهة الحسن والقبح، ومنها: جهة دفع الضرر، ومنها: جهة الاشتغال العقلي، ومنها: غير ذلك من الوجوه واللاحظات التي سترها أثناء البحث.

الفصل الرابع: دليل الإجماع والسيرة، وتناولناه من جهة بناء العقلاء وسيرة المتشرعة وكل واحد منهما يكفي لأثبات الأمر ضمن تفاصيل ذكرناها في محلها.

وقد ظهر لنا من خلال التتبع قيام الإجماع لدى الفقهاء في مقام العمل على تقديم الأهم على المهم، الأمر الذي يعطينا ضابطة كلية في الترجيح، وهي: أينما وجدنا مصلحتين أو مفسدتين أو مصلحة ومفسدة إحداهما أكبر من الأخرى أخذنا بالأكبر أو الأهم.

والباب الثالث: في منشأ التزاحم وقد بحثناه في فصلين:

الفصل الأول: في منشأ التزاحم وشرطه في مقام العمل، وقد بحثناه فيه منشأ التزاحم في عالمي الثبوت والإثبات ثم تعرضنا إلى شرطه وهو وجوب تحديد تقديم الأهم بحالات الضرورة

الفصل الثاني: في وقوع التزاحم في غير الواجبات والمحرمات

والباب الرابع: في معالجة التزاحم الواقع بين الأهم والمهم، وبحثناه في فصول ثلاثة:

الفصل الأول: في بيان صور رفع التزاحم من حيث الموضوع ومن حيث الحكم، وقد تعرضنا فيه إلى بيان خصوصية كل واحدة منها.

الفصل الثاني: في بيان الوجوه التي تصلح لتقديم الأهم من المصلحة على غيرها، وقد ذكرنا جملة من الاحتمالات التي تبدو في الوهلة الأولى أنها الأهم، ثم أجرينا موازنة علمية بينها واخترنا الحل الأنسب بالقواعد.

الفصل الثالث: في بيان حل آخر غير الوجوه المتقدمة، وهو حل التخيير، وقد ذكرنا الصور المحتملة لهذا الحل وتعرضنا إلى خصوصية كل واحد منها.

والباب الخامس: في آليات احراز الأهمية وقد تناولناه في فصلين:

الفصل الأول: في آلياته الحكيمية

الفصل الثاني: في آلياته الموضوعية

تعرضنا بشيء من التفصيل إلى خصوصياتها والوجوه التي تستدعي الترجيح في كل واحدة منها.

والباب السادس: في معالجة التزاحم لدى انسداد الطريق أمام معرفة الأهم من المهم، وقد بحثناه في فصلين:

الفصل الأول: في المعالجة لدى الجهل بالأهمية.

الفصل الثاني: في المعالجة لدى احتمال الأهمية في أحد الأطراف.

وقد ذكرنا لكل فصل منها شواهد من الفقه عديدة، وتعرضنا إلى الحلول طبقاً للقواعد الأصولية والفقهية فيها.

والباب السابع: في موانع ترجيح الأهم على المهم وقد بحثناه في فصول ثلاثة:

الفصل الأول: في المانع الاضطراري للترجيح

الفصل الثاني: في المانع الاختياري للترجيح

الفصل الثالث: في المانع المصلحي للترجيح

والباب الثامن: في تعارض قاعدة الأهم والمهم مع الأدلة الأخرى وبحثناه في

فصول:

الفصل الأول: في تعارضه مع أدلة الاضطرار، وله صور عديدة وأحكام مختلفة ذكرناها بنحو من التفصيل.

الفصل الثاني: في تعارضه مع أدلة رفع الحرج.

الفصل الثالث: في تعارضه مع أدلة رفع الضرر.

وله صور عديدة ووجوه كثيرة للحل تعرضنا لها وذكرنا الرأي الأنسب بالقواعد.

الفصل الرابع: في تعارضه مع أدلة السلطنة على النفس والأموال، وهناك احتمالات عديدة للترجيح بينهما ذكرناها بأدلتها واخترنا الأقرب منها.

الفصل الخامس: في تعارضه مع قاعدة الإسلام يجب عمّا قبله.

والباب التاسع: في التعارض بين الأهم الفردي والأهم الاجتماعي.

وهي مسألة هامة تعرضنا إليها تفصيلاً بعد مقدمات ثلاثة في فصول:

الفصل الأول: في وجوه المعارضة بين الأهم الفردي والأهم الاجتماعي.

الفصل الثاني: في تزامم الحق الفردي والحق الاجتماعي.

الفصل الثالث: في موارد للمزاحمة الفردية والاجتماعية عالجهما الشرع بتقديم الأهم منها على غيره.

بحثناه في جوانبها الحديثة والعصرية وتعرضنا إلى وجوه الترجيح ومعايره فيها.

الباب العاشر: في تمييز قاعدة الأهم والمهم عن القواعد الترجيحية الباطلة، وأردنا بالباطلة ما استندت إلى أدلة باطلة في الترجيح لدى فقدان الدليل الخاص على المورد وقد بحثناه في فصول:

الفصل الأول: في الفرق بين قاعدة الأهم والمهم وقاعدة المصالح المرسله؛

الفصل الثاني: في الفرق بين قاعدة الأهم والمهم والمصالح الإستحسانية؛

الفصل الثالث: في الفرق بين قاعدة الأهم والمهم وقاعدة الغاية تبرر الوسيلة.

وقد استعرضنا فيها وجوه الاستدلال بالقواعد الثلاثة، وناقشناها مناقشة علمية مستندة إلى الكتاب والسنة والعقل لمعرفة وجوه الخلل فيها. ثم ختمنا البحث بخاتمة ذكرنا فيها أهم النتائج العلمية والعملية التي نستخلصها منه بشكل موجز.

5. خلاصة البحث

يتلخص البحث في قاعدة تعدد من أهم القواعد الشرعية والعقلية بل والعقلانية التي تفرضها ضرورات الحياة اليومية في المجالات الشخصية والعامة، وهي قاعدة الأهم والمهم، وما يعبر عنه بالمصطلح الحديث بالأولويات أو الضرورات القصوى التي لا يمكن تجاوزها أو الاغفال عنها، فإن من الواضح أن الإنسان في حياته اليومية سياسياً كان أو مديراً أو رب أسرة، فقيهاً كان أو حاكماً أو تاجراً يواجه العديد من المواقف التي تتزاحم فيها المصالح والمفاسد.

وفي كثير من الأوقات لا يمكنه أن يجمع بينها بأن يرتكب الموقف الذي فيه المصلحة ويتجنب الآخر الذي فيه المفسدة؛ لذا لا بد له من الرجوع إلى قاعدة أو ضابطة تحدد له الموقف الصحيح الذي يخرج منه من الحيرة والتردد، وفي نفس الوقت يضمن له أفضل المصلحتين، وهذه القاعدة هي قاعدة الأهم والمهم والتي تعين للإنسان الوظيفة الشرعية المتطابقة مع الموازين العقلية والعلمية في اتخاذ الخطوات السليمة باتجاه الحل.

ووظيفة هذه القاعدة هي: أنها تعطيه المعيار الصحيح لتشخيص المصلحة والمفسدة، هذا أولاً ثم توفر له القدرة على المقايسة بينهما لمعرفة الأهم منها أو الأكبر من الأخرى الأقل أهمية أو الأصغر ثانياً، ثم تلزمه باتخاذ الموقف الصحيح باختيار الأهم من المصلحتين وان استلزم تفويت المصلحة الأقل أهمية منها ثالثاً، وهذا الإلزام الذي توجهه القاعدة ليس إلزاماً عادياً بل هو إلزام شرعي وعقلي

يفرضه الدليل، وبالتالي فإن وظيفة هذه القاعدة تتلخص: بتعيين الوظيفة التي يملئها الشرع والعقل عند وقوع الإنسان في التعارض بين موقف له مصلحة كبيرة وآخر له مضرة من قبيل بذل الإنسان المال فداءً لإنقاذ نفسه من القتل، أو الإقدام على السفر وتحمل أعبائه لأجل تحصيل الأرباح التجارية، أو بين موقفين كلاهما له مصلحة مثل وقوع الزوجة بين موقفين متزاحمين موقف إطاعة زوجها وموقف إطاعة والدها في غير ما يتعلق بحقوق الزوجية، أو بين موقفين كلاهما فيه مضرة كما لو تعرض الطبيب إلى موقف يستوجب قتل الأم الحامل أو قتل الطفل لانقاذها، وهكذا في كل هذه المواقف يتعين عليه أن يرجح كفة المصلحة الأهم والمضرة الأهم على غيرهما، وذلك طبق موازين وضوابط سنفلصها خلال البحث.

والظاهر أن أكثر الأصوليين والفقهاء لم يذكروا الأدلة الواردة في اعتبار باب التزاحم، ولعل السر في ذلك يعود إلى أحد سببين:

الأول: إكتفائهم بحكم العقل في ذلك فبعد إحراز وجود الملاك في كلا الحكمين وعجز المكلف عن الجمع بينهما تتشكل عندهم قضية عقلية لها خمسة خيارات لا سادس لها يمكن أن يكون له محصل؛ لأنه بعد عدم إحراز الأهمية أو عدم وجود احتمال الأهمية يدور أمر المكلف بين مايلي:

١. أن لا يعمل بكليهما، وهذا معصية قطعية للحكمين الفعلين المتعلقين بدمته.
٢. أن يعمل بهما معاً، وهذا غير ممكن لعجزه عنهما - كما هو مفروض
المسألة -

٣. أن يعمل بأحدهما المعين بلا جهة مرجحة، فهو قبيح؛ لأنه بلا مرجح،
والمفروض تساويهما من جميع الجهات.

٤. أن يعمل بأحدهما المردد، وحينئذ لو أراد اختيار المردد بوصف التردد فهو غير معقول؛ لعدم تقرر الأمر المردد في الخارج، ولو أراد الاختيار الاستمراري فمرة يأخذ بهذا ومرة بذلك، فلدى اختيار كل واحد منهما يقع

في محذور الترجيح بلا مرجح.

٥. الاحتمالات الأخرى باطلة كالتنصيف بينها بنحو الجمع الدلالي وذلك للخروج الموضوعي عنه؛ لأنّ بحثنا في الجمع بين الحكمين لا الداليتين، فضلاً عن عدم إمكان التنصيف في الحكم مضافاً إلى القطع بالمعصية. فلم يبق أمامهم إلاّ الأخذ باللابديّة العقلية الحاكمة بالتخير بعد تنجّز التكليفين والعجز عنهما امتثالاً.

الثاني: لأنّ المسألة من الضرورات البديهيّة التي لا تحتاج إلى دليل لم يذكروا الأدلة عليها مع أنّ الأمر يتطلب المزيد من الأدلّة؛ لعموميّة القاعدة وإنطباقها في مختلف أبواب الفقه، هذا وتعتبر هذه القاعدة اليوم من أهمّ المدارك للكثير من الأحكام الجديدة التي لم يعرف لها مدرك في الآيات والروايات وفتاوى الفقهاء، كالمسائل السياسيّة المستجدة والمعالجات الطيبة والشؤون الاقتصاديّة والاجتماعية والأمنية والأدارية والشخصيّة والعامة؛ فمن منّا لا يتعرض إلى تزامم المصالح ويحتاج إلى معيار يوصله إلى تشخيص الأولويات والمراتب بين المصالح ليأخذ بالصحيح، من هنا تزداد الحاجة إلى بعض الأدلّة اللفظيّة التي يمكن أن تكون مرجعاً لعموماتها وإطلاقاتها حتى تكون قاعدة عامة لا تستثني جانباً من جوانب الحياة الإنسانيّة؛ إذ إنّ الدليل العقلي وحده قد لا يكفي في الكثير من الموارد، مضافاً إلى إثبات أنّها قاعدة شرعيّة لا عقليّة محضة، تترتب عليها الكثير من الحقوق والآثار، على ما ستعرف تفصيله في مطاوي البحث، إن شاء الله تعالى.

وفي الختام أودّ أن أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى الأستاذ الفاضل الأخ ناظم شاكر محمود زيد عزّه لمراجعته البحث.

المقدمة

وفيها نقاط:

1. مفاد القاعدة

لعل المتتبع لأبواب الفقه المختلفة من الطهارة إلى الديّات - حسبما جرى عليه القدامى أو الأبواب الجديدة الأخرى التي أُضيفت إلى الفقه أخيراً أو يمكن أن تضاف كالسياسة والاجتماع والاقتصاد والأسرة والدولة ونحوها - يجد مضافاً إلى الأدلة الخاصة التي قامت على أحكامها المختلفة قانوناً استثنائياً يحكم على الأدلة ويتقدّم عليها إذا حصل تدافع وتزاحم بين الموارد ذلك هو قانون الأهمّ والمهمّ.

فما من مورد تزاحم فيه حكمان أو موضوعان وأحرز بينهما الأهمّ إلاّ وتقدّم على غيره، ولعلنا يمكن أن نجزم أنّ ما من باب من أبواب الفقه إلاّ ويجري فيه هذا القانون.

كما أنّ ما من دليل ثانوي يتقدّم على الأدلة الأوليّة إلاّ ويخضع لهذا القانون أيضاً عند التعارض؛ لذا فإنّ قانون الأهمّ والمهمّ ليس يتقدّم على الأدلة الأوليّة فقط، بل حتى على الأدلة الثانوية كدليل «لا ضرر» و «لا حرج» اللذين يعتبران من أوسع الأدلة الثانوية حكومة على غيرهما كما يعرف ذلك من الفقه.

٣. مفردات القاعدة

تتضمن قاعدة التزاحم مفردات خمسة هي:

المصلحة والمفسدة والأهم والمهم والتزاحم، وفي لسان الفقهاء والاصوليين ربما يعبر عن كل واحدة منها بلفظ يراد فيها في المضمون العرفي وإن اختلف عنها في التدقيق اللغوي نظير المنفعة تطلق على المصلحة والمضرة تطلق على المفسدة والأكبر يطلق ويراد به الطرف الأهم والأصغر يراد به المهم. والمراد من المصلحة هنا ما ينصرف أولاً الى الاذهان عرفاً وهو ما فيه النفع والفائدة وهذا المعنى مأخوذ من اللغة والمفسدة ضدها كما يستفاد من بعض المصادر اللغوية^١.

وعليه فليس للفقهاء اصطلاح خاص للمصلحة والمفسدة سوى ما لهما من المعنى اللغوي والعرفي فهي حقيقة عرفية عامة لاعرفية خاصة ولا حقيقة شرعية ولا متشرعية. لكنهم عبروا في التزاحم بالمصلحة والمفسدة دون المنفعة والمضرة لجهة العمومية، فان المصلحة تشمل ما يعم المنفعة المعنوية والمادية بخلاف المنفعة فإنها تختص بالمادية ومثله يقال في المفسدة والمضرة. وهذا لا يمنع أن يراد من المنفعة ما يراد من المصلحة ومن المضرة ما يراد من المفسدة لانهما من قبيل الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

والمهم هو الأمر الشديد، يقال هممت بالشيء أي أردته وقصدته وعزمت عليه^٢ والأهم الاكثر شدة سواء كانت الشدة في المصلحة أو المفسدة. والمراد من التزاحم هو التدافع سواء بين المصلحتين أو المفسدتين أو المصلحة والمفسدة،

(١) أنظر مفردات الفاظ القرآن الكريم، ص ٨١٩ (نفع)؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص ٦٢٧.

(٢) الصحاح، ج ٥، ص ٢٠٦١، (همم)؛ لسان العرب، ج ١٢، ص ٦٢٠ (همم)؛ مجمع البحرين، ج ٤، ص ٤٣٦، (همم).

وعليه فإذا قيل بتزاحم المصلحة الأهم بغيرها يراد بها المصلحة الشديدة التي يحكم العقل بقبح تفويتها سواء بترك تحصيلها من حيث اجتناب الفعل أو من حيث تحصيل المصلحة بواسطة الإتيان بالفعل الأقل أهمية، ومثله يقال في المفسدة، وبذلك نعرف وجه الحكم بلزوم ترجيح الأهم على المهم.

٣. تاريخ القاعدة

أن اصطلاح «الأهم والمهم» وإطلاقه على هذه القاعدة يبدو أنه جديد راج استعماله عند متأخري المتأخرين والمعاصرين كما يظهر لمن راجع مثل الجواهر والعروة وشروحا وتعليقاتها مثل مستمسك السيد الحكيم وتنقيح الخوئي ومهذب السيد السيزواري وفقه السيد الكلبيكاني والفقهاء للسيد الأستاذ قدس أسرارهم وغيرهم، ولم نعثر على تعبير بذلك عند المتأخرين فضلاً عن القدامى.

نعم، عُبِّروا عن ذلك بالمصلحة والمفسدة، كما ورد في عبارة ابن إدريس قدس سره في السرائر المتوفى عام (٥٩٨هـ) في أحكام الأموات^١ والمحقق قدس سره في الشرائع المتوفى عام (٦٧٦هـ) في باب موارد عزل القاضي^٢، وكما ستعرف ذلك من كلمات العلامة قدس سره المتوفى عام (٧٣٦هـ) في الإرشاد، والمقدس الأردبيلي قدس سره المتوفى عام (٩٩٣هـ) في مجمع الفائدة والبرهان، والسيد محمد جواد العاملي قدس سره المتوفى عام (١٢٢٦هـ) في مفتاح الكرامة الذي أورد أسماء جملة من كتب الأعلام الذين تعرّضوا إلى الحكم دون أن يذكروا الاصطلاح الخاص المعروف بين المعاصرين، ولعل أقدم ما عثرت عليه في التعبير عن القاعدة المذكورة بالأهم والمهم ما ورد في كلمات الفاضل المقداد قدس سره المتوفى عام (٨٢٦هـ) في كتاب نضد القواعد في باب تعارض المصلحة والمفسدة بين تطبيق الحدود الشرعية بما

(١) السرائر، ج ١، ص ١٧٢.

(٢) شرائع الإسلام، القسم الرابع، ص ٣١٨ (الثامنة).

فيها من الألم وبين تركها الموجب للمفسدة الأعظم، وباب تعارض أمر المصلي بين الصلاة باللباس النجس أو الصلاة مكشوف العورة، قال: «فان فيه مفسدة لما فيه من الإخلال بتعظيم الله في أنه لا يناجى على تلك الأحوال، إلا أن تحصيل الصلاة أهم»،^١ وبعده ورد في كلمات صاحب هداية المسترشدين قدس سره المتوفى عام (١٢٤٨) هـ في بحث الترتب^٢، ثم في كلمات صاحب الجواهر قدس سره المتوفى عام (١٢٦٦) هـ في باب اللقطة^٣، والشيخ الأنصاري قدس سره المتوفى عام (١٢٨١) هـ في المكاسب في باب مفسدة تولي الولاية للظالمين ومزاحمتها مع مصلحة التولي لقضاء حوائج العباد^٤، ثم من تأخر عنه إلى يومنا هذا، ولا ضير في ذلك؛ لأن هذا شأن التطور في العلوم وتكامل نظرياتها، فكم من اصطلاح كان معروفاً سابقاً ثم تبدل كالحكم الظاهري الذي كان يقول به القدامى ثم تبدل عند المتأخرين والمعاصرين إلى التنجيز والإعذار؛ لأنهم رأوا أن الحكم الإلهي واحد هو الواقع، والطرق والأمارات إما تصيبه فيتنجز أو تخطئه فيكون المكلف معذوراً، وكذا مصطلح الأصل والأمارة وتفريق الأمارة إلى أمارة وطريق استحدث لم يكن معروفاً سابقاً.

وكم من اصطلاح متفق عليه بين القدماء والمتأخرين ولكن اختلفوا في مضمونه كالصحيح الذي جعل معياراً لاعتبار الخبر عند القدامى والصحيح عند المتأخرين والحكومة والورود حيث استحدث في زمان الشيخ قدس سره والتزم به من جاء بعده وميزوهمما عن التخصيص والتخصّص، الذين التزم بهما القدماء وأطلقوهما على كل دليل يخصّص غيره، واطلقوا على ما يخصّص الحكم اسم

(١) نضد القواعد الفقهية، ص ٨٤.

(٢) أنظر هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٢٧٢.

(٣) جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٧٧.

(٤) المكاسب، ج ٢، ص ٧٢.

التخصيص سواء كان بعناية التعبد أو لا. وأطلقوا على ما يخصّص الموضوع اسم التخصّص سواء كان بعناية التعبد أو لا. وكذا الاجتهاد والتقليد في الفقه، فهو باب مستحدث عند المتأخّرين لعدم حاجة القدامى إلى ذلك بالمعنى المتعارف عليه اليوم؛ لذا خلت الكتب المتقدمة عنه كالمقنعة والخلاف والمبسوط والسرائر والشرائع واللمعة وغيرها.

نعم، كانوا يتعرّضون لبعض فروع ذلك في باب القضاء، خصوصاً وأنّ عدم وجود الاصطلاح لا يعني عدم وجود المسألة في كلماتهم كما يظهر للمتتبع للفتاوى والكلمات في الكتب المفصّلة. نعم ربّما لم تكن المسألة متبلورة عندهم بهذه الدرجة من الوضوح التي باتت من بديهيات الفقه التي لا يغفل عنها فقيه، ولا يخلو منها كتاب فقه اليوم، ولكن إذا راجع الباحث الفتاوى يجد أنّهم يفتون بتقديم الأهمّ على المهمّ عند التمانع في مقام الامتثال، ويعبّرون عن ذلك بالمصلحة أو دفع المفسدة ونحو ذلك،^١ وحيث إنّ اختلاف الاصطلاح لا يضرّ في المضمون شيئاً فالتوقّف عنده ليس من شأن الفقيه.

٤. تجديد المصطلح

قد يرى البعض أفضليّة جعل عنوان القاعدة هو (التزاحم)، كما صنع الأصوليون بلحاظ أنّ التزاحم يشمل ملاكات القاعدة التي هي عبارة عن:

١. إحراز الأهميّة.
 ٢. إحراز محتمل الأهميّة.
 ٣. عدم إحراز الأهميّة.
 ٤. إحراز التساوي في المصالح والمفاسد.
- ومن الواضح أنّ الحكم في الأول والثاني هو التقديم على قول بينما في الثالث

(١) أنظر العروة الوثقى، ج ٤، ص ٤١٧، مسألة (٦٤)؛ ص ٣٩٣، مسألة (٣٢).

والرابع هو التخيير، وهذا ما يجمعه عنوان التزامهم، بخلاف ما إذا جعل العنوان «الأهمّ والمهمّ» لأنّه يشير إلى الجهة الأولى فقط.

ولكنّ الظاهر أنّ جعل العنوان ذلك لا يضرّ بالمسألة ولا يخل بالملاكات؛ لأنّ الأهمّ والمهمّ عنوان واسع يدخل تحته ما أحرز أهمّيته وما احتملت أهميته وما لم يحرز وما أحرز عدمه، مضافاً إلى وجود ما يرجّح هذا العنوان وهو أنّ التزامهم في مرحلة قبل العمل في الرتبة الطولية بخلاف الأهمّ والمهمّ فإنّه في رتبة الامتثال، وهي التي تهّم المكلف حين العمل، وكيف كان، فإن جعل العنوان «التزامهم» أو «الأهمّ والمهمّ» لا يغيّر في المعادلة شيئاً، فبأيّ أخذنا يكفي ويجزي.

٥. المصطلح الفقهي للقاعدة

اتفقت كلمة الأصوليين على التعبير عن هذا المضمون في الأصول باسم التزامهم، وتعرضوا له في بحث الضدّ وتعارض الأدلّة والدوران بين المحذورين، وميّزوه عن التعارض كما ستعرف الفرق بينهما إن شاء الله تعالى، ولكن في الفقه قد يعبرون عنه بالتزامهم، وقد يعبرون عنه بالأهمّ والمهمّ، والكّل يشير إلى معنى واحد وهو صورة تعرضّ المكلف لحكمين ملاكهما تامان لكنّه لا يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال، فيحكمون بتقديم الأهمّ منها على المهمّ عند وجود الأهمّ أو احتمال الأهمية، وبالتخيير عند عدمهما.

وأما السؤال فيمن الذي يحدّد الأهمّ والمهمّ فهذا ما سنتعرض له إن شاء الله في البحوث القادمة.

٦. تأصيل المصطلح

ربما لم يرد التعبير بلفظ «الأهمّ والمهمّ» كثيراً في الآيات والروايات التي وردت بشأن بيان الأحكام، إلّا أنّ التأمل والتحليل لجملة منها يوصلنا إلى أنّ روح الكثير من تلك الأدلّة هو الأهمّ والمهمّ، ولعلّ هذا يفسّر أيضاً سرّ عدم وجدان هذا

الاصطلاح عند القدامى؛ إذ إنهم لم يعثروا عليه في الأدلة الخاصة لما جرت عليه عادتهم من استنباط الاصطلاحات العلمية من الأدلة، ولكن حيث إن الأمر اتضح أكثر عند المتأخرين والمعاصرين وأرادوا تعبيراً مختصراً وجامعاً مانعاً يدل على حكم المسألة فاصطلحوا ذلك؛ لأنه يعبر عن وجه التقديم وسره عند التدافع والتزاحم.

٧. أهمية القاعدة

لعل من الضروري التعرض لبعض الأدلة الشرعية التي تتضمن الأهمّ والمهمّ لبيان أهمية الموضوع، وأنه السرّ الذي يقف وراء الكثير من الأحكام والتشريعات الإسلامية، وللدلالة أيضاً على فطرية تشريعات الإسلام ومنطقيتها وتوافقها مع العقل والأحكام العقلانية الصحيحة.

فبقول: هناك جملة من الأدلة والقواعد الشرعية ترجع في محصلتها إلى الأهمّ والمهمّ، أو تكون من صغرياتهما؛ لأنّ الشارع لاحظ فيها مصلحة التسهيل على المكلفين واليسر والرحمة بهم، أو اللطف المقرب لهم إلى الطاعة والمبعد لهم عن المعصية امتناناً؛ لأنها أهم في قبال التشديد عليهم وإيقاعهم في مشقة الإلزامات العسيرة والمجهدة.

منها: أدلة الأمارات والظنون الخاصة التي قام الدليل على اعتبارها كالخبر الواحد، فإنّ عمدة الفقه يقوم على أخبار الآحاد، فإنّ جعل الشارع الحجية له مع أنّه من الظنون لمصلحة التسهيل التي هي أهمّ؛ وذلك لأنّه لولا ذلك لدار الشارع بين أمور:

ألف: أن يوجب العباد تحصيل العلم بالأحكام وهو منحصر بالعلم الوجداني والأخبار المتواترة والأخبار المحفوفة بالقرائن القطعية.

ب: ان لا يكلفهم بشيء فيفوت عليهم الكثير من المصالح الواقعية والمخالفات المولوية.

ج: ان يكلفهم بالعمل بالظنون الخاصة.

ومن الواضح أنّ العلم متعذر الحصول غالباً، بل موارد قليلة عادة لاتستو من كل المسائل التي يحتاجها العباد في مقام العمل فيلزم التكليف بغير المقدور في كثير من الأحيان، والمخالفة خروج عن غرض التشريع في الكثير من الموارد واختلال نظام ونقض للغرض في كثير من الموارد الأخرى، فلم يبق إلا العمل بالظن الخاص لأنه الحل الأمثل الذي تقضيه الحكمة لانه يجمع بين طاعة المولى وايصال العباد الى المصالح الواقعية أو الجعلية السلوكية وعدم الوقوع في العسر والهرج والمشقة ونحوها.

وكذا الكلام في حجّية الظواهر، فإنه لو أوجب الشارع العلم بالمراد من الألفاظ ولم يجعل الظاهر حجّة لأوقع العباد في العسر الشديد واختلال النظام والهرج والمرج، ومن أين يمكن للمكلف أن يحرز مراد المتكلمين من خلال الألفاظ بشكل عام خصوصاً وأن أكثر استعمالاتهم ظواهر لا نصوص؟

وهكذا الكلام يجري أيضاً في أماريّة اليد على الملكيّة، والسوق على الحليّة، وسائر الأمارات الشرعيّة التي هي عبارة عن ظنون اعتبرها الشارع تسهياً لأمر المكلفين؛ لأنّ مصلحة التسهيل والعمل بالشرعية ولو بواسطة الظن أهمّ وأولى من إيقاع العباد بالمشقة والتكليف بغير المقدور. أو تفويت الواقع عليهم.

ومنها: إيجاب الشارع العمل بالبيّنات والإيمان وظاهر الحال وأصالة الصحّة في فعل المسلم وقول ذي اليد ونحو ذلك في باب القضاء وذلك دفعاً للهرج والمرج واختلال النظام، فإنه لو أوجب العلم في ذلك والأخذ بالواقع لم يقدّم للمسلمين سوق، ولا يمكن فصل الخصومات ولأوجب العراك والتخاصم في الكثير من الموارد، مع أنّ الواقع هو المطلوب أولاً وبالذات، فحيث إن المكلفين لا يقدرون على الوصول إليه في الغالب؛ لعجزهم وجهلهم، فيبقى أن يكلفهم بالعلم وهو مشقة وتكليف بغير المقدور، أو يجيز لهم الترك وفيه تفويت الكثير من

المصالح الواقعية وإيقاعهم في الكثير من المفسد، مضافاً إلى نقص الغرض، أو يعتبر الطريق الظني حجة شرعاً عليهم وتكليفهم بالعمل بها لإيجاد الأمن وإيصال الحقوق لأهلها ولو بحسب الظاهر.

كما أنّ جعل الأحكام الظاهرية في مقابل الواقعية يتضمن الأهمّ والمهمّ أيضاً، فإنّه جعل الحجج منجزة ومعدّرة؛ لأنّه لو أوجب الواقع لأوقع العباد في المشقات الكثيرة التي تخلّ بنظام حياتهم ومعادهم، والكلام فيه واسع ومفصّل.

ومنها: رافعية الأدلة الثانوية وسائر الأدلة الامتنائية للتكاليف الأولية كأدلة رفع الضرر والعسر والحرّج، فإنّ الشارع كان يمكنه إيجاب كلّ ذلك عليهم مادام في دائرة الوسع والطاقة كالوضوء الضروري والصوم والحجّ الضررين، وكذا في الغسل الحرجي ونحو ذلك من تكاليف، ولا يلزم منه محذور عقلي؛ لأنّ المحال العقلي هو التكليف بغير المقدور، والحرّج والعسر والضرر تكليف بالمقدور في الكثير من الموارد، ويجد المتّبع أن أكثر التكاليف أنّها أقلّ من الطاقة، ولم تصل حتّى إلى مستوى الطاقة قال سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^١، و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَهَا﴾^٢، والتكليف بالأقلّ من الطاقة هو أيضاً نوع من اللطف والمقربيّة إلى الطاعة تسهياً على المكلفين.

إذاً رفع التكاليف للأدلة الثانوية يتضمن الأهمّ من الإلزام بها في موارد انطباق عناوينها كما لا يخفى.

ومنها: أدلة البراءة والرفع للخطأ والنسيان والجهل والاضطرار ورفع القلم عن الصبيّ حتى يحتلم ونحو ذلك، وكان بإمكان الشارع أن يوجب الاحتياط في موارد الجهل بالتكليف، أو يوجب عليهم تحصيل العلم، وكلاهما عسر وتضييق، فرفعها

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(٢) سورة الطلاق، الآية ٧.

الشارع؛ لأهميّة التسهيل والامتنان عليهم من الاحتياط والإلزام، وهكذا سائر الأدلة و الأمارات القائمة على الأحكام والموضوعات؛ كل ذلك لأهميّة التسهيل على غيره.

والخلاصة: ان الأهمّ والمهمّ هو الروح التي تقف وراء الكثير من أدلّة الشريعة وليس أحكامها فقط، وهو يكفي لإثبات شرعيتها وإمكان التمسك بها في مقام الفتوى، فكيف وقد قامت الأدلّة النقلية والعقلية عليها كما ستعرفه من خلال أبواب البحث.

الباب الأول

في المفاهيم العامة للبحث

وفيه فصول:

الفصل الأول

في معنى التزامم وأصنافه

وفيه أمور:

الأمر الأول: في معنى التزامم وفرقه عن التعارض

التزامم لغة بمعنى التضايق، والزحمة أي الضيق. يقال: زحم القوم بعضهم بعضاً أي ضايقوهم. وتزاحموا: تضايقوا، وهو يتضمن معنى المغالبة أيضاً. ففي مجمع البحرين: زحمته زحماً: دفعته. ويزاحم الناس على الركبتين أي يغالبهم عليها^١. ولعلّ المعنى الاصطلاحي أخذ من اللغوي، فقد عرفه الأكثر - بل الكلّ لعدم وجود المخالف - اصطلاحاً: بأنه التنافي بين الحكمين بسبب عدم قدرة

(١) لسان العرب، ج ١٢، ص ٢٦٢.

(٢) مجمع البحرين، ج ٦، ص ٧٨؛ الصحاح، ج ٥، ص ١٩٤١.

المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال^١.

نعم، ربّما يعرف بالتدافع وهو الأولى دفعاً لمحدور الاختلاط بالتعارض الذي أخذ التنافي في موضوعه، سوى أنّ الشيخ الانصاري قدس سره ومن تبعه عرفه بالتنافي بين مدلولي الدليلين^٢، والآخوند قدس سره عرفه بأنّه التنافي بين الدليلين بحسب الدلالة إثباتاً^٣.

ووجه الأولوية هو أنّ التمانع أو التدافع يقع غالباً بين الوجوبين، وحيث إنّ في المتزاحمين يكون لكل واحد من الحكمين ملاك وحجية ثبوتاً والمانع فيه من جهة عجز المكلف عن امتثالهما معاً، بخلاف التعارض الذي بينهما تكاذب ثبوتاً وإثباتاً بمقتضى العلم الإجمالي باختلاط غير الحجّة بالحجّة؛ لذا فإنّ بينهما تنافياً تاماً.

وكيف كان، فحيث إنّنا نريد الإلماع إلى التعريف لا تحديد الاصطلاح المنطقي التامّ الجامع لأفراده والمانع من أغياره، ولأنّ المهمّ فيما نحن فيه هو بيان ما يترتب على القاعدة من آثار في مقام تطبيق الكبرى على صغرياتها في الفقه فلا نطيل الوقوف عند التعريف، ونكتفي ببيان الضابطة فيه مع الإشارة إلى بعض خصوصيات هذا الباب.

فنتقول: أما ضابطته: الحكمان الفعليان المضيّقان اللذان لا بدل لهما ولا لأحدهما والموجّهان إلى مكلف واحد لا تتسع قدرته لامتثالهما معاً، والمراد من الحكمين الأعمّ من الاقتضائيين، والتحديد بالاثنتين من باب أقلّ مصاديق التزاحم لا الحصر؛ لإمكان وقوع التزاحم بين الأكثر كما لو غرق ثلاثة أو دار أمر تجهيز

(١) راجع فوائد الأصول، ج ٤، ص ٧٠٤؛ الأصول، ج ٢، ص ٣١١؛ المحاضرات، ج ٣، ص ٢٠٥ - ٢١٠، فقه الكلبايكاني، ج ٩، ص ٣٤٠، الحدود، نسخة الحاسوب.

(٢) فوائد الأصول، ج ٤، ص ١١.

(٣) كفاية الأصول، ص ٤٣٧.

ثلاث من الأموات أحدهما كافر والآخر مؤمن بمعناه الأخص والآخر مسلم. كما أنّ الحكم يشمل ما يتبع الملاكات وإن لم يتعلّق بها الأمر إنشاءً، إما لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أو للزوم تحقيق غرض المولى وإن لم يصدر منه أمر بالفعل.

وبذلك يظهر أن ما ذكره البعض من أخذ التكليف في عنوان المسألة، فقال: من أنّه «التكليفان المضيّقان» أخصّ ممّا يراد منه في الفقه إلا إذا كان مراده أجلى المصاديق لانصراف التكليف إلى الإلزاميين، فتأمل.

كما أن قولنا: «فعلّيان» و «المضيّقان» يشير إلى عدم وقوع التزاحم بين ما لم يكونا فعليين كلاهما أو أحدهما، وكذا بين الموسّعين أو الموسّع والمضيّق، وكذا في قولنا: «ما لا بدل لهما أو لأحدهما» يشير إلى عدم وقوعه بين المكلفين، كما أنّ قولنا: «لا تتّسع قدرته لامثالهما معاً» يشير إلى التضايق بين الحكمين عملاً وامثالاً لا جعلاً وتشريعاً، وبذلك يفترق التزاحم عن التعارض؛ لأن التعارض وإن كان يشترك مع التزاحم في عدم إمكان اجتماع الحكمين إلا أنه يفترق عنه من جهات أهمّها اثنان:

الأولى: أنّ عدم إمكان اجتماعهما في التعارض ناشئ من الجعل والتشريع؛ لأنّ المكلف عجز عن الامتثال؛ لذا فإن في التعارض يتعاند الحكمان ثبوتاً، بحيث لا يمكن جمعهما في مرحلة الجعل والتشريع، وإلا لاستلزم اجتماع الضدين لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، أو لاجتماع الإرادة والكرهية، أو النقيضين؛ لاجتماع المصلحة وعدمها والإرادة وعدمها ثبوتاً والتكليف بغير المقدور ونحو ذلك من التوالي الفاسدة؛ لذا فإن التزاحم بين الحكمين يقع في رتبة متأخرة عن مرتبة الجعل والتشريع، وهي مرتبة الامتثال وحكم العقل بلزومه، بخلاف التعارض فإنه يرجع إلى الجعل؛ لذا فهو في مرتبة سابقة على الامتثال.

الثانية: أنّ الملاك في التعارض متقرّر لأحد الحكمين ثبوتاً، إلا أن الأمر اشتبه

على المكلف إثباتاً لا اختلاط الحجّة بغير الحجّة؛ لذلك يرجع فيه إلى المرجحات الدلالية والسندية، بخلاف التزاحم فإن المرجحات لا ترجع إلى الدلالة ولا إلى السند، بل ترجع إلى ملاكات أخرى ستتعرض لها إن شاء الله تعالى.

هذا وقد فصل المحقق النائيني قدس سره وبعض من تبعه في ذلك، وردّ على بعض التعاريف الأخرى لم نتعرض لها؛ لعدم دخلها في الغرض المهم من البحث هنا، وتفصيل البحث فيها موكول إلى علم الأصول^١.

وبهذا يظهر أنّ وقوع التزاحم بين الأحكام يتوقف على شرطين:

أحدهما: وجود حكيم شرعيّين أو أكثر في عرض واحد، سواء نشأ الحكم من الأمر الشرعي أو من وجود الملاك، أو الغرض على بعض الآراء، ولازم ذلك هو أنّ كلّ واحد من الأحكام يقتضي امتثاله في عرض واحد، سواء نشأ هذا الاقتضاء من حكم العقل كما هو المشهور - ولعلّه المنصور - أو من اقتضاء نفس الأمر.

ثانيهما: عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، ولو تخلف واحد من هذين الشرطين خرج المورد عن التزاحم موضوعاً، كما إذا لم يجعل الشارع إلاّ أحد الأحكام ثبوتاً واشتبه الأمر إثباتاً فإنه حينئذ يدخل في باب التعارض، أو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً بلا محذور شرعي أو عقلي فإنه حينئذ لا تزاحم، كما لو كان أحدهما أو كلاهما موسعاً كالصلاة والآخر مضيقاً كإزالة النجاسة من المسجد، أو أحدهما أو كلاهما له بدل والآخر لا بدل له كالوضوء وإزالة النجاسة من البدن بالماء القليل، فإن الوضوء له بدل أما رفع الخبث فلا، فيزيل الخبث بالماء ويتمم بدلاً عن الوضوء، فإن الموسعين يمكن امتثالهما معاً بالإتيان بأحدهما ثم بالآخر لوجود المقتضي وانعدام المانع.

(١) فوائد الأصول، ج ١، ص ٣١٧ - ٣٢٠.

وكذا لو كان أحدهما مضيّقاً والآخر موسّعاً فلا تزاحم؛ إذ يمكن للمكلف المبادرة إلى المضيّق ثم الإتيان بالموسّع بلا مانع وهو المتعيّن عقلاً لما فيه من الجمع بين غرضي المولى وامتنال أحكامه مع انعدام المانع، ولو كان لأحدهما بدل دون الآخر تعيّن ما لا بدل له وإن كان مهمماً، وانتقل إلى ما له البدل وإن كان الأهمّ لما تقدّم فيرفع التزاحم.

وكذا لو لم يصل أحد التكليفين أو كلاهما إلى مرتبة الفعلية لا تزاحم؛ لعدم التنجّز في واحد منهما أو كليهما، وإنما يقع التزاحم في صورة التساوي من جميع الجهات، فإنه حينئذ يتخيّر بمقتضى حكم العقل واللابدية العقلية، وإلا وجب الرجوع إلى المرجحات، ويجمعها الأهمّ ملاكاً أو احتمالاً، سواء كان بالذات أو بالعرض إذا كان الملاك ملزماً، وإلا ترجّح التقديم كما ستعرفه.

وعليه فلو اعتقد المكلف بأن أحدهما المعيّن أهمّ أو محتمل الأهمية تعيّن الأخذ به، ولو عجز عن تمييزه مع علمه بالملاك تخيّر إن كان التزاحم في الأحكام، وأمّا في الموضوعات فقد يقال بالتخيير وقد يقال بالقرعة لأنها لكلّ أمر مشكل، وهو مقتضى الاحتياط.

وبهذا يظهر وجه النظر في جعل جمع من الأعلام الجميع من ملاكات الترجيح في باب التزاحم؛ إذ مع ما تقدّم يظهر انحصار ترجيح التزاحم بالأهمّ والمهمّ، ومحتمل الأهمية، أمّا غيرها فهي تخرج المسألة عن باب التزاحم كما ستري.

الأمر الثاني: في العجز عن الامتنال

إن العجز عن امتثال الحكمين قد ينشأ من قصور قدرة العبد التكوينية عن الجمع بين الحكمين كما هو المشهور المعروف، وقد ينشأ من المانع الشرعي.

وتوضيحه: أن التزاحم بين الحكمين نشأ من الملاكين التابعين لهما، بحيث يعجز المكلف عن الجمع بينهما في الامتنال ذاتاً كالصلاة والإزالة والماء الذي يدور استعماله بين رفع الحدث أو الخبث ونحو ذلك. أو عرضاً كما لو عجز

المكلف عن امتثالهما من جهة دليل ثالث، ولو لا هذا الدليل لتمكّن المكلف من الجمع، وقد أطلق عليه الميرزا النائيني قدس سره اسم التزاحم من غير جهة القدرة، ومثّل له بما لو كان المكلف مالكاً لخمس وعشرين من الإبل في ستة أشهر ثم ملك بعيراً آخر، بمقتضى أدلة الزكاة وهو وجوب خمس شياه بانقضاء الحول على خمس وعشرين، ووجوب بنت مخاض عن انقضاء الحول على ستّ وعشرين، ولكن حيث إن الدليل قام على أن المال لا يزكّى في العام الواحد مرتين يقع التزاحم بين الحكمين من جهة هذا الدليل الثالث وليس من جهة عجز المكلف عن امتثالهما. وقد تقرّبه بمثالين آخرين:

أحدهما: في العبادات، كتزاحم وجوب صلاة الظهر والجمعة، فإنه لا تزاحم ولا تمناع بينهما بمقتضى طبيعتهما الأولى؛ لأن كليهما واجب موسّع فيمكن الجمع بينهما امتثالاً، إلا أن قيام الدليل الخاصّ كالإجماع والضرورة والأدلة الأخرى على عدم وجوب فريضتين في وقت واحد صار سبباً لوقوع التمانع والتدافع بينهما.

ثانيهما: في المعاملات، كالأدلة الدالة على جواز عتق الولد لوالديه أو وجوبه - على الخلاف - في قبال الأدلة الأخرى التي تنفي ملكية الولد لوالديه؛ إذ لا تمناع بين كلا الدليلين، إلا أن وجود الدليل الثالث الذي مفاده: «لا عتق إلا في ملك»^١ يحقّق التمانع بينها؛ لتوقف العتق على الملكية ولو آناً ما، وحينئذ يحصل التدافع.

ومن الواضح أنّ شرطي التزاحم موجودان فيه لتعدد الملاك في الحكمين وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما الناشئة من المانع الشرعي لا العقلي، وليس المانع في مقام الجعل والتشريع، فما أشكل عليه السيد الخوئي قدس سره - كما في تقريراته - من أنه من باب التعارض ممّا لم يظهر له وجه وجيه^٢ إلا إذا أراد منه أن

(١) عوالي اللآلي، ج ٣، ص ٤٢١، ح ٣.

(٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٣٥٩ - ٣٦٠؛ المحاضرات، ج ٣، ص ٢١٧ - ٢١٨.

الدليل الثالث كاشف عن عدم حجّية أحد الدليلين، أو عدم ملاكته، وحينئذ ينتهي إلى تعارض الحجّة باللاحجّة، وهو بعيد لاحتمال رفع الشارع أحد الحكمين في يوم الجمعة لمصلحة التسهيل على المكلفين أو الامتنان على العباد لعدم وجوب تزكية المال مرتين، ونحو ذلك من جهات وأغراض، وبذلك يظهر أنّ العجز عن الامتثال لا ينحصر في صورة عدم القدرة التكوينية أو العقلية بل يشمل حتى صورة المانع الشرعي كما ذكرنا، فتدبر.

الأمر الثالث: منشأ التزاحم

أنّ تزاحم الأحكام يمكن أن ينشأ من أسباب ثلاثة هي:

١. تزاحم المصالح والمفاسد.

٢. تزاحم الأغراض.

٣. تزاحم الملاكات والأغراض.

وتوضيحه: أنّ جعل الأحكام الشرعية لا يخلو من طريقتين:

أحدهما: الجعل على نحو الطريقيّة فتكون تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية في متعلقاتها كما هو المشهور والمنصور.

ثانيهما: الجعل على نحو السببية، وحينئذ تكون الأمانة الدالّة على الحكم لها سببية لحدوث مصلحة في مقابل مصلحة الواقع.

وتزاحم الأحكام بنحو مطلق إمّا ينشأ من تزاحم المصالح والمفاسد وهو على ثلاثة أنحاء هي تزاحم المصلحتين، أو المفسدتين، أو المصلحة والمفسدة.

ومثال الأوّل تزاحم الصلاة وإزالة النجاسة من المسجد، ومثال الثاني تزاحم مفسدة إضرار النفس وإتلاف المال كما لو تعرّضت داره للإحراق فإذا دخلها لإنقاذ المال من التلف عرض نفسه للضرر، والإضرار بالنفس مفسدة كما أنّ تلف المال مفسدة، ومثال الثالث تزاحم مصلحة الإنفاق ومفسدة الإسراف، فإن الإنفاق

المفرط حرام لانه إسراف قال سبحانه:

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^١، وقال سبحانه: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^٢ بينما الإنفاق على الفقير والمحتاج فيه مصلحة.

وقد ينشأ التزاحم من تزاخم الأغراض المولوية، كتزاحم غرض المولى بين الأحكام الامتحانية والأحكام الثانوية كالعسر والخرج وسائر الأحكام الظاهرية، فإن في مثل أمره سبحانه لإبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل تعلق الغرض الإلهي في امتحان إبراهيم عليه السلام، فصدر الأمر بتكليفه بذبح ولده.

ويلاحظ هنا أنّ ذبح الولد يوجب العسر والخرج على الوالد خصوصاً إذا كان الذبح بيده، ومن الواضح أنّ المصلحة في الواقع لم تكن في ذبح إسماعيل وإنّما في الغرض من الأمر به وهو امتحان إبراهيم عليه السلام بالطاعة واسماعيل عليه السلام بالصبر والتسليم.

كما أنّ رفع الأحكام الحرجية والضرورية عن العباد لمصلحة في الغرض لا الواقع؛ لأن الملاكات الواقعية للأحكام لا تتبدل ولا تتغير كما هو مذهب المخطئة، وعليه فاذا وقع التزاحم بين الضرر والخرج في الغسل كما لو كان الاغتسال عن الجنابة ضرورياً والتيمم بدلاً عنه حرجياً أو بالعكس فإنه يقع التزاحم بين الغرضين وليس بين الملاكين الواقعيين؛ بداهة أنّ الأدلة الثانوية والامتنانية كمصالح التسهيل الحاكمة على الأدلة الأولية تحوي على مصلحة في الغرض لا في الواقع، فتزاحمها ناشيء من تزاخم أغراضها.

وقد ينشأ التزاحم من تزاخم المصلحة الواقعية والغرض المولوي أو من

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٩٥.

المفسدة والغرض المولوي كما في مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «لولا أن أشقّ على أمّتي لجعلت وقت الصلاة هذا الحين»^١.

وذلك حينما أحرّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ صلاة العشاء الآخرة حتى نام أكثر النساء والصبيان، فاستبطأه الصحابة حتى ناداه بعضهم الصلاة، فخرج صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وقال ذلك ومن هنا تمسّك البعض بأفضلية تأخير العشاء إلى ذلك الوقت.

فإنّ الحديث ظاهر في أنّ المصلحة الواقعية في تأخير صلاة العشاء، إلّا أنّها تزاحمت مع مصلحة التسهيل ورفع المشقّة عن العباد فيه؛ التي هي من الأغراض الإلهية الإرفاقية بالعباد، فغلبت مصلحة التسهيل على مصلحة الواقع ولذا قدّم الحكم بالصلاة إلى أوّل الليل.

ومن ذلك نعرف: أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية كالأحكام الأولية أو تابعة للأغراض المولوية كالأحكام الثانوية، ولذا فإنّ التزاحم بينها قد يقع بين حكّمين أوليين بحسب الانحاء الثلاثة لتزاحم المصالح والمفاسد، أو يقع بين حكّمين ثانويين، أو يقع بين حكّمي أولي وآخر ثانوي، ويظهر الفرق بين مسلكي الطريقيّة والسببيّة في جعل الأحكام في سعة موارد التزاحم وضيقتها فإنّ الجعل على مسلك الطريقيّة يوجب وقوع التزاحم في الاسباب الثلاثة المتقدمة باصنافها، بينما على مسلك السببيّة فإنه يوجب الوقوع في الدائرة الأضيق؛ لأنّ مؤدّي الأمارات حينئذ هو نشوء مصالح أخرى غير مصالح الواقع، وحيث إنّ التخيير متعلّق بالأمانة فلا فعلية إلّا للمصلحة الجديدة في صورة الخطأ والإصابة، وأمّا المورد الثالث فإنّ التزاحم فيه يقع بين مصلحة الأمانة ومصلحة الغرض كل هذا على مذهب العدليّة، وأمّا على مذهب الأشاعرة فلا مورد للتزاحم أصلاً حتى في الأحكام؛ لأنّ الحكم الشرعي عندهم هو ما انتهى إليه رأي الفقيه، وحينئذ لا

(١) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٥، ح ٦١.

يبقى حكم آخر يزاحمه حتى يبحث في مرجحاته.

وبذلك يظهر وجه النظر فيما استغربه النائيني قدس سره - كما في تقريراته - من وقوع التزاحم بين الملاكات قائلًا: إنَّ تزاحم الملاكين لا دخل له بتزاحم الحكيمين؛ بدهة أنَّ عالم تزاحم الملاكات غير عالم تزاحم الأحكام؛ لأنَّ تزاحم الملاكات إنما يكون في عالم تشريع الأحكام وإنشائها على موضوعاتها ولا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين فتتعلق إرادة الشارع بتشريع الحكم على طبق أقوى الملاكين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، وإلا فلا بد من التخيير، وهذا بخلاف تزاحم الأحكام؛ لأنه يرجع إلى عدم قدرة المكلف على الامتثال بعد تشريع الأحكام على طبق ما اقتضته الملاكات.

وعليه فإنَّ تزاحم الأحكام إلى تزاحم الملاكات لا يخلو من غرابة؛ لأنَّ بعد تسليم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية لا يفترق الحال بين تزاحم الملاكات وتزاحم الأحكام؛ لأنَّ الملاك علة الحكم، فإذا وقع التزاحم في العلة وقع في المعاليل بلا شبهة، وقد ثبت في محله أنَّ الحكم لا يتوقف على تشريع الأمر من المولى، بل يكفي فيه العلم بوجود الملاك أو الغرض لوجود جهات قد تمنع المولى من تشريع الحكم وحينئذ يكتفى بوجود الطاعة بحكم العقل. وعليه فإنَّ ما أفاده قدس سره ينتهي إلى أحد خيارين:

الأول: أن يخصَّص الكبرى الكلية المسلمة عندهم - والنائيني قدس سره منهم أيضاً - من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وهذا ما لا مجال للإلتزام به.

والثاني: أن يرتضي الكبرى المذكورة فيسلم بانجرار التزاحم في الملاكات إلى التزاحم في الأحكام.

وأما ما ذكره من الكسر والانكسار فلا كلفة له لأنه قد يقع كذلك، وقد يلحظ

(١) فوائد الأصول، ج٤، ص ٧٠٤ - ٧٠٥.

المولى كلا الملاكين بلا كسر وانكسار، ويجعل الحكيم مادام لا يلزم منه محذور عقلي كجمع الضدين أو النقيضين أو التكليف بغير المقدور.

لا يقال: ولكن مثل قوله سبحانه: ﴿وإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^١ دالٌّ على رجحان جانب المفسدة في الخمر والميسر على المصلحة فلذا حرّمهما الشارع.

فإنه يقال: هذا صحيح، إلا أنّ التزاحم وقع بين المفسدة الواقعية والمصلحة الغرضية التي يتصورها المكلف في مثل شرب الخمر مثلاً، فالحرمة للمفسدة الواقعية؛ لذا إذا اضطر إليه يجوز شربه لغلبة مصلحة الغرض على مفسدة الواقع، فتأمل.

الأمر الرابع: في أصناف التزاحم

إنّ المتتبع لكتب الفتاوى خصوصاً العروة وشروحها وتعليقاتها يجد أنّ هناك الكثير من الموارد التي أفتوا فيها طبق قانون التزاحم، وهي حسب الاستقراء على أصناف عدة. لكن الميرزا النائيني قدس سره استقرأ بعض الموارد وجعلها خمسة أصناف:

الأول: التزاحم لأجل اتحاد متعلق الحكيم اتحاداً انضمامياً لا اتحادياً اتفاقاً كما في باب اجتماع الأمر والنهي، فإنه وإن كان متعلق الأمر عنواناً ومتعلق النهي عنواناً آخر إلا أنّهما اجتماعاً في مورد واحد كالصلاة في الدار المغصوبة والغسل بالماء المغصوب، فحينئذ الوجوب يقتضي الصلاة والغسل والحرمة تقتضي عدمهما، فيتخالفان من حيث إنّ كلّ واحد منها يصرف قدرة المكلف إلى متعلقه ويمنعه من الإتيان بالآخر مع أنّ الملاك في كليهما موجود، وقلنا اتحاداً انضمامياً لصدق التزاحم حينئذ، أمّا إذا كان اتحادياً كالجنس والفصل فإنه حينئذ يصبح من

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

صغريات باب التعارض، ويخرج عن محل الكلام.

الثاني: التزاحم بين المقدّمة وذي المقدّمة، كما إذا صار الحرام مقدّمة للواجب أو بالعكس، كما لو توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في زورق الغير، وكذا إزالة النجاسة عن المسجد إذا توقفت على تخريب بعضه، فهنا حكمان هما وجوب الإنقاذ وحرمة التصرّف في مال الغير؛ لأنه من مصاديق الغصب، وصار الحرام مقدّمة للواجب، وفي الصورة الثانية الواجب صار مقدّمة للحرام.

الثالث: التزاحم لأجل اختلاف حكم المتلازمين، كما إذا لزم من إكرام عالم إهانة لعالم آخر كما يفعل الظالمون في الغالب لإيجاد التفرقة والعداوات بين الناس، فيقع التزاحم بين الوجوب والحرمة، ويدور الأمر حينئذ بين مراعاة جانب الوجوب وإن استلزم الحرام أو بالعكس.

الرابع: التزاحم لأجل اتّحاد حكم الشيء وحكم عدمه، كصوم يوم عاشوراء لانطباق عنوانين عليه، فالصوم مستحبّ لأنه عبادة، خصوصاً إذا تضمّن عنوان المواسة لسيد الشهداء وأطفاله وعياله عليهم السلام، إلا أنه حيث صار الصوم في يوم عاشوراء علامة لفرح بني أمية تشقيماً من آل البيت عليهم السلام وفرحاً بقتلهم سيّد الشهداء عليه السلام صار محرّماً أو مكروهاً - حسب الموارد -

الخامس: التزاحم لأجل كون أحد المتعلّقين مترتباً في الوجود على الآخر، واتفق عدم قدرة المكلف على إتيانهما معاً، إلا أنه قادر على أحدهما كالقيام في الركعة الأولى والثانية، فإنّ القيام الثاني مترتباً وجوداً على الأول، ولا يقدر المكلف إلا على القيام مرّة واحدة لضعفه مثلاً، فهل يقوم في الأولى ويجلس في الثانية، أم يجلس في الأولى ويقوم في الثانية؟

وهذا يجري في المركبات^١. والظاهر أنّ هذه الأقسام من باب أجلى

(١) أنظر فوائد الأصول، ج ٤، ص ٧٠٦ - ٧٠٩.

المصاديق، فهي للتوضيح لا للاحتراز، ولو كانت للاحتراز لكانت ناقصة، لإمكان إضافة أقسام أخرى مثل التزام الناشئ من الموضوعات الخارجية، كما لو دار أمر الإقراض بين المؤمن لقضاء حاجته والفاسق لكسب وده وهدايته، فهنا لا تزام في الحكم إلا من جهة مزاحمة الموضوع، وكذا في الهدية إذا دارت بين إعطائها إلى الصديق حباً أو وفاءً وبين إعطائها للخصم لتأليف قلبه واشتبه الأهم منهما وهكذا، إلا أن الظاهر أن التأمل في هذه الموارد والتقسيمات ممّا لا ترجع إلى معنى محصل؛ لذا أشكل السيد الخوئي قدس سره عليه بأن هذا التقسيم لا ثمرة له، وإلاّ لأمكن تقسيمه إلى أقسام أخرى أيضاً؛ لذلك ينبغي ملاحظة أصل الحكم في باب التزام، فإن في جميع الموارد التي ذكرت أو تذكر إن أحرزنا أهمية أحد الطرفين على الآخر أو احتملنا الأهمية رجحناه، وإلاّ فمقتضى اللابديّة العقلية هو الحكم بالتخير على التفصيل الذي سيأتي إن شاء الله تعالى.

نعم، ينبغي إحراز وقوع التزام موضوعاً، وهو يتوقف على توفر الشرطين معاً من وجود الملاكين وعجز المكلف تكويناً أو شرعاً عن تحصيلهما؛ لأنّ بفقدان واحد منهما يخرج الموضوع عن التزام.

الأمر الخامس: نتائج الفصل

أن النتائج التي نتوصل إليها من مطاوي هذا الفصل أربعة:

النتيجة الأولى: أن التزام غير التعارض؛ لأن التزام يقع في مقام الامتثال بينما يقع التعارض في مقام الجعل والتشريع فيتفرقان من حيث الرتبة كما يفترقان من حيث الموضوع؛ لأن التعارض يرجع إلى التناذب لأن أحدهما ينفي مدلول الآخر بينما التزام يصدق كلا الحكمين ولكن العبد يعجز عن العمل بهما.

(١) المحاضرات، ج ٢، ص ٢١٣.

النتيجة الثانية: أن وقوع التزاحم بين الأحكام يتوقف على شرطين، أحدهما تعلق حكيمين فعليين في ذمة العبد أحدهما في عرض الآخر، وثانيهما: عدم قدرة العبد على أمتثالهما معاً فلو أنتفى أحد هذين الشرطين انتفى التزاحم بينهما.

النتيجة الثالثة: ان عدم قدرة العبد على أمتثال الحكيم المتزاحمين معاً تارة ينشأ من العجز الذاتي وهو التكويني نظير عجز العبد عن الكون في مكة المكرمة لاداء مناسك الحج وفي كربلاء المقدسة لاداء زيارة عرفة في صورة وجوبهما أو استحبابهما.

وتارة ينشأ من العجز العرضي لوجود المانع الشرعي من الجمع بين الحكيمين نظير عجز العبد عن أمتثال صلاتي الجمعة والظهر في ظهر يوم الجمعة، فان هذا العجز لم ينشأ من قصور العبد تكوينياً عن الاتيان بهما معاً وإنما نشأ من جهة نص الشارع على عدم وجوب اكثر من فريضة واحدة في الوقت.

والمراد من عدم قدرة العبد على الجمع بين التكليفين ما يشمل عدم القدرة الذاتي والعرضي.

النتيجة الرابعة: ان التزاحم الواقع بين الأحكام تارة ينشأ من تزاحم المصالح والمفاسد الواقعية وهو الواقع، وتارة ينشأ من تزاحم الاغراض المولوية وهو الواقع في الاحكام الثانوية غالباً في الاحكام الأولية غالباً.

وتارة ينشأ من تزاحم المصالح الواقعية والاعراض المولوية وهو الواقع في تزاحم الاحكام الاولية والثانوية غالباً. ولكن يحكم الجميع قانون واحد هو تقديم الحكم الأهم أو محتمل الأهمية على غيره.

الفصل الثاني

الموارد الفقهية لقاعدة الأهم والمهم

على الرغم من أننا لم نعر على من فصل مسألة الأهم والمهم واستوعب مباحثها في بحث موضوعي واحد في الفقه والأصول حسبما تحررنا مواردنا من

العلمين، إذ إنَّ الأصوليين اكتفوا بذكر فرق التزاحم عن التعارض، وتعرضوا اختصاراً إلى بعض ملاكات التزاحم، والفقهاء استندوا للمسألة في العديد من الفروع واكتفوا بذكر القاعدة من دون أن يفصلوا فيها، كما أنَّ من كتب مفصلاً في القواعد الفقهيَّة كالنراقي قدس سره في عوائد الأيام والمراغي قدس سره في العناوين والجنوردي قدس سره في القواعد الفقهيَّة وغيرهم لم يبحثوا القاعدة بشكل مستقلٍّ إلاَّ أنَّ المرور على الموارد الكثيرة المنتشرة في مختلف أبواب الفقه يوصلنا إلى عموميَّة المسألة، كما قد يوصلنا إلى العديد من الملاكات والأحكام الكليَّة لها؛ لذلك رأينا من الضروري التعرُّض إلى بعض الموارد التي يمكن أن تكون مورداً للقاعدة أو استند إليها الفقهاء بالفعل سواء على اصطلاح القدامى أو المعاصرين.

منها: ما ذكره العلامة قدس سره في الإرشاد في شرائط القاضي حيث جزم بعدم نفوذ حكم من لم يستجمع شرائط التقليد والفتوى، وقال: وإن اقتضت المصلحة توليته لم يجزأ، وقد شرحه المقدَّس الأردبيلي قدس سره مستدلاً له بقوله: دليل عدم جواز الحكم لمن ليس متصفاً بصفة القضاء وعدم إنفاذ حكمه ظاهر، أمَّا إذا اقتضت المصلحة لنصبه قاضياً هل يجوز للإمام عليه السلام أن ينصبه قاضياً أم لا؟ فيه نظر، منشؤه من اقتضاء المصلحة وما نقل من فعل أمير المؤمنين عليه السلام نصب شريح قاضياً مع عدم اتصافه بالعلم والعدالة على ما هو المشهور، ومن عدم استحقيقه وانتفاء شرطه المستلزم لانتفاء المشروط واقتضاء المصلحة له - بحيث يكون ضرورياً وواجباً وتركه محذور لا يندفع إلاَّ به - ممنوع^٢.

وكلامه الأخير ظاهر كالصريح في أنَّ المصلحة لو كانت ملزمة وضروريَّة فإنه يجب حينئذ جواز حكمه، كالضرورة التي تستدعي نصب الحاكم الظالم في مقابل

(١) إرشاد الأذهان، ج ٢، ص ١٣٩.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٢٢ - ٢٣.

عدم نصب الحاكم كما هو مفاد بعض الأخبار؛ لأنّ عدم نصب الحاكم وترك الرعية دون حاكم أو أمير يستلزم الهرج والمرج واختلال النظام وتضييع الحقوق. ومعلوم أن حكومة الظالم وإن كان فيها مفسد جمّة وعظيمة إلا أنّ مفسد العدم أكثر وأشدّ، ولعل هذا ما فهمه المقدّس قدس سره من جزم العلامة قدس سره بعدم الجواز حتّى في صورة اقتضاء المصلحة حيث قال: وكأنّه على ذلك حمل المقتضي المصلحة، حيث جزم بعدم الجواز، وإلاّ مع فرض المصلحة بحيث لا تندفع المفسدة إلاّ به فالظاهر الجواز من غير نزاع كسائر الضروريات.^٢

وهو صريح في عدم المخالف، بل الاتفاق عليها لأنّها ضرورة من الضرورات التي لا مشاخّة فيها بين العقلاء فضلاً عن العلماء.

نعم، ينبغي حينئذ الأخذ بحكمه بمقدار الضرورة التي تدفع فيها المفسدة؛ لأنّ القبول بحكمه مع عدم الكفاءة ضرورة، والضرورات تقدّر بقدرها كما صرح به المقدّس قدس سره.^٣

كما علّل تنصيب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام شريحاً قاضياً مع عدم أهليّته وكفاءته بأن المصلحة اقتضت نصبه قاضياً ظاهراً، وكان هو - أي أمير المؤمنين عليه السلام - الحاكم، وما كان بحكمه راضياً كما روى هشام بن سالم - في الخبر الحسن - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لمّا ولى أمير المؤمنين عليه السلام شريحاً القضاء اشترط عليه أن لا ينفذ القضاء حتى يعرضه عليه، حيث يفهم منه عدم الرضا بقضائه فضلاً عن إنفاذه، إلاّ أنّ السرّ في عدم عزله بل أبقاه على حاله هو ضرورة التقيّة؛ لأنّ في

(١) أنظر عيون الحكم والمواعظ، ص ٥٠٥.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٢٢ - ٢٣.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٢٣.

(٤) الوسائل، ج ١٨، باب ٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٦، ح ١.

عزله كانت تترتب مفسد أعظم، حيث كان شريح أولاً منصوباً من قبل عثمان، وقد تقرر عند الناس كونه قاضياً بالحق، فلو كان يعزله لسبب فتنة، ويؤيده قوله عليه السلام لشريح: «لقد جلست مجلساً لا يجلس فيه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي»^١.

ولكن أشكال الأردبيلي قدس سره على التعليل المذكور بأن المفسدة في عزله ليست بأعظم من المفسد التي كانت في عزل معاوية لما يترتب عليه من القتل والقتال والمفسد الكثيرة، فما رضي بنصبه - لأنه عليه السلام عزله - لعلمه بأن المفسدة في نصبه أعظم، حيث يصير حاكماً على أنفس المسلمين وأموالهم بأمره ورضاه وتسلطه عليهم، ويظهر - أي إذا نصبه - أنه - أي نصب معاوية - حق، والحال أنه باطل بالكلية، ثم استثنى ذلك للأهم والمهم فقال: «نعم لا شك في جوازه مع الضرورة»^٢.

ومن الواضح أنّ الضرورة التي تستلزم تجويز الحرام هي المصلحة الأهم كما لا يخفى.

ومنها: في مسألة جواز عزل الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام للقاضي الجامع للشرائط إذا كان فيه مصلحة صرح العلامة قدس سره في الإرشاد بالجواز، كما صرح بعزل القاضي بموت الإمام والمنوب^٣.

ونقل الأردبيلي قدس سره وجهاً للشيخ الطوسي قدس سره بعدم الانعزال حاصله - مضافاً إلى الاستصحاب الجاري بعد الموت - إنه يترتب على الانعزال مفسدة عظيمة من خلوّ البلد عن القاضي حتى ينصب الإمام الثاني - الذي خلف الإمام الميت - لها قاضياً، وعضده بأنه لو قيل بالانعزال بالموت قبل وصول الخبر فإنه قد يكون

(١) الوسائل، ج ١٨، باب ٣ من أبواب صفات القاضي ص ٧، ح ٣.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٢٣-٢٤، «بتصرف».

(٣) إرشاد الأذهان، ج ٢، ص ١٣٩.

حكم بأحكام كثيرة، وتفرّق المتحاكمون في البلاد، ويكون الحكم باطلاً لا يمكن استدراكه، فتضيع حقوق الناس، ولو كلف بتحصيلهم والنقض وردّ الحقوق للزم الحرج العظيم، ولا يمكن ذلك

لذلك قال: على تقدير الانعزال ينبغي عدم العزل إلاّ بوصول الخير^١.

وحكى عن الإيضاح أنّه حكى عن والده العلامة قدس سره عدم الخلاف في عدم الانعزال مستدلاً لذلك بأنّ المنصوبين في شغل عامّ، كقوّم الأيتام والوقوف انهم لا ينزلون بموت القاضي وانعزاله بغير خلاف لثلاث تختل أبواب المصالح^٢.

ومنها: في كفارة الغيبة والقذف بالتوبة والإبراء والاستغفار قال: فإن بلغه - أي المستغاب والمقذوف - قبل التوبة فيجب الاستخلاص بطلب الإبراء على أي وجه أمكن، فإن لم يبلغه فيحتمل السقوط بمحض التوبة ذكره العامّة والخاصّة لعدم حصول الأذى؛ لأنّ في ذكره تشيع الفاحشة وحصول الأذى والسبّ، وينبغي أن يستغفر لصاحبه لما في بعض الأخبار أنّه كفارة لغيبته كما عن مولانا أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: سئل النبيّ صلى الله عليه وآله ما كفارة الاغتيال؟ قال: «تستغفر الله لمن اغتبيته كلّما ذكرته»^٣.

ويحتمل عدمه؛ لأنّه حصل في حقّ الأدمي بفضيحته وكشف عورته؛ ولأنّ فتح هذا الباب يؤول إلى كثرة وقوع الغيبة وكشف العورة وتشيع الفاحشة وكسر حرمة المؤمن والمؤمنة في الجملة، فلا يسقط إلاّ بالردّ أو بإبرائه، والأوّل - أي الردّ - لا يمكن فتعيّن الثاني، أي الإبراء، وهو كالصريح في ملاحظة جانب الأهمّ والمهمّ

(١) مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٢٦ - ٢٩، «بتصرف».

(٢) مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٣٠.

(٣) الوسائل، ج ٨، باب ١٥٥ من أبواب آداب العشرة، ص ٦٠٥، ح ١، والحديث قد يدلّ على أنّ الكفارة هي استمرارية الإستغفار لدى كلّ ذكر للمغتتاب لا مرة واحدة أو مرتين، فتأمل.

(٤) مجمع الفائدة البرهان، ج ١٢، ص ٣٩٥ - ٣٩٦.

في عدم سقوط الحقّ بواسطة الاستغفار على الرغم من وجود بعض الروايات التي تدلّ عليه.

بل استدلّ إلى الأهمّ والمهمّ الشخصي والنوعي معاً في حكمه بسقوط الحقّ بالتوبة إذا لم يبلغ المغتاب والمقدوف وعدم سقوطه بالاستغفار؛ لأنّ في كليهما ينتهي الأمر إلى إشاعة الفاحشة وحصول السبّ وانتهاك حرمة المؤمنين، وهو يشير إلى جواز رفع بعض الإلزامات إذا كانت هناك مصلحة نوعيّة أو شخصيّة.

ومنها: في مسألة الشهادة على مجهول النسب قال العلامة قدس سره: يشهد على عينه، فإن مات أحضر مجلس الحكم، فإن دفن لم ينبش لحرمة النيش، وتعذّرت الشهادة؛ لذا لا يمكن الحكم له أو عليه، وبطلت الشهادة ولم يترتب عليها الأثر^١.

ونسب الأردبيلي قدس سره إلى بعض الأصحاب قولهم بجواز النيش، بل وجوبه للشهادة على عينه؛ لأنّ تحريم النيش إنّما هو عند عدم الضرورة، وهنا - أي لو لم يشهد على عينه بنبش القبر - يلزم تضييع الحقوق بعدمه وإبطال الشهادة، فيجوز كما في غيره من المستثنيات.

وأيدته بعدم وجود نص على عموم تحريم النيش غير ما يوجد في كلامهم من لزوم هتك حرمة الميّت، مع أنّه قد يمنع الهتك أو يرتكب الهتك لارتكاب أقلّ القبيحين فينبش، ويحضر الشهود عنده^٢ إلى آخر كلامه.

وأنت ترى أنّ كلامه صريح في تزامم الحرمة والوجوب لحرمة نبش القبر التي هي من الإجماعيات، ووجوب إعطاء الحقوق لأهلها التي هي من الضروريات، وحيث إنّ الثاني أهمّ يقدّم على حرمة النيش. فضلاً عن تصريحه الأخير بارتكاب أقلّ القبيحين.

(١) إرشاد الأذهان، ج ٢، ص ١٥٨؛ وأنظر مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٤٥٤.

(٢) المصدر نفسه.

لذا قال بعدم جواز النيش إذا كان المشهود به شيئاً قليلاً جداً، فيرجح عدم الهتك على تلفه^١، وقد تعرض لهذه المسألة في مفتاح الكرامة، وصرح بالإجماع على حرمة النيش، وذكر لها استثناءات عديدة أوردها جملة من الأصحاب في كتبهم يدخل جملة منها في باب الأهمّ والمهمّ أيضاً. نكتفي نحن بما ذكرناه^٢.

ومنها: مسألة جواز كشف وجه المرأة للشهادة صرح به العلامة قدس سره في الإرشاد، واتخذه الأردبيلي قدس سره مؤيداً لجواز نيش القبر، وعمّم جواز كشف وجه المرأة لتحمل الشهادة وأدائها لها وعليها عند الحاجة^٣، وأنت ترى أنّهما لم يصرّحا بالأهمّ والمهمّ إلا أنّ المستند والمآل إليها.

ومنها: مسألة جواز شقّ بطن الميتة لإخراج الولد الحيّ. ذكرها العلامة قدس سره في القواعد، وقال صاحب مفتاح الكرامة قدس سره: لم أجد فيها خلافاً، ونقل أقوال جمع كبير من أصحابنا من الطوسي قدس سره في الخلاف إلى معاصريه، والكل اتفقوا على الجواز، ولم ينقل فيه خلافاً في المسلمين سوى قول للشافعي وأحمد حيث قال:

تخرجه القوابل من غير شقّ، فإن فقدن ترك حتى يموت؛ لأنّ مثل هذا الولد لا يعيش عادة فلا تهتك حرمة الأمّ لأمر موهوم.

وأنت ترى أنّ القائلين بالجواز إنّما أحرزوا أهميّة إنقاذ حياة الولد الواجبة من شقّ بطن الأمّ الميتة المحرّم، والقائلين بالعدم رجحوا حرمة الشقّ على وجوب الإنقاذ، والكلّ من واد واحد وإن اختلف الحكم للاختلاف في المصداق، وهو

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥٥.

(٢) مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٥٠٨ - ٥٠٩.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٤٥٥.

تقديم الأهمّ على المهمّ^١.

ولو انعكس الأمر بأن مات الجنين في بطن الأمّ حيّة قال العلامة قدس سره: أدخلت القابلة يدها وقطعته وأخرجته^٢، وقوله قدس سره قطعته يحتمل التشديد الدالّ على التقطيع، ويحتمل عدم التشديد، وحينئذ يدلّ على قطع الحبل المتّصل بجسد الأمّ أو قطع جسده حتّى يخرج، وكيف كان فقد حكى في مفتاح الكرامة الإجماع عليه عن الخلاف وغيره من كتب الأصحاب^٣، وذهب المحقّق قدس سره في المعتبر إلى عدم القطع أوّلاً لأنّه إن أمكن التوصل إلى إسقاطه صحيحاً بشيء من العلامات وإلاّ توصل إلى إخراجه بالأرفق فالأرفق، ويتولى ذلك النساء فالرجال المحارم فإنّ تعذّروا فغيرهم^٤.

وهذه الكلمات تدلّ على تقديم وجوب إنقاذ حياة الأمّ على حرمة تقطيع جسد الجنين؛ لأنّه من مصاديق المثلة، كما أنّ إطلاق كلام المحقّق قدس سره الصريح في تولّي ذلك النساء ثم الرجال المحارم ثم غيرهم يتضمّن أهميّة حفظ حياة الأمّ وتقديمها على حرمة كشفها أمام الرجال.

ومنها: في مسوغات التيمّم. قال العلامة قدس سره في القواعد: وغسل النجاسة العينيّة عن الثوب والبدن أولى من الوضوء مع القصور عنهما، فإنّ خالف ففي الإجزاء نظر^٥، والمسألة إجماعيّة بين أهل العلم كما يظهر من المعتبر^٦ والتذكرة^٧

(١) مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٥٠٩ - ٥١٠.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٢٣٤.

(٣) مفتاح الكرامة، ج ١، ص ١٠.

(٤) المعتبر، ج ١، ص ٣١٦.

(٥) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٢٣٧.

(٦) المعتبر، ج ١، ص ٣٧١.

(٧) تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٦١.

ومفتاح الكرامة^١ وواضح أنّ وجه النظر في الأجزاء ناشئ من الأهمّ والمهمّ، ووجوهه المحتملة عديدة هنا كما صرّح به في مفتاح الكرامة منها: ما علّله باقتضاء الأمر النهي عن الضدّ، وهو من المسائل التي تعدّ من أصول هذه المسألة.

ومنها: أنّ الأولوية التي ذكرها العلامة قدس سره يراد منها الأولوية الوجوبية، ومن الواضح أنّ مع رجحان الوجوب يقدّم على وجوب الوضوء.

ومنها: أنّه من حيث تطهّره بماء مباح فتصحّ طهارته، ومن حيث إنّه وضوء منهى عنه لوجوب صرف الماء في إزالة النجاسة لذا لا يجزي^٢.

ومنها: ما في نضد القواعد الفقهية حيث أورد الفاضل المقداد قدس سره بعض الموارد قال:

ومنه تخيير الإمام في قتال أحد العدوين من جهتين مع تساويهما من كل وجه، ويمكن التوقف في الواقع على أطفال المسلمين إن أقام على واحد قتله، وإن انتقل إلى آخر قتله، وكذا لوهاج البحر واحتيج إلى إلقاء بعض المسلمين فلا أولوية. ولو كان في السفينة مال أو حيوان أُلقي قطعاً، ولو كان في الأطفال من أبواه حربيان قدّم.

ولو تقابلت المصلحة والمفسدة فإن غلبت المفسدة درئت، كالحودود فإنها مفسدة بالنظر إلى الألم وفي تركها مفسدة أعظم فتدراً المفسدة العظمى بأستيفائها؛ لأنّ في ذلك مراعاة الأصلح، وإليه أشار بقوله تعالى:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ^٣ وَإِنْ غَلِبَتِ
المصلحة قدّمت كالصلاة مع النجاسة أو كشف العورة. فإنّ فيه مفسدة لما فيه من

(١) مفتاح الكرامة، ج ٤، ص ٣٧٢.

(٢) مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٥٢٧، «بتصرف».

(٣) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

الإجلال بتعظيم الله في أنه لا يناجى على تلك الأحوال إلا أن تحصيل الصلاة أهم^١.
ومنها: ما في الجواهر ممزوجاً بالشرائع من كتاب الجهاد قال: «ويجوز محاربة العدو بالحصار، ومنع السابلة دخولاً وخروجاً، وبالمناجيق والتفنك والقنابر والأطواب والبارود ورمي الحيات القاتلة والعقارب وغيرها من الحيوانات، وهدم الحصون والبيوت، وقطع الأشجار والقذف بالنار، وإرسال الماء لينصرفوا به ومنعه عليهم ليموتوا عطشاً، وكلما يرجى به الفتح بلا خلاف أجده فيه؛ للأصل وإطلاق الأمر بقتلهم، والمروي^٢ عن النبي صلى الله عليه وآله أنه نصب على أهل الطائف منجنيقاً وكان فيهم نساء وصبيان، وخرّب حصون بني النضير وخيبر، وهدم دورهم، بل في الدروس والروضة أنه صلى الله عليه وآله حرق بني النضير، وفي معتبرة حفص بن غياث كتب بعض إخواني إليّ أن أسأل أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن أهل الحرب هل يجوز أن يرسل عليهم الماء، أو يحرقون بالنار، أو يرمون بالمنجنيق حتى يقتلوا وفيهم النساء والصبيان والشيخ والأسارى من المسلمين والتجار؟ فقال: «يفعل ذلك ولا يمسك عنهم هؤلاء، ولا دية عليهم ولا كفارة»^٣ مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّبْتَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا﴾^٤ وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾^٥.

وقوله تعالى: ﴿وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾^٦ وأنهم شرّ الدوابّ وأشدّها أذية، وغير ذلك، فما عساه يظهر من الشهيد قدس سره في الدروس من حرمة قتلهم بمنع

(١) نضد القواعد الفقهية، ص ٨٤.

(٢) بحار الأنوار، ج ٢١، ص ١٦٨.

(٣) الوسائل، ج ١٥، الباب ١٦ من أبواب جهاد العدو، ص ٦١، ح ٢.

(٤) سورة الحشر، الآية ٥.

(٥) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٦) سورة التوبة، الآية ٥.

الماء مع الاختيار في غير محلّه، وكذا ما في الروضة من اعتبار توقف الفتح في جواز هدم الحصون والمنجنيق وقطع الأشجار^١.

ومنها: كراهة قطع الأشجار ورمي النار وتسليط المياه إلا مع الضرورة^٢، ومن الواضح أنّ الكراهة كتصور بعد وقوع التزاحم بين النهي الوارد عنها وبين ضرورة الفتح أو الدفاع، فإنّه إذا توقف الفتح على ذلك جاز، ولكن الكراهة لمكان النهي.

ومنها: حرمة إلقاء السمّ كما في النهاية والغنية والسرائر والنافع والتبصرة والإرشاد والدروس وجامع المقاصد، ولكن مع التقييد في كثير منها بما إذا لم يضطر إليه أو يتوقّف الفتح عليه^٣، وهو يتضمّن موازنة الأهمّ والمهمّ من المصالح كما هو واضح؛ ولذا ذهب جمع منهم إلى الكراهة كما في القواعد والتحرير والتذكرة واللمعة والروضة وغيرها، وهو المحكي عن المبسوط والإسكافي، بل في المختلف نسبه إلى أصحابنا حملاً للنهي في خبر السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام: «أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله نهى أن يلقى السمّ في بلاد المشركين» على الكراهة لقصوره سنداً عن إفادة الحرمة^٤.

ولكنّ صاحب الجواهر قدس سره قوى الخبر سنداً؛ لأنّ السكوني مقبول الرواية عنده، بل حكى الإجماع على العمل بأخباره^٥؛ ولذا حمل النهي في الخبر على إلقائه في البلاد لاستلزامه غالباً قتل الأطفال والنساء والشيوخ ومن فيها من المسلمين ونحوهم ممن يحرم قتلهم. أمّا إذا فرض اختصاص قتله بالكفار الذين يجوز قتلهم بأنواع القتل فلا.

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٦.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٧.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٧ - ٦٨.

(٥) المصدر نفسه.

وأنت ترى أنّ هذه العبارة ظاهرة في أنّ الأهمّ والمهمّ هو جهة الحرمة في مورد أهميّة القتل، وهو أيضاً جهة الحليّة في مورد أهميّة الفتح، أو قتل الكفار مع أنّه لم يصرّح به، ولكنّ صاحب الشرائع قدس سره صرّح بجواز ذلك بلا كراهة أن لم يمكن الفتح إلّا به^١. وحمل بعض الشرايح الجواز على الوجوب في هذه الصورة^٢.

ومنها: لو تترسّ الكفّار بالنساء والصبيان ونحوهم من الكفار ممّن لا يجوز قتلهم كالمجانين كفّ عنهم مع إمكان التوصل إليهم بغير ذلك إلّا في حال التحام الحرب جاز وإن استلزم قتل الترس، خصوصاً إذا خيف من الكفّ عنهم غلبة الكفار على المسلمين، وذلك ترجيحاً لما دلّ على الأمر بقتلهم على ما دلّ على حرمة قتل الترس بخبر حفص بن غياث^٣ والشهرة أو عدم الخلاف وغير ذلك^٤.

وكذا لو تترسّوا بالأسارى من المسلمين وإن قتل الأسير إذا لم يمكن جهادهم إلّا بذلك، وهو أيضاً يؤيد ما تقدم، ثم قال صاحب الجواهر قدس سره في حاصل المسألة التي هي صريحة فيما نحن فيه وخلاصة الكلام أنّ قتل الكافر الحربي واجب، فمتى أمكن الوصول إليه من دون مقدّمة محرّمة فعل، وإلّا تعارض خطاب الوجوب والحرمة، فمع عدم الترجيح يتّجه التخيير ولا فرق في ذلك بين قسمة الجهاد، ولا بين الترس المسلم وغيره ممّن هو محترم الدم^٥.

وهو يكفينا في إثبات ما ذكرنا من أنّ القدامى والمتأخّرين حاموا حول المسألة، وأنفقوا على الفتوى بحسبها إلّا أنّهم لم يعنونوها كما عنونها متأخّروا المتأخّرين والمعاصرون من الفقهاء «بالأهمّ والمهمّ» أو «التراحم».

(١) شرايع الإسلام، القسم الأول، ص ٢٤٥.

(٢) المصدر السابق، هامش رقم ٣٧.

(٣) أنظر الوسائل، ج ١٥، باب ١٦ من أبواب جهاد العدو، ص ٦٢، ح ٢.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٨.

(٥) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٩ - ٧٠، «بتصرف».

ومنها: ما في قضاء الجواهر في الآداب المستحبة للقاضي الجديد:

ثم إذا فرغ من ذلك ينظر في الضوال واللقط، فيبيع ما يخشى تلفه وما يستوعب نفقته ثمنه، ويتسلم ما عرفه الملتقط حولاً إن كان شيء من ذلك في يد أمناء الحاكم لعدم قبول الملتقط تملكه ولا ائتمانه، وفي المسالك هو حينئذ مخير بين أن يحفظها معزولة عن أمثالها في بيت المال وبين أن يخلطها، فإذا ظهر المالك غرم له من بيت المال، وهو موقوف على دليله إن كان.

ويستبقي من الضوال واللقط ما عدا ذلك مثل الأثمان والجواهر محفوظة على أربابها لتدفع إليهم عند الحضور على الوجه المحرر في كتاب اللقطة من أحكام ذلك وشرائطه، كالتعريف حولاً ونحوه، ويقدم في كل نوع من ذلك الأهم فالأهم، وإن عرضت حادثة استخلف من ينظر فيها أو فيما هو فيه، ولا يؤخرها؛ لأنّ الحبس عقوبة وحاجات الأطفال والغياب ناجزة، ويستحب له أيضاً حال القضاء أن يكون في أجل هيئة وسكينة ووقار ونحو ذلك مما يناسب ذلك^١.

ومنها: ما في حدود الجواهر - ممزوجاً بعبارة الشرائع - في عدم إقامة الحد في

الحرّ والبرد وأرض العدو قال:

ولا يقام الحد إذا كان جلدًا في شدة البرد ولا شدة الحرّ خشية الهلاك، وحينئذ فيتوخى به في الشتاء وسط النهار، وفي الصيف طرفاه، وفي مرسل داود: مررت مع أبي عبد الله عليه السلام بالمدينة في يوم بارد وإذا رجل يضرب بالسياط، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «سبحان الله في مثل هذا الوقت يضرب؟» قلت له: وللضرب حد؟ قال: «نعم، إذا كان في البرد ضرب في حرّ النهار، وإذا كان في الحرّ ضرب في برد النهار»^٢. ونحوه مرسل سعدان بن مسلم عن أبي الحسن عليه السلام^١.

(١) الجواهر، ج ٤٠، ص ٧٧.

(٢) الوسائل، ج ٢٨، الباب ٧ من أبواب حد القذف، ص ١٢، ح ٢.

وفي خبر هشام بن أحمر عن السيّد الصالح عليه السلام قال: كان جالساً في المسجد وأنا معه فسمع صوت رجل يضرب صلاة الغداة في يوم شديد البرد، فقال: «ما هذا؟» قالوا: رجل يضرب. قال: «سبحان الله في هذه الساعة، إنّه لا يضرب أحد في شيء من الحدود في الشتاء إلا في آخر ساعة من النهار، ولا في الصيف إلا في أبرد ما يكون من النهار»^٢ هذا كلّه في الجلد وإن أطلق المصنّف الحدّ، وقد مرّ الكلام في الرجم، ثم إن ظاهر النصّ والفتوى كما اعترف به في المسالك كون الحكم على الوجوب دون الندب، وحينئذ فلو أقامه على غير الوجه المزبور ضمن، والله العالم.

ولا يقام أيضاً في أرض العدو مخافة الالتحاق كما نصّ عليه أمير المؤمنين عليه السلام في خبر أبي جعفر عليه السلام، وقال الصادق عليه السلام في خبر إسحاق: «لا تقام الحدود بأرض العدو مخافة أن تحمله الحميّة فيلحق بالعدو»^٣ ولا ريب في كون ذلك في حدّ الجلد.

وكذا لا يقام مطلقاً في الحرم على من التجأ إليه للاحترام، ولقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^٤ بل يضيّق عليه في المطعم والمشرب بأن يقتصر على ما يسدّ به الرمق ليخرج ويقام عليه، وفي صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يجني في غير الحرم ثمّ يلجأ إلى الحرم. قال: «لا يقام عليه الحدّ، ولا يطعم، ولا يسقى، ولا يكلم، ولا يبايع، فإنّه إذا فعل به ذلك يوشك أن يخرج فيقام عليه الحدّ، وإن جنى في الحرم جناية أقيم عليه الحدّ في الحرم، فإنّه لم ير

(١) المصدر السابق، ح ٣.

(٢) المصدر السابق، الباب ٦ من أبواب حد القذف، ص ٢٧، ح ١.

(٣) الوسائل، ج ٢٨، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الحدود، ص ٢٤، ح ٢.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

للحرم حرمة»^١.

وإلى ذلك أشار المصنف بقوله: ويقام على من أحدث موجب الحد فيه؛ لأنه هتك حرمة الحرم، ولكن أرسل في الفقيه: «لو أنّ رجلاً دخل الكعبة فبال فيها معانداً أخرج من الكعبة ومن الحرم، وضربت عنقه»^٢، ولعله الأحوط والأولى.

والمراد من الحرم ما هو المتبادر من المعهود بمكّة، وعن النهاية والتهديب إلحاق حرم النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام به، وعن الوسيلة الاقتصار على الأوّل، ولا دليل على شيء منهما، والله العالم^٣.

ومنها: ما في طلاق الجواهر أيضاً في سكن المطلقة رجعيّاً. شرحاً لقول المحقق قدس سره: «لا يجوز لمن طلق رجعيّاً أن يخرج الزوجة من بيته إلا أن تأتي بفاحشة»^٤.

قال: والمسألة اتفافية، كما أنّها لا يجوز لها أن تخرج هي بنفسها أيضاً للإجماع بقسميه، مضافاً إلى قوله سبحانه: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾^٥ وفي المراد من الفاحشة وردت جملة من الروايات والكلمات حاصلها: هو أن تفعل ما يجب به الحدّ، فتخرج لإقامة الحدّ، وأدنى ما تخرج له أن تؤذي أهل الرجل وسوء خلقها.

وفي خبر بن أسباط: «الفاحشة أن تؤذي أهل زوجها وتسبهم»^٦ على تفصيل

(١) الوسائل، ج ٢٨، الباب ٣٤ من أبواب مقدمات الحدود، ص ٥٩، ح ١.

(٢) الفقيه، ج ٢، باب ابتداء الكعبة وفضلها وفضل الحرم، ص ٢٥١، ح ٢٣٢٦؛ الوسائل، ج ١٣، الباب ٤٦ من أبواب مقدمات الطواف، ص ٢٩١، ح ٢.

(٣) جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٤٣ - ٣٤٥.

(٤) شرائع الاسلام، القسم الثالث، ص ٣٥.

(٥) سورة الطلاق، الآية ١.

(٦) الوسائل، ج ٢٢، الباب ٢٣ من أبواب العدد، ص ٢٢٢، ح ٦.

أورده في الجواهر^١.

وعليه فإنه يحرم الخروج عليها ما لم تضطرّ إليه، أمّا مع الاضطرار الذي يصلح معارضاً للحرمة فيجوز بلا خلاف، بل وهو المروي أيضاً^٢.

وفي تحديد الاضطرار بالاحتياج وجواز الخروج بدون إذن الزوج أشكال عليه صاحب الجواهر قدس سره: بأن ذلك في الزوجة فضلاً عن المعتدة محلّ منع، ثمّ قال: نعم مع فرض الاضطرار الذي مرجعه إلى تكليف شرعي صالح لمعارضة حرمة الخروج يتّجه حينئذ عدم اعتبار الإذن، بل يكون أصل التحريم الخروج مقيداً بغير الفرض، وليس هو من أقسام التعارض الذي ينظر فيه الأهمّ وغيره، ومع أنّه صريح فيما نحن فيه إلا أنّ صاحب الجواهر قدس سره اعترف بأن المسألة غير منقّحة؛ لذا قال في ذيل كلامه السابق: فتأمل جيداً فإنه لا كلام لهم منقّح في ذلك كما في كثير من مسائل المقام^٣.

وهو صريح فيما ذكرنا من أنّ المسألة عند القدامى والمتأخّرين إلى زمان الجواهر لم تكن منقّحة بشكل كافي من حيث الحدود والتفاصيل وإن كان الأصل محلّ وفاق بينهم، وكان هو المستند للفتوى كما عرفته من الإرشاد ومجمع الفائدة والمبسوط وغيرها.

ولكن بعد أن حقّقها جمع من متأخّري المتأخّرين والمعاصرين صار التصريح بها أمراً معروفاً ومتداولاً، ففي طهارة العروة في أحكام التيمّم قال:

إذا عارض استعمال الماء في الوضوء أو الغسل واجب أهمّ كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً ولم يكن عنده من الماء إلا بقدر أحد الأمرين من رفع الحدث أو

(١) جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٣٣٠ - ٣٣٤.

(٢) جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٣) جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٣٣٦.

الخبث ففي هذه الصورة يجب استعماله في رفع الخبث وتيمّم؛ لأنّ الوضوء له بدل وهو التيمّم بخلاف رفع الخبث^١

نعم، لو لم يكن عنده ما يتيمّم به أيضاً يتعيّن صرفه في رفع الحدث؛ لأنّ الأمر يدور بين الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب مع الحدث وفقد الطهورين فمراعاة رفع الحدث أهمّ^٢، وقد أقرّ ذلك جملة المحشّين عليها من أعلام المعاصرين كالخوئي والكلبايكاني والقمي والنجفي والأستاذ قدست أسرارهم.

وفي دوران الأمر بين تحصيل الماء أو الساتر للصلاة قال في العروة: إذا كان معه ما يمكن تحصيل أحد الأمرين من ماء الوضوء أو الساتر لا يبعد ترجيح الساتر والانتقال إلى التيمّم، لكن لا يخلو عن إشكال، والأولى صرفه في تحصيل الساتر أولاً ليتحقق كونه فاقد الماء ثمّ يتيمّم، وإذا دار الأمر بين تحصيل الماء أو القبلة ففي تقديم أيهما إشكال^٣.

وفي دوران الأمر بين تحصيل الماء أو ادراك الوقت مع التيمّم قال: السابع: ضيق الوقت عن استعمال الماء بحيث لزم من الوضوء أو الغسل خروج وقت الصلاة، ولو كان لوقوع جزء منها خارج الوقت، وربما يقال: إنّ المناط عدم إدراك ركعة منها في الوقت، فلو دار الأمر بين التيمّم وإدراك تمام الوقت أو الوضوء وإدراك ركعة أو أزيد قدّم الثاني؛ لأنّ من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت، لكن الأقوى ما ذكرنا، والقاعدة مختصة بما إذا لم يبق من الوقت فعلاً إلاّ مقدار ركعة، فلا تشمل ما إذا بقي بمقدار تمام الصلاة، ويؤخرها إلى أن يبقى مقدار ركعة، فالمسألة من باب الدوران بين مراعاة الوقت ومراعاة الطهارة المائية،

(١) العروة الوثقى، ج ٢، ص ١٧٨ - ١٧٩، السادس، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٩.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٧٩.

والأول أهم.

ومن المعلوم أنّ الوقت معتبر في تمام أجزاء الصلاة، فمع استلزام الطهارة المائية خروج جزء من أجزائها خارج الوقت لا يجوز تحصيلها، بل ينتقل إلى التيمّم، لكنّ الأحوط القضاء مع ذلك خصوصاً إذا استلزم وقوع جزء من الركعة خارج الوقت!

وفي مسألة إمرار يد المجنب يده على الاسماء المقدسة قال السيد الحكيم قدس سره في مستمسك العروة: إذا كان بعض أعضائه منقوشاً باسم الجلالة أو غيره من أسمائه تعالى أو آية من القرآن فالأحوط محوه حذراً من وجوده على بدنه في حال الجنابة أو غيرها من الأحداث لمناطق حرمة المس على المحدث، وإن لم يمكن محوه أو قلنا بعدم وجوبه فيحرم إمرار اليد عليه حال الوضوء أو الغسل، بل يجب إجراء الماء عليه من غير المسّ أو الغسل ارتماساً، أو لف خرقة بيده والمس بها، وإذا فرض عدم إمكان الوضوء أو الغسل إلاّ بمسه فيدور الأمر بين سقوط حرمة المسّ أو سقوط وجوب المائية والانتقال إلى التيمّم، والظاهر سقوط حرمة المس، بل ينبغي القطع به إذا كان في محلّ التيمّم؛ لأنّ الأمر حينئذ دائر بين ترك الصلاة وارتكاب المسّ، ومن المعلوم أهميّة وجوب الصلاة فيتوضأ، أو يغتسل في الفرض الأول وإن استلزم المسّ، لكنّ الأحوط مع ذلك الجبيرة أيضاً بوضع شيء عليه والمسح عليه باليد المبللة، وأحوط من ذلك أن يجمع بين ما ذكر والاستنابة أيضاً، بأن يستنيب متطهراً يباشر غسل هذا الموضع بل وأن يتيمّم مع ذلك أيضاً إن لم يكن في مواضع التيمّم، وإذا كان ممّن وظيفته التيمّم وكان في بعض مواضعه وأراد الاحتياط جمع بين مسحه بنفسه والجبيرة والاستنابه، لكنّ الأقوى كما عرفت

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤١، مسألة (٢٥)، ط مؤسسة الأعلمي.

كفاية مسحه وسقوط حرمة المسح حينئذ^١.

وفي دوران الأمر بين الوضوء والغسل قال: في مسألة المحدث بالأكبر غير الجنابة إذا وجد ماءً لا يكفي إلا لواحد من الوضوء أو الغسل قدم الغسل لأهميّة الحدث الأكبر أو احتمال أهميته^٢، فيترجّح بحكم العقل^٣.

وفي التنقيح في شرح مسألة من رأى نجاسة في المسجد وهو جنب قال قدس سره: فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها؛ لتمكّنه من امتثال كلا الحكمين: أي حرمة المكث في المساجد ووجوب الإزالة فيزيلها في حالة المرور من غير مكث^٤، وإلا فالظاهر وجوب التأخير إلى ما بعد الغسل، وإن لم يمكن التطهير إلا بالمكث جنباً فلا يبعد جوازه، بل وجوبه، وكذا إذا استلزم التأخير إلى أن يغتسل هنك حرمة.

ثم صرّح بدخول المسألة في باب التزاحم، وفصلها إلى مسائل ثلاث.

وفي شرح المسألة (٧) من العروة في مسألة من توقّف تطهير المسجد الواجب على حفر أرضه الحرام حكم في العروة بالجواز، وترقى إلى الوجوب، وكذا لو توقّف على تخريب شيء منه، ولا يجب طمّ الحفر وتعمير الخراب.

قال في التنقيح: لا ينبغي التأمل في جوازهما، بل وجوبهما إذا كان حفره أو تخريبه بمقدار يسير ولم يعد اضطراراً للمسجد ومانعاً عن الصلاة والعبادة فيه، وذلك للمقدميّة وتوقف الإزالة المأمور بها عليه، بناءً على وجوب المقدّمة شرعاً، وأمّا إذا كان بمقدار غير يسير وأدّى إلى الإضرار والمنع عن الصلاة في المسجد

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٤٩٢ - ٤٩٣، مسألة (٣٧).

(٢) مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٤٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص ٣٠٤.

فالحكم بجوازه فضلاً عن وجوبه محلّ إشكال ومنع؛ لتزاحم ما دلّ على وجوب الإزالة مع الأدلة الدالة على حرمة الإضرار بالمسجد، وحرمة الإضرار لو لم تكن أقوى وأهمّ من وجوب الإزالة فعلى الأقلّ أنّها محتملة الأهميّة دون الوجوب، فلا مسوّغ معه للحكم بجواز حفر المسجد أو تخريبه^١.

وفي مهذب الأحكام في مستثنيات حرمة النظر بين الرجل والمرأة الأجنبية ذكر السيد السبزواري قدس سره موارد:

منها: مقام المعالجة الطبية وما يتوقف عليها من معرفة نبض العروق والكسر والجرح والفصد والحجامة ونحو ذلك إذا لم يمكن بالمماثل، بل يجوز المس واللمس حينئذ.

ومنها: مقام الضرورة كما إذا توقف الاستنقاذ من الغرق أو الحرق أو نحوهما عليه أو على المس^٢.

والخلاصة: ان الذي تتبع فتاوى الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فضلاً عن المعاصرين يجد أنهم راعوا جانب الأهم أو محتمل الأهمية من الأحكام عند التزاحم، وهذا يكشف عن وجود قاعدة عامة ومسلمة عندهم توجب هذا التقديم.

الفصل الثالث

موارد جديدة تنطبق عليها القاعدة

هناك جملة من المسائل الحيوية الجديدة التي تنطبق عليها القاعدة، لعل ضرورة البحث تقتضي بيانها في مسائل:

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٢) مهذب الأحكام، ج ٢٤، ص ٤٥.

الرسالة الأولى: إتلاف الأجساد

يجوز إتلاف أجساد الأموات حرقاً إذا كان بقاؤها موجباً لانتشار الأوبئة والأمراض ولم يمكن علاج الأمر إلا بالإحراق، كما قد يتفق - ولو نادراً - في ظروف الحروب أو الأوبئة، فإنه يدور الأمر بين ذلك وبين تركهم الموجب لهتكهم - إن كانوا من المحترمين - أو الأمراض الخطيرة، وحيث إن الثاني أهمّ يقدم على حرمة المثلة.

هذا إذا لم يكن طريق آخر لحلّ المعضلة غير ذلك، وإلا نظر فيه، فإن كان أسوأ قدّم الإحراق أيضاً، وإن كان مساوياً فالتخير بينهما، وإن كان أكثر إرفاقاً منه وجب تقديمه مراعاة لحرمة المثلة الأكثر مفسدة.

وبذلك يظهر أولوية جوازه فيما إذا كانت بعض البضائع كالأطعمة والحيوانات ونحوها خطيرة على المجتمع بما تهدده بالأمراض أو الأوبئة ونحو ذلك، فانه يجوز إتلافها لأهميّة ذلك على حرمة الإسراف ونحوها من عناوين الحرمة، كما إذا كانت المواشي أو ألبانها تسبّب الأوبئة كجنون البقر ونحوه من الأمراض الخطيرة، فإنه يجوز للحاكم الشرعي إتلاف جميع المواشي المصابة أو المشتبهة، وكذا ألبانها، وذلك للأهمّ والمهمّ.

نعم لو أمكنه تعويض الخسارات النازلة بأصحابها مهما أمكن وجب ذلك، سواء كان بإعطاء البدل أو ضمان القيمة، وذلك لاحترام الأموال؛ ولأن بيت المال وضع لمثل هذه الموارد، ولأدلة رفع الضرر.

الرسالة الثانية: الطب والعمليات الجراحية

فإنه يجب إجراء العمليات الجراحية لإنقاذ حياة الناس، سواء كانت لإنقاذ حياتهم أو لإنقاذ أعضائهم أو قواهم إذا كانت أضرار العمليات أقل؛ إذ ما عدا ذلك لا وجوب لإجراء العمليات، وكذا لا وجوب فيما إذا كان العضو أو القوة تعطل لفترة غير معتنى بها بالقياس إلى عمر الإنسان، كالعشو الليلي المؤقت، أو فساد اللحم

أو العظم في زمن البرد وهكذا، ومن الواضح أنّ إجراء العمليات وإن كانت تسبّب الأضرار وهي محرّمة لكن أهميّة الحفظ ووجوبها في الموارد المذكورة تتقدّم على الحرمة.

وكذا الكلام إذا خيف على الرجل أو اليد أو العين بسبب عدم قطع الأصبع كما في بعض أمراض السكري أو الجذام أو الجدرى، أو خيف على الحياة من جراء عدم قطع الرجل أو اليد كما في السرطان - والعياذ بالله -، فإنّه يجب إجراء العملية حينئذ؛ وذلك للأهم والمهم، بل إن في عدمها الحرمة حينئذ، وهو المروي أيضاً الكاشف عن إمضاء القاعدة.

ففي الكافي: عن أبي عبد الله عليه السلام: قيل له: إن فلاناً أصابته جنابة وهو مجذور فغسلوه فمات؟

فقال: «قتلوه، ألا سألوا، ألا يممّوه إن شفاء الحيّ السؤال»^١.

ولا يخفى أن المعيار في إجراء العمليات ونحوها طبيّاً هو خوف الضرر لا القطع به كما حَقّق في محلّه، وإلّا لأوقع الشارع العباد في أضرار جمّة، وهو نقض للغرض، ومناقض للامتنان، كما قاله الفقهاء في الصوم والطهارة المائيّة والحجّ في موارد خوف الضرر.

المسألة الثالثة: الفحص الطبي

الفحص الطبي الذي يجريه الطبيب على المريضة أو الطيبة على المريض - قد يستوجب النظر أو اللمس إلى ما يحرم منهما - فيجوز بشرط أن يكون العلاج منحصراً بالفحص بحيث لا يمكن الكشف بدون ذلك، ولم يكن الجنس المشابه ميسوراً، وكان المرض أو خوف المرض ضاراً بالغاً، بحيث يوجب تحليل الحرام

(١) الكافي، ج ٣، ص ٦٨، ح ٥؛ وأنظر الوسائل، ج ٢، الباب ١٦ من أبواب غسل الميت، ص ٥١٣، ح ٣.

لقاعدة الأهمّ والمهمّ.

و الظاهر أن الاضطرار العرفي كاف؛ ولذا جاز الفحص لأجل كشف وجه العقم مع كون المرأة والرجل بلا ولد ليس من الاضطرار الحقيقي.

المسألة الرابعة: العمل الفدائي

يجوز العمل الفدائي ضدّ الكفّار المحاربين وإن استلزم ذلك الإتيان بالصلاة الاضطرارية لعدم الماء، أو لعدم التمكن من الإتيان بصلاة المختار، لكن بشرط أن يكون العمل الفدائي تحت قيادة إسلامية مشروعة وشخصت ذلك من باب الأهمّ والمهمّ.

وكذلك لو استلزم العمل الفدائي ارتكاب بعض المحرمات الأخر من غير فرق بين الحروب الابتدائية أو الدفاعية، والحكم نفسه يجري إذا كانت الحرب بين طائفتين من المؤمنين؛ لوحدة الملاك في الجميع.

وعليه فإذا توقّف إنقاذ بلاد الإسلام على العمل الفدائي وجب، والإنسان الذي يدخل في العمل الفدائي إذا كانت قيادته إسلامية عادلة وكان قصده إنقاذ بلاد الإسلام إذا استشهد كان محكوماً بحكم الشهيد؛ إذ عمله يكون جهاداً في سبيل الله تعالى فيشملة عمومات أدلة الجهاد، وقانون الأهمّ والمهمّ، وإنما يكون بحكم الشهيد في الأحكام؛ لأنّ فعله قسم من الجهاد، لكن بشرائط الشهادة المذكورة في باب الجهاد.

المسألة الخامسة: المقابلة بالمثل

إذا توقف انتصار الاسلام على الاغتيال وإحراق الزرع وما أشبه من أساليب يتعامل بها العدو جاز من باب المقابلة بالمثل، لكن اللازم اجتناب هذه الأمور إلّا في الضرورة القصوى.

أما الجواز مع الاضطرار فللدليل الأهمّ والمهمّ، وللمقابلة بالمثل، وأما لزوم

مراعاة الضرورة القصوى فلأنها أساليب غير نزيهة، والنزاهة مطلوبة في السياسة الإسلامية سلماً أو حرباً كما يظهر من توصيات الرسول صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين علي عليه السلام^١.

الرسالة السادسة: الحرب الدعائية

الحروب الباردة ضدّ العدوّ والدعايات المضللة للعدو جائزة، فإنّ الكافر يصنع ذلك فيجوز مقابلته بالمثل؛ وذلك لقوله تعالى ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾^٢؛ ولقوله تعالى: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾^٣؛ ولقوله سبحانه: ﴿الْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ﴾^٤، مضافاً إلى الأدلة العامة وقاعدة الأهمّ والمهمّ، ولكن اللازم - كما تقدّم - ملاحظة النزاهة إلى أبعد حدّ ممكن، وفي كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «ما معاوية بأدهى مني»^٥ إشارة إلى وجوب مراعاة النزاهة، وحفظ سمعة الإسلام والمسلمين لدى تطبيق الخطط والسياسات.

الرسالة السابعة: مكافحة الآفات

يجوز رشّ الموادّ السامة في المزارع والغايات لأجل الوقاية والعلاج، والأضرار الناجمة منها على الإنسان قليلة جداً، فلا يشملها دليل «لا ضرر» ولو فرض حصول الضرر الكبير لزم مراعاة الموازنة بين المصالح والأضرار، فان كانت المصالح أهم أخذ بها وان استلزمت الضرر، وحينئذ يجب تداركها من بيت المال،

(١) أنظر الخصال، ص ٢٧٤ - ٢٧٦.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٩٤.

(٣) سورة الشورى، الآية ٤٠.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٩٤.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٠.

(٦) الكافي، ج ٥، ص ٢٨٠، ح ٤.

أو من الجهة التي سببت الضرر، كأن كانت شركة أو مؤسسة أو شخصاً وإن كان الضرر أكبر حرم رش السموم وإن تساوى فالتخيير هو الحل.

المسألة الثامنة: تحديد السلطة الشخصية

هل يجوز للدولة منع أو تحديد حريات الأفراد فيما عندهم من نفائس تُعد من الثروة الوطنية؟ احتمالان، والظاهر أنه لا يحق لها ذلك؛ لقاعدة تسلط الناس على أموالهم إلا إذا كانت هناك جهة توجب المنع أهم من قاعدة السلطنة فتقدم على القاعدة بالأهمية حسب قاعدة «الأهم والمهم» والحكم في المستثنى منه والمستثنى حسب الأدلة العامة، كما أن وجوب مراعاة قرار الدولة في المستثنى إنما هو فيما إذا كانت شرعية، وإلا فلا يجب إطاعتها.

المسألة التاسعة: رد المعتدي

إذا تعدى جماعة من الكفار على جماعة من المسلمين لا يحق لأولئك المسلمين أو غيرهم من المسلمين التعدي على كفار آخرين لم يشتركوا في العدوان. لقوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾^١ فإذا تعدى السيك على المسلمين في الهند مثلاً لا يحق للمسلمين في باكستان التعدي على السيك الموجودين في باكستان، إلا إذا كان السيك كلهم يداً واحدة على المسلمين والحكم في المستثنى منه والمستثنى حسب الأدلة، والمرجع في الجواز وعدمه هو مراعاة الأهم والمهم من المصالح والمفاسد. هذا في الشؤون العامة، وكذا الكلام في الشؤون الشخصية.

فإذا تعدى الكفار على بعض المسلمين لا يحق لمسلمين آخرين أن يتعدوا على أولئك الكفار المعتدين، مثلاً: إذا تعدى سيكي على مسلم لا يحق لمسلم آخر التعدي

(١) سورة فاطر، الآية ١٨.

على ذلك السيكي إلا إذا كان بميزان الجهاد والدفاع الإسلامي.
والوجه في عدم الجواز هو الخروج الموضوعي لأنّ الذي يريد الرد ليس هو
المعتدى عليه، فلا يشمل قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم﴾ نعم يستثنى منه
صورة الرد من باب دفع المنكر، أو الدفاع عن الإسلام والمسلمين.
ومثله يقال فيما إذا تعدّى كافر محارب للمسلمين على زيد جاز لعمر أن يذب عنه أو
ينتقم من ذلك الكافر، من باب وجوب دفاع المسلم عن المسلمين الذي جاءت به النصوص
كالذي.

في قرب الاسناد «نصرة المؤمن على المؤمن فريضة واجبة»^٢، وغيره مما هو
متضافر^٣ أو من باب دفع المنكر.

الرسالة العاشرة: في الانتحار والتعذيب

يحرم الانتحار مطلقاً؛ لأنه قتل للنفس وإلّاؤها في التهلكة، سواء كان انتحاراً
سريعاً أم انتحاراً تدريجياً، كأخذ بعض السموم أو الأدوية التي تسبّب الموت بعد
فترة من الزمن، بل لا يبعد القول بالحرمة المغلّظة في مثل الانتحار البطيء؛ لاجتماع
حرمتي الانتحار والإضرار المزمّن بالجسد.

فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أن الأضرار طويلة الأمد من المحرّمات، لكنه
إذا تعرّض السجين أو الأسير إلى التعذيب الشديد الذي لا يطيقه أو الإتيان بالمنكر
الأفظع من الانتحار شرعاً أو عقلاً كبيع البلاد إلى الأجنبي أو الإقرار على جماعة
من المؤمنين الأبرياء بالجاسوسية فيقتلهم الظالم أو يجبر على إطلاق كلام يؤدّي
إلى تضليل العباد وإخراجهم من الدين أو إخلال عقائدهم الحقّة وغيرها من

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٤.

(٢) قرب الأسناد، ص ٥٥، ح ١٨١.

(٣) أنظر جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٠، ص ٣٤٨، ح ٢٨٣٦٨؛ ص ٣٢٢، ح ٢٨٢٩٤؛ ص ٣٤٩، ح ٢٨٣٧٠.

المفاسد العظيمة فهل يجوز له الانتحار تخلصاً من الضرر الأكبر أم لا؟
احتمالان:

الأول: الجواز؛ للأهمّ والمهمّ، وإلا كان نقضاً للغرض من جهتين: مادّية ومعنويّة. أمّا المادية فلأنّ الشارع إنّما نهى عن قتل النفس لأهميّة حفظ النفس وإنقاذها من الموت، فالمنع من الانتحار في هذه الصورة يستلزم الترخيص بقتل جماعة لإنقاذ واحد وهو خلاف الحكمة بل خلف ونقض للغرض وأمّا المعنويّة فلأنّ منعه من الانتحار مع الخوف على العباد من الضلالة منافع للطّف الإلهي في بعث الأنبياء والرسل وتنصيب الأئمة عليهم السلام.

الثاني: العدم؛ لإطلاقات أدلّة حرمة قتل النفس كما في قوله سبحانه: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾^١ وقوله سبحانه: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾^٢ وغيرها من الآيات والروايات، بل والإجماع.

والذي يظهر من كلمات السيّد الأستاذ أعلى الله مقامه الشريف هو الأول لكن بشرط إجازة الحاكم الشرعي إن أمكن^٣، وظهورها يشمل الجواز في صورة عدم إمكان الاستجازه من الفقيه الجامع للشرائط وهو متين؛ لعدم إمكان ذلك غالباً في صورة السجن أو الأسر ونحوها، فيستلزم إيقاف المسألة على شرط متعذر وهو عسر وخرج وتكليف بغير المقدور.

المسألة الحادية عشرة: الواجبات المالية ونحوها.

قام الدليل على أن الواجبات المالية الأوليّة على المسلمين هي الخمس والزكاة والخراج ونحوه، فلا يجب على المسلم دفع الضرائب الموضوعّة من قبل القوانين

(١) سورة النساء، الآية ٢٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٩٥.

(٣) الفقه (المسائل المتجددة)، ص ١٢٢، مسألة ٢٥٥.

الوضعية إلا إذا كان في الامتناع خطراً أو ضرراً عليه، أو على ما يرتبط به من شؤون شخصية أو اجتماعية، أو كانت هناك ضرورة أو اضطرار، كما لو وقعت حرب بين المسلمين والكفار ولم يكف بيت المال أو خزينة الدولة لسد نفقات الحرب أو شؤونها الأخرى، ولم تكف التبرعات والمعونات التي يسديها أهلها لسد النفقات، فإنه يجب على المسلمين حينئذ بذل المال لحماية البلد من الاضرار كما دل عليه متضافر الأدلة.

وكذا الكلام في الغرامات التي وضعتها القوانين الوضعية في مختلف الشؤون العامة، فإنه لا يحق لأحد أن يأخذ مالاً من أحد بعنوانها، كما لا يجب إعطاؤها مادام آمناً من الضرر، وذلك لعموم أدلة احترام المال وسلطنة الناس على أموالهم^١. هذا مقتضى الأصل، لكن يجوز وضع الغرامات في الدولة الشرعية لتنظيم شؤون العباد والبلاد؛ وذلك للأهم والمهم، ولذا ينبغي التوقف فيها على قدر الضرورة كمية وكيفية ومدّة؛ لأن الأصل فيها الحرمة، والجواز ضرورة، وهي تقدر بقدرها.

الرسالة الثانية عشرة: حفظ وسائل الضلالة لأجل ردها

لا يجوز حفظ كتب الضلال وغيرها من وسائله الإعلامية والثقافية، كما لا يجوز حفظ ألفاظ الكفر في الأقراص الليزرية أو الأشرطة المسجلة أو الأفلام ونحوها من وسائل، كما لا يجوز حفظ السباب وغيرها من ألفاظ الفحش والمنكر في أشرطة التسجيل ونحوها. كل ذلك لعمومات الأدلة الناهية عن ذلك، ويستثنى من ذلك ما إذا كانت مصلحة أهم فتجوز حينئذ للأهم والمهم.

(١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٢، باب ٣٣، ح ٧.

(٢) فالأول مقدار الغرامة، والثاني طريقة دفعها، والثالث أن يكون تعيينها مؤقتاً لا دائماً؛ لأن الأصل فيها الحرمة، والجواز ضرورة، وهي تقدر بقدرها.

وقد أجاز الفقهاء الحفظ لأجل ردّها وبيان ضلالتها وعدّوها من موارد الاستثناء؛ ولذا لم يجيزوه إلا لمن هو أهل لذلك، أو يأمن على نفسه من الانحراف، وأما غيره فلا.

المسألة الثالثة عشرة: الغبن والغش في المعاملات

لا يجوز الغبن في المعاملات ثمنًا أو مثنًا بإخفاء السعر الجديد والتعامل بالسعر القديم مع الجاهلين بالهبوط والصعود في الأسعار، كما إذا صار السعر العالمي للمثقال من الذهب دينارًا مثلاً وعلم التاجر بهبوطه فإنه لا يجوز له بيعه بالسعر القديم؛ لأنه غبن عرفاً، فالبيع حرام، وللمشتري الخيار. بل قد ورد عنه صلى الله عليه وآله: «غبن المؤمن حرام»^١ وفي رواية أخرى: «غبن المسترسل سحت»^٢ وفي رواية ثالثة: «غبن المسترسل ربا»^٣ ودلالة السحت والربا على الحرمة الكبيرة ظاهرة. وكذا الكلام في عكس المسألة بالنسبة للمشتري، لكن هل يجوز الغبن لأجل النهي عن المنكر، كما لو كان في غبنه بالسعر يسلب منه فرصة صرف المال الزائد في شرب الخمر أو لعب القمار ونحوهما؟ وكذا في صورة الغش كما لو يبيعه شيئاً يشبه الخمر بعنوان الخمرية بقصد ردعه عن المنكر ولو بهذا القدر؟ ذهب جمع من الأعلام إلى الجواز، ولم يستبعده السيد الأستاذ أعلى الله مقامه الشريف في الفقه^٤، لكن الجواز في الصورة الثانية مشروط بشرطين: **أحدهما**: أن يكون ثمن المبيع مطابقاً للمقدار الذي يأخذه البائع أو أقل؛ لأن الأكثر غبن، نعم إلا إذا كان بقصد ردعه عن المنكر كما عرفت فحينئذ يجوز.

(١) الوسائل، ج ١٧، الباب ٩ من أبواب آداب التجارة، ص ٣٩٦، ح ٤.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ٢٩٢، الباب ١٧ من أبواب الخيار، ص ٣١، ح ١.

(٣) الوسائل، ج ١٧، الباب ٩ من أبواب آداب التجارة، ص ٣٩٦، ح ٥.

(٤) الفقه (المسائل المتجددة)، ص ١٢٠.

ثانيهما: أن يكون بإجازة الحاكم الشرعي، بل لا يبعد جواز مصادرة مال فاعل المنكر حتى لا يقع فيه، كل ذلك للأهمّ والمهمّ. نعم، إذا أبتلي بأهمّ آخر يفوق ردع المنكر كتشويه سمعة الإسلام أو المؤمنين أو ترتب الضرر عليه فإنه لا يجوز حينئذ للملاك المذكور.

السؤال الرابعة عشرة: الإشاعة في رد العدوان أو ردع المنكر

لا تجوز الإشاعات الكاذبة لأنها من مصاديق الكذب والبهتان والغيبة، كما أنّ فيها الأذى وهتك الحرمة أحياناً، إلا إذا كانت لردّ اعتداء أهمّ، أو للحيلولة دون اعتداء أهمّ.

فمثلاً: إذا كان الطاغية - ولو كان مؤمناً - يريد شنّ حملة اعتقالات في صفوف المؤمنين والأبرياء ولا تصرفه عن ذلك إلا الإشاعة لأنها تفضحه أو تكشف نواياه ومخططاته بما يخيفه من الإقدام كما هو الغالب في سياسة الظلمة والمستبدين حيث إنهم يعملون في الظلام ويتآمرون بعيداً عن العيون، فيجوز إشاعة ما هو أعظم من الاعتقال عنهم لغرض ردعهم كإشاعة أن المستبد يريد قتل جماعة أو إعدامهم ونحو ذلك، لأنه من مصاديق ردع المنكر، وجوازه للأهمّ والمهمّ.

وأما إذا كانت الأضرار مساوية فالتخير، وإن كانت أقلّ فلا يجوز، وفي صورة الشك والحيرة بعد عدم إمكان التشخيص بالرجوع إلى أهل الخبرة فالرجوع إلى الأصول العمليّة، وفي الغالب يجري استصحاب الحرمة، أو الاحتياط للعلم بالحرمة والشك في الفراغ.

وبذلك يظهر جواز مباحة فاعل المنكر إن كانت مفسدة المنكر أعظم من مفسدة المباحة ولم يمكن ردعه إلا عبرها، وكذا الكلام في صورة تهديده أو استفزازه بنشر حقائق يخاف نشرها أو فضحها للملاك المذكور.

الهسألة الخاوسة عشرة: التعامل مع أجهزة الاستخبارات

لا يجوز تسجيل زلات المؤمنين في تقرير أو كتاب أو مقال أو فيلم أو ما أشبه حتى فيما إذا لم يوجب ذلك فضيحتهم في المستقبل، وأما معها فالحرمة أشد للنص والإجماع والعقل، وعليه الفتوى^١، وتتأكد الحرمة في صورة التعامل مع دوائر الاستخبارات ونحوها للوشاية على الناس، وخصوصاً المؤمنين، ورفع التقارير المتعارفة من صغريات السعاية المرسومة في الدول المستبدة واللامشروعة. كما أن انطباق عنوان التجسس عليها يزيد من حرمتها المغلظة، ولا إشكال في أن التجسس والسعاية حرام نصاً وفتوى.

نعم، يستثنى من ذلك الدول المشروعة المطابقة للموازن الشرعية كالتي تكون تحت إشراف شورى الفقهاء المراجع، فإنه يجوز التعاون معها لكشف الأعداء والخصوم وفضح الجماعات المضادة ونحو ذلك للأهمّ والمهمّ، فإنه يجوز التجسس أو كتابة التقارير ونحوه، لفضح من يريد هدم الإسلام أو يريد تشويه سمعته بإشاعة الفحشاء وترويج المخدرات أو الأفكار الضالّة ونحوها، بل قد يجب حفظاً للإسلام وبلاد المسلمين وذلك للأهمّ والمهمّ.

وكذا الكلام في الرقابة على العمال والموظفين لضمان حقوق المجتمع، كما أن الانخراط في سلك المباحث ونحوها من أعمال تعود للدولة غير المشروعة، فإن كان فيها نفع للإسلام والمسلمين لمصلحة أهمّ جاز على أن يكون بإذن الفقيه الجامع للشرائط، وإلا فإن الأصل الحرمة، كما ذكر ذلك الفقهاء في باب الجهاد^٢.

(١) الفقه (المسائل المتجددة)، ص ١٧٤، مسألة ٣٨٤.

(٢) راجع الفقه (الجهاد)، ج ٤٧، ص ١٩١، مسألة ٦٠.

الرسالة السادسة عشرة: الكذب والتزوير

لا إشكال في حرمة الكذب، سواء كان في القول أم في الكتابة أم في العمل أم في الإشارة، كما لو أشار بنعم في مقام لا، وبلا في مقام نعم، ولا يختلف ذلك بين المسائل الكبيرة أو الصغيرة كتسجيل العمر بالأكثر أو الأقل، إلا إذا كانت هناك مصلحة أهم، كما لو ذكر العمر الواقعي أخذه الظالم إلى الجندیة الإجبارية، وساقه إلى الحرب أو السجن، أو كلفه بتكاليف باطلة.

وكذا الكلام في التزوير؛ لأنه كذب وغش وتدليس بحسب اختلاف الموارد، وعمومات الحرقة تشمل حتى تزوير توقيع الآخرين. نعم يستثنى منه صورة الأهم والمهم فيما إذا كانت مصلحة تفوق مفسدة الحرمة، لكن تشخيص ذلك بيد الخبير، ومن ذلك يعرف أن تبديل الإنسان لإمضائه أو لخطه الأصل فيه الحلية، ويحرم إذا كانت هناك جهة محرمة كما لو استلزم تضييع الحقوق.

وكذا لا يجوز تزوير شكل البدن أو الوجه أو العين وما أشبه ذلك إذا كان بداعي التدليس، كإراءة الشيخ نفسه شاباً بتلوين الشعر، وعمليات التجميل وما أشبه لأجل التدليس على المرأة التي يريد الزواج منها، أو تخطي الموانع الأمنية في المطارات والطرق والسواحل وغير ذلك، ويتفرع على هذه المسألة تزوير العملة النقدية، فإن الأصل الأولي فيه عدم الجواز، حتى إذا كان لحكومة غير مشروعة لأنه إضرار بالناس؛ لأن زيادة النقد توجب ارتفاع القيم، وعكسه يوجب إنخفاض القيم لقانون العرض والطلب، وفي الاثنين الحكم هو الحرمة.

أما الأول فلأن ارتفاع الأسعار يوجب الضرر في التضخم، وأما الثاني فلأنه يوجب إتلاف المال وإسراف في تفويت قيم الأشياء، كما هو إضرار أيضاً.

نعم، يستثنى من ذلك ما إذا كانت حكومة جائرة واجبة الإسقاط بحسب تشخيص الفقهاء جامعي الشرائط فإنه يجوز حينئذ إذا كانت الزيادة والنقيصة تساهم في الإسقاط للأهم والمهم، كما ذكره السيد الأستاذ أعلى الله مقامه الشريف

في المكاسب^١.

الهيئة السابعة عشرة: تضيق الحريات

الأصل الأولي في الإنسان هو الحرية سواء بنحوها الفردي أو الجماعي أو الاجتماعي، فلا تحتاج الجمعيات والهيئات والتكتلات إلى كسب ترخيص أو إجازة من السلطة الحاكمة لأجل ممارسة أعمالها مادامت في الإطار المشروع، وكذا الكلام في الشركات التجارية والصناعية، وكذا البناء والإعمار، وهكذا في سائر الفعاليات الشخصية أو الاجتماعية، فإن الإنسان فرداً كان أو جماعة حر في جميع الأشياء إلا المحرمات الأولية والثانوية.

وعليه فلا يحق للسلطة اللامشروعة كبت الحريات أو التضيق منها، ولو فعلت لم يجب اتباعها مهما أمكن، نعم إذا كانت الحكومة مشروعة تعمل تحت نظر الفقيه الجامع للشرائط أو شورى الفقهاء المراجع، وكان المنع لمصلحة أهم، أو كان في المزاوله ضرر بالغ فإنه يجب اتباعها واحترام مقرراتها، ولكن ينبغي أن يكون المنع استثناء نشأ من الضرورة، كما يجب أن يكون مؤقتاً ويقدر الضرورة لا أكثر.

والوجه في حرمة الكبت هو المخالفة لقانون السلطنة، بل والعقل والإجماع، ووجه حرمة الاتباع قولهم عليهم السلام «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^٢، كما أن الوجه في جواز منع الحريات في مواردده هو الضرورة للأهم والمهم، وصاحب الحق فيه هو الحاكم الشرعي الجامع للشرائط بعد مراجعة الخبراء لأنها من شؤونه في زمن الغيبة، لأنها من الموضوعات المستنبطة التي تدخل في مهام الفقيه، والا كان للناس التمتع بحرياتهم. هذا ويتفرع على ما تقدم فروع:

(١) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٩١.

(٢) الوسائل، ج ١٦، الباب ١١ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٥٥، ح ١٠.

الأول: لا يحق للدولة أن تمنع من التجوّل أو تحديد تجوال المواطنين؛ لأنّه كبت لحريتهم التي منحها الله سبحانه لهم، إلاّ إذا كانت هناك مصلحة أهمّ شرعاً تغلب مصلحة الحرية، وكذا الكلام في قطع الطرق وغلق المطارات وسائر المرافق العامة.

الثاني: لا يحقّ للدولة أن تمنع من الاجتماعات مطلقاً، أو تحدد منها، إلاّ إذا كان في المنع مصلحة أهمّ.

الثالث: لا يحقّ للدولة أن تمنع من الأعمال الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية لما تقدم، كما لا يحقّ لها غلق مواطن المشاعر ومظاهر الدين، كالمشاعر الدينيّة والعبّات المقدّسة والمساجد والحسينيات وما أشبه ذلك، إلاّ إذا اقتضت الضرورة للمصلحة الأهمّ فتقدر بقدرها حينئذ كما وكيفاً، أي زماناً وخصوصيّة، وأما في غير صورة الضرورة فيرجع إلى الأصل الأوّلي العامّ وهو حرمة المنع.

الرابع: لا يجوز تحرّي الدور والمحلات التجاريّة أو الملابس والشباب من قبل السلطة، أو مؤسساتها التابعة ونحوها. كما لا يجوز وضع المفارز في الطرق، أو تحرّي السيارات ونحو ذلك إلاّ ما استثنى للمصلحة الأهمّ التي تغلب مصلحة الحرية والسلطنة كما عرفت، كلّ ذلك لوحدة الدليل في المستثنى والمستثنى منه.

المسألة الثامنة عشرة: المعاملة مع أسرى الحرب

إنّ القانون السائد في العالم والمستقى من القوانين الوضعيّة يبيع معاملة أسرى الحرب بأحد أمور ثلاثة هي:

١. القتل.
٢. السجن.
٣. إطلاق السراح.

وهذه الإجراءات تتنافى مع قانون الإسلام، فإنّ الأوّل يتنافى مع رحمة الإسلام، والثاني منافي لحريته، وفيه تضييع للطاقات وهدر للفرص النافعة، والثالث

مناف للحكمة، ومناقض للغرض؛ لأنّ الإسلام لا يريد اجتماع الأعداء والمحاربين وتطفّلهم ليشنوا حرباً أخرى يهلك فيها الحرث والنسل. ومن هنا وضع الاسلام حلوّاً أخرى لاسرى الحرب هي:

الإسترقاق والمن بالعمو والفداء بالمال وأراد من الاسترقاق منح الحرية للأسير ولكن تحت سلطة المولى، كما يقال مثله بالنسبة للطفل والأجير والجندي والموظف، سوى أنّ الأوّل لقصوره والباقيين لاختيارهم العقد وإقدامهم عليه مع علمهم بشرائطه والتزاماته يخضعون لسلطة من هو فوقهم، فلا يقال: إنّ العمل أو الوظيفة أو الولاية على الطفل في الأسرة تتنافى مع حرية الإنسان، فإنها إما ناشئة من التنازل الشخصي عن الحرية اختياراً أو من المصلحة الأهم، وإلا كانت فوضى واختلال نظام.

والمحارب كذلك، فإنه مع علمه وإقدامه على محاربة الإسلام والاعتداء عليه يكون قد ضيّع على نفسه فرصة الحرية الكاملة، وهذا شأن سائر الأسرى والمحاربين، ومع ذلك فإنّ الإسلام يجعل ذلك تحت نظر الحاكم العادل في إطار قوانين الإسلام لتنظيف المجتمع وحمايته من الإلحاد الكافر فكراً، ومن مآسي الحروب وويلاتها سياسة، ومع ذلك ندب إلى العتق وحرّض عليه، بل وجعله كفارة لجملة من الأعمال العبادية، واشترط فيها الإيمان؛ لأنّ الإيمان بعد ذلك يكون الضمانة من الفسق.

هذا فضلاً عما قننه الإسلام من أحكام خاصة بالعبيد تمنع السيّد من التصرفات المنافية للإنسانية وروح الإسلام، وبذلك ضمن للأسير الحرية في إطار الإصلاح والتربية ليبد له من عدو الى صديق ومن محارب الى مناصر، وفي مقابل ذلك جعل الإسلام حلين آخرين هما: المنّ أو الفداء كما في قوله سبحانه: ﴿فإِذَا مَنَّآ بَعْدَ

وإما فداء^١، والاصل العام الذي لاحظته الشرع في هذه المعاملة هو الأهم والمهم، لان الحلول الثلاثة التي وصفها للأسرى تقع في إطار دفع الإفسد بالفساد، وتجويز الضرر القليل دفعاً للضرر الأكبر.

المسألة التاسعة عشرة: هجرة العقول والخبراء

هل يحقّ للدولة أن تمنع من هجرة أصحاب العقول والعلماء كالأطباء والمهندسين واساتذة الجامعات والشعراء ونحوهم الى خارج بلدهم، سواء كان البلد محتاجاً لهم أم لا؟ الظاهر العدم إلا إذا كانت جهة خارجية أهمّ كما تقدّم ووجه عدم الجواز هو منافات المنع لقاعدة: «الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم» المستنبطة من الأدلة^٢ التي تحرم كل تصرف في شؤون الناس من دون اختيارهم، ووجه الجواز هو قانون الأهمّ والمهمّ إذا أمضى قرار المنع الفقيه أو شورى الفقهاء المراجع.

المسألة العشرون: الثروة الوطنية

هل يحقّ للدولة أن تمنع إخراج النفائس من البلد؟ الظاهر أنّه لا يحقّ لها ذلك إلا إذا كانت جهة موجبة للمنع أهمّ من حرية مالك النفيس وسلطنته على ماله، ولا فرق في ذلك بين النبات النفيس، أو الحيوان النفيس أو الجماد النفيس، كما لا فرق بين الاثر العلمي أو الثقافي أو الادبي أو التراثي لوحدة الدليل في الجميع.

المسألة الحادية والعشرون: تراحم الحج بترك واجب أو فعل حرام

هذه من المسائل الهامة التي وقع فيها النقض والإبرام بين الأعلام، وقد ذكر

(١) سورة محمد، الآية ٤.

(٢) أنظر عوالي اللآلي، ج ١، ص ٢٢٢، ح ٩٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، باب ٣٣، ص ٢٧٢، ح ٧؛ سورة الأحزاب، الآية ٦.

السيد اليزدي قدس سره في العروة الوثقى وتبعه جمع من المعلقين كما قد يفهم من سكوتهم عن الفتوى إنه: إذا نذر المكلف قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام في كلِّ عرفة ثمَّ حصلت الاستطاعة لم يجب عليه الحجّ، وكذا إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يصرف مقدار مائة ليرة [دينار] مثلاً في الزيارة أو التعزية أو نحو ذلك، فإنّ هذا كله مانع من تعلّق وجوب الحجّ به.

وكذا إذا كان عليه واجب مطلق فوري قبل حصول الاستطاعة ولم يمكن الجمع بينه وبين الحجّ، ثم حصلت الاستطاعة وإن لم يكن ذلك الواجب أهمّ من الحجّ، لأنّ العذر الشرعي كالعقلي في المنع من الوجوب.

وأما لو حصلت الاستطاعة أولاً ثم حصل واجب فوري آخر لا يمكن الجمع بينه وبين الحجّ يكون من باب المزاحمة فيقدم الأهمّ منهما، وقد صرح بذلك أيضاً صاحب المدارك قدس سره بتقديم النذر على الحجّ لعدم تحقّق الاستطاعة في تلك السنة معللاً ذلك بالتعليل المذكور، وحكي ذلك عن الشهيدين والمحقق قدست أسرارهم^٢.

كما حكي أن عمل صاحب الجواهر قدس سره كان على ذلك، حيث كان ينذر قبل أشهر الحجّ زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة لئلا يتوجّه عليه خطاب الحجّ في شهره^٣، وهو الذي صرح به المحقق النائيني قدس سره كما في فوائد الأصول^٤ وإن لم يلتزم به في الفقه كما يظهر من تعليقه على العروة الوثقى كما ستري. وأضاف في العروة صورة ما إذا استلزم الذهاب إلى الحجّ ترك واجب فوري

(١) العروة الوثقى، ج ٤، ص ٣٩٣ - ٣٩٥، مسألة ٣٢، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) قواعد الفقيه، ص ٢٤٢.

(٣) فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٣١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

سابق على حصول الاستطاعة أو لاحق مع كونه أهم من الحجّ، كإنقاذ غريق أو حريق، وكذا إذا توقف على محرّم^١.

هذا وقد ذهب جمع ولعله المشهور بين المتأخرين ممن علّق على العروة إلى تقديم الأهمّ مطلقاً منهم المحقّق النائبي والسادة البروجردي والخنساري والخوئي والكلبيكاني والشيرازي قدست أسرارهم^٢، حيث صرّحوا بأنّ النذر بأقسامه لا يزاحم الحجّ، ولذا ينحلّ فيتعيّن الحجّ، حتى وإن كان الحجّ متأخراً عن النذر زماناً، إلا أنّ ملاكه بما أنه تامّ في ظرفه وأهمّ من غيره وجب حفظ القدرة عليه في وقته لئلا يفوت، ضرورة أنّ العقل كما يستقلّ بقبح تفويت الواجب الفعلي كذلك يستقلّ بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه، وعلى هذا فحيث إنّ الإتيان بالمهمّ فعلاً يوجب تفويت ملاك الأهمّ في ظرفه، فلا يجوز فيكون حكم العقل بوجوب حفظ القدرة عليه في زمانه معجزاً للمكلّف إذا أراد امتثال المهمّ فعلاً.

وعليه فإنّ استقلال العقل بتقديم الأهمّ مطلقاً في مقام الامتثال لا يتحقّق بالتقديم أو التأخير، بل يستقلّ بلزوم تقديم الأهمّ وإن كان متأخراً، والانشغال بالمهمّ فعلاً يلزم منه تفويت الأهمّ ملاكاً وإنّ لم يفوته فعلاً؛ ولذا صرّحوا بتقديم الحجّ مع أنّه متأخّر.

ولعلّ الوجه الذي ارتضاه صاحب العروة قدس سره ومن سبقه فأفتوا بسقوط الحجّ هو انتفاء الاستطاعة موضوعاً بعد أسبقية تعلّق النذر بذمّته في الأوّل، كما أنّ استلزامه لترك الواجب أو فعل الحرام يرفع عنه ملاك وجوب الحجّ.

وكيف كان، فإنّ من تعارض الكلمات يعرف أنّ المسألة قد تدخل في صغريات العديد من الكبريات، لأنّ وجوب الوفاء بالنذر موقوف على اختلال

(١) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٤١٧ - ٤١٨، مسألة ٦٤، ط مؤسسة الأعلمي.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٩٣ - ٣٩٦، مؤسسة النشر الإسلامي.

الاستطاعة حتى ينتفي بذلك وجوب الحجّ الذي هو في ذاته مانع من رجحان متعلّق النذر، وحينئذ يكون متعلّقه راجحاً فيجب الوفاء به، والمستفاد من كلّ ما تقدّم هو توقّف كلّ من الواجبين على انتفاء الآخر، فهل هذا التوقف يدخلها في صغريات باب التزاحم أو التعارض أو التوارد؟ والذي ظهر لك من كلمات مشهور المعلّقين على العروة هو كونها من صغريات التزاحم، ولذا أفتوا بلزوم تقديم الحجّ لأنه أهمّ، إلا أنّ الظاهر من صاحب العروة ومن سبقه قدست أسرارهم هو عدم ارتضائهم ذلك، ويمكن توضيح ذلك من وجوه:

الأول: أن يقال: إنها خارجة موضوعاً عن باب التزاحم، وذلك لما عرفته مكرراً من أن مورده وجود الملاكين المحرزين للحكمين المتزاحمين مع عجز المكلف عن الجمع بينهما على نحو لو فرض أنّه كان قادراً على الجمع بينهما لوجب، ويمكن أن يقال بأنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأنه في فرض تمامية ملاك النذر بعد القدرة وحلول الوقت ورجحان المتعلّق لا يبقى معه ملاك للآخر حتى يقال بالتزاحم؛ وذلك لأنّه إذا كان التكليف المنجز في حقّه هو وجوب الوفاء بالنذر كشف ذلك بالكشف اللّمي عن عجزه عن الحجّ، ومن الواضح أنّ العاجز غير مستطيع.

الثاني: أن يقال: بأنها تخرج موضوعاً عن باب التعارض؛ وذلك لأنّ مورد التعارض هو ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر، وهو لا يحصل إلا إذا تعذّر الجمع العرفي بينهما، فيتعيّن عليه الرجوع إليه لا التساقت كما هو مقتضى القاعدة الأوّليّة، أو التخيير كما هو مقتضى الأدلّة الشرعية بعد التكافؤ، وما نحن فيه ليس كذلك، بل الأخبار العلاجيّة في باب التعارض لا تشمل هذا المورد كما هو واضح.

الثالث: أن يقال: بأنها من باب توارد الأسباب فيقدّم من كان سابقاً أو رافعاً لموضوع الآخر، وهو ما قد يطلق عليه اسم التوارد، وعليه فإنّه إذا فرض تحقّق

الاستطاعة ووجب الحجّ فلا محالة ينحلّ النذر، وإذا فرض انعقاد النذر ووجب الوفاء به فلا تبقى استطاعة في البين حتى يقال بتقديم الحجّ عليه، فهما نظير توارد الدليلين على أمر واحد، فإنّ السابق منهما يؤثر أثره، ومع التقارن يبطلان.

وعليه فإنّه إمّا يفيد أحدهما إطلاق الآخر ويبقى متحرراً من القيد، وإمّا أن نرفع اليد عن كلا الإطلاقين، ونتيجة ذلك هو التساقط بعد فرض عدم إمكان الجمع بينهما، لكن حيث إنّ السبب المتقدّم هو الذي يؤثر أثره في المسبب إذا اجتمعا لوجود المقتضي وانعدام المانع فيه، ولم يبق بعده مجال لتأثير المتأخّر؛ لأنّه تحصيل للحاصل، ولإنتفاء قابلية المحلّ، ولا مجال للقول بأنّ ذلك يجري في الأسباب العقلية لا الشرعية لما عرفت من تصريحهم بالمثلية فيهما، كما نصّ عليه في المسألة.

وحيث إنّ سببية النذر لوجوب الوفاء به مقدّمة على سببية الاستطاعة للحجّ فيتقدّم عليه لا محالة، وهو المروي، فقد روى الصدوق قدس سره بإسناده عن علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من قدر على ما يحجّ به وجعل يدفع ذلك وليس له عنه شغل يعذره الله فيه حتّى جاءه الموت فقد ضيّع شريعة من شرائع الإسلام»^١، وقد تضافر هذا المضمون في الروايات الشريفة^٢.

لكن الظاهر أنّ للمناقشة فيه مجالاً؛ لأنّه إذا قدّم الحجّ يكون مشغولاً بما يعذره الله سبحانه، فليست المسألة دائرة بين ما يعذره الله فيه وما لا يعذره، بل فيما يعذر فيهما، ويشكل في أنّ أيّهما الراجح الذي ينبغي العمل به بعد عدم قدرته على الجمع بينهما؛ ولذا فإنّ الظاهر إمكان القول باحتمال رابع في المقام، وهو الجمع العرفي بينهما.

(١) الوسائل، ج ١١، الباب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ص ٢٨، ح ٩.

(٢) أنظر المصدر السابق، ص ٢٦ - ٢٨، ح ٣، ح ٤، ح ٥، ح ١١.

بتقريب: أن العرف يفهم من خطابات الشارع في مثلهما التفاوت الرتبي بين الأحكام الشرعية مثل النذر إذا اجتمع مع مثل الحجّ، وشرب الماء المغصوب إذا اجتمع مع شرب الخمر، فإن العرف يرى إعلائيّة رتبة الثانيين وجوباً وحرمة، وحينئذ يحكم بتقدّمهما على الأوّلين إمّا من باب عدم وجود المقتضى فيهما على مزاحمة الأقوى ملاكاً أو لأهمّيتهما.

ومع هذا التقديم الإثباتي لا تصل النوبة إلى التوارد الثبوتي أو التعارض؛ لأنهما متفرعان عن التكافؤ أو التعارض الواقعي بين الدليلين، ومع الجمع العرفي لا يبقى مورد للتعارض، لحكومته بتقديم الحجّ على النذر ذاته؛ ولذا لم يفرق القائلون بتقديم الأهمّ بين ذلك، كما لم يفرّقوا بين ما يستلزم ترك واجب أو فعل حرام.

المسألة الثانية والعشرون: تقديم ما يقطع أو يظن أو يشك أنه الأهم

وفي المسألة صور أهمها ثلاثة:

الأولى: فيما إذا لم يحرز المكلف الأهمّ من الطرفين ولكنه يقطع بقدرته على أمثال أحدهما دون الآخر، وكذا الكلام في صورة ما إذا ظنّ بقدرته على أحدهما وربما يقال بوجوب العمل بما علم أو ظنّ بالقدرة على أمثاله؛ لأن ما يقع في مقابل العلم والظن هو الاحتمال فلو لم يرجح العبد العلم أو الظن يقع بين خيارين:

أحدهما: ان يأخذ بالاحتمال ويترك العلم أو الظن وهو ترجيح للمرجوح.

وثانيهما: ان يتوقف ولم يرجح أيّاً منهما فيستلزم مساواة القوي والضعيف. وكلاهما باطل فلم يبق الأّ ترجيح ما علم أو ظنّ بقدرته عليه، وأمّا في صورة الشكّ بالقدرة فإنه يتخيّر.

الثانية: ما إذا أحرز أهميّة أحد الطرفين ولكنه لا يجزم بقدرته على أمثاله، بينما يقطع بقدرته على أمثال المهمّ، فهل يتعيّن عليه الأهمّ المحتمل أم الثاني المتيقّن؟

احتمالان:

الأول: تعين الأهم وإن كانت القدرة محتملة وذلك لحكومة العقل بلزوم تقديمه، والقاعدة العقلية لا تقبل التخصيص.

الثاني: تعين المهم، لأنه متيقن الامتثال، والعقل يحكم بلزوم تقديم المتيقن على المحتمل في مقام الامتثال، ولا يرد عليه إشكال ترك الأهم لإمكان القول إن المهم مع فرض اليقين بالقدرة عليه يكون هو الأهم بنظر المكلف؛ لكونه امتثالاً يقينياً وإن لم يكن هو الأهم واقعاً.

الثالث: ما إذا كان أحدهما المعين محتمل الأهمية، لكنه لا يجزم بقدرته على امتثاله، وكان الآخر غير محتمل الأهمية لكنه يجزم بقدرته على امتثاله.

والاحتمالان المذكوران في المسألة السابقة ترد هنا أيضاً، بإضافة أن محتمل الأهمية لا يحرزها موضوعاً، فلا يحكم العقل بلزوم تقديمه مطلقاً ما لم تصل الأهمية إلى الأمور الخطيرة كالدماء والأعراض، وعليه فإن اليقين في غير محتمل الأهمية يترجح على الاحتمال الآخر، فيأخذ بالمقدور منهما.

وربما يمكن القول بأن المدار في الصور المذكورة ليس على الاحتمال واليقين وما بينهما، بل على المحتمل والمتيقن؛ لأنّ العقل يحكم بلزوم تقديم الأهم بغض النظر عن اليقين بالقدرة عليه أو عدمها.

والمعتبر بنظر العقل في مثلها هو متعلقات الاحتمال واليقين، فلو غرق اثنان في البحر وكان متعلق احتمال الإنقاذ نبياً بينما متعلق اليقين مؤمن من سائر المؤمنين، تعين المحتمل عقلاً؛ لأن في تركه قباحة وتقصير في الامتثال، وعقلاً؛ لأن العقلاء يمدحون من أقدم على المحتمل الأهم ويذمون المحجم، وتعضده جملة من الشواهد الفقهية والعقلانية القاضية بلزوم مراعاة متعلق الاحتمال واليقين لا أنفسهما.

فمثلاً: إذا احتملنا وجود سم قاتل في إناء وقطعنا بوجود السم الضار في سائل آخر لكنه غير قاتل، واضطررنا لارتكاب أحدهما، فإنه يتعين الإقدام على متيقن

الضرر دون محتمل السميّة؛ لخطورة المحتمل فيه وأهميته، وإن كان الاحتمال غير قوي فيه، بخلاف الثانية وهو ما صرّح به الشيخ والآخوند قدس سرهما وتبعهما جمع من الأصوليين والفقهاء في تنبيهات البراءة، حيث نصّ الشيخ قدس سره في التنبيه الثالث على حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً حتى مع قيام الحجّة على عدم التكليف، وظاهر عبارته انحصار ذلك في الشبهات الموضوعيّة التحريميّة^١، إلا أنّ الآخوند قدس سره عمّمها للشبهات الحكميّة أيضاً في التنبيه الرابع^٢، ولا يمنع منه مانع إلاّ محذور اختلال النظام إذا أراد المكلف العمل به في مطلق الشبهات، فحينئذ لا يجوز الأمر به من قبل الحكيم لمنافاته للغرض؛ ولذا سلك الشيخ قدس سره طريقين لحل الإشكال المذكور:

أحدهما: الاحتياط بالمظنونات دون الموهومات أو المشكوكات دفعاً للمحذور المذكور.

وثانيهما: التبعيض بحسب المحتملات، فإن كان الحرام المحتمل من الأمور الخطيرة في نظر الشارع كالدماء والفروج، بل مطلق حقوق الناس بالقياس إلى حقوق الله تعالى فينبغي أن يحتاط فيها وإلاّ فلا^٣.

وحيث إنّ المسألة ممّا يستقل بها العقل، وقامت عليها سيرة العقلاء ومرتكزاتهم، فلا ينبغي الإشكال فيها أو الوقوف عندها كثيراً.

نعم يمكن القول بلزوم تقديم المحتمل الأهمّ بعد الفحص لا قبله؛ لما ثبت عندنا من أنّ الفحص واجب في الشبهات الموضوعيّة فضلاً عن التحريميّة إلاّ ما أخرجّه الدليل كالطهارة والنجاسة والحليّة والحرمة؛ وذلك لأنّ الفحص طريق الطاعة.

(١) فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٣٧، الثالث.

(٢) كفاية الأصول، ص ٣٥٤، الرابع.

(٣) أنظر فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٣٧؛ وأنظر عناية الأصول، ج ٤، ص ١١٩ - ١٢٠.

فإن فحص المكلف وشخص الأهمّ تعيّن، وإنّ شخص عدمه تخيّر، وإن بقي على الاحتمال تعيّن الأهمّ وإلاّ تخيّر أيضاً.

ونستخلص مما تقدم: أن الموارد التي تنطبق عليها قاعدة الأهمّ والمهم ليست بالقليلة وقد عرفت من المسائل التي ذكرها المتقدمون والمتأخرون من الفقهاء أنها الملجأ للفقهاء في مقام الفتوى عند تراحم الأحكام. وللمقلد في مقام العمل بالعبادات والمعاملات، كما أنها الملجأ للحاكم عند إدارة الدولة، وللطبيب عند إجراء العمليات الجراحية، كما أنها الملجأ لقائد الجيش في حسم المعارك، وللمفكر والاعلامي في نشر الفكر والثقافة، وباختصار، هي الملجأ الوحيد الذي يعيّن لنا الوظيفة الشرعية عند تراحم المصالح والأحكام في الكثير من الحوادث الواقعة أو التي ستقع في محل الابتلاء، الامر الذي يفيدنا قاعدة عامة يمكن التمسك بها في مختلف المجالات والأصعدة، وهذا من حيث الاصل بات واضحاً فلا ينبغي الكلام فيه، وإنما الكلام في المستند الشرعي لهذه القاعدة، والأدلة التي يمكن الاستناد اليها لإثبات حجيتها. وهذا ما سنبحثه في الباب التالي.

الباب الثاني

في أدلة القاعدة ومداركها

وفيه فصول:

الفصل الأول

في دليل الكتاب العزيز

ويتضمن آيات عدة:

الآية الأولى: قوله سبحانه في سورة الكهف: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾^١.
قال في مجمع البيان: خرق السفينة: أي شققها حتى دخلها الماء. وقيل: إنه قلع لوحين ممّا يلي الماء فحشاها موسى عليه السلام بثوبه^٢.
وفي مفردات الراغب: الخرق: قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبّر ولا تفكّر^٣.

وعليه فإنّ ظاهر تصرف الخضر عليه السلام - كما يستفاد من ظاهر الآية ومفرداتها

(١) سورة الكهف، الآية ٧١.

(٢) مجمع البيان، ج ٦، ص ٣٦٩، تفسير الآية المذكورة.

(٣) مفردات الراغب، ص ١٤٧، " فرق ".

- تضمن أموراً:

أحدها: التصرف في ملك الغير من دون مجوز ظاهر.

ثانيها: إتلاف بعض مال الغير وتعريضه جميعاً للتلف بسبب الخرق.

ثالثها: تعريض الراكبين في السفينة إلى الغرق. وهي أمور محرمة شرعاً وقيحة عقلاً؛ لذا قال موسى عليه السلام مستنكراً فعلة: أخرجتها لتغرق أهلها^١ حيث ذكر المخالفة الأهم من المحاذير وإن كان الإتلاف والتصرف هما أيضاً من المخالفات^٢، كما علل موسى عليه السلام اعتراضه عليه بقوله: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا﴾^٣ أي منكرًا عظيمًا.

والإمر: الداهية العظيمة، وهو مأخوذ من الأمر؛ لأنه الفاسد الذي يحتاج أن يؤمر بتركه إلى الصلاح.

وفي المفردات: أمر الأمر: أي كبر وكثر كقولهم: استفحل الأمر.

هذا ولعلّ تصرف الخضر عليه السلام في السفينة وخرقها كان ناشئاً عن رضا فعلي من أصحابها، أو رضا بواقع الحال؛ لأنهم لو اطلعوا على ما اطلع عليه الخضر عليه السلام من مصلحة الخرق لرضوا به من أول الأمر، مضافاً إلى أنه كان مطمئناً من رضاهم بعد انكشاف الأمر كما هو متعارف في التصرفات العقلانية لدى حفظ الأموال والممتلكات؛ ولذا لم يعترض موسى عليه السلام على التصرف، وإنما اعترض على

(١) ولا يخفى أنه عليه السلام لم يقل: (أخرجتها لتغرق) وإن كان في غرقها غرق جميعهم؛ لأنه عليه السلام أشفق

على القوم أكثر من إشفاقه على نفسه جرياً على عادة الأنبياء عليهم السلام.

(٢) ولعلّ الخضر عليه السلام كان قد أخذ الإذن من أصحاب السفينة في الخرق، وكان موسى عليه السلام يعرفه لذا لم يستنكر إلا على الغرق، فتأمل.

(٣) سورة الكهف، الآية ٧١.

(٤) مجمع البيان، ج ٦، ص ٣٦٩.

(٥) مفردات الراغب، ص ٢١، "أمر".

الخرق الذي غايته هو الغرق بناء على أن اللام في «لتغرق أهلها» للغاية؛ لأن من الواضح أن السفينة المخروقة تنتهي إلى الغرق بحسب العادة. هذا من ناحية الظاهر، ولكن في جواب الخضر عليه السلام يظهر جلياً أن فعله كان للأهمّ والمهمّ. قال سبحانه: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾^١.

ففي مجمع البيان: أن سبب خرق السفينة هو أنها كانت لفقراء لاشيء لهم يكفيهم قد أسكنتهم قلة ذات أيديهم فكانوا يعملون بها في البحر، ويتعيشون بها، فأردت أن أحدث فيها عيباً وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صحيحة أو غير معيبة غصباً، وإنما خرقتها لأن الملك إذا رآها منخرقة تركها، ثم رقعها أهلها بقطعة خشب فانتفعوا بها، وقوله تعالى: ﴿وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ﴾ يمكن أن يحمل على أحد أمرين:

أولهما: معناه الحقيقي، وهو ظرف المكان، وحينئذ يحمل على أحد معاني

ثلاثة:

الأول: الأمام وهو منتهى حركة السفينة كما عن بعض.

الثاني: التوسط بين مبدأ الحركة ومنتهاها، أي الظرفية حالة الحركة وهو ما بين أيديهم، كما عن ابن عباس حيث قال: ولو كان وراءهم لكانوا قد جاوزوه، ولكن كان بين أيديهم.

الثالث: الخلف كما هو معناه الظاهر، وهو مبدأ حركة السفينة والوجه فيه أن الملك كان يغتصب السفينة بعد رجوعها، ولكن لم يكن يعلم به أصحاب السفينة^٢.

(١) سورة الكهف، الآية ٧٩.

(٢) مجمع البيان، ج ٦، ص ٣٧٥، الآية الشريفة، (بتصرف).

(٣) المصدر نفسه.

ثانيهما: معناه المجازي، وهو يحتمل أحد معنيين: **الأول:** الخوف، إذ يكثر في الاستعمال إطلاق لفظ «وراء» في موارد الخوف والخطر والضغط النفسي كما في قوله سبحانه: ﴿مِن وَرَائِهِم جَهَنَّمُ﴾^١ وفي قوله سبحانه: ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾^٢ وفي العرف يستعمل في موارد الضغط.

يقال: «الديان من ورائي»، ويقال: «ورائي أطفال صغار ومسؤوليات»، **الثاني:** الإحاطة والهيمنة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^٣، ولعلّ هذان المعنيان أقرب إلى المراد ممّا ذكر.

وكيف كان: فإنّ الدلالة ظاهرة في أنّ ملاك إنقاذ السفينة من أيدي الملك كان أهمّ من ملاك خرقها مع إمكان إصلاحها من جديد ولذا أقدم على خرقها. والنتيجة المستخلصة من كل ما تقدم هي: أنّ الخضر عليه السلام قام بهذا العمل دفعاً للأفسد بأرتكاب الفاسد، ولم يستظهر من فعله وجود ملاك آخر غير ملاك الأهمّ والمهمّ سوّغ له ذلك، بل لعلّه صريح جوابه لموسى عليه السلام في الآية، كما أنّ ما يقال من أن تصرف الخضر عليه السلام كان من باب المهمة التكوينية ومهمة موسى عليه السلام تشريعية، وقد يحدث في التكوين ما فيه قضاء بلحاظ التشريع كالأمراض والإماتة وقطع الأعضاء ونحو ذلك، فإنّه أيضاً يرجع إلى الأهمّ والمهمّ، لأن من يملك التكوين لا يخرج عن حكومة العقل والدواعي العقلية في تصرفاته، ولولا أنّه يجد في الأمراض والإماتة مصالح أهمّ من عدمها لم يفعلها كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^٤ فإنّ مصلحة الابتلاء والإمتحان أهمّ من مفسدة

(١) سورة الجاثية، الآية ١٠.

(٢) سورة المؤمنون، الآية ١٠٠.

(٣) سورة البروج، الآية ٢٠.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

الجوع والنقص في الشؤون المختلفة، ولولاه لكان الإمتحان قبيحاً والباري عزوجلّ منزّه عن القبح.

وكذا الكلام نفسه يقال في حمل تصرف الخضر عليه السلام على المعنى الباطن الذي لا يعرفه إلا أصله، وتصرفات موسى عليه السلام كانت على المعايير الظاهرية لكونه حجة على الناس، بداهة أنّ البواطن أيضاً لا تقع إلا ضمن موازين الحكمة والأهم والمهم منها.

ومن الواضح أنّ الخضر عليه السلام عبد من عباد الله الصالحين، وقد منّ الله سبحانه عليه بالعلم اللدنيّ حتّى جعله معلماً لموسى عليه السلام، وعليه فإنّ هذه الخصوصية التي أعطاها الله سبحانه إيّاه وحده تكفي لشرعية ما يفعل، وتدللّ على اعتباره، ومع ذلك فهناك قريبتان أخريان تدلان على شرعية القاعدة:

الأولى: أنّ علمه اللدنيّ أوصله إلى ملاكات الشارع والإطلاع على المصالح والمفاسد الواقعية، ومثله لا يتصرف بما يخالف ملاكات المولى وأغراضه، وهذا يكفي للكشف عن شرعية القاعدة.

والثانية: أنّ ما فعله الخضر عليه السلام كان بإذن الله سبحانه وبأمره كما قال الخضر عليه السلام في قوله سبحانه: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾^١ وهو كاشف أيضاً عن ملاكته في ذلك، وإلا لكان ما فعله الخضر عليه السلام منكراً منه، وقبيح على الباري عزوجلّ أن يأمر به.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ إذنه للخضر عليه السلام بخرق السفينة لأبد وأن يكون لمصلحة، وإلا لكان الإذن قبيحاً وهو منزّه عنه، ومصلحة الخرق لا تخلو إمّا ان تكون ناشئة من المصلحة الواقعية بمعنى أن خرق السفينة في حقيقة الأمر كان فيه مصلحة وإن تصور للعيان أنه مفسدة، نظير من أراق الماء المسموم في

(١) سورة الكهف، الآية ٨٢.

وقت العطش لكي لا يشربه إنسان عطشان فيموت. أو ناشئة من المصلحة في الغرض، بمعنى أن الهدف الذي يراد الوصول إليه بالخرق أهم من مفسدة الخرق نفسه، وعلى أي الاحتمالين فإنه يكشف عن تقديم المصلحة الأهم على غيرها؛ لأن الأهم إن كان لمصلحة واقعية أو كان لمصلحة التعليم ونحوه من الأغراض كالإشارة إلى السعي لعدم الرضوخ للظالمين أو المنع من تجاوزاتهم مهما أمكن ولو بمثل هذا الفعل وبضميمة عدم فهم الخصوصية للغصب، أو فهم عدم الخصوصية فيه، يمكن القول بتعميم الدلالة لكل مورد دار الامر فيه بين تصرفين أحدهما أهم من الآخر نستفيد قاعدة كلية تكشف عن أن الأهم بأي نحو كان يقدم على غير الأهم، وهو يكفي في إثبات الاعتبار، فتدبر.

قد يقال: لعل القضية كانت من باب الامتحان لموسى عليه السلام، وعبرة لنا لتهديب النفس وتعليمها على التواضع أمام العلم والمعلم، ونحو ذلك من الفوائد، ولم تكن هناك مصلحة للخرق في الواقع، إلا أن هذا القول مما لا يساعد عليه؛ لأنه إن كان المراد من الامتحان مجرد الاختبار ولم يكن أهم ومهم في البين بل قد يكون العكس فهذا نقض للغرض؛ إذ الغاية لا تبرر الوسيلة وكيف يمتحن الله سبحانه عباده بأمر قبيح وحرام، وعلى فرضه فهل يصلح الحرام لاعتبار الناس تعليمهم؟! وإن كان المراد الامتحان بما كان له مصلحة وفائدة فهو كاشف عن وجود ملاك أهم فيه لتنزه أفعاله سبحانه من القبائح؛ لأن في القول بأنه مجرد امتحان بلا ملاك ومصلحة يستلزم نسبة العبثية في إذنه سبحانه وهو محال الوقوع.

إن قلت: إن الاستدلال بذلك لا يجدينا نحن؛ لأن الخضر عليه السلام كان يعلم بالعلم الإلهي ملاكات الشارع، ويقطع بالموارد الأهم من غيره، أما نحن فلا مجال لنا إليه هذا أولاً.

وثانياً: حتى لو علمنا نحن أيضاً فإنه لا دليل على حجية ذلك علينا، إذ لعل ما فعله الخضر عليه السلام كان من مختصات الشرائع السابقة فلا يمكن تطبيقه في شريعة

الإسلام.

قلت: إننا نسلم قصورنا عن احراز الملاك الأهم دائماً؛ لعجزنا عن إدراك الملاكات الشرعية الواقعية، إلا أن القصور عن إدراك جميع الملاكات لا ينفي القدرة على إدراك البعض منها كما يشهد به الوجدان والبرهان على ما ستعرفه، وحينئذ لنا أن نقول بأنه على فرض إحراز الملاك الأهم أو محتمل الأهمية فإن ما فعله الخضر عليه السلام يكون أحد الأدلة على اعتباره. هذا مضافاً إلى أن الغرض هو إثبات أصل الاعتبار للقاعدة، وما فعله الخضر عليه السلام يكفي، واحتمال أن يكون من مختصات الشرائع السابقة مردود من وجهين:

الأول: عقلي، إذ لعله عليه السلام فعل ذلك بمقتضى حكم العقل وتصرف العقلاء في صورة العلم بالملاك الأهم، والأحكام العقلية لا تخصص أو تختلف.

الثاني: شرعي، فإنه حتى وإن فعل ذلك لأمر شرعي لا عقلي فقد ثبت في محله حجية ما كان في الشرائع السابقة علينا للاستصحاب خرج منه ما علمنا بنسخه أو بطلانه، ويبقى الباقي تحت عموم دليل الاستصحاب، مضافاً إلى أصالة الاشتراك في التكليف إلا ما خرج، ويؤيده مناسبة الحكم والموضوع والغرض الذي أورد القرآن الكريم القصة فيه فإنه لأجل التعليم والتربية مضافاً إلى أصالة الأسوة والقدوة في أعمال الأنبياء والأولياء إلا ما خرج، كما قال سبحانه: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ﴾؛ وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾.^٢

بقي هنا أمران:

أحدهما: هل فيما قام به الخضر عليه السلام من خرق ضمان؟ احتمالان: **الأول:** الضمان لأنه سبب ذلك، والتسبيب موجب الضمان، **الثاني:** عدم الضمان لأنه

(١) سورة الممتحنة، الآية ٤.

(٢) سورة يوسف، الآية ١١١.

محسن، وليس على المحسنين من سبيل، قال تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^١ ولعل الأقرب هو عدم الضمان لعدم صدق الإلتلاف عرفاً إذا كان لأجل المصلحة الأهم، وعلى فرض الصدق فإن أدلة الضمان منصرفه عنه للدواعي المولوية والملاكات الشرعية، وإلا لزم منه القبح، فتدبر.

ثانيهما: هل القاعدة شرعية أم عقلية؟ ظاهر الآية الشريفة ووقائع الأحداث دلت على أن ما قام به الخضر عليه السلام كان للأمر الإلهي الشرعي، كما قد يؤيده أن الملاك الذي أوجب حرق السفينة لم يكن في حكم العقل بأهم من تعريض أهلها للموت غرقاً، فضلاً عن غرق السفينة ذاتها، فإن من الواضح أن ملاك حفظ النفس المحترمة من الموت أو القتل من أهم الملاكات، ولا يمكن أن يضاهيها في الأهمية إنقاذ سفينة من الاغتصاب، بل العقل في مثل هذه الموارد يحكم بقبح التصرف؛ لأنه يراه نوعاً من نقض الغرض لكونه من حيث أراد أن يحفظ السفينة للمساكين، وينقذها من أيدي الملك، عرضها للغرق والتلف الكامل وهذا من مصاديق الإساءة بقصد الإحسان فيتضمن قبح الفعل لا الفاعل.

وعليه فلا مجال لحكم العقل في هذه الموارد إلا إذا أحرز الملاك الأهم وحده، وهو فيما نحن فيه علمه قبل العمل بالنتائج التي ستنتهي إليه الأحداث وتجاوز السفينة الغرق وإنقاذ أهلها من الموت، وإلا فإن مقتضى حكم العقل وظاهر الحال المنع من هذه التصرفات.

وحينئذ لا يمكن تصحيح ما فعله الخضر عليه السلام إلا بملاكات شرعية لم يكدها يطلع عليها العقل، أو لا يدر كها، وحينئذ تصبح القاعدة شرعية صرفة. نعم على فرض أنها كاشفة عن نوع تصرف العقلاء فيما إذا أحرزوا الملاك في مثل هذه الموارد فحينئذ يكون أمر الباري للخضر عليه السلام فيما قام به إرشادياً.

(١) سورة التوبة، الآية ٩١.

والشجرة في ذلك تظهر في أمرين:

أحدهما: حكم المهم في صورة ترك الأهم، فإنه بناء على أنّ القاعدة شرعية، فإنها تكشف عن وجود الحكم الإلزامي الشرعي وجواز التعبد به في التعبدات في صورة عدم إحراز الأهم أو للمحتمل الأهميّة، وحرمة تركه وبطلان المهم إذا سبب تفويت الأهم بناء على حرمة مقدّمة الحرام، وملازمة الأمر بالشيء للنهي عن ضده. وأما على العقليّة فلم يحرز فيه إلا لزوم العمل بمقتضى الأهم، لأنه القدر المتيقن، أما بطلان المهم وحرمة ترك الأهم ونحو ذلك من آثار فلا.

ثانيهما: سعة القاعدة وضيقها، فإنه بناء على أنها قاعدة شرعية ربما يمكن التمسك بها في الموارد المشكوكة من حيث الأهمية تمسكاً بعمومات الأدلة وأطلاقاتها، وهو يطابق الاحتياط.

ولا يمكن ذلك بناء على أنها عقلية، بداهة أن الدليل العقلي لبي، فيتوقف فيه على القدر المتيقن، وليس إلا ما علم أو ظن أو أحتمل احتمالاً عقلياً أنه أهم، وأما مشكوك الأهمية فلا فتأمل.

الآية الثانية: قوله سبحانه في سورة الكهف:

﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي بِنَفْسِي زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾^١.

وتقريب الاستدلال فيها يتوقف على بيان أمور:

أحدهما: أن الغلام المقتول فيه قولان:

الأول: أنه صبي كان يلعب مع الصبيان، وكان أحسنهم وأصبحهم إلا أنه كان كافراً، وهو المروي^٢ ويؤكد بل يدل عليه وصفه في الآية «بالنفس الزكية» أي

(١) سورة الكهف، الآية ٧٤.

(٢) مجمع البيان، ج ٦، ص ٣٧٥.

الطاهرة من الذنوب^١ كما هو الظاهر من معنى التزكية. نعم على بعض المحامل التي فسرت الزكوة: بالتي أذنت ثم تابت يمكن أن يشمل غير الصبي أيضاً وحينئذ تكون دلالته على المطلوب ظاهرة. وأما إذا حمل على التزكية من الكفر كانت الدلالة أقوى.

الثاني: أنه شاب بالغ، وقد يسمّى الرجل غلاماً، وعلى المعنى الأول فإنه ما كان يستحقّ القتل؛ لأنّ غير البالغ لا يستحقّ القتل لارتفاع قلم التكليف عنه، مضافاً إلى أنه قصاص قبل الجناية؛ إذ ما يخشى منه على الأبوين لم يقع بعد، وحينئذ يدلّ على القاعدة من جهتين كما ستعرف.

وأما على المعنى الثاني وهو الذي ذهب إليه بعض المفسرين فيدلّ على القاعدة من جهة القصاص قبل الجناية فقط بناءً على أنّ قتله كان من جهة الخشية على الأبوين فقط، كما هو صريح الآية الشريفة، لا من جهة استحقاقه القتل بسبب الكفر.

وقوله تعالى: «بغير نفس» أي بغير قتل نفس قوداً الكاشف عن أنّ القصاص كان ثابتاً في الشرائع السابقة.

ثانيها: أن المراد من «النكر» في قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْرًا﴾^٢ هو القبيح عقلاً والمنكر شرعاً، وعبر هنا بـ «نكراً» بينما في خرق السفينة عبر «إمراً» لأنّ المخالفة هنا صريحة ومقطوع بها؛ لأنّ القتل قد وقع بالفعل بخلاف خرق السفينة فإنّ الإغراق كان مخالفة احتمالية؛ لأنه عرض أهلها إلى الغرق ولم يغرقهم بالفعل؛ لذا كان يمكن تدارك الخطر كما تدورك بالفعل، والإخافة من ذلك والإيذاء الذي يترتب عليه قد لا تنهض مفسدته في قبال مصلحة حفظ أهل

(١) مجمع البيان، ج ٦، ص ٣٦٩.

(٢) سورة الكهف، الآية ٧٤.

السفينة، خصوصاً إذا انطبق عليه عنوان احترام النفس وإنقاذها من إذلال الظالمين وعدم الرضوخ لقوانينهم فضلاً عن أعمالهم الجائرة.

ثالثها: أن الآية المباركة صريحة في أن العبد الصالح قتل غلاماً لم يستحق القتل، أو قتل رجلاً قبل الجنائية، وهذا عمل قبيح عقلاً وحرام شريعاً، ولكن ما هو السبب؟ تتحدث عن ذلك الآيات التالية، يقول سبحانه: ﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ۖ فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾^١ والمعنى الإجمالي:

فعلمنا أنه إن بقي يرهق أبويه أي يغشيهما طغياناً وكفراً، وهو إمّا بمعنى أن يسوقهم إلى الكفر والطغيان بسبب شدة حبهما له فيخرجان عن طاعة الله لطاعته، أو يؤذيهما بسبب شدة طغيانه وكفره، وسياق الآيات يتحمل كلا المعنيين.

وأردنا أن يبدلها ربهما خيراً منه ديناً وطهارة وصلاحاً وأرحم بهما، والمروي عن مولانا الصادق عليه السلام: «أنهما أبدلا بالغلام المقتول جارية فولدت سبعين نبياً»^٢. إذا عرفت ذلك نقول: يمكن الاستدلال في الآيتين الشريفتين على ما نحن فيه من جهتين:

الأولى: إقدام الخضر عليه السلام على قتل الغلام لمصلحة أهم هي عدم إرهاب الوالدين بالكفر والطغيان، وهو من قبيل دفع الأفسد لفساد؛ لأن قتل الغلام فيه مفسدة إلا أن بقاءه على قيد الحياة أكثر فساداً كما لانه سيكفر ويقود والديه إلى الكفر، وكيفاً لأن ضرر الكفر أكبر من ضرر القتل.

الثانية: إنزال الله سبحانه على الأبوين الألم والعذاب لفقدان ولدهما وهو لا يتطابق مع مقتضى الحكمة إلا إذا كان لمصلحة أهم وهي هنا إبدالها عنه بولد خير

(١) سورة الكهف، الآية ٨٠ - ٨١.

(٢) مجمع البيان، ج ٦، ص ٣٧٦.

منه زكاة وأقرب رُحماً، وهو من مصاديق تقديم المصلحة على المفسدة.

كما يتفرّع عن هاتين الداليتين جواز تفويت المهمّ للأهمّ الاستقبالي إذ لم يكن وقوع الأبوين في الكفر والطغيان أنياً كما هو صريح الآية، إلاّ أنّه قتل الغلام لأجل أن لا يتلى أبواه بالأفسد في المستقبل، كما أنّ خرق السفينة كان وقوعاً في الحرام للأهمّ الاستقبالي، وهذا ما ربّما ستتعرّض له في المستقبل إن شاء الله تعالى.

ويمكن المناقشة فيها من جهة أنّ المصلحة هنا غير متوقّفة على المفسدة، بخلاف الأولى لأنّ فساد الأبوين متوقّف على وجود الولد، كما أنّ عدمه متوقّف على عدمه، بخلاف إبداله بولد آخر فإنّ مصلحته لا تتوقّف على عدمه، بل على إرادة الله سبحانه، والتزاحم إنّما يتحقّق في الصورة الأولى لا الثانية، وربّما يقال إنّ الأوّل هكذا أيضاً، لأنّ فساد الوالدين متوقّف على اختبارهما لا بسبب وجود الولد.

نعم، إلاّ أن يقال إنّ وقوعهما في ذلك أمر اختياري إلاّ أنّ الولد كان يرهقهما بسبب كفره وطغيانه، وحيث إنّهما أبوان يتألّمان بسببه كما هو ظاهر الآية، ومقتضى الطبيعة الأولى في الآباء هو العاطفة والشفقة على الأبناء كان الانجرار وراءه أشبه بالحالة القهرية لا الاختيارية، فيتمّ التوقّف، فتأمل.

هذا وظاهر الآية الشريفة أنّ فعل الخضر عليه السلام كان لأمر إلهي لا لحكم عقلي، ولذا يدلّ تصرّفه على قاعدة شرعية كما قد يشير إليه قوله سبحانه: ﴿فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُم﴾ خصوصاً وأنّ المصلحة التي لأجلها قتل الغلام من الغيبات المعنوية التي قد لا يحرز العقل أهميتها في قبال البقاء على قيد الحياة لولا توجيه الشارع وكشفه عن الملاكات الأهمّ.

ولذا قال في مجمع البيان: وفي قتل الغلام دلالة على وجوب اللطف؛ لأنّ المفهوم من الآية أنّه تدبير من الله تعالى لم يكن يجوز خلافه، وأنّه إذا علم من

حال الإنسان أنه يفسد عند شيء يجب عليه في الحكمة أن يذهب ذلك الشيء حتى لا يقع في الفساد، وما يقال من أن هذه الواقعة إما مختصة بالخضر عليه السلام لعلمه بالملاك أو لأمر الله سبحانه له بذلك وإما مختصة بالشرائع السابقة قد عرفت الجواب عنه في الآية الأولى.

ولذا قال في المجمع: ومتى قيل: إنه لو حصل لنا العلم بذلك كما حصل لذلك العالم هل كان يحسن منّا القتل؟ قلنا: إن هذا العلم لا يحصل إلاّ للأنبياء عليهم السلام، وعند حصول العلم به يحسن ذلك، وصريح الآيات الشريفة ينفي الاحتمالات الأخرى التي قد تدعى كدعوى إجمال الدلالة في الآية بحجة أن تصرفه عليه السلام لم يكن من باب الأهمّ والمهمّ، بل لجهات أخرى لا نعلمها.

وكيف كان، فإنه بناء على تفسير الغلام بالشاب البالغ، فان شرعية قتله ترجع إلى إحدى جهات:

الأولى: القصاص، كما يستفاد من بعض الروايات.

والثانية: الكفر، بناء على أن حكم الكفر في بعض الشرائع السابقة هو القتل.

والثالثة: هو المحاربة، لاحتمال انه كان كافراً حربياً، وجزاءه قتل.

والرابعة: للمصلحة الأهم.

وأما بناء على تفسيره بالصبي فشرعية قتله ترجع إلى إحدى جهتين:

الأولى: اقتضاء المصلحة الأهم، فهو نظير جواز قتل الأسرى إذا تترس بهم

العدو، أو القتل دفاعاً من باب المقابلة بالمثل ونحو ذلك.

والثانية: الأمر الشرعي، نظير الأمر بالجهاد للدواعي الشرعية العديدة الذي

يلازمه القتل والضرر عادة، وعلى هذا المعنى يخرج الأمر موضوعاً عن القتل

(١) مجمع البيان، ج٦، ص٣٧٦، «بتصرف».

(٢) مجمع البيان، ج٦، ص٣٧٦.

قصاصاً.

والحاصل: إن الآية الشريفة تدلّ على مشروعية الأهمّ والمهمّ بحكم الشرع فضلاً عن العقل، كما أنّ الأمر الصادر منه سبحانه في إيجاد ما حدث كاشف عن الإلزام فيه لا مجرد الجواز، وعليه ففي أيّ مورد أحرز فيه الملاك الأهمّ أو محتمل الأهمية قدمناهما لحكومة العقل بذلك، وفي الموارد التي لم نحرزهما وعلمنا بوقوع مثله في الشريعة أو الشرائع السابقة التي لم يقدّم دليل فيها على النسخ فإنّه يجوز التعبّد فيها أيضاً لأصالة الأسوة واستصحاب البقاء والحجية، فتدبّر.

الآية الثالثة: قوله سبحانه في قصة يوسف عليه السلام وإخوته:

﴿وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٦٩﴾ فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسِرْقُونَ ﴿٧٠﴾﴾ إلى آخر الآيات التي تشير في مضامينها إلى جهات أخرى من القاعدة، والشاهد في أمرين:

أحدهما: أنّ يوسف عليه السلام أمر بجعل السقاية في رحل أخيه ثم نادى مناديه: ﴿إنكم لسارقون﴾ وهذا نوع من الاتهام وجّهه إلى إخوته وهم منه براء.

ثانيهما: أنّه احتبس أخاه عنده بحجة السرقة، مع ما فيه من إيذاء وألم لوالده يعقوب عليه السلام ولإخوته ولأخيه المحبوس كما هو صريح الآيات الشريفة، والغرض من احتباس أخيه عنده، يعود إلى أمرين:

أحدهما: جعله طريقاً للوصول إلى والديه ولمّ شمل العائلة من جديد بعد أن فرقها الشيطان بفعل أخوته.

ثانيهما: كشف أسرار قضيته مع إخوته، وشرح تفاصيل ما جرى عليه وعلى أبيه في فترة الغياب ليكون عبرة.

(١) سورة يوسف، الآية ٦٩ - ٧٠.

وهنا سؤال قد يخطر في بعض الأذهان يقول: لماذا جعل يوسف عليه السلام النداء بالسرقة طريقاً لحبس أخيه؟ وهل يصح ان تتخذ التهمة طريقاً لبلوغ الغاية؟ ويمكن الجواب عن ذلك من وجوه:

الأول: ان المنادي بالسرقة لم يكن يوسف عليه السلام حتى يرد المحذور، وإنما غيره ففي مجمع البيان: إنما قال ذلك بعض من فقد الصاع من قوم يوسف بلا أمر من يوسف؛ إذ ما كان يعلم المنادي أن جعل السقاية في رحلهم كان بأمر من يوسف.^١

الثاني: أن النداء كان على سبيل التورية، بناء على أن يوسف هو الذي أمر بهذا النداء، ولكن ما أراد من قوله إنهم سرقوا صواع الملك، وإنما عنى به أنهم سرقوا يوسف عن أبيه حينما القوه في الجبّ وادعوا أن الذئب أكله. كما قد يؤكده حذف المتعلق بقوله: ﴿إنكم لسارقون﴾ وهذا الإطلاق صادق يصح على نحو الحقيقة لعدم رجوع المسروق إلى أهله لاسيما وأن الاخوة كانوا لا زالوا مخفين حقيقة غياب يوسف عن يعقوب عليهما السلام ولاشك أن العرف يطلق لفظ السارق على من ارتكب السرقة مادام لم يعد المسروق الى أهله وهذا الإطلاق حقيقي لا مجازي.

الثالث: ان النداء كان على سبيل الاستفهام لا الإخبار، بدعوى أن الجملة وردت بنحو الاستفهام ولكن حذف منه الهمزة، وكأنه قال: أأنتم لسارقون؟ فأسقط همزة الاستفهام.

ويؤيده ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما سرقوا ولا كذب»^٢.

(١) مجمع البيان، ج ٥، ص ٤٣٤.

(٢) المصدر السابق.

الرابع: أن يكون الوجه في ذلك هو الأهمّ والمهمّ.

والفرق بين هذه الوجوه يظهر في المعنى، فأن الوجه الأول يخرج يوسف عن ارتكاب التهمة فيندفع المحذور من أصله، بداهة ان غيره لم يكن معصوماً والاتهام لا يمتنع على غير المعصوم. والوجه الثاني ينسب النداء الى يوسف ولكن على سبيل التورية فيخرجه موضوعاً عن التهمة وبه يندفع المحذور أيضاً، والوجه الثالث يخرج النداء عن التهمة أيضاً لانه على سبيل السؤال والاستفهام لا الاخبار بالواقع حتى يكون اتهاماً والوجه الرابع، يبني الجواب على تزاحم المصلحة والمفسدة وحيث أن المصلحة المرجوة من التهمة أكبر من مفسدة التهمة، جاز ارتكابه وواضح أن هذا الوجه يصحح الفعل حتى اذا قيل بصدور الاتهام من يوسف عليه السلام.

هذا والذي ربّما يساعده الظهور هو الوجه الرابع؛ إذ الوجوه الثلاثة الأخرى. إمّا لا تخلو من تكلف أو مخالفة للظهور، أو تستلزم حمل الكلام على المجاز، خصوصاً وأنّ صدق المشتقّ مجاز فيما انقضى، وعلى فرض الشكّ فأصالة الحقيقة محكمة. فالحق أن الوجه الأول، والثاني يخالفان الظهور، والثالث فيه تكلف وبعيد عن الفهم العرفي بل وينافيه لام التأكيد المتصلة «بسارقون» فإنّ الاستفهام لا ينسجم مع التأكيد.

والذي يتابع أحداث القصة من أولها قد يجد أنّ يوسف عليه السلام صنع ذلك لمصلحة أهمّ. فإنّه كان يدور الأمر بين أن يصنع ذلك وفي المقابل يكشف أسرار القضية التي مرّ عليها زمن طويل بعد فيه عن والده الذي هو الآخر بكاه أربعين سنة، وابتضت عيناه من الحزن، ويلمّ شمل عائلته ويأتي بهم جميعاً إلى أرض مصر ليشاركوه في مهمّة الدعوة والتبليغ، أو يترك القضية فتفوت الكثير من المصالح الهامة، وحيث إنّ المصلحة في الثاني أهمّ جاز اتهامهم بالسرقة وإيذائهم المؤقت لأجل الراحة والاطمئنان والسعادة المستمرة، ولعل هذا ما استظهره الطبرسي قدس سره

أيضاً في المجمع حيث قال:

ومتى قيل كيف جاز ليوסף أن يحزن والده وإخوته بهذا الصنيع، ويجعلهم متهمين بالسرقة؟

فالجواب: إن الغرض فيه التسبب إلى احتباس أخيه عنده، ويجوز ذلك أن يكون بأمر الله تعالى^١. وتلاحظ أن كليهما يشير إلى تزامم الأهم والمهم.

أما الأوّل فواضح، وأما الثاني فلما عرفت من أن الأوامر الإلهية لا تصدر إلا للمصالح الواقعية أو لمصالح الأغراض، وما لم تكن مصلحة أهمّ في الواقع أو في الغرض لما أمره سبحانه به، وحينئذ تكون دلالة على ما نحن فيه أظهر.

ومما يؤيد ذلك ما روي من أنه عليه السلام أعلم أخاه بذلك ليجعله طريقاً إلى التمسك به؛ ولذا قال في المجمع: وإذا كان إدخال هذا الحزن سبباً مؤدياً إلى إزالة غموم كثيرة عن الجميع ولاشك أنه تتعلّق به المصلحة فقد ثبت جوازه^٢.

نعم، لا يصحّ على المعصوم عليه السلام الاتّهام أو الكذب، ولكن حيث إنّ القصة كلّها حدثت إمّا بأمر من يوسف عليه السلام والمنادي كان يجهل التخطيط، أو لأنّ الحدث وقع على علم منه، أو لأنّ جميع الأحداث وقعت في مملكته وتحت حكومته فهي منسوبة إليه كما هو المتداول في الاستعمالات العرفية.

ولعلّ قول الصادق عليه السلام «ما سرقوا ولا كذب» يشير إلى هذه الجهة؛ إذ لم يكن القول قول يوسف عليه السلام مباشرة، فتأمل.

والنتيجة التي نتوصل إليها مما تقدم هي أنّ دلالة الآية ظاهرة في أمرين:

الأول: جواز ارتكاب المفسدة أو الحرام لأجل مصلحة أهمّ. هذا في الأصل، ولكن هل ذلك كان على نحو الإلزام والوجوب؟ فقد يقال: نعم بقريّة أنّ ما صنعه

(١) مجمع البيان، ج ٥، ص ٤٣٤.

(٢) المصدر السابق.

كان من مصاديق الحرام لأنه تهمة وإيذاء للوالد فضلاً عن الأخوة وهو من العناوين الشديدة في الحرج، ولولا وجود مصلحة ملزمة لما جاز ارتكاب المفسدة لأجلها.

الثاني: العموم بقرينة الاطلاق، أو فهم عدم الخصوصية لمورد الآية؛ لأن المورد لا يخص الوارد، أو من جهة القرينة العقلية القاضية بأن المصلحة الأهم هي التي ينبغي مراعاتها، أو غير ذلك من الجهات، فيفيدنا الاستدلال قاعدة عامة تجري في مختلف المجالات لدى تناضح المصالح والمفاسد وتوجب الأخذ بالأهم منها ولو كان ذلك على حساب المهم.

الآية الرابعة: قوله سبحانه في قصة يوسف عليه السلام أيضاً:

﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدِينَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴿٥٤﴾ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾﴾ والشاهد في أمرين:

أحدهما: أن يوسف عليه السلام طلب تولّي الإمارة على الأرض من الكافر الظالم وهو حرام، بل إن تولّي الولاية من قبل الظالم والكافر حرام إذا كانت بطلب من الكافر والظالم؛ فكيف إذا طلبها المؤمن لنفسه منهما، فإنه أولى في الحرمة، خصوصاً وأن الطالب نبي من أنبياء الله سبحانه الذي لا يجوز أن يتولّى غير ولاية الله سبحانه، وسواء كان الألف واللام في (الأرض) للعهد أو للجنس فإن الدلالة واضحة وكافية في إثبات المطلوب. نعم بناء على أنها للجنس يكون الطلب أوسع وأكثر، فيفيد تأكيد الحرمة. وكيف كان فإن هذا الشاهد يتضمن دالتين:

الأولى: الدلالة على أن ذلك التمكين والملك والتدبير كان بأمر الله وبلطفه سبحانه وفضله، وحينئذ تكون دلالتها على شرعية القاعدة أظهر من الآيات السابقة.

الثانية: الدلالة على جواز تولّي الحكم والقضاء من جهة الباغي والظالم إذا

يتمكّن المتولي من إقامة أحكام الدين وكتاهما تدلان على المطلوب.

ثانيهما: أنه عليه السلام مدح نفسه وزكاها عند الملك، والله سبحانه يقول: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾^١ بناء على أنّ تزكية النفس حتى للمعصوم مرجوحة، وأنّ النهي الوارد في الآية تحريمي لا تنزيهي.

وكيف كان، فحيث إنّ الغرض كان لمصلحة أهمّ وهي إظهار الحقّ والدعوة إلى التوحيد ونشر العدل بين الناس مضافاً إلى أنه سبب للوصول إلى رفع أذى الوالد والأخوة ولمّ شمل العائلة جاز ذلك.

ولذا قال في مجمع البيان: وفي هذا دلالة على أنه يجوز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لا يعرفه، فإنّه عليه السلام عرف الملك حاله ليقّمه في الأمور التي في إيالتها صلاح العباد والبلاد، ولم يدخل بذلك تحت قوله: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾^٢ نعم إذا كان النهي تنزيهياً كما قد يعضده النبوي المروي عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «رحم الله أخي يوسف، لو لم يقل اجعلني على خزائن الأرض لولاه من ساعته للاستحقاق والكفاءة، ولكن آخر ذلك سنة»^٣، وعلى أي تقدير فإن هذا الشاهد يدل على أنّ ملاك إقامة العدل أهمّ من التنزيه عن قبح مدح النفس وتزكيتها، فيدل على جواز العمل لتحصيل المصلحة الأهم بل وجوبها إذا توقف الواجب عليها أو استلزم من تفويتها الحرام فيدل على المطلوب.

الآية الخامسة: قوله سبحانه في قصة سليمان عليه السلام والهدد: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾^٤ لَأَعَذَّبْنَاهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحْنَاهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ﴾^٥ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ

(١) سورة النجم، الآية ٣٢.

(٢) مجمع البيان، ج ٥، ص ٤١٨، «بتصرف».

(٣) المصدر السابق، ص ٤١٩.

ثَحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ^١.

ووجه الاستدلال:

أنَّ سليمان عليه السلام هدد بتعذيب الهدهد أو ذبحه لأنه كان مأموراً بطاعته والالتزام بقوانين مملكته وضوابطها إلاَّ أنه لما تخلف عن ذلك وغاب دون استئذان كما هو ظاهر الآية استحق العقاب، ثم استثنى منه حالة واحدة وهي أن يأتي لغيبته بعذر وحبّة مقبولة تصلح أن تكون له عذراً في الغيبة فيدل على:

١. أن رفع الجزاء متوقّف على الحبّة والعذر.
٢. أن العذر ينبغي أن يكون مصلحة أهم من مفسدة ترك الواجب والألم يكن مقبولاً.

والحاصل: أن مهمة الهدهد كانت الطاعة والوقوف في خدمة سليمان وشؤون مملكته بحسب وظيفته كجندي من جنوده، ولا يجوز التخلّي عن هذه المهمة إلاَّ لعذر ومصلحة أهم؛ لذا طلب سليمان عليه السلام العذر والسلطان الذي دفع الهدهد للغياب دون استئذان، ولما جاءه بالنباّ اليقين ووجد سليمان عليه السلام أنه كان لسبب أهمّ عفا عنه كما هو صريح الآيات الشريفة، وهو كاشف أيضاً عن أن العذر لو لم يكن أهمّ من الطاعة لم يرفع العقوبة، وهي في مجملها تدلّ على جواز ترك الواجب المهمّ لاجل الواجب الأهمّ.

ومن الواضح أنّ الواجب الأهمّ عند سليمان عليه السلام كان هداية مثل مملكة سبأ للتوحيد والإيمان وإخراجهم من ظلمات عبادة الشمس إلى عبادة الله سبحانه وكذا سائر الناس؛ لأنّ الدعوة إلى التوحيد من أهمّ واجبات الأنبياء عليهم السلام، كما تعضدها السيرة العقلانيّة بين البشر في التخلف عن التزاماتهم ووظائفهم إذا كانت لمصالح أهمّ، حيث يجدون للمتخلف عذراً في الجزاء والعقاب إذا كان لسبب

(١) سورة النمل، الآية ٢٠ - ٢٢.

يفوق مفسدة التخلي عن الواجب.

والنتيجة الحاصلة مما تقدم هي: ان الآيات الشريفة تدل على أمور ثلاثة:

الأول: وجوب العمل بالأهم عند تزاممه مع المهم، وهو ما نريده من قاعدة الأهم والمهم.

الثاني: ان القاعدة المذكورة ليست شرعية فقط بل هي فطرية؛ لأنها كاشفة عن أنها معمول بها حتى عند الحيوانات، ولكن حيث إننا لا نفقه منطقهم يخفى علينا أمرهم، ولكن كشف عن ذلك موقف الهدهد وسليمان عليه السلام؛ لأنه أوتي منطق الطير.

الثالث: أنها قاعدة عامة تجري في مختلف الاصعدة فلا تنحصر في موقف دون آخر، ولا تختص بباب دون باب. فتدل على المطلوب.

الآية السادسة: قوله سبحانه في سورة هود: ﴿وَأِنَّا لَنَرَاكَ فَيِّنًا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾^١.

وتقريب الاستدلال:

أن شعبياً عليه السلام بعد أن دعاهم إلى التوحيد ووعظهم وحذّرهم من مخالفة أوامره أن ينزل عليهم ربهم عذاباً أليماً كما أنزله على قوم هود وصالح ولوط كما في الآيات التي سبقتها أجابوه بقولهم: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾^٢ أي لا نفهم لكلامك معنى كناية عن عدم الاستجابة والاستهزاء بكلامه، ثم قالوا: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فَيِّنًا ضَعِيفًا﴾ أي ضعيف البدن ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾ والرهط: هم القوم والعشيرة، وفي معنى الرجم قولان:

أحدهما: القتل بالحجارة وهو المعنى الظاهر لغة وعرفاً.

(١) سورة هود، الآية ٩١.

(٢) سورة هود، الآية ٩١.

ثانيهما: السبّ والشتم وهو معنى كنائي.

ووجه الاستدلال: هو السيرة العقلانية؛ لأن قوم شعيب تركوا رجمه، رعاية لقومه وعشيرته إما من جهة الخوف أو المصلحة أو الإكرام والإحترام كما أنّ شعيباً كان في عزّ من قومه، وكان من أشرفهم، وفي المجمع: ما بعث نبيّ بعد لوط إلاّ في عزّ من قومه^١، وهو يدلّ على أنّ الكفّار بما هم عقلاء يلتزمون بقانون الأهمّ والمهمّ، ويدفعون الأفسد بالفساد، ويراعون المصلحة الأهمّ ولو كانت على حساب المصلحة المهمة، بدهاة أن قتل شعيب عليه السلام كان فيه مصلحة بنظر قومه الكفار إلاّ أنّ وراء هذه المصلحة تقع مفسدة أكبر أو مصلحة أكبر، وهو رعاية القوم والعشيرة فاجتنبوا قتله؛ لذا أجابهم شعيب عليه السلام بقوله: ﴿يَقَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَاتَّخِذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظَهْرِيًّا﴾^٢ أي: أعشيرتي وقومي أعظم حرمة عندكم من الله حتى تتركوا أذاي لأجل عشيرتي ولم تتركوه لله سبحانه الذي بعثني إليكم، وأراد هدايتكم وإخراجكم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان؟

ولا يخفى أنّ تصرف قوم شعيب يكشف عن عقلانيّة القاعدة لأنّ العقلاء في تصرفاتهم يلاحظون المصالح والمفاسد، ويدفعون المفسدة الأكبر بالأقلّ، ويكسبون المصلحة الأكبر بتفويت الأقلّ. كما أنّ جواب شعيب عليه السلام يتضمّن الإشارة إلى هذا أيضاً؛ لأنّ مصلحة رعاية حرّات الله سبحانه والخوف من عذابه أهمّ وأكبر من مصلحة رعاية قومه وعشيرته ويمكن الاستدلال على الوجه الشرعي للسيرة العقلانية بواسطتين:

الأولى: الامضاء السكوتي، بدعوى أن الكتاب العزيز بذكر سيرة قوم شعيب وتقليلهم لعدم رجمه ولم يرد عليهم أو يبطل تقليلهم مع أنه في مقام البيان فيكشف

(١) مجمع البيان، ج ٥، ص ٣٢٤.

(٢) سورة هود، الآية ٩٢.

بالكشف الإنبي عن اعتبار هذه السيرة العقلائية في مراعاة المصالح والمفاسد عند الشارع أيضاً. ومثله ربما يقال في: الإمضاء النبوي، لدعوى الجزم باستمرار هذه السيرة في الكفار بما فيهم كفار قريش تجاه رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يروع عنها النبي أو يصرح بطلانها، فتأمل.

الثانية: تقيح المناط، بدهاة أن معاملة الكفار مع شعيب لم تكن ناشئة الآ من جهة أنهم عقلاء والشارع سيد العقلاء لم يخالف طريقتهم فيما مثل ذلك فيكشف عن صحتها عنده ويتحصل مما تقدم أمور:

١. أن تقديم المصلحة الأهم على غيرها ضرورة.
٢. أن هذا التقديم مما جرت عليه السيرة العقلائية فلا يختص بالكفار أو المؤمنين.
٣. أن هذه السيرة العقلائية ممضاة من قبل الشارع إما بالامضاء السكوتي أو بتنقيح المناط.

فتدل على أن قاعدة ترجيح الأهم على المهم عقلائية شرعية عامة تنطبق في مختلف الموارد وهو المطلوب.

الآية السابعة: ربّما يستدلّ على القاعدة بما في سورة القصص من قصة موسى عليه السلام حيث يقول سبحانه: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نُجِزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾ وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَنَّثَهُ الَّذِي مِّنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِّنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ وَمَحَلُّ الشَّاهِدِ فِي قَوْلِهِ سَبْحَانَهُ: ﴿فَاسْتَنَّثَهُ الَّذِي مِّنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِّنْ عَدُوِّهِ...﴾.

(١) سورة القصص، الآية ١٤ - ١٥.

وفي مجمع البيان: يقتلان: أي يختصمان في الدين، وكان القبطي الذي هو من آل فرعون يعمل في قصر فرعون طبّاحاً، ويسخر الإسرائيلي ليحمل حطباً إلى مطبخ فرعون^١.

واستغاثه: أي استنصره لينصره، وفيها إشارة إلى المظلومية؛ لأن الاستغاثة لا تصح إلا في موقع الضعف والمظلومية.

ووجه الاستدلال: أن موسى عليه السلام حينما استنصره المظلوم الذي من شيعة على الذي من آل فرعون الذين كانوا يقتلون بني إسرائيل يذبّحون رجالهم ويستحيون نساءهم دار أمره بين أن ينصر المظلوم وهو واجب فيضرب العدو أو لا ينصره حتى يتغلب عليه العدو، وترك المظلوم حتى يؤذى أو يضرب مع القدرة على الذب عنه قبيح وحرام، فقدّم موسى عليه السلام النصرة على غيرها؛ لأن ملاكها أهم، خصوصاً إذا قلنا أنه ما أراد بالوكز القتل وإنما أراد الضرب أو الدفع، وحتى إذا أراد القتل فإنه لا يضر بالاستدلال شيئاً، إمّا لأنه كان من آل فرعون الذين يستحقون القتل النوعي؛ لأنهم كانوا يمارسون القتل النوعي ضد بني إسرائيل من باب المقابلة بالمثل، أو لأن الشخص نفسه كان يستحق القتل في علم موسى عليه السلام.

أما قوله سبحانه: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ﴾^٢ فليس المراد منه الغفران الاصطلاحي أي غفران الذنب بعد وقوعه لوجود العصمة المانعة من هذا الحمل، بل أراد المعنى اللغوي، وهو الستر والتغطية؛ لأن من الواضح أن آل فرعون كانوا أعداء موسى عليه السلام ورسالته، ولما قتل أحدهم ذاع أمره بينهم، ولو جدوه لقتلوه فتضيع رسالته ومهمته في التبليغ والدعوة، أو يحقدون عليه ويقع من

(١) مجمع البيان، ج ٧، ص ٤٢٦.

(٢) سورة القصص، الآية ١٦.

قلوبهم وعيونهم فينفرون منه ولا يستجيبون لدعوته، وهذا أيضاً يضرّ بالرسالة، فطلب موسى عليه السلام من الله سبحانه أن يغطّي عليه ويستره شخصاً وشخصية حتى يتمكن من استمرار الدعوة وتبليغ الرسالة.

وأما قوله: ﴿ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ فلعلّ المراد منه الظلم في أنظار آل فرعون، أو لأنّه أوقع نفسه في محذور القتل وخطر تضييع الرسالة، أو لأنّه أراد التعبير عن غاية الخضوع والقصور أمام ربّه، فيحمل التعبير على الأدب والتواضع مجازاً لا المعنى الحقيقي، أو يحمل على ترك الأولى لأنّه لو لم يقتله قد يسهل أمر تبليغ الرسالة، ولكن بعد قتل القبطي يكون قد أوجد بعض الموانع في طريقه، إلى غير ذلك من الاحتمالات التي ترفع التنافي بين العصمة وظاهر الآية. هذا ومراجعة باقي الآيات الواردة في سياقها توصلنا إلى مؤيّدات كثيرة لما ذكرنا، وكيف كان فإن استظهر من تصرف موسى عليه السلام الأهمّ والمهمّ كان دليلاً على القاعدة، كما أن فهم عدم الخصوصية للمورد، والقرينة العقلية يفيدان عموم القاعدة وشمولها للموارد المختلفة. كما يمكن إثبات اعتبار القاعدة في شريعتنا بأحدى وسائط ثلاثة:

الأولى: أصالة وجوب التأسّي بالانبياء عليهم السلام، **والثانية:** استصحاب حجية الشرايع، **والثالثة:** أصالة عدم النسخ، فتدل على المطلوب.

الآية الثامنة: قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾!

والسبّ: هو الذكر القبيح، ومنه الشتم والذمّ، وأصله السبب كأنّه يتسبّب الفاعل إلى ذكره بالقبيح.

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٨.

والعدو: الظلم والتعدّي للحق^١.

ووجه الاستدلال: إنه سبحانه نهى المؤمنين عن سبّ الأصنام التي يعبدها المشركون من دون الله حتى لا يسبوا الله سبحانه ظلماً بغير علم. والسبّ قد يكون لأجل انتهاك حرمة الأصنام التي كانت عندهم من المقدّسات وإظهار الانتقاص من قدرها.

وقد يكون لأجل الإغاضة لهم في مقام المحاجة؛ لأنهم يعبدون ما لا يضرّ وما لا ينفع.

وقد يكون لأجل البراءة والإثبات للكفّار أنّ الصنم الذي يعبدونه من دون الله لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً.

وقد يكون أسلوباً متبعاً في الجدل والمحاجة خصوصاً مع المعاندين.

ومن الواضح أنّ الاحتمال الرابع والثاني لا ملاك لهما؛ لأنه أسلوب يخالف طريقة الدعوة بالحسنى والمجادلة والتي هي أحسن، إلا أنّ الاحتمالين الآخرين لا سيّما الأول له ملاكات ومصالح، ولكن حيث إنه ينتهي إلى الانتقاص من حرمة الباري عزّ وجلّ أيضاً من باب المقابلة بالمثل؛ لأنّ الكفّار يجهلون قدسيّة الله سبحانه أو يعلمون بها ولكن بظلمهم وتجاوزهم لا يمتنعون عن ارتكاب ذلك التعدي فيسبّون الله سبحانه نهى الباري المؤمنين عن سبّ آلهتهم.

وعليه فيدور الأمر بين سبّ آلهة الكفّار لأجل إنقاص شأنهم في أعين الناس أو إظهار البراءة منهم، وهو تصرف له مصلحة إلاّ أنّه إذا سبّب التعدي على الله سبحانه صار له مفسدة فتزاحمت المصلحة والمفسدة والآية الشريفة رجّحت جانب المفسدة على المصلحة لذا نهت عنه.

(١) مجمع البيان، ج ٤، ص ١٣١.

ولذا قال في المجمع: وفي هذا دلالة على أنه لا ينبغي لأحد أن يفعل أو يقول ما يؤدي إلى معصية غيره^١، ويؤيده ما ورد عن مولانا أبي عبد الله عليه السلام عن قول النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ الشرك أخفى من دبيب النمل على صفوانة سوداء في ليلة ظلماء، فقال: كان المؤمنون يسبون ما يعبد المشركون من دون الله، فكان المشركون يسبون ما يعبد المؤمنون، فنهى الله المؤمنين عن سب آلهتهم لكيلا يسب الكفار إله المؤمنين، فكان المؤمنون قد أشركوا من حيث لا يعلمون»^٢.

والخلاصة: إن سب آلهة الكفار للإنتقاص من شأنها أمر راجح لأن فيه مصلحة، وهي تقليل شأنها في أنظار المؤمنين بها وإظهار بطلانها، إلا أنه حيث ابتلي بالمانع وهو وقوع الكفار بسب الله سبحانه لما فيه من مفسدة تفوق مصلحة سب آلهة الكفار نهت الآية عنه، فتفيدنا:

١. لزوم الاخذ بالجانب الأهم من المصالح والمفاسد عند التزاحم.
٢. ان هذا اللزوم شرعي يترتب عليه الثواب والعقاب، والطاعة والمعصية، على ما يستفاد من النهي عن السب.
٣. ان الاخذ بالجانب الأهم لا يختص في مجال دون آخر فيفيدنا قاعدة عامة تنطبق في مختلف المصاديق، وهو المطلوب.

الآية التاسعة: قوله تعالى في سورة الزخرف:

﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿١٠٦﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُورًا عَلَيْهَا يُتَّكَبُونَ ﴿١٠٧﴾ وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ

(١) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٢) المصدر السابق.

لِلْمُتَّقِينَ ﴿١﴾!

والمعنى: أن الله سبحانه أخبر عن هوان الدنيا عليه وضعة مقدارها عنده وأنه لولا مفسدة اجتماع الناس على الكفر وميلهم إلى الدنيا فيكونون كلهم كفّاراً على دين واحد لانشدادهم إلى لذات الدنيا ومغرياتها لجعل تبارك وتعالى لمن يكفر بالرحمان ليوثهم سقفاً من فضة وغيرها من اللذات والنعم.

والحاصل: أنه سبحانه يقول لولا مفسدة الكفر لأعطيت الكافر في الدنيا غاية ما يتمناه فيها لقلتها وحقارتها عندي، ولكنه سبحانه لم يفعل ذلك لما فيه من المفسدة.

ووجه الاستدلال: أن مقتضى اللطف والرحمة الإلهية أن يعطي الله سبحانه للناس ما يتمنون، وهذا جانب المصلحة ولكن حيث إنّ البشر يغرّهم بالله الغرور ويميلون إلى الدنيا وزخرفها فيكفرون، والكفر مفسدة عظيمة لم يفعل ذلك فيدخل منع العطاء في صغريات باب تراحم المصلحة والمفسدة؛ لذا ورد في مجمع البيان: والله لقد مالت الدنيا بأكثر أهلها وما فعل سبحانه ذلك فكيف لو فعله؟ وفي هذه الآية دلالة على اللطف الآلهي وأنه تعالى لا يفعل المفسدة وما يدعو إلى الكفر، وإذا لم يفعل ما يؤدي إلى الكفر فإنه لا يفعل الكفر ولا يريد به بشكل أولى^١، هذا ولا يخفى ما في الآيات المباركة من إشارة إلى ردّ المجبرة وأما دلالتها على ترجيح الأهم فظاهر. وربما يمكن مناقشة الدلالة من جهتين:

الأولى: أنها مخالفة للظهور، لان الآية ظاهرة في أصول الدين لافروعه فتخرج موضوعاً عن محل الدلالة.

الثانية: على فرض تسلّم الشمول لفروع الدين، فإن الظهور يخصصها في موارد الكفر ونحوه فلا تفيد قاعدة عامة يمكن التمسك بها في مختلف أبواب

(١) سورة الزخرف، الآية ٣٣ - ٣٥.

(٢) مجمع البيان، ج ٩، ص ٨٠.

الفقه. نعم، ربما يمكن اثبات عمومية الدلالة بوسائط ثلاثة هي:

١. القول بأن المورد لا يخصص الوارد فتشمل فروع الدين والظهور المدعى في الاصول بدوي أولي لا إنصرافي فلا يمنع من شمول الدلالة لغير مورده.
٢. دعوى عدم فهم الخصوصية للكفر أو فهم عدم الخصوصية عرفاً فيعمان الدلالة.
٣. على فرض التسليم فيمكن التعميم بواسطة عدم القول بالفصل بين الأصول والفروع في مثل هذه الضابطة، فتأمل.

الآية العاشرة: قوله تعالى في سورة العنكبوت:

﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ
 ﴿١﴾ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا
 الظَّالِمُونَ﴾^١.

بتقريب: أن الآية تضمنت خطاباً إلى النبي صلى الله عليه وآله يفيد أنه صلى الله عليه وآله ما كان يتلو قبل القرآن من كتاب ولا يخطه بيمينه، وفي معناه احتمالان:

أحدهما: ما في مجمع البيان: ما كان يحسن القراءة قبل أن يوحى إليه القرآن وما كان يكتبه بيده^٢، وهي تؤكد أميته صلى الله عليه وآله التي قال عنها سبحانه: ﴿النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾^٣.

ثانيهما: أنه صلى الله عليه وآله ما كان يظهر القراءة والكتابة بلحاظ أنه نبي وليس يجهلها، بدهة أن النبي حاو على جميع كمالات البشر، والقراءة والكتابة كمال

(١) سورة العنكبوت، الآية ٤٨ - ٤٩.

(٢) مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٢، «بتصرف».

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

في البشر وسلبهما عنه نقص فيتنزه عنه النبي صلى الله عليه وآله.

وقد يقال فيه إن الكمال هو العلم بالقراءة والكتابة لا تعلمهما، والنبي صلى الله عليه وآله ما كان متعلماً عند معلم، بل بالعلم اللدني الآلهي يعلمهما، ولكنه ما كان يتظاهر بأنه يعرفهما للمصلحة.

وهناك احتمال ثالث ذكره في المجمع عن السيد المرتضى قدس سره وهو التفصيل بين ما قبل النبوة فما كان يحسن ذلك وما بعدها فيحسنهما فيجوز كلا الأمرين بلحاظ أن التعليل في الآية يقتضي اختصاص النبي بما قبل النبوة، لأن المبطلين إنما يرتابون في نبوته لو كان يحسن الكتابة قبل النبوة، أما بعد النبوة فلا تعلق له بالريبة والتهمة، فيجوز أن يكون قد تعلمها من جبرائيل بعد النبوة^١.

وكيف كان فإن الآية تدل على أن النبي صلى الله عليه وآله ما كان يقرأ كتاباً قبل النبوة ولا يكتبه بيمينه على ما في القراءة والكتابة من مصالح كثيرة، كل ذلك دفعاً لمفسدة ادعاء الكفار وارتبابهم في القرآن وفي صدق دعوى النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنه لو كان يقرأ ويكتب لوجد المبطلون طريقاً إلى الشك في أمره وإلقاء الريبة لضعفة الناس في نبوته ولقالوا: إنما تقرأ علينا ما جمعته من كتب الأولين، فلما ساويتهم في المولد والمنشأ ثم أتيت بما عجزوا عنه وجب أن يعلموا أنه من عند الله تعالى وليس من عندك، إذ لم تجر العادة أن ينشأ الإنسان بين قوم يشاهدون أحواله من عند صغره إلى كبره ويرونه في حضره وسفره لا يتعلم شيئاً من غيره، ثم يأتي من عنده بشيء يعجز الكل عنه وعن بعضه، ويقرأ عليهم أقاصيص الأولين^٢.

والنتيجة الحاصلة هي: إن الآية ظاهرة كالصريحة في أنه لو لا مفسدة الريب والشك بالرسالة والنبوة التي هي أهم من مصلحة القراءة والكتابة أو إظهارهما،

(١) مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٣.

(٢) مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٣.

لكان صلى الله عليه وآله يحسنهما أو يظهرهما؛ لما فيهما من الكمال ولكن غلبت مفسدة الشك مصلحة الكمال. ولكن لا يخفى أن دلالتها على المطلوب يتوقف على:

١. اثبات عدم اختصاص الدلالة بأصول الدين.
٢. اثبات عدم انحصار الدلالة في تنزيه القرآن من التهمة ليشمل كل الفروع فلو قيل بان المعايير الثلاثة المتقدمة في الاستدلال بالآية المتقدمة تامة من حيث الموارد والتطبيق أمكن تطبيقها هنا فيثبت عموم الدلالة وهو المطلوب والأى كان الدليل أخص من المدعى.

الآية الحادية عشرة: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^١.

وهي من أظهر الآيات التي يمكن أن تكون دليلاً على تقديم الأهم على المهم، وقبل بيان وجه الدلالة نقدّم مقدمات:

الأولى: الخمر في اللغة: ستر الشيء، ويقال لما يستتر به خمار وخمار، ولكن الخمار صار في التعارف اسماً لما تغطّي به المرأة رأسها وجمعه خمير. قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^٢ وخمرت الإناء غطّته^٣، وفي المصطلح الشرعي هو كل مائع مسكر سواء أخذ من العنب أو الزبيب أو التمر ونحو ذلك^٤. ولعلّ منشأ الإطلاق هو المناسبة اللغوية.

وفي مجمع البيان: الخمر: كل شراب مسكر مخالط للعقل مغطّ عليه، وما

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

(٢) سورة النور، الآية ٣١.

(٣) مفردات الراغب، ص ١٦٠، (خمر).

(٤) راجع مفردات الراغب، ص ١٦٠، خلافاً لأبي حنيفة: حيث ذهب إلى أنّ الخمر هو عصير العنب إذا اشتدّ

وغلى، أنظر مجمع البيان، ج ٢، ص ٨١.

أسكر كثيره فقليله خمر، وهو الظاهر من روايات أصحابنا^١

والميسر: من اليسر، واصطلاحاً هو القمار كله، وهو المروري عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام حتى قالوا: إن لعب الصبيان بالجوز هو القمار، وإنما سمي القمار ميسراً لأن المقامر يستهدف الحصول على ثروة بيسر ودون عمل أو عناء.

والإثم: مفرد الآثام، وهي الأفعال المبطئة عن الثواب، وفي قوله سبحانه: ﴿وَأِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^٢ إشارة إلى ذلك؛ لأن في تناول الخمر ولعب الميسر إبطاء عن الخيرات^٣، سواء كان بذهاب العقل والمال أو بالانشغال بارتكابهما المانع من صرف الأعمال إلى الوجوه الحسنة، أو بسبب الآثار الوضعية التي تترتب على فعلهما المانعة من توفيق العبد من العمل الصالح أو التي تسبب تبديل وجهته وتبئته وتفكيره إلى الشر والمعاصي.

ويراد منه في الاصطلاح: الوزر والذنب، ويطلق أحياناً على الخمر ونحوه من المحرمات من باب الإتحاد المصداقي كما يقال زيد عدل أو بيان أجل المصاديق كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ﴾^٤ وربما يراد منه في الآية المسبب لا السبب كما لا يبعد، وإذا اجتمع مع الذنب أو المعصية فيراد منه الأوزار المعنوية؛ لأنهما كالفقير والمسكين إذا ذكر أحدهما دل على الآخر، وإذا ذكرا معاً دل أحدهما على غير ما يدل عليه الآخر؛ ولذا يرى البعض أن الآية ذكرت الإثم هنا لأنها أرادت الإشارة إلى المفاسد والآثار السلبية التي تصيب روح الإنسان وعقله فتمنعه من فعل الخير والوصول إلى مدارج الكمالات الإنسانية.

(١) مجمع البيان، ج ٢، ص ٨١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

(٣) مفردات الراغب، ص ٥، (أثم)؛ ومجمع البيان، ج ٢، ص ٧٩.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٣٣.

وبهذا يظهر أنّ الآية جمعت بين الخمر والميسر دون غيرهما من الآثام لأنّهما يصيبان الإنسان بأفدح الأضرار والخسائر في روحه وعقله وبدنه. وفي تفسير الميزان عن بعض المفسرين أنه فسّر الإثم بالضرر^١، ولكنّه خلاف الظاهر لغة وعرفاً.

الثانية: أنّ الآية ذكرت أنّ للخمر والميسر منافع، وصيغة الجمع في المنفعة تشير إلى كثرتها إلاّ أنّها بالقياس إلى الأضرار قليلة، ومن الواضح أنّها منافع دنيويّة لا أخرويّة، فمنفعة الخمر كانت فيما يأخذونه من أرباحها وما يحصلون من اللذة والطرب والقوّة بشربها، وأما منفعة الميسر فهي في تحصيل المال من غير كدّ ولا مشقّة، مضافاً إلى لذة اللعب نفسه، وقد كانت سوق الخمر والقمار رائجة في الجاهليّة، وكانت تدّر عليهم أرباحاً كبيرة، كما أنّها اليوم أيضاً كذلك؛ إذ تعدّ التجارة بالخمور من أكثر التجارات ربحاً، خصوصاً وأنّ دواعي تصنيعها وبيعها ونشرها في المجتمعات عديدة اشتركت فيها الأهداف السياسيّة المحليّة والعالميّة والشركات الاستعماريّة التي همتها إفساد الشعوب مع الأهداف الاقتصاديّة.

وحيث أنّ النفع المالي واللذة والطرب في نظر العديد من الناس خصوصاً الذين يتعدون عن مناهج الله سبحانه تعدّ من أهمّ المصالح لان الدنيا جنّة الكافر كما في الاخبار^٢. أشارت الآية الشريفة إلى منافعهما ولو لم تذكر ذلك لظنّ أصحاب الفكر الضيق بأنّ القرآن تناول المسألة من منطلقاته هو لا من منطلقات الناس؛ فلذا أشار إلى جانب الفساد فيهما ولم ينظر إلى جانب المنافع.

هذا فضلاً عن أنّ هدف القرآن هو امتناع الناس بترك هذين الذنبيين، خصوصاً أصحاب التجارات والمقامرات، ولأنّ أمثال هؤلاء يفكّرون في مصالحهم،

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٩٤.

(٢) تحف العقول، ص ٣٦٣.

وأعمالهم محكومة بمعادلات النفع والضرر خاطبهم من منطقتهم، ودعاهم إلى التفكير بأنّه وان كان للخمر والميسر منافع إلا أنّ أضرارهما أكبر ليس من الناحية الدينية والأخرويّة فقط بل من الناحية النفسيّة والفكريّة والاجتماعية والماليّة، والعقل هو الذي يقارن بين المنافع والاضرار، فإذا كانت أضرار العمل أكثر من منفعه وجب أن يجتنبه، وهذا ما تؤكد التقارير العلميّة والطبيّة الواردة بشأن مفاسدها.

الثالثة: أنّ المروي عن أئمتنا عليهم السلام أن الخمر والميسر مفاتيح الشرّ، وعن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ الخمر رأس كلّ إثم»^١، «ومفتاح كلّ شر»^٢، وقال: «إنّ الله عزوجل جعل للشرا أقبالاً جعل مفاتيحها الشراب»^٣، وقال: «ما عصي الله بشيء أشدّ من شرب المسكر، إنّ أحدهم ليدع إلى الصلوة الفريضة ويثب على أمّه وأخته وبنته وهو لا يعقل»^٤، وقال: «إنّه أشدّ من ترك الصلوة؛ لأنّه يصير في حال لا يعرف معها ربّه»^٥، وقال: «يغفر الله في شهر رمضان لكلّ أحد إلاّ لثلاثة: صاحب مسكر أو صاحب شاهين أو مشاحن»^٦، وقال: «كلما قומר عليه فهو ميسر»^٧.

هذا والآية صريحة في مقابلة المنافع بالأضرار وغلبة الأضرار على المنافع، وقد عبّرت عن ذلك بأنّ الأثم أكبر، ولم تعبّر عنه بالأكثر، مع أنّ البعض قرأها كذلك؛

(١) الكافي، ج٦، ص٤٠٣، ح٣؛ جامع الرواة، ج١، ص١٠٥.

(٢) أنظر الكافي، ج٦، ص٤٠٣، ح٩؛ الدرر المنتور، ج٢، ص٣٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص٤٠٢، ح١.

(٤) المصدر السابق، ح٧.

(٥) المصدر السابق، ح١.

(٦) تفسير الصافي، ج٢، ص٢٢٨؛ وأنظر الوسائل، ج١٧، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ص٢٢٤، ح٣، ح٤، ح٥.

(٧) المصدر السابق.

(٨) مجمع البيان، ج٢، ص٨١.

للإشارة إلى الجهتين المادية والمعنوية؛ إذ إن الإثم معنوياً ليس فيه أصغر وأكبر بل كله كبير، كما يؤيده ذهاب المشهور من الأعلام إلى إنكار الصغائر والكبائر من الذنوب، وقالوا: بأن كلّ ذنب كبيرة، والصغر والكبر قياسي، فالتعبير بالأكبر بلحاظ المعايير المادية، فيقال: فيه نفع كبير أو صغير.

ووجه الأكبرية إما بلحاظ الدنيا فقط لأن آثارهما لا ينعكسان على الفاعل نفسه، بل يعودان على أولاده وأصحابه ومجمعه مادياً ومعنوياً، إلا أن منافعهما تعود عليه فقط؛ لذا قال: إنه أكبر من نفعهما، كما قد يكون زمان الضرر ملحوظاً في الأكبرية أيضاً؛ لأنّ منفعة الخمر والميسر وقتية آتية بينما أضرارهما تبقى، أو بلحاظ اجتماع أضرار الدنيا مع آثام الآخرة فيهما بينما منافعهما دنيوية فقط.

وكيف كان، فإنّ أيّ عاقل يتعامل مع الأشياء وفق المعادلات العقلية إذا التفت إلى أكبرية الضرر على النفع يكفيه ذلك في الحكم بلزوم الاجتناب.

إذا عرفت هذه المقدمات، فانه يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على القاعدة

من جهتين عقلية وشرعية:

أما الجملة العقلية: فتظهر بملاحظة الآية الشريفة في نفسها مستقلة عن الأدلة الأخرى، فإنها تدلّ على الوجه العقلي في لزوم اجتناب الخمر والميسر لبداهة حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كلّ شيء كانت مضارّه أكبر من منافعه، ويؤيده أنّ الآية لم تذكر الحرمة، بل أشارت فقط إلى جهات المنافع والمضارّ، واكتفت في ذلك بما يحكم به العقلاء في مثل موردها، وما يقال من أنّها أول آية نزلت في ذكر آثام الخمر والميسر ومصلحة التدريج في الأحكام تقتضي عدم ذكر المنع غير سديد؛ لأن ذلك لا يمنع من الاستناد إليها في الحكم بالمنع العقلي. وكفيينا نحن ثبوت ملاك المنع ولو عقلاً للحكم بلزوم الاجتناب وإن لم يصرّح الشارع بالحرمة، والأمثلة عليه كثيرة في الكتاب والسنة، كقوله سبحانه: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ

القتل^١، وقولهم عليهم السلام: «الكذب أشد من الزنا»^٢ ونحو ذلك.

وأما الجمة الشرعية: فتظهر بملاحظة الآية منضمة إلى الآيات الأخر التي نصت على تحريم الخمر والميسر كقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ﴾^٣ فإن كان الإثم محرماً كان الإثم الأكبر محرماً بشكل أولى، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّمَّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^٤ والآية صريحة في تحريم الخمر والميسر لظاهر الأمر بالاجتناب المتعلق بهما وما في سياقهما، وبملاحظتها مع الآية السابقة يستظهر أن علة التحريم هو أكبرية الإثم والمضرة، وحينئذ تفيدنا حجية القاعدة فيما إذا أحرزنا الملاك الأكبر أو الأهم، سواء في المفسدة أو المنفعة.

نعم، إذا حملناه على الحكمة - وإن كان يبعد فيما نحن فيه للزوم الخروج عن نص الآيتين وأيضاً مخالفة القاعدة المتفق عليها عند العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات - فحينئذ تصبح الآية معرفة لوجود المضار التي قد يغفل عنها الناس بسبب انشغالهم بمنافعهما أو غفلتهم عن المضار الكبيرة الكامنة وراء المنافع المؤقتة، فلا تدل حينئذ على حرمتها بمقتضى المفسدة، بل للنص الوارد في الآيتين الشريفتين.

وكيف كان، فإن الآية الشريفة بمفردها أو منضمة إلى الآيات الأخر تفيدنا كبرى كلية حاصلها لزوم تقديم المصلحة الأكبر على المفسدة، أو المفسدة الأكبر على المصلحة بمقتضى حكم العقل والشرع، سواء كانت المصلحة والمفسدة بدرجة الإلزام أو غير الإلزام.

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٧.

(٢) فقه الرضا عليه السلام، ص ٢٧٧؛ المقنع، ص ٤٢٧.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٣٣.

(٤) سورة المائدة، الآية ٩٠.

هذا ويتفرع على ما تقدم ملاحظات ونتيجة:

الملاحظة الأولى: إنّ ظاهر الآية الشريفة أنّ منفعة الخمر والميسر ثبوتية لا إثباتية، كما أنّ مفسدتهما كذلك، وعليه فيمكن أن تدخل في باب التعارض أيضاً كما ستعرف، ويؤيده ثبوت الحكم فيهما، إذ لو كانتا إثباتيتين لتغير الحكم من مكلف إلى آخر، وهذا ممّا لا مجال للقول به؛ لأنّه تناقض في العمل وتصويب في الفتوى، وفسادهما واضح.

وأما إذا حملت على مجاراتها لأفهام الجاهلين الذين كانوا يتوهّمون المنفعة فيهما مراعاة لأفهامهم وتدرجاً في بيان الأحكام لغرض إصلاحهم وهدايتهم فحينئذ تخرج عن موضوع البحث لانتفاء المصلحة التي يمكن أن تزاحم المفسدة فيها، فتكون الحرمة بالنص، إلا إذا قلنا بإمكان مزاحمة المصلحة الإثباتية للمفسدة الثبوتية كما قد لا يبعد ذلك، خصوصاً لمن تتبّع الأدلّة والفتاوى، ولا حظ اعتبار الشارع لبعض الأصول العمليّة كالبراءة والحلّ والطهارة أو العناوين الثانوية والأدلّة الامتنائية والأحكام التي روعيت فيها مصالح التسهيل على المكلفين، إلا أن يقال: إنّ هذه من باب المصلحة الواقعية البديلة عن الواقعية الأخرى، فتأمل.

الملاحظة الثانية: إنّ الآية كما تصلح أن تكون دليلاً للتزاحم كذلك يمكن أن تكون دليلاً للتعارض أيضاً؛ وذلك لأنّ الوجوه المحتملة من مقابلة الإثم بالمنافع على نحوين:

أحدهما: إذا لوحظ التعدد والاثنيّة بينهما، بمعنى أنّ جهة المصلحة تغاير جهة المفسدة عنواناً ومعنواً، إلا أنّهما اتحدتا مصداقاً في شيء واحد هو الخمر والميسر كما قال ذلك المجوّزون لاجتماع الأمر والنهي في مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، وما يتصور فيه من الوجوه ثلاثة:

منها: أنّه كناية عن تزاحم الحكمين أي حكم المنفعة وحكم المفسدة على

المجاز في التقدير. مثل: ﴿وَسَتَلِ الْقَرْيَةَ﴾^١ بلحاظ أنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولا مصلحة أو مفسدة إلا فيها حكم، فإذا تراحمت انتهت إلى تراحم حكميهما أيضاً، وعليه فيمكن أن نتصور تراحم الحرمة لكون المفسدة أكبر مع الاستحباب الذي ملاكه المصلحة غير الملزمة.

نعم، ربّما تتوهم المصلحة الملزمة هنا لدى البعض، وخصوصاً من غير المسلمين أو المتدينين كما يظهر من رواية الاحتجاج في سؤال الزنديق الذي سأل الإمام عن سبب حرمة الخمر مع أنَّ لذتها أفضل اللذات^٢ - بحسب مدعاه -

ومنها: تراحم المصلحة المادية بالمفسدة المعنوية الدنيوية بناء على أنَّ الإثم هو المفسدة الروحية والقلبية أو المضرة الأخروية بناء على أنَّه السخط الإلهي أوهما معاً، ولو صحَّ هذا الاحتمال فإنه يفيدنا وقوع التراحم بين المصالح والمفاسد في مطلق العوالم، إلا أن يقال: إنَّ المفسدة الأخروية من أكبر المفاسد، كما أنَّ مصالحها من أهمَّ المصالح، فلا يمكن أن تضاهيها مصلحة أو مفسدة دنيوية فضلاً عن مزاحمتها لها كما هو صريح الأدلة العقلية والنقلية، وهل توجد مصلحة أعظم من مصلحة رضا الله عزَّ وجلَّ ومفسدة أكبر من البعد عن رحمته تبارك وتعالى؟ قال تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^٣ وقال سبحانه: ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^٤ وعليه فلا يصحَّ التراحم إلا بين الماديات والمعنويات الدنيوية، فتدبر.

ومنها: تراحم المفسدة المادية أو بنحو مطلق بالمصلحة المادية أو بنحو مطلق، وهو الظاهر من الآية الشريفة الواردة على هذا الاحتمال في ذكر سبب الحكم.

(١) سورة يوسف، الآية ٨٢.

(٢) الاحتجاج، ج ١، ص ٩٢.

(٣) سورة التوبة، الآية ٧٢.

(٤) سورة الزمر، الآية ٢٦.

ثانيهما: إذا لوحظ أنّ الشيء الواحد في نفسه له مصلحة ومفسدة بمعنى أن يكون لهما مفسد ومصالح، وتعدّد الجهة لا يخلّ بالوحدانية كما قد يستظهره العرف في حكمه على الأشياء التي لها منافع ومضارّ، كالإفراط في أكل الطعام والشراب، فإنّ العرف لا يرى تعدّد الاعتبار والجهة موجباً لتعدّد المعنوي فيحكم بالاثنيّة بينهما، بل يرى أنّ الطعام الواحد أضربّ ونفع كما ثبت ذلك في المعقول أيضاً في مسألة أنّ الخالق تبارك وتعالى لا يوجد إلا ما كان خيراً محضاً أو خيره أكثر من نفعه، فإنهم لاحظوا أنّ الوجود الواحد يمكن أن يتّصف بالمصلحة والمفسدة إلاّ أنّه إذا غلبت المصلحة وجب وجوده في حكمة الله سبحانه لتتنزه عن القبح، وبعبارة ما كان شرّه أكثر، وقياساً على التكوين يقال في عالم التشريع لضرورة تطابق العالمين في الضوابط والمعايير.

وحيث إنّ كون إثم الخمر والميسر أكبر من نفعهما لا يخلو من حالين:

الأول: أن يحصل بين منافعهما ومضارهما كسر وانكسار فتضمحلّ المصلحة في قبال المفسدة، وبعد ذلك لا تبقى جهة مصلحة يمكن أن تزاحم المفسدة، فحيث تخرج المسألة عن قانون التزاحم لعدم وجود ما يزاحم حكم المفسدة، لكن في هذه الصورة ينبغي أن تنزل رتبة الملاك الأقوى من الإلزام إلى غيره كما هو الشأن في كلّ كسر وانكسار كما لو سكبنا الماء الحار على البارد والحامض على الحلو، والتشريع كالتكوين لوحدة الضوابط في الجملة، مضافاً إلى أنّ الأحكام الشرعية تابعة للملاكات في عالم التكوين، فتأمل.

الثاني: أن يقال بأن المصلحة لا تضمحل بل تبقى على ما هي ولكن غلبة المفسدة استلزمت الحرمة ففي هذه الصورة يمكن أن تدخل المسألة في باب التزاحم في عالم التشريع إذا لوحظ الجعل والإنشاء، كما يمكن أن تدخل في التزاحم في مقام الامتثال، ولكن بعد إحراز كون المفسدة أكبر يرتفع التزاحم امتثالاً لتقديم ملاك المفسدة على المصلحة بلا إشكال.

الملاحظة الثالثة: ذهب المعظم إلى امتناع وقوع التزاحم في عالم التشريع؛ لدعوى إستحالة أن يجعل المولى حكيمين متضادين للشيء الواحد، ولكن إذا سلّمنا ببقاء المصلحة التي يتبعها حكمها حسب القاعدة المسلّمة عند العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات فإنّه يقع تزاحم الملاكين في عالم الجعل والتشريع.

نعم، يمتنع عقلاً أن ينشئ المولى حكيمين متضادين للخمر أحدهما بمقتضى المفسدة والآخر بمقتضى المصلحة؛ لأنه يستلزم التناقض، إلاّ أنّه لا يمتنع أن يحكم المولى لجانب المفسدة، ويتمكّن العبد من الحكم بوجود ملاك الحكم الذي لم ينشئه المولى لوجود المانع من إنشائه؛ إذ يكفي في ثبوت الحكم عقلاً وجود المقتضي.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ وجود المقتضي وحده لا يكفي في منجزية الحكم ما لم يرتفع المانع أيضاً، ومع العلم بوجود الملاك الأهم للحرمة تبقى المصلحة في رتبة المقتضي، وحينئذ ينبغي تقديم الحرمة ولا يتنجز على العبد غيرها؛ وبذلك يرتفع التناقض امتثالاً.

وبهذا يظهر إمكان وقوع التزاحم في عالم التشريع أيضاً سوى أنّ المانع في التزاحم الامتثالي هو عجز المكلف بينما في عالم التشريع فهو المانع العقلي، إلاّ أن يقال: بأنّ مع تزاحم الملاكين فإنّ إرادة الشارع لا تتعلّق إلاّ بأحدهما المعين، وهو الأقوى ملاكاً فيما نحن فيه، وعلى فرض التساوي فلا بد من التخيير، وعلى أيّ تقدير فلا يقع التزاحم في عالم الجعل والاعتبار حتّى يقال: بأنّ تزاحم الملاكين يقتضي تشريع الحكّمين على طبقهما. ولكن يمكن أن يقال فيه بإمكان السؤال أنّه بعد تزاحم الملاكين وجعل المولى للحكم طبق أقوى الملاكين فإنّ الملاك المزاحم إمّا يبقى على حاله فحينئذ يقتضي الحكم وإن لم يتمكن المولى من إنشائه لوجود المانع، إلاّ أنّ المكلف إذا علم به يصحّ له العمل بمقتضاه لما عرفت غير مرّة

من أنّ علم المكلف بالغرض أو الملاك يكفي في صحّة العمل والإمتثال وإن لم ينشئه المولى للمانع، إلا أن يقال بإمكان تخصيص القاعدة العقليّة. وأنّ الأحكام لا تتبع المصالح والمفاسد دائماً، وهذا ما يصعب الالتزام به.

وأما إذا اضمحلّ الملاك الثاني فحينئذ تخرج المسألة من موضوع التزامه بالكامل، وعليه فما ذكره الميرزا النائيني قدس سره كما في فوائده من الإشكال على قول البعض بأنّ تراحم الحكمين إنّما يكون لأجل تراحم الملاكين المقتضيين والملاكين اللذين يقتضيان تشريع الحكمين على طبقهما ضعيف غايته؛ لأنّ تراحم الملاكين لا دخل له بتراحم الحكمين؛ بداهة أنّ تراحم الملاكات إنّما يكون في عالم تشريع الأحكام وإنشائها تبعاً لموضوعاتها، ولا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين، فتتعلق إرادة الشارع بتشريع الحكم على طبق أقوى الملاكين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، وإلا فلا بدّ من الحكم بالتخيير^١ **أقول**: ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره يمكن المناقشة فيه بما تقدّم لإمكان السؤال في أنّه بعد الكسر والانكسار هل تبقى المصلحة أم لا؟

ويعود الكلام الذي تقدم ذكره. ولكن الإنصاف أنّ الآية ظاهرة بل صريحة في تراحم المصلحة بالمفسدة بتعدّد اللحظات والاعتبارات كما عرفت في بيان الوجوه، فإنّ منفعة الخمر إنّما تعود على الشارب أو التاجر، وكذا الميسر فإنّما منفعته على اللاعب أو الراجح، وهذه أمور ماديّة إلا أنّ الأضرار المعنويّة على الروح والقلب والاجتماعية على الأولاد والأسرة فضلاً عن المصير في الآخرة فهي أكثر بكثير، وهذه جهة أخرى تغاير جهة المنافع.

والنتيجة: إنّ الآية الشريفة تفيدنا كبرى كليّة في تراحم الملاكات أو الأحكام ولزوم تقديم الملاك الأكبر أو الحكم الأهمّ لدى عجز المكلف عن امتثالهما معاً

(١) أنظر فوائد الاصول، ج ٤، ص ٧٠٥.

إذا كان بدرجة الإلزام ورجحان التقديم إذا كان برتبة أقل^١. هذا ما يتعلق بالخمير والميسر، وبضميمة وحدة الملاك، أو فهم عدم الخصوصية، أو الأولوية العقلية، أو عدم القول بالفصل يمكن تعميم الدلالة لغيرهما فتفيدنا قاعدة شرعية عامة تجري في مختلف الأبواب والموارد وهو المطلوب.

الفصل الثاني

دليل السنة المطهرة

ويتضمن طوائف من الروايات:

الطائفة الأولى: ما ورد في جملة من الروايات التي مفادها عدم تشريع ما ملاكه الحرمة أو الوجوب أو الكراهة أو الاستحباب لمصلحة أهم.

منها: ما روي في عوالي اللآلي، وذلك أنه صلى الله عليه وآله أخر صلاة العشاء الآخرة حتى نام أكثر النساء والصبيان، فاستبطأه الصحابة حتى ناداه بعضهم الصلاة، فخرج صلى الله عليه وآله وقال: «لولا أن أشق على أمتي لجعلت وقت الصلاة هذا الحين»^٢ ولذا تمسك البعض بهذا الحديث في الحكم بأفضلية تأخير صلاة العشاء.

(١) هناك آيات أخرى تدل على تقديم الأهم على المهم في المصالح والآثار.

منها: قوله تعالى: «وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ» سورة البقرة، الآية ٢١٧.

ومنها: «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» سورة البقرة، الآية ١٩١.

ومنها: «وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا» سورة التوبة، الآية ٨١.

ومنها: قوله تعالى: «أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» سورة التوبة، الآية ١٩.

ومنها: قوله تعالى «وَلَوْ لَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبْتَهُمْ» سورة الحشر، الآية ٣.

ومنها: قوله تعالى: «قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ» سورة التوبة، الآية ٥٢.

إلا إننا نكتفي بما ذكرنا لحصول الغرض به.

(٢) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٥، ح ٦١.

ومنها: ما ورد في العوالي والوسائل أيضاً من قوله صلى الله عليه وآله: «لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء»^١.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله لعائشة: «لولا أن قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين»^٢ وهو مروى من طرق العامة أيضاً^٣.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله في قصة العقبة: «لولا أنني أكره أن يقال: إنَّ محمداً استعان بقوم حتى إذا ظفر بعدوه قتلهم لضربت أعناق كثير»^٤ ومن طرق العامة روى أحمد في مسنده والسيوطي في الدر المنثور عن عروة قال: رجع رسول الله صلى الله عليه وآله قافلاً من تبوك إلى المدينة حتى إذا كان ببعض الطريق مكر برسول الله صلى الله عليه وآله ناس من أصحابه، فتأمروا أن يطرحوه من عقبة في الطريق - إلى أن قال - فقال النبي صلى الله عليه وآله وحذيفة وكان حذيفة يقوده ويسوق به عمّار^٥: «هل عرفت يا حذيفة من هؤلاء الرهط أحداً؟» قال حذيفة: عرفت راحلة فلان وفلان، وقال: كانت ظلمة الليل وغشيتهم وهم متلثمون؛ لأنهم غشوا عمّاراً وهو يسوق برسول الله صلى الله عليه وآله. أقبل عمّار يضرب وجوه الرواحل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وحذيفة: «قد، قد» حتى هبط رسول الله صلى الله عليه وآله.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «هل علمتم ما كان من شأنهم وما أرادوا؟» قالوا: لا والله يا رسول الله. قال: «فإنهم مكروا ليسيروا معي حتى إذا طلعت في العقبة طرحوني منها» قالوا: أفلا تأمر بهم يا رسول الله فنضرب أعناقهم؟ قال: «أكره أن يتحدث الناس ويقولوا: إن محمداً وضع يده في أصحابه فسماهم لهما وقال:

(١) عوالي اللآلي، ج ٢، ص ٢١ ح ٤٣؛ والوسائل، ج ٢، باب ٣ من أبواب السواك، ص ١٧، ح ٤.

(٢) الفقه (القواعد الفقهية)، ص ١٤١؛ وأنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢، ص ١٦٨.

(٣) البهجة المرضية، ج ١، ص ٩٥؛ وأنظر لسان العرب: ج ٩، ص ٩٣، (خلف).

(٤) الكافي، ج ٨، ص ٣٤٥، ح ٥٤٤.

(٥) أنظر مسند احمد، ج ٥، ص ٥٢٧، ح ٢٣٨٥٤.

اكتماهم»^١.

وفيما رواه بن كثير أنّ عماراً وحذيفة بن اليمان قالوا: يا رسول الله، أفلا تأمر بقتلهم؟ فقال: «أكره أن يتحدث الناس أنّ محمداً يقتل أصحابه»^٢.

وفي بعض الأخبار أنّ أبا بكر وعمر وعثمان وطلحة وسعد بن أبي وقاص كانوا من أولئك، ويؤيده ما ذكره البخاري أنّ حذيفة بن اليمان كان يقول: إنّ المنافقين اليوم شرّ منهم على عهد النبيّ صلى الله عليه وآله كانوا يومئذ يسرون واليوم يجهرون^٣، وما في رواية السيوطي قال حذيفة في جواب رسول الله صلى الله عليه وآله: هم فلان وفلان، وتعليم الرسول صلى الله عليه وآله لهما وأمرهما بكتمانه.

وقال بن حزم: وأما حديث حذيفة فساقط؛ لأنه من طريق الوليد بن جميع وهو هالك، ولا نراه يعلم من وضع الحديث، فإنه قد روى أخباراً فيها: أنّ أبا بكر وعمر وعثمان وطلحة وسعد بن أبي وقاص أرادوا قتل النبيّ صلى الله عليه وآله وإلقاءه من العقبة في تبوك، وهذا هو الكذب الموضوع الذي يطعن الله تعالى واضعه، فسقط التعلّق به^٤، إلا أنّ ابن حزم معروف في تعصّبه، ويشهد لذلك تضعيفه لوليد بن جميع، مع أنّه مصرّح بتوثيقه في مصادر العامّة الرجالية، وقد صرّح بوثاقته العجلي في تاريخ الثقات^٥.

وقال بن سعد في الطبقات: كان ثقة وله أحاديث^٦، كما أورده بن حبان في

(١) أنظر مسند احمد، ج ٥، ص ٥٢٧، ح ٢٣٨٥٤؛ الدرّ المنثور، ج ٣، ص ٢٥٩.

(٢) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٣٢٢؛ البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢٤.

(٣) صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٠٠.

(٤) المحلّي، ج ١١، ص ٢٢٤.

(٥) تاريخ الثقات، ص ٤٦٥، الرقم ١٧٧٣.

(٦) الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٣٥٤.

الثقات^١.

وقد نقل الذهبي وابن أبي حاتم عن أبي عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: قال أبي ليس به بأس، وعن يحيى بن معين أنه قال: ثقة، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وقال أبو زرعة: لا بأس به^٢، وقال الذهبي: وثقه أبو نعيم^٣.

ولعل من لطائف ما ورد في هذا الباب ما ذكر في البداية والنهاية: أن عمر بن الخطاب قال لحذيفة: أقسمت عليك بالله أنا منهم؟ قال: لا ولا أبرئ بعدك أحداً، ولعل قول حذيفة بأن المنافقين اليوم شرّ منهم على عهد النبي صلى الله عليه وآله يشير إلى هذا.

وكيف كان، فإنّ «لولا» الوارد في الأحاديث الأربع يأتي على وجهين:

أحدهما: بمعنى امتناع الشيء لوقوع غيره، ويلزم خبره الحذف، ويستغنى بجوابه عن الخبر، نحو: «لولا أنتم لكانا مؤمنين»^٤ فهو حرف امتناع لوجود كما هو المشهور عند الأدباء. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾^٥ فإنه لولا أنه رأى برهان ربه، ولولا نبوته وعصمته لهم بها بما هو بشر يميل بطبعه البشري إلى النساء، خصوصاً وأنه شاب لم يتزوج بعد، وزليخا كانت أميرة في غاية الجمال، ودواعي الوقعة في شباكها كثيرة.

وثانيهما: بمعنى هلاً وأمثلتها كثيرة في القرآن.

والظاهر أن الأوّل هو المقصود في الأخبار الشريفة والذي يدخل مفاده في

(١) كتاب الثقات، ج ٥، ص ٤٩٢.

(٢) الجرح والتعديل، ج ٩، ص ١٢، الرقم ١٥٦٨٩؛ تهذيب الكمال، ج ١٠، ص ٥٥٥، الرقم ٧٣٤٧.

(٣) تاريخ الإسلام، ج ٦، ص ٣١٤.

(٤) البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢٥.

(٥) الفقه (القواعد الفقهية)، ص ١٤١.

(٦) سورة يوسف، الآية ٢٤.

المهم من إثبات القاعدة، والشقّ في قوله صلى الله عليه وآله «أشقّ» هو الخرم الواقع في الشيء. يقال: شققته بنصفين، والشقّ: المشقّة والانكسار الذي يلحق النفس والبدن، وذلك كاستعارة الانكسار لها. قال تعالى: ﴿إِلَّا يَشِقُّ الْأَنْفُسَ﴾^١ وفي قوله سبحانه: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّالِحِينَ﴾^٢ والأحاديث الأربعة ورد اثنتان منهما في العبادات، والثالث في التصرفات الولائية أو الرسالية، والرابع في إقامة الحدود، وهي صريحة في تدافع المصالح والمضار، وتنوع الموارد كاشف عن عموميّة الوارد وإن كان المورد خاصاً، ومعنى الحديث الأوّل ظاهر في أنّه لولا حزاة المشقّة على الأمة لأخر في وقت صلاة العشاء.

والثاني ظاهر في أنّه لولا حزاة المشقّة لأوجب عليهم السواك لدى كلّ وضوء.

والثالث ظاهر في أنّه لولا الخوف على اهتزاز عقيدة البعض أو نكرانهم أو خروجهم على الإسلام أو استثارة.

البعض لضعف عقولهم وإيمانهم أو إيجاد بعض الفرص التي ينتهزها المرجفون والمنافقون وغيرهم لتشكيك الناس بعقيدتهم أو لغير ذلك من أسباب ودواع كهدم النبي صلى الله عليه وآله الكعبة، وغير بنائها ولو بالهدم والبناء من جديد مع إجراء بعض التغييرات فيها كأمر ولائي سلطوي للمصلحة الحكومية، أو رسالي نبوي لعلمه بالملاك الواقعي في جعل الكعبة ذات بايين.

(١) سورة النحل، الآية ٧.

(٢) مفردات الراغب، ص ٢٧٠، (شق).

(٣) سورة القصص، الآية ٢٧.

والرابع ظاهر في أنه لولا إثارة حفيظة الناس والخوف من الوقوع في فتنة الإرجاف والتشكيك بمصداقية الإسلام أو نبيّه صلى الله عليه وآله لقتل جمعاً من الذين تظاهروا بالإسلام ولم يسلموا، بل ودبروا المؤامرات الكثيرة لمحاربة الإسلام والمسلمين، وهي أعمال يستحق أصحابها القتل، إلا أنه صلى الله عليه وآله وجد أن حسن سمعة الإسلام وجاذبية شخصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله ونزاهته وتحييد أعدائه وتقريب أصدقائه أكثر أهمّ من مصلحة قتل من يستحقّ القتل.

ولا يخفى عليك أنّ إطلاق الروايات ظاهر في المصالح الملزمة، خصوصاً الرواية الثانية لظهور الأمر بقوله صلى الله عليه وآله: «لأمرتهم بالسواك» في الوجوب، والرابعة الظاهرة في استحقاقهم القتل ووجوب إقامة الحدّ عليهم بلا إشكال، إلا أنّ مصلحة التسهيل على الأمة والامتثال على العباد في رفع المشقة عنهم واليسر بهم ومصلحة تماسك المجتمع الإسلامي والحفاظ على وحدته وانجذابه إلى الإسلام ونبيّه المصطفى صلى الله عليه وآله كانت أكثر إلزاماً من تلك؛ لذا لم يأمر صلى الله عليه وآله بالتأخير في الصلاة ولا بالسواك. نعم يستحبّ ذلك.

ولعلّ هذا إذا يدلّ على وقوع الكسر والانكسار بين المصلحتين أو بقاء مصلحة التأخير والسواك ملزمة، إلا أنه حيث زاحمتها المصلحة الأهمّ فإنّ مقتضى الجمع بينهما هو ترك المصلحة المهمّة لصالح الأهمّ وحملها على الاستحباب أو الأفضليّة كما يقال في مثل تعارض الظاهر والأظهر والنصّ والظاهر، سوى أنّ في التعارض التصرفّ دلالي وهنا واقعي ثبوتي.

فإنّ من الواضح أنه لولا مصلحة رفع المشقة والعسر لكان تأخير الصلاة إما لازماً، وكذا استعمال السواك، وكذا لولا مصلحة التماسك والوحدة وإبطال سلاح الإرجاف والإرباك والدعايات المضادة في أيدي خصوم الإسلام لكان هدم الكعبة وقتل المتآمرين واجبي الوقوع، أو راجحين للزوم الجمع بين الملاكين مهما أمكن؛ لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، وإذا تعذر تحصيل المصلحة الملزمة بسبب

التزاحم فيمكن تحصيل المصلحة في الرتبة غير الملزمة. وهذا أيضاً نوع تسهيل ويسر على المكلفين؛ إذ إنّ الموارد الأربعة فيها مضارّ على نوع الأمة، إلا أنّ الأول والثاني يمكن تحصيلهما لبعض الأشخاص، ومقتضى الحكمة والامتنان إبقاؤهما ولكن لا بدرجة الإلزام، فتدبر.

مناقشة سند الروايات المتقدمة

قد عرفت مما تقدم دلالة الروايات على القاعدة، وأمّا سندها فالظاهر اعتباره، أمّا روايات العوالي فالظاهر اعتبارها من جهة الكتاب والكاتب خلافاً لمن ضعفهما معاً، وأمّا ما ورد من طرق العامة فمضافاً إلى أنّ العامية لا تخل بالاعتبار عند مشهور المتأخرين؛ لأنّ المدار عندهم على وثاقة الصدور، فإنّ مضمونها منجبر بموافقة الكتاب وحكم العقل والسيرة النبوية القطعية كما سيأتي في الطائفة الثانية من الأخبار، كما ثبت بالتواتر القطعي أنّه صلى الله عليه وآله لم يقتل أحداً من أصحابه، بل كان يعاملهم بالمداراة واللطف والرحمة ليقرب بعيدهم، ويحيّد المعادين، ويزيد في تماسك المؤمنين منهم، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^١.

نعم، اشتهر بين البعض عدم اعتبار كتاب العوالي حتّى قال بعض الأكابر في حقّه: في المؤلف والمؤلف نظر وتأمل، كما أورده الشيخ قدس سره في الرسائل، وحينئذ ربما يخل ببعض الروايات المتقدمة ويبطل الاستدلال بها، والإشكالات التي أوردت عليهما كثيرة إلا أنّنا نذكر بعض المهم منها. أمّا الإشكالات على الكتاب:

فمنها: أنّه محتو على روايات لا تنسجم مع قواعد المذهب.

ومنها: أنّ كلّ المرويّات فيه مراسيل، ولا يحوي على خبر مسند، والإرسال من

(١) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

أقوى موهنات الأخبار.

ومنها: أنه مشتمل على روايات يستشم منها العرفان، أو يشعر بالغلو.

ومنها: أنه مشتمل على روايات عامية، كما أنه تفرد بنقل أحاديث لا توجد في غيره من كتب الأخبار.

وأما الإشكالات الموجهة إلى صاحب الكتاب نفسه وهو بن أبي جمهور الاحسائي رحمه الله:

فمنها: أن جماعة قالوا: إنه من الغلاة، وجماعة قالوا: إنه كان من العرفاء والصوقية، وجماعة قالوا: إنه كان من الفلاسفة.

ومنها: أنه كان متساهلاً في النقل؛ لأنه ينقل في كتبه كل ما وجدته من الأخبار وبأي طريق كان.

ومنها: أنه كان إخبارياً.

ومنها: أنه كان غير مثبت ولا ضابط في النقل، إلى غير ذلك من النقود والإشكالات.

ولكن الظاهر أن المتتبع المدقق في كتاب العوالي وغيره من كتبه قدس سره يجد أن هذه الإشكالات غير واردة، خصوصاً إذا لاحظ مطابقة الإشكالات الواردة على ما في الكتاب فإنه يجد أنها قاصرة عن الخدشة في الكاتب أو الكتاب^١.

(١) وقد تصدى جمع من الأعلام للدفاع عنه كالمرحوم السيد المرعشي النجفي قدس سره؛ إذ كتب رسالة في ذلك، وأشار إلى النقود المذكورة، وأجاب عنها بما يكفي المستزيد في الذب عنه، وقال عنه بعد الإطراء في مدح المؤلف والمؤلف أنه جمع فيه أحاديث قصار المتون، صحاح الأسانيد، صراح الدلالات، نظمها على أحسن أسلوب وخير نمط، فلله دره، وعليه أجره، ولكن من المأسوف عليه أن هذه الدرّة اليتيمة والجوهرة الثمينة تركت في روازن مخازن الكتب متربة مبعثرة لنقود أوردت بعضها على المؤلف وبعضها على المؤلف، وكلها واهية غير واردة ناشئة من قلة التتبع والغور في الكتاب أنظر عوالي اللآلي، ج ١، ص ٣، المقدمة.

أما الإشكالات الواردة على الكتاب فغير تامة من جهات:

لإن قولهم بأنه فيه أخبار مخالفة للمذهب فيخالفه الوجدان، فإن الذي يتتبع ما ورد في الكتاب من أخبار لا يجد فيه خبراً صريحاً في ذلك، وأما ما يقال من أنه يستشم منه العرفان أو الغلو فممنقوض بما في الكتب المشتهرة والمجامع المعروفة كالكافي والوافي وغيرها، فإن كان هذا إشكالاً عليه فيرد حتى على مثل الكافي، وإن كان غير وارد فلا يرد على العوالي أيضاً، ولو سلمنا فإنها قابلة للتأويل بما يدفع عنها الشبهة كما هو الشأن مع روايات مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وغيرها، بل ومع بعض الآيات الشريفة.

وأما إشكال الإرسال فالظاهر عدم وروده؛ لأن ما أودع فيه من روايات كلها مسندة؛ لأن بن أبي جمهور رحمه الله ذكر طرقه إلى الروايات وأسانيده، وأشار سبعة طرق من المشيخة تنتهي إليها رواياته، وعليه فإن رواياته مسندة وليست مرسلّة إلا ما صرح هو في إرسال بعض الروايات. أما غيرها فهي مسندة إلى مشيخته التي ذكرها في رسالة الحقها في أول الكتاب، ويؤيده تصريحه بنسبة بعض الأحاديث إلى النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «قال» وفي بعضها يقول: «روي عنه» وهذه قرينة ظاهرة في أنّ المصدر بقال مسند، والمصدر بروي عنه مرسل كما هو معروف عند أهل الفن.

وكيف كان، فأبي فرق بينه وبين مشيخة الصدوق قدس سره في الفقيه، فإن الصدوق قدس سره لم يذكر أسانيد الأخبار وإنما اكتفى بما ذكره في خاتمة الكتاب من المشيخة، وهذا العلم قد ذكرها في مقدّمة كتابه، ولو كان هذا مخالفاً به لكان مخالفاً بروايات الفقيه أيضاً.

بل الذي يتتبع طرقه يجدها تنتهي إلى مشايخه الأجلاء كالعلامة الحلّي قدس سره والعلامة الثقة الجليل رضي الدين عبد الملك بن الشيخ شمس الدين إسحاق بن الشيخ رضي الدين عبد الملك بن الشيخ محمد الثاني بن الشيخ محمد الأوّل بن

فتحان القمي الأصل نزيل كاشان المتوفى بعد سنة (٨٥١) بقليل، وكان هذا الرجل من أعلام عصره، وكان يروي عن الفاضل المقداد وابن فهد قدس سرهما وغيرهما على ما يجده المتتبع في معاجم الرجال.

ولعل نسبة الإرسال نشأت من اختلاف نسخ الكتاب. قال السيد المرعشي قدس سره: وإني رأيت عدة نسخ من هذا الكتاب في خزائن الكتب مشتملة على المشيخة ونسخاً غير مشتملة، فمن ثم اشتبه الأمر على من نسب الإرسال إليه^١.

وبهذا يظهر الجواب عن الإشكال بكونه يشتمل على بعض الأخبار العرفانية أو المشعرة بالغلو، فإن مثله موجود في المجامع المشهورة المسلمة الاعتبار، فما يقال هناك نقوله هنا أيضاً، مضافاً إلى أن باب التأويل واسع وهو يكفينا في الإجابة، وإلاّ لأمكن الإشكال حتى على مثل ظواهر بعض الآيات الشريفة التي تخالف قواعد المذهب وضرورات الدين فضلاً عن كتب الأخبار المعتمدة كقوله سبحانه: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^٢ وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾^٣ وقوله سبحانه: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾^٤ وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِدَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^٥ الظاهرة في خطأ الأنبياء وعصيانهم، مع أن ضرورة الدين قامت على أنه سبحانه ليس بجسم ولا جسماني، كما أن ضرورة المذهب قامت على العصمة، إلاّ أن انفتاح باب التأويل حمل ظاهر الآيات على وفق القرائن العقلية والنقلية بحيث يرتفع الإشكال.

وأما ما قيل من أنه مشتمل على مرويات عامية ففيه: أنه أخص لا شتماله على روايات واردة من طرقنا أيضاً، وهي ليست بقليلة كما لا يخفى على المتتبع،

(١) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٣، المقدمة.

(٢) سورة الفتح، الآية ١٠.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٥٥.

(٤) سورة طه، الآية ١٢١.

(٥) سورة محمد، الآية ١٩.

وبعضها وردت من الطريقتين معاً، وعليه فيبقى ما ورد من طرقهم فقط أقل بالقياس إلى الأخرى، هذا مضافاً إلى أن المعيار في اعتبار الأخبار هو حجّة الخبر الموثوق بصدوره كما هو التحقيق عند المتأخرين، هذا فضلاً عن اعتضاد مضمونها بموافقة الكتاب والسنة وبناء العقلاء ونحوها كالنبويين المشهورين: «الناس مسلطون على أموالهم»^١ و«الميسور لا يسقط بالمعسور»^٢ و«العلوي الشريف»^٣ ما لا يدرك كله لا يترك جله»^٤ فإنّ الأوّل موافق لمضمون قوله تعالى: ﴿فَلَكُمْ رُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^٥ بتقريب: أنّ مفاد «لكم» هو السلطنة وحرية التصرف مادام لا يلزم منه الظلم والعدوان.

والميسور موافق لمضمون قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ يَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ يَكُمُ الْعُسْرَ﴾^٦ وقوله سبحانه: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^٧ وكذا «ما لا يدرك كله»، وقد اتفقت الكلمة على أن من أقوى مجبرات الضعف قوّة المضمون أو اعتضاده بمقطع الصدور.

وأما قولهم بأنّه تفرّد بنقل ما لا يوجد في غيره من كتب الأخبار فإنّ مثله يمكن أن يقال على الكثير من كتبنا كأصول الأربعمائة وغيرها، فهل الانفراد بالرواية يصلح أن يחדش فيها؟ ولعلّه رحمه الله حصل على بعض المصادر كبعض الأصول الأربعمائة وغيرها، ولم يعثر عليها غيره، وقام بنقلها كما يقال في بعض مرويات العلامة قدس سره، خصوصاً وأنّ الناقل من أهل الخبرة. وبهذا يظهر أنّ الإشكالات

(١) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٥٧، ح ١٩٨.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٥.

(٣) المصدر السابق، ح ٢٠٧.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٧٩.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

المذكورة على المؤلف نفسه أيضاً غير واردة.

أما إسناد الغلو إليه فمنقوض بغيره من الكتب المعتبرة للأعظم من أصحابنا، فقلما يوجد كتاب من كتبنا لم ترد فيه بعض الأخبار الموهمة للغلو أو التصرف حتى في مثل الكافي وبصائر الدرجات، فلو كان هذا إشكالاً هنا لكان هناك أيضاً، والكلمات الواردة فيه والتعابير والصفات التي ينسبها لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام وسائر الأئمة بقوله: «هم أئمتي قبلتي وبهم أتوجه إلى الله» ونحو ذلك فإن هذا ورد في مضامين عديدة من الأخبار، وقامت عليه سيرة المتشريعة على مرّ الأيام والأعوام، بل هو متعارف التعبير به بين أبناء المحاوراة من الكبار والأعظم.

وبذلك يظهر وجه النظر في نسبته إلى الفلسفة والتصوّف؛ لأنه إن أريد من الفلسفة علم المعقول فإن جملة من أعظم الطائفة الحقّة خاضوا في علوم الفلسفة، وألّفوا في ذلك المؤلفات ابتداء من الشيخ المفيد إلى المرتضى والطوسي والعلامة وغيرهم قدست أسرارهم، فهل يصحّ أن يورد عليهم مورد، أو يخدش في اعتبارهم؟ وإن أريد منها المعنى الاصطلاحي من صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني فالنسبة مخالفة للوجدان، إذ لم يظهر ذلك من فصول الكتاب.

وأما نسبة الإخبارية إليه فهي غير معلومة، بل طريقته الطريقة الوسطى بين الأصولية والإخبارية، وعلى فرض صحّة النسبة فإنّ الإخبارية غير قادمة في حجّية منقولاته، ولا خادشة في اعتباره بعد وثاقة الصدور، ولو صحّ هذا فيه لصحّ في مثل الكليني والصدوق وصاحب قرب الإسناد وصاحب الوافي والوسائل والحدائق وغيرهم قدست أسرارهم ولم يذهب أحد قديماً وحديثاً إلى أنّ الإخبارية قادمة في اعتبار الإخباريين، كيف وفيهم الاجلاء وكبار الفقهاء الأعظم، كما أنّ الخلاف بينهم وبين الأصوليين في المباني الأصولية التي لا تخل بالاعتبار^(١).

(١) كحجّية ظواهر الكتاب هم نافوها ونحن مشتبوها، وإجراء البراءة عندنا في الشبهات الحكمية التحريمية

وقد كتب الشيخ جعفر الكبير قدس سره كتاباً في الفرق بين المجتهدين والإخباريين أسماه «الحقّ المبين» ولم يذكر فيه أنّ الإخباريّة قادحة في الاعتبار، وبذلك يظهر وجه النظر في كونه متساهلاً في النقل وغير ضابط، والتبّع والوجدان أكبر برهان.

والخلاصة: أنّ وجود الروايات في العوالي غير مخلّ باعتبارها، كما أنّ ورود الخبر من طرق العامّة غير مخلّ بالاعتبار مادامت معضودة مضموناً بما هو معتبر سنداً ودلالة كآيات الشريفة والأخبار الصحيحة فضلاً عن أنّ المعيار في الاعتبار هو وثاقة الصدور. هذا وعلى فرض الإشكال في الطائفة الاولى من الأخبار فإنّ في الطوائف الأخرى من الآيات والروايات التي سنعرّض لها الكفاية. هذا من حيث السند وأما من حيث الدلالة فهي ظاهرة في جعل الشارع المصلحة الأهم راجحة على غيرها في الموارد المختلفة وهو يثبت المطلوب.

الطائفة الثانية: الروايات المعتمدة الحاكية عن السيرة العمليّة للمعصومين عليهم السلام فإنّها تدلّ على إلتزامهم عليهم السلام بقانون الأهمّ والمهمّ في مختلف الموارد مما يكشف عن كون هذا الإلتزام ناشئاً من كبرى كليّة تجري في مختلف الأبواب هي وجوب ترجيح الأهم من المصالح على المهمّ منها عند التزاحم وعدم امكان الجمع بينهما. نذكر منها:

١. سيرة النبيّ صلّى الله عليه وآله في عدم إقامته صلّى الله عليه وآله الحدّ أو التعزير على من فرّ من الزحف في أحد وغيرها مع استحقاقهم القتل ووجوب إقامة الحدود والتعزيرات.

وفي باب الجهاد عن جميل عن محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله إذا بعث سرية دعا بأمرها فأجلسه إلى جنبه،

وأجلس أصحابه بين يديه، ثم قال: سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا تغدروا، ولا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تقطعوا شجرة إلا أن تضطروا إليها، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة^١ ونحوه خبر الثمالي عنه عليه السلام^٢.

وفي معتبرة مسعدة بن صدقة عنه عليه السلام: «أن النبي صلى الله عليه وآله كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله في خاصة نفسه، ثم في أصحابه عامة، ثم قال له: أغز بسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله ولا تغدروا، ولا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً ولا متبتلاً في شاقق - وفيه إشارة إلى أديرة النصارى ونحوهم - ولا تحرقوا النخل، ولا تغرقوه بالماء، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تحرقوا زرعاً؛ لأنكم لا تدرن لعلكم تحتاجون إليه، ولا تعفروا من البهائم مما يؤكل لحمه إلا مالا بدلكم من أكله»^٣ والنهي في الأولى ظاهر في التحريم، ويعضده عدم جواز قتل غير المحاربين كالموارد المذكورة.

وفي الثانية بناء على أن تعليقه بقوله: «لأنكم لا تدرن لعلكم تحتاجون إليه» محمول على لزوم الاحتياط دفاعاً عن الأنفس أو الأموال أو غير ذلك من مصالح الإبقاء اللازمة، وإلا كان ظاهرها الحكمة، وحينئذ يكون النهي تنزيهياً.

وكيف كان فإن الاضطرار لمخالفة النهي في الرواية الأولى والثانية من صغريات الأهم والمهم، وموارده في الفقه كثيرة لا تخفى على المتتبع^٤ وأيضاً عدم إقامة الحد على الكفار والمشركين في فتح مكة إذا أطلقهم النبي المصطفى صلى الله

(١) الوسائل، ج ١٥، باب ١٥ من أبواب جهاد العدو، ص ٥٩، ح ٢ و ح ٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) من الموارد جواز بيع الأرض المفتوحة إذا اضطر إلى ذلك للأهم والمهم أنظر الفقه، ج ٨، ص ١٣.

عليه وآله جميعاً وقال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»^١ مع استحقاقهم للقتل، بل وقال صلى الله عليه وآله: «من دخل دار ابي سفيان فهو آمن»^٢، وكذا في صلاته على زعيم المنافقين حينما مات، وتمشي خلف جنازته، وإعطاء ثوبه ليلف به ويدفن كما في التاريخ^٣.

ولا يقال: كيف صلى ومشى في جنازة رئيس المنافقين ووقف على قبره وقد نهاه سبحانه في قوله: ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾^٤.

لأنه يقال: إنه صلى الله عليه وآله مخول في تطبيق الأحكام، بما أن قوله وفعله وحي وبيده بيان الأحكام وتشريعاتها، أو أن النهي في الآية ليس على نحو الحقيقة بل المجاز وأريد منه التهديد للمنافقين في مصيرهم السيء إذا يقوا على نفاقهم، فهو مثل آيات مجاهدة المنافقين والتشديد عليهم كقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾^٥ مع أنه لا يوجد مورد يثبت أنه صلى الله عليه وآله قد حارب المنافقين بالحرب المعهودة، وفائدة التهديد حتى لا يطمعوا فيه أو في المسلمين أو غير ذلك من المصالح، أو الأخذ بالمصلحة الأهم وهي هداية الناس وجذبهم الى الاسلام ويؤيده أن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يسترجع ما أخذه المشركون من دوره ودور أصحابه وأموالهم التي صادروها بعد هجرتهم إلى المدينة، مع أن حقهم كان ذلك، ولكن لكي يمنع المنتحلين أو المدعين من الحكام الظلمة من مصادرة أموال الناس وبيوتهم بدعوى الاقتداء بسيرة النبي صلى الله عليه وآله، كما أن علياً أمير المؤمنين عليه السلام لم يسترجع فدكاً التي كانت لأولاده بلا شبهة مع تمكنه من ذلك وسلطنته في أيام خلافته الظاهرية، والسبب هو أنهما

(١) السنن الكبرى، ج ٩، ص ١١٨؛ وأنظر الوسائل، ج ١٥، الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأرضين، ص ١٥٨، ح ١.

(٢) السنن الكبرى، ج ٩، ص ١١٨؛ مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٧٨.

(٣) تاريخ المدينة، ج ٣، ص ٨٦٤؛ سير أعلام النبلاء، ج ١، ص ٣٢٢؛ البداية والنهاية، ج ٥، ص ٤٢.

(٤) سورة التوبة، الآية ٨٤.

(٥) سورة التوبة، الآية ٧٣.

عليهما السلام رأيا إنّ تشقيق الداخل بهذه الأمور الجزئية أسوأ بكثير من الأخذ ببعض الأحكام المهمة.

ومن الواضح أنّ الفتن الداخلية تحول دون تقدّم المصلحين الذين يريدون فراغ البال وهدوء الأوضاع وتحييد الخصوم؛ لكي يفتحوا طرق التقدم وكسب الأرباح المعنوية التي هي أهمّ بكثير من استرداد الدور أو الأراضي والأموال.

٢. سيرة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في سكوته عن حقّه، ففي صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قُبِضَتْ فاطمة عليها السلام في جمادى الآخرة يوم الثلاثاء لثلاث خلون منه سنة إحدى عشر من الهجرة، وكان سبب وفاتها أنّ قنفذاً مولى عمر لكزها بنعل السيف بأمره، فأسقطت محسناً، ومرضت من ذلك مرضاً شديداً، ولم تدع أحداً ممّن آذاها يدخل عليها»^١. وكان الرجال من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله سألوا أمير المؤمنين صلوات الله عليه أن يشفع لهما إليها، فسألها أمير المؤمنين عليه السلام، فلما دخلا عليها قالوا لها: كيف أنت يا بنت رسول الله؟

قالت: «بخير بحمد الله» ثمّ قالت لهما: «ما سمعتم النبيّ يقول: فاطمة بضعة مني فمن آذاها فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله؟» قالوا: بلى، قالت: «فوالله لقد آذيتاني» قال: «فخرجا من عندها عليها السلام وهي ساخطة عليهما»^٢.

قال محمد بن همام: وروي أنّها قُبِضَتْ لعشر بقين من جمادى الآخرة، وقد كمل عمرها يوم قُبِضَتْ ثماني عشرة سنة وخمساً وثمانين يوماً بعد وفاة أبيها، فغسلها أمير المؤمنين عليه السلام ولم يحضرها غيره والحسن والحسين وزينب وأمّ كلثوم وفضة جاريتها وأسماء بنت عميس، وأخرجها إلى البقيع في الليل ومعه

(١) بحار الأنوار، ج ٤٣، الباب ٧، ص ١٧١، ح ١١.

(٢) دلائل الامامة، ص ١٣٥.

الحسن والحسين عليهما السلام وصلّى عليها، ولم يعلم بها ولا حضر وفاتها ولا صلّى عليها أحد من سائر الناس غيرهم، ودفنها بالروضة وعفّى موضع قبرها. وأصبح البقيع ليلة دفنت وفيه أربعون قبراً جديداً، وإنّ المسلمين لمّا علموا وفاتها جاؤوا إلى البقيع فوجدوا فيه أربعين قبراً، فأشكل عليهم قبرها من سائر القبور، فضجّ الناس ولام بعضهم بعضاً، وقالوا: لم يخلف نيّكم فيكم إلاّ بنتاً واحدة تموت وتدفن ولم تحضروا وفاتها والصلاة عليها ولا تعرفوا قبرها.

ثمّ قال ولاة الأمر منهم: هاتم من نساء المسلمين من ينش هذه القبور حتّى نجدها فنصلّي عليها ونزور قبرها، فبلغ ذلك أمير المؤمنين صلوات الله عليه فخرج مغضباً قد احمرّت عيناه، ودرّت أوداجه وعليه قباه الأصفر الذي كان يلبسه في كلّ كريهة، وهو متوكّئ على سيفه ذي الفقار حتّى ورد البقيع، فسار إلى الناس النذير وقالوا: هذا عليّ بن أبي طالب قد أقبل كما ترونه يقسم بالله لئن حول من هذه القبور حجر ليضعنّ السيف على غابر الآخر، فتلقاه عمر ومن معه من أصحابه وقال له: مالك يا أبا الحسن، والله لننبش قبرها ولنصلّي عليها، فضرب عليّ عليه السلام بيده إلى جوامع ثوبه فهزّه، ثمّ ضرب به الأرض، وقال له: «يا ابن السوداء، أمّا حقّي فقد تركته مخافة أن يرتد الناس عن دينهم، وأمّا قبر فاطمة فوالذي نفس عليّ بيده لئن رمت وأصحابك شيئاً من ذلك لأسقينّ الأرض من دمائكم، فإنّ شئت فأعرض يا عمر».

فتلقاه أبو بكر فقال: يا أبا الحسن، بحقّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وبحقّ من فوق العرش إلاّ خلّيت عنه فإنّا غير فاعلين شيئاً تكرهه، قال: فخلّي عنه وتفرّق الناس، ولم يعودوا إلى ذلك^١.

ومعلوم: أنّ أخذ الحقّ خصوصاً إذا كان مثل الخلافة التي تتوقّف عليها حقوق

(١) بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ١٧٠ - ١٧٢، باب ٧، ح ١١.

المسلمين ودمائهم وأعراضهم وأموالهم العظيمة، بل وحفظ الشريعة من أهم الواجبات، إلا أن مدلول الرواية يفيد وجود المصلحة الأهم في السكوت.

وفي رواية حريز عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام قال: «لما كان أمير المؤمنين عليه السلام في الكوفة أتاه الناس فقالوا: اجعل لنا إماماً يؤمننا في رمضان، فقال: لا، ونهاهم أن يجتمعوا فيه، فلما أمسوا جعلوا يقولون: ابكوا في رمضان وارمضاناه، فأتاه الحارث الأعور في أناس فقال: يا أمير المؤمنين ضجوا الناس وكرهوا قولك، فقال عند ذلك: دعهم وما يريدون ليصلي بهم من شأؤوا، ثم قال: ﴿فمن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾^١.

وعفوه عليه السلام عن أهل البصرة، وفي الروايات الشريفة: «أن علياً عليه السلام من عليهم كما من رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل مكة^٢ وكانوا يستحقون القتل لأنهم خرجوا على الإمام العادل بالسيف.

٣. سيرة مولانا الحسن عليه السلام في صلحه مع معاوية، ومن الواضح أن مصالحة الظالمين وإبقائهم على السلطة من الأمور المحرمة بعنوانها الأولي، إلا أن الإمام عليه السلام أبقاه لمصالح أهم.

وفي هذا جاءت رواية أبي سعيد عقيصا قال: قلت للحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام: يا بن رسول الله لم داهنت معاوية وصالحته وقد علمت أن الحق لك دونه، وأن معاوية ضالّ باغ؟ فقال: «يا أبا سعيد ألسنت حجّة الله تعالى ذكره على خلقه وإماماً عليهم بعد أبي عليه السلام؟» قلت: بلى، قال: «ألسنت الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله لي ولأخي الحسين عليه السلام: إمامان قاما أو قعدا؟» قلت: بلى. قال: «أنا فإذا إمام لو قمت، وأنا إمام إذا قعدت، يا أبا سعيد علّة مصالحتي لمعاوية

(١) تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٥٥١، ح ٥٦٧.

(٢) الوسائل، ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ٧٩، ح ٦؛ بحار الأنوار، ج ٣٢، ص ٣٢٩.

علّة مصالحة رسول الله صلى الله عليه وآله لبني ضمرة وبني أشجع ولأهل مكة حين انصرف من الحديبية، أولئك كفّار بالتنزيل، ومعاوية وأصحابه كفّار بالتأويل، يا أبا سعيد إذا كنت إماماً من قبل الله تعالى ذكره لم يجب أن يسفّه رأيي فيما أتيت من مهادنة أو محاربة، وإن كان وجه الحكمة فيما أتيت ملتبساً ألا ترى إلى الخضر عليه السلام لما أخرج السفينة وقتل الغلام وأقام الجدار سخط موسى عليه السلام فعله لاشتباه وجه الحكمة عليه حتّى أخبره فرضي، هكذا أنا، سخطتم عليّ بجهلكم بوجه الحكمة فيه، ولولا ما أتيت لما ترك من شيعتنا على وجه الأرض أحداً إلا قتل^١.

٤. سيرة مولانا الصادق عليه السلام في دفع الأخطار عن أصحابه وشيعته بالقدح فيهم مع أنّ قدح المؤمن فيما هو فيه بظهر الغيب من الغيبة المحرّمة، وقدحه بما ليس فيه فهو تهمة، كما أنّ التبرّي منهم كذب، إلا أنّ مزاحمة الحرمة بملاك أهمّ سوّغ ذلك، ومن ذلك ما ورد في سبّ الإمام عليه السلام لزرارة الذي هو من أجلاء أصحابه^٢.

وفي الصحيح أنّ أبا عبد الله عليه السلام أرسل إليه «إنما أعيبك دفاعاً منّي عنك، فإنّ الناس والعدو يسارعون إلى كلّ من قربناه وحمدنا مكانه لإدخال الأذى فيمن نحبه ونقربه، ويذمّونه لمحبتنا له وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عباه، فإنّما أعيبك لأنك رجل اشتهرت بنا وبميلك إلينا، وأنت في ذلك مذموم عند الناس، فيكون ذلك دافع شرّهم عنك، لقول الله عزّ وجلّ: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾^٣ هذا الرسل من عند الله صالحة، لا والله ما عابها إلا لكي تسلّم من الملك، فإنّهم المثل يرحمك الله، فإنك والله أحبّ الناس إليّ، وأحبّ

(١) تفسير نور الثقلين، ج ٣، ص ٢٩٠، ح ١٩٢.

(٢) أنظر اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ١٤٧، ح ٢٣٤؛ رجال العلامة الحلي، ص ٧٦، الباب الرابع، (٢).

(٣) سورة الكهف، الآية ٧٩.

أصحاب أبي إليّ حياً وميتاً، فإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام، وإن من ورائك لملكاً ظلوماً غصبواً يرقب عبور كل سفينة صالحة ترد من بحر الهدى ليغصبها وأهلها، فرحمة الله عليك حياً، ورحمته ورضوانه عليك ميتاً^١.

ومن هذا القبيل تسترهم عليهم السلام على أنفسهم والوقوف إلى جانب أولادهم وبني عمومته أمثال الحسين بن عليّ صاحب فخّ وزيد ويحيى وغيرهم في الوقوف ضدّ حكّام الجور من الأمويين والعباسيين، وكان تسترهم لأداء الواجب الأهمّ، وهو حفظ الشريعة وتثبيت أركانها.

ومن الواضح أنّ هذا الدور من أهمّ أدوار الأنبياء والأولياء عليهم السلام، ولا يقدر على القيام به إلا هم عليهم السلام، خصوصاً في تلك الفترات التي أبتليت بالشبهات والفتن، وكثرت فيها الادّعاءات وكانت السياسة تقف وراء الكثير من أهل البدع لإبطال الإمامة والمذهب الحقّ؛ لذا اقتسموا مع أصحابهم وبني عمومته الأدوار، فهم أخذوا دور العلم وتثبيت قواعد الإسلام؛ لأنّ غيرهم لا يقدر عليه، وأخذ الآخرون الدور الحكومي والجهادي بتحريضهم وتعليمهم وتوجيههم.

ومن الواضح أنّ إكمال الدورين معاً كان يقتضي التظاهر بالفصل بينهم وبين الثائرين من أصحابهم؛ لكيلا يحسب التحريض عليهم فيتعرّضوا إلى القتل قبل إنجاز المهامّ الرساليّة، فكانوا يتبرّون من الثائرين ظاهراً، ولولا هذا التبرّي الظاهر لم يتمكّنوا من أداء دورهم، ويدلّ على ذلك ترحم ثلاثة من الأئمة عليهم السلام على مثل زيد^٢.

ومن الواضح أنّ تدبير أمثال هذه المواقف ودوافعها تعرف من خلال التمعّن في سيرتهم، والجمع بين الشواهد والقرائن؛ لذا وقع البعض في شبهة، وعمّم حكمه

(١) اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ١٣٨، ح ٢٢١؛ تفسير نور الثقلين، ج ٣، ص ٢٨٥، ح ١٦٣.

(٢) أنظر اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ١٢٥ - ١٢٧، ح ١٩٩، ح ٢٠٣؛ المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٥، ح ٥٠٥.

وقال بأنهم عليهم السلام لم يرتضوا بكل الثورات، ولم يرغبوا فيها، ولم يؤيدوها، وهو كلام ينقصه بعض التأمل والتحقيق فتأمل.

إن قلت: كيف يؤيدون تلك النهضات وقد وقعت من بعضهم أعمال تنافى مع الشريعة كما يقال في المختار؟^٢

قلت:

أولاً: أن ما نسب إليهم من المنافيات فالكثير منه كان من دعايات الأمويين والعباسيين لإسقاط آل البيت عليهم السلام وأصحابهم من القلوب وهذا ما درجت عليه السلطات الغاشمة في مواجهة خصومها حتى يومنا هذا، فأقوى سلاح للمواجهة هو التشوية والدعاية الكاذبة.

ثانياً: ربما لا ننفي وقوع بعض التصرفات التي ظاهرها القسوة من البعض إلا أن كلامنا في البعض الذي أيده الأئمة عليهم السلام وترحموا عليه وتكفلوا بأهله من بعده لا كل أحد.

ثالثاً: وعلى فرض صحة ما روي من تأييدهم عليهم السلام للجميع فإنه أيضاً يدخل في باب الأهم والمهم، فإن مما لا شك فيه أن مفاصد السلطة الحاكمة كانت أسوأ بكثير مما يقوم به بعض الجنود أو الرجالات الذين ثاروا عليهم خصوصاً وأنه كان رد فعل في الغالب، أو مقابلة بالمثل، وإذا دار الأمر بين الشرين فلا شك في ترجيح أهون الشرين مضافاً إلى إمكان القول بأن الترحم على الشخص عرفاً لا يستلزم تأييده في كل أعماله كما يترحم الناس بعضهم على بعض، وإنما هو دعاء أو تأييد للصحيح من أفعاله بداهة أن غير المعصومين لا يعدمون من الوقوع في بعض الأخطاء أو القبائح من الأفعال، فتدبر.

(١) عقائد الإمامية، ص ١١٧ - ١١٨.

(٢) راجع بعض ذلك في الفقه، ج ٨، ص ٣٣ - ٣٤.

والنتيجة: ان السيرة المعصومة لمحمد وآله عليهم السلام المتواترة في الموارد المختلفة تدل على مراعات المصالح الأهم وترجيحها على غيرها من المصالح أو المفسد الأقل أهمية وهو المطلوب إثباته.

الطائفة الثالثة: طائفة من الأخبار المتضاربة التي وردت في موارد متعددة المعتضدة سنداً وامتناً بالشهرة والتمون المختلفة التي تفسر مواقف الأئمة عليهم السلام تجاه الاحداث السياسية والاجتماعية المختلفة:

منها: ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في تحليل بعض ما جرى بعد النبي المصطفى صلى الله عليه وآله يقول: «قد عملت الولاية قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين لخلافه، ناقضين لعهد، مغيرين لسنته، ولو حملت الناس على تركها وحوالتها إلى مواضعها وإلى ما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله لتفرّق عني جندي حتى أبقى وحدي أو قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله عز وجلّ وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله، أرأيت لو أمرت بمقام إبراهيم عليه السلام فرددته إلى الموضع الذي وضعه فيه رسول الله صلى الله عليه وآله، ورددت فدك إلى ورثة فاطمة عليها السلام، ورددت صاع رسول الله صلى الله عليه وآله كما كان، وأمضيت قطائع أقطعها رسول الله صلى الله عليه وآله لأقوام لم تمض لهم ولم تنفذ، ورددت دار جعفر إلى ورثته وهدمتها من المسجد، ورددت قضايا من الجور قضي بها، ونزعت نساء تحت رجال بغير حق فرددتهنّ إلى أزواجهنّ، واستقبلت بهنّ الحكم في الفروج والأحكام، وسبيت ذراري بني تغلب، ورددت ما قسم من أرض خيبر، ومحوت دواوين العطايا، وأعطيت كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعطي بالسوية، ولم أجعلها دولة بين الأغنياء، وألقيت المساحة، وسويت بين المناكح، وأنفذت خمس الرسول كما أنزل الله عز وجلّ وفرضه، ورددت مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ما كان عليه، وسددت ما فتح فيه من الأبواب، وفتحت ما سدّ منه، وحرّمت المسح على الخفين، وحددت على النيذ، وأمرت بإحلال المتعتين،

وأمرت بالتكبير على الجنائز خمس مرّات وألّزمت الناس بالجهر بيسم الله الرحمن الرحيم، وأخرجت من أدخل مع رسول الله صلى الله عليه وآله في مسجده ممّن كان رسول الله صلى الله عليه وآله أخرج به، وأدخلت من أخرج بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ممّن كان رسول الله صلى الله عليه وآله أدخله، وحملت الناس على حكم القرآن وعلى الطلاق على السنّة، وأخذت الصدقات على أصنافها وحدودها، ورددت الوضوء والغسل والصلاة إلى مواقيتها وشرائعها ومواضعها، ورددت أهل نجران إلى مواضعهم، ورددت سبايا فارس وسائر الأمم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله إذا تفرّقوا عني، والله لقد أمرت الناس أن لا يجتمعوا في شهر رمضان إلا في فريضة، وأعلمتهم أنّ اجتماعهم في النوافل بدعة، فتنادى بعض أهل عسكري ممّن يقاتل معي: يا أهل الإسلام، غيرت سنّة عمر، ينهانا عن الصلاة في شهر رمضان تطوعاً، ولقد خفت أن يثوروا في ناحية جانب عسكري مالقيت من هذه الأمة من الفرقة وطاعة أئمة الضلالة والدعاة إلى النار، وأعطيت من ذلك سهم ذي القربى الذي قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ﴾^١ فنحن والله عنى بذى القربى الذي قرنا الله بنفسه وبرسوله صلى الله عليه وآله، فقال تعالى: ﴿فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ (فيها خاصّة) كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ (في ظلم آل محمد) إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^٢ لمن ظلمهم رحمة منه لنا وغنى أغنانا الله به، ووصى به نبيّه صلى الله عليه وآله، ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيباً. أكرم الله رسوله صلى الله عليه وآله وأكرمنا أهل البيت أن يطعمنا من أوساخ الناس، فكذبوا الله، وكذبوا رسوله، وجحدوا

(١) سورة الأنفال، الآية ٤١.

(٢) سورة الحشر، الآية ٧.

كتاب الله الناطق بحقنا، ومنعونا فرضاً فرضه الله لنا، ما لقي أهل بيت نبي من أمته مالمينا بعد نبينا صلى الله عليه وآله، والله المستعان على من ظلمنا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم^١.

الطائفة الرابعة: وهي جملة من الأخبار الواردة بشأن بيان أهمية الفضائل وتفاضلها، وبعضها الآخر بشأن بيان أفضلية المعنويات على بعضها بنحو الرجحان أو لزوم الترجيح، ويمكن تعميم المسألة إلى الأحكام ولو بفهم عدم الخصوصية أو بالأولوية؛ إذ إن غير الاقتضائيات إذا ثبت فيها لزوم الترجيح فإنها في الاقتضائيات بشكل أولى بعد إحراز أهمية الملاك، وبضميمة هذه المجموعة إلى غيرها من طوائف الأخبار والآيات وبناء العقلاء تفيدنا كبرى كلية يمكن الاستناد إليها في مختلف الأبواب والشؤون.

منها: معتبرة أبي محمد عليه السلام الواردة بشأن التفاضل في الهداية: قال علي بن الحسين عليهما السلام لرجل: «أيهما أحب إليك صديق كلما رآك أعطاك بدره دنائير، أو صديق كلما رآك نصرك لمصيده من مصائد الشيطان، وعرفك ما تبطل به كيدهم، وتخرق شبكتهم، وتقطع حبالهم؟» قال: بل صديق كلما رآني علمني كيف أخزي الشيطان عن نفسي فأدفع عني بلاءه. قال: «فأيهما أحب إليك استنقاذك أسيراً مسكيناً من أيدي الكافرين أو استنقاذك أسيراً مسكيناً من أيدي الناصبين؟»

قال: بل استنقاذي المسكين الأسير من أيدي الناصب، فإنه توفير الجنة عليه وإنقاذه من النار، وذلك توفير الروح عليه في الدنيا، ودفع الظلم عنه فيها، والله يعوّض هذا المظلوم بأضعاف مالحقه من الظلم، وينتقم من الظالم بما هو عادل بحكمه. قال: «ووقت لله أبوك! أخذته من جوف صدري لم تخرم ممّا قاله رسول

(١) مرآة العقول، ج ٢٥، ص ١٣٣ - ١٣٧؛ وأنظر بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ٣٩٤، الباب ١٢، ح ١.

الله صلى الله عليه وآله حرفاً واحداً»^١.

وسئل الباقر محمد بن علي عليهما السلام: إنقاذ الأسير المؤمن من محبينا من يد الغاصب يريد أن يضلّه بفضل لسانه وبيانه أفضل، أم إنقاذ الأسير من أيدي أهل الروم؟ قال الباقر عليه السلام: «أخبرني أنت عمّن رأى رجلاً من خيار المؤمنين يغرق وعصفورة تغرق لا يقدر على تخليصهما بأيهما اشتغل فاته الآخر أيهما أفضل أن يخلّصه؟» قال: الرجل من خيار المؤمنين. قال عليه السلام: «فبعد ما سألت في الفضل أكثر من بعد ما بين هذين، إنّ ذلك يوفّر عليه دينه وحنان ربّه، وينقذه من نيرانه، وهذا المظلوم إلى الجنان يصير»^٢.

«وفي معتبرة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^٣ قال: لم يقتلها، أو أنجاها من غرق، أو حرق، أو أعظم من ذلك كله يخرجها من ضلالة إلى هدى» وبالإسناد إلى أبي محمد العسكري عليه السلام قال: «قال جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام: علماء شيعتنا مرابطون بالثغر الذي يلي إبليس وعفاريته، يمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا، وعن أن يتسلط عليهم إبليس وشيعته النواصب، ألا فمن انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممّن جاهد الروم والترك والخزر ألف مرّة؛ لأنّه يدفع عن أديان محبينا، وذلك يدفع عن أبدانهم»^٤.

(١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩، ح ١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٩-١٠، ح ١٨.

(٣) سورة المائدة، الآية ٣٢.

(٤) أي لم يقتص ولم يقتلها بدل قتيله.

(٥) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢١، ح ٦٠.

(٦) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٥، ح ٨، والمرابطة: ملازمة ثغر العدو، والثغر ما يلي دار الحرب وموضع المخافة من فروج البلدان، والعفريت: الخبيث المنكر، والنافذ في الأمر: المبالغ فيه مع دهاء، والخزر بالتحريك: اسم

قال أبو محمد عليه السلام: «قال الحسين بن عليّ صلوات الله عليهما لرجل: أيّهما أحبّ إليك رجل يروم قتل مسكين قد ضعف أتقذه من يده، أو ناصب يريد إضلال مسكين من ضعفاء شيعتنا تفتح عليه ما يمتنع به ويفحمه ويكسره بحجج الله تعالى؟ قال: بل إنقاذ هذا المسكين المؤمن من يد هذا الناصب.

إنّ الله تعالى يقول: ﴿مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^١. أي ومن أحياها وأرشدتها من كفر إلى إيمان فكأنما أحيا الناس جميعاً من قبل أن يقتلهم بسيف الحديد»^٢.

ومنها: رواية الصدوق قدس سره الواردة بشأن قبول الشهادة في باب الضرورة، عن عبيد الله بن عليّ الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، هل تجوز شهادة أهل الذمّة على غير أهل ملّتهم. قال: «نعم إن لم يوجد من أهل ملّتهم جازت شهادة غيرهم أنّه لا يصلح ذهاب حقّ أحد»^٣.

وما رواه الكليني قدس سره عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة أهل الذمّة؟ قال: فقال: «لا تجوز إلا على أهل ملّتهم، فإنّ لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم على الوصيّة؛ لأنّه لا يصلح ذهاب حقّ أحد»^٤.

ومنها: صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج، في رجل تزوج امرأة في عدتها جهلاً، قال: «أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأيّ الجهالتين أعذر، بجهالته أن ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنها في عدة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأنّ

جبل خزر العيون أي ضيقها.

(١) سورة المائدة، الآية ٣٢.

(٢) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩، ح ١٧.

(٣) الوسائل، ج ٢٧، الباب ٤٠ باب قبول شهادة اليهود والنصارى، ص ٣٨٩، ح ١.

(٤) المصدر السابق، ح ٤.

الله حرمّ عليه ذلك؛ وذلك لأنه لا يقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو في الأخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها^١.

ومنها: الروايات الدالة على أن دفع المفاسد أولى من جلب المصالح، كالمرسل المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أن «أجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات»^٢، وقوله عليه السلام: «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات»^٣، ودلالة الألفاظ والاطلاق فيهما يشمل الأحكام والفضائل.

والخلاصة: أن الاستفادة ما هذه الطوائف من الأخبار المعتمدة، أن هناك ضابطة عند النبي والأئمة عليهم السلام أظهرها في أقوالهم، وجرت عليها سيرتهم، وهي ضابطة ترجيح المصلحة الأهم على غيرها من المصالح لدي التزاحم وعدم القدرة على تحصيلها جميعاً. وهذه الضابطة كبرى كلية تنطبق في مختلف الموارد والمجالات، كما عرفته من عملهم عليهم السلام بها في موارد الحكم وإدارة الدولة، وموارد القصاص والعقوبات، وموارد حفظ الأصحاب من ظلم الحكام الظلمة، وإبقاء بعض السنن الباطلة وغير ذلك لأجل تحصيل المصالح الأهم، أو دفع المفاسد الأكبر.

فتفيد شرعية القاعدة في عموم الموارد وهو المطلوب.

الفصل الثالث

دليل العقل

ويمكن بيانه من جهات:

الجهة الأولى: وجوب تحصيل الغرض المولوي، و**تقريره:**

(١) الوسائل، ج ٢٠، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ص ٤٥١، ح ٤.

(٢) أنظر فرائد الاصول، ج ٢، ص ١٨٦.

(٣) المصدر السابق.

أنّ العقل يستقلّ بالحكم بترجيح الأهمّ أو محتمل الأهميّة عند التزام غيرهما؛ لأنّ ذلك شأن من شؤون الطاعة، وقد ثبت في محلّه أنّ طرق الطاعة والعصيان عقلائيّة^١، فإنّ العقل يرى على العبد لزوم إظهار كمال العبوديّة وإظهار ذلك له أساليب وطرق، من هذه الطرق المحافظة على أغراض المولى، وكلّما كان الغرض أهمّ كان الإلزام في تحقيقه أقوى وأكثر، وواضح أنّ مع وجود الأهمّ ملاكاً وغرضاً فإنّ العقل يحكم برجحانه على المهمّ، بل إنّ في الإتيان بالمهمّ مع وجود الأهمّ فيه احتمال مبغوضيّة المولى ومسائلته وعقابه، وحينئذ فإنّ العقل يستقلّ في الحكم بأمرين:

١- بوجوب دفع الضرر المحتمل، بل حتّى الموهوم لأنّه ضرر خطير جداً في هذا الباب.

٢- بعدم صحّة العمل المأتي به إذا كان معاملة، بناء على أنّ النهي عن المعاملة يقتضي الفساد، وبطلانه إذا كان عبادة لعدم إمكان التقرب إلى المولى بما هو مبغوض إليه، وعليه فإنّه إذا تزامم الحجّ مع الوفاء بالنذر أو إخراج الحقوق الشرعيّة من الخمس والزكاة فإنّه في صورة إحراز الأهميّة في وجوب الوفاء بالنذر وإخراج الحقوق لا يبقى مجال للإتيان بالحجّ، لأنّ ما يتحقّق من الغرض المولوي في صورة الإتيان به أقلّ ممّا يتحقّق في الوفاء بالنذر وإخراج الحقوق، وعليه فإنّ مع الإتيان بالحجّ وترك الوفاء بالنذر وإخراج الحقوق يحتمل العبد العقوبة لتركه الأهمّ، والعقل يقضي بوجوب دفعها، كما أنّ بترك الأهمّ والإتيان بالمهمّ يكون المهمّ مبغوضاً للمولى فلا يصحّ التقرب به إليه على تأمل في الثاني لما استعرفه من بعض وجوه

(١) ولهذا قال الآخوند قدس سره وجماعة بحرمة التجري من باب تلاعب العبد بأمر المولى وخروجه عن رسوم العبودية وإن كان لم يرتكب معصية من حيث الفعل. أنظر كفاية الاصول، ص ٢٥٩.

المناقشة.

الجهة الثانية: أصالة الإشتغال، **وتقريره:**

أنّ العقل يحكم بلزوم تقديم الأهمّ أو محتمل الأهميّة من باب أصالة الإشتغال؛ لأنّه من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير؛ وذلك لأنّه بعد إحراز المكلف وجود التكليف في كلا المتزاحمين وعدم قدرته على الجمع بينهما في مقام العمل فإنّه بالإتيان بالأهمّ يحرز الفراغ اليقيني، وليس كذلك في صورة الإتيان بالمهمّ؛ إذ يبقى احتمال بقاء اشتغال الذمّة بالتكليف بالأهمّ قائماً، ومعه لا يحصل له يقين بالبراءة، وكذا الكلام في الإتيان بمحتمل الأهميّة.

الجهة الثالثة: وجوب تحصيل المصلحة أو الملاك، بدعوى:

أنّ العقل يحكم بلزوم تقديم الأهمّ باعتبار أنّ في تركه تفويتاً لمصلحة واقعيّة أو لملاك مولوي أكبر منجز بلا عذر وجيه، ويمكن تقريرها من وجوه:

الأول: أنّ الأحكام تابعة للملاكات الواقعيّة أو المولويّة، بمعنى أنّ الحكم الأهمّ قد يكون له مصلحته الواقعيّة كأنقاذ حياة النبيّ والإمام عليهما السلام بالقياس إلى إنقاذ حياة المؤمن العادي، وقد تكون له مصلحة مولويّة ملزمة - أي غرض مولوي - كما لو كان التكليف مورد اهتمام المولى ومحبوبيّته كأنقاذ المؤمن السيّد بالقياس إلى المؤمن العامي، فإنّ غرض المولى في حفظ نسل الرسول صلى الله عليه وآله والمباركة في ذريّته إكراماً لرسول الله صلى الله عليه وآله وتبجيلاً أهمّ من المباركة في نسل غيره - مثلاً - وقد يجمع كلا المصلحتين، كما لو كان أحد الغريقين الذي يريد إنقاذه سيّداً هاشمياً وعالماً من العلماء فيجتمع فيه كلا المصلحتين.

ومن الواضح أنّه إذا دار أمر المكلف بين إنقاذ النبيّ والإمام عليهما السلام في الصورة الأولى أو المؤمن السيّد في الصورة الثانية أو السيّد العالم في الصورة الثالثة أو إنقاذ المؤمن العادي أو العالم غير السيّد فإنّ العقل يحكم بلزوم تقديم الملاك الأهمّ؛ لأنّ المصلحة المكتسبة منه أكبر، ولو عمل العكس بأنّ قدّم المهمّ على

الأهمّ يستلزم ترجيح المرجوح وهو قبيح.

الثاني: أنه بتقديم المهمّ على الأهمّ يلزم تضييع مقدار من المصلحة الموجودة في الأهمّ وربما ينطبق عليه عنوان الإسراف أو السفه في الماديّات واللامبالاة في المعنويّات، وهي من العناوين التي يقبّحها العقل ويذمّ أهلها العقلاء.

مثلاً: إذا دار أمر المكلف بين أن يجري معاملة فيها ربح مليون ديناراً وأخرى فيها مليونان وقدّم الأولى على الثانية بلا عنوان راجح ألا يعدّه العقلاء مسرفاً ومضيّعاً لمصلحته؟ وكذا إذا دار أمره بين أن يفِي بنذره بزيارة سيّد الشهداء عليه السلام فيضمن الحضور عنده في ليلة عرفة ويومها ويحيي فيها مجالس العزاء والبكاء ويحيي مجالس العلم والموعظة تطبيقاً لقولهم عليهم السلام: «أحيوا أمرنا»^١ وقولهم عليهم السلام: «وأحاديثنا بعطف بعضكم على بعض، فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتم، وإن تركتموها ضللتكم وهلكتم، فخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم»^٢.

وبين أن يفِي بنذره بالصيام أو إطعام الفقراء - بالمال الذي يكفي للوفاء بأحد النذرين - فإنّ من فوّت المصالح المعنويّة المترتبة على الزيارة ببقائه في بلده لأجل الصيام يعدّ مضيّعاً وهادراً للمصالح الكبرى، بل وقد يعدّ لا مبالياً بالأهمّ.

الثالث: أنه بإتيانه للمهمّ وتركه للأهمّ يكون قد فوّت ملاك الأهمّ الزائد على المهمّ الذي كان منجزاً عليه بلا عذر أو مسوّغ شرعي أو عقلي معتبر.

أمّا الشرعي فلأنّ المولى لم يجز له الإقدام على المهمّ مع وجود المصلحة والغرض الأهمّ، فإقدامه على المهمّ يكون قد ضيّع غرض المولى كما فوّت عليها المصلحة. وأمّا العقلي فلأنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل المصلحة وإفراغ الذمّة من التكليف بتحقيق غرضه وهذا لا يتمّ إلاّ بالإتيان بالأهمّ. أمّا بالإتيان بالمهمّ فلا.

(١) الوسائل، ج ١٤، الباب ٦٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٥٠١، ح ٢.

(٢) الوسائل، ج ١٦، الباب ٢٣ من أبواب فعل المعروف، ص ٣٤٦، ح ٣.

وعليه فإنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الملاك الأكبر وعدم تفويته بأيّ حال من الأحوال بعد العلم بالأهميّة والمنجزية معاً.

الجهة الرابعة: نفي الأهم لموضوع المهم بالورود، بدعوى أنّ العقل يحكم بورود الأهم على المهمّ موضوعاً وخطاباً وامتثالاً، وعليه فإنّه مع إحراز الأهميّة يتوجّه الخطاب إلى الأهمّ، وحينئذ لا يبقى مورد للمهمّ لا موضوعاً ولا خطاباً ولا امتثالاً، ويمكن تقريرها من وجوه:

الأول: أن نقول: إنّ الخطابات الشرعيّة مثل: «أقم الصلاة»^١ و: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^٢ مقيّدة طرّاً بالقدرة التكوينيّة على الامتثال إمّا من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز وإمّا من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك، وإلّا كان تكليفاً بالمحال.

وبناءً على هذا إذا توجّه خطابان أحدهما «بالحجّ» والآخر «بإخراج الحقوق الشرعيّة» ولا يقدر العبد على امتثال كلا التكليفين معاً فإنّ اختياره لأحدهما تعييناً أو تخييراً موجّباً لعجزه عن امتثال الآخر تكوينياً، وحينئذ يكون امتثاله لأحدهما نافياً لموضوع الآخر ورافعاً له.

وعليه فإنّ امتثال المكلف لوجوب دفع الخمس والزكاة يرفع موضوع الحجّ لأنّه غير مقدور، كما يرفع خطابه لأنّه تكليف بالمحال، ومع ارتفاع موضوع المهمّ لا يبقى مجال لامثاله، فيبقى التكليف بالأهمّ بلا منازع.

الثاني: أن نقول: إنّ العقل يحكم بمنجزية كلّ تكليف في صورة عدم اشتغال المكلف بضدّ واجب له إمّا مساو أو أهمّ «كالصلاة والإزالة وردّ السلام» إذ في صورة انشغال المكلف بالمساوي أو الأهمّ لا يتوجّه إليه خطاب بالضدّ الآخر

(١) سورة الإسراء، الآية ٧٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

المساوي؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح للمرجوح بعد اشتغال المكلف بالضدّ المساوي، كما لا يتوجّه إليه خطاب بالمهمّ؛ لأنه ترجيح للمرجوح أيضاً، بل غير معقول لعلم المولى بعجز المكلف عن الامتثال، وعليه فإن أراد من تكليفه بالمهمّ إيجاد الباعثيّة للعمل فهو تناقض؛ إذ مع انبعاث المكلف إلى الأهمّ وإرادة المولى ذلك منه كيف يبعثه على غيره؟ وإن أراد عدم ذلك كان التكليف لغواً، وكلّها توال فاسدة لا مجال للالتزام بها، فلم يبق إلاّ توجّه التكليف بالأهمّ.

وعليه فإنّ الاشتغال بالأهمّ رافع لموضوع وجوب المهمّ، بخلافه في صورة الاشتغال بالمهمّ فإنّ إطلاق دليل الأهمّ لا يسقط بسبب الاشتغال بالواجب الأقلّ أهميّة لعدم الدليل عليه، وهذا يعني أنّ دليل وجوب الأهمّ رافع بامتثاله لموضوع وجوب المهمّ دون العكس، وهذا مفاد قانون ورود من جانب دليل الأهمّ على دليل المهمّ.

الثالث: ما ورد في المحاضرات وحاصله «بتوضيح»: أنّ التكليف بالأهمّ بما هو كذلك يصلح أن يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الطرف الآخر دون العكس، فيكون نسبة الأهمّ إلى المهمّ كنسبة الواجب إلى المستحبّ أو المباح، فكما لا يمكن أن يكون المباح أو المستحبّ مزاحماً للواجب كذلك لا يمكن أن يكون المهمّ مزاحماً للأهمّ^١.

وبيانه: أنّ التزاحم سواء كان بين التكليفين أو بين الإطّاقين فلا محالة يوجب سقوط أحدهما دون الآخر؛ لأنّ القول بسقوط كليهما باطل؛ لكونه عصياناً قطعياً. وامتثال كليهما غير مقدور، فيدور الأمر بين سقوط المهمّ دون الأهمّ أو العكس، وحيث إنّ الثاني باطل لأنه ترجيح للمرجوح فيتعيّن الأوّل، وأمّثلته عرفاً وشرعاً كثيرة، ففي العرف يقدّمون حفظ النفس على حفظ المال، لكون حفظ

(١) المحاضرات، ج ٣، ص ٢٦٩.

النفس أهمّ، وفي الشرع كذلك.

فتحصل: أنّ مع التكليف بالأهمّ يصبح المهمّ غير مقدور شرعاً وإن كان مقدوراً تكوينياً، ومن الواضح أنّ التكليف لا يتوجّه إلى غير المقدور بسبب التكليف بالأهمّ، وعليه يكون التكليف بالأهمّ رافعاً لموضوع المهمّ وهو معنى الوجود. هذا حاصل أهمّ الوجوه العقليّة التي يمكن أن تقام للزوم تقديم الأهمّ على المهمّ

كما أنّ الفرق بين الوجوه العقليّة المزبورة يظهر في أنّ الأوّل يثبت الترجيح من باب حكومة العقل بلزوم الطاعة، والثاني من باب المؤمن من العقوبة وأصالة الاشتغال، والثالث من باب الأقلّ والأكثر، والرابع من باب الوجود، ومع غضّ النظر عن المناقشة في بعضها لما ستعرفه فيما يأتي إلا أنّ المجموع من حيث المجموع يفيدنا كبرى كليّة حاصلها لزوم تقدّم الأهمّ على المهمّ، وهو يكفي في إثبات أصل القاعدة كما لا يخفى، كما أنّ الفرق بين الوجه الأوّل والثالث من بيان الجهة الرابعة يظهر في أنّ الأوّل ناظر إلى عجز المكلف تكويناً عن الجمع بين التكليفين، بينما الثالث ناظر إلى المانع الشرعي من تقديم المهمّ، فتأمل.

الفصل الرابع

دليل الاجماع ولو اختلف

قد عرفت مما تقدم أنّ مسألة ترجيح الأهمّ على المهمّ، بهذا المصطلح والعنوان لم يتعرض لها القدماء، كما لم تبحث بشكل مستقل في باب من أبواب الفقه، أو رسالة من رسائله، لذا يتعذر وجود الاجماع القولي فيها، نعم يمكن ادعاء وجود الاجماع العملي عليها، وهذا أمر يمكن تحصيله من خلال تتبع كلمات الفقهاء وسيرتهم، فهنا أمران:

الأمر الأول: في الاجماع العملي على المسألة، إذ لا كلام في وجود اتفاق من الفقهاء على ترجيح المصلحة الأهمّ عند التزاحم مع غيرها في مقام العمل ولهذا

الترجيح شواهد عديدة مضافاً إلى ما عرفته في الباب الأول:

منها: ما في العروة في باب الطهارة يقول السيد الزيدي قدس سره: «إذا كان معه ماء طاهر لطهارته وماء نجس بقدر حاجته إلى شربه لا يكفي في عدم الانتقال إلى التيمم؛ لأن وجود الماء النجس حيث إنه يحرم شربه كالعدم، فيجب التيمم وحفظ الماء الطاهر لشربه. نعم لو كان الخوف على دابته لا على نفسه يجب عليه الوضوء أو الغسل وصرف الماء النجس في حفظ دابته، بل وكذا إذا خاف على طفل من العطش، فإنه لا دليل على حرمة إشرابه الماء المتنجس، وأما لو فرض شرب الطفل بنفسه فالامر أسهل، فيستعمل الماء الطاهر في الوضوء مثلاً، ويحفظ الماء النجس ليشربه الطفل، بل يمكن أن يقال: إذا خاف على رفيقه أيضاً يجوز التوضؤ وإبقاء الماء النجس لشربه، فإنه لا دليل على وجوب رفع اضطرار الغير من شرب النجس. نعم لو كان رفيقه عطشاناً فعلاً لا يجوز إعطاؤه الماء النجس ليشرب مع وجود الماء الطاهر، كما أنه لو باشر الشرب بنفسه لا يجب منعه^١.

ومنها: إذا كان معه ما يمكن تحصيل أحد الأمرين من ماء الوضوء أو الساتر لا يبعد ترجيح الساتر والانتقال إلى التيمم، ووجهه أن الوضوء له بدل بخلاف الساتر فيكون أهم.

ومنها: في مسألة ضيق الوقت عن استعمال الماء بحيث يلزم من الوضوء أو الغسل خروج وقت الصلاة، والمسألة من باب الدوران بين مراعاة الوقت ومراعاة الطهارة المائية، والأول أهم، ومن المعلوم أن الوقت معتبر في تمام أجزاء الصلاة، فمع استلزام الطهارة المائية خروج جزء من أجزائها خارج الوقت لا يجوز تحصيلها، بل ينتقل إلى التيمم^٢. نعم الأحوط القضاء، لتحقق القدرة عليه لكل واحد

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٣٩، مسألة ٢٢، ط مؤسسة الأعلمي.

(٢) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤١، مسألة ٢٥، ط مؤسسة الأعلمي.

منهم في عرض تحقّق القدرة لغيره عليه، ومع القدرة على الطهارة المائية ينتقض التيمّم الذي هو بدلها.

ومنها: إذا عارض استعمال الماء إلاّ بقدر أحد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث ففي هذه الصورة يجب استعماله في رفع الخبث وبتيمّم؛ لأنّ الوضوء له بدل وهو التيمّم، بخلاف رفع الخبث، مع أنّه منصوص في بعض صورته، وإذا توضأ أو اغتسل حينئذ بطل؛ لأنّه مأمور بالتيمّم ولا أمر بالوضوء أو الغسل.

نعم لو لم يكن عنده ما يتيمّم به أيضاً يتعيّن صرفه في رفع الحدث؛ لأنّ الأمر يدور بين الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب، أو مع الحدث وفقد الطهورين، فمراعاة رفع الحدث أهمّ^١.

ومنها: ما في الجواهر فيما إذا دار الأمر بين حفظ النفس أو حفظ العرض، قال بوجوب حفظ النفس لأنها أهم، ولا يجوز له أن يتصدى لحفظ العرض إذا تيقن بضرره، واما إذا علم بنجاته أو ظن ظناً معتبراً بأنه لا يتضرر إذا دافع عن عرضه، وجوب حفظ العرض حينئذ لان وجوب حفظ العرض كالنفس^٢.

ومنها: ما في الفقه القانون في مسألة وجوب اتباع سياسة العفو في الدولة قال السيد الأستاذ قدس سره: من القوانين التي يجب مراعاتها وجرت به السنة الطاهرة هو أنّه لو قامت الدولة الإسلاميّة لزم إجراء قانون الجب والعفو عما سلف بالنسبة إلى العلماء والتجار والحكام من المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون في بلاد الإسلام.

فإنّ النبي صلّى الله عليه وآله لم يقتل أحداً من الثلاثة، ولا استحلّ أموالهم، ولا سجنهم، وإنّما عفا عما سلف منهم، وأجرى قوانين الإسلام عليهم بعد ذلك، فطبّق

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٩، مسألة ٣٣، السادس.

(٢) أنظر جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٦٥٣.

عليهم قانون الإسلام فيمن أسلم منهم، وقانون احترام الإنسان بما هو إنسان فيمن لم يسلم منهم كيهود البيان ونصارى نجران وكفار مكة الذين لم يسلم منهم عند الفتح.

أما أن يحاسب الناس على سابق أعمالهم ويؤاخذهم بها فلا. نعم أهدر دم قليل في الفتح لعظم جرمهم وكبر جنائيتهم، لكنّه مع ذلك لما أسلم بعضهم كوحشي قاتل عمّه حمزة عليه السلام عفا عنهم، وتركهم وشأنهم، وكذلك فعل علي عليه السلام لمّا وصل إلى الحكم مع وضوح كثرة المخالفين والمرتكبين للآثام في خلافة الثالث، وقد تمكن الآن منهم.

وكذا فعل عليه السلام في حرب الجمل، فإنّه لما ظفر بهم عفا عنهم وقال عليه السلام في ذلك: «منتت على أهل البصرة كما منّ النبي صلى الله عليه وآله على أهل مكة». وهذا من أهم موازين العقل وأدقّ علامات الحنكة السياسية وأضبط سمات التجربة في إدارة البلاد والعباد؛ وذلك لأنّ القائد إذا ورط نفسه بهكذا أمور كان معناه تكثير الأعداء حوله من جانب، وركود إصلاحاته وعدم نموه واطراد تقدّمه من جانب آخر، ثمّ إنه حتى لو فرض أنّ الأمر من باب الأهمّ والمهمّ لا من باب الأسوة لكان كافياً ذلك فيما ذكرناه.

ومنها: ما في الفقه القانون، في موضوع المعاملة مع المرتدين حتى الفطريين، قال قدس سره تبعاً للعلامة الحلبي والفقهاء الهمداني قدس سرهما بعدم قتلهم وإنما يستتابون، والسبب في ذلك يعود إلى أمرين:

أحدهما: هو تطبيق قانون الأهمّ والمهمّ، قال قدس سره: إنّ التكفير يوجب انفضاض نفس المسلمين عن الدولة الإسلامية الصحيحة، ممّا معناه عدم قيام الحكم الإسلامي وبقاء هذه المآسي التي نشاهدها - والعياذ بالله - كما أنّ هذا الذي

(١) أنظر الفقه القانون، ص ٣٠١ - ٣٠٥، مسألة ٧ «بتصرف».

ذكرناه موافق أيضاً للسيرة الطاهرة، فقد ثبت في التواريخ وكذلك في التفاسير والأحاديث مداراة النبي صلى الله عليه وآله للمنافقين الذين كانوا أسوأ بكثير من الكفار الذين قال فيهم تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١).

وذلك مثل عبد الله بن أبي الذي أنزل الله سبحانه فيه تلك الآيات المباركات، وكان من رؤوس المنافقين، ومع ذلك نرى أنّ الرسول صلى الله عليه وآله عاده في مرضه، ونهى عن قتله، ومشى خلف جنازته، وصلى - صورياً - عليه، ووقف على قبره ممّا أدى إلى رجوع كثير من أتباعه عن نفاقهم.

وكذلك فعل علي عليه السلام بمنافقي زمانه الأشداء عليه من أمثال الأشعث وغيره، وكذلك فعل الحسن عليه السلام أبان تولّيه للخلافة عملاً، وعلى هذا فمقتضى القاعدة هو أن تعمل الدولة الإسلامية المرتقبة بقانون الأهم والمهم في قراراتها وأعمالها^(٢).

ومنها: ما في الفقه القانون أيضاً في مسألة كيفية تطبيق القوانين الشرعية وغيرها قال قدس سره: لا يخفى أنّ هناك فرقاً بين القانون المدوّن والقانون المطبّق سواء في الشريعة أم في القانون الوضعي.

مثلاً: القانون المدوّن هو المستفاد من الكتاب والسنة والإجماع والعقل. أمّا القانون المطبّق فهو الذي يراه الفقيه أو القاضي مكتنفاً بالمناسبات، ولذا يمكن أن يزيد في مكان وينقص في مكان آخر مع تشابه القضية بالنسبة إلى القانون المدوّن؛ ولذا ورد أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا أحياناً يجيبون عن مسألة واحدة بثلاثة أجوبة في مجلس واحد لسؤال ثلاثة أشخاص، فإنّ خصوصية الزمان والمكان والشرائط والمستفتين أو المتقاضيين لها مدخلية في القانون المطبّق، بينما هي منتشرة هنا

(١) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٢) الفقه القانون، ص ٣٠١ - ٣٠٥، مسألة ٧ «بتصرف».

وهناك في القانون المدون، فإنّ مكانة المستفتين أو الخصوم بمراكزهم الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسيّة وكيفية استفتائهم أو بيان حججهم في التقاضي وغير ذلك كلها تؤثر في التطبيق.

يقال: إنّ الملك القاجاري فتح عليّ شاه جاء إلى المحقّق القمي قدس سره وقال: إنني جهلت ذات يوم وأفطرت عمداً في شهر رمضان، فما هي الكفارة؟ قال المحقّق القمي قدس سره: صم ستين يوماً. قال الملك: العتق أو الإطعام لا يكفي؟ قال المحقّق قدس سره: لا، فذهب الملك وبعد ذهابه اعترض على المحقّق قدس سره الحاضرون بأنّ كفارة الإفطار مخيرة لا معيّنة؟ فقال لهم المحقّق القمي قدس سره: هذا تامّ في غير الملك، فأما الملك فإنّه يسهل عليه الإطعام والعتق، فإذا أجزت لذلك يستسهل الأمر فيفطر ثانياً وثالثاً. أمّا الصيام فهو صعب عليه جداً؛ ولذا أردت ردعه عن التكرار.

وفي قصص الرسول صلّى الله عليه وآله وعلي عليه السلام نجد الشواهد الكثيرة لذلك، فإنّ الرسول صلّى الله عليه وآله - مثلاً - صلّى على المنافق، لكنه في الحقيقة لعنه كما في الرواية؛ ولذا قال له عمر: ألم ينهك الله؟ مشيراً إلى قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَابَ أَبَدًا﴾^١ ولما رأى أتباع ذلك المنافق سماحة الإسلام ومداراة الرسول صلّى الله عليه وآله لهم ترك كثير منهم النفاق وحسن إسلامهم.

وكذا لم يجر الحدّ على الفارين من الزحف والمرجفين في المدينة، وإنّما هدّهم فقط. قال سبحانه: ﴿لَئِن لَّمْ يَنْتَهِ الْمُتَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ﴾^٢ كما لم يجر الحدّ صلّى الله عليه وآله على الرادّين عليه والمنكرين له، وقد ترك قتل أحد المتآمرين معللاً له بأنه كريم سخي

(١) سورة التوبة، الآية ٨٤.

(٢) سورة الاحزاب، الآية ٦٠.

الطبع وإلى غير ذلك.

وكذلك علي عليه السلام ترك مؤاخذة أهل الجمل وعفا عنهم، بينما لم يعف عن أهل صفين ممّا اعترض عليه، فأجاب عليه السلام بأنهما ليسا متساويين. وربما يأتي إلى الفقيه من أتلف الخمس فيأخذه منهم بتفاوت كلاً أو نصفاً أو ثلثاً أو خمساً، وقد يعفو أحياناً عن بعضهم وما ذلك إلا لتقديره مقدار الخمس المتلف باختلاف النسب واختلاف أصحابها، وربما لاحظ عدم تنفيرهم ممّا هو بنظره أهمّ فيعفو.^١

الأمر الثاني: في لواحق الاجماع العملي، والمراد بها السيرتان العقلانية والمشترعية، فأنهما معاً قائمتان على ترجيح الأهمّ على المهمّ لدى عجز المكلف عن الإتيان بكليهما إذ لا يشكّ أحد منهم في أنّه لو خيّر بين محرّمين أحدهما أهمّ - كالزنا بالمرأة أو تقبيلها - قدّم التقبيل اجتناباً للحرام الأهمّ، وكذا في الواجبين كالتراحم بين أن يُقتل أو يبذل ماله للنجاة فيقدم المال ضحية للنفس، وكذا فيما لو خيّر بين واجب وحرام، كما لو كان يشتغل بالصلاة أو يذهب للجهاد وبغيابه يتعرض عرضه للهلك وأبنائه الصغار إلى القتل، فإنّه يترك الصلاة ثمّ يقضيها حفظاً لعرضه وأبنائه.

وكذا فيما لو توقّف الإنفاق على العيال حفظاً لهم من الموت على التصرف في أموال الناس بلا إذن منهم قدّم الأهمّ منهما، وهذا هو المركز في أذهان المشرّعة والسيرة القطعية المتّصلة بزمان المعصومين عليهم السلام، بل قد عرفت أنّه ممّا قامت عليه سيرة المعصومين أنفسهم عليهم السلام، وهو الذي قامت عليه حياة البشر في مختلف العلوم والشؤون ممّا يكشف عن تسليمهم لكبرى كلفة تجري في مختلف المسائل هي تقديم الأهمّ على المهمّ في صورة العجز عن الجمع بينهما، ونضرب

(١) الفقه «القانون»، ص ١٦١ - ١٦٥، مسألة ٣٦ «بتصرف».

لذلك أمثلة جرت عليها سيرة أهل الخبرة في علومهم والعقلاء عموماً في حياتهم اليومية ليتّضح الأمر أكثر.

منها: الأطباء - في العلوم التجريبية - فإنهم حينما يتعرّضون إلى حالات مرضية أو إصابات تدور بين الأكبر والأصغر والأهمّ والمهمّ يقدمون الأهمّ، فمثلاً لدى معالجاتهم لأمثال السرطان المتوقّف على قطع أجزاء من البدن وبعض أمراض السكري وسائر العمليات الجراحية الخطيرة يقدمون على قطع أعضاء من البدن أو التصرف فيها من أجل الأهمّ وهو حفظ المريض من الموت.

ومنها: الساسة المخلصون، فإنهم لدى تعرّضهم إلى مفسدتين إحداهما أهمّ يرتكبون الأقلّ دفعاً للأكبر، كما لو دار الأمر بين الدخول في الحرب فيتعرّض جملة من أبناء البلد إلى القتل والبلد نفسه إلى الأضرار وبين التهاون فيها فيدخل العدو الغاشم البلد ويحتلّ الوطن فإنهم يرون مصلحة حفظ الوطن أهمّ.

ومنها: علماء الدراية والرجال، فإنهم يتعرّضون إلى الكثير من خصوصيات رواة الحديث لأجل تعيين من تقبل روايته ممّن ترد وهذا أمر يستدعي بيان مثالب بعض الناس والقدح والجرح فيهم لتمييز الصحيح من السقيم والحجّة من اللاحجّة، وبيان بعض ذلك يعد من مصاديق الغيبة المحرّمة، وربّما من مصاديق إشاعة الفاحشة في الذين آمنوا الذي نصّ القرآن على تحريمه، إلاّ أنّهم جوّزوا ذلك للمصلحة الأهمّ؛ لما في القدح والجرح من صيانة الشريعة المطّهرة من إدخال ما ليس منها فيها ونفيّاً للخطأ والكذب والتحريف عنها؛ ولهذه المصلحة الأهمّ أيضاً حكموا بأنّه من فروض الكفاية.

وقد روي أنّه قيل لبعض العلماء - وهو يحيى بن سعيد القطّان شيخ الرجالين في وقته وحجّتهم - في جوابه لأبي بكر بن خلاد: أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم - للقدح فيهم - خصماء لك عند الله يوم القيامة؟ فقال: لأن يكونوا خصمائي أحبّ إليّ من أن يكون رسول الله صلّى الله عليه وآله خصمي، يقول لي: لمّ لمّ

تذبّ الكذب عن حديثي؟^١

وروي أنّ بعضهم سمع من بعض العلماء شيئاً من ذلك فقال: يا شيخ لا تعتب العلماء، فقال له: ويحك هذه نصيحة وليست غيبة.

وقد ادّعى غير واحد من الأواخر الإجماع على استثناء القدح والجرح من حرمة الغيبة، بل وقامت سيرتهم عليهم السلام في ذمّ بعض الرواة ولعنهم وبيان فسقهم وكذبهم للمصالح الأهمّ في حفظ أحكام الله تعالى من الضياع وبيان الحقّ من الباطل، وهذا القانون ممّا قامت عليه سيرة العقلاء طرّاً، بل حتّى الحيوانات في جبلتها تقدّم الأهمّ على المهمّ كما عرفت لدى تعرّضها إلى الأخطار والاضرار.

وفي حديث أمّ سلمة أنّها قالت لعائشة لما أرادت الخروج إلى البصرة: إنك سدة بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أمّته، فمتى أصيب ذلك الباب بشيء فقد دخل على رسول الله صلى الله عليه وآله في حريمه^٢.

وفي البحار في قول رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي أمير المؤمنين عليه السلام: «لولا أنّي أخاف أن يقال فيك ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالة لا تمرّ بملاً من المسلمين إلّا أخذوا تراب نعليك وفضل وضوئك يستشفون به، ولكن حسبك أن تكون منّي وأنا منك ترثني وأرثك»^٣. ودلالته على المطلوب ظاهرة، وبمقتضى حكم الفطرة والعقل وما عرفته من سيرة النبي وأهل بيته عليهم السلام نعلم باتصال السيرتين بزمان المعصوم وأمضائه لهما، الامر الذي يغنيننا عن مزيد البحث في اعتبارها وعدمه.

والخلاصة: إنّ اجماع الفقهاء في مقام الفتوى والعمل، وقيام السيرتين العقلانية،

(١) أنظر مقباس الهداية، ج ٢، ص ١٠.

(٢) مجمع البحرين، ج ٣، ص ٦٧.

(٣) بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٨٤، ح ٣٥.

والمشرعية على الأخذ بجانب الأهم في مختلف الموارد تكشف بالكشف الإنّي عن وجود كبرى كلية مرتكزة عندهم، توجب علينا ترجيح المصلحة الأهم على غيرها عند التزاحم في أي مورد من الموارد هذا وعلى فرض المناقشة في بعض الأدلة المتقدمة من جهة السند أو الدلالة الأ أن المجموع من حيث المجموع يفيد الفقيه الوثوق والاطمئنان بحجية القاعدة وسعة دلالتها الشاملة لمختلف أبواب الفقه وهو يكفي في أثبات المطلوب من حيث التنجيز والإعذار. فعلى أن نبحت عن تفرعات البحث وأحكامه. وهو ما ستعرفه في الابواب القادمة.

الباب الثالث

منشأ التزام بين الأهم والمهم

وفيه فصلان:

الفصل الأول

منشأ التزام وشرطه في مقام العمل

البحث في منشأ التزام وشرطه يقع في أمور:

الأمر الأول: في منشأ التزام

والكلام فيه من جهتين:

الأولى: جهة الثبوت.

الثانية: جهة الإثبات.

أمّا التزام ثبوتاً فينشأ من الملاكات الواقعية، والأحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعية النفس الأمرية، إذ لا تناقض بين العقل والشرع في الواقع.

نعم، قد يعجز العقل عن إدراك الملاكات الشرعية لقصور فيه أو تقصير في العاقل، إلاّ أنّه في صورة الوصول إلى الواقعات فلا تعارض بين العقل والشرع كما هو مفاد الأدلة الواردة عنهم عليهم السلام، كقول الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم: «إنّ الله على الناس حجّتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء

والأئمة، وأما الباطنة فالعقول»^١.

وينشأ التزام ثبوتاً من المصالح الواقعية كتزام المصلحتين أو المفسدتين أو المصلحة و المفسدة وبالعكس، فالمجموع أربعة، ولا مرجح فيه إلا للأهمية أو احتمالها، وفي صورة الانتفاء أو عدم الإحراز فالتخير؛ لأن في ترجيح غير الأهم في صورة الإحراز أو الاحتمال يستلزم ترجيحاً للمرجوح، وفي صورة المساواة أو عدم الإحراز فيستلزم الترجيح بلا مرجح، وهما محالان.

والحاكم فيه بتقديم الأقوى ملاكاً هو العقل اتفاقاً كما في مستمسك السيد الحكيم قدس سره^٢؛ لذلك يحكم العقل بلزوم تقديم الأقوى ملاكاً لاستقلاله بلزوم تحصيل المنفعة الأكبر أو تحقيق الغرض الأهم، ومن دون ذلك يكون العبد مضيقاً لمصالحه ومفترطاً بأغراض المولى، فيستحقّ عليها الذمّ والعقوبة عقلاً وشرعاً، وبعكسه إذا قدم الأهم.

ولا مجال للشارع في أن يحكم في مورد إدراك العقل للملاكات الواقعية ولا يكون مرجعاً في تعيين الأهم. هذا بناء على أنّ العقل يحكم في الأشياء ويحرك العقلاء نحو العمل؛ لأنّ أمر الشرع بعد حكم العقل لغو إلا بنحو الإرشاد، وذلك لأنّ الشارع وظيفته البيان لإتمام الحجّة وإيجاد الباعثية للعمل تحصيلاً للملاكات الواقعية، ومع وصول العقل إلى الواقع وتمامية الحجّة عنده فلا يحتاج إلى بيان جديد من الشارع حتى يحكم بلزوم العمل.

نعم، للشارع أن يتجاوز عن غرضه وتكليفه فيرخص في الترك، فحينئذ يحكم العقل بجواز الترك كما قالوا مثل ذلك في حكومة البراءة الشرعية أو ورودها - على الخلاف - على الاحتياط العقلي، فإنّ العقل إنّما يلزم بالاحتياط لتحصيل الأمان من

(١) الكافي، ج ١، ص ١٦، ح ١٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٤٧٥.

العقاب، فإذا الشارع رفع يده عن العقوبة بمثل حديث الرفع^١ لا يبقى مجال لحكم العقل.

هذا بناءً على القول بأن العقل حاكم، وأما بناءً على أنّ العقل كاشف وليس له شأن في الحكم لأنّه مجرد آلة ومرآة يرى العبد فيه الأشياء فإنّه تبقى المرجعية في التزاحم إلى حكم الشرع كما فصل الأصوليون والمتكلمون هذا في باب القطع والانسداد والتحسين والتقيح العقليين.

نعم، لا يخفى عليك أنّ المصالح والمفاسد الواقعية قد يحصل بينها كسر وانكسار أحياناً، وحينئذ فقد تتساوى المصلحة والمفسدة، وقد تتساوى المصلحتان والمفسدتان، فالعقل يحكم بالتخيير.

وقد يبقى مقدار من المصلحة أزيد من المفسدة أو بالعكس، فإنّ كان القدر الزائد بمقدار ملزم فيجب في صورة المصلحة ويحرم في صورة المفسدة، وقد لا يكون بالمقدار الملزم فيحكم بالاستحباب في المصلحة والكرهية في صورة المفسدة.

مثلاً: في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾^٢ دلالة على غلبة المفسدة فحرماً.

وفي مثل الجهاد في سبيل الله فإنّ مصلحته أكبر من مفسدته فوجب، وكذا الكلام في الخمس والزكاة، وقد تتساوى المصالح والمفاسد فيحكم العقل بالتخيير، هذا في عالم الثبوت.

وأما في عالم الإثبات فينشأ التزاحم من حكم الشرع، إلا أنّ الحاكم فيه قد يكون العقل، وقد يكون الشرع، وقد يكون العرف، وقد يكون المتشريعة ومنشأ

(١) أنظر الوسائل، ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٦٨، ح ١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

التزام في كل ذلك هو إطلاقات الأدلة كما في مثل الحجّ والنذر، فلو نذر زيارة قبر مولانا سيّد الشهداء عليه السلام في يوم عرفة واتفق أنّه استطاع في ذلك العام للحجّ فحينئذ يدور أمره بين تقييد إطلاق دليل الحجّ بدليل الوفاء بالنذر وبالعكس، والحاكم فيه قد يكون العقل إذا أدرك أنّ ملاك أحدهما أهمّ، وقد يكون الشرع إذ أخذت الأهميّة في لسان دليله؛ لأنّ ملاحظة أنّ أحد الدليلين يتضمّن تعظيم العمل وشدّة عقوبة المتهاون فيه وعدم وجود مثله في الدليل الآخر يكشف عن أهمّيته عند الشارع، كما قالوا ذلك في مثل الصلاة وإزالة النجاسة من المسجد، فإنّ مثل قوله: «أفضل الأعمال الصلاة على وقتها»^١ و: «وإنّ تركها من الكبائر»^٢ و: «لو قبلت قبل ما سواها»^٣ يعطي للمكلف فهماً بالأهميّة على الإزالة التي لم يرد فيها هذا التأكيد والتشديد.

ومثله قد يقال في الحجّ، فإنّ لسان «من ترك الحجّ عامداً فليمت يهودياً أو نصرانياً»^٤ ونحو ذلك^٥ قد يفيد المكلف أهميّة ملاكه على النذر.

هذا وقد يكون الحاكم في التزام العرف، فإنّ العرف إذا لاحظ إطلاق دليلي الحجّ والوفاء بالنذر يرى لزوم العمل بالأسبق حدوثاً، أو يرى أقوائية ظهور أحدهما على الآخر فيأخذ بالأقوى، فإنّ العرف يرى أنّه إذا سبق تعلّق وجوب الوفاء في ذمّة المكلف قبل أوان الاستطاعة لا يرى بعده مجالاً لتعلّق وجوب الحجّ في ذمّته؛ لأنّ السبب الأسبق هو المؤثر دون المتأخّر، بل لا يبقى مورد للمتأخّر لإنتفاء قابلية المحل وإن كان المتأخّر أهمّ من السابق أو محتمل الأهميّة، وبذلك

(١) أنظر الوسائل، ج ٤، الباب ٣١ من أبواب المواقيت، ص ١٠٧.

(٢) المصدر السابق، الباب ٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ص ٢٩ - ٣٠، ح ٦، ج ٧.

(٣) المصدر السابق، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ص ٣٤، ح ١٠.

(٤) أنظر المصدر السابق، ج ١١، الباب ٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ص ٣٠، ح ١.

(٥) المصدر السابق، الباب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ص ٢٥، ح ١، ج ٢.

يرفع العرف التزاحم.

وربما يناقش، من جهة أن الكلام مع اشتغال ذمة العبد بالتكليف السابق يصبح شرعاً غير قادر على امتثال الحجّ، فلا يتوجّه إليه التكليف بالحجّ مع تعلّق النذر به، فتأمل.

وقد يكون الحاكم ارتكازات المتشرّعة وتلقّيهم للشرعة كما يظهر من فتاوى الأعلام في الموارد المختلفة، حيث يلحظون مناسبات الحكم والموضوع والظروف الخارجيّة والمصالح والمفاسد فيعيّنون الأهمّ على المكلفين في ظرف خاصّ، كما قد يكون من مصاديقه فتوى الميرزا الشيرازي الكبير قدس سره في تحريم التباكو وجعل استعماله في ذلك الحين بمنزلة محاربة المولى صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف، وما عرفته مما تقدّم في تعيين الميرزا القمي قدس سره الصيام كفارة الإفطار العمدي لفتح علي شاه القاجاري لا التخيير بينه وبين العتق والإطعام، ومثله يقال في مصالحات الفقهاء في الخمس والحقوق الشرعيّة، أو تحريم بعض الأشياء على بعض المكلفين، أو إعطاء الإجازة فيها، فإنّ ذلك يرجع إلى ارتكازاتهم وتلقّيهم للشرعة وتعيين موارد الأهمّ والمهمّ منها.

الأمر الثاني: في شرط العمل بالتزاحم

قد عرفت ان القاعدة العامة في باب التزاحم هو العمل بالأهم من المصالح وترجيحها على غيرها، والآن علينا أن نعرف أن العمل بالأهم ضرورة تقتضيها المصالح الشرعيّة والعقلانية، والضرورات ينبغي أن تقدّر بقدرها ولازم ذلك هو العمل بالأهم بمقدار المصلحة والحاجة لا أكثر؛ وتظهر الثمرة في موضوعين:

الأول: الأحكام التكليفية

(١) أنظر الفقه القانون، ص ١٦١ - ١٦٥، مسألة ٣٦.

الثاني: الأحكام الوضعية

أما الأحكام التكليفية ففيها صور:

الأولى: ما إذا بقي بعد امتثال الأهم وقت للمهم، أو بقي أمره وملاكه، فإنه يجب عليه الإتيان به لوجود المقتضي وارتفاع المانع.

الثانية: لا يجوز التعدي عن مورده لغيره إذا كان التقديم للأهم والمهم لا الواقعية؛ ولهذا نظائر في الفقه.

منها: التوقف في الإتيان بالصلاة مع التيمم على المقدار الذي اقتضته الضرورة فلا يجوز التعدي عنها إلى غيرها، قال في العروة:

«التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح إلا الصلاة التي ضاق وقتها فلا ينفع لصلاة أخرى غير تلك الصلاة، ولو صار فاقداً للماء حينها بل لو فقد الماء في أثناء تلك الصلاة الأولى أيضاً لا تكفي لصلاة أخرى بل لا بد من تجديد التيمم لها، وإن كان يحتمل الكفاية في هذه الصورة»^١ وأختارها أكثر المعلقين والمحشّين^٢، وعلّوه بدخوله في صغريات مزاحمة الوضوء لواجب أهم، وهو أدراك مصلحة الوقت^٣ ولكن حيث أن جواز التيمم كان للضرورة يقتصر فيه على مقدار الضرورة، بدهاء أن المكلف واجد للماء وقادر على الإتيان بالصلاة مع الوضوء أو الغسل.

وهذا الحكم لا يختص بصورة العجز عن الماء تكويناً أو تشريعاً، بل يجري حتى في صورة ترخيص الشارع بترك الطهارة المائية والاكتفاء بالتيمم ولها موردان:

أحدهما: مورد وقوع العسر والحرَج في الوضوء أو الغسل، حيث رفع الشارع

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤٣، مسألة (٣٠)، ط مؤسسة الاعلمي.

(٢) أنظر العروة الوثقى، ج ٢، ص ١٨٧، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٣) أنظر مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٣٦٥؛ مهذب الأحكام، ج ٤، ص ٣٦٧.

أحكامه في موردهما أمتناناً على العباد، فإنه في هذه الصورة لا مناص في تجويز التيمم لأجل الصلاة، لأنها الواجب الأهم الذي لا يترك بحال.

ثانيهما: مورد التزامم، كما إذا زاحم الغسل أو الوضوء واجب أهم، مثل حفظ النفس أو الحيوان المحترم من هلكة العطش، فإنه في هذه الصورة يتيمم ويصلي.

ومنها: التوقف على ما أباحه التيمم في وقت الضرورة من الصلاة، وعدم جواز تعديه إلى غيره.

قال في العروة: «لا يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلك الصلاة من الغايات الأخر حتى في حال الصلاة، فلا يجوز له مس كتابة القران ولو في حال الصلاة، وكذا لا يجوز له قراءة العزائم إن كان بدلاً عن الغسل فصحته واستباحته مقصورة على خصوص تلك الصلاة»^١.

وفي المستمسك نسبة إلى عدم الخلاف^٢ وهو مطابق لمقتضى الاشتغال، والوجه في ذلك هو ما عرفت من الاقتصار على الأهم بمقدار الضرورة.

ومنها: الاقتصار على واجبات الصلاة مع الوضوء إذا كان الاتيان بالمستحبات يفوت وقتها.

قال في العروة: «يشترط في الانتقال إلى التيمم ضيق الوقت عن واجبات الصلاة فقط، فلو كان كافياً لها دون المستحبات وجب الوضوء والاقتصار عليها، بل لو لم يكف لقراءة السورة تركها وتوضاً لسقوط وجوبها في ضيق الوقت»^٣ وقد

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤٣، مسألة (٣١)، ط مؤسسة الاعلمي؛ المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٧، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٣٦٥.

(٣) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤٣، مسألة (٣٢)، ط مؤسسة الاعلمي.

قررها اكثر المحشّين والمعلّقين^١.

والوجه في ذلك هو تقديم الأهم على المهم؛ لما ثبت أن إدراك الوقت بالنسبة الى واجبات الصلاة أهم من الطهارة المائية التي لها بدل. هذا بالنسبة للواجبات، وأما بالنسبة للمستحبات فلا وجه لتزاحمها مع الطهارة المائية لأن الطهارة واجبة للصلاة، ولا تزاحم بين الواجب والمستحب، كما لا تزاحم بين الطهارة المائية وقراءة السورة التي تسقط بالعدر البسيط كالمرض والاستعجال والخوف ونحوها كما دلت عليه النصوص^٢ بدهشة أن قراءة السورة إذا سقطت لأجل الاستعجال فانها تسقط لأجل تحصيل إدراك الصلاة مع الطهارة المائية.

وكيف كان، فإنك ترى أنه مضافاً إلى الأدلة الخاصة التي يمكن أن تذكر في المقام فإنها تنطبق عليها القاعدة المذكورة لكن السيد الأستاذ قدس سره في الفقه خالف المشهور لإطلاق أدلة التيمم وبدليتها عن الماء، وهو واضح في أنه لولا الدليل الخاص لقال بقولهم، فلا يחדش بما ذكرنا، بل يؤكّد ما ذكرناه من عدم جواز التعدي إذا كان لصرف الأهمية لا الواقعية، ومع وجود البدلية الواقعية كما ربّما يستفاد من أدلة التيمم فإنه يجوز التعدي حينئذ، وربما يقال مثله في الصيام أيضاً، فإنّ حفظ النفس من التهلكة أو الضرر أهم من الصيام، ولكن إذا كان هذا الضرر يندفع بشرب بعض الماء أو الطعام أو تناول بعض الأدوية فإن مقتضى القواعد العقلية التي منها الضرورات التي تقدّر بقدرها، وقاعدة الميسور هو عدم جواز الإفطار في غير المذكورات، بل ووجوب الإمساك عن غيرها لولا انقطاع النية بالإفطار واتصالها شرط في حتمية أو سقوط الأمر بالمركب بتعذر بعض

(١) أنظر العروة الوثقى، ج ٢، ص ١٨٨، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) أنظر الوسائل، ج ٦، الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ص ٤٠، ح ٢، ح ٤، ح ٦.

(٣) أنظر الفقه، ج ١٦، ص ١٦٨ - ١٧٧.

أجزائه كما احتمله بعض الأعلام معللاً عدم التزام الفقهاء بوجوب الإمساك في الباقي على من اضطرّ للإفطار في بعض آتات اليوم^١ بدلالة الدليل الخاصّ على أن الضرر الواحد أو خوفه يكفي في جواز الإفطار كاملاً، كما قد يستفاد من أدلة ذي العطاش و المريض ونحوه، فتأمل.

وأما الأحكام الوضعيّة فالظاهر عدم شمول الأهمّ والمهمّ لها؛ لما ذكرناه من أن الإقدام على الأهمّ يجيز ترك المهمّ لعجز المكلّف حينئذ على الجمع بينهما، والقدرة من الشرائط العامة للتكليف، ومقدار الضرورة هو التكليف من الوجوب والحرمة لا الوضع كالقضاء والضمان ونحوهما، وشواهد عديدة:

الشاهد الأول: وجوب القضاء والكفارة في العبادات

مثلاً: لو كان الأهمّ ترك الصلاة والصيام والحجّ أو بعض خصوصياتها للتقية أو لإنقاذ حياة المؤمن أو إنقاذ النفس من الهلكة فإنّ الوجوب يرتفع ولا يسقط عنه القضاء حسب الموارد أو الكفارة فيما فيه الكفارة إنّ أمكنه ذلك؛ لأنها أحكام وضعيّة.

نعم، إنما يرتفع عنه الضمان والكفارة والقضاء أيضاً في صورة عدم قدرته على ذلك أيضاً لعدم القدرة حينئذ التي عينت عليه الأهمّ ولعل هذا ما استفاده السيد الاستاذ قدس سره في القواعد، واستدل له بعدم ورود الضمان للسفينة التي خرقتها الخضر عليه السلام الكاشف عن سقوط الوضع في صورة عدم الإتيان، وهو من قبيل ما لو كان لبان^٢.

نعم لو أمكن ذلك وجب؛ لأنّ الرفع بقدر الضرورة، ولذا قالوا: لو كان من الأهمّ ترك وطى الزوجة أو عدم نفقتها فإن الزوج وإن لم يرتكب الحرمة إلاّ أنّه

(١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٣٦٣.

(٢) الفقه (القواعد الفقهيّة)، ص ١٤١ - ١٤٢.

يجب عليه التدارك فيما أمكن؛ لأنّ ذلك من الوضعيات، وكذا لو كان الأهمّ أن تكون هند الأجنبية زوجته حفظاً لحياتها أو لا تكون زوجته الفعلية زوجة له حفظاً لحياتها، فإنّ الأهمّ لا يوجب زوجية الأولى بلا عقد، كما لا يوجب عدم زوجية الثانية بلا طلاق.

الشاهد الثاني: الديات

ففي صحيح بن سنان عن الصادق عليه السلام: في رجل قطع رأس الميت قال: «عليه الدية لأنّ حرمة ميتاً كحرمة وهو حي»^١.

ومقتضى إطلاقه وغيره من الروايات حرمة ذلك مطلقاً حتّى في صورة وجود الأغراض الإنسانية المهمة كالتهذيب في الطبّ أو إنقاذ المؤمن كما أفتى به بعض^٢ خلافاً لآخرين، حيث ذهبوا إلى جوازه إذا توقّف إنقاذ حياة المؤمن عليه بلا فرق بين حرمة القطع سواء كان للنصوص الخاصة أو لملاك انتهاك حرمة؛ لأهمية حفظ النفس من ذلك، كما نسبه البعض إلى السيّد الخوئي قدس سره في منهاج الصالحين^٣.

ولعلّ لآخرين أن يفصلوا بين القولين بين الأعضاء المهمة فلا يجوز وغير المهمة فيجوز، وبعضهم فصل بين صورة الوصية فيجوز وعدمها فلا يجوز، كما هو المنسوب للسيّد الحكيم^٤ قدس سره.

ولعلّ وجه عدم الجواز في صورة عدم الوصية هو الأدلة الخاصة التي تقول: «حرمة ميتاً كحرمة حياً»^٥ بناء على أنّ المستفاد منها هو حرمة الإهانة

(١) الوسائل، ج ٢٩، الباب ٢٤ من أبواب الأعضاء، ص ٣٢٧، ح ٤.

(٢) الفقه والمسائل الطبية، ص ١٧٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(٤) المصدر السابق.

(٥) الوسائل، ج ٢٩، الباب ٢٤ من أبواب ديات الاعضاء، ص ٣٢٧، ح ٤، ح ٥، ح ٦.

والإنتهاك لا التعبد، وأمّا وجه الجواز في صورة الوصية فلأن ذلك مقتضى سلطنة الإنسان على نفسه، وحيث إنّه أوصى بذلك يكون قد أسقط حرمة بنفسه وتجاوز عن حقه، فيكون كمن يعرض نفسه للأذى أو الإهانة، فإنّ بإقدامه يكون قد أضرّ بنفسه.

والخلاصة: إنّ الكلّ وإن اختلفوا في تفريعات المسألة الاّ أنهم اتفقوا على وجوب الدية وهو المستفاد من الروايات كما عرفت.

الشاهد الثالث: تأديب الزوجة

لعل من شواهد هذا المسألة، ما ذكره في جواز تأديب الزوج لزوجته الناشز، فإنه لو ضرب الزوج زوجته لغرض التأديب المشروع فأدّى إلى موتها اتفاقاً، ففي ضمان الدية وعدمه قولان:

الأول: لا دية عليه ولا قود.

الثاني: ثبوت الدية لا القود، وهو الذي استظهره السيد الخوئي قدس سره في الرسالة والسيد السبزواري قدس سره في المهدّب، وكذا الحال في الصبي إذا أدبه وليه تأديباً مشروعاً فأدّى إلى هلاكه، وواضح إنّ التكليف مرتفع عنه إلاّ أنّ الدية ثابتة لأنها حكم وضعي، وأمّا عدم ثبوت القود فلأنه ليس بقتل كما قد لا يخفى.

الشاهد الرابع: طهارة الأعضاء النجسة

إذا زرعت في بدن مسلم أعضاء الكافر أو الحيوان نجس العين، فإنّ الأهمّ والمهمّ يجيز ذلك إلاّ أنّ في الحكم بطهارتها بعد صيرورتها في جسم المسلم قولان:

الأول: عدم الطهارة؛ وذلك لما ذكرنا من تقديم الأهمّ للضرورة، وهي تقدّر بقدر التكليف، أما الوضع فلا، خصوصاً في الاعضاء التي ذاتها النجاسة.

(١) مباني تكملة المنهاج، ج ٤٢، ص ٢٧٠ مسألة ٢٢٣؛ مهذب الأحكام، ج ٢٩، ص ٩٩.

الثاني: الطهارة تبعاً لبدن المسلم، وهو الذي استظهره السيّد الخوئي قدس سره^١ والسيّد الأستاذ قدس سره في الفقه^٢، والظاهر أنّ حكمهما بالطهارة نشأ إما من الصدق العرفي لجهة أنّه صار عضواً من جسد المسلم والأحكام تتبع العناوين، أو من الإستحالة التي هي عنوان مستقل للطهارة.

وكذا الكلام مثله يجري فيما إذا زرعت أعضاء المرأة في الرجل وبالعكس.

الشاهد الخامس: ضمان الأطباء

فمع وجوب مراجعة الإنسان للطبيب لإنقاذ نفسه من الهلكة أو الأمراض الصعبة أو المعدية يسري الوجوب أيضاً إلى الطبيب للملازمة عرفاً وعقلاً وشرعاً بين جواز مراجعة الطبيب أو وجوبه على المريض وبين جواز الفحص والمعاينة على الطبيب أو وجوبه، فتجب المراجعة على الأوّل لأدلة لا ضرر وللأهم والمهم، ويجب على الطبيب للملازمة.

لكن لو عالجه الطبيب ولم ينفعه العلاج فمات ففي القول بالضمان أقوال عدّة، فقد ذهب جمع غفير من الفقهاء إلى الضمان لصدق الإلتلاف الكاشف عن عدم سقوط الضمان مع الأهمّ والمهمّ^٣، وذهب آخرون إلى الضمان في صورة عدم الإذن من المريض أو وليه^٤، وذهب السيد الأستاذ وجماعة قدست اسرارهم إلى العدم؛ لأنّ الإذن بالعلاج إذن في لوازمه^٥، والمسألة لها صور وتفصيل عديدة لا

(١) الفقه والمسائل الطبية، ص ١٧٧.

(٢) الفقه، ج ٦٦، ص ٣٧.

(٣) أنظر شرائع الإسلام، القسم الرابع، ص ٤١٩؛ مسالك الافهام، ج ١٥، ص ٣٢٧؛ الرياض، ج ١٦، ص ٣٧٤؛ جواهر الكلام، ج ٤٢، ص ٤٥.

(٤) السرائر، ج ٣، ص ٣٧٣.

(٥) أنظر الفقه، ج ٩٠، ص ٧٤ - ٨٦.

تدخل في غرض البحث هنا، لذلك نكتفي بالإشارة إليها^١.

والحاصل: ان العمل بالأهم وترجيحه على المهم في الاحكام التكليفية يسوغ ترك التكليف المهم ويسقط عنه المؤاخذة الاخروية ولكن لا يسقط عنه الحكم الوصفي اذا ترتب عليه ذلك الا ما خرج بالدليل وعليه اذا ترك العبادة المهمة لأجل الأهم فانه يجب عليه القضاء خارج وقتها ويجب عليه دفع الكفارة في موارد وجوبها، كما يجب عليه الضمان في موارد الضمانات وهكذا. والسبب في ذلك يعود الى الضرورة، فإن تسويغ ترك المهم نشأ من الضرورة وحيث انها يقدر بقدرها فإنه يقصر على رفع العقوبة ونحوها وأما رفع القضاء والكفارة والضمان فليس منها فتشملها عموماتها.

الذهر الثالث: في نتائج الفصل

تتوصل من مطاوي هذا الفصل الى نتائج ثلاثة:

الأولى: أن التزام في عالم الثبوت ينشأ من المصالح والمفاسد الواقعية والقاضي بترجيح الأهم أو محتمل الأهمية منها هو العقل، كما أنه القاضي بالتخير في صورة التساوي، ورجحان الترجيح في صورة زيادة المصلحة على غيرها زيادة غير ملزمة.

الثانية: أن التزام في عالم الإثبات ينشأ من اطلاقات الأدلة الشرعية، والقاضي بالترجيح بين الأدلة تارة يكون العقل وذلك إذا أدرك الأهم من المتزامين، وتارة يكون الشرع وذلك اذا اخذت الأهمية في لسان أحد الدليلين، وتارة يكون العرف وذلك إذا لاحظ قوة الظهور في أحد الدليلين أو الأسبقية في العمل، وتارة يكون المتشعبة بحسب فهمهم عن الشريعة وخبرويتهم عن ملاكاتها

(١) أنظر في ذلك مهذب الاحكام، ج٢٩، ص ٩٩ - ١٠٥.

وأدلتها.

الثالثة: إنّ ترجيح الأهم على المهم في باب التزاحم مشروط بالضرورة فلا يجوز تجاوز مقدار الضرورة في التقديم، فإذا انتفت الضرورة وبقي مجال للعمل بالمهم وجب العمل به كما أن الأحكام الوصفية المترتبة على ترك المهم تبقى في ذمة العبد إلا ما أخرجته الدليل.

الفصل الثاني

في مزاحمة المستحب والمكروهات للواجبات والمحرمات

وفيه أمور:

الأمر الأول: هل المستحب والمكروه يزاحم الواجب والحرام؟

ذهب جمع من الفقهاء إلى عدم وقوع التزاحم إلا في الأحكام الاقتضائية، سواء بنحو التماثل كالواجبين أو المحرمين أو الاختلاف كالواجب والحرام، وصرّحوا بعدم وقوعه في غير الاقتضائية من الاستحباب والكرهية، لا من جهة تزاحمها مع بعضها، ولا مزاحمتها للاقتضائية، وهو ما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره في مستثنيات الغناء من المكاسب، والآخوند قدس سره في غير موضع من الكفاية^١، وفي المناهل نسبه السيد المجاهد قدس سره إلى الفاضل السبزواري في الكفاية والمقدس الأردبيلي قدس سره^٢ واختاره السيد الأستاذ أعلى الله مقامه الشريف في غير موضع من الفقه^٣، وهو ظاهر السيد الخوئي قدس سره كما في مصباح الفقاهة^٤، خلافاً لجمع حيث جوّزوه، وهو ما ربما يظهر من المقدس الأردبيلي قدس سره في

(١) أنظر منتهى الدراية، ج ٨، ص ٨٤ - ٨٥.

(٢) المناهل، ص ٢٥٧.

(٣) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢، ص ٥٢؛ الفقه، (القواعد الفقهية)، ص ١٤٢.

(٤) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٦٧٠.

محكي شرح الإرشاد ، ونسبه السيد الخوئي قدس سره كما في المصباح إلى بعض متأخري المتأخرين^١، وتمسك المجوزون بشواهد بعضها قامت عليها النصوص.

منها: استثناء رثاء الإمام الحسين عليه السلام وسائر المعصومين عليهم السلام، حيث استثناء الأردبيلي قدس سره في مجمع الفائدة والبرهان من عمومات حرمة الغناء، بل قرّب الجواز فيه مدّعياً عدم الدليل على حرمة الغناء مطلقاً، ثم أيّده بأدلة استحباب البكاء والتفجّع عليهم عليهم السلام الدالة على أنه مطلوب ومرغوب، وفيه ثواب عظيم، والغناء معين على ذلك، ولذا تعارف دائماً في بلاد المسلمين منذ زمن المشائخ إلى زماننا هذا من غير نكير وهو يدل على الجواز غالباً.^٢

ومنها: استحباب قراءة القرآن غناء المستثنى من حرمة الغناء لشمول أدلته^٣، ورجح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه أن يضاف إليه الأدعية وما أشبهها، بل في مصباح الفقاهاة: اشتهر بين المتأخرين نسبه إلى صاحب الكفاية قدس سره^٤.

والظاهر صحة النسبة لأنه قدس سره قال في تجارة الكفاية: إن غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء في القرآن، بل واستحبابه بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتخزين والترجيع به، والظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم على ما فصلنا في بعض رسائلنا^٥.

ولعل المراد من الروايات ما ورد متضافراً عنهم عليهم السلام في استحباب تحسين الصوت في القرآن وترجيعة.

مثل صحيحة أبي بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إذا قرأت القرآن فرفعت

(١) مصباح الفقاهاة، ج ١، ص ٤٩٠؛ أنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٤٥.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان، ج ٨، ص ٦١.

(٣) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٤٦.

(٤) مصباح الفقاهاة، ج ١، ص ٤٩٣.

(٥) كفاية الأحكام، ص ٨٦.

صوتي جاءني الشيطان، فقال: - أي الشيطان - إنما ترائي بهذا أهلك والناس، قال: «أبا محمد، اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع أهلك، ورجع بالقرآن صوتك، فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً»^١.

ووجه الاستدلال هو تزامم اللاقتضائي بالاقتضائي في قراءة القرآن، وترجيح تحسين القراءة وإن كانت غناءً هذا بناء على عدم حمله على التقية كما احتمله صاحب الوسائل قدس سره^٢.

ومنها: ما يظهر من إطلاق كلمات الشيخ الأنصاري قدس سره في المكاسب من استثناء تولي الولاية من قبل الجائر من عمومات الحرمة إذا كان للقيام بشؤون العباد ومصالحهم وقضاء حوائجهم وكشف كرباتهم، مع أن كشف الكربات وقضاء الحوائج من الجهات المرغوبة والمستحبة لا الواجبة، مستدلاً عليه بأن الولاية وإن كانت محرمة لذاتها إلا أن ارتكابها لأجل المصالح ودفْع المفاسد التي مصالحها تفوق مفسدة حرمة الولاية ودخول الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر؛ ولذا يجوز توليها رعاية للمستحبات المذكورة^٣.

ومنها: الابتداء بالسلام، فإنه يستحب وأكثر ثواباً من رده، مع أن الرد واجب، ويعضده زيادة الثواب الوارد في زيارة سيد الشهداء عليه السلام المستحبة الغالب على ثواب الحج الواجب كما قد يستفاد من بعض الأخبار^٤.

ومنها: استثناء الكذب في موارد الاصلاح من حرمة الكذب، وكذا وعد الزوجة، ومصالحة المؤمن الهاجر لأخيه بإيقاع الظلم أو التبعة على النفس إرضاء

(١) الوسائل، ج٦، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ص ٢١٢، ح ٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أنظر المكاسب، ج ٢، ص ٧٢.

(٤) أنظر كامل الزيارات، ص ١٢٤ - ١٢٧.

له، فقد دلت الروايات على استحبابه وإن كان الكذب في نفسه حراماً، مثل رواية عيسى بن حسّان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ كذب مسؤؤل عنه صاحبه يوماً إلاّ كذباً في ثلاثة: رجل كائد في حربيه فهو موضوع عنه، أو رجل أصلح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الإصلاح فيما بينهما، أو رجل وعد أهله شيئاً وهو لا يريد أن يتمّ لهم»^١.

وفي رواية حمزان قال عليه السلام: «ما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلاّ برئت منهما في الثالثة»

قيل: هذا حال الظالم فما بال المظلوم؟ فقال عليه السلام: «ما بال المظلوم لا يصير إلى الظالم، فيقول أنا الظالم حتّى يصطلحا»^٢.

والظاهر منهما أن ذلك في المستحبّات لا الواجبات؛ ولذا لم يذكره الفقهاء في باب الواجبات ولا في باب حرمة ترك الواجب.

ومنها: بعض مستثنيات الغيبة، كما ورد في ذمّ زرارة وغيره من أجلاء الأصحاب حقناً لدمائهم^٣.

ومنها: نصح المستشار، وكذا الاستفتاء وتعلّم الأحكام الشرعيّة، فقد يستلزم ذلك ذكر الناس والشكاية منهم عند الفقيه الجامع للشرائط مع أنّها من مصاديق الغيبة، مع أنّه لا إطلاق لوجوب تعلّم الأحكام الشرعيّة وإنما في الجملة وهي ما وقع منها أو يمكن ان يقع في محلّ الإبتلاء، وفي بعضها مستحبّ إلاّ أنّ إطلاق النصوص والفتاوى لم يستثن منه المستحبّ، ممّا يكشف عن نهوضه لمزاحمة

(١) الكافي، ج ٢، ص ٣٤٢، ح ١٨؛ وأنظر مستدرک الوسائل، ج ٩، باب ١٢٢، ح ١٠٣١٩؛ الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢، ص ٥١.

(٢) مستدرک الوسائل، ج ٩، باب ١٢٤، ح ١٠٣٣١؛ الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢، ص ٥١.

(٣) أنظر اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ١٣٨، ح ٢٢١؛ تفسير نور الثقلين، ج ٣، ص ٢٨٥، ح ١٦٣.

حرمة الغيبة، خصوصاً مع ملاحظة أنّ ترك تعلّم الأحكام بنحو عام قد ينجر إلى الجهل بالدين والوقوع في الهرج والمرج والاضطراب في العمل.

والحاصل: ان الفقهاء اختلفوا في مزاحمة غير الواجب للواجب وغير الحرام للحرام الى فريقين واستدل كل فريق على مسلكه بأدلة، والمستفاد من مجموع كلماتهم وأدلتهم أن البحث بينهم وقع في الوقوع الخارجي لا الامكان العقلي ولعل وجهه دعوى أن الاحكام الشرعية ترجع الى الاعتبار الشرعي ولا يمتنع عقلاً أن يجعل الشارع للاستحباب رتبة يمكن أن تضاهي الواجب في الأهمية أو الثواب بحيث يقضي العقل بالاختصاص بالمستحب ولو استلزم ترك الواجب كما ستعرفه.

الأمر الثاني: أدلة المجوزين والمهانبين

إستدل المجوزون لوقوع المزاحمة بروايتين:

إحداهما: شكاية هند زوجة أبي سفيان إلى رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قالت: إنّ أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ولم يزرها النبي صلى الله عليه وآله عن قولها: بل قال لها: «خذي لك ولولدك بالمعروف»^١. **بتقريب:** ان سؤالها عن أخذ مقدار الكفاية من النفقة لا أصل النفقة فهو سؤال عن المستحب لا الواجب، فتجوز النبي صلى الله عليه وآله لها بالاختصاص من دون إذن زوجها من باب ترجيح المستحب على الحرام.

ثانيهما: صحيحة بن سنان المشتملة على ذكر الرجل أمّه بأنها لا تدفع يد لأمس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أمي لا تدفع يد لأمس. قال: فأحبسها. قال: قد فعلت ذلك. قال: فأمنع من يدخل عليها. قال: قد فعلت ذلك. قال: فقيدها فإنك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها عن

(١) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٠٢، ح ٥٩.

محارم الله عزّ وجلّ^١.

ووجه الاستدلال هو ترجيح المنع من باب البر بالوالدة الذي هو مستحب في بعض موارد على التسلط عليها بغير إذنها فتأمل.
هذا وعموم مستثنيات الغيبة ربما تصلح شواهد للمجوزين أيضاً كما لا يخفى.
وأما المانعون فقد استدلوا بوجوه:

الأول: ما يظهر من كلمات الشيخ الأعظم قدس سره في المكاسب، وحاصله: أنّ الفعل إنّما يتّصف بالحكم بغير الإلزامي إذا خلا في طبعه عمّا يقتضي الوجوب والحرمة كما في إجابة دعوة المؤمن وقضاء حاجته وإدخال السرور في قلبه وكشف كربته وغيرها من الأمور المستحبة في نفسها، لكن إذا استلزم امتثالها ترك واجب كالصلاة والصوم، أو ارتكاب حرام كالزنا واللواط، فإنّها تخرج عن الاستحباب وتكون محرمة^٢ حينئذ، هذا بناء على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

الثاني: ما يظهر من السيّد الأستاذ أعلى الله مقامه، وحاصله: بأنّ القول بإمكان مزاحمة غير الاقتضائي كالزنا للاقتضائي كالغناء يستلزم القول بمثله في كلّ محرّم عارض مستحبّاً كالقمار وقضاء الحاجة، والزنا وإدخال السرور، إلى غير ذلك^٣؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز أو لا يجوز واحد.

وعلى ذلك إمّا ترتفع الأحكام الاقتضائية دائماً في مقابل غيرها وهذا ترجيح للمرجوح، أو يحكم بجواز ترك واجبها وفعل حرامها لأجل مزاحمتها الآخر وهذا

(١) الوسائل، ج ٢٨، الباب ٤٨ من أبواب حد الزنا، ص ١٥٠، ح ١.

(٢) أنظر المكاسب، ج ١، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٣) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٤٥.

عصيان مقطوع^١ بل نقض للغرض^٢ وتناقض^٣. وحيث أن التالي باطل فالمقدم مثله.

الثالث: ابطال ما استدل به المجوزون بدعوى الخدشة فيه من وجوه:

أولها: أن الموارد التي ذكرها القائلون بالجواز ليست من باب تراحم الاقتضائي باللاقضائي وإنما هي إما من باب مزاحمة الواجب والحرام كقضية هند، إذ لم علم أن سؤالها كان عن الزيادة المستحبة دون الواجبة، بل لعل الظهور يؤيد الواجبة وإما من باب الخروج الحكمي بواسطة النصّ الخاصّ في المورد المذكور، أو الموضوعي لعدم اتحاد موضوعهما كقضية الولد الذي أمره النبي صلى الله عليه وآله بمنع أمه من ارتكاب الزنا، بداهة أنه من مصاديق دفع المنكر لا المزاحمة إذ لا اشكال في رجحان دفع المنكر وإن استلزم تصرفاً في الغير بغير إذنه، أو لعدم تسليم موضوعية ما ذكر للعنوان المحرم كالغناء.

وكيف كان، فإنه لو صحّ ما ذكره لم يبق عندنا تخصيص أو تقييد كما فصلوه في المكاسب المحرمة^٤.

وعليه فيخرج الموضوع عن التزاحم؛ لأنه لا يتحقق موضوعاً إلا إذا ابتلى المكلف بحكمين إلزاميين لا يقدر على الجمع بينهما، ولا يقدر على تركهما معاً، وأمّا مع المزاحمة بما يجوز تركه فلا يبقى مورد للتزاحم كما لا يخفى.

ثانيها: أن النصوص التي أوردوها في الغناء إمّا ضعيفة وإمّا معارضة بمثلها، أو بالأقوى منها، فلا مجال للتمسك بها في إثبات المدعى، بل ورد النصّ الخاصّ في

(١) لعدم رفع الشارع يده عن الإلزام حين المزاحمة.

(٢) لأنه لولا المصلحة والمفسدة الملزمتان في الاقتضائيات لما أوجب الأول وحرّم الثاني، فإباحة تركها ثانية نقض للغرض.

(٣) للزوم أن يكون إيجابه وتحريمه لغوياً أولاً، وأن ما أمر فيه لم يكن واجباً وما حرّمه لم يكن محرماً وهو تناقض.

(٤) أنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٤٥ وما بعدها.

حرمة بعضها بما لا مجال لحملها على المزاحمة أو المعارضة.

فقد روى بن سنان في الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله اقرؤوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنه سيجيء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم»^١ ومن قوله صلى الله عليه وآله: «ترجيع الغناء» يعلم أن الترجيع على قسمين، فليس كلّ ترجيع محرماً. ويؤيده رواية أبي بصير عن الباقر عليه السلام: «ورجّع بالقرآن صوتك، فإنّ الله يحبّ الصوت الحسن يرجع ترجيعاً»^٢ ومن الواضح أنّ الترجيع يقع في غير الغناء أيضاً.

وفي رواية البحار عن الدعائم عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «صوتان ملعونان يبغضهما الله: إعوال عند المصيبة، وصوت عند نعمة» يعني: الفرح والغناء^٣. والظاهر أنّ المراد بـ «إعوال» ما قارن الصوت الكذب والتهمة والسخط لتقدير الله سبحانه وتعالى، وإلاّ فالإعوال ليس بمحرّم في نفسه، ولذا قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «لا عولت إعوال الثكلى»^٤، ممّا يدلّ على جوازه في ذاته، وإلاّ لما علّق عليه المعصوم عليه السلام، لأنّه يتنزّه عنه.

ثالثها: أن ما ذكر من أكثرية ثواب المستحبّ ونحوه كما قالوه في رد السلام فإنّه وإن كان مسلماً إلاّ أنّه لا يجعله في صف الأهمّ الفقهي، بحيث يرجّحه على الوجوب أو الحرمة في مقام العمل؛ ولذا إذا دار الأمر بين الحجّ المستحبّ أو زيارة

(١) الوسائل، ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ص ٢١٠، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٢، ح ٥.

(٣) بحار الأنوار، ج ٧٩، ص ١٠١، ب ١٦، ح ٤٨.

(٤) الكافي، ج ١، ص ٤٥٨، ح ٣.

سيّد الشهداء عليه السلام تطوّعاً، أو دار بين الدخول في صلاة الجماعة التي لا يحصى ثوابها إلاّ الله سبحانه وبين إطعام عصفور في القفص إذا لم يطعمه مات جوعاً أو عطشاً قدّم الأخير فيما إذا تراحما، مع أن ثواب الإطعام أقلّ بكثير من ثوابها، كما لا يجوز ترك الحجّ الواجب لأجل الزيارة الأكثر ثواباً وفضلاً منه كما قد يستفاد من بعض الأخبار^١.

وقد وجّه ذلك السيّد الأستاذ أعلى الله مقامه بأنّ الواجب والمحرم لهما ملاك خاصّ وليس بمناط أكثرية الثواب والعقاب، بل قد ذكرنا في بعض مباحث الفقه: احتمال أن يكون لبعض المكروهات عقاب، وذلك مثل ما ورد في المريض الذي لم يقرأ التوحيد وما أشبه ذلك مما هو كثير.

ففي عقاب الأعمال عن هارون بن خارجة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من أصابه مرض أو شدّة ولم يقرأ في مرضه أو شدّته ﴿قل هو الله أحد﴾ ثم مات في مرضه أو في تلك الشدّة التي نزلت به فهو في النار»^٢.

لكن الالتزام به مشكل لكونه مخالفاً لشهرة العمل، إذ لم يذهب الفقهاء إليه، فنضطرّ إلى التأويل ولو بمثل القول بأن من ترك قراءة التوحيد مريضاً عن استخفاف ونحو ذلك^٣.

رابعهما: أنّ استثناء الشيخ قدس سره من حرمة الولاية التوكلي للقيام بمصالح العباد من الملاكات الخطيرة، كحفظ النفوس والأعراض ونحوها، أخصّ من مدّعاها، لأنّ تولي الولاية لأجل هذه الغايات المهمة شرعاً وعقلاً لا إشكال في جوازه، بل قد يجب، فهي على مطلوبنا أدلّ؛ إذ ما لم تصل إلى رتبة الوجوب الأهمّ لا يرخص في

(١) أنظر كامل الزيارة، الباب ٦٦، ص ٣٠٢ - ٣٠٣، ح ١، ح ٣، ح ٤.

(٢) عقاب الأعمال، ص ٥٣٨، ح ١.

(٣) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢، ص ٥٢ - ٣٥.

توليّ الولاية المحرّم، هذا إذا كان في الامور الواجبة، وإن كان في الأمور المستحبّة فجوازه أول الكلام؛ إذ كيف يرتفع الحرام لأجل العناوين المستحبّة أو الراجحة؟

ولذا ذهب الشيخ قدس سره نفسه إلى أنّ الولاية لا تنفك عن المعصية، ولا يجوز الإقدام على المعصية رعاية للأمر المستحبّة، كما أقر في بحث جواز الغناء في قراءة القرآن، بأنّ أدلّة الأحكام الإلزاميّة لا تراحم بأدلّة الأحكام الترخيصيّة، وقد عرفت قوله ممّا تقدّم، وهو ما ستعرف بعض التفاصيل عنه.

خامساً: أنّ بعض ما ذكر فيه خلط بين بابي التعارض والتراحم، وذلك لأنّ مزاحمة الأحكام الاقتضائيّة مع غيرها يتصور على وجوه ترجع في المآل إلى وجه واحد، هي:

الأول: أن تقع المزاحمة بين الحكمين في مقام الامتثال بلا أن تسري إلى مقام الجعل والإنشاء، وهو الغالب الذي يقع البحث فيه في بابه، كالمزاحمة الواقعة بين الحجّ وزيارة سيّد العترة المظلومة عليه صلوات المصلّين، فإنّه لا إشكال في تقدّم الأحكام الاقتضائيّة بما لا يبقى مجال لامتثال غيرها، وهذا ما ربما يطلق عليه بالمزاحمة الذاتية بلحاظ وقوع المزاحمة بين الحكمين من حيث أنفسهما لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ذاتياً؛ لعجز العبد عن الكون في كربلاء وفي عرفات في آن واحد مثلاً.

الثاني: المزاحمة العرضيّة، وهي الناشئة من الدليل الخارجي المانع من الأخذ بأحدهما المعين وإن كان المكلف قادراً على الجمع بينهما ذاتياً، كما لو وقع الحكم الاقتضائي في طول اللاقتضائي أو في عرضه مع عدم المانع التكويني من الجمع بينهما، كالمثال الذي ذكره في قضاء حاجة المؤمن وإجابة دعوته وإدخال السرور في قلبه وتنفيس كربته، فإنّه إذا سبّب امتثال هذه العناوين المستحبّة شرعاً ترك واجب أو فعل حرام، كما لو يقضي حاجة المؤمن بالمال المغصوب، ويدخل

السرور إلى قلبه بملاعبته القمار، ونحو ذلك فإنه وإن كان يقدر على الجمع بينهما من حيث القدرة إلا أن تقديم الاقتضائين على غيرهما نشأ من الدليل المانع من إطاعة الخالق في مورد عصيانه، كقولهم عليهم السلام: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^١.

وعليه فإنّ التكليفين مختلفان من ناحية الموضوع؛ لذا يتمكن المكلف من الإتيان بهما معاً، إلا أن الحكم اللاقتضائي يتقيد بالقتضائي هنا للمانع الخارجي، وبهذا يظهر الفرق بين الوجهين، فإنّ العجز في الأول ينشأ من المكلف، أما في الثاني فينشأ من الدليل.

نعم إذا اتحد موضوع كلا الحكمين كما لو دار أمره بين أن ينفق المال على العيال أو يلعب القمار به فإنّ المانع هنا ذاتي لقصوره عن الجمع بينهما.

الثالث: أن يتحد الموضوع فيهما ولا تقع مزاحمة بينهما في أي من عالمي الثبوت والإثبات، وإنما تقع في مقام الامتثال، وإذا لم يحكم بتقدمه على اللاقتضائي بسبب العناوين الطارئة فإنه يصبح الاقتضائي لغوياً، وهذا لا مجال للالتزام به.

كما إذا حكم الشارع بجواز شيء في نفسه وحرّمه بلحاظ عنوانه الجديد، فإنّ أكل لحم البقر مثلاً في حدّ نفسه جائز إلا أنه إذا طرأ عليه عنوان الجلالية أو الموطئية أو الأضرار الخطيرة وغيرها من الأحكام الاقتضائية فإنّها تتقدّم على غيرها؛ لجهة الحكومة ونحوها من وجوه التقديم^٢.

وعليه فالتراحم هنا هو تراحم العناوين الذي يعجز المكلف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال، ونلاحظ عدم المنافاة بين الحكمين لا في مقام الجعل والإنشاء،

(١) الوسائل، ج١٦، الباب ١١ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٥٤، ح ٧.

(٢) كالتخصيص، أو الورود، أو الجمع العرفي.

ولا في مقام الواقع، ولا في عالم الإثبات؛ لعدم الإطلاق في أدلّة الأحكام اللاقتضائية حتى تجري في كلّ الصور، بل هي منصبّة إلى الحكم الأولي، وبغض النظر عن العناوين الثانويّة الطارئة، وإلاّ فإنّها تنسحب أمامها ولا يبقى لها مع العناوين الجديدة تنجّز، وفرق هذا الوجه عن سابقه في المانع فإن المانع من تساوي الحكمين وتخيير المكلف فيهما هو العقل؛ لما عرفت من لزوم اللغويّة، ولم تنشأ من العجز الذاتي ولا الدليل الخارجي.

وعليه فإنّه إذا دار أمر المكلف بين الأخذ بحلّية لحم البقر أو حرمة للعناوين الطارئة يحكم بتقديم الحرمة على الإباحة أو الجواز دفعاً للمحذور المذكور.

الرابع: أن تقع المزامحة بين الحكمين بسبب وقوع أحدهما مقدّمة للآخر، كوجوب الأمر بالمعروف وحرمة تولّي الولاية للظالم، فإنّ مقتضى طبعهما الأولي يفيد أنّ كلّ واحد منهما منفصل عن الآخر، ولا مساس له به، لكنه قد يقع أحدهما مقدّمة للآخر، فيقع التزام بين حكمي المقدّمة وذيها، نظير الدخول في الأرض المغصوبة لإنقاذ نفس محترمة أو مال محترم أو عرض ونحو ذلك.

وقد تقدم تفصيله في لزوم مراعاة ضوابط التزام من الترجيح للأهمّ أو محتمل الأهميّة عندهما، والّا فالتخيير، ولعل جواز تولّي الولاية إذا كانت لمراعاة مصالح العباد من هذا القبيل؛ لأنّها تقع مقدّمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين، كما رجّحه بن أدريس الشهيد الثاني قدس سره ما في السرائر والمسالك^١. وعليه، فإنّ مزامحة حرمة المقدّمة - الولاية - لوجوب ذيها - الأمر بالمعروف - توجب تقديم الأهمّ منهما، وهو الوجوب فيما نحن فيه، ولذا قالوا بجوازها، بل قد تكون المقدّمة جائزة في طبعها الأولي، أو تحرم شرعاً بحسب العناوين المنطبقة على ذيها كما هو معروف بين الأصوليين، أو عقلاً كما ذهب إليه جمع منهم السيد

(١) السرائر، ج ٢، ص ٢٦ - ٢٧؛ مسالك الإفهام، ج ٣، ص ١٠٦؛ وأنظر جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ١٦٤.

الخوئي قدس سره كما في مصباح الفقهية^١.

وعلى هذا فلا مانع من اتصاف الولاية بالوجوب المقدمي فيما نحن فيه إذا توقّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها، فإنه إذ جازت الولاية لأجل القيام بمصالح العباد فإنها تجوز لغرض الأمر بالمعروف إما بالفحوى أو لأن ذلك هو أيضاً من جملة أمورهم التي ينبغي إصلاحها ومراعاتها، كما أشار إليه المحقق الإيرواني قدس سره في حاشيته^٢، وهو ما عرفته من كلمات الشيخ الأنصاري قدس سره أيضاً.

الخامس: أن يتحد الموضوع ثبوتاً ولكن تتعارض الأدلة في إلزامية حكمه أو عدمها إثباتاً، كصلاة الجمعة الدائر حكمها بين الوجوب والندب أو الكراهة، وكشرب ماء الشعير، والجمع بين الأختين في العقد المنقطع لدعوى انصراف حرمة الجمع في الآية إلى الدائم الدائر بين الحرمة والكراهة، وفي مثل هذه الصورة ليس المرجع إلى قانون التزاحم، بل التعارض؛ إذ يجب ملاحظة المرجحات السندية والدلالية والجهوية ونحوها من جهات الترجيح، وإن فقدت فالمرجع إلى التساقط أو التخيير على حسب ما قرر في باب التعارض؛ ولذا فإنّ التعارض وإن كان بين حكيمين اقتضائي ولاقتضائي، ولكن اللاقتضائي ينهض لمعارضة الاقتضائي ليس من جهة قوته الذاتية على الممانعة، بل من جهة تعارض الأدلة المتكافئة في الموضوع الواحد، وأنت ترى أن هذا خارج موضوعاً عن باب التزاحم، ولو كان يقصده المجوّز فهو خروج موضوعي عن محل البحث، فتأمل.

السادس: أن يكون بين الحكمين عموم من وجه؛ إذ أنّهما مطلقان من حيث الجعل والإنشاء، فلهما جهتا افتراق وجهة تصادق واجتماع، وهو ما مثله المجوّز بالغناء

(١) مصباح الفقهية، ج ١، ص ٦٧٧.

(٢) حاشية المكاسب، (الإيرواني)، ج ١، ص ٤٦.

وقراءة القرآن، وكذا المراثي والأذكار ونحوها، وهذا يدخل في باب التعارض أيضاً لا التزامم، وحينئذ ينبغي ملاحظة المرجّحات في موضع التعارض، وفيما نحن فيه يقدّم حرمة الغناء لمخالفته للعامة على الجواز لموافقته لهم، ومعه لا يبقى مجال لجواز الغناء بالقرآن، وأين هذا من باب التزامم حتى يصلح شاهداً على جواز مزاحمة اللائقضي لللائقضي؟

ولذا صرّح في الجواهر في جواز تولّي الولاية من قبل الجائر لإصلاح أمور العباد، بأنّها من باب التعارض لا التزامم.

قال قدس سره: يمكن أن يقال - ولو بمعونة كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية في نفسها - إنه تعارض مادلّ على الأمر بالمعروف ومادلّ على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه، فيجتمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز رفعاً لقيّد المنع من الترك، ممّا دلّ على الوجوب والمنع من الفعل ممّا دلّ على الحرمة^١. وهو صريح في أنه طبق قانون التعارض بالجمع الدلالي بينهما؛ لأنّه مهما أمكن أولى من الطرح، ولم يأخذ بترجيح التزامم.

هذا وقد عرفت ممّا تقدم إمكان رجوع المسألة المذكورة صغرى إلى التزامم المقدّمة مع ذبها أيضاً، فتأخذ بأحكام التزامم العناوين وحينئذ يؤخذ بالعنوان الأهمّ دفعاً للمحدور العقلي كما تصلح شاهداً من حيث الكبرى؛ لأنّ بعض ما أورده المجوزون كان من باب إقحام التعارض في التزامم، فتأمل.

والنتيجة التي نستخلصها من هذا الأمر هي بطلان وقوع المزاحمة بين الواجب وغيره والحرام وغيره وهذا البطلان يرجع إلى جهتين:

الأولى: عدم المقتضي، لقصور غير الواجب والحرام عن مكافئتهما حتى يصلح لمزاحمتهما.

(١) جواهر الكلام، ج ٤٢، ص ١٦٤.

والثانية: وجود المانع، فإنه إذا سلّمنا جدلاً إمكان وقوع المزاخمة بينهما فإنه يمتنع عقلاً تطبيق قانون التزاحم بينهما لأنه يستلزم اللغووية، إذا التزمنا بترجيح جانب الواجب والحرام على غيرهما في كل موارد المزاخمة.

أو يستلزم التناقض، إذا التزمنا بترجيح غير الواجب عليه وغير الحرام عليه؛ لأن الواجب يتضمن عدم جواز تركه وغير الواجب يتضمن جواز تركه فالقول بترجيح ما يجوز تركه على ما لا يجوز تركه تناقض.

أو يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح، ووجهه ظاهر.

الأمر الثالث: في تزامم محتول الاقتضائية بمثله أو بضده

لو تزامم محتول الاقتضائية بمثله أو محتملها بغير الاقتضائي فما هو الحل؟

كما لو دار الأمر بين طاعة الوالدين بالكسب والتجارة أو طلب العلم - محتمل الوجوب - وبين معصيتهما بالذهاب إلى الجهاد حيث يمنعان منه - محتمل الحرمة - أو دار بين محتمل الحرمة كأذى الوالدين ومحتمل الوجوب كطلب العلم.

وكذا في قطيعة الرحم وهو محتمل الحرمة، وصلته وهو محتمل الوجوب، فيما إذا لا يعلم أن المأمور به شرعاً هل هو صلة الرحم أو عدم القطيعة؟ فإن النسبة بينهما هي العموم من وجه؛ لافتراق الصلة في غير الرحم كصلة الصديق، والقطيعة مع غير الرحم أيضاً، وقد يتصادقان فيه، ومحتمل الحرمتين كأذى الوالدين إذا حصل في مسافرة ولدهما للسياحة وأذى الزوجة بعدمه لكونها راغبة به.

هذا في الاقتضائيين، ولا إشكال في تقديم المحتمل الأهم وإن ضعف الاحتمال فيه على ما عرفته مما تقدم، ففي الأولين يقدم الثانيين أي الجهاد واطلب العلم؛ لأنه لولاها تأخر المسلمون، وضعفت شوكتهم، وفي صورة عدم الإحراز ولو للمحتمل يتخير.

وأما إذا دار الأمر بين محتمل الاقتضائية ومعلوم اللاقتضائية أو محتملها،

ومثال الأول: طاعة الوالدين إذا كان محتمل الوجوب وطلب العلم المعلوم استحبابه، أو العمل بالقصابة أو الحياكة ونحوها المعلوم الكراهة، وقطيعة الرحم المحتمل الحرمة والتوسعة على العيال المحتمل الوجوب أو معلوم الاستحباب، وقد ذكرنا هذه الصورة دون صورة إحراز الاقتضائي لما عرفته سابقاً من تقديم الاقتضائي بلا منازعة، فإنّ الظاهر أنّ في الصورة الأولى يقدم اللاقتضائي المحرز للشكّ في الإلزام في الاقتضائي، فنثبت عدمه بأصالة العدم.

وأما في الصورة الثانية فإنه يقدم محتمل الاقتضائية للزوم تحصيل الفراغ اليقيني إذا كان من الأمور الخطيرة، وهو لا يتمّ إلا بتقديم احتماله على غيره، وقد عرفت سابقاً أنّ احتمال الضرر الخطير يلزماً بالتخير، بعد العلم بالتكليف فهو كما إذا شكّ أن المرأة التي يريد مقاربتها زوجته حتى يستحبّ له ذلك أو أجنبيّة فيحرم وأما إذا لم يكن منها فالظاهر أنّه مخيّر بينهما، والأحوط اختيار الأول؛ لأصالة الحلّ بعد عدم العلم بالإلزام فيها، وعدم محبوبيّة غيره فيها.

والحاصل: أنّ صور المزاحمة هنا عديدة.

منها: تراحم الاقتضائيين بمثلها أو بمخالفهما، كالحرمتين كما إذا دار الأمر بين الزنا بالأجنبية أو الأخت الرضاعيّة، كما فعله طاغوت العراق^١ في سجونه حيث كان يجبر بعض السجناء بالزنا بأرحامهم، أو الوجوبين كما إذا دار الأمر بين الحجّ والزيارة النذريّة، أو الحرمة والوجوب كما إذا دار الأمر بين الحجّ وترك النفقة على العيال.

ومنها: تراحم محتمل الاقتضائيّة بمثله أو مخالفه، وهي كالصور المتقدّمة.

ومنها: تراحم اللا اقتضائيين بمثلها أو مخالفهما كالمستحبّين، كما إذا دار الأمر بين زيارة الحسين عليه السلام وزيارة الأمير عليه صلوات المصلّين، أو

(١) صدام.

المكروهين كما إذا دار الأمر بين خلف الوعد لصديقين على البذل أو المستحبّ والمكروه كما إذا دار الأمر بين التوسعة على العيال وخلف الوعد لهم بمساعدة الفقير.

ولا يتصور التزاحم في المباحات لعدم المحرّكيّة فيها إلا إذا أراد العبد أن يأتي بها بقصد القرية والتعبّد والمحبوبيّة المولويّة امتثالاً لمثل قولهم عليهم السلام: «إنّ الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه»^١ فيمكن وقوع المزاحمة بين مباحين أو مباح ومستحبّ أو مكروه، كما إذا دار الأمر بين زيارة صديقين أو زيارة صديق، وزيارة الحسين عليه السلام أو زيارة صديق وخلف الوعد لآخر.

ومنها: تزاحم محتمل اللاقتضائية بمثله أو مخالفه كالصورة المذكورة، فمحتمل الاستحباب الابتداء بزيارة الأم أو البنت أو الأخت قبل الأب أو الابن أو الأخ عند العودة من السفر لاحتمال وحدة ملاكه مع أدلة استحباب إكرام البنت بالهدية والقبلة ونحوه، ومحتمل الكراهة كطرق الأهل ليلاً عند العودة من السفر في مثل هذه الأزمنة ومع الإعلام المسبق عبر الهاتف ونحوه، أو المرور في الشارع أو السوق مرتين بالسيارة الخاصة أو سيارة الأجرة تنظيراً لها بكراهة المشي في الطريق الواحد مرتين في اليوم الواحد أو الساعة الواحدة. ولا يوجد احتمال للإباحة إلا في مقام توهم الحظر أو الطلب، لكونها الأصل الأصيل في الأشياء، فالاحتمال البدوي لا معنى له.

ومنها: تزاحم محتمل الاقتضائية بمحتمل اللاقتضائية على نحو المثلية مع اختلاف الرتب، كمحتمل الحرمة والكراهة ومحتمل الوجوب والاستحباب، أو على نحو الاختلاف كمحتمل الحرمة ومحتمل الاستحباب ومحتمل الوجوب ومحتمل الكراهة كالأمثلة المتقدّمة، ومجموع الصور المذكورة ثمان عشرة صورة.

(١) تفسير القمي، ج ١، ص ١٦؛ مجمع الزوائد، ج ٣، ص ١٦٣.

والنتيجة الحاصلة من هذه الصور هي: أنه في الكل ينبغي تقديم الأهمّ منها على المهمّ في صورة الإحراز، وفي صورة الاحتمال يتعيّن محتمل الأهميّة، وأمّا مع عدمها فاللاقتضائي المحرز يقدّم على محتمل الاقتضائي؛ لأنّه يكون من قبيل الشكّ في الزائد في محتمل الاقتضائية فينفيه الأصل، أو الشكّ في أصل التكليف وهو مجرى للبراءة، ويكون مخيراً في صورة التساوي في الإحراز أو في الاحتمال^١.

(١) يمكن توضيح صور التزامم في الموارد المختلفة كالتالي:

أ: تزامم محتمل الاقتضائية بمثله، مثل دوران أمر الولد بين طاعة الوالدين لرغبتهما بالكسب وبين طلب العلم والجهاد، كلاهما محتمل الوجوب.

وتزاممه بضده مثل أذى الوالدين وهو محتمل الحرمة وطلب العلم وهو محتمل الوجوب.

وقطيعة الرحم وهي محتملة الحرمة وصلة الرحم وهي محتملة الوجوب لعدم العلم بالمأمور به منهما.

وتزاممه بمثله كمحتمل الحرمتين: مثل أذى الوالدين وأذى الزوجة، فيتقدّم محتمل الأهمّ، فالأول يقدّم طلب العلم والجهاد إذ لولاهما تأخر المسلمون، وفي صورة عدم الإحراز يتخير.

ب: تزامم محتمل الاقتضائية ومحرز اللاقتضائية.

مثل طاعة الوالدين وهو محتمل الوجوب وطلب العلم محرز الاستحباب أو العمل بالقصابة محتمل الكراهة.

وقطيعة الرحم وهو محتملة الحرمة والتوسعة على العيال مستحب. ففي الأولى: يتقدم اللاقتضائي المحرز للشكّ في الإلزام في الاقتضائي فينفي بأصالة العدم.

ج: تزامم الاقتضائية ومحتمل اللاقتضائية

يقدم محتمل الاقتضائية للزوم تحصيل الفراغ إذا كان من الامور الخطيرة، وقد عرفت أنّ احتمال الضرر الخطير يلزمنا بالتخير بعد العلم بالتكليف، كما إذا شكّ في أنها زوجة فيستحب الوطني أو أجنبية فيحرم، فمجموع

الصور ١٨ هي:

١. تزامم الاقتضائيين بمثلها أو مخالفتها:

كالحرمتين، مثل تزامم الزنا بالأجنبية والأخت الرضاعية

والوجوبين، مثل الحجّ والزيارة النذرية

الحرمة والوجوب، مثل التزامم بين الحجّ وترك النفقة على العيال فالاول واجب والثاني حرام.

٢. تزامم اللاقتضائية بمثلها أو مخالفتها

النهر الرابع: تنبيهان:

أولهما: أنّ تراحم اللاقتضائيات مع بعضها ليس كتراحم الاقتضائيات، فإنّ في تراحم الواجبات مثلاً يرفع الأهمّ منهما أو محتمل الأهميّة فعليّة المهم أو محتمله؛ لكونه غير مقدور عليه عقلاً؛ لأنّ العقل لا يجيز ما يلي:

١. ترك الأهمّ والإتيان بالمهمّ لأنه ترجيح للمرجوح.

٢. لا يجيز تنجيزهما معاً لأنه غير مقدور.

٣. لا يجيز عدم تنجيزهما معاً، لأنه مخالفة قطعية، فلم يبق إلاّ تنجيز الأهمّ.

فإنّ تقديم أحد المستحبين لأهميته أو لإحتمال الأهميّة لا يرفع فعليّة استحباب الآخر؛ لكونه مقدوراً للمكلف، ولعلّ هذا ما أشار إليه الشيخ قدس سره في رسالته

كالمستحبين، مثل تراحم زيارة الحسين وزيارة الأمير عليهما السلام
والمكروهين، مثل خلف الوعد لصديقين على البدل ومستحبّ ومكروه: مثل التراحم بين الوعد بمساعدة
الفقير والتوسعة على العيال.

والتراحم بين مباحين، كالتراحم في زيارة أحد صديقين

والتراحم بين مباح ومستحب مثل زيارة صديق وزيارة الحسين عليه السلام.

والتراحم بين مباح ومكروه مثل زيارة صديق وخلف الوعد للآخر.

٣. تراحم محتمل اللاقتضائية بمثله أو مخالفه

فمحتمل الاستحباب، مثل التراحم بين الابتداء بزيارة الأمّ أو زيارة الأب بعد الرجوع من السفر.

ومحتمل الكراهة، مثل التراحم بين المرور في الشارع بالسيارة مرتين بناء على شمول كراهة المرور في الطريق

مرتين لمثله أو بطرق أهله ليلاً ولو استلزم المرور مرتين.

ولا يوجد احتمال الإباحة لأنه أولي إلاّ في عدم توهم الحظر أو الطلب.

٤. تراحم محتمل الاقتضائية بمحتمل اللاقتضائية، كمحتمل الحرمة والكراهة، ومحتمل الوجوب

والاستحباب، أو الاختلاف، فالمجموع ١٨.

وفي الجميع يقدّم الأهمّ مع الإحراز، وفي الاحتمال اليقيني يقدم المحتمل الأهمّ، ومع العدم فاللاقتضائيّ

المحرز على محتمل اللاقتضائيّ؛ لأنه شكّ في الزائد، و يكون مخيراً مع التساوي في الإحراز أو في

الاحتمال.

الخاصّة في الموسعة والمضايقه على ما حكى^١.

ثانيهما: أنّ العموم والخصوص المطلق والمقيّد في باب المستحبّات والأخلاقيات لا يجمع بينها بالتخصيص والتقيّد كما هو المتسالم عليه في باب العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد في باب الأحكام التكلّيفيّة والوضعيّة الاقتضائيّة، وإنما يجمع بينهما بالحمل على المراتب والتفاضل، وذلك لفهم العرف ذلك؛ ولأنّ القول بالتخصيص والتقيّد فيها يستلزم الالتزام بأمور لا مجال للالتزام بها.

فمثلاً: الروايات الواردة في أخذ تربة الحسين عليه السلام وكيفيّةه لأجل الاستشفاء والتبرك كثيرة القيود والمخصّصات، فلولا حملها على مراتب الفضل وتاممه لزم الكثير من التقيّد به، كالقول بأخذها مع الغسل والصلاة والدعاء، وأخذ كمّيّة خاصّة لا غيرها، وحفظها في حرز وتغطيته لكي لا تمسح الجن به وغير ذلك من قيود ومخصّصات جاءت بها الروايات، وهو مالا مجال للقول به.

وكذا الكلام في غيرها من الأدعية والزيارات وسائر المستحبّات أو المكروهات، كما صرح به غير واحد من المحقّقين، كصاحب الفصول قدس سره والأغا رضا الهمداني قدس سره في مصابيحهم على ما حكى^٢، والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه في الفقه^٣، وهو متين، وعليه جرت السيرة عند الأعلام في الجمع بين أدلّة الآداب والسنن والأدلّة اللإقتضائية كما لا يخفى على من راجع كلماتهم.

الأمر الخاوس: نتائج الفصل

نستنتج من مباحث هذا الفصل عدة نتائج:

النتيجة الأولى: ان الحكم اللإقتضائي كالمستحب والمكروه لا يزاحم الحكم

(١) أنظر قواعد الفقيه، ص ٢٥٣.

(٢) قواعد الفقيه، ص ٢٥٣.

(٣) أنظر الفقه (الاطعمة والاشربة)، ج ٧٦، ص ٢٠٢.

الاقتضائي أي الوجوب والحرمة، لرجحان الدليل الاقتضائي على غيره.
النتيجة الثانية: ان التزام منحصراً في الحكمين الاقتضائيين فليس بين الحكمين اللاقتضائيين التزام. ولذا فان تقديم أحد المستحبين على الآخر لأهميته أو احتمال أهميته لا يرفع فعلية استحباب المهم.

النتيجة الثالثة: ان رجحان الأخذ بالأهم من المستحبات من باب زيادة الفضل وعلو الرتبة ولا مانع من أخذ المكلف بالمستحب المهم، بخلاف الترجيح للأهم في الحكمين الاقتضائيين فإن أخذ العبد بالواجب المهم غير صحيح - بناء على عدم إمكان الترتب أو عدم صحته - .

النتيجة الرابعة: أن التزام الحكم محتمل الاقتضائية كمحتمل الوجوب بالحكم محتمل اللاقتضائية كمحتمل الاستحباب يوجب تقديم محتمل الاقتضائية لانه أهم عند المشرعة وهو مقتضى الاحتياط.

النتيجة الخامسة: اذا تزامم الحكم اللاقتضائي كمعلوم الاستحباب نظير الذهاب لزيارة الحسين عليه السلام بالحكم الذي نحتمل اقتضائته كالذهاب لزيارة الرحم من باب الصلة بناء على عدم القطع بوجوبها فإذا لم نحرز الأهم منهما جاز الأخذ بالأول لإمكان نفي التكليف الزائد المشكوك في محتمل الاقتضائية بأصل البراءة.

الباب الرابع

في طرق معالجة التزاحم بين الأهم والمهم

وفيه فصول:

الفصل الأول

في طرق معالجة التزاحم

إنّ التزاحم قد يقع في الأحكام وقد يقع في الموضوعات الخارجية إلا أنّ هناك صوراً يرتفع فيها التزاحم لتعيين التكليف في أحدها المعين. فهنا أمران ونتيجة:

الأمر الأول: في معالجة التزاحم في الموضوعات

يمكن معالجة التزاحم الواقع في الموضوعات الخارجية بطريقتين هما:

١. الرجوع إلى أهل الخبرة.
٢. القرعة، ويرجع إليها في حالة تردد أهل الخبرة أو اختلافهم؛ لأنها لكلّ أمر مشكل، والموضوعات هو القدر المتيقّن من جريانها، كما لو نذر أن يتزوَّج امرأتين وعجز عن الوفاء إلاّ بواحدة، ولعلّ من مصاديقه أيضاً ما إذا دار الأمر بين أن تموت الأمّ الحامل وينقذ الجنين، أو يموت الجنين وتنقذ الأمّ، فيرجع إلى الأطباء وأهل الخبرة في تشخيص

الأقوى بقاءً حسب الظنون العقلائية أو الإطمئنان، وإن تردّوا أو
اختلفوا ففيه احتمالات:

منها: القرعة لأنها لكل أمر مشكل، والمسألة من مصاديقها.

منها: ما عن الجواهر والعروة من لزوم الانتظار.

قال صاحب الجواهر قدس سره: وأما لو كانا معاً حين وخشي على كلٍّ منهما
فالظاهر الصبر إلى أن يقضي الله، ولا ترجيح شرعاً، والأمور الاعتبارية من غير دليل
شرعي لا يلتفت إليها^١.

واختاره صاحب العروة قدس سره فقال: ولو خيف مع حياتهما على كلٍّ منهما
انتظر حتى يقضى^٢، وتبعه في ذلك جملة المحشّين والمعلقين على فتواه، ومنهم
بعض مراجع العصر، كالنائيني والحائري والأفاضياء العراقي والسيد أبي الحسن
الأصفهاني والسيد البروجردي والميرزا عبد الهادي الشيرازي والحكيم
والخونساري وغيرهم قدست أسرارهم^٣.

وفي مستمسك العروة اكتفى بذكر متن العروة ولم يعلّق عليه، ولعله يكشف
عن قبوله للفتوى^٤.

واستدلّ لهم في مهذب الأحكام بعدم ثبوت ترجيح شرعي لإبقاء حياة كلٍّ
منهما بالنسبة إلى الآخر فلا بد من انتظار القضاء والقدر^٥ دفعاً لمحدور الترجيح بلا
مرجّح.

وكيف كان، فالظاهر عدم وجود المخالف في التوقّف سوى السيد الأستاذ

(١) جواهر الكلام، ج ٤، ص ٣٧٨.

(٢) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٠٩، مسألة (١٥)، ط مؤسسة الاعلمي.

(٣) أنظر العروة الوثقى، ج ٢، ص ١١٨، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٤) مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٢٥٤.

(٥) مهذب الأحكام، ج ٤، ص ١٧٧.

قدس سره، فإنّه قدّم حياة الأمّ احتياطاً، واستدلّ له في الفقه بأنّه نوع دفاع. قال قدس سره: إذا توقّف الدفاع على القتل ونحوه جاز؛ ولذا يجوز إسقاط الأمّ جنينها إذا كان بقاؤه موجباً لهلاكها أو ما يشبه الهلاك، فإنّه نوع دفاع^١.

وفي جواب الإشكال القائل: بأنّ الطفل لا يريد القتل فليس مهاجماً حتّى يجوز قتله دفاعاً قال قدس سره: لا حاجة إلى الإرادة بعد تحقّق القتل به إذا بقي، فهو كما إذا هاجم مجنون غير شاعر إنساناً يريد قتله، فإنّه يجوز له الدفاع عن نفسه حتّى بقتله وكذلك السكران ونحوه.

وبهذا أشكل على فتوى الجواهر والعروة والمشهور الذين ذهبوا إلى وجوب الانتظار؛ لأنّ المسألة من صغريات الدفاع التي يسلم المشهور بها في أبواب الفقه، كما أنّها من صغريات الأدلّة الثانويّة الرفاعة للحرمة عن المرأة في إنقاذ نفسها ولو بموت جنينها، مثل أدلّة رفع العسر والجرح والضرر، فإنّ من الواضح أنّ القول بالتوقّف والانتظار فيه عسر وجرح على الأمّ، بل وضرر كبير، فيجوز لها إنقاذ نفسها من الموت وإن مات جنينها، سواء كان لجهة الأهميّة أو لجهة الدفاع عن النفس أو لجهة إنقاذ الحياة المتيقّنة من الأخرى المحتملة أو المشكوكة أو الموهومة.

وقد وجه بعضهم الاسقاط بالقول: بأنّ الحفاظ على حياة الأمّ أولى بالاعتبار من بقاء الجنين؛ لأنّها الأصل، وحياتها ثابتة بيقين، ولأنّ بقاء الجنين سيؤدّي إلى وفاته بموت أمّه، خلافاً للمعروف من فقهاء المذاهب حيث لا يرون جواز إجهاض الجنين لإنقاذ حياة الأمّ، واستدلّوا عليه بأنّ موت الأمّ به موهوم فلا يجوز قتل آدمي لأمر موهوم^٢.

والظاهر أن النزاع صغروي، فإنّ من أحرز أهمية أحد الطرفين كالسيد الاستاذ

(١) الفقه (الواجبات)، ج ٩٢، ص ٨١.

(٢) أنظر الفقه والمسائل الطبية، ص ٧٤.

قدس سره قال بتقديمه، وأما توقف المشهور والحكم بالانتظار فلجهة عدم إحراز هذه الجهة، ولعلهم لم يفتوا بالقرعة احتياطاً، كما أنّ فتوى العامة اختلفت أيضاً من جهة الاختلاف في تعيين الصغرى، وستعرف وجه المناقشة في أدلة القوم.

والحاصل: أنّ التزاحم يمكن رفعه إذا وقع في الموضوعات إما بالرجوع إلى أهل الخبرة في صورة إمكانه أو بالقرعة. نعم الكلام في أنّ القرعة تجري في صورة عدم إحراز الأهمية فقط أم حتى في صورة الإحراز؟ فيه احتمالان ينشآن من جهة أنّ إحراز الأهمية يرفع الإشكال فيرتفع موضوع القرعة لأنها لكل أمر مشكل، ومن جهة التعبد الشرعي وإن كان الأول أقوى في النظر.

ولا يخفى عليك أنّ ذهاب المشهور إلى التوقف في الإسقاط ممّا قد يتنافى مع مبناهم في باب التزاحم؛ لأنهم صرّحوا في أنّه إذا لم يحرزوا الأهمية أو احتمال الأهمية في أحد الطرفين ينبغي العمل بالتخير عقلاً بمقتضى اللابديّة العقلية، أو لحكم الشرع في مثله - على الخلاف - فقولهم بالتوقف ينتهي عملاً إلى العصيان القطعي في أحدهما؛ لأنّ ترك كلا التكليفين مع أنّهم قاطعون أو محتملون احتمالاً معتدّاً به لدى العقلاء وتشخيص أهل الخبرة بموت أحدهما - الأم أو جنيها - ينتهي إلى التخلي عن كلا الحكمين، مع أنّ التكليف متعين في أحدهما ثبوتاً؛ إذ لا يعقل التردّد والحيرة في عالم الثبوت.

وعليه، فإنّ الإقدام على أحدهما تخيراً فيه مخالفة احتمالية، مع أنّها معذّرة، بخلاف عدم الإقدام. نعم إذا جعلوا المسألة من صغريات العلم الإجمالي التي ينبغي فيها الاحتياط كان لهم عذر، إلا أنّ الظاهر أنّ هذا أيضاً ممّا لا مجال للالتزام به؛ لأنّ التكليف هنا متعين في الإقدام لا في الاجتناب، والاحتياط في الإقدام على كليهما لا في اجتناب كليهما، وحيث إنّ الإقدام عليهما معاً متعذّر تعين الإقدام على أحدهما، والمتيقّن هو الأم كما ستعرفه، ولكن الظاهر أنّ توقّف المشهور للاحتياط في الفتوى في صورة عدم العلم أو عدم إحرازهم للمصدق، وهو ملازم

للتقوى ودأب المتقين؛ إذ ينبغي على الفقيه تحصيل المعذرية لدى الإفتاء، مضافاً إلى الأدلة على المسألة، وقد قال بعض الفقهاء: خير الأساتيد من علم تلميذه حكمة (لا أعلم).

وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ فقال: «لا بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد» قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»^١.

والظاهر أنّ المراد من الاحتياط هنا ليس الاصطلاح، بل الحائطة في الدين والتحدّر من الفتوى بغير علم.

ومن الواضح أنّ المجتهد المحتاط لا ينبغي أن يكون جريئاً في مخالفة المشهور إلا فيما تبين له صواب نظره واطمأن به، وموارده قليلة عادة، وإلا فإنه كيف يجرؤ الفقيه على فتوى يراها صحيحة بمفرده، والحال يرى أنّ الفقهاء العدول وربّما يقطع أو يحتمل أنّ فيهم من هو أعلم وأتقى منه وأكثر فحصاً وفهماً قد نسبوا إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله حكماً ويكونون قد أخطأوا وهو الذي أصاب؟! لذلك فإنه إذا تابع المشهور قد يطمئن بالمعذرية وإن احتمل خطأهم، بخلاف ما إذا خالفهم؛ إذ يحتمل أنه مخطئ لتقصير في المقدمات أو قصور فيها، وحينئذ لا يقطع بالمعذرية، وكذا فيما نحن فيه، فحيث إنّ المسألة مرتبطة بالدماء والأرواح ولم يحرز المشهور أنّها من صغريات التزاحم أو الدفاع أو دفع الضرر توفّقوا فيها.

ولعل من هنا ذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى الإبقاء على الأم احتياطاً؛ لأنّه

(١) الوسائل، ج ١٣، الباب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، ص ٤٦، ح ٦.

أحرز الأهميّة أو أحرز أنّها من صغريات الدفاع عن النفس كما صرّح، ولعلنا نميل إلى ما مال إليه أعلى الله مقامه في ذلك وإن كان لنا مناقشة في أحد دليليه، وهو استدلاله بالأدلة الثانوية على المقام فإنّ أدلّة رفع العسر والحرّج لا مجال للتمسك بها فيما نحن فيه، لأنّها أدلة امتنانية، ومقتضى الامتنانية شمولها لنوع الأمّة. من هنا نقول: إنّ تمسك الأمّ بأدلة رفع الحرّج لقتل جنينها حفاظاً على حياتها وإن كان امتنانياً لها إلاّ أنّه مخالف للامتنان على جنينها، لذا لا يصح التمسك بها فيما نحن فيه لجواز الاجهاض لانه يستلزم من وجود الامتنان عدمه، وهو محال.

نعم، إلاّ إذا قيل بأنّ المنصرف من الامتنان ما يشمل المكلفين أو صدقت عليه الإنسانيّة كاملة، والجنين الذي في الرحم ليس كذلك عرفاً ولكنك تعرف أنّ هذا كلام يصعب الالتزام به.

كما أنّ دليل لا ضرر لا يجري في إنقاذ حياة الأمّ؛ لأنّه مضافاً إلى امتنانيّته المشتركة في الاشكال مع دليل رفع العسر والحرّج فإنّه صريح في حرمة الإضرار بالآخرين، خصوصاً حينما يتعلّق بالأرواح والأنفس، فكيف يصحّ أن يجيز الشارع للمكلف أن يرفع الضرر عن نفسه ليوّقع على الآخرين؟ ولذا أفتى جمع من الفقهاء بحرمة الإقرار أو الاعتراف الإكراهي في السجون والمعتقلات وغيرها على المؤمنين مطلقاً، فتأمّل.

نعم، إلاّ إذا قيل: إنّ ضرر الأمّ أكبر من ضرر الجنين؛ لأهميّة حياتها أو لتيقّنها، بخلاف حياة الجنين، أو لكونها أصلاً وذاك فرعاً، أو للدفاع، أو لغير ذلك من الجهات، فإنّه يترجح حينئذ إنقاذها، ويؤيّد فهم العرف، فإنّه قد يرى أنّ حياة الإنسان الكامل في قبال الأجنّة التي في الأرحام أهمّ بكثير؛ لذا لا يتردّدون في الإقدام على الإجهاض لدى إحساسهم بالخطر أو الضرر على الأمّهات في أمثال هذه الموارد.

ومن الواضح أنّ العرف معيار في تعيين الموضوعات، فحينئذ يثبت المطلوب

في أنها من صغريات التزاحم، وتعيين التكليف في أحد الطرفين لإحراز الأهميّة أو احتمال الأهميّة على أقلّ التقادير الذي هو أيضاً منجز للتكليف.

إن قلت: كيف أدخل السيد الأستاذ قدس سره المسألة في صغريات وجوب الدفاع عن النفس مع أنه ضرر؟

قلت: لعلّه للأدلة الخاصّة الواردة في باب الدفاع عن النفس، وليس من باب دفع الضرر.

وكيف كان، فإنّ الذي يبدو للنظر هو وجوب إنقاذ حياة الأمّ إمّا لأهمّيّتها أو لاحتمال الأهميّة إن لم يكن له أدلّة خاصّة، والدفاع الذي ذهب إليه السيّد الأستاذ قدس سره أيضاً يرجع مآلاً إلى ما ذكرنا، وإلاّ لم يجز للطبيب الإقدام عليه، كما لا يجوز للأمّ أيضاً. هذا وعلى فرض التردّد والحيرة فالظاهر أنّ الحلّ بالقرعة لأنّها لكلّ أمر مشكل.

النور الثاني: في معالجة التزاحم في الأحكام

وأما في الأحكام فهناك موارد عديدة ينحل التزاحم فيها، ويتعيّن التكليف في أحد طرفيه، وقد اشتهرت عدّة موارد بين الأعلام أهمّها أربعة، ونضيف عليها موارد أخرى من باب تكثير المصاديق لا الحصر، فنقول: ذهب المشهور إلى أنّ التزاحم يرتفع إذا وقع بين ما يلي:

١. بين تكليفين لم يصل إلى مرتبة الفعلية كلاهما أو أحدهما، كما لو دار الأمر بين إنفاق المال على العيال في شهر رمضان أو إنفاقه وفاءً بنذر زيارة سيد الشهداء عليه السلام في يوم عرفة المتوقفة على بذله، فإنّ من الواضح أنّ وجوب الوفاء بالنذر ليس فعلياً في شهر رمضان المبارك، وعليه فيتعيّن عليه الإنفاق على العيال لأنه تكليف فعلي بلا مزاحم وإن كان غير الفعلي أهمّ أحياناً.

٢. لو كان التكليفان موسعين كوجوب الصلاة ووجوب دفن الميت لإمكان

امتثالهما معاً بالإتيان بأحدهما عقيب الآخر، وإن كان المتأخر أهم، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع وعدم المزاخمة موضوعاً لعدم عجز المكلف عن امتثالهما معاً.

٣. لو كان أحدهما مضيئاً والآخر موسعاً فلا تزاحم أيضاً، لإمكان الجمع بينهما بالمبادرة إلى المضيئ وإن كان هو المهم ثم الإتيان بالموسع وإن كان هو الأهم، والقاضي بوجوب المبادرة إلى المضيئ هو العقل؛ لأن فيه جمعاً بين غرضي المولى، مضافاً إلى وجود المقتضي وانعدام المانع، وهذا ما عليه الفتوى أيضاً.

قال في العروة: إذا رأى نجاسة في المسجد وقد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها مقدماً على الصلاة مع سعة وقتها، وقد أقرها جمع من مراجع العصر، وأما إذا كانا مضيئين فيتحقق التزاحم موضوعاً، وحينئذ ينبغي تقديم الأهم. قال في العروة في شرائط الوضوء: الثامن: أن يكون الوقت واسعاً للوضوء والصلاة بحيث لم يلزم من التوضؤ وقوع صلاته ولو ركعة منها خارج الوقت، وإلا وجب التيمم إلا أن يكون التيمم أيضاً كذلك، بأن يكون زمانه بقدر زمان الوضوء أو أكثر، إذ حينئذ يتعين الوضوء^٢.

وواضح أن تعين الوضوء لجهة الأهمية، أو لأنه الاصل والتيمم بدل، وقد أقر هذه الفتوى جمع من أعلام المحشيين كالنائيني والأقا ضياء العراقي والسيد أبي الحسن الأصفهاني والحائري قدست أسرارهم^٣، كما أن تقديم الإزالة على الصلاة في صورة التوسعة كاشف عن أنه في صورة الضيق ينبغي تقديم الصلاة للأهمية.

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٦٥، المسألة (٤)، ط مؤسسة الاعلمي.

(٢) العروة الوثقى، ج ١، ص ٤٢٢، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٣) المصدر السابق.

٤. لو كان لأحدهما بدل دون الآخر تعيّن ما لا بدل له وإن كان مهماً، وانتقل الآخر إلى البدل وإن كان أهمّ، كالمزاحمة بين الطهارة الحديثية والخبثية في صورة نقيصة الماء التي لا تكفي إلا لأحدهما، فإن الفتوى قائمة على صرف الماء في إزالة الخبث ويأتي بالتيّم للطهارة الحديثية؛ لأنّه بدل عن الوضوء والغسل.

ففي أحكام التيمّم من العروة قال قدس سره: السادس: إذا عارض استعمال الماء في الوضوء أو الغسل واجب أهمّ كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً ولم يكن عنده من الماء إلا بقدر أحد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث، ففي هذه الصورة يجب استعماله في رفع الخبث وتيمّم؛ لأنّ الوضوء له بدل وهو التيمّم بخلاف رفع الخبث^١. وقد أقرّ ذلك جملة من أعلام الشراح والمحشّين كالنائيني والعراقي والحائري والسيد أبي الحسن الأصفهاني والسيد البروجردي والسيد الحكيم والسيد الخوانساري والكلبايكاني والسيد الأستاذ^٢ قدس الله أسرارهم وغيرهم ولم يخالف فيها إلا السيدان عبد الهادي الشيرازي والخوئي قدس سرهما حيث ذهب الأول إلى التيمّم لوجود النصّ لا للتزاحم والبدلية، بينما ذهب الثاني إلى التخيير في إحدى حواشيه^٣، وفي حاشية أخرى ذهب إلى التيمّم للاحتياط^٤، ولعله ذهب إلى التخيير لعدم إحراز الأهميّة أيضاً.

وفي تزاحم صرف الماء لإنقاذ النفس من الهلكة أو الضرر أو الطهارة قال في العروة: إذا كان معه ماء طاهر يكفي لطهارته وماء نجس بقدر حاجته إلى شربه لا يكفي في عدم الانتقال إلى التيمّم؛ لأنّ وجود الماء النجس حيث إنّه يحرم شربه

(١) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٢٣٩، مسألة (٢٢)، السادس، ط مؤسسة الاعلمي.

(٢) راجع العروة الوثقى، ج ٢، ص ١٧٨ - ١٧٩، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) المصدر السابق.

(٤) العروة الوثقى، ج ١، ص ٢٣٩، ط مؤسسة الاعلمي.

كالعدم، فيجب التيمم وحفظ الماء الطاهر لشربه^١.

طبعاً هذا في صورة كون الشرب واجباً لضرر أو خوف الضرر، وقد اتفقت كلمة الشراح والمحشين في هذه المسألة؛ إذ لم نعثر على من علّق عليها أو خالفها، وقريب من هذه المسألة ما ذكره صاحب العروة قدس سره في المسألة (٢٣) أيضاً^٢ وفي المسألة (٢٥) فيما إذا كان للمكلف وقت واحد، فإما يصرفه في تحصيل الساتر أو تحصيل الماء رجح تحصيل الساتر، وانتقل إلى التيمم بقوله: لا يبعد^٣.

وقد أقر ذلك جملة من الشراح والمحشين، وقال السيد الأستاذ قدس سره: إنه لا يخلو من قوة، وكذا الجواهري قدس سره، ولم يخالف فيه إلا السيد الخوئي قدس سره حيث ذهب إلى التخيير. نعم صرح صاحب العروة قدس سره أنّ الأولى صرفه في تحصيل الساتر أولاً ليتحقق كونه فاقد الماء ثم يتيمم.

وكذا الكلام فيما إذا دار الأمر بين تحصيل القبلة أو الماء، فقد تردّد صاحب العروة قدس سره في تقديم أيهما^٤. وواضح أنّ الحلّ في هذه الصورة هو التخيير، وهذا هو الذي ذهب إليه السيد الخوئي قدس سره أيضاً، إلا أنّ الكثير من الأعلام صرحوا بتقديم القبلة بلحاظ أنّ الوضوء له بدل، ولعل من مصاديق ذلك أيضاً الواجب التخييري كخصال الكفارة، فإنّه إذا دار أمر المكلف بين السفر للحج أو الزيارة الواجبة بالنذر أو السفر لصلة الرحم أو الإنفاق على العيال فيترك صيام الإفطار العمدي أو يبقى في بلده ويصوم الكفارة فإنّه عليه أن يسافر، ويعمل بباقي خصال الكفارة من الإطعام والعقّ؛ لأنّ الصيام له بدل بينما الحج والسفر والزيارة وصلة الرحم لا بدل لها، فيرتفع التراحم لتعيّن التكليف في الحكم الذي لا بدل له.

(١) المصدر السابق؛ والعروة الوثقى، ج ٢، ص ١٧٧، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) راجع المصدرين السابقين.

(٣) العروة الوثقى، ج ٢، ص ١٨٢، مسألة ٢٥، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٤) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤١، ط مؤسسة الأعلمي.

هذه بعض الموارد المشهورة التي وردت في كلمات الأعلام في الفقه والأصول، ويمكن أن نضيف لها بعض الموارد الأخرى التي ينحل فيها التزاحم أيضاً، وهي كما يلي:

١. لو كان أحد التكليفين المتزاحمين ضرورياً أو حرجياً أو انطبق عليه عنوان ثانوي آخر كالعسر والاضطرار ونحو ذلك فإنّ من الواضح أنّ الأدلة الثانوية ترفع التكليف، سواء كان هو الأهمّ أو المهمّ، فيبقى الآخر بلا مزاحم، فيتعيّن العمل به، ولهذه المسألة صور وأمثلة متعددة:

منها: إذا دار الأمر بين الحجّ والزيارة الواجبة إلاّ أنّه إذا كان في طريق الحجّ ضرر أو خوف الضرر فإنّه يسقط عنه الوجوب، فيبقى تكليف الزيارة بلا مزاحم خصوصاً في زيارة المولى سيد شباب أهل الجنة عليه الصلاة والسلام فإنّ في مثلها قد يقال بلزوم الوفاء بها وإن كان في طريقها خوف الضرر؛ لأنّ الخوف والضرر في طريقها راجح ومستحبّ حتى إذا كانت مستحبة، فكيف بها إذا كانت واجبة؟ هذا في التعبديات. وربما يدور التزاحم بين تكليفين أحدهما حرجي كما إذا دار أمر المرأة بين أن تستجيب فتمكّن لزوجها الجماع في بيت أهلها فالوالد يتأذى وهو حرج عليها أيضاً، أو تستجيب لوالدها وتمتنع فالزوج يتأذى، وواضح أنّ الحرج يرفع التكليف بالاستجابة فيتعيّن الكفّ عن أذى الوالد. نعم قد يدور الأمر بين ضرر وحرج كما لو كان في عدم استجابتها للزوج ضرر عليها، وحينئذ فإنّ ترجّح أحد الطرفين كما لو كان الضرر أكبر أو الحرج أكبر قدّمت الأكبر، وإلاّ تخرّبت.

ومنها: في التوصلّيات، كما إذا كان في إنقاذ المؤمن الواقع تحت أنقاض الزلازل أو القصف أو اصطدام السيارات أو غرق السفن ونحوه ضرر عليه، أو فيه خوف الضرر لبعده المسافة، أو خوف القصف أو خوف الغرق ونحوه، بينما لا يتضرر أو لا يخاف الضرر في إنقاذ الفاسق، فإنّ الضرر يرفع التكليف في المؤمن وإن كان هو الأهمّ، ويتعيّن في إنقاذ الفاسق، ومثله يقال في صورة العسر فإنّه إذا

دار أمر الطبيب بين الذهاب إلى المستشفى الأبعد لإنقاذ المصابين أو الأقرب، وكان في الذهاب إلى الأبعد مشقة وعسر عليه يتعين عليه الذهاب إلى الأقرب.

ولا يقال: إن الضرر والحرص لا يرفع التكليف في موارد الدماء.

لأنه يقال: أن المفروض في التزاحم هنا هو وقوعه بين إنقاذ نفسين وكلاهما له ملاك تام لوجوب الإنقاذ، فكما أن البعيد يحب إنقاذه فكذلك القريب، فحيث إن في إنقاذ البعيد حرص أو ضرر يتعين التكليف في إنقاذ الأقرب.

٢. لو كان أحد الحكمين أسبق امتثالاً من الآخر فإنه ينحل التزاحم أيضاً بتعيين

التكليف في الأسبق وفيه جهات:

الأولى: أنه قد يرد تكليفان أحدهما أسبق تكليفاً من الآخر. إما من جهة أن

الذمة تشتغل به قبل الآخر أو من جهة أن الخطاب بالأسبق يصير فعلياً قبل فعليّة مزاحمه، وحينئذ ينبغي اشتغال المكلف بالأسبق، فيكون معذوراً في ترك الآخر لعجزه عنه وإن كان هو الأهم، بخلاف ما إذا قدم المتأخر فإنه لا عذر له في ترك الأسبق وإن كان هو المهم، وتوضيحه في مثال تراحم الحجّ والحقوق الشرعيّة، فإنه إذا دار الحول على المكلف في شهر رمضان وكان مستطيعاً للحج - خصوصاً على القول بحرمة المقدمات المفوتة - فإنه يدور أمره بين أن يدفع الحقوق أو يحتفظ بالمال حفاظاً على الاستطاعة، ولا إشكال في وجوب دفع الحقوق الشرعية وإن فاته الحجّ، إما لإنشغال ذمته بدفع الحقوق قبل انشغالها بالحجّ أو لأنّ الخطاب الموجّه إليه بدفع الحقوق في شهر رمضان فعلي بينما خطاب الحجّ غير فعلي لعدم حلول موسمه.

وعليه، فإنه إذا امتثل الأسبق ودفع الخمس يكون معذوراً في تركه للحجّ بسبب العجز عنه، بخلاف ما إذا ترك دفع الحقوق وذهب إلى الحجّ فإنه غير معذور في تفويت الأسبق وكذا في مثل الوفاء بنذر الزيارة للحسين عليه السلام في يوم عرفة وانشغال الذمة بوجوب النفقة على العيال أو دفع الحقوق، فإنه ينبغي تقديم وجوب

النفقة والحقوق على الوفاء بالنذر إما للاسبقية في اشتغال الذمة أو لفعليّة الخطاب فيهما دون الآخر. هذا في العبادات بمعناها العام وفي الوضعيات كالضمانات والديّات ونحوها فكذلك، فإنّ الإلتلاف السابق يشغل الذمة قبل المتأخّر، فيكون الخطاب الموجّه إليه في الأوّل أسبق فيجوز له تقديمه وان تعذّر عليه المتأخّر.

الثانية: فيما إذا كان أحد التكليفين أسبق امتثالاً بعد تساوي اشتغال الذمة بهما معاً، كما لو كان مديوناً لشخصين أحدهما طالب بأداء دينه والآخر لم يطالب، بناء على أنّ المطالبة تستدعي فوريّة الأداء، فإذا دفع للأوّل عجز عن الثاني، فإنّه يجب عليه أن يمثل الأسبق وإن عجز عن الثاني، ومعدوريّته فيه محرزة بخلاف الثاني؛ لإمكان المساءلة في أنّه قادر على الدفع ولم يدفع، فإبقاء الحق في حوزته من دون رضا أهله حرام، وفرق هذه الجهة عن الأولى أنّ هناك كانت الاسبقية بالاشتغال وأما هنا فالأسبقية في الإمتثال، لان المفروض هنا أن اشتغال الذمة بهما في وقت واحد.

الثالثة: ما إذا كان امتثال أحدهما في طريق الآخر فإنّه يتمكن من امتثالهما معاً، فينحل التزاحم، ولعلّ من مصاديقه ما إذا توقّف أداء الدين المطالب به على قطع الفريضة، بناء على أنّ قطع الفريضة حرام.

قال في العروة: إذا توقّف أداء الدين المطالب به على قطعها فالظاهر وجوبه في سعة الوقت لا في الضيق، ويحتمل في الضيق وجوب الإقدام على الأداء متشاعلاً بصلاة، وقد أقرّها جملة المحشين والشراح لارتفاع التزاحم بإمكان الجمع بينهما.

وفي الفتوى التي بعدها صرح قدس سره بالإثم في موارد وجوب القطع إذا تركه واشتغل بالصلاة الكاشف عن حرمة ترك المهمّ مادام في طريق امتثال الأهمّ، وبناءً على أهميّة أداء الدين لأنّه من حقوق الناس فإنه ينبغي أن يقال بحرمة إتمام الصلاة

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٥١٨، مسألة (٣)، ط مؤسسة الاعلمي.

إذا سبب تأخير الأداء، ويعضد ذلك فتوى العروة التي أقرها الفقهاء والمحشون في ردّ السلام.

قال في العروة: يجوز رد سلام التحية في أثناء الصلاة، بل يجب وإن لم يكن السلام أو الجواب بالصيغة القرآنية^١، ومن وجوه الوجوب في هذه الفتوى مضافاً إلى النصوص والاجماع المدعى^٢ هو إمكان دعوى أهمية مراعاة الجواب لأنه من حقوق الناس.

ولعلّ من مصاديقه ما في العروة: من أنّ الجنب إذا رأى نجاسة في المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها^٣، وقد أقرها جمع من الفقهاء والمراجع، ولم يقيدها سوى السادة البروجردي، والكلبايكاني والنجفي قدس الله أسرارهم حيث منعوا ذلك في المسجدين لروايات خاصة^٤ والسيد عبد الهادي الشيرازي قدس سره حيث أوجب المبادرة إلى التيمّم في صورة القدرة عليه، وإلا وجبت الإزالة بلا تيمّم أيضاً^٥، وعلله السيد الخوئي قدس سره بتمكّنه من امتثال كلا الحكمين أي حرمة المكث في المساجد ووجوب الإزالة فيزيلها في حالة المرور من غير مكث^٦، ويدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾^٧ بناء

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٥٠٩، مسألة (١٦)، ط مؤسسة الاعلمي؛ وأنظر المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦ - ١٧، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) أنظر مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص ٥٥٤؛ مهذب الاحكام، ج ٧، ص ١٨٦.

(٣) العروة، ج ١، ص ٦٧، مسألة (١٤)، طبعة مؤسسة الاعلمي؛ والمصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٥، مسألة (٤)، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٤) راجع الحواشي في المصدرين السابقين.

(٥) أنظر الوسائل، ج ٢، الباب ١٥ من أبواب غسل الجنابة، ص ٢٠٥ - ٢٠٦، ح ١، ح ٢، ح ٣، ح ٦.

(٦) التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص ٣٠٤.

(٧) سورة النساء، الآية ٤٣.

على أنّ المراد من الصلاة هنا مواضع الصلاة من المساجد لا نفس الصلاة كما هو الأقوى الدالة على حرمة المكث لا المرور والاجتياز كما قوّاه في مجمع البيان، وقال هو المروي عن أبي جعفر عليه السلام^١، وقد أوردتها الحرّ العاملي في الوسائل^٢.

وفيما نحن فيه أمكن للمكلف المرور في المسجد لإزالة النجاسة، وبه نجمع بين التكليفين وغرضي المولى بلا مزاحمة، وأمثله في المعاملات كثيرة:

منها: تطليق الزوجة في طريق الهرب من يد الظالمين حفاظاً عليها فيما إذا قطع الزوج أو أحتمل احتمالاً عقلائياً أن يتخذها الظالم ذريعة لأذاه وظلمه، وكذا من يجعل طريقه إلى الحجّ مروراً على رحمه أو على ذي نفقة واجبة، وكذا الكلام في هبة ماله أو وقف داره وفاء بالندى في طريقه إلى الهرب، ولعلّه منه أيضاً من يدفع خمسه إلى أرحامه من غير واجبي النفقة، نعم ربما يقال: إنّ هذه الجهات الثلاثة ترجع إلى ما ذكره المشهور من عدم تزاحم الواجب الفعلي بغيره كما في الأولى أو الواجب المضيّق والموسّع كما في الثانية، فتنحصر في الثالثة، إلا أنّ الظاهر أنّهم لم يذكروا ذلك من مصاديق انحلال التزاحم، مضافاً إلى أنّ الجهة الثانية خارجة موضوعاً عن الفعلي والمنجز، والمضيّق والموسّع؛ لوجوب الأداء للثنتين؛ لذا لو قدّم دين غير المطالب امتثل بمقداره.

٣. ما إذا كان كلا التكليفين أو أحدهما كفائياً والآخر عينياً فإنه لا تزاحم بينهما؛ لتعيّن التكليف في العيني، وتعيّن الكفائي على غيره، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ التزاحم إنّما يقع بين تكليفين توجهاً إلى مكلف واحد لا مكلفين، وفيما نحن فيه فإما لا يتوجّه التكليف الكفائي إلى من كان تكليفه عينياً من أول الأمر لاشتغال ذمته بالتكليف، أو يتوجّه ولكن يحقّق امتثال

(١) مجمع البيان، ج ٣، ص ٩٣، تفسير الآية ٤٣ من سورة النساء.

(٢) الوسائل: ج ٢، الباب ١٥ من أبواب غسل الجنابة، ص ٢٠٧، ح ١٠.

من فرغت ذمته من التكليف العيني. نعم إذا صار الكفائي عيناً أيضاً فحينئذ يراعى فيه حالات التزاحم حسب الشروط المتقدمة، مثلاً: في عدم رد السلام للمصلي في أثناء الصلاة مع وجود غير المصلي، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى عصيان غير المصلي، ولا يجب على المصلي الرد، ولو ردّ بطلت صلاته^١ ومن مصاديقها أيضاً ما إذا وجد من دخل المسجد للصلاة ميتاً، فإنه يتوجّه إليه خطابان، أحدهما بالصلاة والثاني بدفن الميت، ولكن حيث إنّ الصلاة تكليفها عيني بينما الدفن كفائي ينحل التزاحم، وكذا الصائم إذا أراد إنقاذ المؤمن أو كف الأذى عن المسلمين المتوقف على السفر، فإنه مع وجود من فيه الكفاية في الثاني يتعيّن عليه البقاء لإتمام صيام اليوم لعدم التزاحم.

نعم، يتزاحم الحكمان في صورة تعيين كلا التكليفين عليه، وفرق هذه الصورة عن التي قبلها أنّ في تلك كان انحلال التزاحم بين تكليفين عنيين أمّا هنا فبين تكليف عيني وآخر كفائي. هذه بعض الموارد التي يمكن أن ينحل فيها التزاحم وتعيين التكليف في أحد الطرفين.

والحاصل مما تقدم: أنّ التزاحم الذي قد يتصوره المكلف تدافعاً بين الأحكام أو تمانعاً بحيث يعجز عن امتثالهما معاً قد يرفعه الفقيه إذا راجع الأدلة أو نظر إليها من حيث التنجيز وعدمه، أو الضيق والسعة، أو البدلية وعدمها، أو الارتفاع بسبب الأدلة الامتثالية أو عدمه، أو الأسبقية في الاشتغال أو الامتثال، أو لاحظ إمكانية الجمع بينهما؛ لأنّ أحدهما في طريق الآخر أو في طول، وكذا إذا كان.

أحدهما كفائياً، **وأما النتيجة:** فقد ظهر مما تقدم أنّ ما اصطاح على مثل هذه الموارد بالتزاحم يراد منه التزاحم البدوي أو التزاحم قبل الانحلال، وإلاّ فإنّه إذا

(١) أنظر العروة الوثقى، ج ١، ص ٥١٠ - ٥١٢، مسألة ٢١ فما بعدها، ومسألة (٢٤) و (٣٠)، ط مؤسسة الأعلمي.

رجع المكلف إلى الفقيه فإنه سيرفع التزامم برفع عجز المكلف عن امتثالهما؛ لتعيين التكليف في أحدهما دون الآخر، ولعلّ هذا ما سنراه حتى في اصطلاحهم على باب الأهمّ والمهمّ بالتزامم، فإنه بناء على عدم صحّة الترتب وتعيين التكليف في الأهمّ ينحل التزامم فيهما؛ لذلك ينحصر التزامم في صورتين:

إحداهما: صورة القول بإمكان الترتب حيث يكون التكليف فيه هو التخيير،

وثانيتهما: صورة القول بعدم إمكان الترتب مع عدم إحراز المكلف الرجحان في أحد الطرفين، أو مع إحراز عدم الرجحان والحل فيهما هو التخيير أيضاً، وربما لهذه الجهة لم يعبر الفقهاء كثيراً عن الموارد بالتزامم، بل الأهمّ والمهمّ لارتكازهم في ارتفاع التزامم في مقام الفتوى أو العمل بعد إحراز الأهميّة، بل في الفقه جعل الأهمّ والمهمّ قسماً للتزامم والتعارض، وهو ظاهر كالصريح في المغايرة^١.

الفصل الثاني

في وجوه تقديم الأهم على المهم

إذا أحرزنا الأهمية في أحد الطرفين المتزاممين، فلا كلام في لزوم تقديم الأهمّ منهما على المهمّ، وإنما الكلام في وجه هذا التقديم والرجحان، والموارد التي تعد من صغريات هذه المسائل كثيرة في الفقه:

منها: صورة المزاحمة بين أن يقطع الولد بعض أعضائه الخارجية كاليد، أو الداخلية كالكلية؛ لأجل زرعها للأب أو الأم وغيرهما إنقاذاً لحياتهم. فإنه يقع في مزاحمة بين حكمين: **أحدهما:** الحرمة، لأن قطع الأعضاء إضرار بليغ بالنفس وهو حرام.

وثانيهما: الوجوب، لوجوب إنقاذ النفس المحترمة من الهلكة.

(١) أنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢، ص ٤٢.

ومنها: صورة المزاحمة بين حرمة تشريح جسد الميت؛ لكونه من المثلة بل منصوصة في الأخبار المتضافرة^١، ووجوب تعليم دارسي علم الطب كمقدمة لإنقاذ الآخرين من الأمراض.

ومنها: صورة المزاحمة بين حرمة قطع أعضاء الميت، لأجل زرعها في بدن الحي إنقاذاً له من الموت، بناءً على عدم وجود وصية منه بذلك، أو مع عدم رضا الأولياء^٢.

ومنها: صورة المزاحمة بين حرمة إسقاط الجنين؛ لكونه من مصاديق الوأد، ووجوب إنقاذ حياة الأم.

ومنها: صورة المزاحمة بين وجوب الدفاع عن النفس من العدو الهاجم، وحرمة قتله، وهكذا.

والسؤال الهام هنا، ما هو منشأ وجوب ترجيح الأهمّ والتضحية بالمهم؟ وما هو المعيار الشرعي لذلك؟

هناك احتمالات عديدة تصلح أن تكون جواباً لهذا السؤال:

الاحتمال الأول: **التوفيق العرفي**، بمعنى أن الحكمين المتزاحمين إذا عرضا على العرف فإنه يوفق بينهما بحمل أحدهما على الفعلية والآخر على الاقتضاء، ولا يخفى عليك أن العرف لا يحمل أحدهما على الفعلية إلا إذا أحرز أهمية الموضوع أو أحرز أقوائية المناط، أو أهميّة المقتضي أو الغرض، وبذلك يحكم بتقديم الأقوى على الأضعف.

(١) أنظر الوسائل، ج ٢٩، الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء، ص ٣٢٧، ح ٤، ح ٥، ح ٦؛ الباب ٢٥ من أبواب ديات الأعضاء، ص ٣٢٨، ح ١، ح ٣.

(٢) لأنه إذا كانت وصية من الميت بإهداء أعضاءه إلى الأحياء، أو مع رضا أولياء الميت بذلك فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى الجواز، أنظر الفقه والمسائل الطبية، ص ١٧٨.

ولا يقال: إنّ العرف لا يمكنه أن يعرف الملاكات الواقعية للمولى، فكيف يحكم بفعليّة أحد تكليفه دون الآخر؟

لأنه يقال: أنّ بإمكان العرف أن يحرز ذلك بعد ضميمة كبرى كليّة حاصلها استحالة التكليف بغير المقدور ذاتاً كجمع الضدين، أو عرضاً لعجز المكلف عنه كالطيران في الهواء.

وفي باب التزاحم وإن كان العجز عن التكليف ليس ذاتياً؛ لعدم التنافي الذاتي بين المتزاحمين غالباً، وإنما هو عرضي؛ لعجز المكلف عن الجمع بينهما، فالمانع لم ينشأ من ذات المتزاحمين وإنما من قدرة العبد على الجمع بينهما في مقام العمل؛ ولذا فإن العرف يرى أنّ المولى حكيم، والحكيم لا يكلف العبد بتكليفين لا يتمكن العبد من امتثالهما معاً؛ لأنه يستلزم التكليف بغير المقدور، وعليه لا بد وأن يرفع يده عن أحد التكليفين؛ ليكون العبد قادراً على الامتثال.

ومن الواضح أنه لا مجال لأن يرفع المولى يده عن الأهمّ؛ لأنه ترجيح للمرجوح، وتفويت لغرضه الأهمّ، فلم يبق إلا أن يرفع يده عن المهمّ، وحيث إنّ ملاك المهمّ موجود، والحكم يتبع الملاك تبعيّة المعلول للعلّة؛ لذا لا مجال للقول بسقوط الأمر بالمهمّ، لأنه يستلزم انفكّاك المعلول عن العلة، وإنّما يحمل الأمر بالمهمّ على الإقتضاء لوجود المانع من فعليته، والمانع هو ابتلاؤه بالأهمّ، وحينئذ يتعيّن على المكلف الإتيان بالأهمّ ويجوز له أن يترك المهمّ، وبهذا يوفّق العرف بين الحكيمين.

ولا يقال: إنّ العرف قد لا يفهم هذه الدقّة العقلية في التحليل، فكيف يحكم بذلك؟

لأنه يقال: إنّ العرف لا يحتاج إلى التحليل العقلي لحمل أحد التكليفين على الإقتضاء والثاني على الفعليّة؛ لأنّ مجرد الالتفات إلى وجود تكليفين وأن العبد عاجز عن الجمع بينهما، والالتفات إلى أن المولى لا يطلب من العبد ما هو عاجز

عنه يحكم بلزوم العمل بالأهم ويترك المهم، فإن في العمل بالأهم يطمئن من المؤاخذة بخلاف المهم، وهي النتيجة ذاتها التي يتوصل إليها الفقيه في التحليل، إلا أن الفقيه قد يطوي مقدمات أطول لمزيد السبر والاطمئنان حذراً من الاشكال ومراعاة الحيطة في الفتوى، بينما العرف يلحظ النتيجة، فتأمل.

الاحتمال الثاني: **اللابدية العقلية**، فإنّ العقل بعد عجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين وفعليتهما يحكم بلابدية التخيير؛ لأنّ في ترك كلا التكليفين عصيان، وفي تقديم المهمّ على الأهمّ ترجيح المرجوح، فلم يبق إلاّ تقديم الأهمّ تعييناً، نظير حكومة العقل في أصالة التخيير لدى دوران الأمر بين المحذورين وحجية القطع ومنجزية العلم الإجمالي، وكذلك حكومته بحجّية الظن في باب الانسداد بناء على الحكومة.

وفرق هذا الاحتمال عن الاحتمال الأول أن في الأول يتوصل من فهم العرف إلى تعيين التكليف في الأهم؛ لأنّ حكمة المولى تحصر مراده الفعلي في الأهمّ دون المهمّ؛ لذا يحمل المهمّ على الاقتضاء لا الفعلية، بينما في هذا الاحتمال فإنّ العقل لا يحمل أحد التكليفين على الاقتضاء، بل يبقى كلا التكليفين فعلياً، إلاّ إن اللابدية العقلية تحكم بالتخيير في صورة التساوي وإحراز عدم الأهمية في أحد الطرفين، وفي صورة الترجيح يتعين طريق الطاعة عقلاً في الراجح، وقد عرفت أنّ طرق الإطاعة والمعصية عقلائية، بخلاف ما إذا قدّم المرجوح فإنه لا يحرز الطاعة ولا المعذورية.

الاحتمال الثالث: **الورود**، بدعوى أنّ التكليف الأهمّ يرفع موضوع وجوب امتثال التكليف المهمّ وإن لم يرفع خطابه المولوي، وفي التعبير برفع امتثال المهمّ هنا عناية هامة؛ لما قد عرفت غير مرة من أن تراحم الأحكام إنما يكون في مقام الامتثال والفعلية لا في مقام الانشاء والجعل، ومنشأ التراحم ليس الخطاب المولوي، وإنما عدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً، وعليه فإن امتثال أحدهما

يتوقّف على مخالفة الآخر؛ لأنه إذا صرف قدرته إلى امتثاله فإنه يفوته امتثال الآخر. ومن الواضح أنّ القدرة من الشرائط العامّة للتكليف، فإذا سقطت بالعجز سقط وجوب امتثال التكليف أيضاً، وعليه فإذا كان هناك غريقان والمكّلف لا يقدر على إنقاذ كليهما فعندئذ إذا اختار إنقاذ أحدهما امتثالاً للتكليف الموجه إليه بوجوب الإنقاذ يعجز عن امتثال الثاني، ومع العجز عن الثاني ينتفي شرط وجوبه وهو القدرة، فيكون امتثال أحدهما وهو الأهمّ وارداً على الآخر ورافعاً لموضوع امتثاله، ويمكن توضيح ذلك ببيانين:

أحدهما: قد ثبت في محلّه أن الخطابات الشرعيّة لا تتكفل بموضوعاتها لانفياً ولا إثباتاً، بل يستحيل ذلك للزوم الدور؛ لأنّ الحكم يتوقّف على الموضوع، وهذه الموقوفة تقتضي ثبوت الموضوع أولاً حتى يتعلق به الحكم، وعليه فإن الموضوع سابق على الحكم رتبة، فإذا تكفّل الحكم بموضوعه لزم تأخر الموضوع عن الحكم، وهو خلف، كما لزم منه توقّف الحكم على نفسه وهو دور.

ومن هنا اتفقت كلمة الأصوليين على أن الخطابات الشرعيّة يستحيل أن تتكفّل بموضوعاتها لانفياً ولا إثباتاً، وإنّما هي تتعرض لبيان الأحكام على تقدير ثبوت الموضوع واقعاً؛ ولهذا قالوا: إن الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، وعليه فإنّ توجه التكليف إلى العبد متوقّف على مقدورية العبد على امتثاله فيستحيل أن تؤخذ القدرة بلسان الحكم أيضاً، بل ينبغي أن تكون سابقة عليه؛ لأنّ التكليف لا يتوجه إلى العاجز كما هو واضح، وعليه فكون المكّلف قادراً أو عاجزاً في الخارج أجنبياً عن مفاد أدلّة الأحكام، وحيث إنّ المكّلف قبل التزاحم لم يكن عاجزاً عن أحدهما لما عرفت من عدم المنافاة بين الحكمين المتزاحمين في مقام الجعل، وإنّما نشأ العجز في مقام الامتثال، فإذا امتثل العبد التكليف الأوّل وهو الأهمّ أصبح عاجزاً عن امتثال المهمّ، ومع العجز يرتفع موضوعه امتثالاً.

ثانيهما: بناءً على عدم المضادة بين الأحكام الشرعية، كما ذهب إليه البعض^١ بدعوى أن الأحكام أمور اعتبارية، والاعتبارات لا واقعية لها، وإنما أمرها جعلاً ورفعاً بيد من له الاعتبار، والتضاد إنما يقع بين الحقائق الوجودية الحقيقية، والمجعولات الاعتبارية ليس لها حقائق مقررة في الخارج حتى يقع بينها التنافي والتضاد.

وعليه فإنه إذا وقع تناف وتضاد بين الأحكام في باب التزاحم فهو يقع من جهتين:

إحدهما: تختص بالعدلية.

والثاني: مشتركة بينهم وبين غيرهم.

أما الأولى: فهي جهة مقتضيات الأحكام ومصالحها ومفاسدها كما هو الحق على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، أو في نفسها، حيث إنّ المصالح والمفاسد أمور حقيقية واقعية على هذا المسلك فيقع بينها تناف وتضاد؛ ولذا لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد إلا بنحو الضدين، وعليه فإنّ كلّ تكليف من التكاليف كاشف عن وجود ملاك؛ لتبعية الأحكام للملاكات الواقعية، وقد عرفت أنّ الملاك في الحكمين المتزاحمين فعلي، ومع العجز عن أحدهما يرتفع التكليف فيرتفع ملاكه أيضاً، وعليه فإنّ امتثال كل واحد منهما يكون رافعاً لملاك الآخر؛ لأنه رافع للقدرة عليه، فنكتشف من رفع القدرة رفع الملاك بالكشف الإتي، وبذلك يكون تحصيل ملاك الأهمّ وارداً على ملاك المهمّ ورافعاً له.

وأما الثانية: فهي جهة التنافي الناشئ من عجز المكلف عن امتثال كلا الحكمين، سواء كان وجوباً وحرمة، أو حرمتين، أو وجوبين، وقد عرفت أن التنافي

(١) أنظر المحاضرات، ج ٣، ص ٢٠٩.

بين الأحكام المتزاحمة لم ينشأ من تنافها الذاتي، وإنما نشأ من المانع الخارجي، وهو عجز المكلف عن امتثال المتزاحمين معاً كما عرفته من الأمثلة المتقدمة، وحيث إنّ المكلف عاجز عن امتثال كليهما معاً فيتعيّن عليه المقدور منهما، وبعد تعيّن امتثال الأهمّ؛ لعدم المعذوريّة في تركه يصبح المهمّ غير مقدور فيرتفع موضوعاً؛ لأنّ فعليّة القدرة في التكليفين شرط فعليّة كلا التكليفين، ومع العجز عن أحدهما يسقط الآخر وترتفع فعليّته.

وأنت ترى أن هذه الجهة لا يختلف فيها الأمر بين العدليّة وغيرهم، وبذلك ظهر أنّ تقدّم الأهمّ على المهمّ يمكن أن يكون رافعاً لموضوع المهمّ؛ لأنه يمنع من القدرة على امتثاله، والقدرة على الامتثال من شرائط التكليف وهذا من معاني الورد.

الاحتمال الرابع: **التخصّص**، وهو على نحوين:

الأول: التخصّص الحكمي، ويراد به الخروج الحكمي للمهمّ في صورة مزاحمته مع الأهمّ، ويمكن بيانه بنحوين:

أحدهما: أنّ الخطاب الشرعي المولوي إلى العبد لا يشمل المهمّ مع علم المولى بعجز العبد عن امتثاله في صورة مزاحمته بالأهمّ؛ إذ لو قصده بالخطاب و أراد منه الباعثيّة الحقيقيّة في الوقت عينه الذي يريد منه الأهمّ كان مكلفاً بغير المقدور، ولو لم يقصد ذلك كان لغواً، نعم إلّا على القول بالترتب فإنه يصحّ منه ارادة البعث الحقيقي لكن في صورة عصيانه للأهمّ، فتكون ارادة المهمّ مترتبة على عصيان الأهمّ وليست في عرضها.

وسياّتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّ الخطابات الشرعيّة مثل «صل» و «أزل النجاسة» في صورة تزاحم الأحكام امتثالاً لا تشمل إلّا الأهمّ منها، وهو الصلاة، أمّا المهمّ وهو الإزالة فتخرج موضوعاً كما يخرج الجاهل عن شموليّة الخطاب بأكرم العلماء؛ لعدم دخوله في

غرض المولى ولا في خطابه، وإذا تخصص الأمر موضوعاً تخصص حكماً كذلك، لتبعية الحكم للموضوع.

ثانيهما: أنّ التكليف الشرعي إنّما يجب امتثاله لتحصيل المعذورية عند المولى والمؤمنية من العقاب، ومع تزام الأمر بالمهمّ بالأمر بالأهمّ يسقط الأمر بالمهمّ عن وجوب الامتثال للعدر الشرعي فيه، فلم يبق تحت طائلة التكليف غير الأهمّ.

وتوضيح ذلك: أنّه مع تزام الحكمين «صلّ» و «أزل النجاسة» وعجز المكلف عن الجمع بينهما لا يخلو أمر العبد من حالين أحدهما: أن يعمل بالأهمّ، وثانيهما: أن يعمل بالمهمّ، وكلّ واحد منهما يمنع من امتثال الآخر؛ لذا ينبغي على المكلف أن يعمل بالأهمّ ويترك المهمّ؛ لأنّ المانع من تقديم الأهمّ لا يخلو إما أن يكون عقلياً أو شرعياً ولا ثالث لهما. أمّا المانع العقلي وهو عجز المكلف تكويناً عن الإتيان بالأهمّ فغير موجود بالضرورة؛ لقيام الوجدان على قدرة العبد على الإتيان بالصلاة الذي هو الواجب الأهمّ في مفروض المسألة.

وأما المانع الشرعي وهو أمر الشارع العبد بصرف قدرته إلى امتثال واجب آخر وهو المهمّ بحيث يمتنع عليه معه الإتيان بالأهمّ فأيضاً غير موجود؛ لاستحالة ذلك على الشارع الحكيم؛ إذ مع وجود الأهمّ لا يأمر الشارع بالإتيان بالمهمّ لما فيه من تفويت للغرض الأهمّ؛ ولذا فإنّ امتثال الأهمّ مما لا مانع منه خطاباً ولا امتثالاً، بخلاف المهمّ فإنّه وإن لم يتل بالمانع العقلي؛ لمقدرة العبد على الإتيان به تكويناً إلاّ أنه مبتلى بالمانع الشرعي؛ لأمر الشارع المكلف بالإتيان بالواجب الأهمّ دون المهمّ.

وعليه فإنّ امتثال المهمّ وإن كان مقدوراً تكويناً إلاّ أنّه غير مقدور شرعاً، ومن الواضح أنّه مع عجز المكلف شرعاً عن الإتيان بالمهمّ لا يبقى أمر به حتى يقال بمزاحمته للأهمّ؛ إذ يخرج المهمّ عن موضوع الخطاب الشرعي لخروجه امتثالاً، وعليه لا يبقى أمر بالمهمّ إلاّ في صورة القول بالترتب، فتأمل.

الثاني: التخصص الملاكى، ويراد به الخروج الملاكى للمهمّ لوقوع التزاحم بين الملاكات الواقعية وذلك بأن تكون في مثل إنقاذ الأمّ جهة مصلحة تقتضي إيجاده وهي حفظ حياتها وجهة مفسدة تقتضي تحريمه وهي اسقاط الجنين، أو كانت فيه جهة تقتضي استحبابه كلبس السواد حزناً على مصائب آل رسول الله صلى الله عليه وآله وأخرى تقتضي كراهيته كلبسه في الصلاة^١. وهكذا سائر الموارد الأخرى؛ إذ لا محالة يقع التزاحم بين المصلحة والمفسدة، أو المصلحتين، أو المفسدتين، والحكم يتبع المصالح والملاكات الواقعية كما عرفت، فإنّ المولى حين جعل الأحكام يلاحظ الملاكات الواقعية في متعلقاتها، ويرجّح ما هو الأقوى ملاكاً، أو الأهمّ على الآخر، فيجعل حكمه على طبق الأهمّ لا غير؛ إذ لا يعقل أن يجعل الشارع حكمين على متعلّق واحد لاستلزامه جمع الضدّين كالوجوب والحرمة، أو المثليين كالوجوبين أو الحرمتين فضلاً عن لغوية الجعل الناشئ من عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين.

إذاً لا بد وأن يجعل المولى حكمه بملاحظة ملاك واقعي واحد، وليس هذا الملاك الواقعي إلاّ الملاك الأقوى والأهمّ؛ لما في جعل الحكم حسب الملاك الأقل أو المهمّ من تفويت للغرض الأكبر؛ ولذا فإنّ حكم الشارع يتبع الملاك الأهمّ واقعاً، أمّا المهمّ فيخرج عن مقام الجعل والإنشاء موضوعاً؛ كخروج الجاهل عن دليل «أكرم العلماء» موضوعاً.

ولا يخفى أنّ هذا النوع من التزاحم ليس أمره بيد العبد، بل بيد المولى؛ لأنه هو المحيط بالأغراض والمصالح الواقعية، فيجعل أحكامه على طبقها.

أمّا العبد فليس له القدرة على إدراك الملاكات المولوية الواقعية، وإنّما وظيفة العبد العبوديّة والانقياد إلى ما يجعله المولى في ذمّته من أحكام وتشريعات؛

(١) أنظر الوسائل: ج ٥، الباب ١٤ من أبواب أحكام الملابس، ص ٢٦، ح ١، ح ٢، ح ٣.

تحصيلاً للأغراض المولوية، وللأمن من العقوبة، ولذا فإن التخصّص الملاكي يعد من شؤون المولى لا من شؤون العبد، بخلاف التخصّص الحكمي فإنّ العبد في التخصّص الحكمي قادر على اكتشاف الحكم الأهمّ من غيره من خلال أهميّة موضوعه، أو ضيق وقته، أو من خلال ملاحظة وجود البدل له، ونحو ذلك.

أمّا الملاكات الواقعيّة فإنّ للعبد الوصول إليها، ومع ذلك فإنّ التخصّص الملاكي ممّا يختصّ بعالم الثبوت لا الإثبات، فإنّ عالم الإثبات هو الذي يقدر العبد على الوصول إليه وذلك من خلال ملاحظة أدلّة الأحكام؛ ولذلك يعد من شؤونه في طريق الطاعة والامتثال، بخلاف عالم الثبوت، هذا مضافاً إلى أنّه يختصّ بمسلك العدليّة القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهو خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ الكلام في تراحم الأحكام لا تراحم الملاكات.

نعم إلاّ إذا اكتشف العبد أهميّة الملاك من خلال أهميّة الحكم المجعول في ذمّته؛ نظراً لتسليمه للكبرى الكلية القائلة بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة.

وخلاصة الكلام: إنّ الأهمّ يتقدم على المهمّ تخصّصاً، إمّا لجهة الخروج الحكمي أو الخروج الملاكي للمهمّ، فتدبّر جيّداً.

الاحتمال الخامس: **التخصيص**، تمسكاً بإطلاق دليل المهمّ مثل «أزل النجاسة» إلاّ في صورة مزاحمته بالأهمّ وهو الصلاة فيكون دليل الأهمّ مثل «صلّ» مخصّصاً لدليل المهمّ دون العكس؛ لأنّ إطلاق دليل الأهمّ يجري حتى في صورة المزاحمة مع المهمّ، فيكون مفاد دليل المهمّ مفاد إطلاقات سائر الأدلة التي تبتلى بالمعارض الأهمّ، مثل: إطلاق دليل الوضوء و الغسل، أو الصيام والحجّ، فأنه يجري إلاّ في صورة ابتلائه بالعسر والحرّج والضرر؛ لأنّ أدلّة نفي العسر والحرّج تخصّص إطلاقات وعمومات أدلّة الأحكام المذكورة، ولا مجال للعكس؛ لسببين:

أحدهما: أن تقديمها على أدلّة العسر والحرّج يستلزم الخلف والتناقض؛ إذ لو تقدّمت إطلاقات الأدلة على نفي الحرّج والضرر لزم من وجودها عدمها وهو

خلف وتناقض، بل يستلزم نقض الغرض؛ لأن أدلة العسر والحرّج أدلة امتنانية، فتقديم الأدلة الأخرى عليها مناف للامتنان.

ثانيهما: يستلزم لغوية الجعل في أدلة العسر والحرّج ونحوها، لأن هذه أدلة ثانوية ودليل الصلاة ونحوها أولية، فلو تقدمت الأدلة الأولية عليها لم يبق مورد تجري فيه هذه الأحكام؛ لابتلاءها بالمعارضة مع الأدلة الأولية دائماً، وكذلك ما نحن فيه؛ إذ ينبغي أن يخصّص دليل الأهمّ دليل المهمّ دون العكس، وإلا كان خلفاً وتناقضاً؛ إذ بعد إحراز الأهمّ لا مجال لتقديم المهمّ عليه إلا إذا كان غير أهمّ، وهو خلف.

وعليه فإن اطلاق دليل المهمّ يقتضي العمل به إلا في صورة ابتلائه بالأهمّ، وهذا معنى التخصيص.

إن قلت: أنّ النسبة المنطقية بين الأهمّ والمهمّ هي العموم من وجه، وفي مورد الاجتماع ينبغي العمل بقانون التعارض وهو يقتضي تساقطهما والرجوع إلى العمومات والإطلاقات الأولية، وفيما نحن فيه تبقى إطلاقات الصلاة والإزالة على حالها وهي تقتضي التخيير لا تقديم الأهمّ، ولا أقل من الشك في تقديم الأهمّ بعد التساقط والأصل يقتضي عدم التقديم، وعليه تكون النتيجة هي تخيير العبد بين الإتيان بأي واحد من المتزاحمين بلا تقديم لأحدهما على الآخر.

نقول: أولاً: إنّنا لا نسلم كلية النسبة؛ إذ قد تكون النسبة هي العموم المطلق في بعض الموارد، وذلك إذا لاحظنا كلي الأهمّ وكلي المهمّ، أما إذا لاحظنا المصاديق فالنسبة هي التباين؛ وذلك للتباين الكلي بين المصاديق، خصوصاً مع عجز المكلف عن امتثال كليهما في آن واحد، نعم يصحّ ما ذكر من التساقط في صورة عدم الرجحان، وأما معه فلا تصل النوبة إلى التساقط؛ لأننا إذا حرزنا رجحان أحد الطرفين على الآخر، فلا مناص من التقديم؛ لأرجحية الأهمّ على المهمّ كما عرفت سابقاً.

ثانياً: إن القول بالتساقط يصح فيما إذا لم نحرز الأهمية لأحد الطرفين، وأما مع الاحراز فلا يصح التمسك بالتساقط؛ لأنّ في تقديم الأهمّ على المهمّ نحرز براءة الذمّة من العقوبة والتكليف، بخلاف تقديم المهمّ؛ لأنّ بتقديمه على الأهمّ نكون قد فوتنا غرض المولى الأهمّ وبهذا التفويت لا نحصل على اليقين بالبراءة.

ثالثاً: على فرض تسليم نسبة العموم من وجه، فإنّه يمكن القول بأنّ دليل الأهمّ يخصّص دليل المهمّ لا العكس، وعليه فإنّ دليل الأهمّ هو الذي يضيّق من دائرة إطلاق دليل المهمّ وعمومه في صورة المزامحة، فيكون وزانه وزان سائر الأدلّة الثانوية لدى معارضتها مع الأدلّة الأولى.

الاحتمال السادس: **الحكومة**، ومن الصعوبة بمكان تصويرها بما يتفق مع قانون الحكومة؛ وذلك لأنّ الحكومة تتوقّف على أمرين:

أحدهما: النظارة بين الدليلين؛ ليكون الدليل الحاكم مفسّراً وشارحاً للدليل المحكوم.

وثانيهما: لزوم لغويّة الدليل الحاكم إذا لم يحكم بتقدّمه على المحكوم.

وبيان ذلك: أنّ المراد من الحكومة هو أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر ومفسّراً له ومتصرّفاً فيه تصرّفاً حكماً أو موضوعياً، سواء في التوسعة أو التضييق ومنشأ هذا التصرف هو التبعّد الشرعي.

فالتصرّف الحكمي من جهة التضييق كما إذا قال: (أكرم العلماء) ثمّ قال: (لا إكرام للعالم الفاسق) فإنّ هذا وإن كان يتفق مع التخصيص نتيجة إلا أنّ لسانه لسان الحكومة، والفرق أنّ المخصّص لا ينظر إلى العامّ (أكرم العلماء) وإنما يضيّق من حدوده بالاستثناء الحكمي.

بخلاف الحاكم فإنّه ناظر إلى عموم دليل (أكرم العلماء)، ومضيّق من حدوده تعبداً.

والتصرّف الموضوعي من جهة التضييق كما إذا قال: (أكرم العلماء) ثمّ قال:

(العالم الفاسق ليس بعالم)، فمع أنّ العالم الفاسق مصداق للعالم واقعاً إلا أنّ المولى أخرجه موضوعاً بعناية التعبد الشرعي، وقد يكون التصرف في المتعلّق، كما إذا قال: (أكرم العلماء) ثمّ قال: (تقيل الأقدام ليس بإكرام) أو (التكلم بمحضر العالم ليس بإكرام)، وقد يكون التصرف من جهة التوسعة كما إذا قال: (ولد العالم عالم) أو قال (المتقي عالم)، فإنّه حينئذ يشمله (أكرم العلماء) تعبداً، هذا وهناك نوع آخر للحكومة وهو حكومة الموضوع، كما لو قال: (اعطف على الفقراء) ثمّ قال: (ليس الفقير من لا مال له، بل الفقير فقير النفس والدين)، فإنّ هذا النوع من الخطاب يتصرف في الموضوع ليس من جهة التوسعة أو التضييق، وإنما يؤسس موضوعاً جديداً للفقير؛ لأنّ الفقير لغة وعرفاً هو الذي لا مال له، إلا أنّ المولى تعبداً غير الموضوع وجعل الفقير فقير النفس والدين، وبخلافه الغني كما قال أبو فراس الحمداني:

إنّ الغنى هو الغني بنفسه ولو أنه عاري المناكب حافي

ما كلّ ما فوق البسيطة كافياً فإذا قنعت فكلّ شيء كافي

وربما يمكن ان نسمي الحكومة الأولى بالحكومة المخصّصة، والثانية بالحكومة المعمّمة، والثالثة بالحكومة المؤسّسة^١.

والمصاديق التاريخية والشرعيّة للحكومة توسعة وتضييقاً عديدة، منها قول

أمير المؤمنين عليه السلام:

«الشهيد من مات منكم على فراشه وهو على معرفة حق ربه وحق رسوله وأهل

(١) وربما يقال بوجود قسم رابع للحكومة، وهو حكومة الشرائط والأجزاء، كما في قوله «يشترط طهارة الثياب في الصلاة» وقال «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه فذر»، فإنّه وسّع من دائرة الشرط؛ لأنّ الأول طاهر في الطهارة الواقعية إلا أنّ الثاني وسّعها ليشمل الطهارة الظاهرية أيضاً، وكذا في الأجزاء كقراءة الحمد بدلاً عن التسيّحات في الثلاثية والرباعيّة. أنظر عناية الأصول: ج ٥، ص ٢٤٣.

بيته»^١، مع أنّ الشهيد من سقط في ساحة القتال تحت راية الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبة، وقولهم عليهم السلام: «البخيل من كسب مالاً من غير حلّه وأنفقه في غير حقه»^٢ بينما البخيل في معناه الحقيقي الذي يشهد له الوجدان هو من بخل بماله واستأثر به، وقولهم عليهم السلام لمن لا يتسم بسمات الرجولة: «يا أشباه الرجال ولا رجال»^٣ مع أنّهم وجداناً رجال، وفي العرف يقال للجبان والغدار ليس برجل يريدون التضييق في الموضوع أو تبديل الموضوع، وفي الشرع قوله: «لا ربا بين الوالد والولد والزوج والزوجة»^٤ مع أنّه بحسب الحقيقة زيادة مالية وربا، إلا أنّ الشارع ضيّق في موضوع الربا واستثنى هذه الصورة، وفي التوسعة مثل قولهم: «الطواف بالبيت صلاة»^٥ فأنّه وسّع في موضوع الصلاة ليشمل الطواف أيضاً.

وكيف كان، فإنّه فيما نحن فيه من الصعب تصوير الحكومة بين الأهمّ والمهمّ بحيث يكون دليل الأهمّ ناظراً إلى دليل المهمّ ومضيقاً أو موسّعاً منه موضوعاً أو حكماً؛ لعدم وجود النظارة وجداناً بينهما، نعم ربّما يتكلّف البعض في تصويره إلا أنّ التمسك به يستلزم انعدام العنصر الآخر في الحكومة؛ وهو اللغوية، إذ لا يلزم من عدم حكومة الأهمّ على المهمّ لغوية دليل المهمّ؛ لجريانه في الموارد الأخرى التي لا تتراحم فيها مع الأهمّ، فتأمل.

مناقشة الاحتمالات

مما تقدّم يظهر الإشكال على الورود أيضاً؛ لأنّه يتحقق بواسطة أحد أمرين:

الأول: الرفع الحقيقي لموضوع أحد الدليلين بواسطة الدليل الآخر كما يقال

(١) أنظر نهج البلاغة، ص ٣٧٩.

(٢) تحف العقول، ص ٢٧٣.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٦، ح ٦.

(٤) أنظر رسائل المرتضى، ج ١، ص ٢٣٠.

(٥) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٢١٤، ح ٧٠؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ٢٢٢.

ذلك في مثل ورود أدلة الأمارات على الأصول العقلية كالبراءة العقلية أو الاحتياط والتخيير العقليين، فإنّ مفاد البراءة العقلية هو قبح العقاب بلا بيان، ومفاد الاحتياط العقلي هو احتمال الضرر أو العقاب، والتخيير ينشأ من عدم الترجيح بين الطرفين، ولكن مع قيام الأمانة على الحكم يتبدّل موضوع اللابيان إلى البيان، ومع البيان يرتفع احتمال العقاب إلى القطع بالعقاب في صورة مخالفة الأمانة في الأحكام الملزمة، أو القطع بعدم العقاب في صورة قيام الأمانة على الإباحة، وكذا تكون الأمانة حجة، بل معيّنة للتكليف في أحد الطرفين، ومع الترجيح لا يبقى موضوع للتخيير.

الثاني: الرفع التعبدية، كالأمارات بالنسبة إلى الأصول الشرعية من قبيل البراءة والاستصحاب الشرعيين.

وكذا قاعدة الحلّ و الطهارة فإنّ موضوع البراءة هو عدم العلم، وموضوع الاستصحاب عدم نقض اليقين السابق بالشكّ، ومع قيام الأمانة على الحكم فإنّها وإن كانت ظنيّة من حيث الوجدان إلا أنّ الشارع نزّلها منزلة العلم، وجعل مفادها الظني علماً بالتعبد الشرعي؛ ولذا فإنّها إذا قامت على الحكم يرتفع بها عدم العلم، وحينئذ لا يبقى موضوع للبراءة الشرعية، كما يتبدّل الشكّ إلى يقين فلا يبقى موضوع للاستصحاب، كما لو قامت البيّنة العادلة على نجاسة الماء المستصحب الطهارة.

ومن الواضح أنّ مفاد كلمات الأصحاب أنّ في التزاحم لا يرتفع المهمّ لا موضوعاً ولا حكماً، بل يصرّحون بأنّ فرق التزاحم عن التعارض هو في بقاء الملاك ورفع فأنّ في التزاحم يبقى الملاك موجودين، إلا أنّ عجز المكلف عن الجمع بينهما منع من الإتيان بالمهمّ.

ومن الواضح أنّ الحكم يتبع الملاك، فإذا كان الملاك موجوداً كان الحكم كذلك، فكيف يتصوّر فيه أنّ الأهمّ يرفع المهمّ خطاباً أو ملاكاً؟ نعم، إذا أريد

تأسيس مفهوم جديد للتزاحم غير ما ذهب إليه القوم ربما يصح ما ذكر ولكن لا مجال للالتزام به.

وبذلك يظهر وجه النظر في احتمال التخصّص؛ لأنّ التخصّص سواء كان حكماً أو ملاكياً فإنّه عبارة عن الخروج الموضوعي بلا حاجة إلى دليل مخرج، كخروج الجاهل عن عموم أكرم العلماء، وفيما نحن فيه لا خروج موضوعي للمهمّ عن دليل الأهمّ حكماً ولا ملاكاً؛ لما عرفت من تسالمهم على بقاء كلا الحكمين والملاكين في صورة المزاحمة، وبذلك يظهر الضعف في احتمال التخصيص أيضاً؛ لأنّه عبارة عن الإخراج الحكمي عن الحكم مع حفظ فرديته ومصداقيته له كخروج العالم الفاسق عن عموم أكرم العلماء، وخروج المهمّ عن الأهمّ ليس كذلك؛ لبقاء حكم كليهما على حاله، ولكن عجز المكلف عن الجمع بينهما سمح بترك المهمّ لأجل الأهمّ بلا تخصيص، كما لا دخول لهما تحت عموم واحد حتى يستثنى المهمّ من العموم، بل لو كان تخصيص لاحتجنا إلى دليل ثالث يخصّص المهمّ وهو مفقود إلا إذا قيل بالمنخصّص اللبي؛ لحكومة العقل في صورة المزاحمة بخروج المهمّ في قبال الأهمّ، لكنه لا يتناسب مع مبنى القوم في التزاحم؛ لأنهم تسالموا على القول ببقاء الحكمين والملاكين في صورة المزاحمة، لكن عجز المكلف عن الإتيان بكلا الحكمين أو جب ترجيح الأهمّ على المهمّ من باب اللابديّة العقلية، إذ لولا القول بترجيح الأهمّ لوجب القول بترجيح المهمّ وهو ترجيح للمرجوح، أو القول بعدم الترجيح وهو خلف، فلم يبق إلا ترجيح الراجح وهو الأهمّ، وعلى كل حال فهو ليس من قبيل الخروج الموضوعي ولا الحكمي حتى يمكن أن يلتزم بالتخصّص أو التخصيص، فلم يبق في وجه التقديم إلا الاحتمالان الأولان، وهما الجمع العرفي واللابديّة العقلية، والظاهر أنّه لا مانع من الالتزام بأيّ منهما إلا أنّ التأمل الدقيق ومراجعة كلمات الأعلام في المقام يقودنا إلى الالتزام بالثاني؛ وذلك لحكومة العقل في موارد التزاحم بعد طرح المحتملات

المتعددة بضرورة تقديم الأهمّ على المهمّ في صورة إحراز الأهميّة أو احتمالها، كما يحكم بالتخير في صورة التساوي أو عدم الاحراز؛ لأنّ العبد مع التفاته إلى منجزية التكليف في كلّ من الأهمّ والمهمّ لا يبقى له مجال لتركهما؛ لأنّه عصيان قطعي، كما أنّ العمل بهما معاً غير مقدور، وترجيح المهمّ على الأهمّ ترجيح للمرجوح، فلم يبق إلا العمل بالأهمّ، وفي هذه الصورة لا مانع من القول بانسحاب المهمّ من رتبة الفعلية والتنجز إلى رتبة الاقتضاء أو القول ببقائه على الفعلية مع الحفاظ على المرتبة الطولية بينهما، بمعنى أن يكون كلا التكليفين فعلياً، إلا أنّ المهمّ متأخر رتبة عن الأهمّ فإذا امتثل العبد التكليف الأهمّ لا يضره فوات المهمّ بعد ذلك لأنّه معذور فيه.

ويظهر الفرق بين الأول والثاني في اللحاظ فإنّ الأول ناظر إلى التكليف بينما الثاني ناظر إلى العقوبة؛ لأنّ الأول يحمل التكليف في المهمّ على غير الفعلية بينما الثاني لا يتصرف في التكليف، بل يبقى التكليف بالمهمّ فعلياً إلا أنه يحكم بأنّ المكلف معذور في تركه بسبب انشغاله بالأهمّ، وعلى كل حال فإنّ النتيجة واحدة وهي تعيين التكليف بالأهمّ دون المهمّ.

وبهذا يظهر أنّ الجمع العرفي الذي قد يتصور في المقام يرجع مآلاً إلى أحد هذين؛ لأنّ الجمع العرفي ينبغي أن يكون له وجه وإلا كان جمعاً تبرّعياً أو مخللاً بالضوابط الشرعية؛ إذ لو لم يكن وجه للجمع لأمكن تقديم المهمّ على الأهمّ، أو الحكم بالتخير الاستمراري مع أنّ هذا ممّا لا مجال للالتزام به هنا.

ومن الواضح أنّ وجه حكم العرف بتعيين التكليف في الأهمّ إمّا ناشئاً من معرفته بحكمة المولى وأنه لا يعقل أن يريد من المكلف حكيمين فعليين في آن واحد مع علمه بعجزه عن امتثالهما معاً؛ لذلك يحكم العرف بواسطة الكشف الإنبي أنّ المولى لا بدّ وأن يرفع يده من أحد التكليفين، وليس المرفوع الا المهمّ فيتعيّن الأهمّ في حقّ المكلف؛ لأنّ ذلك مقتضى الحكمة، وهذا مفاد الاحتمال الأول.

وإذا لم يرفع يده عن أحد التكليفين فإنه لا بدّ وأن يرفع يده عن العقوبة في ترك أحدهما بسبب انشغاله بالآخر؛ لأنّ معاقبة العبد على فوات أمر غير مقدور له ظلم ينافي الحكمة، وهو مفاد الاحتمال الثاني، وبهذين التوجيهين يظهر جلياً أنّ اللابديّة العقليّة هنا صارت سبباً لحكم العرف بالجمع بينهما بتقديم الأهمّ على المهمّ تعييناً؛ لأنّ بهذا التقديم يتحقّق غرض المولى الأهمّ، ويحرز الملاك الأقوى، وبذلك يظهر أن الجمع العرفي يرجع إلى اللابديّة العقليّة، ويتحصّل منه أنّ الحاكم بضرورة تقديم الأهمّ على المهمّ هو العقل لا غير، ولعلّ هذا ما يستظهر أيضاً من كلمات الاعلام من الخاصة والعامة^١ بل صرّح به بعضهم^٢ ولم أعثر على من ذهب إلى غير ذلك سوى ما قاله السيد السيزواري قدس سره في المهذب حيث صرّح بأنّ تقديم الأهمّ على المهمّ حكم فطري^٣، والظاهر أنّ مراده من الفطرة هو العقل العملي بناء على عدم كون الفطرة دليلاً برأسه.

الفصل الثالث

معالجة التزاحم عند تساوي الاحتمالات

إذا تساوت الاحتمالات في الأهمّ، فالحل في مقام العمل هو التخيير، وله

صور:

الأولى: عدم إحراز الأهميّة في كلّ من الطرفين.

الثانية: إحراز عدم الأهميّة فيهما؛ أي إحراز التساوي بينهما سواء كان

(١) أنظر مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٤٥٤؛ مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٥١٠؛ نضد القواعد الفقهية، ص ٨٤؛

الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٨٤؛ ج ٤، ص ٤٩٣؛ ميزان الأصول، ج ٢، ص ٦٦٦.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٦؛ مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٤٧٥؛ الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢،

ص ٤٢؛ الفقه (القانون)، ص ٣١٠.

(٣) مهذب الأحكام، ج ٤، ص ٣٥٨.

التساوي في الأهميّة كإنقاذ الغريقين وكلاهما أخ أو رحم، أو التساوي في المهمّين كإنقاذ الغريقين الصديقين.

الثالثة: ما إذا أحرزت الأهمية إجمالاً لكن لم يمكن تشخيصها في أي من الطرفين، كما لو لم يعلم أي المصابين بالحادث قائد الجيش والآخر الجندي، أو لم يعلم الأهمّ من التوأمن إذا دار الأمر بين حياة أحدهما وموت الآخر؛ إذ قد يعلم بوجود الأهميّة في البين، كما لو كان أحدهما سالماً والآخر معلولاً، ومثل ذلك يقال فيمن اضطرّ إلى قطع إحدى كليتيه ولا يعلم الأهمّ منهما، وفي المسائل العامة أيضاً كثيراً ما تقع من قبيل هذه الموارد خصوصاً في سياسات الدول والحكومات، كما إذا دار الأمر بين الدخول في الحرب أو إجراء عقد مهادنة ومصالحة بين الطرفين، أو إجراء معاملتين تجاريتين، أو علاقيتين سياسيتين؛ إذ قد لا نحرز الأهميّة فيهما، وقد نحرز عدم الأهميّة، وقد نعلم الأهميّة ولكن يصعب تعيينها في أي طرف منها، والحل في مثل هذه الموارد هو التخيير بعد المشاورات والمدارسات وعدم الوصول إلى ترجيح؛ لأن تقديم أحدهما تعييناً على الآخر يستوجب الترجيح بلا مرجح بعد عدم إمكان تركهما أو الجمع بينهما. وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في سؤاليين آخرين:

السؤال الأول: هل التخيير هنا عقلي أم شرعي؟

يمكن الجواب عنه من خلال أحد أمرين:

الأول: أن نجعله من صغريات باب إنسداد العلم بالأحكام الشرعية، حيث يحكم العقل بلزوم العمل بالظن فيها، وقد اختلف الاعلام في حجية ذلك إلى قولين، فذهب قوم إلى أن العقل يستقل بالحكم بحجية الظن عند انسداد باب العلم والشرع تابع له، وذهب قوم إلى أن العقل يكشف عن حجية الظن عند الشارع ولا يستقل بالحكم فيه، وكذلك ما نحن فيه، فإن العقل يحكم بالتخيير بين المتزاحمين لدى التردد وعدم إحراز أهمية أحدهما على الآخر، وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في أن حكم

العقل هذا ناشئ من استقلال العقل بلابدية التخيير بعد عدم إحراز الترجيح، والشرع تابع له، ولازمه أن يكون التخيير عقلياً؛ أم ناشيء من حكم الشرع بالتخيير بلحاظ أن الشارع بعد فرض تساوي الطرفين، أو عدم إحراز الأرجحية بينهما، وعدم قدرة العبد على الجمع بينهما بالاثنيان بكليهما معاً، لا بد وأن يحكم بالتخيير؛ لأن ذلك هو مقتضى الحكمة فيتوصل العقل منه إلى ذلك، ولازمه أن يكون التخيير شرعياً لكن كشف عنه العقل.

الثاني: جعله من صغريات الخطابات الشرعية التعينية المشروطة أو التخييرية، بلحاظ أن حكم العقل بالتخيير متفرع عن ملاحظة وجود خطابين شرعيين تعيينين لا يقدر العبد على امتثال أحدهما إلا بترك الآخر، فيحكم العقل بالتخيير بينهما في مقام العمل، أو متفرع عن وجود خطاب واحد بدلاً من خطابين مشروطين، لكن الشارع خير العبد في مقام الإمتثال بين أحد واجبين كخصال الكفارة.

وتظهر الثمرة بينهما في العقوبة إذا ترك الأمرين معاً؛ لأنه بناءً على كون التخيير عقلياً يتحدد العقاب على العاصي؛ لأنه بتركهما يكون قد عصى خطابين شرعيين، وأما بناءً على كون التخيير شرعياً فلا يكون عاصياً إلا لخطاب واحد فعقابه واحد.

وفرق هذا الأمر عن الأمر الأول في الخطاب الشرعي، فإنه إذا التزم بالحكومة في باب الانسداد يكون حكم الشرع إرشادياً، وإذا التزم بالكشف يكون حكم الشرع مولوياً مع كون الخطاب واحداً في الإثنيين، بخلاف هذا الأمر فإن الخطاب مولوي في الإثنيين، إلا أن في التخيير العقلي يتعلق خطابان، وفي التخيير الشرعي يتعلق خطاب واحد، فيكون مفاده مفاد الواجب التخييري، كخصال الكفارة ونحوها. ووجه استحقاق العقوبة على الثاني موضوعاً هو تحقق العصيان ضمن معايير ثلاثة:

الأول: أن يكون المعيار في صحة العقوبة هو القدرة على الامتثال، وكما لم

يكن الامتثال لهما مقدوراً لم يصحّ العقاب، وهذا المسلك هو الذي اختاره القائلون باستحالة الترتب مطلقاً؛ إذ نقضوا نظريّة الترتب بأنّها تستلزم العقوبة على أمر غير مقدور، وبناء على ذلك لا يكون في موارد التزاحم إلاّ خطاب واحد وعقوبة واحدة، وهما في الأهمّ.

وأما المهمّ فإنّه يفوت على العبد بسبب عجزه عنه، والمولى لا يعاقب على أمر غير مقدور.

الثاني: أن يكون المعيار في صحة العقوبة هو القدرة على التخلّص من المخالفة، سواء كانت هذه القدرة بواسطة امتثالهما معاً أو برفع الموضوع في أحدهما حتى يسقط التكليف منه، وبهذا تصحّ العقوبة في موارد التزاحم إذا كان التخيير عقلياً؛ لأنّ الفرار والتخلّص من مخالفة كلا الوجوبين المترتبين مقدور للمكّلف. هذا بناء على امكان الترتب.

الثالث: أن يكون المعيار في صحة العقوبة هو أن لا يفوت العبد على المولى ملاكاً لزومياً ومهماً عنده؛ إذ لا موضوعيّة للخطاب بما هو جعل وتشريع في نظر العقل الذي هو الحاكم المطلق في باب الإطاعة والعصيان، وإنما هو مجرد طريق لإبراز اهتمام المولى بالملاك، ولهذا يتحقّق العصيان أيضاً بتفويت ملاك لزومي للمولى إذا استكشفه العبد من غير طريق الخطاب.

إلاّ أنّ الظاهر هو عدم استحقاق العقوبة بعنوان أحدهما إذا اختار الآخر مادام العبد عاجزاً عن الجمع بين التكليفين؛ لأنّ مفروض الكلام في تساوي الخطابين والملاكين، أو في صورة عدم إحراز الرجحان في أحد الطرفين، وعلى أيّ منهما أقدم العبد امتثالاً للأمر المولوي صدق فيه عنوان الطاعة، وإن فاته الآخر فهو معذور فيه؛ وبذا لا يبقى فرق بين التخيير العقلي والشرعي من حيث استحقاق العقوبة إلاّ في صورة تركهما معاً؛ لأنّ تركهما معاً موجب للعصيان، لكن يفترق التخييران في العقوبة؛ لأنه بناء على التخيير الشرعي ووحدة الخطاب فإنّ العقوبة تنشأ من ترك

ذاك الخطاب، وأما بناء على التخيير العقلي فإنّ العبد يكون قد عصى خطابين ولكل خطاب طاعة مستقلة و عصيان مستقل فيستحق عقوبتين. نعم ربما يمكن أن يقال باستحقاق عقوبتين حتى في التخيير الشرعي أيضاً وذلك في صورة ترك الاثنین معاً؛ لأنّ المورد ليس من قبيل الواجب التخييري الفقهي كخصال الكفارة أو التخيير بين القصر والإتمام؛ لأنّ التكليف في مثل خصال الكفارة ونحوه يتعلق بالجامع لا بالفرد كالکفارة مثلاً فإنّها الجامع بين الخصال، والصلاة الجامعة بين القصر والتمام، فيتخيّر المكلف في ايجاد الجامع في أحد افراده، كما يقال مثله في قوله: (أكرم العالم) حيث يريد الجامع والمكلف مخيّر في امثاله في أيّ مصداق للعالم يريد، بخلاف باب التزاحم فإنه لا جامع بين التكليفين المتزاحمين دائماً، إلا إذا وقع بين تزاحم المتشابهين كصلاتين أو صيامين إن قلنا بوجود جامع بينهما.

أما في مثل الصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد فالتزاحم يقع بين متباينين، ولا جامع بين المتباينين حتى يقال بالتخيير الشرعي فيهما.

وعليه فإنه سواء قلنا: ان الحاكم بالتخيير هو العقل أو الشرع فإنّ في البين خطابين، وبامثال المكلف لأحدهما تخييراً وتفويت الآخر قصوراً لعجزه عنه لا يبقى استحقاق للعقوبة على ما عجز عنه، وأما إذا فوتهما معاً فإنه يستحق عقوبتين؛ لأنه فوت واجبين، ولكلّ واجب طاعة وعصيان مستقلة كما لا يخفى.

نعم، إذا قلنا: بأنه حتى في فرض تفويت الواجين فإنه لا يستحقّ العبد إلا عقوبة واحدة؛ وذلك لأنّ المولى عالم بأنّ العبد غير قادر على امثال كلا التكليفين؛ ولذا خيّر بينهما.

وعليه فإنّ التكليف لم يكن منجزاً في ذمته إلا في واحد منهما على سبيل البدل، والعقاب والثواب إنّما يترتب على التكليف المنجز لا غير، وبترك العبد لكلا التكليفين يكون قد فوت الواجب المنجز في ضمن الاثنین؛ ولذا لا يستحقّ إلا

عقوبة واحدة، إلا أنك ترى أن الالتزام بمثله صعب؛ لأن المولى إنما لم يرد منه إلا تكليفاً واحداً ليس لعدم وجود المقتضي في كلا التكليفين وإنما بسبب وجود المانع من الثاني، فإن الأمرين المتزاحمين كلاهما له مقتضي وملاك للمنجزية والطاعة والعصيان، سوى أن العبد عجز عن الإتيان بهما معاً، فعدم المنجزية نشأت من جهة المانع لا من جهة المقتضي، وإذا كان المقتضي للطاعة موجوداً في الاثنين، إذن لا يحق للعبد تفويتها معاً ولو فوتها استحق على كل واحد منهما عقوبة، وكيف كان، فإن الذي يظهر من كلمات الأعلام في المقام وفي باب دوران الأمر بين المحذورين أن التخيير عقلي لا شرعي؛ لأن الباب من الموارد التي يستقل العقل بها بعد إحراز منجزية التكليف وعدم المعذورية في الترك،

وحكم الشرع في مثلها لا يكون إلا للإرشاد، فتأمل.

السؤال الثاني: هل التخيير في باب التزاحم بدوي أم استمراري؟

وجوابه يقع في احتمالات:

الأول: أنه استمراري؛ وذلك لوجوه:

أحدها: عدم الخصوصية في التخيير الابتدائي بعد فرض تساوي الطرفين وعدم الرجحان موضوعاً.

ثانيها: أنه مقتضى الاحتياط؛ لإحراز امتثال الأهمّ وتحصيل ملاكه على فرض وجوده ثبوتاً وإن جهلناه اثباتاً.

ثالثها: الاستصحاب، بدعوى أن المكلف في الحالة الأولى كان مختاراً، وفي صورة الشك في ارتفاع التخيير في الحالة الثانية يستصحب بقاء التخيير وهو يثبت الاستمرارية.

الثاني: أنه ابتدائي؛ وذلك لوجوه أيضاً:

أحدها: أن ذلك هو مقتضى الدليل في صورة الحيرة والتردد، وبعد الاختيار لأحد الطرفين لا تبقى حيرة ولا تردد وجداناً حتى يحكمم بالتخيير ثانية، ولا دليل

على بقاء حكم العقل بالتخير بعد اختيار العبد لأحد الأمرين في المرة الأولى.
ثانيها: أن ذلك مقتضى الاحتياط؛ لأن العبد في الاختيار الأول يحصل احتمال الموافقة امتثالاً، بينما في التخير الاستمراري يقطع بالمخالفة إذا اختار الأمرين في دفعتين، والموافقة الاحتمالية أفضل من المخالفة القطعية ثبوتاً.

ثالثها: الاستصحاب، بدعوى استصحاب ما اختاره أولاً لتمامية أركان الاستصحاب فيه؛ وذلك لأن العبد إذا اختار أحد الأمرين كان هو المنجّز عليه، وفي المرة الثانية يشك في ارتفاعه فيستصحب بقاءه.

الثالث: التفصيل بين التخير الشرعي والعقلي، بدعوى أنه على الأول يكون التخير استمراريّاً وعلى الثاني يكون ابتدائياً، والسبب في ذلك هو أنه في الأول يدخل في صغريات الواجب التخييري، وإطلاق دليل الشرع فيه يقتضي الاستمرارية، بخلاف الثاني؛ لأنّ العقل إنّما يحكم بالتخير في صورة الحيرة، ومع الاختيار الأول ترتفع الحيرة موضوعاً، إلا أن الذي يتأمل في كلمات الأعلام، ومقتضى ما يحكم به العقل بل والشرع في صورة التساوي يجد أقوائية الاحتمال الأول، وقولهم بأنّ التخير العقلي يرتفع بعد الاختيار الأول هو أول الكلام، إذ بعد التساوي بينهما فإن الحيرة باقية في كل حال، خصوصاً مع العلم بوجود الملاك في كلا الحكمين. هذا فضلاً عن مطابقته للاحتياط فتدبر.

كما أنّ اختيار المكلف لأحد الطرفين من باب اختيار المصدق؛ إذ إنّ إنقاذ المصاحب الأول في حادثة اصطدام السيارتين مثلاً من مصاديق الطاعة، كما أنّ إنقاذ الثاني كذلك، فاختيار العبد لأحدهما على سبيل البديل لا ينفي مصداقية الثاني للطاعة، كما لو قال المولى: (أكرم عالماً) والمكلف اختار (زيداً) وأكرمه لكونه مصداقاً من مصاديق العالم، فإنّه لا ينبغي إكرام عمر في الصورة الثانية، والاستصحاب الذي يمكن أن يقال: بإبقاء المختار الأول يعارضه استصحاب بقاء التخير، وفي هذه الصورة إما نحكم بتساوقهما ونرجع إلى حكم العقل الحاكم

بالتخير، أو نقول بتقدّم أحدهما على الآخر؛ لأنّهما من قبيل الاستصحاب السببي والمسببي؛ وذلك لأنّ استصحاب بقاء الاختيار الأول مسبّب عن التخير، فإذا جرى الاستصحاب في التخير لا يبقى تعيين للمختار الأوّل.

نتائج الفصل

والنتائج التي نتوصل إليها في هذا الفصل ثلاثة:

النتيجة الأولى: أن التخير بين المتزاحمين هو الحل عند تساوي الإحتمالات، من جهة عدم إحراز الأهمية في أحدهما، أو من جهة احراز عدم الأهمية، أو من جهة عدم إمكان تشخيص الأهمّ المعلوم إجمالاً في أحد المتزاحمين.

النتيجة الثانية: أنّ الحاكم بالتخير في باب التزاحم هو العقل، والشرع تابع له بناء على الحكومة. وعليه تحمل الخطابات الشرعية بالتخير في مورده على الإرشاد.

النتيجة الثالثة: أن التخير في باب التزاحم إستمراري لا ابتدائي؛ وذلك لوجود المقتضي وإنعدام المانع.

الباب الخامس

في طرق إحرار الأهمية

وفيه فصلان:

الفصل الأول

في طرق إحرار الأهمية في الأحكام

هناك طرق عدة يمكن من خلالها إحرار الأهمية في الأحكام وتمييزها عن

المهم منها:

الطريق الأول: الأدلة الشرعية، فإنه قد يستظهر من لسان الأدلة أهمية الحكم أو أهمية ملاكه بالقياس إلى الحكم الآخر المزاحم له، وتتم معرفة أهمية الحكم في الأدلة من خلال أمور:

الأول: رتبة الحكم، فإنه قد تتكفل بعض الأدلة ببيان شدة اهتمام الشارع بتكليف معين على نحو يستفاد منه تقدمه على غيره من التكليف؛ لأنه من الأسس التي تقوم عليها سائر الأحكام والمبادئ، فيكون هذا الحكم بمنزلة العلة المحدثثة أو المبقية لغيره من الأحكام، كما في مسألة الولاية لآل محمد عليهم السلام ووجوبها على العباد، ففي صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية» قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: «الولاية أفضل لأنها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن»، قلت: ثم

الذي يلي ذلك في الفضل؟ فقال: «الصلاة»، قلت: ثم الذي يليها في الفضل؟ قال: «الزكاة لأنه قرنها بها، وبدأ بالصلاة قبلها»، قلت: فالذي يليها في الفضل؟ قال: «الحج»، قلت ماذا يتبعه؟ قال: «الصوم»^١ حيث جعل الخامس أهمّ مرتكزات الإسلام، ومفتاح العبادات، وأقواها ملاكاً، وهو ما يدل عليه قوله سبحانه: «قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى»^٢ حيث جعل أجر المصطفى صلى الله عليه وآله على رسالته في مودة أهل بيته عليه السلام.

ومن الواضح أنّ مجازاة الرسول صلى الله عليه وآله في ولاية أهل بيته عليهم السلام مما يحكم بوجوبها العقل والنقل، أما العقل فلائها من أجلى مصاديق شكر المنعم، وأما النقل فللروايات المتواترة كرواية الصدوق قدس سره بسنده عن ابن أبي نجران قال: «من ردّ عليهم فقد ردّ على الله، ومن طعن عليهم فقد طعن على الله»^٣ وروايته قدس سره في العيون باسناده عن الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «وحب أولياء الله واجب وكذلك بغض أعداء الله، والبراءة منهم ومن أئمتهم»^٤

ودعاء الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله لمن نصر علياً أمير المؤمنين عليه السلام بالنصر ولمن خذله بالخذلان كما في حديث الغدير، الذي تواتر بطرق العامة والخاصة^٥، ونحو ذلك من أدلة تدلّ على أنّ الولاية لآل محمد عليهم السلام من الواجبات الشرعيّة التي تحظى بأهمية قصوى في الشريعة^٦؛ ولذا تقدّم على حفظ

(١) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات، ص ١٣، ح ٢.

(٢) الشورى، الآية ٢٣.

(٣) أنظر الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٢٤، ح ٢٨.

(٤) الوسائل: ج ١٦، الباب ١٧ من أبواب الامر والنهي، ص ١٨١، ح ١٦.

(٥) أنظر ذلك في نهج الحق، ص ١٩٢؛ تذكرة الخواص، ص ٢٨ - ٣٤؛ المقنعة، ص ٢٠٣.

(٦) أنظر الوسائل: ج ١٦، الباب ١٧ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٧٨ - ١٨١، ح ٧، ح ١٠، ح ١٦.

النفوس والأعراض فضلاً عن الأموال عند التزاحم، وقد جرت سيرة أهل البيت عليهم السلام ومن تبعهم على التضحية بالنفوس من أجل التمسك بالولاية والتفاني لأجلها، وقد تعرّض الكثير من المؤمنين إلى التبرّي من أهل البيت عليهم السلام أو القتل وفضّلوا القتل على البراءة^١.

وعليه فإذا دار الأمر بين الوقوع في محذور القتل أو الوقوع في محذور البراءة من الأئمة عليهم السلام وولايتهم التي هي من علائم الإيمان، ومفتاح العبادات فإنّ الولاية مقدّمة؛ وسبب هذا التقدم يرجع إلى أهمية الملاك من جهة الاولوية أو من جهة الأولوية بالقياس إلى غيرها من الأحكام بلحاظ أنّها أصل تبنى عليه سائر الأصول والفروع.

الثاني: شدة الجزاء، فإنه قد يرد التشديد في الجزاء على ترك الفعل الواجب أو فعل الحرام وهذا التشديد يدل عرفاً على الأهميّة، ويمكن أن نمثّل للأوّل منهما بالحج وللثاني بالربا؛ فإنّه ورد التعبير في لسان الأدلّة «أن من ترك الحجّ فليمت يهودياً أو نصرانياً»^٢، كما في بعض الروايات الشريفة وفي بعضها «كفر بالله العظيم»^٣.

ومن الواضح أنّ وجه التشابه بين الموت على اليهوديّة أو النصرانية وبين ترك الحجّ إما ينشأ من التشابه في الحكم، بمعنى أنّ تارك الحجّ يحكم عليه بذلك وإن كان يظهر الشهادتين، أو ينشأ من التشابه في الجزاء بلحاظ أنّ تارك الحجّ يعاقب عقوبة اليهود والنصارى لعدم عملهم بالحجّ لكونهم مكلفين بالفروع والأصول على ما هو المعروف بين الأصحاب، أو هو كناية عن عقاب الآخرة الذي ينال اليهود

(١) أنظر مروج الذهب، ج٣، ص ١٨٨ - ١٩٠.

(٢) الوسائل: ج ١١، الباب ٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ص ٣٠، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١، ح ٣، ص ٣٢، ح ٤.

والنصارى لأنهم لم يقبلوا بالإسلام والفرق بينه وبينهم في أنهم لم يقبلوا الإسلام عقيدة وتارك الحج لم يقبله عملاً، وكأنّ الرواية تنادي بأنّ ترك الحجّ يمنع من قبول أعمال الإنسان، فيحشر إلى ربّه ولم يقبل له عمل فهو والكافر بالإسلام سواء، أو لغير ذلك من الاحتمالات. هذا بالنسبة لترك الواجب الأهم، ومثله يقال في الحرام أيضاً كالربا، فإن الآية الشريفة تقول: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلاّ كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾^١، وفي آية أخرى تحذير للذين لا ينتهون عن أكل الربا يقول تعالى:

﴿فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾^٢، ويلاحظ أن أكل الربا يضر بالإنسان ضررين، هما من أخطر ما يصيب الإنسان، **الأول**: الجنون والخبل في العقل وهو ما يفيد لفظ (المس)^٣ **والثاني**: معاداة الله والرسول، وجزاءه القتل وهو المروي في متصافر الاخبار^٤ والمروي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «الربا سبعون باباً، أهونها عند الله كالذي ينكح أمه»^٥، وروى جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية كلّها بذات محرم في بيت الله الحرام»^٦.

ومن الواضح أنّ الجنون والقتل من أسوء ما يلاقه الإنسان في عاقبة أمره، كما أن الزنا بالمحارم من أقبح المنكرات، فتدل في مجموعها على شدة المفسدة المترتبة على سببها وهو الربا.

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٧٩.

(٣) أنظر مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٠٥، ذيل الآية المذكورة؛ كنز الدقائق، ج ٢، ص ٤٧٢، ذيل الآية المذكورة.

(٤) أنظر تفسير القمي، ج ١، ص ٩٣؛ كنز الدقائق، ج ٢، ص ٤٧٨.

(٥) مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٠٨، ذيل الآية المذكورة.

(٦) المصدر السابق.

والحاصل: إنَّ سوء الجزاء المترتب على ترك الحج وفعل الربا يكشف عن أهمية ملاكهما وخطورة مفسدتهما؛ لذا ينبغي تقديمهما على غيرهما في صورة التزاحم، كما لو تزاحم أمر المكلف بين فعل الحج أو الوفاء بنذر الزيارة للمشاهد المشرفة، أو تزاحم أمره بين اجتناب الربا للاضطرار إلى الدين أو التصرف في أموال الغير من دون إجازة، فإنه من خلال ما تقدم من الأدلة ينبغي على العبد أن يحج ويترك النذر، ويتصرف في المال ويجتنب الربا؛ لأهمية فعل الحج واجتناب الربا وتقديمهما على غيرهما.

الثالث: أهمية الموضوع، فإنه قد تستفاد الأهمية من عدم ترخيص المولى في ترك موضوع الحكم حتى في الطوارئ والعناوين الثانوية، فإن من المتسالم عليه بين الأصوليين والفقهاء أنَّ العناوين الثانوية ترفع الأحكام الأولية؛ لأن العناوين الثانوية ضرورات يتلى بها المكلف في بعض الأحيان لا دائماً من قبيل العسر والخرج والضرر والاضطرار ونحوها، لكن إذا لوحظ من لسان الأدلة أنَّ هذه العناوين الثانوية ترفع مثل الصيام والحج ونحوها من الأحكام الأولية ولا ترفع مثل الصلاة؛ لأنها لا تترك بحال فإنه يستفاد من ذلك أهميتها من غيرها.

وكذا إذا لا حظنا أن الشارع يرخص في ترك الحج في صورة الخوف ولم يرخص في الصلاة، بل جعل لحالة الخوف صلاة خاصة هي صلاة الخوف، وحتى في ساحات المعارك وميادين الحروب لم يرخص الشارع في ترك الصلاة، بل حتى في حالة الغرق والاحتضار لم يبح للمكلف ترك الصلاة، إذا لوحظ هذا الثبات الشرعي والمطلوبية المولوية للصلاة بحيث لا يسمح الشارع بتركها في جميع الحالات فإنه يكشف عن أهميتها بحيث إذا تزاومت مع غيرها من الأحكام تدلنا على أهميتها ولزوم تقديمها على غيرها، فإنَّ إطلاق أدلتها يشمل كلَّ الحالات

بما فيها حالة التزاحم^١، هذا في تزاحم الصلاة مع غيرها من الواجبات، وكذا الكلام في استحباب زيارة الحسين عليه السلام فقد دلت النصوص المتضاربة على أنها من أفضل الأعمال^٢ وحببت زيارته عليه السلام حتى في حالة الخوف والضرر^٣، فإنه يكشف عن أهمية ملاك الزيارة المباركة على ملاك دفع الضرر عن النفس والبدن.

الرابع: أهمية الغاية، وتعرف من خلال كثرة التنصيص عليها من قبل الشرع؛ مثل كثرة تنصيص الشريعة على التقوى ووجوب المواظبة عليها مهما أمكن، فإنّ الذي يتتبع الآيات والروايات يجد أنّ الشريعة حثّت على الالتزام بالتقوى وأكدت في هذا الحث في مختلف المجالات والأحوال، مما يكشف عن أهميتها في نظر الشارع وحبّه بمراعاتها دائماً؛ لكونها غاية الأحكام، يشهد لهذا قوله سبحانه: «فاتقوا الله ما استطعتم»^٤.

فإنّه يدلّ على مطلوبية التقوى على كلّ حال ويراعى فيها مقدار الاستطاعة فلا يسقط وجوبها عن المكلف إذا تعذرت بعض مظاهرها، وكذا قوله سبحانه: ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾^٥، والمراد بحق التقوى هو: استفراغ الوسع في القيام بالواجبات والاجتناب عن المحارم، ولذا يكون المتقي مقبول العمل، مبارك الأثر، ناجح الغاية، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾^٦ وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾^٧، هذا وقد علّلت الشريعة وجوب بعض الأمور أو تحريمها

(١) أنظر جواهر الكلام، ج ٧، ص ٢-٤.

(٢) أنظر الوسائل: ج ١٤، الباب ٦٥ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٤٩٩ - ٥٠٠، ح ١، ح ٣، ح ٤.

(٣) المصدر السابق، الباب ٤٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٤٥٧، ح ٢؛ والباب ٤٨ من أبواب المزار وما

يناسبه، ص ٤٥٨، ح ١، ح ٢.

(٤) سورة التغابن، الآية ١٦.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٠٢.

(٦) سورة المائدة، الآية ٢٧.

(٧) سورة الطلاق، الآية ٤.

بالتقوى فمثلاً علّلت وجوب العبادة بالتقوى قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^١، وعلّلت وجوب الصيام بالتقوى في قوله تعالى ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^٢ والصلاة كذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^٣ وتؤكد أهمية التقوى بملاحظة نتائجها الكبيرة في حياة الإنسان في الدنيا والآخرة وخطورة الآثار المترتبة على مخالفتها لما ثبت في محله من علم المعقول أنّ للأعمال آثاراً وضعية تنعكس على حياة الإنسان في الخير وفي الشر.

ونظير الكلام في التقوى الكلام في صلة الرحم فإنّ العديد من النصوص دلّت على أهمية الملاك فيه من جهة الغاية والآثار مهما كانت الرحم في سماتها وأفعالها، ففي الكافي عن الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: أوصني الشاهد من أمتي والغائب منهم، ومن في أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى يوم القيامة، أن يصل الرحم وإن كانت منه مسيرة سنة»^٤، وإذا لوحظت الآثار الوضعية المترتبة على ذلك تظهر أهمية الملاك بشكل أوضح، ففي النبوي الشريف: «ما من ذنب أجدر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما أدخره في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم»^٥، وعلى خلاف ذلك يظهر الأمر في غاية صلة الرحم.

فمن الباقر عليه السلام: «صلة الأرحام تزكّي الأعمال، وتدفع البلوى، وتنمي الأموال، وتيسر الحساب، وتنسيء في الأجل»^٦

(١) سورة البقرة، الآية ٢١.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

(٤) الكافي، ج ٢، ص ١٥١، ح ٥؛ مشكاة الأنوار، ص ٢٨٦.

(٥) مشكاة الأنوار، ص ٢٨٦.

(٦) الكافي، ج ٢، ص ١٥٠، ح ٤؛ مشكاة الأنوار، ص ٢٨٨.

والحاصل: إن كثرة تنصيب الشريعة على حكم من الأحكام أو كثرة التنصيب على غايته يكشف عن أهمية الحكم، أو يكشف عن احتمال الأهمية في أدنى الفروض، وهو يكفي في منجزية هذا الحكم ولزوم الأخذ به عند المزاخمة مع غيره إن لم يكن بهذه الخصوصية.

هذا وقد قيّد السيد الصدر قدس سره كما في تقريراته كاشفية كثرة التنصيب عن الأهمية بصورة ما إذا لم تكن نكتة أخرى تصلح لأن تكون هي المنشأ لكثرة التنصيب، وقد ذكر جملة من المناشئ الأخرى، وعدّ منها: كونه محلاً للابتلاء بدرجة أكبر، أو كونه بياناً خالياً من المحذور باعتبار اتفاهه مع رأي العامة، أو كونه ممّا يغفل عنه عادة، أو كونه مورداً لسؤال الرواة كثيراً، إلى غير ذلك من المناشئ المحتملة، وحينئذ فإن جزماً بشكل وآخر بعدم وجود أي منشأ لكثرة التنصيب كانت برهاناً إنياً على الأهمية^١.

ولعل القول بأنّ هذا التقييد متدارك غير بعيد بدهة أنّ المعيار في الكاشفية عن الأهمية هو الفهم العرفي، والعرف إذا التفت إلى وجود مثل هذه القرائن ربّما لا يحكم بالأهمية إلاّ أنّ هذا ليس هو محل الكلام، لأنّ الكلام في صورة ملاحظة كثرة التنصيب مع عدم وجود قرينة مانعة من فهم الأهمية أو احتمالها هذا أولاً.

وثانياً: إنّ مجرد احتمال الغفلة أو احتمال كون المنصوص يقع كثيراً محلاً للابتلاء ونحو ذلك، ممّا لا يكفي لرفع اليد عن فهم الأهمية، أو احتمالها، وعليه فإنّ الاحتمال المذكور لا يصلح مانعاً من فهم الأهمية عرفاً وفي صورة الشك فإنّ أصالة عدم مانعيته كافية لنفي ذلك وحينئذ يبقى الظهور بلا معارض فتأمل.

الخامس: نوع الدليل، ومن مصاديقه ما إذا كان دليل أحد الحكمين لفظياً والآخر لبيّاً، فإنّه بضميمة أنّ الشارع إنّما يبيّن من الأحكام ما كان له ملاك أهمّ ربما

(١) بحوث في علم الأصول، ج٧، ص٩٩.

يكشف إنَّ عن الملاك الذي توفر في المورد الذي دل عليه الدليل اللفظي هو الأقوى والأشدّ، ويكفي في ذلك الكشف عن احتمال الأهمية؛ لأنَّ حكمة الشارع تمنع من أن يسكت عمّا هو الأهم، ويبيّن ما هو المهمّ إلاّ إذا كان الأهمّ المسكوت عنه بدرجة من الوضوح، بحيث يستغني عن البيان.

وكيف كان، فإنّ الشارع نصّ على جملة من الأحكام كالصلاة والصيام والحجّ والعمرة والخمس والزكاة، وسكت عن أحكام أخرى إيكالاً على الأدلّة اللبّيّة مثل حرمة حلق اللحية، بناء على عدم وجود الأدلّة اللفظية فيها فيستند في حرمتها إلى السيرة أو الاجماع مثلاً، وكذا حرمة الموسيقى وحرمة التشبّه بالكفار ووجوب حفظ الأمانة المالكية والشرعية التي قام على الاولين ووجوب الثالثة الإجماع أو العقل أو السيرة ونحو ذلك ومن عدم بيان الشارع لهذه الأحكام وإيكال الأمر إلى الأدلّة اللبّيّة كشف عن عدم أهميّة الملاك بالقياس إلى الأحكام المنصوصة، وهذا الكشف يصلح أن يكون مرجحاً في باب التزاحم.

والنتيجة المترتبة على هذا هي: تقديم الحكم المدلول عليه بالدليل اللفظي على الآخر المدلول عليه بالدليل اللبّي.

وعليه فإنه إذا تزاخم فعل الصلاة مع استماع الموسيقى، والذهاب إلى الحجّ مع حلق اللحية كما لو أجبر الحاكم الظالم الرجال على حلق لحاهم فإنه يتعيّن ترجيح الصلاة والحج على الاستماع للموسيقى وحلق اللحية، ولازمه هو تقديم الصلاة والحج وان استلزم الاستماع والحلق.

ولعلّ من صغريات هذا الأمر مسألة جواز مراجعة المرأة أو الرجل إلى الطبيب أو الطبيبة مع وجود طبيب آخر من الجنس المماثل، فإنه إذا استلزم الفحص الطبّي اللّمس والنظر وخصوصاً العورة يتعيّن على المرأة مراجعة الجنس المماثل؛ لأنّ حرمة النظر منصوصة في مثل اطلاق قوله تعالى: ﴿الذين هم لفروجهم

حافظون^١.

بينما جواز المراجعة إلى الطبيب مما يحكم به العقل أو الشرع من جهة لزوم دفع الضرر أو قام عليه بناء العقلاء من جهة حفظ السلامة، وحكم العقل أو بناء العقلاء لا يصلح أن يكونا مرجحين بعد تنصيب الشارع على الحكم. نعم، ينبغي إحراز الكشف عن الأهمية أو الكشف عن احتمالها، وإلا فإن الأدلة اللبّية كالأدلة اللفظية في الدلالة على الحكم أو الملاك، فتأمل.

الطريق الثاني: مرتكزات المتشعبة

وقد ثبت في محلّه أنّ ارتكازات المتشعبة كالسيرة في الاعتبار والحجية؛ لأنّها كاشفة عن السنّة، **وتوضيح ذلك:** إنّ فهم المتدينين للشيعة كابر عن كابر، وفيهم أهل الخبرة وأجلاء العلماء الاتقياء وأهل الفهم والتتبع يفيد الوثاقة والاطمئنان بالحكم فضلاً عن التبعّد الشرعي في اتباع طريقتهم حيث حذر من مخالفتهم في مثل قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٢؛ وذلك إمّا لجهة أنّ الفهم من مصاديق الاتّباع في العمل، أو لجهة الأولوية لأنه إذا جاز الاتّباع في العمل جاز الاتّباع في الفهم بشكل أولى ولذا يلتزم بالمركوز في أذهانهم في العديد من الاحكام في مقام الفتوى، مع أنه لم ينصّ عليها دليل خاص، بل ينبغي الرجوع إلى فهمهم والأخذ بما يتلقونه في فهم الأدلة وظواهرها لأنّ المتشعبة يعدون من أهل الخبرة في فهم ألفاظ الشريعة، وفهم أهل الخبرة في كل فن حجة في ذلك الفن ولما ذكرنا شواهد عديدة:

منها: إذا دار الأمر بين الزنا وأكل درهم من الربا فإنّه يتعيّن اجتناب الزنا وارتكاب الربا؛ لأنّ المرتكز في أذهان المتشعبة أنّ الأول أعظم حرمة وإن ورد

(١) سورة المؤمنون، الآية ٥.

(٢) سورة النساء، الآية ١١٥.

في الحديث: (أنّ درهماً من الربا أعظم من سبعين زنية)^١ والوجه في هذا هو أنّ المتشرعة يحملون مثل هذا الخطاب على التخويف وبيان عظمة الجرم، وليس لبيان شدة الحرمة ولو كان بمقدار درهم.

ومنها: أنّ كلاً من الثواب والعقاب ليس ميزاناً كلياً لبيان الأهمية عندهم؛ ولذا نرى أنّ بعض المستحبات أكثر ثواباً من الواجبات مثلاً: للمبتدئ بالسلام من الحسنات أكثر ممّا للمجيب، مع أنّ رد السلام واجب، وفي هذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «السلام سبعون حسنة، تسع وستون للمبتدئ وواحدة للراد»^٢، وكذا زيارة الحسين عليه السلام لها من الثواب ما لا يحصى وفي معتبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «من زاره كان الله له من وراء حوائجه وكفى ما أهمه من أمر دنياه، وإنه يجلب الرزق على العبد، ويخلف عليه ما ينفق، ويغفر له ذنوب خمسين سنة، ويرجع إلى أهله وما عليه وزر ولا خطيئة إلاّ وقد محيت من صحيفته، فإن هلك في سفرته نزلت الملائكة فغسلته، وفتح له باب إلى الجنة فيدخل عليه روحها ينشر، وإن سلم فتح له الباب الذي ينزل منه رزقه، ويجعل له بكل درهم أنفقه عشرة آلاف درهم أدخر ذلك له، فإذا حشر قيل له: لك بكل درهم عشرة آلاف درهم، إن الله نظر لك فذخرها لك عنده»^٣ وورد في الأدلّة «أنّ زيارة الحسين عليه السلام تعادل ألف حجة متقبلة وألف عمره مبرورة، وأجر ألف شهيد من شهداء بدر، وأجر ألف صائم، وثواب ألف صدقة مقبولة، وثواب ألف نسمة أريد بها وجه الله ولم يزل محفوظاً»^٤، مع أنها من المستحبات، ولعلك لا تجد مثل هذا الثواب في الحج الواجب.

(١) بحار الأنوار، ج ١٠، باب ٥، ص ١١٧، ح ١٣.

(٢) تحف العقول، ص ١٧٧؛ مشكاة الأنوار، ص ٣٤٦.

(٣) الوسائل، ج ١٤، الباب ٣٨ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٤٢٩، ح ٢.

(٤) أنظر الوسائل، ج ١٤، الباب ٤٥ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٤٥٣، ح ١٨.

وبذلك يظهر وجه النظر في انفراد البعض في الفتوى بالقول بالإباحة والجواز في العديد من الأحكام؛ بدعوى عدم الدليل على المنع أو ضعف الدليل أو إجماله ونحو ذلك، وجعل علمه وفهمه الخاصّ معياراً لها؛ وذلك لأنّ للمتشرعة معايير وظواهر وقرائن تحتف بالتشريعات قد تمنع من حمل ظواهر الأدلة على ظواهرها، وقد توجب تقوية ما هو ضعيف أو تضعيف ما هو قوي كما هو مشهور وهو المنصور، لأنّ الشهرة جابرة للخبر الضعيف وكاسرة للخبر القوي كما حقق في محله؛ لذلك فإنّنا قد نجد الكم الوفير من الأوامر والنواهي الواردة في مختلف أبواب الفقه والتي ظاهرها الوجوب والتحريم، ولكنّ الفقهاء لم يعملوا بظواهرها، وإنما حملوها على الفضيلة فعلاً أو تركاً، ولو كان المعيار فهماً الشخصي الخاص لزم إضافة كثير من الواجبات والمحرمات، بل تأسيس فقه جديد نقطع فيه بمخالفة الواقع في الكثير من أحكامه؛ لذلك ينبغي الاعتماد على فهمهم من جهة ما وجدوه من القرائن اللفظية أو اللبية التي ربما خفيت علينا.

ومن هنا لا يرحّب الفقهاء بمخالفة الشهرة في الفتوى، والشواهد الفقهية لذلك

عديدة:

منها: حكمهم بحرمة خروج المرأة أمام الرجال الأجانب بملابس ضيقة لاصقة على بدنهما مع أنه ربما لم يرد بخصوصه دليل خاص؛ والسرف في حكمهم بالحرمة هو فهمهم لحقيقة اللباس الساتر فإنهم لا يرون اللباس الضيق مصداقاً للستر شرعاً مع أنه ساتر لغة وربما عرفاً.

ومنها: إقرار المنى في رحم المرأة الأجنبية، فإنّه قد يكون عبر الوطي وهو محرّم كتاباً وسنة وإجماعاً، بل بالضرورة من الدين، وقد يكون بالوسائل الطيبة الجديدة بلا مباشرة جنسية، كما إذا أفرغ الرجل منيه في وعاء ثم ادخل في الرحم

(١) أنظر الفقه (السنة المطهرة)، ص ٣٦.

بواسطة الحقن الطبيّة ونحوها، فمع أنّ الظاهر عدم وجود دليل خاصّ يدلّ على حرمة إلا أنّ المتشرعة يرون الحرمة هنا؛ لأنّهم يرون شمول الحرمة لإفراغ مني الرجل الاجنبي في رحم المرأة لهذا النحو من الإفراغ أيضاً وهذه الرؤية ناشئة من ارتكازهم وفهمهم الخاص عن حدود الشريعة مع أنّه ليس بزنا عرفاً ولغة.

نعم توجد روايات في الكافي والفقيه والدعائم تدلّ بإطلاقها على حرمة إقرار مني في رحم المرأة الأجنبية مطلقاً الشامل لهذا النحو من الإفراغ إلا أنّ ادّعاء انصرافها إلى الزنا غير بعيد.

نظير رواية عليّ بن سالم عن الصادق عليه السلام قال: (إنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلاً أقرّ نظفته في رحم يحرم عليه)^١ ورواها البرقي قدس سره في المحاسن، والصدوق قدس سره في عقاب الأعمال^٢.

وفي مرسل الصدوق قدس سره عن رسول الله صلّى الله عليه وآله: (لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله عزّ وجلّ من رجل قتل نبياً أو إماماً، أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده، أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً)^٣.

وفي رواية الجعفریات والدعائم عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله: (ما من ذنب أعظم عند الله تبارك وتعالى بعد الشرك من نطفة حرام وضعها في رحم لا تحلّ له)^٤.

وقريب منها رواية العوالي^٥ وقد أشكل عليها بضعف السند، وعلى فرض اعتضاها أو قوّة الاعتبار فإنّها منصرفة إلى الإفراغ بالطرق المعروفة وهو الزنا

(١) الكافي، ج ٥، ص ٥٤، ح ١؛ وأنظر الوسائل، ج ٢٠، الباب ٤ من أبواب النكاح المحرم، ص ٣١٨، ح ١.

(٢) المحاسن، ج ١، ص ١٠٦؛ ثواب الاعمال، ص ٢٦٣.

(٣) الوسائل، ج ٢٠، الباب ٤ من أبواب النكاح المحرم، ص ٣١٨، ح ٢.

(٤) الجعفریات، ص ٩٩؛ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٤٤٨، ح ١٥٦٤.

(٥) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٢٥٩، ح ٣٦.

بالجماع، إلا أنّ مع ذلك يحكم بحرمة حقن المنى بواسطة الحقن ونحوها، مع أنه ليس بزنا أو جماع وذلك لارتكاز المتشعبة.

ومنها: مسألة حلق اللحية، فإنه محرّم للسيرة المتشعبة وبعض الروايات الواردة بهذا الشأن، لكن هل يجوز فعل ما يمنع من إنباتها بواسطة عمليات جراحية أو استعمال الأدوية أو الحلق المتكرر قبل الإنبات، كما إذا حلق أولاً ثم في كل يوم يمرر الموس عليها فإنه قد لا يصدق عليه حلق، بلحاظ أن الحلق المحرم هو الرفع أي إزالة اللحية بعد إنباتها، أما العمليات المذكورة فهي دفع لأنها مانعة من الإنبات؟ فإنه قد يقال بالحرمة ليس للأدلة الخاصة، بل لمذاق المتشعبة وارتكازهم من شمول حرمة الحلق لمثل هذه الموارد أيضاً.

ومثل ذلك يقال فيما لو قامت المرأة غير المتزوجة بعمليات توجب إنبات اللحية والشارب - إذا لم يصدق عليه تشبه أو كان تشبهاً ولم تر حرمة لحصر حرمة التشبه بالكفار مثلاً - وإنما قيّدناه بغير المتزوجة لوضوح حرمة على المتزوجة لكونه يتنافى مع حق الزوج في الاستمتاع.

ومنها: حرمة وطء الزوجة بعد الموت، فإنّ جملة من الفقهاء قالوا ببطلان الزوجية بموت أحد الزوجين؛ لأنّ المنصرف بل والمتفاهم العرفي من عقد الزوجية هو انحصار أثر الزوجية بالأحياء دون الأموات، وصدق الزوجية بعد الموت من باب المجاز لا الحقيقة؛ لأنّ المشتقّ مجاز فيما انقضى، وعليه لا يبقى موضوع لجريان إستصحاب الزوجية بعد الموت؛ لتبدّل الموضوع؛ ولذا قالوا بجواز نكاح الخامسة بعد وفاة الرابعة، أو نكاح أختها.

وأما ما ورد من جواز غسل كل منهما للآخر والنظر إليه وأخذ العدة ونحو ذلك فهو لا يدلّ على بقاء الزوجية لإمكان القول بان ذلك للتعبّد الشرعي هذا في قبال جمع آخر حيث قالوا ببقاء الزوجية بعد الموت؛ وذلك للأدلة المذكورة.

وكيف كان، فإنّ الطائفتين اتفقوا على حرمة وطئ الزوجة بعد الموت، بل

أرسل بعض الفقهاء ذلك إرسال المسلمات، ودليلهم على ذلك مذاق المتشركة وارتكازهم^١.

والحاصل: أن للمتشرعة فهماً خاصاً عن الشريعة وتمييز أحكامها حسب القرائن التي توجب لهم الظهور أو تمنع من الظهور أو توجب الحمل على خلاف الظهور أو الجمع بين الأدلة فيتوصلون من ذلك إلى الواجبات والمحرمات والمستحبات، وكذا يتوصلون إلى تعيين الأهم والمهم من الأحكام ومن هنا نقول: أن مذاق المتشرعة وارتكازهم حجة في تعيين التكليف الأهم من المهم؛ ولذلك يجد المتتبع للفتاوى أنهم يصرّحون بتقديم بعض الأحكام على بعضها حسب فهمهم، مع أنه قد لا يوجد دليل خاص يدل على الأهمية أو الترجيح، وعليه فإنه إذا قال الفقهاء والمتشرعة بأهمية أحد الحكمين المتزاحمين أو احتمالهما فإنه يتعين على المكلف الاتباع، وبذلك يظهر أولوية حجية تصريحهم بالأهمية. وما يقال في الفقه والفقهاء، يقال في الطب والأطباء، والصناعة والصناعيين، والزراعة والزراعيين، وكل أهل خبرة في كل فن من الفنون.

الطريق الثالث: العقل

ويرجع إليه في الموارد التي لم يدلّ الدليل اللفظي على الأهمية فيها، أو لم يحرز ذلك، ولم يكن هناك ارتكاز من المتشرعة أو كان ولكن لم نعرفه في وقت الامتثال، سواء كان من جهة عدم الوصول بعد الفحص أو فقدان القدرة على الفحص، فإنّ العقل قد يلاحظ جهات المصالح والمفاسد أو الحسن والقبح في الأحكام أو مناسبات الحكم والموضوع، فيرجح بعضها على بعض في محلّ التزاحم فيكون حجة - بلا اشكال - وشواهد الفقهية عديدة:

(١) الفقه والمسائل الطبية، ص ٩٦، «بتصرف».

مثلاً: أجمع الفقهاء على وجوب حفظ النفس المحترمة من الضرر ولو أدى إلى إتلاف شيء من المال أو التصرف فيه من دون إذن صاحبه؛ وهذا فيما يتعلق باتلاف مال الانسان لأجل حفظه واضح لأهمية نفس الانسان من ماله، وأما فيما يتعلق بانقاذ الانسان من قبل الغير بواسطة اتلاف ماله ونحوه، فهو وان احتمل الوجهين من الجواز وعدمه، إلا أن الذي يقتضيه التحقيق هو الجواز بل الوجوب لأنّ الحسن في حفظ نفس الانسان أهمّ من قبح التصرف في أمواله أو إتلافها؛ وذلك لعدم الإشكال العرفي والعقلائي بعد التأمل والتحليل في أنّ ملاك حفظ المال وقبح التصرف فيه من دون إذن صاحبه يعتبر من شؤون احترام الغير وفروع لزوم إحراز طيب نفسه لدى التصرف بأمواله، أو ما يعود إليه من حقوق، فلا يعقل أن يكون هذا مزاحماً لملاك حفظ أصل وجوده وحسن إنقاذه من الضرر مع أنّ الأوّل فرع والثاني أصل؛ لذلك لا يتردّد العقلاء في إتلاف أموال الغير إذا صارت مقدّمة لإنقاذ نفسه أو إنقاذ ما هو أعظم، كما لو تعرّض دار الجار إلى الاحتراق ولم يمكنهم إنقاذه أو إنقاذ أهله وعياله أو أمواله العظيمة إلاّ عبر كسر الأبواب والشبابيك أو هدم مقدار من الجدار ونحو ذلك، وما ذلك إلاّ لإحراز أهميّة ملاك إنقاذ النفس عندهم وحسنه على قبح التصرف في ماله وإتلافه، بل يعدون من أقدم على مثل هذا محسناً ويستحق المدح والثواب، كما لا يحكمون عليه بوجوب الضمان لما أتلف، بل ويذمون له لو ترك الإنقاذ معتذراً بأستلزامه التصرف في ماله أو إتلافه.

ومن هنا ذكر الفاضل المقداد قدس سره في نضد القواعد^١ جملة من الأحكام التي يراعي فيها العقل جهات المصالح والمفاسد فيحكم بالترجيح حسب جهات الرجحان، وعلى الرغم من قيام الأدلّة على الترجيح في بعض ما ذكره، وكان لنا

(١) نضد القواعد الفقهية، ص ٨٤ - ٨٥.

مناقشة في بعضها إلا أن في بعضها الآخر كفاية، وقد اخترنا منها ما يلي:

١. مالو تقابلت المصلحة والمفسدة، فإن غلبت المفسدة درئت كالمحدود، فإنها مفسدة بالنظر إلى الألم الواقع على المحدود، ولكن في تركها مفسدة أعظم لما يترتب عليها من هتك الحرمات ومصادرة الحقوق والهرج والمرج، فتدراً المفسدة العظمى باستيفائها؛ لأن في ذلك مراعاة الأصلح، وإن غلبت المصلحة قدمت كالصلاة مع النجاسة أو كشف العورة فإن فيه مفسدة لما فيه من الإجلال بتعظيم الله سبحانه في أنه لا يناجى على تلك الأحوال إلا أن تحصيل الصلاة أهم؛ لذلك قالوا بالصلاة عارياً كما أفتى جمع لصحة صلاة فاقد الطهورين.

٢. قتل نساء الكفار وصبيانهم ونيش القبور عند الضرورة والنظر إلى العورة عند الضرورة وقطع فلذة من الفخذ لدفع الموت عن نفسه، فإن في الأول توجد مفسدة المقابلة بالمثل أو تشويه سمعة الإسلام غلبت مصلحة قتلهم لذا منع من قتلهم، وقد تغلب المصلحة المفسدة فيقتلون، وفي الثاني إذا كانت المصلحة في النيش أقوى من مفسدة هتك حرمة المؤمن وهو الذي عبّر عنه بالضرورة بترجيح النيش، وكذا الكلام في كشف العورة، وكذا في الرابع، فإن لا ضرر وإن كان يشمل ذلك إلا أن مصلحة حفظ الحياة تغلب مفسدة الضرر.

٣. مالو قلت المصلحة في جنب المفسدة، فيسقط اعتبار المصلحة ويحكم بمقتضى المفسدة كرد شهادة المتهم وحكمه أيضاً كالشاهد لنفسه والحاكم لنفسه؛ وذلك لأن قوّة الداعي الطبيعي القادحة في الظن المستفاد من الوازع الشرعي قدحاً ظاهراً لا يبقى منه إلا ظن ضعيف في عدالة الشهادة والحكم لا يصلح للاعتماد عليه، فالمصلحة بالشهادة والحكم مغمورة في جنب هذه المفسدة؛ ولهذا لو كان الشاهد أو الحاكم معصوماً

قُبِلَ قوله لنفسه وإن لم يسمَّ حكماً ولا شهادة اصطلاحاً كما في قصة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مع الأعرابي في دعوى الناقة، وقتل علي عليه السلام لما كذَّبَ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وكان قد تحاكماً إليه بعد أن تحاكماً إلى غيره وحكم الغير بغير الواقع^١، وكشهادة خزيمة بتصديقه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فسَمِّيَ بذِي الشهادتين^٢.

ويمكن الاستدلال لذلك بإمضاء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حكومة الإمام عليه السلام ورد الحكومتين السابقتين، مع أنه حكم لنفسه، إلا أن العصمة مانعة من المفسدة المحتملة فيه، فيكون شاهداً لما ذكره أحد المتحاكمين، كما يمكن الاستدلال بجواب الإمام عليه السلام على قبوله لكلام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بأنه عليه السلام وازن بين المصالح والمفاسد من جهتين:

الأولى: أن مصلحة تصديق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تقتضي عدم المطالبة بالبينّة، وإلا لطلب بالبينّة أو الدليل في كل شيء وهو مما يبطل النبوة.

والثانية: الأولوية القطعية القاضية بتصديقه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في الماليات بعد تصديقه بالمعنويات التي هي الأهم. هذا مضافاً إلى وجود المصلحة فيكون شاهداً لما ذكرناه.

هذا ولا يبعد صحة الاحتمالات المذكورة في إمضاء حكم أمير المؤمنين علي عليه السلام لعدم مانعية الجمع، خصوصاً وأنّ كلامهم عليهم السلام له بطون وبطون، وكل يغرف منه على قدر سعته، ويمكن تعليل الحكم أي عدم قبول الشهادة والحكم من غير المعصوم بدفع سوء القالة والتعرض لإساءة الظن في غير المعصوم بينما تقبلان في المعصوم؛ لأنّ العصمة دافعة لهذا الاحتمال عقلاً؛ ولهذا تقبل شهادة غير

(١) نضد القواعد الفقهية، ص ٨٥؛ وأنظر روضة المتقين، ج ٦، ص ٢٥٣؛ أمالي الصدوق ص ٦٢، مجلس ٢٢.

(٢) روضة المتقين، ج ٦، ص ٢٥٨.

المعصوم وحكمه لصديقه أو قريبه، إذ إنه لو منع ذلك أيضاً لأدى إلى فوات المصلحة العامة من الشهادة للناس، فانغمرت هذه التهمة في جنب هذه المفسدة العامة، إذ لازمها أن لا تقبل شهادة قريب، أو لا يشهد الإنسان إلا لمن لا يعرفه، و هو فرض نادر أو قليل الوقوع.

ومن هنا فإنّ العقل يرى أقوائية المصلحة في القبول فقدمها على المفساد المحتملة من انحياز الشاهد والحاكم لصديقه أو قريبه.

٤. احتمال العقد على مفسدة تترتب عليه ترتيباً قريباً كبيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر بناء على المشهور، وبيع السلاح لأعداء الدين، ويحتمل أيضاً بل يقوى بيع السلاح لقطاع الطريق إذا تحقّق منهم ذلك، وبيع الخشب ليعمل صنماً، والعنب ليعمل خمراً، فإنّ العقل يرى غلبة المفسدة على مصلحة البيع لذا يمنع منه^١.

فتمحصل من ذلك: أنّ العقل إذا لاحظ جهات المصالح والمفاسد والحسن والقبح قد يرى غلبة المفساد فيرجح جانب المنع، أو غلبة المصلحة فيرجح جانب الفعل، وقد يتساوى عنده الأمران فيحكم بالتخير، ويمكن التمثيل له بمن أكره على اتلاف أحد المالين مع تساويهما في الكمية والقيمة، ودوران أمر الحاكم في قتال أحد العدوين مع تساويهما من كل جهة، ودوران أمر الطبيب بين قطع أحد رجلي المريض مع تساويهما وهكذا.

نعم قد يحصل التزاحم بين المصالح والمفاسد والحسن والقبح من جهة الكمّ والكيف، وله صور وأحكام:

الصورة الأولى: أن يقع التزاحم بين الحكمين مع الغلبة في الكمّ كتعديل الراوي أو الشاهد أو تعيين الفقيه أو أعلميته، فإنه قد يعدلّه اثنان ويقدم فيه واحد،

(١) أنظر نضد القواعد الفقهية، ص ٨٣ - ٨٤.

ولعله من ذلك أيضاً تراحم أمر الطبيب الأجنبي الذي يريد فحص المرأة فإنه إذا كان يلامس زوجته قبل فحص الأجنبية يمنع من هيجان شهوته فإنه يجب عليه الملامسة حينئذ والسر فيه هو أن الاضطرار إلى المحرم بسبب الاضطرار إلى علاج المرأة أقل مفسدة من الاضطرار إلى المحرمين وهما النظر إلى الأجنبية وهيجان الشهوة.

الصورة الثانية: أن يقع التراحم بين الحكمين مع الغلبة في الكيف، كتعديل الراوي والشاهد مع كون الخبير الذي نرجع إليه في التعديل أعلم أو أتقى أو أروع، وقد مثّل له السيد الاستاذ قدس سره بمن أكره على الزنا، وكانت هناك فتاة وعجوز تمكن من أيتها فإنه لا يجوز تقديم الفتاة للزنا؛ لأنّ الكيف فيها أشد من الكيف في الثانية^(١).

وكذا الحال لو دار الاضطرار بين الزنا بأخته أو واحدة من محارمه أو الأجنبية كان الثاني أولى أولوية مستفادة من النصّ أو الإجماع أو ما أشبه ذلك، ولحكم العقل بأنّ في الزنا بالمحرم ارتكاب لقبیحين بخلاف الزنا بالأجنبية، كما أن شدة عقوبة الزنا بالمحرم في باب الحد كاشفة عن شدة حرمة بالنسبة إلى الأجنبية، وكذلك حال الزنا بالراضية والمكرهة، حيث إنّ الثاني أشد.

وكذا إذا اضطر الطبيب إلى ترك نزيّف قائد الجيش بسبب انكسار الجيش أو جندياً عادياً لا يشكل ضرراً مهماً على الجيش.

الصورة الثالثة: أن يقع التراحم بين حكمين أحدهما يغلب كما والآخر كيفاً، كمثال تعديل الراوي والشاهد مع كون المعدلين متساويين، ولكن القادح أعلم وأفضل، وربما يمثّل له بما إذا خيّر المكلف بين الزنا بعجوزين أو بفتاة تتوق نفسه

(١) قال قدس سره: ان اللذة المحرّمة تشدّ حرمتها بزيادة الكم والكيف، فإنّ الساعة منها أشد حرمة من نصف ساعة، والزنا بفتاة جميلة أشد حرمة من الزنا بعجوزة. أنظر الفقه (المكاسب المحرّمة)، ج ١، ص ٢٩٢.

إليها، حيث إنّ الأوّل فيه زيادة في الكمّ بينما الثاني فيه زيادة في الكيف. وقد تنعكس فتكون الغلبة كماً وكيفاً لأحدهما، كما لو يكره على الزنا بفتاتين أو عجوز واحدة.

وكذا إذا دار الأمر بين الزنا بالمحصنة والعذراء فإنّ الأوّل كيفاً أشدّ لمحذور اختلاط المياه. مضافاً إلى إيقاع الأذى بالزوج وانتهاك عرضه أيضاً، مضافاً إلى الزنا، بينما في الثانية ليس فيه محذور اختلاط المياه، نعم يضاف إليها الأذى وانتهاك العرض لاسيّما في صورة كراهتها عليه، وقد يقال بالتعارض الكيفي؛ لأنّ في الزنا بالعذراء افتضاض البكارة، ولعلّه عند العرف أهم.

وكيف كان فإنّ في الصور المذكورة قد يرى العقل أهمية الكمّ، وقد يرى أهميّة الكيف فيتعيّن التراحم، وقد لا يرى الأهميّة أو يرى عدم الأهميّة فيتعيّن التخير.

ومن المصاديق البارزة للصورة المذكورة مسألة التقليد والقضاء، فإنّه إذا كان هناك مجتهدون متعدّدون متساوون كان المقلّد مخيراً في تقليد أيّهم شاء، وإن كان بعضهم أفضل أفضليّة منصوصة كالأعلميّة بناء على وجود النص فيها وقلنا بوجوبها فإنه يتعيّن عليه تقليد الأعلم، وإن لم نقل بذلك ترجّح تقليده؛ إذ قد تكون الأكثرية الكمية هي الغالبة، كما لو كان في أحد الطرفين ثلاثة وفي الثاني اثنان، وقد تكون الأكثرية الكيفية كما لو كان الاثنان أعلم وأكثر خبرة ومهارة، وقد يتساويان بأن يكون اثنان في مقابل اثنين وكلهم بدرجة من العلم والخبرة.

هذا في الأمور الشخصية، ولكن في الأمور العامة التي ينبغي الرجوع فيها إلى الفقيه الجامع أو شورى الفقهاء فإن حصل توافق بين أهل الشورى منهم فلا إشكال، وإن اختلفوا فإن قلنا بالأكثرية مطلقاً لاقتضاء دليل الشورى الذي يحكم عقلاً على دليل التقليد فيها، وإلاّ أمكن رجوع المسألة إلى الصور المذكورة إذ قد تكون الأكثرية الكمية هي الغالبة، كما لو كان في أحد الطرفين ثلاثة وفي الثاني

اثنان، وقد تكون الاكثرية الكيفية هي الغالبة، كما لو كان الاثنان أكثر علماً وخبرة ومهارة، وقد تتساوى الوجوه، كما لو كان اثنان في قبال اثنين كمّاً وكلهم بدرجة متساوية في العلم والخبرة والمهارة، وأما إذا تساوا في الشورى فهل المجال للقرعة لأنها لكل أمر مشكل أم للترجيح بالوجوه المتقدمة؟ إذ قد يكون في أحد الطرفين الغلبة الكيفية كما لو كان بعضهم أعلم وأكثر تجربة وربما يكون الغلبة الكيفية وهكذا.

وكذا الكلام في مسائل الاختلاف في القضاء. نعم في صورة التساوي يمكن الرجوع إلى قاض آخر، وإلا كان المجال للصالح والاحتياط وقاعدة العدل والأنصاف كل في موضعه وترتب موضوعه.

وكذا مسألة دوران الأمر بين شرب عصير محرّم غير نجس أو شرب عصير محرّم نجس، وكذا دوران الأمر بين أكل الميتة وهي نجس ومحرّم ذاتاً وبين محرّم عرضاً كلحم الحيوان الجلال فإنها تصلح أمثلة للمزاحمة بين الكمّ والكيف.

نتيجة الفصل

والنتيجة التي نتوصل إليها من مطاوي هذا الفصل هي: أنه إذا تعيّن الأهميّة أو احتمالها بواسطة الأدلة اللفظية أو ارتكازات المتشعبة فلا إشكال بلزوم الأخذ بها، وأما إذا لم نحرز ذلك فيمكن إحرازها بواسطة العقل بعد ملاحظة جهات المصالح والمفاسد والحسن والقبح في كلّ من الحكمين المتزاحمين، فإن حكم بالإقوائية والغلبة كمّاً وكيفاً ترجّح ذوها وإلا كان الحكم هو التخيير، فتدبّر جيداً.

الفصل الثاني

في طرق احراز الأهمية في الموضوعات

الموضوعات على ثلاثة أقسام:

١. الموضوعات الشرعيّة، كالعبادات من قبيل الصلاة والصيام والحج من حيث

ذاتها وأجزائها وشرائطها، وهذه مرجعها إلى الشرع.

٢. الموضوعات المستنبطة كالمسافة الشرعية، والربا، والحجاب الشرعي، والعدالة، ومرجعها خبراء الشرع وهم الفقهاء.
٣. الموضوعات الصرفية كالماء والتراب، والدم، ومرجعها العرف وتسمى بالموضوعات العرفية وقد تقدم الكلام مفصلاً فيما يتعلّق بالموضوعات الشرعية، وأما الموضوعات المستنبطة والعرفية، فهو ما نتعرض إليه في هذا الفصل، وقد عرفت أن مرجع الأول هم أهل الخبرة، ومرجع الثاني العرف، وهذا مما كلام فيه وإنما الكلام في حجية كل واحد من الموضوعين لتحديد الأهمية، فهنا أمران:

الأمر الاول: في حجية أهل الخبرة في تشخيص الأهر

قد عرفت غير مرّة أن قول أهل الخبرة حجة في الموضوعات المختصة بهم كالأطباء في الطب والباعة في السوق والمهندسين في الصناعات الهندسية، والصاغة في الذهب والفضة، والسياسيين في السياسة والعسكريين في الحروب والشؤون العسكرية وهكذا. وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف وقع بينهم في مسائل:

الأولى: هل العدالة شرط في حجية قول أهل الخبرة أم تكفي الوثاقة؟

الثانية: هل التعدّد شرط في حجية قول أهل الخبرة لأنّه من مصاديق البيّنة أم يكفي الواحد لأنّه من مصاديق الاستبانة وكلاهما نصت عليهما رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام الواردة في بيان اصالة الحل في الأشياء: «والاشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»^١ أو للأولوية المستفادة من كفاية قول الواحد في الأحكام حيث دلّت الأدلة على حجية خبر واحد فيها مع أنها

(١) الوسائل، ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٤.

أهم وأخطر من الموضوعات؟

والنتيجة أنّ ما دلّ على حجّية خبر الواحد في الأحكام يدلّ على حجّيته في الموضوعات بشكل أوّلى.

الثالثة: إذا عرف المكلف الأهمّية في أحد الأطراف المتزاحمة هل يجوز له العمل برأيه الشخصي أم يحتاج في ذلك إلى فتوى الفقيه؟

والظاهر أنّ المسألتين الأولى والثانية ترجعان إلى الخلاف في كليّ المسألة؛ لذا فإنه من اكتفى في حجّية الخبر بالوثاقة وهو المتصوّر لبناء العقلاء والأولوية المذكورة يكتفي هنا أيضاً، وإلاّ ينبغي القول بلزوم إحراز العدالة عملاً بالنصوص الدالة على لزوم العدالة كقوله سبحانه: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾^١ الدالّ بمفهومه على عدم وجوب التبيّن من خبر العادل - بناء على ثبوت المفهوم هنا - وقوله سبحانه: ﴿ولا تتركوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار﴾^٢ الذي تتوقف دلالاته على ذلك على شروط ثلاثة هي:

١. أن يكون الاعتماد على قول غير العدول من أهل الخبرة من صغريات الركون إلى الظالمين.

٢. دعوى عدم وجود ضد ثالث للظلم والعدالة.

٣. أن يكون المراد من العدالة معناها الشرعي الخاصّ في قبال بعض الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن عدالة كلّ دين وقوم بحسبهم؛ ولذا اکتفوا بالعدالة عند أهل كلّ ملّة في قبول شهادتهم.

والحاصل: إذا قلنا بكفاية الوثاقة في الراوي نقوله هنا أيضاً؛ ولذا صحّ الأخذ من ثقات الواقفيّة والفتحيّة ونحوهم من أهل المذاهب الباطلة؛ لشمول مثل قول الإمام

(١) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٢) سورة هود، الآية ١١٣.

الحسن العسكري عليه السلام: «خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا»^١ وقوله في التوقيع عن القاسم بن علاء: «إنه لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^٢ وعموم العلة في آية النبأ^٣ وغير ذلك مما هو متضافر في الأدلة والنصوص^٤ ولذا ردّ السيد بحر العلوم قدس سره من ذهب إلى تضعيف سند الأحاديث التي يشتمل سندها على فاسدي المذهب كالطححية في قاعدة مستقلة عقدها للجواب عن هذا التضعيف، وقال: إنّ هؤلاء وإن كانوا فطحية فاسدي الاعتقاد إلا أنهم ثقات في النقل، معتمد عليهم في الرواية، وقد نصّ علماء الرجال على توثيقهم، وأنهم من أجلة العلماء والفقهاء، كما نصّوا على فساد مذهبهم، فالرواية على هذا من جهتهم موثقة، والموثق عندنا حجة^٥.

والذي يتتبع كتب الرجال يجد أن طائفة كبيرة من فاسدي المذهب وقعوا في سلسلة الأسانيد، وقد وثقهم علماء الرجال، وقبلوا برواياتهم، بل وعدّوا جملة منهم من فقهاء الأصحاب، مثل: الحسن بن علي بن فضال، وبنيه، ويوسف بن يعقوب، وعمّار الساباطي الذي أجمع على توثيقه وفضله وقبول روايته. قال عنه الشيخ الطوسي قدس سره: عمار بن موسى الساباطي له كتاب كبير جيّد معتمد^٦، وقال عنه أيضاً: إنه ثقة في النقل لا يطغى عليه فيه^٧، وقريب منه قاله النجاشي^٨، وقال المحقق

(١) الغيبة للشيخ الطوسي، ص ٣٩٠، ح ٣٥٥؛ وبحار الانوار، ج ٥١، ص ٣٥٨.

(٢) الوسائل، ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٠، ح ٤٠.

(٣) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٤) أنظر الوسائل، ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٨ - ١٤٠، ح ٤، ح ٥، ح ٦، ح ٧، ح ٨.

(٥) رجال بحر العلوم، ج ٤، ص ١٢٤، «بتصرف».

(٦) الفهرست، ص ١١٧، (٥١٥).

(٧) التهذيب، ج ٧، ص ١٠١.

(٨) رجال النجاشي، ص ٢٩٠، (٧٧٩).

الحلي قدس سره في مسألة نزح ماء البئر بالتراوح: إنّ الأصحاب عملوا بروايته^١، وحكى السيد بحر العلوم قدس سره عن شيخ الطائفة قدس سره أنه قال في مواضع من كتبه: إنّ الإمامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات^٢.

ولذا أخذوا بمقبولة عمر بن حنظلة في باب القضاء مع أن في طريقها داود بن الحصين وهو واقفي، وجعلوها العمدة في باب التفقه والاجتهاد، وعدّها البعض الدليل الأقوى على ملاكات الترجيح^٣، فتحصل أنّ الملاك في الاعتبار هو الوثاقة لا العدالة كما عليه القدماء خلافاً للمتأخرين الذين قالوا باشتراط العدالة في الرواة.

وتظهر ثمرة الفرق بين اشتراط العدالة والاكتفاء بالوثاقة لدى التعارض بينهما عند من يرجح بالظن الأقوى أو الأخذ بالقدر المتيقن من الاعتبار، فإنّ الظنّ بصدور الخبر الصحيح في حال العدالة أقوى من الظنّ الحاصل بصدور الموثق كذلك، فإن بني على الترجيح به في باب التعارض كان الصحيح عند التعارض مقدماً على الموثق وإن كان الموثق حجة في نفسه.

نعم، يستثنى مما تقدّم ما دلّ الدليل على اشتراط العدالة فيه بالخصوص كإمام الجماعة في الصلاة والفقهاء في التقليد والقاضي في الحكم والشاهد في الشهادة مع أنّ العدالة من الحقائق المشكّكة، وتتأكد في بعض هذه الموارد، فمثلاً: العدالة في مرجع التقليد ينبغي أن تكون أشدّ وأكاد من عدالة إمام الجماعة لما في مقامه من التمثيل للمعصوم عليه السلام والإمساك بزمام الإسلام وقيادة المسلمين في دينهم وديناهم، كما يدل عليه الخبر الحسن كالصحيح الذي رواه الصدوق قدس سره في

(١) المعبر، ج ١، ص ٦٠.

(٢) رجال بحر العلوم، ج ٤، ص ١٢٥.

(٣) راجع روضة المتقين، ج ٦، ص ٢٧.

(٤) راجع تنقيح المقال، ج ١، ص ١٩٣، الطبعة الحجرية.

الفقيه عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: أن علياً كان في مسجد الكوفة فمرّ به عبد الله بن قفل التيمي ومعه درع طلحة، فقال علي عليه السلام: «هذه درع طلحة أخذت غلولا يوم البصرة»، فقال ابن قفل: يا أمير المؤمنين اجعل بيني وبينك قاضيك الذي ارتضيته للمسلمين، فجعل بينه وبينه شريحاً، فقال علي عليه السلام: «هذه درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة»، فقال شريح: يا أمير المؤمنين هات على ما تقوله بيّنة، فأتاه بالحسن بن علي عليه السلام فشهد أنها درع طلحة أخذت يوم البصرة غلولاً، فقال شريح: هذا شاهد ولا أقضي بشاهد حتى يكون معه آخر، فأتى بقنبر فشهد أنها درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة، فقال: هذا مملوك ولا أقضي بشهادة المملوك، غضب علي عليه السلام ثم قال: «خذوا الدرع فإنّ هذا قد قضى بجور ثلاث مرات»، فتحوّل شريح عن مجلسه وقال: لا أقضي بين اثنين حتى تخبرني من أين قضيت بجور ثلاث مرات؟ فقال له علي عليه السلام: «إنّي لما قلت لك: إنّها درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة فقلت هات على ما تقوله بيّنة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله حيثما وجد غلول أخذ بغير بيّنة، فقلت رجل لم يسمع الحديث فهذه واحدة، ثم أتيتك بالحسن فشهد فقلت: هذا شاهد واحد ولا أقضي بشاهد حتى يكون معه آخر، وقد قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشاهد ويمين فهاتان اثنتان، ثم أتيتك بقنبر فشهد فقلت هذا مملوك، وما بأس بشهادة المملوك إذا كان عدلاً فهذه الثالثة، ثم قال علي السلام: يا شريح إنّ إمام المسلمين يؤتمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا، وكذا الكلام في القاضي والشاهد قياساً إلى إمام الجماعة. وقد حكى عن العلامة المجلسي قدس سره قوله: أن العدالة مما اختلف كلام الاصحاب فيها اختلافاً كثيراً في باب الإمامة وباب الشهادة، والظاهر أنّه لا فرق عندهم في

(١) أنظر روضة المتقين، ج٦، ص ٢٦٠ - ٢٦٢. والغُل: الخيانة، والغلول من المغنم خاصة. وفي الحديث «درع طلحة أخذت غلولاً» أي سرقة من الغنيمة قبل القسمة، وسمى غلولاً لأن الأيدي فيها مغلولة، أي ممنوعة مجعول فيها غلّ، وهي الحديدية التي تجمع يد الأسير إلى عنقه كما في قوله: «خذوه غلّوه» أي أوثقوه بالغل، أنظر مجمع البحرين، ج٥، ص ٤٣٥ - ٤٣٧، (غلل).

العدالة في المقامين وإن كان يظهر من الأخبار أن الأمر في الصلاة أسهل منه في الشهادة، ولعلّ السرّ فيه أن الشهادة يبتني عليها الفروج والدماء والاموال والحدود والمواريث فينبغي الاهتمام فيها، بخلاف الصلاة فإنه ليس الغرض منها إلا اجتماع المؤمنين وائتلافهم واستجابة دعواتهم، ونقص الإمام وفسقه وكفره في صورة عدم علم المأموم به لا يضرّ بصلاة المأموم؛ ولذا اكتفي بحسن ظاهر الإمام وعدم العلم بفسقه .

وقال السيد الاستاذ قدس سره: وكأنه أخذ ذلك من قصة صلاة إنسان مع إمام من خراسان إلى الكوفة، ثم تبين أنه يهودي، فقال الإمام: «لا بأس بصلاته» مما ذكر في باب الجماعة، هذا إذا قلنا بانصراف أدلة العدالة إلى اختلاف الرتبة حسب اختلاف الموارد، وإلا فإن إطلاق أدلة اشتراط العدالة لا يختلف فيه الحال بعد كون العدالة من الموضوعات العرفية التي تؤخذ من العرف.

وكيف كان، فإن الرجوع إلى أهل الخبرة من طرق إحراز الأهمية أو احتمالها في باب التزاحم والخلافات الأخرى مبنائية. هذا بعض ما يتعلق بالمسألتين الأولى والثانية.

وأما ما يتعلق بالمسألة الثالثة فالظاهر أنّ الموضوعات الصرفة مما لا يحتاج فيها المكلف إلى فتوى الفقيه؛ لأنّ الحكم يتبع الموضوع، فإذا ثبت الموضوع لدى المكلف يثبت حكمه أيضاً كسائر الموضوعات الخارجية، كما لو ثبت لديه أن السائل الذي يريد شربه خمر أو ثبت لديه أنه ماء فإنه يجب الاجتناب في الأوّل، ويجوز الشرب في الثاني بلا حاجة إلى فتوى الفقيه في المصداق بعد معرفة الحكم الكلي منه، نعم إذا حكم الفقيه الجامع بشيء من الموضوعات يجب الأخذ لوجوب اتباع أوامره وعدم جواز الرد عليه شرعاً، وأما في الموضوعات العامة أو المستنبطة فالظاهر وجوب أخذ فتوى الفقيه أو شورى الفقهاء فيها؛ لأنها من الأمور

(١) أنظر (السنه المطهرة)، ص ٩٤.

التي تحتاج إلى خبرة خاصة ودقة نظر وجمع بين الأدلة كالسلم والحرب بين البلدان والتعددية الحزبية في إدارة الدولة أو العمل السياسي والصناعات والعلاقات الخارجية فتشملها أدلة التقليد.

الأمر الثاني: في حجية العرف في تشخيص الأهر

إنّ بين ما يراه العقل وما يراه العرف عموم من وجه، كما أنّ ما يراه العرف العامّ وما يراه العرف الخاص وأهل الخبرة كذلك، كما أنّ بين الشرع والعرف عموماً من وجه أيضاً؛ لذا أفردناه بالذكر؛ إذ إنّ للعرف معايير خاصة في تحديد الأهميّة في مختلف الشؤون بعضها ينشأ من المصالح الخارجية، وبعضها ينشأ من الأعراف، وبعضها ينشأ من التلقّي، والامثلة الفقهية للمنشأ الأول والثاني عديدة كما ستعرفها، وأما المنشأ الثالث فيمكن التمثيل له بقانون الإلزام فإنّه قد يشكل العمل به في بعض الموارد وهذا الإشكال ناشئ من اختلاف التلقّي العرفي مثل: أن يقوم الوكيل الكافر عن المسلم بفتح مبيع من مال المسلم، أو محلاً لممارسة الشذوذ الجنسي في بلد الكفار، ويدخل ربحه في كيس المسلم، بينما لا يشكل بعضه الآخر مثل أن يشتري ويبيع الأسماك المحرمة ويدخل ربحه في كيس المسلم والسبب في ذلك يعود إلى التلقّي؛ إذ لا يبعد أن يقال بتحريم الأول، ولا يشمل قانون الإلزام لأنّه عرفاً من الفساد في الأرض كما هو المركز في أذهان المتشرعة، كما يشمل أيضاً قولهم عليه السلام: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمّنه»، فإنّ مصبّ التحريم في الأوّل على الواقع بخلاف الثاني، فاختلف التلقّي العرفي يوجب اختلاف الحكم، وربما يوجب اختلاف الصدق في الموضوع الخارجي مثل قولهم: إنّ ماء البحر مطلق مع أنّه مالح جدّاً ولو أخذ منه مقدار قليل في إناء عدوّه ماءً مضافاً^٢ وكذا ماء

(١) أنظر الوسائل، ج ١٧، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٩٢، ح ١، ح ٢.

(٢) أنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٩١.

النهر في أيام الربيع في مثل العراق والبلدان السهلية فإنه عرفاً مطلقاً إلا أنهم لو أخذوا منه قدرًا قليلاً عدوه مضافاً، والفرق في ذلك يرجع إلى التلقي العرفي، والكلام ذاته يجري في تحديد الأهمية في الموضوعات أو في الأحكام، فإن المتتبع قد يجد العديد من الموارد التي قد يرى العرف فيها الأهمية مع قطع النظر عن حكم العقل أو الشرع، ومن الواضح أن الحكم يتبع الموضوع، وحيث إن العرف هو المرجع في تحديد الموضوعات الخارجية يترتب عليه حكمه، إلا في الموضوعات التي تصرف فيها الشارع تبديلاً أو توسعة وتضييقاً كالموضوعات الشرعية المبيّنة، نظير الماهيات المخترعة أو المستنبطة فإنه ينبغي الرجوع فيها إلى الشرع، وأما في غيرها أو في صورة الشك فإن الأصل في تحديد الموضوعات هو العرف؛ ولذا أفتى صاحب العروة قدس سره بأن محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين وفي مسائل أصول الفقه ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية ولا في الموضوعات الصرفية، فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل مثلاً وقال المجتهد: إنه خمر لا يجوز له تقليده. نعم من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله كما في إخبار العامي العادل، وهكذا، وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية، وأقرها جمع من المحشّين^١ والشراح^٢، والامتلة الفرعية لذلك في القضايا المختلفة عديدة:

منها: في الموضوعات المالية، فإذا دار الأمر بين إنقاذ دار الغني من الاحتراق أو السرقة أو إنقاذ دار الفقير المعدوم فإن العرف قد يرى أنّ الغني لا يتضرر كثيراً

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٢٢ - ٢٣، مسألة ٦٧، ط مؤسسة الأعلمي.

(٢) أنظر المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧ - ٥٨، مسألة ٦٧، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٣) أنظر مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ١٠٥؛ مهذب الأحكام، ج ١، ص ١١٣ - ١١٤؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤٨ - ٣٥٠.

بمثل هذا الحادث، بينما يتضرر منه الفقير، فيرجح إنقاذ دار الفقير على إنقاذ دار الغني مع أنها لا تسوى شيئاً في ذاتها وأثاتها في قبال ما يتلف في دار الغني بحكم العقل، بل بحكم الشارع أيضاً إذا صدق الإسراف على التلف.

ومنها: في الشأن العرضي كما في دوران أمر الرجل - بسبب إجباره من قبل الظالم - بين اللواط بولده أو الزنا بينته أو أمه فإنّ لدى بعض الأعراف قد يعد الزنا أهم لأنه أشد في انتهاك الحرمة العرضية مع أنه ربما يستفاد من الأدلة أهمية اللواط، إذ اللواط أكثر بشاعة من الزنا كما يعرف من حدودهما الشرعية ومن تعذيب قوم لوط بالعذاب الدنيوي الشديد مضافاً الى العذاب الأخروي؛ ولذا تعده بعض الأعراف أشد من الزنا.^١

ومنها: في الشأن الاجتماعي إذا دار الأمر بين إنفاق المال لشراء بيت للسكن أو العيال أو في التزويج الواجب، فإنّ الشرع قد يرى أولوية الثاني ثم الثالث ثم الأول إلا أنّ العرف وخصوصاً أصحاب الكرامة والحمية قد يجدون الأول أهم في الأسرة؛ لأنّ الجوع قد يتحمّل، والتزويج يصير عليه، لكنّ المذلة والمهانة الناشئة من عدم السكن المناسب لا تتحمّل عندهم، ويؤيده بل يدلّ عليه ما ورد في الموضوعات العرفية من الفتوى حسب الأهمية العرفية في مسألة التزويج بمن فيه عار وغضاضة على الزوجة وأهلها، حيث ذهب بعض الأعلام الى جواز الفسخ كما قد يستفاد من ظاهر كلامه^٢ وصرح جماعة منهم بعدم سقوط اعتبار إذن الولي إذا منع المرأة من التزويج ممن في تزويجه غضاضة وعار وعدم اعتبار هذا المنع من مصاديق العضل مع أنّه شرعاً كفوفاً لها؛ بناءً على انحصار الكفاءة بالإسلام من جهة أنّ المسلم كفو المسلمة.

(١) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٩٢؛ وأنظر نضد القواعد الفقهية، ص ١٥.

(٢) أنظر وسيلة النجاة، ص ٧٤٦، مسألة (١٣)؛ مهذب الاحكام، ج ٢٥، ص ١٤٢.

وكذا الكلام في مسألة البيت الذي تسكن فيه الزوجة، حيث اشترطوا أن يكون من شأنها، وكذا في إكسائها، وكذا في مسألة المؤنة المخرجة من الخمس والاستطاعة والزاد والراحلة في الحج ونحو ذلك؛ لأنّ الشارع راعى فيها المصالح العرفية، قال في العروة: المراد بالزاد هنا المأكول والمشروب وسائر ما يحتاج إليه المسافر... بحسب حاله قوة وضعفاً وحرراً وبرداً وشأنه شرفاً وضعفاً... والمراد بالراحلة مطلق ما يركب، واللازم وجود ما يناسب حاله بحسب القوّة والضعف، بل الظاهر اعتباره من حيث الضعة والشرف كمّاً وكيفاً، وإن كانت الآية والأخبار مطلقة، أي الآية والأخبار مطلقة في اشتراط الاستطاعة ولم تنص على اعتبار ما يناسب بحال الحاج ضعة وشرفاً، وقد أقرّ هذه الفتوى جملة كبيرة من المحشّين والشراح، وبعضهم من المراجع^٢ بل نفى السيّدان البروجردي والكلبائي قديس سرهما إطلاق الآية والأخبار من جهة عدم صدق الاستطاعة إذا توقف على ما يهد من شرفه ويوجب له المهانة والذل بحسب حاله^٣.

وفي مهذب الأحكام علل عدم التمسك بإطلاق الآية أي قوله تعالى: ﴿من استطاع إليه سبيلاً﴾^٤ والأخبار بعد ظهور الإطلاق فيها من جهة لزوم تنزيلها على المتعارف بين الناس، ولا ريب في أنّ الناس يلاحظون في أسفارهم المتعارفة الضعة والشرف كمّاً وكيفاً، ومع الشك في الإطلاق من هذه الجهة لا يصحّ التمسك بها؛ لأنّه تمسك بالدليل في الموضوع المشكوك^٥، فيكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصدّقية، وفي المستمسك والفقهاء قريب منه، قال في الفقه لدى

(١) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٢٩٠، مسألة ٤، ط مؤسسة الاعلمي «بتصرف».

(٢) أنظر المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٦٤، مسألة ٤، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٣) أنظر المصدر السابق، ص ٣٦٥، حاشية رقم (١).

(٤) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٥) مهذب الأحكام، ج ١٢، ص ٥٤، حاشية رقم (١).

الخدشة في التمسك بالإطلاق: بل يمكن أن يقال بعدم إطلاق الآية والأخبار، إذ من يكون حرجاً عليه السير دون شرفه يكون ممن لا يستطيع شرعاً وعرفاً، وأجاب عن قول فقيه عصره كاشف الغطاء قدس سره بعدم اعتبار الشرف والضعفة، حيث قال: والمراد بها - أي بالراحلة - ما يناسبه قوة وضعفاً لا شرفاً وضعفاً^٢ بأنه قصد ذلك بحسب المتعارف الذي لا يوجد المهانة والذل والعسر والحرج^٣، وهذا وظاهر العطف بين الذل والمهانة والعسر والحرج أنهما سببان مستقلان، لا أنّ الذل والمهانة من صغريات العسر والحرج وإن كانا يتطابقان في بعض الموارد كما لا يخفى؛ ولذا قال في الجواهر ما زجا قوله مع متن الشرايع: وأمّا المراد بالراحلة فراحلة مثله كما في القواعد، وظاهرها اعتبار المثلية في القوة والضعف والشرف والضعفة كما عن التذكرة التصريح به^٤.

وفي موضوع الاستطاعة أيضاً استثنى بعض الفقهاء من الزاد والراحلة ضروريات معاشه اللائقة بحاله. قال في العروة: يستثنى من ذلك ما يحتاج إليه في ضروريات معاشه، فلا تباع دار سكناه اللائقة بحاله ولا خادمه المحتاج إليه ولا ثياب تجمله اللائقة بحاله فضلاً عن ثياب مهنته، ولا أثاث بيته من الفراش والأواني وغيرهما مما هو محل حاجته، بل ولا حلّي المرأة مع حاجتها بالمقدار اللائق بها بحسب حالها في زمانها ومكانها، ولا كتب العلم لأهله التي لا بدّ له فيها فيما يجب تحصيله^٥، بل واستثنى بيع داره المملوكة وإن كان عنده دار موقوفة تكفيه لسكناه

(١) الفقه، ج ٣٨، ص ٢٧.

(٢) كشف الغطاء، ج ٤، ص ٤٧٩.

(٣) الفقه، ج ٣٨، ص ٢٧.

(٤) جواهر الكلام، ج ١٧، ص ٢٥٦.

(٥) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٢٩٢، المسألة ١٠، ط مؤسسة الأعلمي.

إذا كان منافياً لشأنه^١، وقد أقر ذلك جملة المعلقين على الفتوى، وجمع منهم من مراجع العصر^٢، ولا يقال لعل الاستثناء للعسر والحرص لا للأولوية الشرفية؛ لأن العطف الذي أورده بين الشأنية والعسر ظاهر في المغايرة، وأن كل واحد منهما ملاك مستقل للاستثناء فراجع^٣.

وفي تعيين المؤونة المستثناة من الخمس قال في العروة: المراد بالمؤونة ما يحتاج إليه نفسه وعياله في معاشه بحسب شأنه اللائق بحاله في العادة من المأكل والملبس والمسكن وما يحتاج إليه لصدقاته وزياراته وهداياهم وجوائزهم وأضيافه والحقوق اللازمة له بنذر أو كفارة أو أداء دين أو أرش جنائية أو غرامة ما أتلفه عمداً أو خطأ، وكذا ما يحتاج إليه من دابة أو جارية أو عبد أو أسباب أو ظرف أو فرش أو كتب، بل وما يحتاج إليه لتزويج أولاده أو ختانهم ونحو ذلك، حتى قال: ولو زاد على ما يليق بحاله ممّا يعدّ سفهاً وسرفاً بالنسبة إليه لا يحسب منها^٤. وقد سكت عن ذلك جملة من أعظم المحشّين الظاهر في إقرارهم لفتوى صاحب العروة الوثقى قدس سره كما علّق عليها جمع من الشراح والمعلقين^٥ مما يكشف عن أن وجه الفتوى هو الأولوية الشرفية والنظر العرفي الذي قد يختلف بلحاظ الأشخاص والزمان والمكان.

ففي مهذب الأحكام قال السيّد السبزواري قدس سره في بيان موضوع المؤونة: الحق أن يكالها إلى المتعارف في كل زمان ومكان وكل صنف أولى من التعرّض له لاختلافها غاية الاختلاف بحسب الأزمنة والأمكنة والأصناف، وهو ليس من

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٩٣، المسألة ١١، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) أنظر المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٧١، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٣) أنظر المصدر السابق.

(٤) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٢٦٠، مسألة ٦١، ط مؤسسة الأعلمي.

(٥) أنظر المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨٥ - ٢٨٦، مسألة ٦١، مؤسسة النشر الإسلامي.

الأمر التعبدية حتى يحتاج إلى بيان الشارع، ولا الموضوعات المستنبطة حتى يحتاج إلى نظر الفقيه^١.

وفي تعليقه أخرى على الفتوى قال: وحيث إنه لم يرد تحديد تعبدية من الشرع في هذا الأمر العام البلوى - أي المؤونة - يكون المرجع هو العرف^٢.

وفي الفقه نسب السيد الأستاذ أعلى الله مقامه اعتبار المؤونة اللائقة بحاله إلى المشهور، بل قال: ادعى غير واحد الإجماع عليه، بل في شرح المفاتيح أنه ضروري المذهب^٣. وربما يقال بشمول المؤونة للحاجات الأحيانية إذا كانت لائقة بحاله ولو في السنة مرة واحدة كالكتب التي يشتريها الإنسان لاحتياجه إليها حسب المتعارف ولو في بعض الأحيان؛ لأنه فقيه مثلاً، حيث تحسب من المؤونة مع ندره الحاجة إذا كانت استعارتها ليست من شأنه.

هذا وتوسّع السيد الحكيم قدس سره في المؤونة حيث عرفها بأنها: عبارة عمّا يحتاج إليه في جلب المحبوب ودفع المكروه حسب المتعارف؛ ولذا أخرج من وجوب الخمس مثل بناء المساجد وعمارة الجسور والمعابر النسبة إلى شخص، ولم يستثنها بالنسبة إلى آخر، وعلله باختلاف المتعارف بالنسبة إليهما، وعليه حمل عبارة العروة بقوله: بحسب شأنه اللائق بحاله في العادة^٤.

ويزيد ذلك وضوحاً ما ورد في العروة في باب النكاح من سقوط اعتبار إذن ولي المرأة في صورة العضل.

قال: إذا عضلها الولي أي منعها من التزويج بالكفوء مع ميلها سقط اعتبار إذنه، وأما إذا منعها من التزويج بغير الكفوء شرعاً فلا يكون عضلاً، بل وكذا لو منعها من

(١) مهذب الأحكام، ج ١١، ص ٤٤٣، حاشية رقم (٢).

(٢) المصدر السابق، حاشية رقم (١).

(٣) الفقه، ج ٣٣، ص ٣١٣.

(٤) مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص ٥٣٩.

التزويج بغير الكفوء عرفاً ممّن في تزويجه غضاضة وعار عليهم وإن كان كفواً شرعياً، حيث فكك قدس سره بين الكفو الشرعي والعرفي، وقدّم الكفاءة العرفية لدى معارضتها بالكفاءة الشرعية؛ إذ المسلم كفء المسلمة شرعاً إلا أنه إذا كان في تزويجه نقص أو ذلّة أو مهانة على أهل الزوجة فإنه يجوز للولي المنع، ولا يسقط اعتبار إذنه بهذا المنع، وقد أقرّ الفتوى جمع من المحشّين الظاهر من سكوتهم عنها^٢، إلا السيد الكلبيكاني والسيد الاستاذ قدس سره ما، حيث قيّد عدم سقوط اعتبار الإذن إذا منع عن التزويج بغير الكفوء العرفي في صورة وجود الكفوء العرفي؛ لذا أشكلا على ذلك في صورة فقدان، بل منع منه السيد الاستاذ قدس سره^٣.

وفي مهذب الأحكام قال السيد السبزواري قدس سره في كيفية اختيار السفية الذي اشتبه حاله: كيفية الاختيار وكميته موكول إلى المتعارف وليس أمراً تعبدياً شرعياً، ويختلف باختلاف الأشخاص والعادات والأمكنة، والمناطق كله حكم الثقات المطلعين على السفه والرشد فمع حكمهم بثبوت الموضوع يترتب الحكم لا محالة^٤.

وأما الموضوعات الخاصة كحفظ المكلف حياته أو حياة من يرتبط به فإنّ نظر العرف يختلف فيها عن نظر الشرع والعقل، ففي مسألة دفع الضرر عن الغير أو إيقاع الضرر على النفس من أجل إنقاذ حياة الغير صرح الفاضل المقداد قدس سره وغيره من الأعلام بعدم الخلاف في عدم جوازه.

ففي نضد القواعد في مسألة قطع فلذة من الفخذ لدفع الموت عن الغير قال: لا

(١) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٦٦٠، مسألة (١)، ط مؤسسة الاعلمي.

(٢) المصدر السابق، ج ٥، ص ٦٢٤، مسألة (١)، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٣) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٦٦٠، حاشية رقم (١)، ط مؤسسة الاعلمي.

(٤) مهذب الاحكام، ج ٢١، ص ٤٩.

خلاف في عدم جوازه^١، وهو ظاهر في الإجماع.

ولذا عدّ السيد الأستاذ قدس سره مسألة دفع المرأة الحامل الموت عن نفسها بالإجهاض من صغريات مسألة الدفاع عن النفس كما عرفت ممّا تقدّم لأهميّة حفظ النفس من حفظ الغير، وتتبع الفتاوى في هذا المجال يزيد المسألة وضوحاً، إلا أنّ العرف أحياناً لا يتردّد بتحسين إقدام الآباء والأمهات على المخاطر لإنقاذ حياة أبنائهم، أو إقدام الأبناء لإنقاذ حياة آبائهم بل وإن تعرّضوا هم إلى الموت والأضرار البليغة، خصوصاً عند أهل الغيرة والحمية والنفوس الأبية، بل يعدّهم العقلاء ممدوحين ومستحقين للتعظيم والتبجيل - في بعض الوجوه - مع أنّ الشرع والعقل قد لا يرى هذه الأهميّة، بل قد يحكمان بأولوية حفظ النفس على حفظ الغير.

وكذا إذا دار الأمر بين إنقاذ الولد الوحيد أو اليتيم أو الولد الثالث أو الرابع فإنّ العرف قد يرى إنقاذ الأوّل أهم من الثاني؛ لأنّ شدّة الوطأة على الوالدين بفقدته أقوى من غيره مع أنهما قد يكونان بحكم العقل والشرع سواء.

وهنا قد يظهر وجه الافتراق بين ما يراه العقل وما يراه العرف، إذ إنّ العرف في هذه الصورة قد لا يفرّق بين أن يكون الولد الوحيد عالماً أو جاهلاً أو رئيساً أو مرؤوساً، بينما العقل يحكم بلزوم تقديم الأفضل وإن أدى إلى موت الوحيد، وكذا الكلام في موت الولد الخامس أو السادس أو موت الوالد الذي يكدهم عليهم، فإن العرف يرى الأهمية في الحفاظ على الوالد مع أنه مع الولد بنظر العقل والشرع سواء من حيث إنهما نفسان.

والحاصل: أنّ حكم العرف قد ينطبق مع حكم الشرع وحكم العقل، وقد يفترق عنهما، وفي الموضوعات التي لم يتدخل فيها الشرع فإنّ المرجع في تعيين الأهميّة

(١) نضد القواعد الفقهيّة، ص ٨٤.

هو العرف، فإن أحرزنا تلك الأهمية أو احتمالها وجب العمل بما يراه العرف؛ لأنّ الحكم يتبع الموضوع، وإلا كان الحل هو التخيير.

نعم، ينبغي الرجوع إلى كل عرف بحسبه، فإنّ ملاكات الأعراف ومعاييرهم تختلف فتختلف معها الأهمية، وبالتالي يختلف معها الحكم^١، كما صرح الفاضل المقداد قدس سره بجواز تغيير الأحكام بتغيير العادات كما في النقود والأوزان المتداولة ونفقات الزوجات والأقارب، فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه.

ومنه الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق، فالمروي تقديم قول الزوج عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر قبل الدخول، ومنه إذا قدّم شيئاً قبل الدخول كان مهراً إذا لم يسمّ غيره تبعاً لتلك العادة، والآن ينبغي تقديم قول الزوجة واحتساب ذلك المهر المثل^٢، ومنه أيضاً تعيين مهر المثل، أو جواب السلام كما في بعض القبائل في أفريقيا فإنّ بعضهم يردّون السلام على التراخي لا الفور، فالمنقول عنهم أنه إذا سلّم أحدهم في الطريق فإنّ الآخر لا يرد عليه السلام فوراً، بل يمضي في طريقه هنيئاً ثم يرد، نعم إلا إذا ثبت أنّ للشارع معياراً خاصاً في تحديد الموضوع فإنّه يتبعه.

(١) مثلاً في بلد لبنان ينبغي أن يركب العالم سيارة من الطراز الجيد؛ لأنه إذا مشى في الشارع أو ركب السيارات العامة يعتبر نقصاً، بينما في بلد مثل العراق يعد ذلك من دواعي الاحترام والقدسيّة والزهد، بل إذا كان العكس كان نقصاً، وفي بعض دول الخليج وبعض بلاد أفريقيا يكون التقبيل الاحترامي بالأنوف، وفي بعض القبائل قام عرفهم على التباطؤ في رد السلام، ويؤخرون ردّ السلام لأنهم يرون أنّ الفورية في الرد تعني أنهم أجبروا المسلم على السلام، وكذا في بلدان الغرب يعد غض النظر عن المرأة أو عدم مصافحتها إهانة، بينما في المجتمع الإسلامي الملتزم بالعكس، والحاصل: أن نظر العرف قد يختلف مع نظر الشرع وقد يتطابق، وكذا الكلام في مثل المتعة أو اغتسال الصهر في بيت أهل الزوجة، فإن الشرع يرى الأول من المستحبات والثاني من المباحات، إلا أنّ بعض الأعراف تعدّها نقصاً أو عيباً.

(٢) نضد القواعد الفقهية، ص ٩٠، «بتصرف».

نتيجة الفصل

نستنتج من كل ما تقدّم: أنّ الموضوعات المستنبطة التي تحتاج إلى إعمال نظر، وملاحظة الأدلة والقرائن يرجع فيها إلى أهل الخبرة لأنّ قولهم فيها حجة ومنشأ هذه الحجية أمران:

أحدهما: بناء العقلاء القاضي بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم في كل فن واختصاص، ولذلك أوجبوا التقليد في الموضوعات المستنبطة.

وثانيهما: أدلة وجوب التقليد، فإن إطلاعها يشمل كل صاحب فن ولم يتقيّد في رواية الحديث، أو أهل الفقاهاة.

وأما الموضوعات الصرفة، فالمرجع فيها هو العرف لأنه يثبت الموضوع ويحدده وإذا ثبت الموضوع يتبعه الحكم قهراً.

ونتيجة كل ذلك هو أنه إذا كانت الأهمية من شؤون الموضوعات المستنبطة رجعنا إلى أهل الخبرة في تحديدها وأخذنا بقولهم فيها، وإذا كانت من شؤون الموضوعات العرفية اكتفينا فيها برأي العرف.

الباب السادس:

في معالجة التزاحم إذا تعذر طريق العلم بالأهم

وفيه فصلان:

الفصل الأول:

معالجة التزاحم في صورة الجهل بالأهمية

إذا لم يحرز الفقيه أو المكلف الأهميّة في المتزاحمين ولم يحصل عنده احتمال الأهمية فهل يجب عليه الفحص عن ذلك أم لا فيتمسك بالتخيير لدعوى عدم وجود الترجيح؟ ولا يخفى عليك إنّ هذه من المسائل السارية في مختلف الأبواب الفقهية والمسائل التي تقع محلّ ابتلاء الفقيه في الفتوى والمكلف في العمل، وليبان الحال فيه نقول: ان البحث في هذا الفصل يتم من جهتين:

الجهة الأولى: في وجوب الفحص عن الأهمية، والمراد بذلك هو وجوب فحص العبد عن الأهمية من خلال النظر في الأدلة والقرائن **فنقول**: لا إشكال في وجوب الفحص في الأحكام، لأنه طريق الطاعة **أولاً**، وبه يتوصّل إلى تحصيل الفراغ اليقيني من التكليف **ثانياً**، بدهشة أنّ وجود العلم الإجمالي باحتمال الأهمية في أحد الطرفين يمنع من الإقدام قبل الفحص، فإنّ العقل والعقلاء لا يعذرون المقدم على أحد الحكمين قبل الفحص بحجة عدم إحراز الأهمية أو احتمالها، بل يرونه أنه أقدم على العمل بلا تحصيل للمؤمّنة من العقاب، بل وللأولوية القطعية

من حرمة العمل بالبراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص، فإنّ هناك أصل التكليف يكون محتملاً في كلّ مورد مورد وإن كان للمكلف علم إجمالي بصدور تكاليف في الشريعة، وقد قام الإجماع على وجوب الفحص قبل إجراء البراءة في الموارد المشكوكة التكليف، وأما هنا فإنّ التكليف معلوم في موارد التزام والشك في الأهمية أو احتمال وجود الأهمية كاف في الحكم بلزوم الفحص، ويؤيده بل يدلّ عليه ما ورد في تفسير قوله سبحانه: ﴿فلله الحجة البالغة يوم القيامة﴾^١ في أمالي الشيخ قدس سره باسناده إلى مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام وقد سئل عن الآية فقال: «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه فتلك الحجة البالغة»^٢ وواضح أنه لولا لزوم الفحص لم يكن موقع للسؤال ولا التويخ والمحااجة.

هذا مضافاً إلى الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم والسؤال من أهل الذكر والردّ إلى الله سبحانه والرسول صلى الله عليه وآله والذين يستنبطونه من أهل الاستنباط والذم على ترك السؤال ونحو ذلك.

والحاصل: يجب على الفقيه الفحص عن الأهمية في الأحكام لدى وجودها أو احتمالها قبل الحكم بالتخيير.

وأما الفحص في الموضوعات ففيه قولان:

القول الأول: ما ذهب إليه المشهور من عدم لزوم الفحص في الموضوعات كما ذكر ذلك الشيخ قدس سره في الرسائل بل حكى عليه الإجماع قال قدس سره: أن وجوب الفحص إنما هو في إجراء الاصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص. أما إجراء الأصل في الشبهة

(١) سورة الأنعام، الآية ١٤٩.

(٢) أمالي الطوسي، ج ١، المجلس الأول، ص ٩٨؛ تفسير كنز الدقائق، ج ٤، ص ٤٣٨.

الموضوعية فإن كانت الشبهة في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص، ويدلّ عليه إطلاق الأخبار مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، وقوله عليه السلام: «حتى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة»، وقوله عليه السلام: «حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميتة» وغير ذلك، السالم عما يصلح لتقييده.

وإن كانت الشبهة وجوبية، فمقتضى أدلة البراءة حتى العقل كـبعض كلمات العلماء: عدم وجوب الفحص أيضاً، وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد. مثل: قول المولى لعبدته: أكرم العلماء أو المؤمنين فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين^١، واستدلوا لذلك بالإجماع وبالروايات الدالة على البراءة أيضاً؛ لصدق ما لا يعلمون في الموضوع المجهول، وكذا ما دلّ على إجراء أصالة الطهارة في الأشياء، بل وما ورد من الأدلة والفتوى في خصوص النهي عن سؤال المرأة عند زواجها فيما شكّ في أنّ لها زوجاً كما عليه الفتوى أيضاً، وهي مخالفة للاستصحاب بل ولزوم الاحتياط في الفروج قال في العروة: يجوز تزويج امرأة تدعي أنها خلية من الزوج من غير فحص مع عدم حصول العلم بقولها، بل وكذا إذا لم تدع ذلك ولكن دعت الرجل إلى تزويجها، أو أجابت إذا دعت إليه، بل الظاهر ذلك وإن علم كونها ذات بعل سابقاً وادّعت طلاقها أو موته. نعم لو كانت متهمة في دعواها فالأحوط الفحص عن حالها، ومن هنا ظهر جواز تزويج زوجة من غاب غيبة منقطعة ولم يعلم موته وحياته إذا ادّعت حصول العلم لها بموته من الأمارات والقرائن أو بإخبار المخبرين وإن لم يحصل العلم بقولها، ويجوز للوكيل أن يجري العقد عليها ما لم يعلم كذبها في دعوى العلم، ولكن الأحوط الترك خصوصاً إذا كانت متهمة وإذا ادّعت امرأة أنها خلية فتزوجها رجل ثم ادّعت بعد ذلك كونها ذات بعل لم تسمع دعواها. نعم لو أقامت البيّنة على ذلك

(١) فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٤١ - ٤٤٢؛ وأنظر بيان الفقه، ج ٢، ص ٩٣.

فرّق بينها وبينه وإن لم يكن هناك زوج معيّن، بل شهدت بأنها ذات بعل على وجه الإجمال^١.

وعليه فإنّه مالم نحرز الأهميّة أو احتمال الأهمية في أحد الطرفين لا يجب على المكلف الفحص، بل يجوز له العمل بالتخيير. نعم ربما نستثني منه موارد لما قد يتراءى من أن بناء العقلاء في بعض الموارد قائم على الفحص والاحتياط وإن لم يصرح به المشهور على ما يظهر من الشيخ قدس سره، حيث نقل قول صاحب المعالم قدس سره الذاهب إلى وجوب الفحص في الشبهات الوجودية خاصة وذلك في الاصل الذي عقده لبيان شرط العمل بخبر الواحد، حيث اختار اعتبار العدالة في المخبر بعدما ادّعى أن اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الأصحاب، وإن ظاهر جماعة من متأخريهم الميل إلى العمل بخبر مجهول الحال، واستدل لمختاره بما حاصله: أن التبيّن في آية النبأ لم يتعلّق بعنوان معلوم الفسق كيلا يجب التبيّن عن خبر مجهول الحال ويكون حجة، بل تعلّق بعنوان الفاسق فيجب الفحص عنه عند الشكّ فيه، وهو معنى عدم حجّية خبر مجهول الحال لا أنه ليس بحجة مطلقاً.

ألا ترى أن قول القائل: إعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً يقتضي إرادة السؤال والتفحص عمّن جمع هذين الوضعين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه، وأيده بكلام القوانين في الواجبات المشروطة، حيث ذهب إلى أن الواجبات المشروطة بوجود شيء إنما يتوقّف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فإنّ من شكّ في كون ماله بمقدار استطاعة الحجّ لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول: إنّي لا أعلم أنّي مستطيع، ولا يجب عليّ شيء، بل يجب عليه المحاسبة في ماله ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها^٢.

(١) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٦٥٨ - ٦٥٩، ط مؤسسة الاعلمي، «بتصرف».

(٢) فرائد الاصول، ج ٢، ص ٤٤٢ - ٤٤٣؛ وأنظر عناية الأصول، ج ٤، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

والحاصل: يمكن أن نستثني موارد من مذهب المشهور ونقول فيها بوجوب الفحص، منها ما يلي:

١. إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص، بحيث لو أهملنا الفحص وقعنا في مخالفة التكليف كثيراً، أو وقعنا بالمخالفة القطعية وإن لم يكن كثيراً، فإنه يتعين هنا بمقتضى حكم العقل والعقلاء اعتبار الفحص تحصيلاً للفراغ، فإنه إذا أمر المولى باحضار علماء البلد أو أطبائها وتكريمهم أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً فإن بناء العقلاء قائم على الفحص في مثل هذه الموارد وعدم الاقتصار على العلماء والأطباء المعلومين ابتداءً مع وجود احتمال لدى المكلف بوجود علماء وأطباء غيرهم لا يعلمهم من دون فحص، ولو أقدم المكلف على إكرام ما علمهم أولاً وعمل بالبراءة في غيرهم مع وجود هذا الاحتمال كان عند العقلاء مستحقاً للعقاب والملامة إذا انكشف فيما بعد وجود علماء وأطباء غيرهم وكان يمكنه الوصول إليهم إذا فحص المكلف قبل العمل.

٢. ما إذا أحرزنا اهتمام الشارع به جداً كما في الفروج والدماء ونحوهما فإنه لا مجال لعدم الفحص في موارد مع هذا الاهتمام البالغ من قبل الشارع بها، فمثلاً: إذا احتل الرجل أن هذه المرأة التي يريد الزواج منها هي أخته الرضاعية أو بنته الرضاعية أو أمه التي أرضعته أو بنته الحقيقية بعد الجهل بها لفراق طويل بينهما مثلاً كما هو حاصل اليوم في العديد من بلاد المسلمين بسبب الهجرات التجارية أو الهجرة السياسية الناشئة الاضطهاد ونحو ذلك، فإنه مع هذا الاحتمال الذي يعتد به العقلاء لا يجوز له الإقدام على الزواج منها قبل الفحص وزوال الشبهة، كما يؤيده موثقة مسعدة بن زياد المروية في الوسائل في باب وجوب الاحتياط في النكاح عن جعفر عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا تجمعوا في

النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة. يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرم وما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^١ كما أنه من مصاديق الاستبانه عرفاً الواردة في رواية مسعدة بن صدقة القائلة: «والأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به اليقينة»^٢.

وهكذا الأمر إذا احتمل احتمالاً معتداً به أن في الماء الذي يريد شربه أو الطعام الذي يأكله سم قاتل، فإنه لم يجر له الأكل والشرب قبل الفحص ولو فعل عدواً عاصياً. إماماً لانصراف أدلة البراءة والحل ونحو ذلك عن مثل هذه الموارد بحكم العقل والعقلاء، أو لمنجزية الاحتياط فيها.

وكذا الكلام فيما يرتبط بحقوق الناس التي يحتمل احتمالاً عقلانياً تعلّقها في ذمته، فإنه يجب عليه الفحص للوصول إلى براءة الذمة، وذلك لا يكون إلا عبر الفحص، ولو لم يفحص وعمل بالبراءة عدواً عاصياً مستحقاً للعقوبة.

وعليه فإنه حتى إذا كان الأصل في موضوع المتزاحمين هو عدم وجوب الفحص على المشهور إلا إذا أحرزنا أنه من قبيل الموضوعات التي تستلزم عرفاً الفحص عنها، لأن في عدم الفحص نفع في المخالفة القطعية، أو كان من الموضوعات التي تهّم الشارع كثيراً كالفروج والدماء وحقوق الناس، فإن مقتضى الاحتياط فيها يستدعي وجوب الفحص.

القول الثاني: وهو الذي ذهب إليه جمع من المتقدمين وبعض المعاصرين^٣ وهو الأقوى من لزوم الفحص حتى في الشبهات الموضوعية إلا في الموارد التي

(١) الوسائل، ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٩، ح ١٥.

(٢) الوسائل، ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٤.

(٣) تهذيب الأصول، ج ٢، ص ٢١٠؛ الأصول، ج ٧، ص ٨٣ - ٨٤، وأنظر بيان الفقه، ج ٢، ص ٩٤، ص ١١٩.

دلّ الدليل الخاص على عدم وجوبه كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة بدهاءة أن أصالتي الطهارة التي نصّ عليها مثل قول الصادق عليه السلام في موثقة عمار: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»^١ وأصالة الحل التي نصّ عليها مثل قول الصادق عليه السلام في معتبرة مسعدة: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه»^٢.

كل واحدة منهما مغيّة بالعلم، وهو دليل صريح في الحكم بالطهارة والحلية لدى الشك بلا حاجة إلى الفحص، لأن مفاد أصالة الطهارة أن كل شيء محكوم بطهارته حتى يحصل العلم بقذارته، ومفاد أصالة الحل، أن كل شيء من الموضوعات محكوم بحليته حتى يحصل العلم بحرّمته، هذا ما قامت عليه الفتوى، وأما في غيرهما فالظاهر إمكان القول بلزوم الفحص والأدلة على ذلك متضاربة:

الدليل الأول: أن الفحص طريق الطاعة لامتنال التكليف عند العقلاء، فإنّ العقلاء بعد إحراز التكليف يفحصون عن موضوع التكليف إذا كان مجهولاً، أو كان الوصول إليه يتوقّف على الفحص، ويحكمون على التارك لذلك بأنه مقصّر في الطاعة وبالتالي فهو عاص ويستحق العقاب، فمثلاً: إذا علم المكلف بحرمة نكاح الأخت الرضاعية واحتمل أن المرأة التي يريد نكاحها أخته من الرضاعة فإنهم يحكمون باستحقاقه العقوبة لو أقدم بلا فحص اعتماداً على أصالة الحل، وكذا بعد إحرازه وجوب الحج يحكمون بلزوم الفحص عن الطريق الموصل إليه مع أنه موضوع من الموضوعات، وكذا إذا احتمل أن السائل الذي يريد شربه خمر وأقدم على شربه اعتماداً على أصالة الحلّ وصادف الواقع يعدّونه عاصياً ومستحقاً للعقاب.

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، ص ٤٦٧، ح ٤.

(٢) الوسائل، ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٤.

وقد ثبت في محله أنّ طرق الإطاعة والمعصية عقلانية، ويؤيد ذلك الشكّ في صدق الفقيه عرفاً على العارف بالأحكام فقط دون العارف بالموضوعات، كما يشك في صدق الطبيب على من كان جاهلاً بالموضوعات الطبيّة، ويشك في صدق المهندس على من يجهل الموضوعات الهندسية وهكذا؛ ولذا علّل الحكيم والسبزواري قدس سرهما وجوب الفحص عن الأعمى مع أنه موضوع وليس بحكم بأنه طريق العقل والعقلاء قال السبزواري قدس سره: إنّ وجوب الفحص عن الحجّة عند التردّد والحيرة مما تسالم عليه العقلاء مع ظهور تسالم الفقهاء عليه أيضاً، وقال الحكيم قدس سره: بأنّ الرجوع إلى أحد المجتهدين قبل الفحص اعتماداً على مشكوك الحجّة فلا يجوز بنظر العقل.^٢

وفي المرأة الحائض صرّح في العروة بأنّها: لو صلّت قبل الفحص عن الدم أنه من حيض أو بكاراة بطلت الصلاة^٣، وهو يدلّ على وجوب الفحص، بل صرّح بأن الاختبار واجب وكذا يجب على المستحاضة اختبار حالها، وأنّها من أيّ قسم من الأقسام الثلاثة بإدخال قطنة والصبر قليلاً ثم إخراجها وملاحظتها لتعمل بمقتضى وظيفتها، وإذا صلّت من غير اختبار بطلت إلاّ مع مطابقة الواقع وحصول قصد القرية كما في حال الغفلة، وإذا لم تتمكن من الاختبار يجب عليها الأخذ بالقدر المتيقن، إلاّ أن يكون لها حالة سابقة من القلة أو التوسط فتأخذ بها، ولا يكفي الاختبار قبل الوقت إلاّ إذا علمت بعدم تغيير حالها إلى ما بعد الوقت.^٤

(١) مهذب الأحكام، ج ١، ص ٢٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٠.

(٣) العروة الوثقى، ج ١، ص ٢١٨، مسألة ٤، ط مؤسسة الاعلمي.

(٤) المصدر السابق.

(٥) العروة الوثقى، ج ١، ص ٢٤١، المسألة ٤، ط مؤسسة الاعلمي؛ وأنظر المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦٣ - ٥٦٥،

مؤسسة النشر الاسلامي.

الدليل الثاني: أنه مقتضى سيرة المتشعبة؛ لقيام سيرة المتشعبة على الفحص في الموضوعات، بل ويعدون الذين يعملون ولا يفحصون غير مبالين بالدين، بل مفوتين عليهم المصالح، وموقعين لأنفسهم في المفساد، ويقوم لهذا مؤيدان:

الأول: أنّ جملة من القائلين بعدم الفحص كالشيخ قدس سره استثنى موارد عديدة قال بلزوم الفحص فيها من قبيل:

١. الشك في الاستطاعة للحج.
٢. الشك في المسافة الشرعية.
٣. الشك في الزكاة أصلاً ومقداراً.
٤. الشك في الخمس أصلاً ومقداراً.
٥. الشك في الرطوبة الخارجة أنّها من المنى أم من غيره.
٦. الشك في دم الاستحاضة أنه من الكثيرة أو القليلة أو المتوسطة.

والثاني: فتاوى الفقهاء بوجوب الفحص في مختلف أبواب الفقه.

منها: باب الاجتهاد والتقليد، كتعيين المجتهد أو المجتهد الأعم أو حساب النصاب في الزكاة والأرباح في الخمس وحساب الاستطاعة في الحج وما أشبه ذلك.

ففي العروة قال: إذا قلّد مجتهداً ثم شكّ في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص^١. وقال أيضاً: يجب تقليد الأعم مع الإمكان على الأحوط، ويجب الفحص عنه^٢.

ومن الواضح أنّ تعيين المجتهد الجامع للشرائط كما أنّ تعيين الأعلمية من الموضوعات لا الأحكام، وقد أقرّ ذلك جمع من المحشّين منهم السيّد البروجردي

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ١٥، مسألة ٤٢، ط مؤسسة الاعلمي.

(٢) المصدر السابق، ص ٩، مسألة ١٢.

والمحققان العراقي والنائيني والسيد أبو الحسن الاصفهاني والسيد عبد الهادي الشيرازي والسيد الكلبيكاني والحكيم والشيخ الحائري^١ والسيد الأستاذ^٢ قدس الله أسرارهم، ثم أنهم قيدوا عدم وجوب الفحص في صورة الشك الساري في تعيين المجتهد، وإلا كان مجرى الاستصحاب.

ومنها: باب الزكاة؛ في باب تعيين مستحقي الزكاة حيث يشترط فيهم الإسلام والإيمان بمعناه الأخصّ استشكل بعض الفقهاء في إعطائها لعوام المؤمنين الذين لا يعرفون الله إلا بهذا اللفظ أو النبي أو الأئمة عليهم السلام كلاً أو بعضاً واستقرب عدم الاجزاء، بل ذكر بعض آخر أنه لا يكفي معرفة الأئمة عليهم السلام بأسمائهم بل لابد في كل واحد أن يعرف أنه من هو، وابن من، فيشترط تعيينه وتمييزه عن غيره، وأن يعرف الترتيب في خلافتهم، ولو لم يعلم أنه يعرف ما يلزم معرفته أو لا، قال في العروة: يعتبر الفحص عن حاله، ولا يكفي الإقرار الإجمالي بأنني مسلم مؤمن واثنا عشري^٣، مع أنه من الموضوعات لا الأحكام، وقد أقرّه جمع من المحشيين والذين حكموا بعدم لزوم الفحص منهم عدوّه من صغريات مالا يعرف إلا من قبله كما صرحوا بذلك^٤.

ومنها: باب الحج، قال في العروة: إذا شك في مقدار ماله وانه وصل إلى حد الاستطاعة أولاً هل يجب عليه الفحص أم لا؟ وجهان: أحوطهما ذلك، وكذا إذا علم مقداره وشك في مقدار مصرف الحجّ وأنه يكفيه أو لا^٥.

وقد أقرّ هذه الفتوى جمع من المحشيين منهم الميرزا النائيني والسيد أبو

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٥، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٥، مسألة ٤٢، ط مؤسسة الاعلمي.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢١٠، مسألة ٧.

(٤) العروة الوثقى، ج ٤، ص ١٢٨، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٥) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٩٨، مسألة ٢١، ط مؤسسة الأعلمي.

الحسن الأصفهاني والبروجردى والسيد الأستاذ قدس الله أسرارهم^١. نعم خالفهم في ذلك السيد الخوئي قدس سره على ما يظهر من حاشيته، حيث قال: الأظهر عدم الوجوب^٢. مع أن الاستطاعة موضوع وليس بحكم، ويؤيده الفهم العرفي للخطابات المولوية، فإنه إذا قال المولى أكرم العلماء فإنه لا يجوز للعبد أن يكرم كل من يشك فيه أنه عالم، بل يحكم العرف والعقلاء بلزوم الفحص لتعيين موضوع التكليف حتى يتحقق منه الامتثال، ولو أكرم بلا فحص ثم بان الخلاف حكموا باستحقاقه العقاب، فتدبر جيداً.

الدليل الثالث: أنه مقتضى تحصيل الفراغ اليقيني؛ لوجود العلم بالتكليف في المتزاحمين، وهذا العلم يستدعي اليقين بالفراغ، بدهة أن التكليف في كلا المتزاحمين فعلي، ولكن المكلف عجز عن الجمع بينهما لذا وجب ترجيح الأهم على المهم، ومن الواضح أنه بعد العلم بالاشتغال والعلم بوجود الأهمية أو احتمالها في أحدهما فإنّ العقل يقضي بالاحتياط لتحصيل الفراغ، وهو لا يتحقق إلاّ بالفحص، فإنه إذا شكّ المكلف في وجوب النفقة من جهة الشك في وجود المال عنده وأنه قادر على دفعها أم لا فإنه لا مجال لأن يحكم بأصالة البراءة عن وجوبها؛ وذلك لأنّ المفروض أن ذمته مقطوعة بالاشتغال بوجوب الإنفاق، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهذا لا يتحقق إلاّ بالفحص والاستعلام عن وجود المال عنده أو لا، والوجه في ذلك أنّ مجرد احتمال العجز عن الدفع الثابت في ذمته لا يكون عذراً له في تركه عقلاً ما لم يحرز العجز، ضرورة أن ترك امتثال التكليف لا بد وأن يستند إلى مؤمن ومعدورية شرعية أو عقلية، ومجرد احتمال العجز ليس بعذر ولا مؤمن شرعاً وعقلاً؛ لذا فإنه لا بدّ من الأخذ بالاحتياط، ويتم ذلك عبر

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٨٣، هامش رقم ١، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٩٨، مسألة ٢١، هامش رقم ١، ط مؤسسة الاعلمي.

الفحص.

الدليل الرابع: اطلاقات النصوص؛ فإنّ اطلاق الأدلة الدالة على وجوب الفحص في الأحكام مثل قوله سبحانه: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرَانِ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^١، وما ورد في تفسير قوله سبحانه: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^٢ من قوله: (هالاً تعلمت)^٣ الدال على وجوب تحصيل العلم والذمّ على عدمه، يشمل الموضوعات أيضاً لعدم انصرافها إلى الاحكام عرفاً، أو لفهم عدم تخصيصها بالاحكام، كما ان الروايات الدالة على وجوب الوقوف عند الشبهات وهي لا تحصى كثرة دالة على ذلك، ففي موثقة مسعدة بن زياد عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: «قفوا عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة»^٤ ودلالاتها على المطلوب من وجهين:

أحدهما: الامر بالوقوف في الشبهة فانه دال على وجوب الفحص وغايته رفع الشبهة.

وثانيهما: الهلكة، بدهاءة أن الإقدام على العمل قبل الفحص من مصاديق اقتحام الهلكة.

والحاصل: ان ما ذكر من الادلة على وجوب الفحص في الأحكام هو دال أيضاً على وجوب الفحص في الموضوعات، يخرج منه ما يتعلق بالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة في الموضوعات؛ لأصالتها الطهارة والحل ويبقى الباقي تحت وجوب الفحص.

(١) سورة الأنبياء، الآية ٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٤٩.

(٣) أمالي الطوسي، ج ١، المجلس الأول، ص ٨ - ٩؛ تفسير كنزالدقائق، ج ٤، ص ٤٣٨.

(٤) الوسائل، ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٩، ح ١٥.

مناقشة القول بعدم الفحص

أما الأدلة التي ذكرها المشهور لنفي وجوب الفحص في الموضوعات فالظاهر أن للمناقشة فيها مجالاً:

أما دليل الإجماع: فالظاهر أنه مقطوع بعدم من حيث الصغرى؛ إذ كيف يتحقق الإجماع على عدم لزوم الفحص مع وجود المخالفين من القدامى والمعاصرين، ثم على فرض تحققه فإنه محتمل الاستناد إلى أدلة البراءة وغيرها من الأدلة، والإجماع المستند أو محتمل الاستناد ليس بحجة عندهم.

وأما أدلة البراءة: فمن جهة أنها لا تدل على عدم لزوم الفحص إما لانصرافها إلى الأحكام دون الموضوعات أو لأن إجراءاتها في الأحكام والموضوعات منصرف إلى الطرق العقلانية في إطاعة المولى، وقد عرفنا أن طريق الطاعة العقلاني يقضي على المكلف بلزوم الفحص سواء في الأحكام أو الموضوعات.

هذا مضافاً إلى أن وجوب الفحص ليس مولوياً حتى يرجع إلى أصل البراءة في نفيه، وإنما هو عقلي، إذ لولاه لم يحرز المكلف الامتثال، كما لم يحرز حجية أحد الحكمين فعلاً بعد التزاحم؛ لذا قام الإجماع على حجية الفتويين المتعارضتين للتخيير بعد الفحص لا قبله، كما صرح به السيد الحكيم قدس سره في المستمسك^(١).

وأما رواية مسعدة: فهي دلت على عدم لزوم الفحص في موارد أصالة الصحة بقرينة سياق الامثلة المذكورة في الرواية فلا تعم كل الموضوعات، أو تُحمل على عدم الفحص في صورة الشك غير العقلاني، وأما إذا كان الشك عقلياً فهي منصرفة عنه للزوم انصراف الكلام إلى الفهم العرفي والعرف يقضي بوجوب الفحص أو أن دلالة وجوب الفحص تصلح قرينة تمنع من ظهورها في الإطلاق.

وأما الشواهد الفقهية: نظير خلو المرأة عن الزوج وما أشبه حيث قالوا بعدم لزوم الفحص والسؤال عنه فلا تصلح دليلاً للمشهور لأن تصديق المرأة في دعواها

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٣١.

ليس لعدم لزوم الفحص عندهم، بل إما للأدلة الخاصة التي تقول «هنّ مصدقات على أنفسهن»^١ وإما لأنه من مصاديق: «لا يعرف إلا من قبلها»^٢ كما تشهد به معتبرة الأشعري قال: قلت للرضا عليه السلام: الرجل يتزوج بالمرأة فيقع في قلبه أنّ لها زوجاً، فقال: «وما عليه؟ رأيت لو سألتها البيّنة كان يجد من يشهد أن ليس لها زوج»^٣، وإما لأصالة الصحة لشمولها لقول المسلم مضافاً إلى فعله؛ لذا استثنى صاحب العروة قدس سره من عدم وجوب الفحص صورة الاتهام احتياطاً، قال: نعم لو كانت متهمّة في دعواها فالاحوط الفحص عن حالها^٤.

وقد أقرّ هذا الاستثناء جمع كبير من المحشّين^٥؛ لأن أصالة الصحة لا تجري في صورة الاتهام للإنصراف كما حقّق في محلّه.

وأما أصالة الطهارة والحل: فإن الظاهر أن مثل أصالة الطهارة لا تصلح دليلاً على عموم عدم الفحص؛ لما عرفت من أنه مستثنى شرعاً بالدليل الخاص، ومع ذلك لا كلية لإجراء الأصل المذكور، بل هو استثناء في الموارد المتعارفة؛ لذا أشكل على هذا الدليل السيد الأستاذ قدس سره، وقال ما مفاده: إنّنا نسلم أنّ استثناء لزوم الفحص في الطهارة في الموارد المتعارفة، وأما في غيرها فلا؛ إذ هل يقال بإجراء أصالة الطهارة فيما لا يعرف الكلب عن الغزال بإجراء أصالة الطهارة فيما وجد من محتملها^٦؟

وبهذا يظهر أن الفحص عن الأهم والمهم من الطرفين المتزاحمين لازم، أما

(١) أنظر الوسائل، ج ٢١، الباب ١٠ من أبواب المتعة، ص ٣١، ح ١، ح ٣، ح ٤.

(٢) نهاية المرام، ج ١، ص ٤٣٩؛ الرياض، ج ٢، ص ١٥٦؛ المبسوط، ج ١٧، ص ١٦٦.

(٣) الوسائل، ج ٢١، الباب ١٠ من أبواب المتعة، ص ٣٢، ح ٥.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٥٨، المسألة ٧، ط مؤسسة الاعلمي.

(٥) العروة الوثقى، ج ٥، ص ٦٢١، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٦) الأصول، ج ٢، ص ٢٢٩.

في الأحكام فواضح، وأما في الموضوعات فلأنه طريق الطاعة العقلاني ولأنه مقتضى الاحتياط، وعليه فإن فحص العبد وأحرز الأهمية رجحها، وإلا كان مخيراً. نعم يكفي في قدر الفحص الاطمئنان بالعدم، أي اليأس العرفي؛ لأن الاطمئنان هو الحجة العرفية في طريق الطاعة التي أقرها الشارع؛ بداهة أن القطع الفلسفي العقلي متعسر غالباً بل وغير ظاهر من الأدلة، والظن غير المعتمد به ليس بحجة، والمعتمد به هو من مراتب الاطمئنان، وحيث إن الفحص طريقاً لا موضوعي فلو فحص غيره كفى، كما ذكروا مثل ذلك في باب التيمم في الفحص عن الماء ونحوه.

الجهة الثانية: في وجوب إعلام العبد بالأهمية لدى الجهل بها، والمراد بذلك هو وجوب اعلام العبد بالاهمية من قبل الغير الذي علم بها فإنه إذا تردّد المكلف في تعيين الأهمية سواء في الحكم أو الموضوع هل يجب على الغير الذي يعلم الأهمية إعلامه بها أم لا؟ هذا أولاً.

وثانياً: إذا كانت الأهمية عند العبد محرزة إلا أنه أخطأ في التطبيق سهواً أو نسياناً فهل يجب على الغير إلفاته إلى ذلك أم لا؟ والجواب عن الأول من جهتين:

الأولى: الأحكام الشرعية، فإنه لا إشكال في وجوب تعليم الأحكام الشرعية للأدلة الخاصة الدالة على وجوب إرشاد الجاهل وتنبيه الغافل بالنسبة للجاهلين بها، ولأدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة للعالمين العاصين، بداهة أن تعليم الأحكام هو القدر المتيقن المشمول بهذه القواعد والأدلة.

الثانية: الموضوعات وفيها احتمالات، وبعضها أقوال.

أحدها: عدم الوجوب؛ لأن الموضوعات وظيفة المكلف نفسه، وطرق الوصول إليها في تناول الجميع، خصوصاً الموضوعات الصرفة، ولا دليل على وجوب

تعليمها للمكلفين، وهذا ما ربما يظهر من إطلاق كلمات الأعلام^١.

ثانيها: الوجوب؛ لأنه مقدمة لامثال الأحكام، فإنه لا يكفي في تحقق مصداق الطاعة والامثال معرفة الحكم مالم يطابقه العمل، وهو ممّا يتوقف على معرفة الموضوع، فإذا جهله المكلف مع وجود العالم به ولم يعلمه مع القدرة عليه يعده العقلاء سبباً في تفويت غرض المولى ووقوع العبد في المخالفة؛ ولذا يعدون من يرى أحداً يشرب الخمر أو يجامع أخته جهلاً ولم ينهه إليه معتذراً بأنه ليس بواجب عليه مذموماً، ويستحق العقوبة؛ لأنه أعان على وقوع المنكر.

ثالثها: التفصيل بين الموضوعات المهمة فيجب وغير المهمة فلا يجب، أما الأول فللعلم من الأدلة أو من مذاق المتشريعة أو سيرتهم عدم إرادة الشارع وقوع بعض الافعال في الخارج حتى في صورة الجهل، إما لجهة شدة المفسدة الواقعية فيها، أو لجهة شدة المفاسد الخارجية التي تترتب عليها من اختلال النظام والهرج والمرج، وللمنع من وقوع الفساد، أو لأنهم يرون شمول النهي عن المنكر لمثله وإن لم يكن الفاعل عاصياً لجهله وما أشبه ذلك؛

ولذا استثنى الفقهاء من عدم وجوب الإعلام بالموضوعات النفوس والأعراض والأموال العظيمة لشدة أهميتها شرعاً وعقلاً.

فمن زعم أن زيدا كافراً مهدور الدم وأقدم على قتله يجب على الغير العالم ببراءته بيان الواقع، بل ويجب ردعه ودفعه عنه، وكذا إذا اعتقد أن المرأة التي يريد وطئها زوجته الدائمة أو المنقطعة فأراد مباشرتها فإنه يجب على الغير العالم بأجنبيتها إعلامه وردعه عنها، ويفهم ذلك من مذاق المتشريعة، أو من الأدلة، بل قامت سيرة العقلاء في حياتهم اليومية على ذلك أيضاً، فإنه إذا علم المكلف أن

(١) راجع العروة الوثقى، ج ١، ص ٢٢ - ٢٣، مسألة ٦٧، ط مؤسسة الاعلمي؛ والمصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧ - ٥٨، مؤسسة النشر الاسلامي.

سائق السيارة أو قائد الطائرة أو ربان السفينة مدمن خمر ويريد الانطلاق بسيارته، أو الإقلاع بطائرتة، أو الإبحار في سفينته سكراناً، ومعه نفوس بريئة وجب بحكم العقل والعقلاء نهيته عن ذلك وإن لم يرتدع أخبروا الجهات المختصة حفاظاً على حياة الناس، وإذا علم ولم يخبر ووقعوا في الخطر أو الضرر الجسيم عدّ عاصياً، ومستحقّ الذمّ والعقوبة.

وكذا إذا علم الطبيب أن الرجل مبتلى بالإيدز مثلاً وهو مرض خطير، أو قاتل، وكذا الكلام في سائر الامراض الخطيرة أو المعدية ولم يخبر المرأة التي يريد الزواج منها أو اهلها بحاله، معتذراً بأنه موضوع من الموضوعات ولا يجب الإعلام فيها، أو أنّ الإعلام محرّم لأنه كشف لأسرار الناس عد مخالفاً ومستحقاً للذم والعقوبة، كل ذلك لأهمية حفظ النفوس من حرمة الإعلام وحفظ أسرارهم.

وكذا إذا اشتبهت الأم في مستشفى الولادة في أخذ ولدها الذي انجبته، فأخذت ولد الغير، و الممرضة أو الطبيبة تعلم فإنه لا يجوز منهن السكوت بدعوى أنه موضوع لا يجب الإعلام به، أو هو خطأ في التطبيق ولا يجب تصحيحه؛ ولذا تسالم الفقهاء بل جرت السيرة منذ قديم الزمان على وجوب الجرح والتعديل لأجل معرفة الخبر وعدمه ومعرفة صلاحيته وعدمها دفعاً لمحدور انسداد باب التعادل والتراجيح الذي هو من أهم أبواب الاجتهاد.

وكذا في باب الشهادة، حيث قدّموها على حرمة الغيبة على وجه لا إشكال فيه ولا شبهة تعتريه، وإلا لضاععت الحقوق في الدماء والأموال وغيرها، ولغلب الباطل على الحق.

ومن ذلك أيضاً ذكر المبتدعة الذين أمرنا بالوقية فيهم حذراً من اغترار الناس بهم، بل في الجواهر قال: ربما دخل في ذلك نفي نسب من ادّعى نسباً وإن كان معذوراً، أو عرف به فينفي عنه، بل ربما وجب دفعاً للخلل في المواريث والنفقات والأنكحة.

ومن هذا الباب أيضاً ما يقع بين العلماء في بيان الصحيح من الفاسد؛ لأنه من جملة النصح في الدين^١ مع أنها موضوعات، إلا أنّ خطورتها وأهميتها أوجب الحكم بوجوب الإعلام.

فتحصل: أنّ الموضوعات الخطيرة أو شديدة الأهمية يجب الإعلام فيها وإن أدّت إلى الحرام الأقل أهمية، كإذاعة السرّ أو كشف أسرار الناس، ويؤيد ذلك ما أفتى به الفقهاء من وجوب نصح المستشار، وقدّموه على حرمة الغيبة وكشف الاسرار ونحوهما فيما أحرز أهميته كما تعرض له الشيخ قدس سره في المكاسب وتبعه جملة الشراح والمعلّقين.

قال السيد الأستاذ قدس سره: من المستثنيات نصح المستشار فيما كان من الأهم والمهم أو المتساوي لا ما إذا كانت الاستشارة في أقل^٢.

وعليه ينبغي أن يحمل كلام الشيخ قدس سره بأن النصيحة واجبة للمستشير، فإنّ خيانتة قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب^٣، فإنّ فحواه أنه لو كانت مفسدة الوقوع في المغتاب أقوى لم يجب، وبذلك يرتفع إشكال السيد الأستاذ قدس سره عليه بأنّه استدلال بالأخصّ. ولا يخفى أن وجوب الاعلام مطلق فيشمل صورتين هما:

١. ما إذا سبقته الاستشارة والسؤال فيكون الإعلام جواباً لذلك.
٢. ما إذا كان بالمبادرة، وذلك للأدلة المذكورة ولوحدة الملاك مع نصح المستشار، بل لمصداقيته له في صورة السؤال، كما يفهم الإطلاق من كلام صاحب الجواهر قدس سره أيضاً حيث أوجب نصح المستشار من غير فرق بين

(١) جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٦٨.

(٢) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٦٧.

(٣) المكاسب، ص ٤٥.

سبق الاستشارة وعدمها^١.

ويؤيده ما ذكره الفقهاء في مستثنيات حرمة الغيبة حيث وسعوا في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليشمل صورتى رفع المنكر ودفعه قبل وقوعه أيضاً من باب الأهم والمهم؛ وهي أمور:

منها: الاستفتاء، كما في قضية سؤال هند زوجة أبي سفيان من النبي صلى الله عليه وآله حيث قالت: بأن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما آخذ منه سرّاً وهو لا يعلم، فهل عليّ في ذلك من شيء؟ فقال صلى الله عليه وآله: «خذني ما يكفيك ولولدك بالمعروف»^٢.

وما رواه بن سنان عن الصادق عليه السلام أنه صلى الله عليه وآله قال لرجل سأله عن أن أمه لا تدفع يد لامس: «فاحبسها»: قد فعلت. قال صلى الله عليه وآله: «فامنع من يدخل عليها» قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه وآله: «فقيدها، فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز وجل»^٣. ولعل محل الشاهد ليس من جهة الغيبة بل من جهة استماعها لأن أبا سفيان كان منافقاً أو فاسقاً، وكذلك المرأة التي لم تدفع يد لامس. نعم إلا إذا قيل أن الفسق وحده لا يسوغ الغيبة وإنما التجاهر به وحينئذ لا يجدي ما ذكر إلا إذا قيل بانهما كان يتجاهران به، وعلى أي حال فالسيرة القطعية على أن الاستفتاء ليس من الغيبة، بل الأدلة منصرفة عنه.

ومن هذا القبيل أيضاً جرح الشهود فإنه لولاه لوقعت دماء الناس وأعراضهم ونفوسهم وأموالهم وتقليدهم وقضاؤهم وتعليمهم وتعلمهم وجمعاتهم وجماعاتهم في الاخطار الدينية والدينية.

(١) جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٦٧.

(٢) مسند أحمد، ج ٦، ص ٥٠؛ صحيح البخاري، ج ٧، ص ٨٥؛ وأنظر عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٠٢، ح ٥٩؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٢٣١، باب ٦٦، ح ١.

(٣) الوسائل، ج ٢٨، الباب ٤٨ من أبواب حد الزنا، ص ١٥٠، ح ١.

ومنها: ردّ النسب الكاذب والمقالة الباطلة والوقعة في إنسان لردّ الاعتداء عليه أو على ذويه، أو التسمية بصفة النقص للمعروفية والشهرة لغرض التعريف ولذا ورد التعريف بها وفي بعض الاخبار: جاءت زينب العطاراة الحولاء إلى نساء النبي وبناته صلى الله عليه وآله، أو كان لغرض الاطلاع من يجب عليه الإطلاع كالمرجع أو القاضي أو الدائن ونحوه حتى لا يسقط في الخلاف.

وكيف كان فقد تحقّق أنّ الاستثناء من حرمة الغيبة إمّا من باب عدم الموضوع، مثل غيبة الكافر والمتجاهر والمجنون، وإما من باب عدم الحكم حيث انطباق عنوان مجوز بالمعنى الأعمّ عليها، كعنوان «لا ضرر» والنهي عن المنكر، أو دفعه، ولو شك في تحقّق الموضوع، فالأصل عدمه، ولو شك في الاستثناء فالمرجع هو المطلق^١.

ومنها: ما صرّح به السيد الاستاذ قدس سره من لزوم الإخبار في الموضوعات المهمة حتى للسلطات غير الشرعية لأجل الوقوف أمام الفساد، أو رد الحقوق لأهلها. قال قدس سره: أن إخبار السلطة بما تحتاج في مورد التطبيق إلى موازين خاصة كالشهود الأربعة داخل في الباب من جهة الأهم والمهم فلا يقال: إنه قذف مثلاً؛ وذلك لأن السلطة الشرعية وضعت لأجل حفظ الأموال والأعراض والدماء والأديان، فالمعارضة معها إن لم تكن من أهم الواجبات لا اشكال في جوازها، فلا يعقل أن تكون محرّمة، فليست من باب الشهادة أو القذف حتى ينطبق عليها موازينها.

وقد تقدم أنّ هذا جار حتى في السلطة غير الشرعية؛ لأنّ الوقوف دون المحرمات ولو بواسطتها وإن كان بعقاب غير شرعي أخفّ أو مساوٍ أهمّ في نظر

(١) الوسائل، ج ١٧، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٨١، ح ٦.

(٢) الفقه (المكاسب المحرّمة)، ج ١، ص ٢٧٦ - ٢٧٨.

الشارع من ترك الفاعل يفعل المنكر؛ ولذا دخل رسول الله صلى الله عليه وآله قبل بعثته في حلف الفضول^١، فتأمل.

هذا كله في الموضوعات المهمة، وأما الموضوعات التي ليست بتلك الدرجة من الأهمية كمن صلى إلى غير جهة القبلة معتقداً أنها قبلة أو صلى بالثوب النجس معتقداً أنه طاهر ونحو ذلك فالظاهر اتفاق الكلمة على عدم وجوب الإعلام فيها. ولعل بهذا التفصيل يمكن الجمع بين قول المنكرين والمثبتين، فإنك ترى أن مذاق المتشعبة بل وفتاوى الاصحاح قائمة على وجوب الإعلام في الموضوعات الخطيرة، مما يدل على أن مرادهم من القول بعدم وجوب الإعلام هو الموضوعات غير الخطيرة، كما أن القائلين بوجوب الإعلام لا يريدون منه الإطلاق الشامل حتى للموضوعات التي أجاز الشارع فيها الخطأ والنسيان ورخصه بأدلة البراءة، ويؤيده قيام سيرة المتشعبة على عدم الإعلام في الموضوعات البسيطة، معتذرين بعدم وجوب الإعلام بخلاف الموضوعات الخطيرة.

نتائج الفصل

النتائج التي نتوصل إليها من مطاوي هذا الفصل ثلاثة:

النتيجة الأولى: يجب على الفقيه السعي لرفع التزاحم الواقع بين الاحكام، كما يجب عليه السعي لرفع التزاحم الواقع في الموضوعات المستنبطة والخفية؛ لأن ذلك طريق الطاعة.

النتيجة الثانية: إذا توقف رفع التزاحم في الاحكام والموضوعات على الفحص في الأدلة والقرائن وجب على العبد ذلك لرفع الشك وتعيين الوظيفة.

النتيجة الثالثة: لو تعذر عليه الفحص وأمكنه السؤال عن الطرف الأهم من

(١) أنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٧٨.

العالم الخبير وجب عليه السؤال ووجب على العالم تعليمه بذلك، وبذلك يبقى طريق العلم مفتوحاً أمامه لتشخيص الأهم من الأحكام والموضوعات.

الفصل الثاني

معالجة التزاحم لدى احتمال الأهمية في احد الطرفين

والعلاج هنا يقتضي تقديم محتمل الأهمية، كما لو احتمل الأعلمية في أحد المجتهدين الذين يريد تقليده فإنّ الأعلمية تدلّ على قوة الملاك، وكذا في التوأمين داخل الرحم الذي يحتمل أهمية أحدهما لسلامته من العيوب مثلاً فينقذه من الموت بالولادة، والمراد بالاحتمال هنا ما كان من مراتب الظن العقلاني الذي يعتمد عليه العقلاء فهو لم يصل الى مرتبة القطع ولا الظن المتأخّم للعلم كما أنه فوق الوهم والشك وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع في أن التقديم هنا لازم أم راجح أم فيه تفصيل؟ فهنا احتمالات:

الاحتمال الأول: ان يقال بأن التقديم لازم؛ لأن المكلف أحرز التكليف في كلا المتزاحمين، ولكنه يعجز عن امثالهما معاً ولذا يتعيّن عليه امتثال أحدهما، وحينئذ يدور أمره بين امتثال أحدهما تخييراً أو امتثال خصوص ما يحتمل أهميته، فتكون المسألة من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال، وقد تقدّم سابقاً أن العقل يحكم فيها بلزوم الاحتياط تحصيلاً للفراغ اليقيني، وهو لا يتم هنا إلا عبر تقديم محتمل الأهمية، لأنّه إذا قدّم محتمل الأهمية يحصل عنده اليقين بالبراءة إمّا من جهة أنّ ما قدّمه كان هو المعينّ عليه أو أنه كان مخييراً بينه وبين غيره في الواقع، فعلى أي تقدير يكون قد أحرز الامتثال بخلاف ما إذا قدّم غير محتمل الأهمية فإنه لا يحصل عنده يقين بالبراءة.

ومن الواضح أنّ العقل بعد اليقين بالاشتغال يستقل في الحكم بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة وهو لا يحصل إلا بترجيح محتمل الأهمية.

إن قلت: إنّ احتمال الأهمية لا يعين الأهمية، بل يبقى تعين المحتمل مشكوكاً،

وحينئذ ينبغي إجراء البراءة عن التعيين فيجوز العمل بالتخيير.

قلت: هذا صحيح على تقدير، وغير صحيح على تقدير آخر، وذلك لأنّ مسألة

دوران الأمر بين التعيين والتخيير لها صورتان:

الصورة الأولى: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال، كما لو

شككنا في أنّ فتوى الأعلام هل هي تعيينية على المقلدين أم تخيرية؟ فيجوز لهم

الأخذ بفتوى غير الأعلام، وواضح أن باب التزاحم من صغرياتها.

والصورة الثانية: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل و اشغال

الذمة، فلا يعلم أنّ التكليف - مثلاً - مجعول للجامع بلا أخذ خصوصية فيه، أو

مجعول لحصة خاصة منه، كما لو شككنا في أنّ وجوب صلاة الجمعة في يوم

الجمعة هل هو تعييني أم تخيري بينها وبين الظهر؛ وكذا في خصال الكفارة بين

الصيام والعتق والإطعام، وأن الشارع هل كلف بالجامع والخصال مصاديقه أم كلف

- مضافاً إلى الجامع - بخصوصية زائدة هي العتق مثلاً أولاً ثم الصيام ثم الإطعام كما

قد يظهر من القائلين بالترتب الطولي في الكفارة؟

ومن الواضح أن الشك هنا يرجع إلى الإطلاق والتقييد، وحيث إنّ القيد أمر

زائد يُنفى بالأصل، والفرق بينهما أنّ المكلف قاطع بالاشتغال في الصورة الأولى

وشكه في الامتثال إذا قدّم غير محتمل الأهمية، كما لو قلّد فتوى غير الأعلام أو

أنقذ التوأم غير محتمل السلامة، بخلاف الصورة الثانية فإنّ الشك فيها يرجع إلى

الشك في كيفية التكليف، وأن الشارع هل كلف بصلاة الجمعة تعييناً أم كلف بها

تخييراً لذلك يختلف الحال بين النحويين، فيجب العمل بالاحتياط في الأول

تحصيلاً للفراغ اليقيني وكسب المؤمّنية في العقوبة، بخلاف الثاني فإنه مادام لا يعلم

بأصل التكليف التعيني فيرجع إلى البراءة؛ لأنّ البراءة مؤمنة من العقوبة؛ لذلك يجب

الأخذ بالتعيني في الصورة الأولى، ويجوز له الأخذ بالتخييري في الصورة الثانية، وفي

باب التزاحم فالمسألة من صغريات الصورة الأولى لا الثانية؛ لذا يجب تقديم محتمل

الأهمية؛ لأنّ بتقديمه يحرز المكلف الامتثال.

وبهذا يظهر وجه التأمل في التقسيم الثلاثي الذي ذكره السيد الخوئي قدس سره كما في المحاضرات^١، حيث أضاف إلى ما ذكرناه من القسمين دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام جعل الحجية وإنشائها في مرحلة التشريع والاعتبار، ومثّل له بما إذا شككنا في أنّ حجية فتوى الأعلّم هل هي تعيينية أو أنّ المكلف مخير بين الأخذ بها والأخذ بفتوى غير الأعلّم وأوجب الأخذ بفتوى الأعلّم بدعوى أنه من صغريات تحصيل الفراغ؟

ففي المحاضرات قال: إنّ مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير تنقسم إلى أقسام ثلاثة هي كالتالي:

الأول: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخير في مقام جعل الحجية وإنشائها في مرحلة التشريع والاعتبار، كما لو شككنا في أنّ حجية فتوى الأعلّم هل هي تعيينية أو أنّ المكلف مخير بين الأخذ بها والأخذ بفتوى غير الأعلّم؟

الثاني: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال والفعالية من جهة التزام.

الثالث: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخير في مقام الجعل والتشريع، فلا يعلم أنّ التكليف مجعول للجامع بلا أخذ خصوصية فيه أو مجعولة لحصة خاصة منه، كما لو شككنا في أنّ وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة هل هو تعييني أو تخيري؟

وقال: إنّ البراءة لا تجري في الأول والثاني، بل يلزم فيها الاحتياط، وأما الثالث فتجري فيه البراءة، أما جريان الاحتياط في الأول فلأنه إذا دار الأمر بين حجية شيء كفتوى الأعلّم مثلاً تعييناً وحجيته تخييراً فلا مناص من الأخذ به وطرح

(١) المحاضرات، ج ٣، ص ٢٧٥.

الطرف الآخر للقطع بحجتيه واعتباره فعلاً، إما تعييناً أو تخييراً، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية.

وكذا الحال في مقام الامتثال فإنه إذا دار الامر بين امتثال شيء تعييناً أو تخييراً فلا مناص من التعيين والأخذ بالطرف المحتمل تعينه؛ ضرورة أن الإتيان به يوجب القطع بالأمن من العقاب واليقين بالبراءة، وذلك لأنه على تقدير كونه أهم من الآخر فهو الواجب، وعلى تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب وأحد فرديه؛ ولذا فإن الإتيان به كاف في مقام الامتثال، بخلاف الإتيان بالطرف الآخر فإن الإتيان به لا يوجب القطع بالبراءة والأمن من العقاب لاحتمال أن لا يكون واجباً في الواقع.

وأما الثالث فتجري فيه البراءة، فلأن الشك فيه يرجع إلى الشك في كيفية جعل التكليف، وأنه تعلق بالجامع أو بخصوص فرد خاص، كما لو شككنا في أنّ وجوب كفارة الإفطار العمدي في شهر رمضان متعلق بالجامع بين صوم شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً، أو متعلق بخصوص صوم شهرين، وحيث إن مرجع ذلك إلى الشك في إطلاق التكليف وعدم أخذ خصوصية في متعلقه وتقييده بأخذ خصوصية فيه، والتقييد فيه كلفة زائدة تدفع بأصالة البراءة عقلاً ونقلًا بخلاف الإطلاق^١.

أقول: الظاهر أنّ ما ذكره قدس سره لا يرجع إلى محصل؛ لأنه إن كان شكه في جعل الحجية في مقام الامتثال بعد القطع بالاشتغال فيرجع إلى الاحتياط كما ذكرناه، وإن كان شكه في أصل الجعل فإنه يرجع إلى البراءة؛ لأنّ الشك في الحجية في أصل الجعل مسرح لعدم الحجية.

ومن هنا ذهب قدس سره إلى أنه يلحق بالاحتياط، وأما قوله بأنّ الشك في الحجية في فتوى غير الأعلام يرجع إلى عدم الحجية ليتعين على المكلف الأخذ بفتوى غير الأعلام، فالظاهر أنه مما لا يساعد عليه دليل؛ لأنّ قاعدة الشك في الحجية مسرح

(١) المحاضرات، ج ٣، ص ٢٧٥ - ٢٧٥، «بتصرف».

لعدم الحجية تجري في صورة الشك في التكليف، وهو مغاير لما نحن فيه؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف يعلم بجعل الشارع الحجية لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، إلا أنّ الشك نشأ من صورة التزاحم، وأنه أيّهما المقدم في صورة الامتثال الذي إذا عملَ بفتواه يحرز الامتثال والفراغ اليقيني من التكليف.

وبذلك يظهر وجه التأمل في قوله قدس سره: بأنّ ترتيب آثار الحجية على مثل فتوى غير الأعلم تشريع محرم؛ لأنه إسناد شيء إلى الشارع لم يحرز مجعوليته في الشرع، ولذا ذهب جمع من الفقهاء إلى عدم وجوب تقليد الأعلم، وتعارض فتوى الأعلم مع غيره لا يسقط حجية فتوى غير الأعلم بعد أن جعل الشارع الحجية لفتوى المجتهد، بل القول بسقوط الحجية بعد ثبوتها بحاجة إلى دليل ولا دليل.

نعم، إلا أن يوجّه كلامه بأنّ الشك في حجية فتوى غير الأعلم يرجع إلى عدم الحجية في صورة معارضتها مع فتوى الأعلم لا مطلقاً؛ إذ قد يرجع الشك في هذه الصورة إلى الشك في الاشتغال بعد كون القدر المسلّم منها هو فتوى الأعلم، أما غيرها فمشكوكة فترتفع بالأصل.

ولا يقال: لكننا قطعنا بحجية فتوى المجتهد سواء كان أعلم أو غير أعلم.

لأنه يقال: هذا صحيح إلا أنه يجري في صورة عدم المعارضة مع فتوى الأعلم أو عدم وجود الأعلم أو عدم إحرازه ولو احتمالاً، وأما مع هذه الصور فإنه لا دليل على حجية فتوى المجتهد غير الأعلم، وكأنّ الشارع جعل حجية غير الأعلم مقيدة بصورة عدم وجود الأعلم أو عدم إحرازه أو عدم معارضته، وأما في غيرها فإن الحجية مجعولة حصراً للأعلم، أما غير الأعلم فتكون حجية فتواه مشكوكة، وحينئذ تقع مجرى لأصالة عدم الحجية، فتأمل.

هذا ويؤيد ذلك ما قام عليه بناء العقلاء، بل وفتاوى الاصحاب من منجزية الاحتمال في الموارد التي تعدّ طريقاً عقلائياً للطاعة فضلاً عن قاعدة الاحتياط العقلي، ولعل المتتبع للفتاوى والكلمات يجد ذلك كثيراً في الفقه، ولتوضيح المقام

نذكر منها بعض الموارد، ففي العروة في مسألة تقليد الأعم قال قدس سره:

إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البينة فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده، بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم. كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم، ولا يحتمل أعلمية الآخر فالاحوط تقديم من يحتمل أعلميته^١، وقد سكت عن الفتوى جمع من المحشين منهم السيد البروجردي والسيد عبد الهادي الشيرازي والمحققان العراقي والنائيني والسيد الاصفهاني والشيخ عبد الكريم الحائري والسادة الخنساري والخوئي والكلبايكاني قدس الله أسرارهم^٢. بل صرح بعضهم بقوتها^٣، وفي المستمسك صرح السيد الحكيم قدس سره تعليقاً على الفتوى المزبورة قائلاً: لا ينبغي التأمل في تعيين محتمل الأعلمية للمرجعية للدوران بين التعيين والتخير الذي يجب فيه عقلاً الأخذ بمحتمل التعيين^٤، وقريب منه قاله السيد السبزواري قدس سره في مهذب الأحكام، فإنه بعد أن ذكر الأقسام المتعددة قال في احتمال الأعلمية في أحدهما بالخصوص مع احتمال التساوي بينها أو عدمه: إن الحكم فيهما تعيين الأخذ بقول محتمل الأعلمية لأصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخير^٥.

وفي بيان الفقه للسيد الأستاذ دام ظله: التخير على القول بعدم حجية قول المفضول مع وجود الافضل والتمكن منه محل إشكال^٦، وهو ظاهر في المناقشة المبنائية، وإلا فإن من يرتضي مبنى الأعلمية يقول بتعيين محتملها بلا إشكال، وبهذا

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ١١، مسألة ٢١، ط مؤسسة الاعلمي.

(٢) أنظر المصدر السابق، ج ١، ص ٢٤، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) المصدر السابق، هامش رقم ١.

(٤) مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٤٠.

(٥) مهذب الأحكام، ج ١، ص ٣٧ - ٣٨.

(٦) بيان الفقه، ج ٢، ص ٤٦٢.

يظهر وجه مخالفة سيدنا الأستاذ قدس سره في الفقه، حيث لم ير وجوب تقديم الأعم، ولكن في تقديم الأهمية فإن الظاهر أنه بعد قبوله بلزوم الترجيح للأهم كما هو صريحه في غير موضع من الفقه لا مجال إلا للالتزام بتقديم محتمل الأهمية ومخالفته في تقليد الأعم مبنائية^١.

شواهد فقهية لتقديم محتمل الأهمية

ثم لا يخفى عليك أن تقديم محتمل الأهمية من صغريات تقديم محتمل الأهمية؛ إذ لا خصوصية للأهمية خصوصاً وأن أدلة الأعلمية كاشفة عن وجود مصلحة واقعية فيها، إذ لاشك في لزوم ترجيح محتمل الأهمية على غيره وشواهد الفقهية كثيرة:

منها: في الاجتهاد والتقليد في صورة ما إذا كان الأعم منحصرًا في شخصين ولم يتمكن المكلف من التعيين صرح جماعة منهم النائيني وكاشف الغطاء قدس الله سرهما بتعيين من يحتمل أعلميته إن كان الاحتمال موجوداً^٢، وتبعهم الخوئي والقمي^٣ قدس سرهما وهو اختيار صاحب العروة قدس سره^٤.

ومنها: في طهارة الماء، قال في العروة: الماء المشكوك نجاسته طاهر إلا مع العلم بنجاسته سابقاً، والمشكوك إطلاقه لا يجري عليه حكم المطلق إلا مع سبق إطلاقه، والمشكوك بإباحته محكوم بالإباحة إلا مع سبق ملكية الغير، أو كونه في يد غير المحتمل كونه له^٥.

(١) أنظر الفقه، ج ١، ص ١٩٨.

(٢) العروة الوثقى، ج ١، ص ١٥، مسألة ٣٨، ط مؤسسة الاعلمي؛ وأنظر المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣، هامش رقم ١ و ٢، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) أنظر العروة الوثقى، ج ١، ص ١٥، هامش رقم ٢ و ٤، ط مؤسسة الاعلمي.

(٤) المصدر السابق، ص ١١، مسألة ٢١.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٩.

ومنها: في الدم، فإن الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن إن لم يستحل وصدق عليه الدم نجس، ويشك معه الوضوء أو الغسل، فيجب إخراجه إن لم يكن حرج، ومعه يجب أن يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة فيتوضأ أو يغتسل. هذا إذا علم أنه دم منجمد، وإن احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة الرض كما يكون كذلك غالباً فهو طاهر^١.

ومنها: في نجاسة الذباب، فإن الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص وإن كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس، ومجرد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله لاحتمال كونها ممّا لا تقبلها وعلى فرضه فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات^٢.

ومنها: في الحكم بطهارة ما يتعلق بالمسلم في غيبته، فإن الحكم بالطهارة لا يصح إلا إذا احتمل تطهيره لذلك الشيء، وإلا فمع العلم بعدمه لا وجه للحكم بطهارته، بل لو علم من حاله أنه لا يبالي بالنجاسة وأن الطاهر والنجس عنده سواء يشكل الحكم بطهارته.

ومنها: في الحكم بلحوق الولد، فقد اتفق الاصحاح بل علماء المسلمين على لحوق الولد بالزوج عند احتمال لحوقه به، إذا تردد الأمر بين لحوقه به أو بالزاني، استناداً إلى الرواية المستفيضة في طرق الفريقين عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الولد للفرّاش وللعاهر الحجر»^٣ ويكفي في اللحوق مجرد احتمال النشوء منه على ما يظهر من كلمات الفقهاء في ذلك ففي المسالك كفاية الدخول بغيوبة الحشفة في القبل أو الدبر ولو لم يحصل الانزال^٤، وفي الرياض قال: يلحق بالزوج الذي يمكن التولد

(١) أنظر المصدر السابق، ص ٥١ - ٥٢، مسألة ١٤، «بتصرف».

(٢) أنظر المصدر السابق، ص ٦١، مسألة ٢.

(٣) الوسائل، ج ٢١، الباب ٥٨ من أبواب نكاح العبيد، ص ١٧٣ - ١٧٤، ح ١، ح ٣، ح ٤.

(٤) مسالك الافهام، ج ٨، ص ٣٧٧.

عنه عادة ولو احتمالاً مع شروط أحدها: الدخول منه بها دخولاً يحتمل فيه ذلك ولو احتمالاً بعيداً قبلاً كان أو دبراً اجماعاً، وربما يستفاد هذا من طائفة من الاخبار، منها: ما في الوسائل عن قرب الاسناد عن ابي البخترى عن مولانا الصادق عن أبيه عليهما السلام: «ان رجلاً أتى علي ابن ابي طالب عليه السلام فقال: إن امرأتي هذه حامل وهي جارية حدثت، وهي عذراء، وهي حامل في تسعة أشهر ولا أعلم إلا خيراً، وأنا شيخ كبير ما افترعتها وإنما لعلى حالها فقال له علي عليه السلام: «نشدتك الله هل كنت تهريق على فرجها؟»، قال: نعم، فقال علي عليه السلام: «ان لكل فرج ثقبين: ثقب يدخل فيه ماء الرجل، وثقب يخرج منه البول، وإن أفواه الرحم تحت الثقب الذي يدخل فيه ماء الرجل، فإذا دخل في فم واحد من أفواه الرحم حملت المرأة، وإذا دخلت من اثنين حملت باثنين وقد الحق بك ولدها»^٢.

وقريب منه عن الشيخ المفيد قدس سره في الارشاد^٣ وخلاصة مفاد الروايتين: ان إنزال الماء على فرج المرأة البكر يوجب احتمال نشوء الولد منه وهو يكفي لللاحق كما يكفي لللاحق الولد إذا كانت المرأة ثيباً بشكل أولى.

ولعل من هنا ذهب الشهيد الثاني قدس سره في المسالك إلى لحوق الولد بالزوج مع تحقق عقد الزوجية وامكان وصول الزوج إلى زوجته، نعم يشترط في هذا الاحتمال ان يكون متعارفاً معتداً به فلا يكفي فيه مجرد الاحتمال العقلي الصرف، ومن هنا لا يلحق الولد بالزوج الغائب عن زوجته باحتمال قدومه سراً ووصوله إليها، بل ذهب بعضهم إلى أن الزوجة إذا اتت بولد قبل التقرب والزفاف لا يلحق بزوجه باحتمال وصوله إليها سراً؛

(١) الرياض، ج ١٢، ص ١٠٣.

(٢) الوسائل، ج ٢١، الباب ١٦ من أبواب احكام الاولاد، ص ٣٧٩، ح ١.

(٣) أنظر الوسائل، ج ٢١، الباب ١٦ من أبواب احكام الاولاد، ص ٣٧٩، ح ٢.

(٤) مسالك الافهام، ج ٨، ص ٣٧٩.

لأنّ الزوج قبل الزفاف لا يمكنه الوصول إلى زوجته عرفاً أو عادة وإن أمكن ذلك عقلاً وهو بهذا اخذ بنفي احتمال الدخول في مرحلة الظاهر ولم يجر قاعدة الفراش؛ لأنها تجري في صورة امكان الوصول المعتد به عرفاً.

الوجوه العقلية لتقديم محتمل الأهمية

يمكن تقريب لزوم تقديم محتمل الأهمية من وجوه عديدة:

الأول: وجود المقتضي للتكليف الالزامي بمحتمل الأهمية مع عدم المانع والوجه في وجود المقتضي هو احتمال الأهمية في مقابل عدم الاحتمال، ويمكن بيان الأمر من جهتين أخريين هما جهة عدم المقتضي للالزام بغير محتمل الأهمية، وجهة وجود المانع منه، ويمكن بيان جهة عدم المقتضي بالقول: بأنه قبل التزاحم كان كلا التكليفين مطلقاً، كالتكليف بالحج والتكليف بالخمس، بناء على أن تعلق الخمس في الذمة لا في عين المال إذ لو قيل بتعلقه بعين المال فلا إشكال في تقدمه على الحج؛ لأنه مع تعلق حقّ الغير بالمال لا تتحقق استطاعة شرعاً.

وكيف كان، فإنّه بعد التزاحم لا يبقى مجال للأخذ باطلاق كلا التكليفين لمانعية كل واحد منهما للآخر، وحينئذ فلا بد وأن يسقط اطلاق أحدهما، فإذا احتملنا الأهمية في أحدهما كالخمس من باب أنه من حقوق الناس ورسول الله وأهل بيته عليهم السلام، بخلاف الحج الذي هو من حقوق الله سبحانه - مثلاً - أمكن القول بترجيحه؛ لأنّ هذا الاحتمال يصلح قرينة عقلية تمنع من انعقاد الظهور الإطلاقي للحج بينما يبقى إطلاق محتمل الأهمية بلا قرينة مانعة، ويمكن أن نعصد ذلك بأننا إذا لم نقل بتعيين محتمل الأهمية فإنه يتعيّن علينا التخيير بين الحج والخمس، والتخيير إنما يصحّ في المتساويين لا فيما إذا كان الرجحان في أحدهما. ومن الواضح أنّ احتمال الأهمية مرجح عقلي وعقلاني للأخذ بطرفه، سواء

(١) أنظر الفوائد العلية، ص ٤١٤.

لأدراك المصلحة الاحتمالية الأهم أو للأمن من العقوبة دون العكس، وبذلك يظهر أن التكاليف الذي لا تحتمل الأهمية فيه لا اقتضاء له للبقاء في صورة المزاحمة بخلاف الآخر. هذا من جهة عدم وجود المقتضي.

أما بيانه من جهة وجود المانع منه فيمكن تقريره بالقول: بأن عدم تقديم محتمل الأهمية يستلزم القول بالتخيير، وحينئذ فإذا اختار المكلف الحج الذي هو غير محتمل الأهمية حسب الفرض فإنه يلزم منه ترجيح المرجوح أو محتمل المرجوحية على الراجح عقلاً.

ومن الواضح أن هذا المانع العقلي يسري إلى الشرع أيضاً فلم يبق إلا القول بتقديم محتمل الأهمية وقد عرفت أن احتمال التناقض كنفس التناقض محال على المولى.

الثاني: وهو أيضاً من جهة عدم المقتضي أو وجود المانع أما من جهة المقتضي فلأنه بعد فرض التزاحم ووجود احتمال الأهمية في الخمس فإنه يقطع بعدم ترجيح الحج بالبداهة؛ لعدم إحراز أهميته، ولا إحراز احتمال أهميته.

وعلى هذا يشك في شمول إطلاق وجوب الحج لصورة المزاحمة، وحينئذ يتعين الأخذ بالقدر المتيقن منه وهي صورة عدم المزاحمة أو صورة عدم احتمال الأهمية.

وأما من جهة المانع فلأن التمسك بالإطلاق في الفرد المزاحم بالفرد الذي يحتمل الأهمية فيه، يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. وحيث أن التالي باطل فالمقدم مثله.

إن قلت: أن الإطلاق كان محرزاً قبل التزاحم وبعده نشك في بقاءه ومقتضى أصالة الإطلاق واستصحابه يقتضي البقاء، واحتمال الأهمية في الآخر مادام لم نتيقن من مانعته لا يصلح أن يكون مانعاً.

فإنه يقال: إن احتمال الأهمية وإن لم نتيقن من مانعته إلا أنه يصلح أن يكون

قرينه عقلية، أو يحتمل قرينته المانعة من انعقاد الظهور في الاطلاق. وحينئذ ينبغي الأخذ بالقدر المتيقن، وهو يثبت تعيين الأخذ بوجود دفع الخمس بلا مزاحمة، فتأمل.

الثالث: من جهة الاحتياط العقلي، **وتقريره:** أنه بعد احتمال الأهمية في وجوب الخمس يحتمل المكلف الضرر في تركه بخلاف الحج - حسب الفرض - فإنه بعد فرض التزاحم وعدم قدرة العبد على الجمع بينهما فإنه لا يحتمل الضرر في تركه بل يقطع بمعدوريته فيه، وحيث إن دفع الضرر المحتمل واجب يتعين عليه الأخذ بمحتمل الضرر.

وبهذا يظهر أنه لا مجال للقول بجريان البراءة العقلية للحكم بالتخيير بحجة أن الشارع لو أراد تعيين محتمل الأهمية لكان عليه البيان، وعليه فإن المؤاخذة على تركه تكون من قبيل المؤاخذة بلا بيان والعقوبة بلا برهان؛ وذلك لإمكان القول بأن وجود الاحتمال العقلي لوجود الضرر في ترك محتمل الأهمية يصح أن يكون بياناً، وعليه فإن المؤاخذة عليه لا تكون مؤاخذة بلا بيان كما قالوا ذلك في وجه تقدم الاحتياط العقلي على البراءة العقلية.

لا يقال: بناء على هذا لا يبقى مورد للبراءة العقلية لأنه يستلزم تقدم الاحتياط العقلي عليها دائماً، إذ ما من مورد إلا ويحتمل فيه الضرر.

لأنه يقال: نعم، ولذا قال القدامى بأصالة الحضر في الأشياء ولم يقولوا بالبراءة، كما أن المتأخرين اتفقت كلمتهم على تقدم الاحتياط العقلي على البراءة العقلية، وإنما ذهب الأصوليون إلى البراءة في موارد احتمال الضرر لأدلة البراءة الشرعية، فإنها واردة على الاحتياط العقلي ونافية لموضوعه؛ وذلك لأن العقل إنما يحكم بوجود دفع الضرر المحتمل بعد احتمال وجود التكليف أو العقوبة، والبراءة الشرعية ترفع التكليف والمؤاخذة امتناناً وبهذا الرفع لا يبقى مورد للاحتياط العقلي وفيما نحن فيه كذلك فإن العقل يعين علينا التكليف المحتمل الأهمية دفعاً للضرر

المحتمل. نعم إلا أن يقال: إن الضرر المحتمل هنا ليس بدرجة يتنجّز فيه التكليف؛ لأنّ المفروض منجزية التكليف في الآخر ووجود المصلحة في العمل والضرر في الترك، وبالكسر والانكسار لا تبقى درجة الضرر بالمقدار الملزم.

الرابع: من جهة الحكم العقلي، وذلك لأنّ العقل يحتمل أنّ محتمل الأهمية يمكن أن يكون مانعاً بالخصوص عن فعلية الحكم في غيره دون العكس، إذ لا يحتمل أن يكون هو بالخصوص مانعاً عن فعلية الطلب في محتمل الأهمية، وعليه فيتعيّن عليه محتمل الأهمية لعدم احتمال المانعية في فعليته، بخلاف الثاني فيكون امثاله مبرئاً للذمة مطلقاً، فتأمل.

الاحتمال الثاني: إنّ التقديم راجح وليس بلازم، ويمكن توجيهه ببيانين:

البيان الأول: أن نقول إنّ المكلف بعد إحراز فعلية كلا الحكمين في ذمته والتابعة لوجود ملاكهما التامين لا مجال عنده لإسقاط أحدهما لمجرد الاحتمال؛ لأنّ لازم ذلك هو الحكم بالعصيان في صورة العمل بغير محتمل الأهمية والقول باستحقاقه العقوبة، وهذا ممّا يحتاج إلى دليل ولا دليل، بل قامت السيرة وإطلاقات الأدلة المذكورة على جواز التقديم، وخدش جمع غير قليل بأصالة التعيين إذا دارت مع التخيير بأنّها لا تدل على أكثر من الرجحان في الأعلمية فضلاً عن محتمل الأعلمية.

وأستدلوا لمبناهم باطلاقات وعمومات أدلة التقليد والسيرة القائمة منذ زمان المعصومين عليهم السلام من رجوع الناس إلى أصحابهم، كما كان الأئمة عليهم السلام يرجعون الناس إلى أصحابهم من غير تفريق بين الأعلم منهم وغيره كما قامت سيرة المتشريعة قديماً وحديثاً على الرجوع في التقليد إلى المجتهد الجامع للشرائط من غير تفريق بين الأعلم وغير الأعلم، خصوصاً وأنّ تشخيص الأعلمية مفهوماً فضلاً عن تحديدها مصداقاً من الموارد الصعبة التي يلزم منها العسر والجرح غالباً، فتنفى بأدلتهما كما لا يخفى على من راجع كلمات الفقهاء في المسألة. نعم يستحسن

استحباباً أو أفضلية أو اقوائية تقديم محتمل الأهمية.

ومثله يقال في تعيين محتمل الأهمية، فإنّ العمومات والإطلاقات لكلا الحكمين جارية في موضع التزاحم، ولا دليل على تقديم محتمل الأهمية لزوماً، وما يرى من عمل العقلاء والمتشعبة في تقديم محتمل الأهمية فلعله للرجحان لا للإلزام، وما دنا لم نحرز وجه العمل نكتفي فيه بالقدر المتيقن وهو الرجحان هنا لا للزوم؛ لأنّ السيرة دليل لبي، ويعضد ذلك أنّ الأهمية كالأهمية صفة حادثة فيصح الرجوع إليها عند الشك في وجودها إلى الأصل، والدليل دلّ على لزوم تقديم ما أحرز أهميته وأعلميته لا ما احتمل والاحتمال في بعض مراتبه شك، فتأمل.

البيان الثاني: أنّ نقول أنّه بعد احراز المكلف لفعلية كلا التكليفين فإنّ احتمال الأهمية لا يوجب شيئاً جديداً في أحدهما حتى يحكم بتقديمه؛ وذلك لأنّ الحكم بالتقديم ينشأ من أحد أمرين هما: فعلية التكليف أو اقوائية ملاكه، فإن قيل: إنّ الاحتمال يفيد فعلية التكليف لزم منه الخلف؛ لأنّ المفروض أنّ التزاحم إنّما يقع بعد الفراغ من الفعلية التامة لكليهما وإلا لم يكن تزاحم موضوعاً، وإن قيل: إنه يفيد اقوائية الملاك فهو مضافاً إلى أنه خلف لتمامية الملاك في كليهما فإنه لا دليل عليه، فلم يبق إلا أنّه يفيد الاحتمال العقلي للرجحان لا الوجوب.

الاحتمال الثالث: هو التفصيل بينها وله صور:

الصورة الأولى: التفصيل بين ما إذا كان احتمال الأهمية ناشئاً من احتمال حدوث ملاك جديد يوجب التقديم تعييناً وما إذا كان ناشئاً من قوة الملاك السابق وقوته، وهو الذي نسبه المحقق الأصفهاني قدس سره في نهاية الدراية إلى الآخوند قدس سره في تعليقه على الرسائل^١.

فإنّ احتمال الأهمية في أحد المتزاحمين قد يكون ناشئاً من حدوث ملاك

(١) نهاية الدراية، ج٦، ص٣٠٦، تعليقة الآخوند ص٢٦٩ من التعادل والتراجيح.

جديد وانطبق عنوان آخر على المورد، كما إذا انطبق عنوان الأعدلية على محتمل الأعلمية، فإنّ عنوان الأعدلية ورد في الأدلة بقولهم عليهم السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: «الحكم ما حكم به أعدلهما»^١ الدالة الجملة الخبرية الانشائية فيه على وجوب الأخذ، وعليه فإنّه حتى إذا لم نقل بالتعيين لاحتمال الأعلمية في المجتهد فإننا نحتمل حدوث تكليف جديد بلزوم التقديم للأعدلية لدى احتمال أعدلية أحدهما، وقد يكون ناشئاً من شدة الملاك وقوة المناط كالاورعية، فإنّ الأورع يحتاط في تطبيق فتاواه مهما أمكن، وفي الاحتياط إدراك للواقع غالباً، فيؤكد ملاك الأعلمية التي هي الأخرى تقدمت لأنها طريق الى الواقع. فعلى الأول يكون المرجع هو البراءة؛ لأنه يعود إلى احتمال حدوث تكليف جديد واشتغال الذمة به، وقد عرفت أن الشك في الاشتغال مسرح للبراءة، وعلى الثاني فإنّ المرجع هو الاحتياط؛ لأنه يعود إلى تأكيد الطلب، ومن الواضح أنّ تأكيد الطلب غير مجعول بجعل جديد حتى نرفعه بالبراءة، بل هو الطلب السابق زاد تأكيداً لذلك، فإنّ المكلف متيقن من اشتغال الذمة بالتكليف، وعليه أن يحصل الفراغ اليقيني منه ولا يحصل هذا الفراغ إلاّ بتقديم محتمل الأهمية.

الصورة الثانية: التفصيل بالرجوع إلى منشأ احتمال الأهمية، فإنّ الاحتمال

الجديد على انحاء:

١. أن يكون له دخل في الملاك كالفروج والدماء والأموال العظيمة، كما لو احتمل أنّ المرأة التي أجبر على الزنا بها أخته أو أمه^٢.
٢. أن يكون له دخل في العقوبة وشدها كالقتل، فتركه واجب؛ لأنه ضرر كبير محتمل، كما لو احتمل أنّ من يريد قتله جبراً هو إنسان لا حيوان.

(١) الوسائل، ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦، ح ١.

(٢) كما لو تراحم الأمر بين حرامين، فأجبر على الزنا باحدى المرأتين يحتمل أنّ إحداهن أخته.

٣. أن يكون له دخل في الغرض المولوي كالزنا والصلاة فإنّ المولى لا يريد وقوع الزنا بأي عنوان من العناوين، كما يريد الصلاة مهما كان العنوان الداعي إلى الترك لأنها لا تترك بحال.

٤. ان يكون له دخل في فعليّة التكليف.

وهذه الانحاء الأربعة تختلف من حيث النتيجة، فإنه إذا كان من قبيل الأول والثاني والثالث فالمرجع فيه إلى الاحتياط؛ للزوم تحصيل فراغ الذمة من التكليف. والمجبورية ليست عذراً لاختيار غير محتمل الأهمية بعد كونه مختاراً في اختيار المصداق كما لا يخفى. نعم هو مجبور على الجامع لا الفرد.

وأما الرابع فالمرجع فيه إلى البراءة، لأنّ الفعلية محرزة قبل الاحتمال، فوجودها لا محصل له فتجري فيه البراءة.

هذا والمناقشة في الوجوه المذكورة قد ترشد إلى ضرورة اختيار تفصيل آخر سنذكره في الصورة الثالثة.

الصورة الثالثة: التفریق بين الموارد الخطيرة فيحكم فيها بالاحتياط والموارد غير الخطيرة فيحكم فيها بالبراءة.

نعم الأفضل هو ترجيح محتمل الأهمية، أما أصالة التعيين التي ذهب إليها المشهور فإنها ترجع مآلاً إلى احتمال التعيين في الخمس دون الحج، كما هو في فرض المثال، والاحتمال موضوعاً من مراتب الظن الضعيفة، كما يظهر من فتاواهم في جعل الظن قسيماً للاحتمال ومتقدماً عليه؛ لوضوح أنّ الاحتمال ليس بقطع ولا شك فلم يبق إلا رتبة من مراتب الظن، والظن عند المشهور ليس بحجة فلا يمكن أن يسقط مقطوع الحجية - وهو غير محتمل الأهمية - عنها بعد الفراغ من فعلية التكليف فيه وتمامية الملاك، وإذا شككنا في السقوط، فالاستصحاب يثبت بقاءه

(١) أنظر العروة الوثقى، ج ١، ص ١١، مسألة ٢١، ط مؤسسة الاعلمي.

لذلك، وعليه فإنّ المبنى الذي ذهب إليه المشهور من أصالة عدم حجّية الظن ينبغي أن يقال فيما نحن فيه بإجراء البراءة لا الاشتغال، لأنّ قاعدة الفراغ اليقيني تجري في صورة القطع بالأهمية لا احتمالها **هذا أولاً**.

وثانياً: أنّ احتمال التعيين المذكور يرجع إلى الشك في أمر حادث؛ إذ مع احتمال التعيين نشك في التكليف الزائد على الأصل في أحدهما، فتجري فيه البراءة ومعه يحصل القطع بفراغ الذمة أيضاً، فتأمل.

وأما ما ذهب إليه غير المشهور فالظاهر أنّ الالتزام بعدم الاحتياط فيه مطلقاً صعب وذلك لوجود موارد عديدة قامت سيرتا العقلاء والمتشرعة فضلاً عن الاستفادة من أدلة بعض الأحكام لزوم الاحتياط فيها، كالفرج والدماء للقطع بقوة ملاكها، وإنّ الشارع لا يريد مخالفتها مهما أمكن، فإنّ من أراد الصيد ليأكل دفعاً للضرر مثلاً ودار أمره بين أحد صيدين يحتمل أنّ أحدهما حيواناً حراً أو حيواناً مملوكاً فإنّ سيرتي العقلاء والمتشرعة قائمتان على الاحتياط فيه، ولو فعل وأصاب محتمل الأهمية بحجة أنّ الاحتمال غير منجز كان عندهم ملوماً ومستحقاً للعقوبة والضمان.

وكذا من أراد الوطي مكرهاً وخيّر بين امرأتين يحتمل إحداهنّ أخته وأقدم على وطئها كان مذموماً عندهم، ومستحقاً للعقاب؛ لأنه وإن كان معذوراً في الجامع وهو الوطي إلا أنه غير معذور في المصداق الذي يحتمل خطورته؛ لذلك يجب عليه الاحتياط، ومن هنا ذهب بعض الفقهاء إلى لزوم مراعاة الاحتياط فيما لو أكره الرجل على أحد زنائين وقال بأنّه إذا اختار المرأة الأجل أو الأكثر لم يكن من الإكراه في شيء، فيحده القاضي في الزيادة الكمية، ويشدد عليه في الزيادة الكيفية، وكذا إذا أكره على الإتيان بالمفطر وتردد بين المفطر الحرام أو الحلال

فإنه يجب أن يقدم الحلال؛ لأنه مجبور على الجامع غير مجبور على الحرام^١، نعم، في الموارد التي لم يدل دليل على خطورتها شرعاً أو عقلاً أو قام الدليل على التسامح فيها فيمكن التمسك بالبراءة فيها كالطهارة والنجاسة ونحوهما. نعم يستحب له العمل بالاحتمال احتياطاً، والذي يتتبع الفتاوى يجد أن الأعلام يفرقون بين الموارد، ففي بعض الموارد يقولون بمنجزية الاحتمال، وفي بعضها لا يقولون بمنجزيته، ولعله يكشف عن قوة التفصيل الذي ذكرنا.

أما الموارد التي حكموا فيها بمنجزية الاحتمال فقد عرفتها مما تقدم في بيان الوجه الأول، وأما الموارد التي حكموا بعدم منجزية الاحتمال فيها فهي عديدة:

منها: ما في العروة في باب التقليد قال قدس سره: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء، ويجوز التبعض في المسائل، وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره^٢. ويلاحظ في هذه الفتوى أنه قدس سره رجح الرجوع إلى الفقيه الذي أحرز المقلد رجحان عدالته وورعه على الآخر ولم يفت بالجوب، فيدل على عدم وجوب الترجيح في احتمال الأرجحية بشكل أولى وهذا ما اختاره جمع من محشي العروة من المتأخرين والمعاصرين كما يظهر من سكوتهم عن التحشية على الفتوى المذكورة^٣.

ومنها: ما في العروة في باب معصومية الكفر قال قدس سره: إذا كان كراً لم يعلم أنه مطلق أو مضاف ف وقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته، وإذا كان كراً أحدهما مطلق والآخر مضاف وعلم وقوع النجاسة في أحدهما لم يعلم على التعيين يحكم

(١) أنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ١٢٩؛ الفقه، ج ٣٥، ص ٣٥.

(٢) العروة الوثقى، ج ١، ص ١٤، مسألة ٣٣، ط مؤسسة الاعلمي.

(٣) أنظر المصدر السابق، ص ٢٩ - ٣٠، مؤسسة النشر الاسلامي.

بطهارتهما^١ ووجه عدم نجاسة الكر المطلق منهما هو أن طهارته كانت معلومة وشك في نجاسته والكر لا يتنجس بالملاقاة، ووجه عدم نجاسة الكر المضاف منهما هو استصحاب الطهارة للشك في النجاسة وكيف كان، فإن الحكم بالطهارة مع وجود احتمال النجاسة يكشف بالكشف الإنسي عن أن احتمال النجاسة وحده لا يكفي للحكم بالنجاسة وإنما لابد من اليقين، لأنّ الشارع سهّل في أمر الطهارة والنجاسة.

ومنها: ما في العروة في طهارة باب بول الحيوان وروثه قال قدس سره: إذا لم يعلم كون حيوان معيّن انه مأكول اللحم أو لا لا يحكم بنجاسة بوله وروثه وإن كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل، وكذا إذا لم يعلم أن له دمًا سائلًا أم لا، كما أنه إذا شك في شيء أنه من فضلة حلال اللحم أو حرامه أو شك في أنه من الحيوان الفلاني حتى يكون نجسًا، أو من الفلاني حتى يكون طاهرًا، كما إذا رأى شيئًا لا يدري أنه بكرة فأر أو بكرة خنفساء، ففي جميع هذه الصور يبني على طهارته^٢.

والوجه في ذلك هو ما عرفت من أنّ الشارع سهّل في الطهارة والحلية امتنانًا، ومثله يقال في العظم المشكوك قال قدس سره: إذا وجد عظمًا مجردًا وشك في أنه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة حتى لو علم أنه من الإنسان ولم يعلم أنه من كافر أو مسلم^٣ والوجه في الحكم بالطهارة هو اصاله الطهارة مالم يعلم بالنجاسة وهي تتطابق مع عدم الاعتناء بالاحتمال للتسهيل.

ومنها: ما في العروة في باب ترك احتمال زوال العذر في الطهارة قال قدس سره: الأقوى جواز التيمم في سعة الوقت وإن احتمل ارتفاع العذر في آخره بل أو ظن به. نعم مع العلم بالارتفاع يجب الصبر نعم مع العلم بعدمه وبقاء العذر لا إشكال في

(١) المصدر السابق، ص ٣٢، مسألة ١٣، ط مؤسسة الاعلمي؛ ص ٨٧، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) العروة الوثقى، ج ١، ص ٤٤، مسألة ٣، ط مؤسسة الاعلمي.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٨، مسألة ٧.

جواز التقديم.

فتحصل: أنّ المكلف إما عالم ببقاء العذر إلى آخر الوقت أو عالم بارتفاعه قبل الآخر أو محتمل الأمرين، فيجوز المبادرة مع العلم بالبقاء، ويجب التأخير مع العلم بالارتفاع، ومع الاحتمال الأقوى جواز المبادرة خصوصاً مع الظن بالبقاء^١.

ومما تقدم نستظهر وجوب ملاحظة الموارد فإن كانت من الموارد الخطيرة التي لها ملاك خطير لدى الشارع فنحكم بمنجزيّة الاحتمال فيها، وإن كانت من الموارد غير الخطيرة أو التي سهّل فيها الشارع إرفاقاً بالعباد فنحكم فيها بعدم منجزيّة الاحتمال، ولكن النتيجة النهائية التي نتوصل إليها هي أن الموارد التي لم يحكم بمنجزيّة الاحتمال فيها هي من قبيل الاستثناء الذي دل عليه الدليل لا الأصل، لأن الأصل بمقتضى عمومات الأدلة وإطلاقاتها هي منجزيّة الاحتمال، وهذا ما يقضي به العقل أيضاً بداهة أنه يستقل بالحكم بوجوب تقديم محتمل الأهمية؛ إذ لولا ذلك لاستلزم ترجيح المرجوح على الراجح من وجهين:

وذلك لأنّ في عدم تقديم محتمل الأهمية يستلزم إما القول بالعمل بالتخيير وهو باطل، لأنّ ومع وجود احتمال الأهمية يكون العمل بالتخيير مرجوحاً، وإما القول بتقديم ضده وهو الذي لا يحتمل أهميته وهو مرجوح أيضاً، ولهذا شواهد عديدة في الفقه صرّح الفقهاء فيها بتقديم ما ذكرنا.

ففي الجواهر صرّح: بأنّ المدار على الاحتمال المعتمد به لا الوهمي^٢ والمقصود من المعتمد به هو ما كان عند العقلاء كذلك، وهو يكشف عن أنّ هذا من المسلمات التي لا ينبغي الإشكال فيها لانصراف الأدلة إلى العقلانية، والأوهام ليست احتمالات عقلانية. وفي الفقه قال قدس سره: لو كانت خمراً لكن احتملاً

(١) المصدر السابق، ص ٣٥٧، مسألة ٣، «بتصرف».

(٢) جواهر الكلام، ج ٤، ص ٥١١.

عقلانياً انقلابها خلاً حين شربها له لم يحد، وكذلك في سائر موارد الشك وإن كان استصحاباً^١.

وفي العروة قال قدس سره: إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البينة، فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده، بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم، كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم ولا يحتمل أعلمية الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته^٢.

وقد أقرّ هذه الفتوى جمع من الاعلام كما يظهر من حواشيمهم على العروة^٣.

وفي حاشية السيد الخوئي قدس سره ورد قوله: فإن لم يعلم بالمخالفة بينهما تخير ابتداءً، وإلا فإن أمكن الاحتياط أخذ بأحوط القولين، وإلا قلد مظنون الأعلمية، ومع عدم الظن تخير بينهما إن احتمل الأعلمية في كل منهما، وإلا قلد من يحتمل أعلميته^٤.

والخلاصة: إن الأقسام المنظورة في هذه المسألة أربعة هي:

١. أن يحتمل المقلد التساوي بين الفقيهين بلا أن يحتمل أعلمية أحدهما أبداً وحكمه هو التخيير في التقليد؛ لبناء العقلاء على ذلك.
٢. أن يحتمل التساوي مع احتمال أعلمية كل واحد منهما على الآخر وحكمه هو التخيير أيضاً؛ لذات الدليل المتقدم.
٣. أن يحتمل التساوي مع احتمال أعلمية أحدهما المعين وحكمه وجوب تقليد ما احتمل أعلميته؛ لأصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير.

(١) الفقه، ج ٨٨، ص ١٠.

(٢) العروة الوثقى، ج ١، ص ١١، مسألة ٢١، ط مؤسسة الأعلمي.

(٣) أنظر المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣ - ٢٤، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) المصدر السابق، ص ١١، هامش رقم ٥، ط مؤسسة الأعلمي.

٤. أن لا يحتمل التساوي بينهما، بل يحتمل أعلميّة أحدهما المعين، وحكمه وجوب تقليد ما احتمل أعلميّته؛ لذات الدليل المتقدم. ونظير ما قالوه في الفقه قالوه في الأصول في باب لزوم الفحص عن الأدلة في الشبهات الموضوعية لدى الشك في الحرمة أو الوجوب **وتقرير ذلك:** إنّ الشبهات الموضوعية تارة تكون شبهة تحريرية وتارة تكون شبهة وجوبية والشبهات التحريمية على قسمين:

القسم الأول: هو الذي لم يحرز شدة اهتمام الشارع به نظير شراء ما احتمل أنه مغصوب وأكل ما احتمل أنه نجس وفي مثله تجري البراءة عقلاً ونقلاً من غير اعتبار الفحص في جريانها أصلاً كالفروج والدماء.

القسم الثاني: هو ما أحرز شدة اهتمام الشارع به جداً كالفروج والدماء وفي مثله لا تجري البراءة لا عقلاً ولا نقلاً حتى بعد الفحص بحد اليأس إذا لم تزل الشبهة وبقيت على حالها، أما عقلاً فلأنّ مجرد الاحتمال في مثل هذه الأمور المهمة - ما لم يكن الاحتمال ضعيفاً أو موهوماً - يكون منجزاً للواقع، ومن هنا يقضي العقل بلزوم اجتناب الشراب إذا احتمل احتمالاً معتداً به أنه سمّ قاتل، ولا تجري البراءة عن حرمة حتى بعد الفحص إذا بقي المكلف محتملاً ضرره، وأما نقلاً فلاستكشاف وجوب الاحتياط شرعاً في مثل هذه الأمور المهمة من شدة اهتمام الشارع بها حيث نصّ الصادق عليه السلام في رواية شعيب الحدّاد بقوله: «أمر الفرج شديد ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط»^١ وفي رواية العلاء بن سيّاب عنه عليه السلام: «إنّ النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه وهو خرج ومنه يكون الولد»^٢ وفي موثقة مسعدة بن زياد أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا

(١) أنظر الوسائل، ج ٢٠، الباب ١٥٧ من ابواب مقدمات النكاح وأدابه، ص ٢٥٨، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٩، ح ٣.

عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرم وما أشبه ذلك فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^١ الى غير ذلك مما هو متضافر في هذا الباب، فنقيّد بها إطلاقات أدلة البراءة الشرعية.

وأما الشبهات الموضوعية الوجوبية فهي أيضاً على قسمين:

القسم الأول: الشبهات التي أحرز اهتمام الشارع بها كما في حقوق الناس ونحوها وفيها يجب الفحص إلى حد اليأس فإذا شك المكلف في كونه مديوناً لزيد مثلاً واحتمل أنه بالفحص والمراجعة إلى قوائم حساباته - مثلاً - تزول الشبهة وجب عليه المراجعة والتأمل، ولم تجر البراءة لا عقلاً ولا نقلاً؛ وذلك لعين ما تقدم آنفاً في الشبهة الموضوعية التحريمية سوى أنّ شدة الاهتمام الشرعي في التحريمية أوجب الاحتياط حتى بعد الفحص إذا بقيت الشبهة على حالها، وأما في الموضوعية فلا؛ لأنه إذا تفحص ولم يعثر على ما يوجب العلم جرت البراءة فيها بلا مانع عنها فوجب الاحتياط في الموضوعية منحصر بما كان قبل الفحص لا بعده. وهكذا يجب الفحص فيما كان الموضوع المشكوك مما لا يعلم غالباً إلاّ بالفحص والمراجعة على نحو يكون الأمر به شرعاً مستلزماً عرفاً لوجوب الفحص عنه، وإلاّ لم يمتثل الأمر به إلا نادراً.

كما لو فقد سيارته بين سيارتين عديداً تشابهها في النوع واللون، أو اختلط قطيعه من المواشي بقطيع الغير ونحو ذلك.

القسم الثاني: الشبهات التي لم يحرز شدة اهتمام الشارع بها ولم تكن مما لا يعلم غالباً إلاّ بالفحص وفيها لا يجب الفحص أصلاً، مثلاً: إذا قال المولى: (أكرم العلماء)، أو (أطعم الفقراء)، أو (جالس المساكين) لم يجب الفحص في المصاديق المشتبهة، فإذا اقتصر على إكرام من عرف أنه عالم أو إطعام من علم أنه فقير أو

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٩، ح ٢.

مجالسة من علم أنه مسكين كان ممتثلاً ولا شيء عليه بعد ذلك.

وخلاصة ما تقدم: ان العقل والنقل يتفقان على وجوب الفحص قبل العمل بالبراءة وهذا الوجوب ناشئ من وجود احتمال وجود الدليل على خلاف البراءة، فيكشف بالكشف الإني عن لزوم مراعاة الاحتمال والعمل بمقتضاه تحرزاً من الوقوع في مخالفة الشارع لا سيما في الموارد الخطيرة التي احرزنا اهتمام الشارع فيها.

نتائج الفصل

النتائج التي نتوصل اليها من مطاوي هذا الفصل أربعة:

النتيجة الأولى: لزوم تقديم محتمل الأهمية؛ لأنّ في عدمه لزوم ترجيح المرجوح، وللاحتياط العقلي الحاكم بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني وهو لا يحصل إلا بتقديم محتمل الأهمية؛ إذ في تقديم غيره يحصل احتمال الفراغ لا القطع به، وهو لا يكفي للحكم ببراءة الذمة أو لدوران الأمر بين التعيين والتخير أو لبناء العقلاء مع إمضاء الشارع، وعلى فرض الإشكال على الاحتياط العقلي من جهة انتفاء موضوعه بواسطة البراءة الشرعية بدعوى ان موضوع الاحتياط العقلي هو لزوم دفع الضرر المحتمل وهذا الاحتمال ناشئ من احتمال وجود تكليف شرعي في المسألة، والبراءة الشرعية تنفي هذا الاحتمال؛ لأنها نصت على رفع كل حكم لا يعلم به.

أقول: على فرض المناقشة في الاحتياط العقلي فإنّ في باقي الأدلة كفاية.

النتيجة الثانية: أنّ التفصيل الذي نسبه الاصفهاني قدس سره إلى الآخوند الخراساني قدس سره، يرجع الى ما ذكرناه في النتيجة الأولى وذلك لأنّ حدوث الملاك الجديد الذي يرجع فيه إلى البراءة يخرج موضوعاً عما نحن فيه لحدوث عنوان جديد غير العنوان المتزاحم؛ ولذا تنطبق عليه قوانينه، وهذا غير تعيين المتزاحم لمحتمل الأهمية. وأما تأكيد الملاك السابق بالاحتمال فيمكن القول فيه بالتفصيل بين الملاكات الخطيرة فيجب فيها الاحتياط والملاكات غير الخطيرة

فالبراءة، فتأمل.

النتيجة الثالثة: أنّ الاستدلال الرابع للمشهور المبتني على أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل يدعو الى التعيين قابل للمناقشة لإمكان القول بأنّ الضرر لا يحتمل إلاّ في الموارد الخطيرة، وأما غيرها فبعد منجزية التكليف وتمامية الملاك في غير محتمل الأهمية لا يوجد احتمال للضرر يعتد به وعليه يجوز العمل بالبراءة فيه.

النتيجة الرابعة: أنّ بقاء الاطلاق في محتمل الأهمية الذي استدل به لقول المشهور يصح في الموارد الخطيرة وذلك للقطع بان الشارع لا يريد مخالفته مهما أمكن بخلاف الآخر، ويؤيد السيرة العملية للعقلاء، فإنهم في الأمور الخطيرة يرحجون العمل بمحتمل الأهمية كالمسائل التي فيها خطر الموت والعمليات الجراحية الصعبة أو الاضرار المالية أو العرضية الكبيرة بخلاف الأمور العادية التي غالباً يتساهلون فيها.

الباب السابع

في موانع تقديم الأهم على المهم

وفيه فصول:

الفصل الأول

في المانع الاضطراري للتقديم

والمراد بالمانع الاضطراري ما يشمل الأدلة الثانوية كالضرر والعسر والخرج ونحوها، فمثلاً إذا كان في العمل بالأهم ضرر على المكلف في نفسه أو ماله أو عرضه، أو على من يرتبط به كعياله أو ما يعود إليه كالرئيس وشعبه والشيخ والعشيرة والمدير ومعاونيه ونحو ذلك فإنه يسقط عنه التكليف الأهم؛ لحكومة دليل لا ضرر^١ على أدلة الأحكام الأولية، وكذا إذا كان في العمل بالأهم عسر وخرج عليه لحكومة أدلة رفع العسر والخرج كقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^٢ على أدلة سائر الأحكام، كما لو كان في إزالة النجاسة من المسجد خوف الضرر، أو أن امتثاله يستلزم ترك أهله وعياله فيتعرضون إلى الأذى، أو كانت إزالة النجاسة مخالفة لشأنه مما قد تسبب له العسر والخرج، وكذا لو كان

(١) أنظر الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢ - ٢٩٣، ج ٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ١٤٧، ح ٦٤٨.

(٢) سورة الحج، الآية ٧٨.

الأهم يقتضي أن يفتح رئيس الدولة للاقتصاد أبواباً حرّة جديدة ولكن في مقابلها يصاب البلد بالضرر جرّاء دخول بعض الممنوعات والمحرمات الخطيرة، أو كان الأهم للقاضي أن يعفو ويتسامح مع بعض المجرمين ولكن في مقابل ذلك قد يسبب تمادي بعض المجرمين في الجريمة فيصيبون الناس بالضرر الى غير ذلك من الشواهد، ومن الواضح أنّ التكليف الأهم يرتفع بواسطة الأدلة الثانوية وحينئذ يتعيّن عليه الإتيان بالمهم لوجود المقتضي وانعدام المانع، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في صورة الخطأ، كما لو اعتقد الضرر فتركه وجاء بالمهم ثم بان الخلاف، وذلك لأنه بعد ظهور الخطأ يحصل العلم بعدم ارتفاع التكليف الأهم وحينئذ يترتب على ذلك مسألتان:

الأولى: هل يجب على المكلف الإتيان بالأهم الواقعي أم يجزيه ما جاء به من التكليف المهم؟

الثانية: هل المهم الذي جاء به يقع مصداقاً للطاعة لآنه مأمور به أم ليس كذلك؟

والظاهر أن البحث المتقدم يرد هنا أيضاً، فإن المدار إن كان هو الواقع فإنّ الأهم الواقعي لم يأت به، والمهم الذي جاء به لم يغن عن الأهم، والمقتضي له موجود، والمانع منه مفقود، فيجب الإتيان به حينئذ، وإن كان المدار على العلم فإنّ ما جاء به كان هو تكليفه وقد جاء به.

كما أن الإتيان بالمهم يكون مصداقاً للطاعة لوجود تماميّة الملاك فيه سواء قلنا بعدم ارتفاع تكليفه بسبب المزاحمة مع الأهم وإنّما الشارع يعذره من المهم في صورة الإتيان بالأهم لعدم مقدورية المكلف على الجمع بينهما أو قلنا بارتفاع التكليف بالمهم، فإنه يكفي في عباديّة المأتي به الإتيان به بداعي الملاك، وقد عرفت أن ارتفاع الحكم المهم لا يستوجب رفع ملاكه الواقعي.

ويتفرّع على هذه المسألة صورة الإقدام على الضرر فإنّ المكلف إذا علم أو

ظن أو احتمال وجود الضرر لدى العمل بالأهم أو المهم ومع ذلك أقدم على العمل ثم ظهر خطأه في ذلك فما هو الحكم؟
والجواب عن هذه المسألة له صور:

الصورة الأولى: إذا اعتقد الأهم والضرر وبأن الخطأ فيهما معاً، وحينئذ تدخل المسألة في صغريات بحث التجري وأن المتجري مرتكب للحرام يستحق العقوبة على فعله أم لا؟

فعلى الأول يكون ما جاء به وهو المهم وقد تصوّره أنه الأهم غير طاعة، ولا يستحق عليه الثواب؛ لأنّ ما جاء به كان منهيّاً عنه لأنه مصداق للعصيان - بناء على عدم الترتّب -، وهو يتنافى مع قصد القربة، لأنه لا يطاع الله من حيث يعصى وأما على الثاني فيكون طاعة وإن كان العبد سيئ السريرة وخارجاً عن آداب العبودية.

الصورة الثانية: إذا بان صدق الضرر ولكن أخطأ في الأهم أو بالعكس، بأن ظهر صحة الأهم وعدم صدق الضرر، فعلى الأول يجب عليه الإتيان بالأهم الواقعي، وتدخل المسألة في صغريات رفع الضرر وأن رفع الضرر رخصة أم عزيمة، فإن كان الرفع رخصة فحينئذ يكون ما جاء به طاعة ويستحق عليها الثواب، وإن كان عزيمة فلا؛ لأنه يكون قد جاء بما هو محرّم عليه، ولا يطاع الله من حيث يعصى، وأما على الثانية فإنه يكون قد امتثل الأهم، وأما إقدامه على الضرر فيدخله في صغريات التجري أيضاً، وحينئذ يعود البحث المتقدم فيه.

الصورة الثالثة: إذا بان صحة الأهم وصدق الضرر فحينئذ تدخل في صغريات كون رفع الضرر رخصة أم عزيمة، فعلى الأول يكون ممثلاً، وعلى الثانية يكون عاصياً، وحينئذ يجب عليه الإتيان بالمهم؛ لأنه لم يمثّل تكليفه الواقعي بعد ارتفاع التكليف الأهم بسبب الضرر، والكلام في العسر والحرج كالكلام في الضرر.
كما أن حكم خوف الضرر كالضرر حكماً، فتأمل.

ويتفرّع على ما تقدم: صورة ما إذا نسي الأهم بعد تعيينه فجاء بالمهم، أو أخطأ

في تعيينه فقدّم المهم جهلاً أو عيّن الأهم وعمل به ثم بان خطؤه، فالمسألة تدخل في صغريات أن المعيار في الامتثال هل الواقع أم العلم؟ كما أن المسألة تختلف من جهة حكم العقل وحكم الشارع، فإنه بناء على حكم العقل لم يتحقق عنده الامتثال في الأوّل فعليّه الإعادة إذا كان وقت الامتثال باقياً، وعليه القضاء إذا انقضى وقته وكان مما يجب فيه القضاء، وأما بناء على الثاني فيكفيه ما فعل؛ لأنه حين العمل لم يكن عالماً بالخطأ أو النسيان، وكان تكليفه الإتيان بما علم أنه الأهم وقد تحقق، والعلم حجته ذاتية فلا مجال للشارع في أن يرفع عنه التكليف أو يخاطبه بعدم الإقدام في ذلك الوقت؛ لما حقق في محله من استحالة ذلك؛ لأنه كما أن صدور التناقض من الحكيم محال فإن احتمالاً عنده محال أيضاً، ولا يقال بعدم صحة ما أتى به؛ لأنه منهي عنه بسبب مزاحمة الأهم واقعاً؛ لأنه يقال بعدم فعليّة النهي حتى إذا قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده؛ لأنّ النسيان والجهل عذر فيكون المقتضي للصحة موجود والمانع مفقود.

وأما بحكم الشرع فإنه في الأول وإن كان لم يتحقق منه الامتثال واقعاً إلا أنه تكفيه الأدلة الامتنانية الشرعية التي جعلها الشارع لرفع التكليف عن الناسي والجاهل والخاطيء، فإن مفاد حديث الرفع^١ هو رفع ما كان خطأ أو منسياً أو مجهولاً، واختلاف المباني في المرفوع في الحديث بين الإلزام أو المؤاخذة والعقوبة بعد الاتفاق على عدم رفع استحقاق العقوبة فالظاهر أنه لا يחדش في المسألة بشيء؛ لأنه على أي تقدير يمكن القول بتحقيق الامتثال وبعدم لزوم الإعادة أو القضاء. أما بناء على رفع الإلزام فواضح؛ لأنه في الصور الثلاثة يكون الشارع قد رفع إلزامه عن الأهم الواقعي، فيبقى المهم بلا مزاحم، فيكون الأتيان به طاعة.

(١) وهو قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا عليه، والحسد، والحيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشقة» أنظر الوسائل، ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٣٦٩، ح ١.

وأما بناء على رفع المؤاخذه فلأنّ الذي يهّم المكلف هو نجاته من العقوبة الأخرى ومادام الشارع أعطاه أماناً منها امتناناً وإرفاقاً فإنه بعد ذلك لا يهّمه إن كان مستحقاً لها واقعاً أم لا؟

نعم إلا أن يقال: بأنّ الأمان من العقاب لا يعني رفع التكليف؛ ولذا أمكن أن يقال بوجوب الإعادة والقضاء عليه في صورة ترك الأهم وبقاء موضوعه، كما يجب عليه الإتيان به إذا كان قد جاء بغيره؛ لأنّ التكليف باق في ذمته ولم يحصل عنده يقين بالفراغ منه، والاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، وهذه ثمرة مهمة بين القولين تستدعي التدقيق.

نعم بناء على الثاني لا يجب عليه كلّ ذلك؛ لأنّه مضافاً إلى أنّه عمل بتكليفه فإنّ أدلة الرفع تشمل المجهول والمنسي بلا إشكال، إلا إذا ظهر له الخلاف وكان له مجال للامتثال أو كان التكليف مما لا يسقط عنه ولو قضاءً، والذي يظهر من السيّد اليزدي قدس سره وجمع من المحشّين على فتاواه في العروة أنّ المدار على الواقع لا العلم.

قال في العروة: إذا توضّأ باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه فقد مرّ أنه إذا كان وضوءه بقصد الأمر المتوجه إليه من قبل تلك الصلاة بطل لعدم الأمر به، وإذا أتى به بقصد غاية أخرى أو الكون على الطهارة صحّ، وكذا إذا قصد المجموع من الغايات التي يكون مأموراً بالوضوء فعلاً لأجلها، وأما لو تيمّم باعتقاد الضيق فبان سعته بعد الصلاة فالظاهر وجوب إعادتها، وإن تبين قبل الشروع فيها وكان الوقت واسعاً توضّأ وجوباً، وإن لم يكن واسعاً فعلاً بعد ما كان واسعاً أولاً وجب إعادة التيمّم^١ وكذا إذا اعتقد كونه محدثاً بالحدث الاصغر فقصد البدلية عن الوضوء

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤٣ - ٣٤٤، المسألة ٣٤، ط مؤسسة الاعلمي؛ وأنظر المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٩ - ١٩٠، مؤسسة النشر الاسلامي.

فتبين كونه محدثاً بالأكبر، فإن كان على وجه التقييد بطل، وإن أتى به من باب الاشتباه في التطبيق أو قصد ما في الذمة صح.

وكذا إذا اعتقد كونه جنباً فبان عدمه وأنه ماس الميِّت مثلاً لأن الخطأ في التطبيق وقصد ما في الذمة يراد منهما الواقع لا المعلوم، وربما يؤيد ذلك بأن العلم طريق إلى الواقع وليس له موضوعية خاصة في - على ما هو الغالب الأحكام؛ لذلك إذا بان الخلاف تبطل، وإذا بان الانطباق تصح؛ لأن المقتضي للصحة إذا كان موجوداً والمانع مفقوداً يكفي، كما أن الحكم بالبطلان ينشأ من عدم وجود مقتضي الصحة كما لا يخفى.

وهذا ما ارتضاه جمع من مراجع العصر على ما يظهر من حواشيه على العروة ووجه بطلان الأوّل هو إنكشاف عدم الأمر به مع كونه متقوّماً بقصد الأمر. نعم يصح لو قيل بكونه مستحباً نفسياً مع العذر عن استعمال الماء إن كان قصد الأمر الغائي طريقاً إلى قصد أمره النفسي، ولكنّه مشكل، وأما صحة الثاني فلاّنه يرجع إلى قصد أمره الفعلي، فيصح لا محالة، وأما بطلان الأخير فلاّنه ما قصده لا أمر بالنسبة إليه، وما هو مأمور به لم يقصد، فالمناطق في الصحة مطلقاً تحقق القصد إلى التكليف الفعلي ولو إجمالاً، والمناطق في البطلان تخلفه عنه تفصيلاً، ومن هنا قالوا: بأنّ موافقة الأمر الاعتقادي الخطئي لا تقتضي الإجزاء وهو اختيار جماعة من الاصوليين والفقهاء كما يظهر من كلماتهم في الموارد المختلفة^١.

نعم المستفاد من بعض الأخبار الإجزاء ففي صحيح زرارة: قلت لأبي جعفر عليه السلام: فإن أصاب الماء وقد صلّى بتيّم وهو في وقت؟ قال: «تمّت صلاته ولا إعادة

(١) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٢١٢، المسألة ١٤، مؤسسة النشر الاسلامي؛ وأنظر مهذب الأحكام، ج ٤، ص ٣٧١.

(٢) أنظر نهاية الافكار، ج ١، ص ٢٤١؛ منتهى الاصول، ج ٢، ص ٣٦٢؛ المحاضرات، ج ٤٤، ص ٦٥؛ وأنظر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٤٥١؛ مهذب الأحكام، ج ٤، ص ٣٣٣، ص ٣٤٠.

عليه^١ وفي صحيح بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن رجل أجنب فتيمّم بالصعيد وصلّى ثم وجد الماء قال: «لا يعيده إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد فقد فعل أحد الطهورين»^٢ بناء على أنّ اطلاقها يشمل ما إذا وجد الماء في محل الفحص إلّا أنّه لم يفحص أو فحص ولم يظفر به.

هذا ولكن يمكن مناقشته من جهة الاطلاق فإنّ ظاهر الحديث الثاني هو عدم وجود الماء واقعاً لا ظاهراً كما يشير إليه التعبير (ثم وجد الماء) وكذا الحديث الأوّل بناء على أنّ التعبير (بأصاب الماء) أريد منه الوجدان بعد العدم لا الوجدان بعد عدم الظفر. ولعل من هنا ذهب البعض إلى لزوم الإعادة ولعل وجهه هو اختياره لعدم الإجزاء^٣، واحتاط آخرون ولعلّ بعضهم من القائلين بالإجزاء وقالوا بلزوم الإعادة تبعاً لصاحب العروة قدس سره^٤.

نتائج الفصل

هناك أكثر من نتيجة نتوصل إليها في هذا الفصل:

النتيجة الأولى: إذا سبب العمل بالتكليف الأهم العسر أو الحرج أو الضرر ونحوها من العناوين المرفوعة شرعاً ارتفع وجوبه وحينئذ يتعيّن على العبد الإتيان بالتكليف المهم لوجود المقتضي وانعدام المانع.

النتيجة الثانية: إذا أخطأ العبد في تشخيص العسر أو الحرج أو الضرر ونحوها كما لو تصوّر وجود الضرر في العمل بالتكليف الأهم فتركه وجاء بالتكليف المهم

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ١٤ من أبواب التيمم، ص ٣٦٨، ح ٩.

(٢) الوسائل، ج ٣، الباب ١٤ من أبواب التيمم، ص ٣٧٠، ح ١٥.

(٣) أنظر مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٤٤٧؛ مهذب الأحكام، ج ٤، ص ٣٣٣.

(٤) أنظر العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٥٧، مسألة ٣، ط مؤسسة الاعلمي؛ وأنظر المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٦ -

٢١٧، مؤسسة النشر الاسلامي.

ثم انكشف الخطأ، وجب عليه الإتيان بالأهم إن بقي موضوع للآتيان كما يجب عليه القضاء إن كان مما يجب قضاؤه.

النتيجة الثالثة: إن الإتيان بالتكليف المهم يقع صحيحاً وإن كان تكليفاً عبادياً وقع طاعة وإمتثالاً لكفاية الإتيان بالعمل العبادي بداعي ملاكته في باب التزاحم.

النتيجة الرابعة: إذا علم المكلف أو ظن بوجود الضرر ونحوه في العمل بالأهم، وأقدم عليه من دون أن يبالي بالضرر ونحوه ثم أنكشف الخطأ وقع العمل صحيحاً لوجود المقتضي وإنعدام المانع، والقول باستحقاقه العقوبة وعدمه يرجع إلى القول بحرمة التجري وعدمه والمشهور على عدم الحرمة. ومثله يقال إذا اعتقد ذلك في المهم وانكشف الخلاف.

الفصل الثاني

في المانع الاختياري للتقديم

والمراد بالمانع الاختياري هو اختيار المكلف نفسه ترجيح المهم وعدم العمل بالأهم، والمسألة لها جانبان:

أحدهما: في ثبوت العصيان بترك الأهم وهذا مما لا حكم فيه ولا شبهة تعتريه؛ لأنه بترك الأهم يكون قد ترك الحكم الفعلي في ذمته.

وثانيهما: في بطلان المهم الذي جاء به بدلاً من الأهم، فإنه إذا عصى المكلف بعدم الإتيان بالأهم أو محتمل الأهمية وقدم الآخر فهل يستوجب بطلان المهم أم لا؟

وتوضيح جواب المسألة يقتضي التعرّض إلى صور العمل بالأهم والمهم

فنتقول:

إنّ المكلف إذا تزاحم عنده الواجب الأهم بالمهم فله حالات أربع هي:

١. أن يترك الأهم والمهم معاً وحينئذ فلا إشكال في أنه عاصٍ ويستحق

العقوبة، وهل هو بذلك عاص معصيتين ويستحق عقوبتين أم عاص معصية ويستحق عقوبة واحدة؟ المسألة لها احتمالات متعددة والحق فيها هو ابتناء ثبوت المعصيتين والعقوبتين على إمكان الترتب. ولو قيل بعدمه فإنه لم يفعل إلا معصية واحدة ولا يستحق إلا عقوبة واحدة.

٢. أن يكون قادراً على الجمع بينهما ولا إشكال في وجوب ذلك أيضاً لارتفاع المزاحمة موضوعاً، وحينئذ فإن فعلهما معاً يكون قد فعل طاعتين واستحق مشوبتين وإذا تركهما معاً فلا إشكال في ارتكابه لمعصيتين واستحقاقه لعقوبتين.

٣. أن يأتي بالأهم ويترك المهم لعدم القدرة على الجمع بينهما والمسوّغ للإتيان بالأهم وجود المقتضي، والمسوّغ لترك المهم وجود المانع وهو عدم القدرة كما هو مفروض المسألة، ولا إشكال في تحقق الطاعة والامتثال في ذلك ولا شيء عليه بعد ذلك.

٤. أن يترك الأهم أو محتمله ويأتي بالمهم، فهل هذا طاعة ويترتب عليه صحة العمل بالمهم ويستحق عليه الثواب أم هو عصيان فيحكم ببطلان العمل بالمهم؟

احتمالات:

الإحتمال الأول: أنه عصيان، والعمل بالمهم باطل، وهذا ما ربما ينسجم مع مسلك جمع من الأصوليين وذلك لإحدى جهات:

الجهة الأولى: التزامهم بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

الجهة الثانية: التزامهم بأنّ اشتغال المكلف بالمهم يوجب تفويت الأهم فيكون من صغريات المقدمات المفوتة، وقد ذهب المشهور إلى أن المقدمات المفوتة للواجب محرمة.

الجهة الثالثة: التزامهم بعدم منجزية التكليف بالمهم مع وجود الأهم؛ وذلك

لدعوى أنّ المولى الحكيم بعد علمه بعجز المكلف عن الجمع بين التكليفين لا مناص من رفع يده عن التكليف بالمهم؛ لأنّ ذلك ما تقتضيه الحكمة بدهاءة أنّ إبقاء التكليف بالمهم مع العجز عن الجمع يستلزم التكليف بغير المقدور فإذا جاء العبد بالمهم وترك الأهم يكون قد أتى بغير المأمور به وترك المأمور به، ولا شك في أنّ ترك المأمور به معصية، ويستحق فاعلها العقوبة.

الإحتمال الثاني: أنه طاعة مطلقاً فيكون العمل المأتي به صحيحاً، أما وجه الطاعة فلأن المفروض أنّ الأمر بالمهم له ملاك يستدعي الامتثال وقد حكم الشارع بلزوم الإتيان به قبل المزاحمة، فالمقتضي فيه موجود، ولكنه حيث ابتلى بالمانع وهو وجود التكليف والملاك الأهم وجب على العبد ترك المهم والإتيان بالأهم، وفي صورة العصيان للأهم لا يرتفع ملاك المهم، فلا يرتفع حكمه أيضاً؛ لأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وحينئذ فإنّ إتيان العبد للمهم يعد طاعة لحكمه ولازمها أن يكون ما جاء به صحيحاً، لأنه امتثل التكليف الذي في ذمته وإن كان أقل رتبة من التكليف الذي تركه، فهو نظير من أخرج نفسه من موضوع وأدخلها في موضوع آخر، كالسفر والحضر في مسألتين الصيام والصلاة، فإنّه يجوز للمكلف أن يسافر باختياره بلا ضرورة ولا اضطرار، فيكون حكمه القصر والإفطار مع أنّ تكليفه الأوّل هو التمام والصيام، وكون الشارع يريد منه الإقامة لغرض تحصيل فوائد التمام والصيام لا يلزمه بذلك لأنّ الشارع نفسه خير في اختيار موضوع التكليف، فإذا اختار السفر ترتبت عليه أحكامه قهراً، وبذلك يكون عمله صحيحاً وطاعة، وهنا أيضاً كذلك، فإنه لا يجوز له أن يترك كلا التكليفين، لكنه إذا اختار طاعة أحدهما على الآخر فإنه لا شيء عليه.

الإحتمال الثالث: التفصيل بين الصحة والعصيان، وهو أن يكون عمله بالمهم مع ترك الأهم صحيحاً، ويستحق عليه الثواب، إلا أنه عاص لتركه الأهم، ويستحق العقوبة على ذلك، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وهذا التفصيل ناشئ من دعوى عدم وجود دليل شرعي يثبت أن الشارع رفع يده من حكمه المهم بعد تزاحمه بالأهم، وفي صورة الشك بالرفع فإن الاستصحاب يثبت بقاءه، بل وحتى على فرض القول بارتفاع الحكم فإنه يمكن القول بصحة العمل بالمهم من جهة بقاء ملاك المهم موجوداً، إذ لا مجال للشارع بما هو شارع لرفع ملاكات الاحكام؛ لأن الملاكات مصالح واقعية ترجع إلى عالم التكوين في الغالب، فلا تنالها يد الشارع رفعاً ولا وضعاً، وحينئذ يصح الإتيان بالمهم بداعي الملاك والقربة به إلى المولى. وهذا ما اختاره جمع بل لعله المشهور ويؤيده شواهد عديدة:

الأول: ما ذهب إليه جمع من الأصوليين من انكار قاعدة الضد، فقالوا بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده^١ ووجهه بأن الطاعة والعصيان أمور اختيارية لا تترتب على الأضداد القهرية، ونظير ذلك قاله بعضهم في إنكار حرمة المقدمة المفوتة كما ستعرف.

والثاني: اتفقهم على عدم رفع الحكم المهم عند التزاحم؛ لأن التزاحم لا يرفع ملاك الحكمين وإنما يمنع من القدرة على امتثالهما معاً وبه ميّزوه عن التعارض كما عرفته سابقاً.

وعلى هذا فإن وجوب الأهم لا يرفع ملاك المهم كما لا يرفع التكليف به؛ لأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات فيصح للعبد أن يأتي بالمهم، ولكن يعاقب على عصيانه الأهم، هذا إذا لم يلتزم بإمكان الترتب، وأما إذا قيل بإمكانه فصحة الإتيان بالمهم مما لا ينبغي الكلام فيها.

(١) أنظر كفاية الأصول، ص ١٢٩ - ١٣٠؛ منتهى الأصول، ج ١، ص ٤٤٤؛ المحاضرات، ج ٤٤، ص ٢٩١؛ وأنظر مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص ٦١٤ - ٦١٥؛ مهذب الأحكام، ج ٧، ص ٢٤٤؛ الفقه، ج ٢٢، ص ٤٥٧ - ٤٦٣.

الثالث: نصوص الفتاوى في بعض الأبواب المصرحة بصحة العبادة المهمة في

صورة ترك الواجب الأهم مع ثبوت المعصية في حق العبد.

منها: في قواطع الصلاة، فإنه إذا كان المصلي في أثناء الصلاة فرأى نجاسة في

المسجد، أو حدثت نجاسة، فإن كان وقت الصلاة موسعاً فقد ذهب جمع إلى وجوب المبادرة إلى الإزالة؛ لأن وجوب الإزالة فوري، بينما وجوب الصلاة لا^١.

ونظير الإزالة أداء الدين، فإنه إذا توقف أداء الدين المطالب به على قطع

الصلاة فقد ذهب جمع إلى وجوب أداء الدين في صورة سعة وقت الصلاة، ولعل هذا هو المشهور عند مراجع العصر كما يظهر من العروة وحواشيها^٢.

هذا من حيث التكليف، وأما في صورة مخالفة الأهم والاشتغال بالصلاة فقد

قال في العروة: في موارد وجوب القطع إذا تركه واشتغل بها فالظاهر الصحة، وإن

كان آثماً في ترك الواجب^٣، وقد أقر ذلك جمع من المراجع كما يظهر من عدم

تعليقهم على المتن كالميرزا النائيني، والأغا ضياء العراقي والشيخ الحائري والسادة

الاصفهانى والبروجردى والحكيم والخونساري والخوئي والشيرازيين قدست

اسرارهم ولعل الوجه في الحكم بالصحة مع ثبوت الإثم يعود إلى جهة عدم

المقتضي للبطلان ويمكن تقريره من جهتين:

الأولى: جهة إنكار اقتضاء الأمر للنهي عن ضده، وبالتالي فإن الصلاة غير منهي

عنها حتى يقال بطلانها.

الثانية: جهة أن النهي عن إتمام الصلاة ليس لأجل مفسدة فيها أو لعدم وجود

(١) أنظر العروة الوثقى، ج٣، ص٤١ - ٤٢، مسألة ٢، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) أنظر العروة الوثقى، ج٣، ص٤٢، مسألة ٣، مؤسسة النشر الاسلامي؛ وأنظر المصدر نفسه، ج١، ص٥١٨، ط مؤسسة الاعلمي.

(٣) أنظر العروة الوثقى، ج٣، ص٤٢، مؤسسة النشر الاسلامي؛ وأنظر المصدر نفسه، ج١، ص٥١٨، ط مؤسسة الاعلمي.

ملاك فيها حتى يتنافى مع عباديتها والتقرب بها إلى المولى، وإنما هو من جهة خارجية عرضية، وهي وجوب ازالة النجاسة، ومثل هذه النواهي لا دلالة لها على البطلان.

ونظير ذلك يقال في وجوب ردّ سلام التحية في أثناء الصلاة، فلو اشتغل المصلي بالصلاة ولم يرد الجواب عصي وصحت صلاته كما صرح به جماعة^١ بل أفتى به في العروة وتبعه جمع من مراجع العصر^٢. ولعل الوجه فيه دعوى أهمية مراعاة الجواب عن حرمة الكلام الآدمي في الصلاة؛ لأنه من حقوق الناس.

نتائج الفصل

النتائج التي نتوصل إليها من هذا الفصل ثلاثة:

النتيجة الأولى: أن تزامم الواجب المهم مع الأهم يوجب ترجيح الأهم في مقام العمل وترك المهم مادام العبد غير قادر على الإتيان بهما معاً.

النتيجة الثانية: أن الحاكم بهذا الترجيح العقل والشرع معاً، فإذا فعل العبد عكس ذلك، بأن أخذ بالمهم وترك الأهم، عد عاصياً عقلاً وعرفاً واستحق العقوبة لتفويته الواجب الأهم.

النتيجة الثالثة: إذا أتى المكلف بالمهم وترك الأهم وكان من قبيل الواجبات التوصلية نظير نفقة الزوجة، وأداء الدين، وصلة الرحم، ونحوها فلا شك في صحة ما جاء به وسقوط التكليف عن ذمته لكونه طاعة للمهم، وقد ثبت في محله أن الامتثال أحد أسباب سقوط الأمر.

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٥٥٥؛ مهذب الأحكام، ج٧، ص١٨٦ - ١٨٧.

(٢) العروة الوثقى، ج٣، ص١٦ - ١٧، مسألة ١٦، مؤسسة النشر الاسلامي؛ وأنظر المصدر نفسه، ج١، ص٥٠٩، ط مؤسسة الاعلمي.

وأما إن كان من قبيل الواجبات العبادية كالصلاة فالحق هو صحة العبادة لوجود المقتضي وانعدام المانع وهذا على القول بإمكان الترتب واضح، وأما على القول باستحالاته فيمكن القول بصحته من جهة وجود ملاك الأمر، ولا إشكال في صحة الاتيان بالعمل العبادي بداعي الملاك والمحبوبية الذاتية.

الفصل الثالث

في المانع الزمني

والمراد به وقوع المزاخمة بين الأهم والمهم في الحكمين أو الموضوعين بلحاظ المستقبل، ونعني بهذا النحو من المزاخمة أن الأهم في المستقبل هل يصلح أن يكون مانعاً من العمل بالمهم في الحال؟

وهذه مسألة هامة وعامة البلوى ينبغي التعرّض اليها بشيء من التفصيل على الرغم من ندرة التعرض اليها في الكتب الفقهية والاصولية.

ويمكن أن نمثل لها بترك المكلف الصيام في شهر رمضان لحفظ قوة الجسد فيكون قادراً على الجهاد في سبيل الله بعد شهر الصيام، وكذا تولّي المناصب في الحكومة الظالمة لأجل انقضاء حياة المظلومين في المستقبل ومثلهما تراحم أمر الولد الأكبر بين تسديد ديون والده الميّت وبين صرف المال في استطاعة الحج، وهكذا. وعلى هذا تعرف أن التزاحم الواقع بين الأحكام أو الموضوعات يمكن تقسيمه إلى قسمين:

الأول: التزاحم العرّضي، والمراد به التزاحم الواقع بين الحكمين أو الموضوعين حين العمل ووقت الامتثال، كالتزاحم الحاصل بين أداء الصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد، أو التزاحم الحاصل بين انقضاء حياة الأم الحامل باسقاط جنينها، وانقضاء حياة الجنين بإضرار الأم وهكذا.

وقد عرفت أنّ الحل فيه هو وجوب تقديم الأهم أو محتمل الأهمية على غيرهما.

الثاني: التزاحم الطولي، والمراد به ترجيح الأخذ بالأهم ولو لم يكن الآن هو الأهم وإنما نعلم أو نظن أو نحتمل أهميته في المستقبل فيجوز للمكلف ترك المهم الحالي لأجل امتثال الواجب الأهم في المستقبل.

والفرق بين القسمين يظهر في أمرين:

أحدهما: أن وقوع المزاحمة بين الأهم والمهم في التزاحم العرَضِي تحصل في وقت واحد وهو وقت العمل فوقت التزاحم ووقت العمل فيه واحد، بخلاف التزاحم الطولي فإن وقت المزاحمة فيه واحد إلا أن وقت العمل بالأهم غير وقت العمل بالمهم.

ثانيهما: أن المكلف في التزاحم العرَضِي يعجز عن الجمع بين الأهم والمهم في وقت واحد، وأما بلحاظ وقتين فيقدر على الجمع بينهما لارتفاع المزاحمة بينهما بخلاف التزاحم الطولي، فإن المكلف يعجز عن الجمع بينهما في وقت المزاحمة ووقت العمل معاً كما سترى.

وكيف كان، فالبحث في التزاحم الطولي يمكن أن نبدأه بسؤال فنقول:

إن لزوم ترجيح الواجب الأهم على غيره هل يسري إلى الزمان المستقبل فيجب على العبد أن يضحّي بالتكليف المهم الآن لأجل احراز التكليف الأهم في المستقبل، أم يجب عليه أن يأخذ بتكليفه الفعلي الآن وهو المهم ويترك الأهم؟

والجواب عن هذا السؤال له صور، ولذا سنبحثه في مسائل:

المسألة الأولى: ما إذا كان تزاحم الأهم والمهم في الموضوعات الخارجية، فلا إشكال في لزوم مراعاة الأهم الاستقبالي على المهم الحالي، وهذا ما جرت عليه سيرة العقلاء في مختلف شؤونهم الحيوية واليومية، إذ يحفظون قدراتهم المهمة في الحاضر لأجل تحصيل الأهم في المستقبل بل هو ما تشهد به سيرة المعصومين عليهم السلام فقد وردت النصوص المستفيضة الدالة على أنهم عليهم السلام كانوا يعملون ما يوجب حفظ أصحابهم من سلاطين الجور.

منها: ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في ذمّ زرارة بن أعين لإنقاذه من القتل مع أنّ ذمّ المؤمن حرام، وقد علّل ذلك الإمام عليه السلام لولد زرارة عبد الله قائلاً: «إقرأ منّي على والدك السلام، وقل له إنّي إنّما أعييك دفاعاً منّي عنك، فإنّ الناس والعدو يسارعون إلى كل من قرّبناه وحمدنا مكانه لإدخاله الأذى فيمن نجبه ونقرّب به ويرون إدخال الأذى عليه وقتله»^١.

ومنها: ما ورد عن الباقر عليه السلام في قضية جابر الجعفي حيث أعطاه من علومه وأمره عليه السلام بأن يتظاهر بالجنون ويبقى على ذلك مدة حتى تزول دولة بني أمية لينقذه من القتل^٢، مع أنّ التظاهر بالجنون تلازمه العديد من العناوين المحرمة. وفي هذا روى نصر بن الصباح بسنده قال: خرج ذات يوم وعلى رأسه قوصرة^٣ راكباً قصبه حتى مرّ على سكك الكوفة، فجعل الناس يقولون جُنّ جابر جُنّ جابر! فلبثنا بعد ذلك أياماً، فإذا كتاب هشام^٤ قد جاء بحمله إليه، قال: فسأل عنه الأمير فشهدوا عنده أنّه قد اختلط^٥، وكتب بذلك إلى هشام، فلم يتعرّض له، ثم رجع إلى ما كان من حاله الأوّل^٦.

ومنها: ما ورد في علي بن يقطين، حيث أمره الكاظم عليه السلام بالتظاهر بموافقة السلطان العباسي وإتباعه^٧ لكي لا ينكشف أمره ويبقى في وزارتهم لينقذ حقوق المؤمنين ويساعد فقراهم.

(١) اختيار معرفة الرجال، ص ١٣٨، ح ٢٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٢ - ١٩٣، ح ٣٣٧، ح ٣٣٩.

(٣) القوصرة بتشديد الراء وقد يخفف: ما يكنز فيه التمر، مجمع البحرين، ج ٣، ص ٤٦٠ (قصر).

(٤) أي هشام بن عبد الملك.

(٥) أي جُنّ.

(٦) النجاشي، ص ٢٧٣، رقم (٧١٥)؛ الفهرست، ص ٩٠، رقم ٣٧٨.

(٧) اختيار معرفة الرجال، ص ١٩٤ - ١٩٥، ح ٣٤٤.

وقد ورد عنه عليه السلام في شأنه: «يا علي إن الله تعالى أولياء مع أولياء الظلمة ليدفع بهم عن أوليائه، وأنت منهم يا علي»^١ ويلاحظ في النصوص الثلاثة المتقدمة أن الضرر المترقب حصوله استقبالياً وقد جوز الأئمة عليهم السلام ترك المهم الفعلي لأجل الوصول الأهم الإستقبالي، بل إن قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً﴾^٢ دال على لزوم مراعاة الأهم والمهم وتقديم الأهم وإن كان مستقبلياً، فإن الخضر عليه السلام خرق السفينة دفعاً للخطر الذي يدهم السفينة مستقبلاً^٣، وهذا ما استدل به الإمام الصادق عليه السلام حينما سئل عن سبب ذمه لزرارة رضوان الله عليه، قال عليه السلام: «فأحببت أن أعيبك ليحمدوا - أي المخالفون - أمرك في الدين بعيبك ونقصك، ويكون بذلك منّا دافع شرهم عنك، يقول الله عز وجل: أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة (صالحه) غصباً، لا والله ما عابها إلا لكي تسلم من الملك ولا تعطب على يديه فأفهم المثل يرحمك الله، فإنك والله أحب الناس إليّ وأحب أصحاب أبي عليه السلام حياً وميتاً، فإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، وإن من ورائك ملكاً ظلوماً غصبواً يرقب عبور كل سفينة صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً ثم يغصبها وأهلها»^٤.

المسألة الثانية: ما إذا كان في مقام الامتثال بين التكليفين وهو عاجز عن الجمع بينهما مع عدم إحراز الأهمية فيهما، ويمكن أن نمثل لذلك بما إذا نذر العبد صوم يوم الخميس ويوم الجمعة، ثم علم بعدم قدرته إلا على صيام أحد اليومين، وكذا

(١) إختيار معرفة الرجال، ص ٤٣٣، ح ٨١٧.

(٢) سورة الكهف، الآية ٧٩.

(٣) أنظر مجمع البيان، ج ٦، ص ٣٦٩؛ تفسير كنز الدقائق، ج ٨، ص ١٠٦، ذيل الآية المذكورة.

(٤) إختيار معرفة الرجال، ص ١٣٨ - ١٣٩، ح ٢٢١.

إذا دار الأمر - بسبب المرض - بين القيام في صلاة الظهر والجلوس في صلاة العصر أو العكس وفي تقديم أيهما هنا قولان:

القول الأول: تقديم الصوم السابق زماناً؛ لأنّ وقته فعلي، بخلاف المتأخر، فحين حلول وقته ينتفي وجوبه للعجز عن أمثاله؛ اختار هذا جماعة منهم الميرزا النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما، كما في تقريريهما^١ وعليه فإنه ينبغي على المكلف أن يختار صيام يوم الخميس وقيام صلاة الظهر؛ لكونهما مقدورين له بسبب تقدم زمانهما، ويسقط عنه صيام يوم الجمعة وقيام العصر للعجز عنهما، فينتفي التكليف عنهما بانتفاء شرطه وهو القدرة، فإنّ المعتبر في صحة التكليف القدرة في ظرف الواجب، وهي متحققة في ظرف السابق دون المتأخر، بخلاف ما إذا عكس الأمر بان ترك صيام الخميس ليصوم الجمعة وقيام الظهر ليقوم للعصر فإنهما لا يوجبان عجزه عن المتقدم في ظرفه ولذا لا يكون العبد معذوراً في تركهما.

ولعلّ من هنا لم يلتزم أحد من الفقهاء بجواز ترك الصوم في أول شهر رمضان والإتيان في آخره لمن لا يقدر على صيام جميع أيامه.

القول الثاني: هو التخيير؛ بدعوى أنّ التكليف متعلق بالجميع، والعجز عن أحدهما المردد لا يعني التكليف بالسابق، بل يتعلق بالجامع المتعلق في ذمته، وكل من الواجبين مصداق للجامع وفرده وبه يتحقق الامتثال، وحيث لا أهمية ولا احتمال لها في أحدهما المعين لا مناص من القول بالتخيير، والأسبقية الزمانية لأحدهما ليست مرجحة بعد العلم بتوفر الملاك التام في المتأخر ومنجزته.

ويشهد لهذا الفهم العرفي في مثله، فإنّ المولى إذا قال لعبده: (أعمل نصف النهار) ولم يعين الوجوب في النصف الأوّل أو الثاني من النهار فإن معناه عرفاً أنّه

(١) أنظر فؤائد الأصول، ج ١، ص ٣٢٩ - ٣٣٠؛ مصباح الاصول، ج ٣، ص ٣٦٢.

مخير بينهما وأن المولى يريد منه الجامع وهو انجاز العمل بأي وجه اتفق، وكذا إذا أمره بالحراسة في إحدى الليلتين ونحو ذلك، وأما عدم فتوى الأعلام به فلعله للاحتياط أو لاستحباب المبادرة ونحوهما وليس لعدم جواز المتأخر.

هذا ولكن الظاهر أن القول الأول هو الأقوى؛ لأنه بعد حلول وقت السابق لا عذر للمكلف في تركه بعد تنجزه، فمقتضيه موجود والمانع منه مفقود، خصوصاً وأنه لا يقين للعبد بتوفر القدرة اللاحقة على امتثال المتأخر، فيستقل عقله بلزوم المبادرة لتحصيل الفراغ اليقيني مادام قادراً، ولعل من هنا أجمع الأعلام على لزوم صيام الأيام الأولى من الشهر المبارك وان كانت توجب عجزه عن الصيام في الأيام اللاحقة.

نعم ربما يقال بالتفصيل بين ما إذا كان يعلم أو يظن أو يحتمل بأنه غير قادر إلا على امتثال أحدهما فإنه لا مناص من القول بلزوم تقديم السابق لوجود المقتضي وانعدام المانع، وبين ما إذا كان يعلم أو يظن أو يحتمل بقاء قدرته على الاتيان باللاحق إذا فوت السابق لوجود المقتضي وانعدام المانع أيضاً وهذا ما قامت عليه السيرة العقلانية، بل المتشريعة في بعض الوجوه، والاسبقية الزمانية لأحدهما لا تمنع من الأخذ باللاحق؛ لأنها ليست من المرجحات الشرعية، بل لعل الشواهد الشرعية تؤيده نظير تخيير العبد بين الصلاة قصرًا لكونه بالغًا للمسافة الشرعية أو الانتظار والصلاة في منزله تماماً مع أن القصر سابقة زماناً على التمام في المثال المذكور، ونظير تخيير المدين في تسديد الدين الحال لأحد الدائنين وأن فرض أن أحدهما أسبق من الآخر زماناً بل ومكاناً إذا فرض أن الوصول لأحدهما أسرع من الآخر.

ونظير تخيير الناذر في الوفاء بأحد النذرين وان فرض ان أحد النذرين أسبق من الآخر تعلقاً في ذمته، وهكذا.

نعم يخرج من ذلك وجوب صيام الأيام الأولى من الشهر المبارك وعدم

التخيير بين صيامها أو صيام الأيام اللاحقة للدليل الخاص كالأجماع مثلاً ولو لم
يقم دليل خاص على تعيين السابق فإنّ للقول بالتخيير مجالاً، فتأمل.

المسألة الثالثة: ما إذا كان التكليف المتأخر زماناً أهم من السابق، كما إذا دار
الأمر بين حفظ دار المولى الآن وبين حفظ نفس المولى غداً، أو يصوم شهر
رمضان فيعجز عن الجهاد بدنياً في شهر محرم، بناء على أهمية الثانيين على
الأوليّين.

إذ يمكن أن يقال بأهميتهما من جهتين:

الأولى: الغاية، أما أهميّة حفظ نفس المولى من حيث الغاية على حفظ ماله
فجليّة، وأما أهميّة الجهاد فإنّ غاية الجهاد هي حفظ الدين والنفوس والأعراض
والأموال العظيمة، وهي أهم من غاية الصيام وهي تقوى النفس والجسد، إمّا لأنّ
الأولى عامة والثانية خاصة أو لأنّ الأولى تتضمن غاية الثانية وأكثر.

الثانية: الجعل الشرعي، فإنّ ملاك حفظ النفس عند الشارع أهم من حفظ
المال، كما أنّ ملاك حفظ نفوس الناس أهم من ملاك الصيام، ولذا يجب على
العبد أن يضحي بماله لأجل نفسه، ويرتفع وجوب الصيام بسبب الضرر أو خوف
الضرر، بينما ملاك الجهاد هو الضرر وتحمل أذاه ولو كان في النفس.

وكيف كان، فإنّه إذا أحرز العبد الأهمية في التكليف المتأخر وكان الإتيان
بالمهم السابق يوجب عجزه عن الإتيان بالأهم اللاحق مع فرض عجزه عن الجمع
بينهما فهل يجب عليه التحفّظ بقدرته لأجل الأهم المتأخر ولو بترك المهم الآن أم
لا؟

احتمالان:

الأول: الوجوب وذلك لدليلين:

أحدهما: العقل، لاستقلاله بالحكم بلزوم تقديم الأهم على المهم سواء كان
الأهم سابقاً أو لاحقاً، بداهة أنّ القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص.

وثانيهما: إطلاق النصوص و الفتاوى فإنها صرحت بلزوم تقديم الأهم مطلقاً ولم تقيده بما إذا كان سابقاً مثلاً، فيشمل وجوب التقديم للأهم الحالي والاستقبالي.

الثاني: التخيير وإن كان المتأخر أهم، ووجه التخيير هو تساوي الحكمين في الاعتبار، فإن المهم له جهة رجحان على الأهم في الأسبقية الزمانية، والأهم له جهة رجحان على المهم في الملاك، وحينئذ يكون لكل واحد منهما جهة توجب ترجيحه على الآخر.

وتوضيح ذلك: أن المهم يستحق الأخذ به وتقديمه على الأهم من جهة تمامية الملاك فيه فيكون تكليفه فعلياً في آن امثاله فالمقتضي لوجوب المهم موجود والمانع منه مفقود، وأهمية الثاني المتأخر عنه لا تصلح مانعاً من الإتيان به؛ لأنها متأخرة عنه زمنياً فالتكليف بالأهم لا يصلح مانعاً من المهم لأنه غير فعلي، والتزاحم إنما يتحقق موضوعاً ويحكم العقل بتقدم الأهم فيه إذا كان المكلف عاجزاً عن الإتيان بالتكليف في آن واحد، وأما مع عدم تقارنهما زماناً فلا عذر له عقلاً في ترك السابق بعد توفر القدرة ومنجزية التكليف وإن كان السابق هو المهم واللاحق هو الأهم، ولعل مما يفصد هذا القول بانحصار دليل الترجيح في التزاحم بدليل العقل؛ لأن العقل دليل لبي فيؤخذ به بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن هو الترجيح في زمان التقارن.

وعليه فإن القول بشمول الترجيح للأهم مطلقاً ولو كان استقبالياً يحتاج إلى دليل وهو مفقود، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن القول بأن الملاك الأهم ينبغي الأخذ به عقلاً وشرعاً، وتفويت مصلحة المهم لأجل احراز مصلحة الأهم مما قامت عليه سيرة العقلاء وأيدها الشارع في الموارد المختلفة كما عرفته من الأمثلة السابقة وغيرها.

وعليه فإذا ترك العبد المهم لأجل الأهم لم يكن مقدماً على المعصية بل هو

تارك للطاعة الأقل لأجل الطاعة الأكبر والأهم وهذا من اعلى مصاديق الانقياد والعبودية وحيث ان الملاكين معتبرين لدى الشارع مع عدم النص على الترجيح فلا مناص من التخيير، ولعل من هنا افتى صاحب العروة وجمع من المحشين قدست أسرارهم بالتخيير في جملة من الموارد التي تشابه ما نحن فيه، قال في العروة في الشرط السادس من مكان المصلي: لو دار الأمر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع والسجود إلا مومياً، وفي الآخر لا يقدر عليه ويقدر عليهما جالساً، فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة، وفي الضيق لا يبعد التخيير^١، وقد سكت عن الفتوى جمع من الأعلام مما يكشف عن إقرارهم لها، منهم السادة: ابو الحسن الاصفهاني والبروجردى والخوئي قدست أسرارهم، وكذا الحائري والعراقي وآل ياسين و كاشف الغطاء قدست أسرارهم وغيرهم^٢.

كما اختار السيد الخوئي قدس سره التخيير أيضاً، ولكن ليس من باب التزاحم وإنما من جهة تعارض العامين من وجه بالاطلاق فيتساقطان ويرجع إلى الأصل العلمي، وهو هنا التخيير لأنّ المسألة تدخل في صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير وأصالة البراءة تنفي التعيين.

ومن الواضح أنّ ما يهمننا هنا هو الاتفاق في النتيجة مع القائلين بالتخيير، لأنّ اختلاف الطريق لا يضر، بداهة ان القائلين بالتخيير من باب التزاحم، أو من باب الأصل بعد التساقت يتفقون في عدم لزوم تقديم السابق ولا لزوم تقديم اللاحق. هذا بعد الفراغ من أهمية الركوع والسجود على القيام؛ لأنّهما ركنان وهو ركن واحد أن كان متصلاً بالركوع بل قد ورد قول الصادق عليه السلام أن الصلاة

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٤١٥، السادس، ط مؤسسة الاعلمي.

(٢) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٣٨٣، مؤسسة النشر الاسلامي.

ثلاثة أثلاث: «ثلث طهور وثلث ركوع، وثلث سجود»^١ وهو صريح في أهميتهما عليه، ولذا ذهب جماعة من فقهاء العصر إلى تقديمهما عليه^٢.

وفي أحكام القيام أيضاً اختار صاحب العروة قدس سره التخيير لو دار الأمر بين الصلاة قائماً مومياً أو جالساً مع الركوع والسجود^٣، ويظهر من سكوت العراقي والفيروز آبادي وغيرهما قدست أسرارهم تأييدهم للفتوى^٤.

نعم خالف في ذلك جمع منهم الشيخ الحائري والسادة الاصفهاني والبروجردي والكليايكاني^٥ والاستاذ قدست اسرارهم والقمي دام ظلّه حيث قدّموا الأول تعييناً، وذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره أيضاً، واحتاط باختيار القيام^٦ وهو خلاف مختاره في المسألة المتقدمة، ولعل وجه اختياره للقيام هنا هو أسبقيته الزمانية على الركوع والسجود أو عدم إحراز أهميتهما بعد كون الجميع من الأركان أو الأجزاء التي لا يصح تركها في حال الاختيار بأيّ حال من الاحوال.

هذا ولعل القول بالتفصيل بين ما كانت الاهمية بالغة فيتعين تقديمها وإلاّ فالتخيير غير بعيد، وذلك لقيام سيرة العقلاء والمتشعبة على ذلك الكاشفتين عن الإمضاء الشرعي، بل لاستقلال العقل بلزوم حفظ المصالح الخطيرة والتضحية بغيرها وإن كانت الأولى متأخرة، فيستقل بالحكم بتنجز التكليف الأهم البالغ دون

(١) الوسائل، ج ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، ص ٣٦٦، ح ٨.

(٢) أنظر العروة الوثقى، ج ٢، ص ٣٨٣، هامش رقم ٤، مؤسسة النشر الاسلامي؛ وأنظر المصدر نفسه، ج ٢،

ص ٤١٥، هامش رقم ٢، ط مؤسسة الاعلمي؛ وأنظر فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٢٣.

(٣) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٤٨٤، المسألة ١٧، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٥٣، المسألة ١٧، ط مؤسسة الاعلمي.

(٧) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٨٥، مؤسسة النشر الاسلامي.

غيره في صورة وجوده، فإن فرض الأهم البالغ كالدماء والفروج ونحوها يمنع من تقدم غيره عليه، ولو قدمه الشارع عدّ متناقضاً، ولعدم مخالفة الشارع لسيرة العقلاء في مثل هذه الموارد التي يرون التقدم للأهم. نعم إذا لم تكن الأهمية بالدرجة البالغة فإن العبد يكون مخيراً بعد عدم لزوم الترجيح ووجود المقتضي في كليهما وانعدام المانع، فتأمل.

هذا في صورة ما إذا دار الأمر بين جزئين أو فردين مختلفين نوعاً، والكلام نفسه يجري فيما إذا دار الأمر بين فردين في النوع الواحد كما إذا دار بين القيام في الركعة الأولى أو الثانية، فحيث إنه لا أهمية بينهما يحتمل معهما تقديم المتأخر فيتعيّن عليه تقديم السابق منهما لصدق القدرة ووجود المقتضي وانعدام المانع بخلاف المتأخر.

نتيجة الفصل

النتيجة التي تتوصل إليها من هذا الفصل هي: أنّ الزمان لا يصلح مانعاً من ترجيح الأهم ملاكاً في الأحكام أو الموضوعات، بل أحياناً يجب على العبد أن يأخذ بالأهم الاستقبالي ويرجّحه على المهم الحالي، وأحياناً يكون مخيراً بينه وبين المهم، والمعيار في التعيين أو التخيير هو ملاحظة درجة الأهمية وشدتها ولذا لا يمكن إيجاد ضابطة واحدة للحكم في الجميع، وإنّما ينبغي ملاحظة كل مورد بحسبه.

الباب الثامن

في تعارض التزام مع الأدلة الأخرى

وفيه فصول:

الفصل الأول

في تعارض التزام وأدلة الاضطرار

يبدو من الاستقراء الناقص عدم تعرّض الفقهاء لهذه المسألة بنحو مستقل ومستوعب، ولعلّهم لم يشيروا إليها في كتب الاستدلال أيضاً، فضلاً عن الفتوى، نعم ربما أشاروا إليها بنحو المرور العابر في بعض الموارد، والحال أنّها مسألة هامة ينبغي التعرّض إليها بشيء من التفصيل.

وحاصلها: إذا ابتلى المكلف بالمزاحمة بين الأهم والمهم واضطر إلى الأخذ

بأحد الطرفين منهما، فتعيين الوظيفة له يتم من خلال صور:

الصورة الأولى: أن يكون الاضطرار إلى الأهم، كما لو تعرّض الطبيب إلى إنقاذ مريضين من الهلكة، وكان أحدهما شخصاً مهماً في البلد يمكن أن ينفع البلد لو عالجه من مرضه، والآخر ليس بتلك الدرجة من المنفعة، أو تعرّض الجائع إلى أكل طعامين ليس له ولكن أحدهما فيه دواؤه فينفع من جهتين سد رمق الجوع ومعالجة المرض، بينما الثاني يسد جوعه فقط، فيتعيّن على الطبيب في المثال الأوّل إنقاذ الأوّل، ويتعيّن على الجائع أكل الطعام الأوّل؛ والسّرّ في ذلك هو أنّ الأوّل في

المثاليين يجتمع فيه ملاكان يوجبان الاقدام عليه، أحدهما الاهمية التي هي وحدها تكفي لذلك، وثانيهما الاضطرار، فحينئذ يقطع المكلف بتأكد ارتفاع التكليف من الجهتين عقلاً وشرعاً، أما عقلاً فللابدية الترجيح للأهم، وأما شرعاً فلرافعية دليل الاضطرار للموانع الشرعية فيه، كما هو المستفاد من قوله سبحانه: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾^١ وقوله صلى الله عليه وآله في حديث الرفع: «ما اضطروا إليه»^٢ هذا إذا قلنا بأن أدلة الاضطرار ترفع الإلزام والعقوبة معاً لا العقوبة وحدها.

وهذا في صورة التزاحم بين الوجوبين مما لا إشكال فيه، وإنما الإشكال في صورة التزاحم بين الحرمتين كما لو كان الأهم هو الحرام ولكن اضطر إلى تركه، كما لو دار أمره بين شرب الخمر وأكل لحم الخنزير - مثلاً - بناء على أن المستفاد من الأدلة هو أن ملاك حرمة شرب الخمر أهم عند الشارع من ملاك حرمة لحم الخنزير، فإنه لا إشكال في لزوم ترك الخمر والإقدام على أكل لحم الخنزير، ولكنه إذا اضطر إلى شرب الخمر كما لو أجبره قاهر على شربها أو كان مريضاً وعلاجه الخمر فهل الاضطرار حينئذ يجيز له شرب الخمر مع أن تركها هو الأهم؟ احتمالان:

الأول: عدم الجواز، لأن العمل بالأهم والمهم هو في نفسه اضطرار، والاضطرار لا يرفعه الاضطرار؛ لأنه يلزم نفي الشيء لنفسه وهو محال لاستبطانه الدور والتسلسل.

الثاني: الجواز عقلاً أو شرعاً، أما عقلاً فلأن أدلة الاضطرار امتنانية والقول بعدم الشمول مناف للامتنان وهو نقض لغرض الحكيم من الجعل والتشريع. وأما شرعاً فلعمومات أدلة الرفع الشاملة لكل حكم اضطراري، ولا يختلف

(١) سورة البقرة، الآية ١٧٣.

(٢) الوسائل، ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٣٦٩، ح ١.

الحال في المرفوع بأدلة الاضطرار بين كونه الإلزام والحكم أو العقوبة، فإنه على كل تقدير يرتفع عنه لزوم الاجتناب إمّا لرفع الحكم بسبب الاضطرار أو لرفع العقوبة الأخروية وإن كان الفرق بينهما في الاستحقاق وعدمه، فإنه على الأول يستلزم منه رفع استحقاق العقوبة لترتب العقوبة على العصيان، ومع عدم الحكم لا عصيان فلا عقوبة فعلاً واستحقاقاً، وأما على الثاني فإن رفع فعلية العقوبة امتناناً لا يستلزم رفع الاستحقاق أيضاً، كما هو واضح لعدم الملازمة بين العقوبة والاستحقاق لها.

نعم، تظهر الثمرة في صورة الترك، كما لو ترك الخمر مع اضطراره إلى شربها، فهل يعد هذا طاعة لملاك أهمية الترك أم عصيان لدليل الاضطرار؟

أحتملان في المسألة:

الإحتمال الأول: أن يقال بأنه طاعة بل ومن أجل مصاديق الطاعة حتى إذا قلنا بأن دليل الاضطرار يرفع الحكم الإلزامي في الترك، لما ثبت في الأصول من صحة الإتيان بالعمل العبادي إذا كان بداعي الملاك، ومخالفة دليل الاضطرار في هذه الصورة لا يضر به شيئاً؛ لأنه دليل إمتناني وإخراج المكلف نفسه من الامتنان كان بسوء اختياره، فيكون كمن يقدم على الضرر فيحكم عليه بالضمان ولو استلزم الضرر وقلنا بأن دليل رفع الضرر امتنانياً كالغاصب مثلاً؛ وذلك لأنّ بإقدامه على الضرر يكون قد أخرج نفسه من دائرة الامتنان، وعليه فلم يبق إلا ملاك الأهم، وقد جاء به بداعي الطاعة والانقياد، فيكون طاعة حينئذ، ويؤيد ذلك اتفاقهم على أنّ الأحكام تدور مدار الواقع، وعليه فإنّ الحكم الواقعي للحرمة باق على حاله مادام ملاكه موجوداً؛ لأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، والشارع وإن كان رفع الإلزام والعقوبة في صورة الاضطرار امتناناً إلا أنه لم يرفع الواقع، وعلى هذا يصح للمكلف الإتيان بما هو الواقع عليه، فتأمل.

الاحتمال الثاني: أن يقال بأنه عصيان لا طاعة؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: منجزية الوظيفة الفعلية؛ لأن الشارع وإن كان يريد الواقع من المكلف في صورة الاختيار، إلا أنه في صورة الاضطرار لا يريد إلا الوظيفة الفعلية، لأنها هي ملاك الطاعة والمعصية، والوظيفة الفعلية كانت الإتيان بشرب الخمرة امتناناً على المكلف، وعليه فإنّ المكلف إذا ترك وظيفته الفعلية يكون قد عصى ما هو واجب عليه بالفعل وإن لم يخالف الحكم الواقعي وهو بهذا آثم ويستحق العقوبة.

ثانيهما: عدم تمامية دليل الطاعة، فإنه لو صح ما استدل به على الطاعة لما بقي مجال للعمل بالأحكام الثانوية، إذ كل حكم أولي ابتلي بالعنوان الثانوي كالضرر والحرّج والاضطرار أمكن للمكلف ان يترك ذلك ويأتي بالحكم الواقعي بدعوى الإتيان بالملاك الواقعي، وهذا مضافاً إلى أنه مخالف للفتوى فإنه يستلزم لغوية جعل الأحكام الثانوية وهو واضح البطلان، ولعلّ مما يشهد عليه فتاوى الاصحاب في جملة من الموارد ففي العروة في باب تحمّل ضرر الماء قال: إذا تحمل الضرر وتوضأ أو اغتسل فإن كان الضرر في المقدمات من تحصيل الماء ونحوه وجب الوضوء أو الغسل وصحّ، وإن كان في استعمال الماء في احدهما بطل، وأما إذا لم يكن استعمال الماء مضرّاً بل كان موجباً للحرّج والمشقة كتحمّل ألم البرد أو الشين مثلاً فلا يبعد الصحة وإن كان يجوز معه التيمم؛ لأنّ نفي الحرّج من باب الرخصة لا العزيمة، ولكنّ الأحوط ترك الاستعمال وعدم الاكتفاء به على فرضه فيتيمّم أيضاً!

وكذلك: إذا أجنب عمداً مع العلم بكون استعمال الماء مضرّاً وجب التيمم وصحّ عمله^٢ وقد أقرّ ذلك جمع من محشي العروة كما لا يخفى على من راجع حواشيه^٣ بل نسبه السيّد الحكيم قدس سره إلى المشهور^١ بل في المهذب نسبه إلى

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٣٧، مسألة ١٨، ط مؤسسة الاعلمي.

(٢) المصدر السابق، مسألة ٢٠.

(٣) أنظر المصدر السابق، ج ٢، ص ١٧١ - ١٧٣، مؤسسة النشر الاسلامي.

المتسالم عليه بين الأصحاب^٢، نعم ينبغي تقييد بطلان الوضوء أو الغسل في صورة الضرر الكثير الذي لا يحتمل عادة أو الضرر الذي يعتد به العقلاء جمعاً بين أدلة رفع الضرر، وأدلة رجحان تحمّل المشقة في طاعة المولى عز وجل. ووجه البطلان هو حرمة استعمال الماء الضار بالمكلف المانعة من إمكان التقرب به، لامتناع التقرب بما هو معصية، بداهة أن المعصية مبعدة عن المولى والعبادة مقربة، والمبعدة والمقربة ضدان لا يجتمعان في محل واحد ولو من جهتين مختلفتين كما حرروه في مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي ولعل الفرق بين ضرورة الماء وحرجه فافتوا ببطلان الوضوء والغسل في صورة الضرر وبصحةهما في صورة الحرج يظهر في المرفوع.

فإن دليل لا ضرر يرفع أمرين:

أحدهما: فعلية الأمر في موارد الضرر.

وثانيهما: رفع ملاك الأمر، إذ لا يصح الإتيان بالشيء الذي لا أمر فيه ولا ملاك والسبب في رفع الملاك هو وجود الملازمة بين الأمر والملاك لأن الأمر تابع للملاك، ورفع المعلول لا يمكن إلا برفع علته أيضاً.

بخلاف دليل نفي الحرج، فحيث إنه دليل امتناني فلا يرفع إلا ما كان في رفعه امتنان على العبد، وليس إلا رفع فعلية التكليف، وأما رفع الملاك فلا امتنان فيه أبداً وعليه فإن أدلة الحرج ترفع فعلية الوضوء والغسل الحرجيين ولا ترفع ملاكهما، ولازم ذلك هو إمكان التعبد بهما والتقرب إلى المولى بالتوضي والاعتسال وإن استلزم حرجاً على العبد، هذا ما ربما يمكن أن يقال في توجيه فرق الفتوى بالبطلان في صورة الضرر والصحة في صورة الحرج. إلا أن الحق الذي يقتضيه

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٣٣٨.

(٢) مهذب الأحكام، ج ٤، ص ٣٤٩.

التحقيق هو عدم الفرق بين المسألتين، لكونهما من واد واحد، ومقتضى القواعد هو بطلان الوضوء والغسل في صورة الضرر والحرَج إذا كانا بالغين أو كانا ممّا يعتد بهما العقلاء لأنّ الاثنين دليل امتناني ومقتضى الامتنان هو رفع التكليف الضرري والحرَج معاً وظاهر دليلهما ليس فقط رفع الفعلية بل عدم الجعل فهما دافعان لارافعان للتكليف الضرري والحرَج كما يستفاد من مثل قوله سبحانه: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^١ وقوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»^٢ وتفصيل المسألة يحتاج الى مجال آخر.

هذا وربّما يمكن القول بالتفصيل بين كون الرفع في أدلة الاضطرار رخصة، فيجوز للمكلف أن يجتنب شرب ما اضطر إليه من الخمر بقصد الملاك الموجود فيها ويحسب له طاعة، وهذا ما يظهر من فتوى العروة المتقدمة^٣، وبين كونها عزيمة فيحسب له عصيان، ولا يصح منه أن يجتنبها بداعي ملاكها الواقعي؛ لأنه في هذه الصورة كان مكلفاً بالأتان بالوظيفة الفعلية المنجزة عليه والتي جاء بها دليل رفع «ما اضطرّوا إليه»^٤ وعليه فإنّه وإن لم يكن خالف الواقع باجتنبها إلا أنه خالف الإلزام الاضطراري الذي جاء به دليل الاضطرار فيكون عاصياً له، وحينئذ يستحق العقوبة عليه وإن لم يكن مخالفاً للواقع.

والمسألة على هذا تصبح بنائية وترجع في النهاية إلى المبنى في أنّ الرفع في الدليل الاضطراري ترخيصي أم الزامي فلكل حكمه.

الصورة الثانية: الاضطرار إلى المهم، وهذا النحو من الاضطرار يمكن أن يقع

في موارد ثلاثة هي:

(١) سورة الحج، الآية ٧٨.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢ - ٢٩٣، ح ٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ١٤٧، ح ٦٤٨.

(٣) أنظر العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٧٣، مسألة ١٨، ط مؤسسة الاعلمي.

(٤) الوسائل، ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٣٦٩، ح ١.

١. في الواجبين. ٢. في المحرّمين. ٣. في الواجب والحرام.

فيضطر إلى أحد الطرفين في هذه الموارد الثلاثة، أمّا في الواجبين كما لو اضطر إلى إنقاذ حارسه الشخصي لكونه يحرس بيته وأهله ويترك إنقاذ طبيبه الوحيد، ومثله لو اضطر إلى إنقاذ السائق أو الملاح أو الطيار ويترك إنقاذ الفقيه الكبير، أو اضطر إلى حفظ دار الجيران من الاحتراق ويترك داره تحترق وكل واحد من هذه الموارد التي اضطر إليها لها الملاك المهم في الإنقاذ، بينما الثاني غير مضطر إليه وهو صاحب الملاك الواقعي الأهم لكونه أكبر طبيب في البلد، أو أهم عالم فيه، أو سكن عياله وهكذا، فلو اضطر العبد إلى صاحب الملاك المهم ولم يضطر إلى صاحب الملاك الأهم فماذا عليه أن يعمل؟

فيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يقال بلزوم فعل المهم وترك الأهم؛ وذلك لوجوه:

منها: تأكيد لزوم العمل بالمهم لاندكاك ملاكه بملاك العمل بالاضطرار، فيترجّح على الأهم، وكأنّه يصبح ما اضطر اليه هو الأهم فعلاً لاندكاك مصلحتين فيه وإن لم يكن هو الأهم واقعاً.

ومنها: أن الاضطرار وإن كان للمهم إلا أنه يسري إلى ترك الأهم أيضاً لوجود الملازمة العقلية أو العرفية بين فعل أحدهما وترك الآخر بعد عجز المكلف عن الجمع بينهما، وهذا مواده في الفقه كثيرة، نظير إضطرار المرأة لمراجعة الطبيب الأجنبي، فإنّ اضطرارها يسري إلى الطبيب، فكما يجوز لها المراجعة للاضطرار، فإنّه يجوز للطبيب المعالجة لسراية حكم الاضطرار إلى الطبيب أيضاً، وإن كان هو غير مضطر إلى العلاج في الواقع.

وكذلك نظير جواز تسليم المرأة الغريقة أو المهذوم عليها أو المحروقة أو المبتلاة بالخطر نفسها للأجنبي لأجل إنقاذها من الغرق، أو الهدم أو الحرق ونحوها وإن استلزم للمس أو النظر للاضطرار، ويجوز للمنقذ للمس والنظر لذات الملاك،

وهكذا.

وعليه فإن الاضطرار إلى المهم قد يسري إلى التكليف الأهم وحينئذ إما يرفع عنه الإلزام أو يرفع العقوبة - على الخلاف بينهم في المرفوع - فلم يبق إلا التكليف بالمهم، وحينئذ يتعين عليه الأخذ به، ولعل هذا هو الأقوى والأقرب إلى الفهم العرفي في الجمع بين الدليلين، بل لعله المستفاد من جملة من الفتاوى في مختلف الأبواب - وإن أمكن المناقشة في لزوم التقديم لامكان القول بالتخيير حينئذ -

ومنها: فتواهم في جواز فعل بعض محرمات الإحرام إذا اضطر المٌحرم إلى بعضها، ففي جامع مناسك الحج: إذا اضطر إلى قسم خاص من الطيب لم يجز استعمال قسم آخر؛ لأنه غير المضطر إليه. نعم إذا اضطر إلى أحدهما أو إلى مثقال من الزعفران أو نصفه مثقال من الزعفران والمسك جاز الأمران تخييراً، وكذلك إذا اضطر إلى استعمال الطيب مرة لم يجز استعماله أكثر. وكذا إن اضطر إلى استعمال أو استعمالين كما إذا دار أمره بين الأكل وبين الدلك والسعوط فالاقرب للتخيير، وكذا إن اضطر إلى استعمال مثقال أكلاً أو خمسة مثاقيل دلكاً، وهكذا إن اضطر إلى مسك ريحه ضعيف وكان هناك مسك ريحه أقوى فهو مخيّر بينهما وإن كان الأحوط اختيار الأقل عرفاً، وكذا إن اضطر إلى واحد من محرمات الإحرام، كما إذا دار أمره بين استعمال الطيب أو لبس المخيط مثلاً تخييراً، وإذا دار أمره بين استعمال الطيب اضطراراً قبل الإحرام بحيث يبقى أثره عند الإحرام أو بعد الإحرام حيث يكون محرماً فلا يبعد التخيير، وعدم وجوب الأول، وكذا إذا استعمل الطيب اضطراراً دلكاً أو سعوطاً ثم ارتفع اضطراره وجب إزالة ما بقي من أثره لعدم الفرق في حرمة الطيب ابتداء واستدامة، وكذا العكس، فإن اضطر قبل الإحرام إلى استعمال طيب يبقى أثره إلى ما بعد الإحرام مع بقاء الاضطرار جازاً^١.

(١) جامع مناسك الحج، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

والوجه في كل ذلك هو ما عرفت، ومن ذلك يظهر وجه المناقشة فيما أفاده السيد الخوئي قدس سره كما في تقريراته من إنكار سراية الاضطرار وأشكل على شمول دليل الاضطرار للطبيب نفسه إذا اضطرت المرأة إلى مراجعته^١، بدهة أن التوقف في الاضطرار على مورده يستلزم لغوية الحكم بالترخيص للمرأة في المراجعة مع منع الطبيب من المعاينة كما لا يخفى وهذا يتنافى مع الفهم العرفي لمثل هذه الموارد.

ومنها: ما قد يقال من حرمة الإتيان بالأهم في صورة الاضطرار إلى المهم وبطلانه إن كان عبادة، وذلك إذا قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كما هو مبنى جمع، فإنه بعد عجز المكلف عن الجمع بينهما لا محالة يكون اضطراره إلى فعل المهم موجباً لتركه الأهم؛ لأنه الضدّ الوجودي الخاص الذي يمكن أن يمنع من امتثال المهم، فيكون منهياً عنه.

ولا يقال: كيف يكون منهياً عنه وكان حكمه الإلزام قبل الاضطرار، وعليه فإنّ القول بذلك يستلزم جمع الضدين؟

لأنه يقال: بعد سراية الاضطرار إليه ورفع الإلزام لا يبقى وجوب حتى يجتمع مع الحرمة، نعم إلا على مسلك القائلين بأنّ المرفوع في دليل الاضطرار هو العقوبة، وحينئذ يمكن حل الإشكال باختلاف الرتبة؛ إذ بعد الاضطرار يكون المهم هو التكليف الفعلي، وأما الأهم فيكون في رتبة الاقتضاء ولا تراحم بين الربتين وبذلك أيضاً يظهر عدم إمكان الإتيان بالأهم بداعي ملاكه؛ لأنه مع وجود التكليف الفعلي بالمهم يكون الملاك في رتبة الاقتضاء، وهو لا يراحم الفعلية والتنجز.

الاحتمال الثاني: جواز الإتيان بأيّ منهما تخييراً، أما جواز الإتيان بالأهم فلاهمية ملاكه ورجحانه، وأما جواز الإتيان بالمهم فللاضطرار، وعليه فإنّ كل

(١) أنظر المباني في شرح العروة الوثقى، ج ٣٢، ص ٦٢ - ٦٣.

واحد منهما يكون منجزاً على العبد، وحيث أنه لا يقدر على الجمع فلا مناص من أن يكون مخيراً بينهما عقلاً، ولا مانع من اجتماع تكليفين فعليين في ذمة مكلف؛ لأنّ لازم عدم قدرته على الجمع بينهما مع وجود الملاك فيهما هو القول بأن المولى لا يريد منه إلاّ الجامع دفعاً لمحذور التكليف بغير المقدور، أو الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ المفروض اشتراك كلا التكليفين في جامع واحد وهو الوجوب وحيث أنهما متساويان بالقياس إلى الجامع فبأيّ منهما أخذ العبد يكون متمثلاً وصدقت في حقه الطاعة. نعم المانع يلزم لو كان المولى يريد معاً؛ لأنّه حينئذ يستلزم منه التكليف بغير المقدور، وربما يمكن ان يعضد ذلك ما هو أشد منه، وهو الدوران بين المحذورين كالوجوب والحرمة، فإنّ كلا التكليفين منجز على العبد، ولكن لعدم القدرة عليهما يحكم العقل ويتبعه الشرع بالحكم بالتخيير، فتأمل.

الاحتمال الثالث: التفصيل بين كون الرفع في دليل الاضطرار رخصة أو عزيمة، فإنه على القول بالرخصة فإنه يجوز الإتيان بأيّ منهما، وعلى القول بالعزيمة فإنه يتعيّن عليه الطرف المضطر إليه لاندكاك ملاكه أولاً، ولأن تركه يستلزم عصيان الاضطرار ثانياً، وتظهر ثمرة هذا التفصيل في العصيان، فإنه على العزيمة يكون بترك الطرف الاضطراري قد ارتكب عصيانين؛ لأنّه ترك المهم والاضطرار معاً، وأما على الرخصة فواحد وهو ترك الأهم.

الاحتمال الرابع: التفصيل المتوقّف على ملاحظة المهم بعد الاضطرار، فإن رجح ملاكه على ملاك الأهم أخذ به، وإلاّ يبقى الأهم هو الراجح لأهميّة ملاكه، وفي صورة التساوي يكون مخيراً.

ولا يقال: إنّ الاضطرار يرفع الإلزام بالأهم؛ لأنه يمكن أن يقال بعدم رافعيّة الاضطرار لذلك، وذلك ليس لعدم المقتضي بل لوجود المانع؛ لأنّ الاضطرار دليل امتناني فلا يشمل ما يخالف الامتنان؛ لأنه محال من جهتي نقض الغرض ونفيه لنفسه.

وعليه فإنه مع إحراز المكلف للأهميّة في طرف الأهم لا يبقى مجال لدليل الاضطرار في أن يمنع منه؛ لأنه يكون مخالفاً للامتنان لحرمان العبد من مزيد الفضل والمصلحة وهو محال؛ ولذا يصح للمكلف أن يأتي بالأهم ويقع منه عبادة وطاعة بلا فرق بين كون الاضطرار رخصة أو عزيمة.

نعم، إذا كان ملاك الأهم ليس بتلك الدرجة من الأهمية الموجبة للترجيح فحينئذ يكون مخيراً لما ذكر في الاحتمال الثاني، هذا بعض ما يتعلق بتزاحم الوجوبين وأما تزاحم الحرمتين، كما لو اضطر العبد إلى ترك أكل لحم الخنزير لما فيه من ضرر عليه مع ان ملاك تركه هو المهم واقعاً بالقياس إلى ملاك اجتناب شرب الخمر فإنه هو الأهم، والظاهر أن الاحتمالات المتقدمة ترد هنا أيضاً؛ إذ قد يقال بلزوم فعل المهم وترك الأهم، فيترك لحم الخنزير ويشرب الخمر لاندكاك الملاكين ولسريان ملاك الاضطرار من المهم إلى الأهم، وحينئذ له العمل بالحرام المهم اضطراراً؛ لأنّ الاضطرار يرفع الإلزام في الأهم أو العقوبة فيه، وقد يقال بالتخيير بينهما، فيترك أيّاً منهما شاء، ويفعل أيّاً منهما شاء أما الأهم فلاهميّة الترك فيه، وأما المهم فللاضطرار، وقد يقال برجوع المسألة إلى كبرى الرخصة والعزيمة، وقد يقال بالتفصيل في ملاحظة المهم بعد الاضطرار، فإن غلب ملاك الأهم لزوماً أخذ به، وإن غلب ملاك الأهم أخذ به، وإلا كان مخيراً بينهما.

وأما صورة المزاحمة بين الواجب والحرام، فإن كان الأهم هو الواجب واضطر إلى الحرام أو كان الأهم هو الحرام واضطر إلى الواجب قيل فيه ما قيل في السابقين، وإن تساوى ولم يكن رجحان بالقدر اللازم فالتخيير.

الصورة الثالثة: الاضطرار إلى كليهما، بأن يضطر العبد إلى المهم والأهم معاً، ويمكن التمثيل له بدفع الضريبة فإنه حرام بالعنوان الأولي وحرمة هو المهم، ولكن إذا اضطر إليه العبد دفعاً للضرر عن نفسه أو ماله الخطير، ولكن إذا استوجب الدفع تقوية للسلطة الظالمة وإعانة لها على خرق المحرمات الشرعية كان الأهم أن لا

يدفع وربما يضطر الى ترك الأهم كما لو كان دفع الضريبة يحقق له نفوذاً في السلطة فيحامي عن حقوق المظلومين وينقذ الأبرياء من الأضرار فيكون مضطراً الى ترك الأهم فيدفع الضريبة.

والخلاصة: يقع العبد بين اضطرارين، الاضطرار الى دفع الضريبة ليدفع الضرر عن نفسه العدم والاضطرار الى العدم لكي لا يقوّي السلطة الظالمة والحل في ذلك يكمن في مرحلتين:

الأولى: مرحلة إحراز الأهمية في أحدهما، ولا شك في لزوم الترجيح للطرف الأهم.

والثانية: مرحلة عدم إحراز الأهمية، ولا مناص من التخيير فيهما، لوجود المقتضي وإنعدام المانع وهذه مسألة هامة غالباً ما تقع في محل الابتلاء في الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية العامة وخصوصاً في السياسة الخارجية للدولة فمثلاً: يتعرّض البلد إلى ضغوطات من قبل الدول القويّة لأجل الوقوف إلى جانبها في أحلاف أو معاهدات نتائجها تخدم أغراض الدول الكبرى السياسية والعسكرية أو الاقتصادية مثلاً، وفي مقابل هذا يتعيّن على المسلمين مراعاة الموقف الأهم وهو المحافظة على الاستقلال وحفظ الذات و عدم الركون إلى الأقوياء الظالمين، وخصوصاً من يشكّلون خطراً على الاسلام والمسلمين وربما يتطلب الموقف المهم التعاون معهم لأجل حفظ الاقتصاد الأفضل والاستقرار الأحسن ونحو ذلك؛ لأنه لولا الوقوف معهم يحركون الأوضاع داخلياً وخارجياً فيثيرون القلاقل والاضطرابات، وربما يحاصرون التجارة والاقتصاد، وربما يسقطون الحكومة الشرعية ويقودوا البلد إلى الفوضى والهرج والمرج، ومضافاً إلى هذا قد تحدث عناوين جديدة توجب الاضطرار إليها، فهنا يقع أصحاب القرار في البلد بين اضطرارين:

أحدهما: الاضطرار الى المهم لأنه لو لم يساندوهم قد يتعرضون الى الضرب

منهم.

وثانيهما: الاضطرار الى الأهم، لأنهم إن مالوا إليهم قادوا البلد إلى التبعية والتخلف وفقدان الاستقلال، وربما قتلوا الشعب وأهلكوا الحرث والنسل، فيقع التزام بين أمرين خطيرين أحدهما واجب والآخر حرام، والحل هنا يكمن في أمور:

الأول: لابد من اجتماع أهل الرأي والمشورة بالإضافة إلى الفقهاء والمراجع لتشخيص الموضوع الأهم وتمييزه عن المهم؛ لأنه من الموضوعات المستنبطة التي نحتاج فيه إلى رأي الفقيه بالإضافة إلى أهل الخبرة، وهذا الرجوع إليهم من الواجب لأنه من صغريات الشورى وقد تضافرت الأدلة على وجوب أخذ الفقهاء بالشورى في الموضوعات العامة لحكومتها على أدلة التقليد؛ ولذا لا مجال للرجوع فيها إلى رأي فقيه واحد. ومثله يقال في وجوب أخذ السلطة وأصحاب القرار فيها بالشورى لأدلة الشورى الحاكمة على سائر الأدلة في مثل هذه الموارد.

الثاني: إذا أحرزنا الأهمية البالغة في أحد الموقفين فيتعين الأخذ به، وإذا لم نحرز ذلك أو تردّدنا أو تساوى الأمران فالحل هو التخيير؛ لأنه حينئذ يدخل في صغريات دوران الأمر بين المحذورين.

الثالث: كل ذلك يعود إلى صورة عدم وجود المخلص والمندوحة، وأما في صورة وجود المخلص كما لو كان حلاً ثالثاً يدفع الضرر الأكبر ويضمن المصالح الأكبر فحينئذ لابد من الأخذ به لارتفاع المزاخمة موضوعاً حينئذ، وأما لو كان الطريق الثالث يشترك مع غيره في الاضرار والمنافع فالحل أيضاً يعود إلى ما ذكرناه، وإنما قلنا في صورة عدم المندوحة لأنه مع وجود المندوحة يخرج البحث عن موضوع الاضطرار، فحينئذ تدخل المسألة في الاختيار، فتكون الفتوى طبق موضوع الاختيار لا الاضطرار.

حقيقة الإضرار

وهنا سؤال هام ينبغي الإجابة عنه، وهو أنّ الاضرار الذي يبيح لنا الإقدام على الطرف المضطر إليه ما هي حدوده؟

وهل هو الاضرار العقلي أم العرفي أم الشرعي؟

الظاهر أنّ المراد بالاضرار هنا هو العرفي؛ لأنّ الاضرار العقلي لا يتدخل في أدلة الاحكام؛ لأنّها منصّبة الى العرف كما يراعى فيها التسامح العرفي لا التدقيق العقلي، كما أنّ الاضرار الشرعي ليس يغيّر الاضرار العرفي وعلى هذا فإنّ المراد من الاضرار هنا هو ما يشمل كل حاجة ملحة عند العرف وهذا ما يفهم من اطلاق أدلة الاضرار فإنّ الشارع لمّا استثنى الاضرار من العناوين الأولى الواجبة والمحرمّة لم يفهم منه إلّا العرفي، وعليه فالشرط هو الاضرار العرفي لا العقلي مادام الشارع لم يحدد معنى يغيّر المعنى العرفي توسعه أو تضييقاً.

ثم إنّ الاضرار العرفي أخصّ من الحاجة كما لا يخفى؛ لأنّ الحاجة تشمل الكماليات أيضاً، إلّا أنّها ليست من الاضرار المقصود شرعاً؛ لانصراف الأدلة عنها.

نعم، الاضرار يشمل الحال الحاضر والآتي أيضاً، فإذا خاف الإنسان من أن تكون الدمامل أو القروح في بدنه من آثار السرطان ولمعالجته يحتاج إلى مراجعة المريضة للطبيب أو المريض للطبيبة المستوجبة هذه المعالجة للكشف عن المواضع المحرمة في البدن فإنه من الاضرار عرفاً وإن لم يكن مؤذياً أو خطيراً الآن، إلّا أنّه يمكن أن يكون كذلك مستقبلاً، هذا مضافاً إلى شمول «لا ضرر» لمثله؛ لشموله لصورة خوف الضرر أيضاً فضلاً عن الضرر.

نتيجة الفصل

النتيجة التي نستخلصها من هذا الفصل هي:

وجوب الأخذ بجانب الأهم إن احرزناه، ولو اضطر المكلف الى العمل بالمهم وترك الأهم أخذ به ولكن لا من جهة خرق عموم القاعدة القاضي بلزوم ترجيح الأهم على المهم ليكون من باب التقييد أو التخصيص وإنما من باب صيرورة المهم المضطر اليه في رتبة الأهم، فيكون التقديم له متطابقاً مع القاعدة ومؤكداً لمضمونها، وأما اذا لم يحرز ذلك فالحل هو التخيير.

والسرّ في صيرورة المهم هو الأهم يعود الى أحد سببين:

الأول: إندكاك الملاكين، ملاك المهم وملاك العمل بالاضطرار.

الثاني: إرتفاع الإلزام بالأهم بسبب الاضطرار لإطلاقات أدلة الرفع بينما يبقى الإلزام في التكليف المهم فيترجّح عليه.

هذا اذا احرزنا الأهمية أو احتملناها وأما اذا لم تحرز ولم تحتمل فالحل هو التخيير لتكافؤ الطرفين.

الفصل الثاني

في تعارض التزام ودليل لا حرج

قد يتلى المكلف بالمزاحمة بين التكليف الأهم وبين الحرج في فعله، كما لو كان مريضاً يضره الصيام، ويتحرّج من بيان ذلك للناس، فإذا صام تعرّض إلى الضرر الكبير وإذا أفطر تحرّج من تساؤلات الناس عن سبب ذلك، ولو فرضنا أنه لا يتمكن من اخفاء إفطاره على الناس كما لو كان طالباً جامعياً في القسم الداخلي للطلاب، أو يعيش في مجمع سكني جماعي فحينئذ يتعارض الأهم وهو حفظ النفس مع المهم الحرجي وهو الافطار في شهر الصيام هذا في جانب الوجوب.

وفي جانب الحرمة فلعل من مصاديقه التي يقع بها اليوم الكثير من المؤمنين في البلاد الغربية، الأعراف الاجتماعية الغربية المتنافية مع بعض أحكام الاسلام، نظير مصافحة الأجنبية أو الاختلاط فانهما من الأعراف الاجتماعية السائدة في المجتمع الغربي بحيث يعدّون من لا يقوم بذلك شاذاً أو خارجاً عن الآداب

والرسوم الاجتماعية، فحينئذ يقع المؤمنون في المزاحمة بين الأهم وهو حرمة مصافحة الأجنبية والمهم وهو وجوب حفظ مكانتهم واحترامهم في المجتمع الذي يعيشون فيه من خلال معاملة المجتمع بحسب آدابه ورسومه وعليه يقع المؤمن في المزاحمة بين الحرمة وبين الحرج الذي يصيبه من اجتنابها فما هو الحل؟

احتمالات:

الإحتمال الأول: أن يقال بتقديم أدلة لا حرج لحكومتها العامة على مطلق الأدلة الأولية والحكم الأهم منها أيضاً، فإنّ اطلاق مثل قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^١ وقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ يَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ يَكُمُ الْعُسْرَ﴾^٢ يفيد رفع الحكم الحرجي على كل تقدير، وحينئذ ينبغي على العبد الصيام ومصافحة الأجنبية، وإن استلزم ذلك ترك التكليف الأهم.

الإحتمال الثاني: أن يقال بالتفصيل بين الموارد التي قام الاجماع أو الدليل الخاص على عدم جواز تركه بحال من الأحوال وبين غيرها، فلا يجوز تقديم الحرج في الأولى دون الثانية.

فمثل مصافحة الأجنبية ومعانقتها وكذا مثل الزنا والخمر واللواط ونحوها لا يشملها دليل لا حرج، فلا يرفع عنها التكليف إمّا لانصرافه عن مثلها لأهمية ملاكها البالغ الدرجة القصوى في كل الأحوال أو للإجماع الذي يشكل دليلاً مخصصاً لعموم لا حرج أو قرينة مقيدة لاطلاقه. وعليه فلا يجوز لمن يقطن بلاد الغرب أن يصافح المرأة الأجنبية بدعوى التحرج من عدمها، كما لا يجوز الاختلاط بالنساء الأجنبية مخالطة محرمة بهذه الدعوى لقصور دليل لا حرج عن مثل هذه الموارد أو تخصيصه بالاجماع ونحوه.

(١) سورة الحج، الآية ٧٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

بخلاف غيرها من الموارد التي لا تصل إلى هذه الدرجة من الأهمية مثل الصيام والغسل والمعالجة الطيبة ونحوها فيجوز؛ لشمول أدلة لا حرج لها، وهذا ما ربّما يظهر من بعض الفتاوى والكلمات المستفادة من الأخبار، بل والذي عليه السيرة بين المتشرّعة؛ ففي العروة وحواشيها استثنى الفقهاء من حرمة النظر بين الأجنبي والأجنبية مواضع.

منها: مقام المعالجة وما يتوقف عليه من فحص وكشف عن المواضع المستورة من البدن في صورة فقدان الطبيب المماثل أو فقدان المماثل الخبير، بل أجازوا في ذلك المسّ واللمس^١، واستدلوا له بالاجماع وقاعدتي نفي الحرج والضرر وصحيح الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام: المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إما كسر وإما جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، يصلح له النظر إليها؟ قال عليه السلام: «إذا اضطرت فليعالجها إن شاءت»^٢.

والمراد من الاضطراب عرفاً ما يشمل الضرر والحرج الشخصي والاجتماعي ومن هنا أفتوا بالتخيير للفتاة المجنبة بالاحتلام وهي في بيت أقاربها بين الاغتسال والتيمم إذا سبب التيمم حرجاً عليها، مع أنّ الغسل أهم من التيمم، وكذا لو كان الغسل والتيمم حرجياً على بعض المباني، وكذا المطلقة والأرملة ذات الولد إذا تزوجت دائماً يحرمها زوجها الجديد من مدارات ولدها، وهو حرج شخصي عليها، أو تتزوج متعة وهو حرج اجتماعي عليها.

الإحتمال الثالث: التفصيل بين كون لا حرج رخصة أو عزيمة، فإن كان

(١) العروة الوثقى، ج ٢، ص ٦٠٥، مسألة ٣٥، مؤسسة الاعلمي؛ المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٩٦، مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الوسائل، ج ٢٠، الباب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح، ص ٢٣٣، ح ١.

رخصة فالتخيير ولازمه أن يجوز للعبد الأخذ بالأهم ويترك الحرج لأهميّة الملاك، ويجوز أن يعمل بالمهم الحرجي لأدلة رفع الحرج، وإن كان عزيمة فيجب العمل بالمهم وترك الأهم؛ لأنّ في تركه للأهم يرتكب معصيتين، معصية المهم ومعصية الإقدام على الحرج، بينما في تركه للأهم يرتكب عصياناً واحداً، إلا أن يقال بسرّاية الحرج من المهم إلى الأهم، فحينئذ لا يبقى تكليف بالأهم ويتعيّن عليه أن يأتي بالمهم.

الإحتمال الرابع: أن يقال بالتخيير بينهما مطلقاً، أما جواز اختيار الأهم فلاهميّة ملاكه، وأما جواز اختيار المهم فللحرج، وما يقال من أن الإقدام على الأهم يوجب ترك الحرج، وهو عصيان غير تام لأن «لا حرج» قاصر عن المنع من الإتيان بالأهم في هذه الصورة؛ لأنه لو شمله يلزم من وجوده عدمه، كما يلزم منه نقض الغرض؛ وذلك لأن أدلة رفع الحرج امتنانية، ومقتضى امتنانيته هو أن لا يرفع ما كان وجوده امتنائياً.

وعليه فإنّ المكلف إذا أراد أن يأتي بالأهم لملاكه الواقعي؛ ليس لدليل لا حرج أن يمنع منه؛ لأنّ المنع في هذه الصورة يتضمّن حرمان العبد من مزيد المصلحة، وهذا خلاف الامتنان، وعليه يكون العبد مخيراً بين أن يأتي بالأهم أو يأتي بالمهم.

وعلى هذا فإن كان الأهم عبادة واختار الأهم وقعت منه طاعة، وكذا المهم، وهذا ما يظهر من فتاوى الأعلام، حيث أطلقوا التقديم في صورة الأهمية وأطلقوا التخيير في صورة التساوي^١.

(١) أنظر الفقه، ج ٦٢، ص ٢٧٢ - ٢٧٦؛ العروة الوثقى، ج ٢، ص ٦٠٥، مسألة ٣٥، ص ٦٠٦، مسألة ٤٠، مؤسسة الاعلمي؛ المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٩٦ - ٤٩٧، مؤسسة النشر الاسلامي.

وهل إذا أبتلي المكلف مثلاً بالحرص من الطرفين حكمه التخيير أيضاً؟ كما لو أراد طالب العلم أن يستمر في دراسته فإنه يستوجب الحرج عائلته الفقيرة بسبب نفقات الدراسة الباهظة - مثلاً - وإذا أراد تحمّل نفقات الدراسة استوجب العمل منه وهو يتطلّب التأخر في الدراسة وهو حرج عليه، ومثله صاحب المعمل إذا تعرّض للضغوطات المالية بما يتطلّب منه تقليل العمّال، لكنّه إذا أنهى عقد بعض العمال يقعون في الحرج بسبب عدم وجدان العمل، وإذا أبقاهم أصيب هو بالحرص من ثقل نفقاتهم، ومثله المرأة صاحبة الشهادة، إذا قبلت بالزواج أوقعت زوجها بالحرص من جهة القصور في وظائفها البيئية، وإذا تركت الوظيفة وقعت هي في الحرج وإذا عزفت عن الزواج كان حرجاً نفسياً بل واجتماعياً عليها؟

احتمالان:

لأنّ المسألة لها صورتان:

الصورة الأولى: فيما إذا امكن إحراز الأهم بين الاطراف المتزاحمة، وحيث لا مناص من الأخذ بالأهم.

الصورة الثانية: فيما إذا لم يمكن إحراز الأهم، أو إحراز التساوي، أو إحراز الرجحان القليل غير الملزم والحل فيها هو التخيير وذلك لوجود المقتضي في الجميع وانعدام المانع. هذا ما إذا تعارض الأهم مع المهم الحرجي أو الأهم الحرجي مع المهم في المورد الفرعي.

وأما إذا تعارضت قاعدة الأهم والمهم مع قاعدة لا حرج فإنّ مقتضى القاعدة هو تقديم الأهم والمهم على لا حرج؛ لأهميّة ملاكته، ولأنّه لولا التقديم يلزم لغويّة الأهم والمهم، مضافاً إلى انصراف لا حرج عن مثله؛ لأنّه منصب إلى المتعارف، ومع حكومة العقل والعرف بأهمية الملاك أو الحكم فإنّ لازم تقديم لا حرج عليها هو القطع بالمخالفة، بل إنّ تقديم لا حرج على الأهم والمهم يستلزم التناقض؛ لأنه دليل امتناني فتقديمه في مورد نفي الامتنان تناقض ونقض للغرض، إذ مع وجود

الأهميّة لا امتنان في رفع الشارع له أو المنع منه، فتدبر جيداً.

نتيجة الفصل

النتيجة التي نحرزها من مطاوي هذا الفصل هي: ان قاعدة الأهم والمهم حاكمة على قاعدة لا حرج من حيث الدليل، ففي أي مورد تعارض فيه الأهم مع الحرج أخذنا بالأهم هذا من حيث الاصل، وأما من حيث الموارد فاذا ابتلي المورد الأهم الذي يستدعي التقديم بالحرج في ترك المهم فحينئذ ينبغي ملاحظة الطرفين المتزاحمين، فإن أحرزنا الأهمية أو احتمالها في أحدهما فلا مناص من الأخذ به، وان لم نحرز ذلك كان المكلف مخيراً بينهما.

الفصل الثالث

في تعارض التزام ودليل لا ضرر

لو استلزم تقديم الأهم ضرراً على المكلف أو على ماله أو عرضه أو من يرتبط به من أهل وأولاد فهل يأخذ بالاهم وإن استلزم الضرر، أم يدفع الضرر ويترك الأهم؟ هذا في الشؤون الخاصة، والمسألة ذاتها تجري بشكل أكبر وأخطر في الشؤون العامة، كما لو كان في مقام يعد مصير الوطن والمواطنين في أرواحهم وأموالهم وأعراضهم من شؤونه ومسؤولياته كرئيس الدولة، والوزير، ورئيس الحزب وزعيم الجماعة ونحو ذلك فما هو الحل؟

ويمكن أن نمثل للأول بما إذا كان الرجل مجاهداً في سبيل الله وتطلب منه ذلك الوقوف بوجه الظالمين إلا أن ذلك يستلزم خوف أولاده وزوجته أو تعرضهم إلى الضرر أو الخطر، فبأيّ يأخذ، هل يواصل جهاده وان سبب الضرر بعائلته، أم يدفع عن عائلته الضرر ويتخلى عن الجهاد؟

ويمكن أن نمثل للثاني بما لو أراد رئيس البلد محاربة العدو الهاجم دفاعاً عن الوطن والمواطنين إلا أن موقف الدفاع يستدعي الحرب وذهاب الأنفس والأموال

وهو ضرر، أو أراد منع أو تحديد التجارة الخارجية لكيلا تستولي الدول القوية على البلد، أو يمنع من الانفتاح الفكري أو الاعلامي الواسع على البلدان القوية ليصون شعبه من أخطار الضلالة وأضرار الثقافة المنحطة - مثلاً ، وهكذا فماذا يصنع؟

في المسألة احتمالات:

الإحتمال الأول: أن نحكم بتقديم الأهم مطلقاً وإن سبب ضرراً على نفسه أو على غيره؛ وذلك لوجوه:

أحدها: لأن ذلك هو مقتضى الأهمية، ودليل لا ضرر قاصر عن رفع الإلزام بالأهم لأنه امتناني، والامتناني لا يرفع ما كان رفعه منافياً للامتنان.

ثانيها: ما قد يقال من أن لا ضرر يمتنع عن شمول هذه الموارد؛ لابتلائه بالمانع، وذلك لأنه لو شمل موارد الأهم فإنه يستلزم التناقض بين صدره وذيله، لأن لازم تقدم لا ضرر على الأهم هو الوقوع في الضرر فيستلزم من رفع الضرر الوقوع في الضرر وهو محال.

وتوضيح ذلك: إننا إذا قلنا بأن لا ضرر يتقدم على الأهم كان معنى ذلك تجويز تسلط الظالمين على رقاب الناس، وتسلط العدو على شؤون البلد، وخضوع البلد للهيمنة الاقتصادية أو الثقافية للآخرين، وهذا إضرار فادح وعظيم، فيستلزم من تقديم لا ضرر على الأهم الإيقاع في الضرر الاخطر وهو واضح البطلان.

ثالثها: سيرة المشرعة وارتكازهم القائمين على ترجيح الأهم وإن استلزم الضرر، يعرف ذلك من فتاوى الفقهاء في جملة من أبواب الفقه الكاشفة عن عملهم وارتكازهم عن الدين.

منها: مسألة الإضراب عن الطعام والشراب لأجل الموقف المبدئي أو السياسي الأهم فقد أجازوها في بعض الموارد، والمسألة ترجع إلى أهمية الموضوع وخطورة الموقف.

ومنها: تجويز الاشاعات الكاذبة إذا كانت لرد اعتداء أهم، أو للوقوف دون

اعتداء أهم.

ومنها: تجويز مباحة فاعل المنكر إذا كان ذلك يجدي في ردعه وكان الردع أهم من مفسدة البهتان.

ومنها: تجويز إحراق جسد الميت إذا كان بقاءه موجباً لانتشار المرض وانعدام الوسائل الأخرى التي تقي من المرض كالدفن ونحوه، كما قد يقع كثيراً في الكوارث الكبيرة، كالسيول والزلازل ونحوها حيث يموت مئات الآلاف من البشر في وقت واحد بما قد يسرع انتشار الوباء قبل توقيه بواسطة الدفن.

ومنها: تجويز اتلاف بعض البضائع الغذائية أو الحيوانات إذا كانت تهدد المجتمع بالمرض أو الموت، كالألبان الموبوءة، وأنفلونزا الطيور، وجنون البقر، ونحوها.

ومنها: تجويز المحاربة مع العدو بكل ما يُرجى به الفتح، كهدم الحصون، ورمي المجانيق، والتحريق بالنار، وقطع الأشجار، وإرسال الماء ومنعه عنهم ونحو ذلك، نعم يجوز كل ذلك بشروط:

١. توقّف الفتح عليه.

٢. إنحصار الطريق به.

٣. أن يكون الفتح هو الأهم.

هذا ما يستفاد من بعض الاخبار عن السيرة أيضاً. ومنها: تجويز قتل الدروع البشرية من النساء والصبيان والمجانين في الحرب إذا كانت قائمة وانحصر الفتح بقتلهم، وكان القتل أهم.^٢

(١) أنظر الرياض، ج ٨، ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) أنظر شرائع الاسلام، القسم الأول، ص ٢٤٥ - ٢٤٦؛ الرياض، ج ٨، ص ٧٥؛ مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١٢٦؛

الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢، ص ١٠١.

ويلاحظ في جميع هذه الموارد حصول الضرر العرفي، أو الجسدي، أو المالي، ورغم ذلك أجازوها، وربما أوجبوها، لوجود مصلحة أهم من مفسدة الضرر.

الإحتمال الثاني: أن نحكم بلزوم العمل بلا ضرر وتقديمه على الأهم؛ لأنّ لازم عدم العمل بلا ضرر يستدعي أحد أمرين:

أحدهما: تجويز الإضرار بالنفس، وهو محرّم؛ لأنّه من مصاديق إلقاء النفس في التهلكة وقد نهى الشارع عن ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾^١، بناءً على عمومها للتهلكة المالية والنفسية، وقوة ظهور النهي عن ذلك تأبى عن التخصيص، فلا يقال بإمكان تخصيصها بالأهم.

وثانيهما: تجويز الإضرار بالغير، وقد نصّ حديث «لا ضرر»^٢ على عدم جوازه، بناءً على أنّ المراد من «الضرار» هو الإضرار كما حققناه في قاعدة لا ضرر^٣.

والحاصل: إنّ اطلاقات النصوص وعموماتها الناهية عن الإضرار بالنفس أو بالغير بدرجة من قوة الظهور بحيث تأبى عن التخصيص أو التقييد، ولازم ذلك هو وجوب ترك الأهم إلقاءً للضرر.

الإحتمال الثالث: التفصيل بين ما كان من قبيل إلقاء النفس بالتهلكة فلا يجوز، لأهميّة حفظ النفس من الضرر البالغ، ومالم يكن من هذا القبيل ولو بمثل الضرر المحتمل عادة فيجوز؛ لأهميّة ملاك المصلحة ورجحانه على مفسدة الضرر.

ولعلّ مما يشهد لهذا الأخبار، ففي رواية عمّار عن الصادق عليه السلام: سأل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال: «لا، إلا أن لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٥.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢ - ٢٩٣، ح ٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ١٤٧، ح ٦٤٨.

(٣) قاعدة لا ضرر أدلتها ومواردها، ص ٩٧.

ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت عليهم السلام^١ بناءً على أن المراد من عدم القدرة على الشيء في المأكل والمشرب هو الغاية بحيث يموت جوعاً.

ورواية الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام في توجيه سبب قبوله لولاية العهد: «قد علم الله كراهتي لذلك، فلما خيّر بين قبول ذلك وبين القتل اخذت القبول على القتل»^٢.

ودلائها ظاهرة في أنه عليه السلام لولا القتل لما كان يقبل بولاية العهد، بل هو ما نصّ عليه بقوله عليه السلام في ذات الرواية المتقدمة: «ودفعتني الضرورة إلى قبول ذلك على إكراه وإجبار بعد الإشراف على الهلاك»^٣.

وعليه فإنّ ضرورة الموت تبيح دفع الضرر وإن استلزم ترك الواجب الأهم وأما في غيرها فلا.

هذا وربما يناقش هذا التفصيل من جهة المصادرة وذلك لأنّ لقائل أن يقول: بأنّ الأمر إذا وصل إلى الموت صار هو الأهم إذ لا يوجد ملاك أهم من حفظ النفس من الهلكة شرعاً وعقلاً، وحينئذ يترجّح على غيره من باب الأهمية وليس من باب رجحان دفع الضرر وإن لم يكن هو الأهم وبذلك يبطل التفصيل المذكور. الإحتمال الرابع: التخيير بين الأخذ بالأهم وبين اجتناب الضرر بالأخذ بالمهم، ولعلّ القاضي به العقل عند الدوران بين الأمرين أما اختيار الأهم فلاهميّة مصلحته وملاكه، وأما اختيار دفع الضرر فللإرفاق الذي جعله الشارع على العباد في دفع الضرر عن أنفسهم. نعم يجب أن يضاهي ملاك دفع الضرر ملاك الأهم حتى يصح

(١) الوسائل، ج ١٧، الباب ٤٨ من ابواب ما يكتسب به، ص ٢٠٢، ح ٣.

(٢) الوسائل، ج ١٧، الباب ٤٨ من ابواب ما يكتسب به، ص ٢٠٣، ح ٥.

(٣) المصدر السابق.

أن يقع طرفاً للتخيير؛ لأنّ التخيير فرع التكافؤ والمساواة، وملاك دفع الضرر لا يساوي الملاك الأهم عقلاً إلاّ بشرطين:

أحدهما: تحقّق العلم أو الظن أو الاحتمال العقلاني بوجود الضرر.

وثانيهما: عدم وجود المندوحة للخلاص من الضرر، فلو أمكن دفع الضرر بغير ترك الأهم لم يصحّ التخيير لارتفاع المساواة موضوعاً.

وكيف كان، فإنّ لازم التخيير هو جواز اختيار أيّ منهما ويشهد له شواهد:

منها: رواية الريان عن الإمام الرضا عليه السلام المتقدمة حيث قال عليه السلام: «قد علم الله كراهتي لذلك»^١ **بتقريب:** أنّ حرمة الدخول مع الظالمين وخصوصاً من قبل مولانا الرضا عليه السلام الذي من كبرى مهماته الإلهية حفظ الدين، وهداية المسلمين، وعدم إعطاء الشرعيّة لحكومة الظالمين وغيرها من أهمّ الملاكات الشرعية والعقلية، إلاّ أنّ الإمام عليه السلام قدّم العمل بلا ضرر، فقبل بولاية العهد مجبراً، ولو لا لزوم العمل بلا ضرر وحكومتها على الأهمّ والمهم لم يعمل بها الإمام عليه السلام، ولعلّ من هنا أجاز جمع من الفقهاء الدخول في ولاية السلطان الظالم والعمل بما يأمر به مع عدم القدرة على التفصّي من باب الإكراه أو التقيّة دفعاً للضرر واستثنوا منها الدماء المحرمة؛ لأنّه لا تقيّة فيها، نعم ينبغي أن يكون الضرر المتوقّع في الدماء من قبيل القتل ونحوه، لا كلّ ضرر ولو بمثل الجرح أو السجن مدة متحمّلة عادة ونحو ذلك، نعم إذا وجّه قبوله عليه السلام لولاية العهد بجهة انتزاع بعض الحقّ المغتصب من قبل الظالمين كما قد يترجح في أنظار البعض مضافاً الى جهة الإكراه ربما يصحّ القول بوجود تولي الولاية لوجوب انتزاع الحقّ إذا كان خطيراً يتعلّق

(١) الوسائل، ج ١٧، الباب ٤٨ من ابواب ما يكتسب به، ص ٢٠٣، ح ٥.

(٢) أنظر شرايع الاسلام، القسم الثاني، ص ٢٧٦؛ مسالك الافهام، ج ٣، ص ١٤٠ - ١٤١؛ الرياض، ج ٨، ص ١٨٠؛ جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ١٦٤ - ١٦٥.

بمصالح الدين والدنيا نظير الحكومة وتولي أمور المسلمين.

وحينئذ يخرج عن محل البحث الأ أنه خلاف الظاهر المستفاد من الأخبار العديدة.

ومنها: الروايات المتضاربة الواردة بشأن اصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، حيث كانوا يجبرون على إظهار سبه والبراءة منه عليه السلام، وقد أمرهم عليه السلام باظهار السب دون البراءة، ففي معتبرة الخزاعي عن الإمام الرضا عليه السلام عن آباءه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أنكم ستعرضون على سبي، فإن خفتم على أنفسكم فسبوني، ألا وإنكم ستعرضون على البراءة مني، فلا تفعلوا»^١ وقريب منه ورد في غيرها^٢، والمقصود من البراءة هنا هو البراءة القلبية لا اللفظية التي قد يظهرها المكلف لفظاً، وإلا فإن البراءة اللفظية هي نوع من السب عرفاً، كما أنّ المستفاد من صيغة الأمر في قوله عليه السلام: «فسبوني» ليس الأمر الإلزامي بل الترخيص؛ لأنه من صغريات الأمر الوارد عقيب الخطر أو عقيب توهم الخطر. ومن هنا اختار جمع من أفاضل اصحاب الإمام عليه السلام القتل ولم يظهر سبه، وقد مدح الإمام فعلهم هذا وأقره، ففي معتبرة عبد الله بن عطا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجلان من أهل الكوفة أخذوا فقيلاً لهما: أبرئنا من أمير المؤمنين عليه السلام فبريء واحد منهما، وأبى الآخر فخلّي سبيل الذي بريء وقتل الآخر، فقال: «أمّا الذي بريء فرجل فقيه في دينه، وأمّا الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة»^٣ ويحمل فعل الرجل الذي بريء على البراءة اللفظية لا القلبية ولذا سمّاه عليه السلام فقيهاً لوضوح أنّ اللفظ مالم يعضده المعنى لا يكون منشيءً للأثر، ودلالته على ما نحن

(١) أنظر الوسائل، ج ٢٩، الباب ١٦ من ابواب الأمر والنهي، ص ٢٢٨، ح ٩.

(٢) أنظر الوسائل، ج ١٦، الباب ٢٩ من ابواب الأمر والنهي، ص ٢٢٥-٢٢٨، ح ٢، ح ٧، ح ١٠، ح ١١.

(٣) الوسائل، ج ١٦، الباب ٢٩ من ابواب الأمر والنهي، ص ٢٢٦، ح ٤؛ وأنظر ص ٢٢٧، ح ٧.

فيه من جهتين:

أحدهما: كون البراءة اللفظية نوعاً من السب عرفاً فتكون من مصاديق ما نحن فيه.

ثانيهما: الأولوية، بداهة أنّ الترخيص في البراءة بسبب الضرر وهي أشد من السب يستلزم الترخيص في السب بالأولوية القطعية.

بل هو ما ورد النص به في أكثر من رواية، ففي رواية العياشي في تفسيره عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قيل له: مدّ الرقاب أحب إليك أم البراءة من علي عليه السلام؟ فقال: «الرخصة أحب إليّ، أما سمعت قول الله عزّ وجل في عمّار: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^١»

ومنها: ما ورد في الأخبار المتضافرة من جواز إظهار الكفر في موارد التقية ودفع الضرر عن النفس، مع أنّ ملاك الكفر أهم كما يشهد له موقف عمار بن ياسر، وأبي طالب، وأصحاب الكهف عليهم السلام حيث أسروا الإيمان وأظهروا الكفر كما تواترت به الأخبار، ونزل به القرآن الكريم.

وفي رواية عبد الله بن عجلان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته فقلت له: إنّ الضحّاك قد ظهر بالكوفة ويوشك أن ندعى إلى البراءة من علي عليه السلام فكيف نصنع؟

قال: «فابراً منه»، قلت أيّهما أحب إليك؟ قال: «أن تمضوا على ما مضى عليه عمار بن ياسر، أخذ بمكة فقالوا له: إبرأ من رسول الله صلى الله عليه وآله فبرأ منه فأنزل الله عزّ وجل عذره ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^٣»

(١) سورة النحل، الآية ١٠٦.

(٢) الوسائل، ج ١٦، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٣٠، ح ١٢.

(٣) سورة النحل، الآية ١٠٦.

وفي رواية الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أصحاب الكهف أسروا الايمان وأظهروا الكفر، وكانوا على إظهار الكفر أعظم أجراً منهم على إسرار الإيمان»^٢، والمراد من إظهار الكفر، هو الإظهار اللفظي لا القلبي كما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع وقرينة الحال، ومثلها ورد في إيمان أبي طالب عليه السلام^٣.

ومنها: ما استفاض في الروايات والسير من أن مولانا سيد الشهداء عليه السلام خيّر أصحابه قبل الواقعة الألهية بين الجهاد معه أو الرحيل إلى مواطنهم، مع أن نصرته كانت أهم ملاكاً في الموازين الشرعية والعقلية والعقلانية؛ لأنّ فيها ردع الظلم وحفظ الكرامة وإظهار الشجاعة الدينية، وضرب المثل للناس لكيلا يخنعوا لظالم أو يرتضوا بالذل، هذا مضافاً إلى التنعم بالفضل الوفير والمقام الكبير الذي أعطاه الله سبحانه للحسين عليه السلام وأصحابه عليهم السلام بالشهادة، إلا أن الإمام عليه السلام خيّرهم بين البقاء معه للقيام بالتكليف الأهم أو الذهاب دفعاً للضرر عن انفسهم فيكشف بالكشف الإنّي عن عدم الترجيح فيما لو تعارض الملاك الأهم مع الضرر والمرجع فيه إلى التخيير ويعضد كل ذلك فتاوى الاصحاح بالتخيير في جملة من الموارد.

نظير: تخيير المريض بين معالجة المرض بالدواء وبين إجراء العملية الجراحية بناء على حصول الغرض في الأثنين.

ونظير: تخيير التاجر بين التجارة التي فيها ركوب الأهوال والمصاعب الضرورية وبين غيرها التي قد لا يلازمها مثل هذا الضرر مع أن الصحة والعزة المالية والنفقة على النفس والعيال من الواجبات المؤكدة.

(١) الوسائل، ج١٦، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٣٠، ح ١٣.

(٢) الوسائل، ج١٦، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٣١، ح ١٦.

(٣) أنظر الوسائل، ج١٦، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٣١، ح ١٧.

(٤) الملهوف، ص ١٥١؛ عوالم الإمام الحسين عليه السلام، باب بعض أحواله عليه السلام مع أصحابه في الطف، ص ٣٤٦، ح ٥.

ونظير: تجويز دفع الضرر عن النفس وإن سبب إيقاع الضرر بالغير كما في المرأة الحامل إذا أضرّ بها الجنين، فتسقطه دفاعاً عن نفسها مع أنّها في الأجهاض تسبب قتل الجنين.

ونظير: تجويز دفع اللص عن الدار فيسرق دار الجار، وغير ذلك من الموارد العديدة التي تكشف عن أنّ المرتكز في أذهان الفقهاء هو تخير المكلّف بين الأخذ بالأهم أو دفع الضرر لدى المزاخمة بينهما.

وجوب تقديم الأهم على الضرر

هذا ولكن الظاهر هو قوة الاحتمال الأوّل، أي تقديم الأهم على الضرر، وتدل عليه السيرة المعصومة في العمل بالأهم وإن استلزم الضرر، بل وإن استلزم القتل أحياناً، بل وعدّ ذلك من موارد الجهاد وبلوغ مراتب الصابرين ودرجاتهم حيث وعد الله سبحانه أن يؤتيهم أجرهم بغير حساب قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوقَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^١. ويشهد له مجاهدة النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله في سبيل الله وتحملّ الآم الهجرة والجوع والجراحات لأجل القيام بالأهم وهو هداية الناس وإرشادهم؛ وهكذا موقف علي أمير المؤمنين عليه السلام حين جاهد الكفار والبغاة وتحملّ الأذى لأهميّة الجهاد^٢.

وموقف الزهراء البتول عليها السلام حتى ماتت كمدّاً تعاني الآمها وجراحها مهضومة مظلومة سلام الله عليها لأجل موقفها الصامد ودفاعها الشجاع عن حق والد الأئمة الطاهرين عليهم السلام على ما تواتر في كتب الأخبار والسير لفظاً ومعنىً. وأما موقف الحسين عليه السلام وقيامه بمهام الشهادة مع أصحابه وأهل بيته فجلبى

(١) سورة الزمر، الآية ١٠.

(٢) أنظر مناقب آل أبي طالب، ج ٤، ص ١٤٩؛ ج ٣، ص ٣٧٣ - ٣٧٥؛ أنظر الخرائج والجرائح، ج ٢، ص ٥٤٠ - ٥٤١، ح ١٥.

في الأخذ بالأهم وترجيحه على الضرر، وأما الأدلة التي ذكرت للإحتمالات الأخرى فبعضها غير دال وبعضها على الاحتمال الأول أدلّ.

أما موقف الإمام الرضا عليه السلام في قبول ولاية العهد فلم يثبت أنه كان من باب تقديم لا ضرر على الأهم، بل لعل قبول الإمام عليه السلام كان هو الأهم؛ من جهتين:

الأولى: قوة الملاك فيه؛ لأنّ فيه جمعاً بين تكليفين هما، تكليف انقاذ الشيعة وفضح الظالم ولو على المدى البعيد، وتكليف رفع الضرر عن النفس.

الثانية: النهي عن المنكر أو الحؤول دون وقوعه، بداهة أنّ وجود الامام عليه السلام بين ظهرائي السلطة الغاشمة كان سبباً لمنع الكثير من الجنایات الشنيعة التي يرتكبها السلطان لو كان لوحده.

ولا يقال: لا يوجد أشنع من قتل الامام عليه السلام، فإذا كان يرفض الولاية ويقتل كان أولى.

لأنه يقال: كلاً، لأنّ الامام عليه السلام كان يعلم أنّه مقتول على كل حال وأنّ عرض ولاية العهد عليه لم يكن عن صدق وعقيدة صحيحة، بل كان سياسة ماكرة لتمرير الخطة على الشيعة، وفي مقابل هذا فإنّ الأمر كان يدور بين احتمالين، إما أن يرفض الولاية ويعطي السلطة مبرر القتل وتمريه على بسطاء الناس بأنّه سبب ذلك، هذا من جهة ومن جهة أخرى يعطي الفرصة للسلطة الغاشمة في أن تصوّر نفسها في أذهان البسطاء من الناس أنها تحب الإمام وتنوي إعطائه حقه، وإما أن يقبل الولاية بحسب الظاهر وبها يمنع السلطة من تمرير مشروعها الخادع وفي عين الحال يضمن مصلحتين كبيرتين أخريين:

الأولى: منع السلطة من ارتكاب مزيد الظلم بحق البرياء.

والثانية: إيجاد فرصة جيّدة لنشر علوم الإمام عليه السلام ومعارفه في الأمة.

ولعلّ البعض كانوا يخدعون بالفعل لو كان الإمام عليه السلام يرفض الولاية

ويقتل، خصوصاً وأنّ بعض البسطاء يتصورون أن الإمام عليه السلام بالولاية العهدية سيتمكن أن يعمل ما يريد، ويحقق أهدافه الرسالية والحال أنّ إصلاح الدول لا يتم بتولي المنصب وحده بل باصلاح كل نظام الحكم؛ لذا فإنّ الأهم كان هو الدخول ولو ظاهراً في السلطة لكشف نواياها وفسادها من الداخل وإيجاد بعض الفرص السانحة لترويج الدين و تثبيت عقائد المسلمين كما هو مشهود معروف للإمام الرضا عليه السلام في ذلك، ومن الواضح أنّ الغاية الأهم التي أرادها الإمام عليه السلام كانت تكمن في قبول الولاية المشروطة وليس في رفضها، لا سيّما وأنّه مقتول على كل حال، سوى أنه إذا قبلها يقتل مع تحقيق العديد من المصالح الهامة، وإذا رفضها يقتل أيضاً ولكن دون تحقيق تلك المصالح.

وبهذا يظهر أنّ الملاك الأهم كان في قبول الولاية، وإنّما الامام عليه السلام لم يصرّح بذلك إمّا لمراعاة عقل السائل، أو للإشارة الى بعض الجهات لا جميعها، وعلى هذا فإنّ دلالة الرواية السالفة على لزوم تقديم الأهم أقوى وأما تخير الامام أمير المؤمنين عليه السلام والإمام الحسين عليه السلام لأصحابه فكان من جهة أنّ الترخيص هو الأهم وليس من باب دفع الضرر، أما تخير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فلأنّه كان من قبيل إسقاط حقه عليه السلام من ذمم أصحابه في الصمود لأجله وعدم الوقوع في سبّه ولو اللفظي وكان هذا الإسقاط هو الأهم للإرفاق والتسهيل على الأصحاب ولبيان المواقف السامية للقائد في التنازل عن حقوقه لاجل أصحابه الموجبة للاقتداء والتعلّم.

ولا يخفى إنّ هذا الإسقاط لم يُعلم أنه كان يرخص للطرف المقابل في الاستسلام لما يريده خصوم الامام عليه السلام؛ ولذا وقف أفاضل أصحابه حتى استشهدوا ولم يستجيبوا لخصمه، وهم من أجلاء الشهداء كما هو معروف.

ومن هذا القبيل ما رواه يوسف بن عمران الميثمي قال: سمعت ميثم النهرواني يقول: دعاني أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام وقال: «كيف أنتم يا ميثم إذا

دعاك دعيّ بني أمية - عبید الله بن زياد - إلى البراءة منّي؟» فقلت: يا أمير المؤمنين أنا والله لا أبرأ منك؟ «قال: إذاً والله يقتلك ويصلبك»، قلت: أصبر فذاك في الله قليل، فقال: «يا ميثم إذاً تكون معي في درجتي» أي في الجنة.

ويؤيده بعض الشواهد الفتوائية حيث قالوا: بانّ من أسقط حرمة في الاستغابة ورخص في استغابته، فإنه لا يجوز استغابته، وكذلك إذا أسقط المقدوف حقه في حرمة القذف فإنّ هذا الإسقاط لا يبيح للقاذف في القذف. وأيضاً إذا أباح شخص في إهانتة أو تعريضه للسبّ مثلاً فإنه لا يجوز لغيره أن يرتكب ما أباحه له؛ وذلك لأنّ مثل هذا الحق ليس من قبيل حق الدين والخيار والنفقة وغيرها من الحقوق المختصة بالناس فقط فتسقط بالإسقاط؛ وإنّما هو من قبيل الحق المشترك مع الحكم فيتضمن حقين، حق الله وحق الناس وإذا أسقط الناس حقهم يبقى حق الله سبحانه في الذمّة، ولذا يجب أن لا يقدم الإنسان على استغابة أو قذف أو سب من أباح له ذلك، لأنّ على كل واحد منهما أن يعمل بتكليفه ولعل من هذا القبيل تخيير الإمام عليه السلام أصحابه، فإنّ الإمام عليه السلام عمل بتكليفه فأباح لهم سبه، ولكن يبقى على أصحابه تكليفهم في عدم خذلانه والوقوع في سبه لأنّ هذا مقتضى حقه عليهم.

والخلاصة: إنّ تخيير الإمام لأصحابه وترخيصه في سبه ينحل إلى موقفين:

أحدهما: موقف الإمام نفسه حيث أباح لأصحابه السب إرفاقاً بهم؛ لكونه حقه الشخصي وقد أسقطه عنهم، وهذا الإسقاط ناشئ من الملاك الأهم.

وثانيهما: موقف أصحابه تجاه إمامهم، وهذا حق حقوقي في ذمتهم، إذ لم يعلم بأن إسقاط الحق عن ذمتهم كان يبيح حتى للاشدهاء الصابرين منهم ذلك، ولذلك اختاروا القتل على السب؛ لأنه الملاك الأهم بالنسبة إليهم، نعم بالنسبة إلى

(١) الوسائل، ج ١٦، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٢٧، ح ٧.

الضعفاء رخص من باب مصلحة التسهيل والإرفاق وهي أيضاً من باب الملاك الأهم.

وأما ترخيص الإمام الحسين عليه السلام فلأنّ الإمام كان يريد تنزيه نهضته من كل ما ينقصها لتبقى نهضته المقدسة الأسوة والقدوة ومضرب المثل في كل الجوانب الإنسانيّة، ومع علمه بأنّ بعض الناس كان تابعاً للمصلحة وبعضهم للطمع وبعضهم تشفياً من الحكومة وغير ذلك من الأغراض الدانية في الطموح والسافلة في التطلّع، فإن هؤلاء لربما كانوا يخذلون الإمام في ساعة الشدة، أو يتمكن الخصم من شرائهم فيقتضون على أهداف النهضة الحسينية، فأراد عليه السلام إبعادهم عنه باختيارهم تنزيهاً للموقف السامي الكبير، مضافاً إلى أنه أراد أن يثبت للعالم أنّ من نصره نصره باختياره ولم يجبر أحداً على قتل أو شهادة فيكون أدعى للاقتداء والتأسي وإظهار مكانة النفوس القوية التي كان يحملها أصحابه وأنصاره، هذا مضافاً إلى أنّ تخييره لهم كان من باب إسقاط حقه الشخصي إرفاقاً لا حقه الحقوقي فإنّه كما كان من مقتضى القدوة الحسنة وعلو الهمة إسقاط حقه عنهم لكي لا يضطر أحد للبقاء معه مجبراً فإن من مقتضى حقه كإمام مفترض الطاعة أن لا يتخلّى عنه أحد من أصحابه، وهذا ما فهمه أصحابه ووقفوا معه حتى آخر لحظة، بل ضحّوا لأجله بانفسهم لا ليدفعوا عنه القتل بل ليبقى عليه السلام حياً ساعات، فإنّ كل لحظة من حياة الإمام عليه السلام هي أهم في موازين الله سبحانه والكون من دماء أصحابه وهذا الفهم والتضحية العظيمتين منهم تكشف عن قوة بصائرهم وعمق فقاھتهم في الدين ولعلّ من هنا وصفهم سيّدھم عليهم السلام: «فإني لا أعلم أصحاباً خيراً منكم»، وبذلك يظهر أن تخيير الإمام لأصحابه كان من باب الأخذ بالأهم واختيار الملاك الأقوى وليس من باب دفع الضرر وإن استلزم الأهم الضرر.

ويؤيده موقف مولانا أمير المؤمنين عليه السلام مع بن ملجم، فإنه مع علمه بأنه سوف يقتل وعلمه بالليلة التي سوف يقتل فيها وكان ينتظرها ومع ذلك خرج إلى المسجد، فهل يقال هذا إلقاء للنفس في التهلكة؟

أم أنه عليه السلام قدّم المصلحة الأهم وهي القتل في سبيل الله على غيره ولذا لم يفعل الإمام ما يفعله الحكام في دفع الضرر عن أنفسهم والدفاع عنها فيقتلون من يظنون أو يحكمون إنه ناو لهم الشر، كما لم يجعل عليه رقباء، أو يجعل لنفسه حرساً وغير ذلك.

ومن مجموع القرائن نتوصل إلى أنّ الموقف الذي أراده الإمام عليه السلام هو التضحية والشهادة ورجّحه على دفع الضرر عن النفس، ومما تقدّم نعرف بطلان القول بالتخيير وأن الترجيح للأهمية دائماً، نعم ينبغي إحراز الأهمية أو احتمالها، أما إذا تساوىا فالحلّ هو التخيير، وإن كان أحدهما أهم إلى حدّ المنع من النقيض قدّم وجوباً، وإلا كان الترجيح هو الأفضل وإن أمكن التخيير.

هذا كلّه فيما يتعلق بالتراحم بين الأهم وبين الإضرار بالنفس، وأما لو تزاخم الأهم مع دفع الضرر عن الغير فبأي منهما يعمل؟

والجواب: أن بعض الفقهاء قالوا بعدم وجوب دفع الضرر عن الغير خصوصاً في موارد التراحم بين دفع النفس ودفع ضرر الغير، وهذا ما يظهر من جمع كما في الشرايع والرياض والجواهر وغيرها في مسألة دوران الأمر بين نفقة الزوج على نفسه أو على زوجته، حيث صرّح في الشرايع بوجوب تقديم النفقة على النفس، بل ادعي عدم الخلاف في المسألة؛ بل حكى جماعة الاجماع عليه بناءً على أنّ ما

(١) أنظر شرائع الاسلام، القسم الثاني، ص ٥٩١؛ الرياض، ج ١٢، ص ١٧٧؛ جواهر الكلام، ج ١٣، ص ٣٦٥؛ مهذب الأحكام، ج ٢٥، ص ٣١٩.

نحن فيه من صغرياتهما؛ وذلك لأهمية النفس عند الشارع حتى نهى عن إلقائها في التهلكة.

ولا يخفى إن المراد كان في جواز التقديم فلا إشكال فيه لوجود المقتضي وانعدام المانع، وأما إن كان مرادهم حرمة التقديم فالظاهر إمكانية المناقشة فيه، فإنّ جمعاً آخر من الفقهاء ذهبوا إلى جواز ذلك لدخول المسألة في صغريات تقدّم الأهم المعنوي على الضرر، ولازم العمل بالأهم المعنوي هو انطباق عنوان الإيثار والتضحية عليه، وهو من العناوين الراجحة، وتدل السيرة المقطوعة من المعصومين عليهم السلام وارتكازات المتشريعة على رجحانه وأهميته ملاكته، خصوصاً في المصالح العقلانية والشرعية المهمة التي ينطبق عليها عنوان الإيثار والصبر والمجاهدة والإخلاص وغيرها من العناوين المحبوبة شرعاً وعقلاً.

وعليه فإنه إذا دار الأمر بين أن يجوع هو أو يجوع غيره جاز له تقديم الغير تحصيلاً لملاك الإيثار، كما في شأن النزول لسورة الدهر، حيث صار آل رسول الله عليهم السلام ثلاثة أيام دون أن يفطروا بغير الماء حتى أرتعش الحسان من الجوع كأنهما فرخان، فقدّر الله سبحانه إيثارهم بسورة هل أتى^٢، كما يؤيده بل ويشهد له موقف أبي الفضل العباس عليه السلام في واقعة عاشوراء حينما وصل إلى الماء واغترف منه ولكنه تذكر عطش الحسين عليه السلام ولم يشرب مواساة له عليه السلام^٣ مع أنّ قلبه كان كصالية الجمر من الظمّ كما يقول المؤرخون، ويقولون أيضاً بأنه لو كان يشرب لكان يقوى على المجاهدة والدفاع والذب عن حريم آل رسول الله أكثر، إلا أنه عليه السلام لم يشرب وقدم الموت عطشاً لمصلحة الإيثار والمواساة

(١) الرياض، ج ١٢، ص ١٧٧.

(٢) مناقب آل أبي طالب، ج ٣، ص ٣٧٣ - ٣٧٥؛ الخرائج والجرائح، ج ٢، ص ٥٣٩ - ٥٤٠، ح ١٥.

(٣) بحار الأنوار، ج ٤٥، ص ٤١؛ وأنظر عوالم الإمام الحسين عليه السلام، باب فضل العباس بن علي، ص ٣٤٩،

والتضحية وإن أستوجب الضرر، ولعل مما يؤيده الأدلة العامة المحببة لإيقاع النفس في المشقة في سبيل الله سبحانه وإن لازمها الضرر كقولهم عليهم السلام: «أفضل الأعمال أحزمها»^١، واشتهر في الألسن وارتكز بين المتشرعة: «إنّ الأجر على قدر المشقة»^٢، بل لعل مما يدلّ عليه فحوى الروايات الدالة على استحباب المشي لزيارة الحسين عليه السلام مع أنّ الزيارة مستحبة^٣، وكذلك سيرة المعصومين عليهم السلام في عباداتهم حيث تحمّلوا المشاق طلباً لمزيد القرب، ولقد قام رسول الله صلى الله عليه وآله عشر سنين على أطراف أصابعه حتى تورّمت قدماه واصفرّ وجهه، يقوم الليل أجمع حتى عوتب في ذلك^٤.

ومثله كانت تفعل فاطمة عليها السلام وكانت تقوم حتى تتورم قدماه^٥ وفي أخبار كثيرة أنّها عليها السلام استقت بالقربة حتى أثر في صدرها، وطحنت بالرحى حتى مجلت يداها^٦، وحجّ مولانا الحسن عليه السلام ماشياً خمساً وعشرين حجة والجمال تقاد خلفه حتى تورّمت قدماه^٧، وحمل مولانا الحسين عليه السلام الجراب على كتفه ودار على بيوت الأيتام والمساكين يطعمهم، حتى ظهر أثره على كتفه^٨، وكان السجاد عليه السلام يكثر في العبادة حتى كانت الريح تحركه من الضعف، فسأله جابر بن عبد الله الانصاري البقاء على نفسه فأجابه عليه السلام: «لا أزال على منهاج أبوي

(١) بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ١٩١.

(٢) أنظر فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٦٤.

(٣) أنظر كامل الزيارات، ص ١٢٤ - ١٢٧.

(٤) أنظر الاحتجاج، ج ١، ص ٣٢٦.

(٥) بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ٧٦، ح ٦٢.

(٦) بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ٨٢، ح ٥؛ وأنظر الخرائج والجرائح، ج ٢، ص ٥٣٠، ح ٦.

(٧) الكافي، ج ١، ص ٤٦٣، ح ٦.

(٨) أنظر مناقب آل أبي طالب، ج ٤، ص ٦٩.

مؤتسماً بهما حتى ألقاهما»^١، ولما سأله الإمام الباقر عليه السلام الى كم هذا الدأب؟ أجابه قائلاً: «أتحبب إلى ربي لعله يزلفني»^٢، إلى غير ذلك مما هو متواتر لفظاً أو معنى.

ويلاحظ مدى ما في هذه العبادات والمجاهدات من الأضرار إلا أن الرسول والأئمة عليهم السلام أقدموا عليها وتحملوا مشاقها للأهم والمهم، فإذا أجزاها مراعاة للغير ودفاعاً لجوع الغير وآلامهم انطبق عليه عنوان الإيثار والتضحية أيضاً فزاد في مصلحتها وقوة ملاكها على تفصيل لا يسعنا بيانه^٣.

نتائج الفصل

والذي نستخلصه من هذا الفصل نتائج ثلاث:

النتيجة الأولى: وجوب الأخذ بالمصلحة الأهم وإن استلزمت الضرر على النفس أو ما يتعلّق بها كالزوجة والاولاد في الشؤون الخاصة أو الضرر على الغير في الموارد التي تتعلق بالشؤون العامة.

النتيجة الثانية: ينبغي أن تكون المصلحة العامة غالبية على الضرر حتى يصح العمل بها، كما هو الحال في رسم سياسات الدول ومواقف الحكومات في الشؤون النظامية والاقتصادية والادارية ونحوها.

النتيجة الثالثة: لا يجب على المكلف أن يدفع الضرر عن الغير، فإذا تزامم الأهم الشخصي مع دفع الضرر عن الغير جاز له الأخذ بالأهم، ولكن يجوز له ذلك من باب الإيثار والتضحية والعبادة ونحوها من المصالح المعنوية، بل قد يجب ذلك إذا كانت المصلحة المعنوية أكبر من المصالح الخاصة.

(١) مناقب آل أبي طالب، ج ٤، ص ١٤٩.

(٢) مناقب آل أبي طالب، ج ٤، ص ١٥٥.

(٣) أنظر قاعدة لا ضرر أدلتها ومواردها، ص ٤٠١ - ٤٠٦.

الفصل الرابع

في تعارض الأهم وقاعدة السلطنة

تهديد

المراد بقاعدة السلطنة ما تسالم عند الفقهاء من أن: الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم، حيث استفادوا السلطنة على المال من الحديث النبوي الشريف: «الناس مسلطون على أموالهم»^١، والسلطنة على النفس من الأولوية الظاهرة من قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^٢. **بتقريب:** أن مقتضى فعل التفضيل «أولى» هو ثبوت ولاية لكل مؤمن على نفسه ولكن ولاية النبي صلى الله عليه وآله أولى بها منه على ما تقرر في اللغة من ضرورة وجود قدر مشترك من الوصف بين المتفاضلين ويزيد أحدهما على الآخر حتى يصح التفاضل.

وكيف كان، فإن قاعدة السلطنة من المسلّمات التي يشهد بها الفطرة والعقل قبل الشرع، ومفادها ثبوت سلطنة لكل إنسان مؤهل على نفسه وماله، ولا يجوز لغيره أن يحد من هذه السلطنة أو يمنع منها، سواء كان جبراً أو إكراهاً جسدياً أو إجوائياً، كما يصنعه المستبدون في تحديد حريات الشعوب الفردية والاجتماعية على ما ذكرناه في بحث قاعدة السلطنة، فإن الاستبداد حرام شرعاً وعقلاً، أما شرعاً فلأنه تحديد من قانون السلطنة، ولأنه تصرف في شؤون الناس الفكرية والمالية والنفسية من دون رضاهم.

وأما عقلاً فلأنه ملازم للتخويف والأذى وهتك للحرمات فضلاً عن الأضرار والمفاسد الاجتماعية العامة التي يسببها القمع والتسلط على مختلف شؤون الحياة

(١) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٢٢٢، ح ٩٩.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٦.

والمجتمع، لكن إذا كان هناك واجب أو حرام أو ضرورة أهم تستلزم تحديد من سلطات الناس على أنفسهم فهل يؤخذ بالمصلحة الأهم ويحدد من قانون السلطنة لمصلحة ذلك الأهم أم لا؟
والجواب عنه يتوقف على بيان أمور:

الأمر الأول: في منشأ التزام بين الأمرين

إنّ المصلحة الهامة التي يمكن أن تترجم سلطنة الناس على أنفسهم تنشأ من أمور هي:

١. المصالح والأضرار الفردية.
٢. المصالح والأضرار الاجتماعية.
٣. المصالح الشرعية.

ولعلّ من مصاديق الأوّل منع المدخنين من التدخين في الأماكن العامة أو الخاصة، أو منع الدولة للمواطنين من أكل لحوم البقر أو الغنم بسبب إصابته بالأمراض، أو منع الشباب من النظر إلى الأفلام المنحرفة أو مطالعة كتب الضلالة؛ وذلك لمصالح وأضرار شخصية تعود عليهم أو على غيرهم من أفراد المجتمع، ومن مصاديق الثاني منع سائقي السيارات من سلوك الطرق باختيارهم دون مراعاة لإشارات المرور أو ضوابطها؛ وذلك لحماية الأمن العام من الضرر إذ إن في خلافه تكون الفوضى واختلال النظام.

ومنها: منع السواق من استعمال المنبّه عند المستشفيات والدوائر والمدارس، أو منعهم من التجوال في السيارات التي تسبب التلوث الكثيف في الهواء، ونحو ذلك.

ومنها: منع المسافرين من السفر في يوم أو أيام ومن طريق خاص أو مطار معيّن كاحتياطات أمنية، وكذا منع صاحب الدار من الاستفادة من حريم داره لجعله طريقاً عاماً، أو إلزامه ببيع داره للجهة الحكومية ليجعل طريقاً عاماً أو حديقة عامة أو مدرسة أو جامعة مع ضمان الأصل والمنافع.

ومنها: تحرّي الدولة العادلة في البيوت والمحلات العامة أو الخاصة إذا كانت هناك مصلحة ملزمة تفوق قاعدة تسلّط الناس، فيرجع الأمر إلى قاعدة الأهم والمهم.

ومنها: فرض الدولة المشروعة قيوداً على السفر أو التجارة أو الزراعة ونحوها لمصلحة أهم من مصلحة سلطة الناس على أنفسهم.

ومن مصاديق الثالث منع المفطرين بسبب العذر في شهر رمضان من التظاهر بالإفطار للمصالح الشرعية؛ إذ إنّ في التظاهر بالإفطار هتكاً لحرمة الشهر الكريم، والهتك عنوان ذو مفسدة شرعية لا يجوز ارتكابها.

ومنها: منع المستحلين لشرب الخمر ونحوه من المحرّمات من التظاهر بها، كأهل الذمة الذين يقطنون البلاد الإسلامية، فمع أنها في دينهم حلال وقانون الإلزام يجيز لنا معاملتهم بما يدينون به، كما لهم سلطة على أنفسهم في شربها مادام لا يوجد مانع شرعي عندهم، إلا أنه يجوز لنا منعهم من التظاهر بذلك؛ لأنه هتك لحرمة المجتمع المسلم والشريعة الإسلامية، وهذا صريح الأدلة والفتاوى قديماً وحديثاً.

وفي الجواهر ممزوجاً بالشرايع جعل من شرائط عقد الذمة أن لا يتظاهروا بالمناكير عندنا، كشرب الخمر والزنا وأكل لحم الخنزير ونكاح المحرّمات ونحوها وإن كانت جائزة في شرعهم، ولو تظاهروا بذلك نقض العهد وإن لم يذكر اشتراطه في عقد الذمة^١.

وهو ظاهر النافع واللمعة والنهاية والسرائر على ما حكى عن بعضها، بل عن الأخير دعوى الاجماع عليه، بل هو صريح المحكي عن الغنية^٢، ولعله لصحيح

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) المصدر نفسه.

زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الجزية من أهل الجزية على أن لا يأكلوا الربا ولا يأكلوا لحم الخنزير ولا ينكحوا الاخوات ولا بنات الأخ، فمن فعل ذلك منهم برئت ذمة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله منه^١.
وعن الدعائم عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله أنه لما قبل الجزية من أهل الذمة لم يقبلها إلا على شروط عليهم:

منها: أن لا يأكلوا الربا، فمن فعل ذلك فقد برئت منه ذمة الله وذمة رسوله^٢.
والظاهر اعتبار ذلك في أصل عقد الذمة، كما أن مقتضى الجمع بينه وبين الأدلة الأخرى كتلك الدالة على الإلزام والإجماع المحكي على عدم جواز التظاهر هو عدم فعل المناكير عندنا في الملاء العام والتظاهر بها.

وفصل السيد الأستاذ قدس سره بين المقوم للعهد وبين الشرط، والثمرة تظهر في بطلان عقد الذمة على الأول دون الثاني. نعم ينبغي إلزامهم بالعمل بالشرط حينئذ على الثاني، نعم مما يقوي الاحتمال الأول، مضافاً إلى الروايات المتقدمة أمران:

الأول: أن في هذه الأمور هتكاً للشريعة الإسلامية.

الثاني: الأسوة لما عرفته من إشرطه صلى الله عليه وآله ذلك^٣.

وكيف كان، فإن جواز منع التظاهر بالمناكير عندنا وإن كانت عندهم غير ذلك نشأ من كونه هتكاً لحرمة الشريعة والعفة الاجتماعية العامة، وهذه المفسدة ترجح على قاعدة السلطنة التي تبيح لصاحب الدين أن يعمل بمقتضى دينه.

ومنها: جواز منع اختلاط الرجال والنساء في الجامعات والأندية العامة مع أن عنوان الاختلاط بما هو جائز مادام لم يلازمه عنوان محرّم، لكن للحكومة الشرعية

(١) الوسائل، ج ١٥، الباب ٤٨ من أبواب جهاد العدو، ص ١٢٤ - ١٢٥، ح ١.

(٢) مستدرک الوسائل، ج ٢، الباب ٤١ من أبواب شرائط الذمة، ح ٤.

(٣) الفقه (الجهاد)، ج ٤٨، ص ٧١.

أن تمنع منه إذا سبب مفسد أكبر أو رأت وجود مصالح أكبر في المنع.

ومنها: محاربة الجرائم، فإنه يصح تقرير تبادل المجرمين بين الدول سواء باتفاقيات إنسانية، أو قضائية أو أمنية، والعقد الذي تبرمه الدولة المشروعة يجب الوفاء به. نعم يشترط في صحة هذا العقد شروط:

الأول: ثبوت الموضوع، أي أن يكون الجرم المرتكب جرمًا بحسب موازين الشرع لا القانون الوضعي.

الثاني: أن يكون بدرجة من الضرر بحيث يسبب التسامح فيه ضرراً أكبر من مصلحة العفو والتجاوز.

الثالث: أن يكون المعيار في تحديد هذين الأمرين هو الفقيه الجامع للشرائط، أو مجلس الفقهاء لأن الجرم موضوع شرعي والموضوعات الشرعية يحددها الفقيه. وعلى هذا فلا يجوز لدولة إسلامية صحيحة أن تعقد عقد تبادل المجرمين ضمن معايير القانون الوضعي، ما لم يقر ذلك الإسلام أيضاً سواء كان العقد مع دولة إسلامية أو دولة غير إسلامية، ويستثنى من ذلك موردان:

أحدهما: التزاحم مع مصلحة أهم، فإن قانون التزاحم يبيح للدولة أن تتدخل في مثل هذه الاتفاقيات لوجود مصلحة أكبر، كما عقد رسول الله صلى الله عليه وآله الصلح في الحديبية على أن يرد المسلم الذي يأتي من مكة من دون أن يردوا عليه أحداً؛ وذلك لمصالح مذكورة في بابها، وإذا فرض الإضرار إلى مثل هذا العقد غير الصحيح أولاً وبالذات وجب مراعاة قانون الضرورات التي تقدر بقدرها.

ثانيهما: موارد انطباق قانون الإلزام، وهذا الاستثناء يختص بالدول غير الإسلامية، حيث أجاز الإسلام معاملة غير المسلمين بحسب ما يلتزمون به، فإذا لم يكن الشخص الملاحق مجرمًا بحسب موازين الإسلام، إلا أنه مجرم بحسب دينه

(١) تفسير القمي، ج ٢، ص ٣١١؛ تفسير كنز الدقائق، ج ١٢، ص ٢٤٣ - ٢٤٥؛ بحار الأنوار، ج ٢٠، ص ٣٤٩.

الذي يدين به أو قانونه الذي يعمل به، جاز للدولة المشروعة تسليمه إلى بلده.

ومنها: جواز إلقاء الفتنة بين الكفار الذي يحاربون المسلمين وكذلك بين المسلمين الذين انسلخوا عن مبادئ الإسلام وارتبطوا بالأجانب وصاروا وسيلة لسيطرة الكفار على بلاد الإسلام، سواء كان من باب أن الحرب خدعة بناء على شمول الخدعة للوقية بالعدو، أو من باب الدفاع، أو المقابلة بالمثل التي نصّ عليها قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ مِثْلَ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^١ نعم، إنما يجوز ذلك بشروط:

أحدها: أن لا تنجر الفتنة إلى مالا يرضاه الإسلام كإراقة الدماء وما أشبهه، وإلاّ وجب ملاحظة الأهمية بين المحرّمين الذين لا بد من ارتكاب أحدهما كما هي القاعدة في باب الأهم والمهم، ولو لم يعلم أهمية أحدهما فالحل هو التخيير، إلاّ أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط فيقدم.

ثانيها: أن يلازمها احتمال التأثير في هزيمة المحاربين.

ثالثها: أن لا تسبب تشويه سمعة الإسلام والمسلمين.

رابعاً: أن لا تسبب إضراراً بالمسلمين وإلاّ كانت إضراراً محرماً.

ومنها: وجوب النهي عن المنكر بواسطة الضرب غير الجارح فإنّ ظاهر الاصحاب الإتفاق عليه للإطلاقات والأدلة الخاصة الدالة على النهي عن المنكر بواسطة اليد بالإضافة إلى كونه مقتضى الأسوة بالمعصومين عليهم السلام، ولا ضمان في الاسوداد والاحمرار وما أشبهه، ومن هذا الباب تأديب التلاميذ والطلاب إذا توقف تعليمهم وتأديبهم عليه؛ ولذا جرت السيرة بذلك من غير نكير، والظاهر أنه غير خاص بالولي ومن يفوضه الولي في ذلك؛ لأصالة الإطلاقات، ولم يعلم خروج ما نحن فيه عنها.

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٤.

ومثل الطلاب تلاميذ الصنّاع والتجّار والزراّع وما أشبه، وهل يجوز الضرب لأجل التعليم لا للنهي عن المنكر؟ احتمالان:

أحدهما: العدم؛ لأصالة عدم الجواز لغير الولي، أما الولي فيجوز له؛ لأنّ أمر الطفل موكول إليه، ومن أهم شؤون الولاية التربية الحسنة؛ ولذا ورد أن من حقوق الطفل على والده أن يحسّن اسمه وأدبه وأن يضعه موضعاً حسناً.

ثانيهما: الجواز؛ لأنّه من مصاديق الدعوة إلى الخير بل الإعانة على البر والتقوى الذي أمر به الشارع والسنن الحسنة التي وعد عليها بالثواب والأجر قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾^٢ بناء على شمول التعاون للإعانة عرفاً وهذا هو الأقرب، ولذا جرت السيرة على ذلك من غير تكبير، بل ربّما يمكن دعوى أنّه من ابتلاء اليتامى المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^٣ بتقريب: أنّ الابتلاء هو الاختبار الشامل للتأديب بالتعليم النظري والعملي^٤.

كما يعضده الغاية، بدهة أنّ بلوغ الرشد لا يتحقق بالتعليم النظري عادة فلا بد من ملازمة التعليم العملي له أيضاً، ومن الواضح أنّ من أهم مقومات التعليم العملي هو المتابعة والتأديب. نعم، الظاهر أنّه إذا لم يرد الولي شيئاً لم يجز ذلك؛ لأنّ أمر الطفل موكول إليه، كما إذا أراد الأجنبي تعليم الطفل الصناعة وأراد الولي تعليمه العلم، هذا لكن للولي العام كالحاكم الشرعي أن يربي الطفل بحسب ما يراه صلاحاً بالنسبة إلى الإسلام والمسلمين وإن شاء الولي الخاص غير ذلك، مثلاً: إذا رأى الحاكم الإسلامي الصلاح في تعليم عدد من الأطفال علم الحساب لأجل مستقبل

(١) أنظر الوسائل، ج ٢١، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الأولاد، ص ٣٨٩ - ٣٩٠، ح ٤.

(٢) سورة المائدة، الآية ٢.

(٣) سورة النساء، الآية ٦.

(٤) أنظر مفردات الفاظ القرآن الكريم، ص ١٤٥، «بلى».

المسلمين ورفعته بلادهم وعدم تفوق الكفار عليهم ورأى أولياء الأطفال غير ذلك كان رأي الحاكم مقدماً؛ لأنه من الحوادث الواقعة التي يجب الرجوع فيها إلى الفقهاء، فالرأى عليهم كالرأى على الأئمة عليهم السلام، وقد ذكرنا في كتاب فقه الدولة شمول ولاية الفقيه لمثل هذه الموارد وغيرها^١.

ومنها: جواز الإقدام على ما يوجب الجرح ونحوه للعلاج الطبي أو الشرعي، ومن الواضح أن عمل الطبيب يتوقف على الإذن من المريض إذا كان مؤهلاً أو من وليه إن لم يكن مؤهلاً.

وكيف كان فإنه إذا كان المريض جامعاً لشرائط الإذن والعلاج لنفسه جاز للطبيب المأذون مباشرة العلاج وقطع ما يتوقف عليه العلاج من الأعضاء ونحوها، لأنه مسلط على ذلك ممن بيده السلطنة، وهذا من حيث الحكم التكليفي واضح، وأما من حيث الحكم الوضعي، فإنه إذا كان الطبيب حاذقاً ولم يعمل إلا بمقتضى العلاج وحصل إضرار بالمريض فالظاهر عدم الضمان، سواء كان المرض خطراً أو لا؛ وذلك لأن إذن صاحبه يرفع الضمان كما يرفع إذنه ضمان إخراج دمه في الحجامة والختان وخفض الجواري وثقب آذانهن ونحوها.

ومن ذلك يظهر الحكم فيما لو أذن المؤهل للإذن في إجراء العملية الجراحية للطفل الصغير من جهة الولاية، ولو اتفق العطب لم يكن ضمان إذا كان الطبيب ماهراً ولم يتعد عن قواعد الطب، أما إذا لم يكن مؤهلاً أو أجرى الطبيب العملية بدون إذن وليه فالظاهر الضمان؛ لأنه ليس بمأذون من قبل الشارع ولا من قبل وليه، فيشمله عمومات أدلة ضمان الجرح ونحوه، ومجرد كونه محسناً لا ينفع بعد عدم الإذن، فحاله حال ما إذا أخذ مال غيره بقصد الاتجار به للإحسان إليه فتلف المال، فإنه يجب عليه الضمان وكونه محسناً لا يرفع عنه ذلك لعدم إذن المالك في تصرفه.

(١) أنظر فقه الدولة، ج ١، ص ٢٤٥.

نعم إذا كان له إذن شرعي كما إذا كان الطفل في معرض الهلاك ولم يكن ولي ولا حاكم ولا من يقوم مقامهما أو كان الاستئذان منهما متعذراً كان الإذن الشرعي كافياً في عدم الضمان للتلازم بين الإذن في الفعل وبين عدم ضمان أثره، فهو كما إذا رأى طفلاً يريد أن يقع في البئر فأخذه ونحاه، فإنه لا يضمن ثيابه، وكذلك إذا رأى حيواناً يريد الذئب أن يأكله أو ما أشبه ذلك، فأنقذه فإنه لا يضمن ما يصيبه من ضرر في طريق ذلك.

الأمر الثاني: النقول في حل التزاحم

الاحتمالات المتصورة في حل التزاحم الواقع بين الملاك الأهم وقانون السلطنة متعددة وبعضها أقوال:

الإحتمال الأول: أن يقال بتقديم الأهم مطلقاً، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن دليل السلطنة أولي بينما قانون الأهم والمهم ثانوي، والضابطة العامة في مثل ذلك هو حكومة الدليل الثانوي على الأولي.

الوجه الثاني: لأن في تقديم السلطنة على الأهم يستلزم الإضرار، وقد ثبت في محله حكومة لا ضرر على دليل السلطنة!

الوجه الثالث: أن دليل السلطنة مخصّص عقلاً عن مورد الإضرار بالآخرين؛ لأنه لولا ذلك لزم لغوية لا ضرر؛ بل لزم انقلاب التصرف الناشئ من السلطنة إلى العدوان وهو واضح البطلان.

الوجه الرابع: إنصراف دليل السلطنة عن موارد الأهم؛ لأن السلطنة دليل عقلائي، والعقلاء لا يرون لأنفسهم سلطنة عامة بحيث تترجّح على الأهم الفردي أو الاجتماعي أو الشرعي؛ ولذا يذمّون من يقدم على عمل ليس له أهمية ويترك

(١) أنظر قاعدة لا ضرر أدلتها ومواردها، ص ٤٨٣.

العمل الأهم محتجاً بأنه مسلط على نفسه؛ لأنهم لا يرون أنّ هذا من مواردها، كما يمدحون من راعى الضابطة عندهم وتخلّى عن سلطنته للمصلحة الأهم، وهذا يكشف عن فهمهم عموم رجحان الأهم على السلطنة.

الإحتمال الثاني: تقديم السلطنة على الأهم ولازمه جواز التصرف بكل ما تتعلّق به سلطنة الإنسان على نفسه أو ماله أو عرضه وان لم يكن هو الأهم، وربما يستدل على ذلك بوجوه:

أحدها: دعوى أنّ دليل السلطنة آب عن التخصيص أو التقييد؛ لأنه جملة خبرية في مقام الإنشاء معضودة بالإجماع وبناء العقلاء، فيكون وزانه وزان «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»^١ فإنّ ظهوره آب عن التخصيص؛ ويعضده قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾^٢ فإنه ظاهر في أنّ تكليف الاطفال بالاستئذان كاشف عن أهليتهم للتكليف؛ إذ لولا التكليف لما أمروا بالاستئذان هذا من حيث المقتضي، إلا أنّ هناك مانعاً يوجب حمله على خلاف الظاهر وهو حمل التكليف في الآية على تعلّقه بالآباء لا الأطفال، والسبب في هذا الحمل هو قوّة الظهور في حديث رفع التكليف عن الاطفال قبل الاحتلام بما يوجب الاطمئنان بعدم إرادة تكليفهم وإنّما المراد جعل التكليف في ذمة الآباء بأن يستروا أنفسهم أمام أطفالهم أو يجعلوا أماكن استراحتهم بنحو لا يتمكن الاطفال من الدخول عليهم إلا بالاستئذان وهم إنّما ذهبوا إلى هذا الحمل لما استظهره من قوّة العموم والاطلاق في دليل رفع القلم الآبي عن التخصيص، وحينئذ يقع تعارض بين ظهورين أحدهما أقوى، ولا مناص من حمل الظاهر على الأظهر لذا حملوا ظاهر الآية على خلاف الظاهر وهو حمل الأمر على الآباء بلحاظ أنّهم المسؤولون

(١) أنظر الوسائل، ج ١، الباب ٤ من ابواب مقدمة العبادة، ص ٤٥، ح ١١.

(٢) سورة النور، الآية ٥٩.

عن أبنائهم في التعليم والتربية، هذا ما ذهب إليه جمع خلافاً لجمع آخر، حيث حملوا الأطفال على المميزين مدعين انصراف الآية عن غير المميز منهم؛ لجهة أنّ الطفل غير المميز لا عورة بالنسبة إليه، ولا يخفى أن هذا لو تمّ فإنه يكشف عن أنّ الاستئذان واجب توصلي أو حكم وضعي فلا يتنافى حينئذ مع التكليف لما قرّر في محلّه من أنّ الأحكام الوضعية لا تختص بالبالغين وغيرهم.

وكيف كان فإنّ سياق دليل السلطنة يأبى عن التخصيص كما يأبى «رفع القلم» عنه، وحينئذ لا يبقى معه مجال لتقديم الأهم عليه.

ثانيها: أنّ لازم تقديم الأهم على السلطنة منع صاحب السلطة من التصرف فيما هو مسطّ عليه، وهذا يستلزم الحرج عليه غالباً، فتشمله أدلة رفع الحرج، فإنّ الوجدان الخارجي والإعتبار يشهدان على أنّ منع المدخّن من التدخين ومنع المسافر من السفر والمفطر من الأكل والشرب يسبب حرجاً عليهم ولو في الجملة، وحينئذ يرتفع التكليف الأهم بسبب أدلة رفع الحرج فيبقى دليل السلطنة بلا مزاحم.

ثالثها: أنّ لازم تقدّم الأهم على السلطنة هو وقوع الضرر على صاحب السلطنة ولو بالملازمة العادية أو العرفية، لأنّ نتيجة تقديم الأهم إمّا تفويت منافع عن صاحب السلطنة أو إيقاع إضرار به، وكلاهما ضرر عرفاً، فتشمله أدلة لا ضرر، فيبقى دليل السلطنة بلا مزاحم أيضاً، ولعلّ هذا ما ربما يستظهر من كلمات بعض المتقدمين والمتأخرين من الفقهاء في عدّة موارد من الفقه:

منها: ما ربّما يظهر من العلامة قدس سره في غير موضع من كتبه، والشهيدين والكركي وغيرهم قدست أسرارهم في مسألة جواز منع المالك من التصرف في ملكه وعدمه إذا استلزم تصرفه ضرراً بجاره، حيث ذهبوا إلى جواز تصرف المالك محتجين عليه بأنّ دليل السلطنة مجمع عليه بين الأصحاب نقلاً وعملاً، وعليه فإنّ انجباره بعمل الأصحاب في مختلف الموارد يمنع من تقدّم لا ضرر عليه، وحينئذ تحمل أدلة نفي الضرر على صورة تصرف المالك بقصد الإضرار بجاره لا في

صورة تصرفه في ملكه لغرض جذب نفع أو دفع ضرر^١.

ولا يخفى عليك إن مصب الاستدلال يشمل ما نحن فيه إذ يمكن أن يستفاد منه أن تصرف صاحب السلطنة له قوة واعتضاد، بحيث لا مجال للحد من سلطانه إلا في صورة ما إذا كان تصرفه بغرض الإضرار، وأما إذا كان تصرفه في نفسه لأجل منفعة يراها أو دفع ضرر عن نفسه بلا قصد للإضرار بالآخرين فإنه لا يمنع من سلطانه.

أقسام الأضرار

والتحقيق يستدعي تقسيم الأضرار الحاصلة من سلطنة الإنسان على ماله أو نفسه إلى أنحاء هي:

الأول: الضرر الناشئ من منع التصرف، كما إذا لزم من ترك تصرف المالك في ملكه ضرر معتد به عليه.

الثاني: تفويت المنافع، كما إذا لزم من تركه التصرف تفويت بعض المنافع المعتد بها والتي يمكن تحصيلها بالفعل، وتفويت المنفعة ضرر عرفاً.

الثالث: التفويت القليل، كما إذا لم يلزم شيء من الضرر أو تفويت المنفعة الكثيرة، كما لو كان التصرف عبثاً أو لتحصيل بعض المنافع القليلة التي لا يعتد بها.

الرابع: الإضرار بالغير، كما إذا كان قصد صاحب السلطنة من التصرف الإضرار بالغير فقط من دون أن ينتفع به، ولا إشكال في عدم جواز الرابع من الأضرار لأنه القدر المتيقن من عموم دليل لا ضرر، بل إن الظاهر أن مورد رواية سمرة التي ورد بشأنها دليل لا ضرر هو بعينه من قبيل الصورة الرابعة؛ لأن النبي المصطفى صلى الله عليه

(١) أنظر قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٦٨؛ تحرير الاحكام، ج ٢، ص ١٣١؛ الدروس الشرعية، ج ٣، ص ٦٠؛ الروضة البهية، ج ٧، ص ١٦٩؛ مسالك الافهام، ج ١٢، ص ٤١٦؛ جامع المقاصد، ج ٧، ص ٢٦؛ جواهر الكلام، ج ٣٨، ص ١٣٠.

وآله أمر الانصاري بقطع نخلة سمرة وعلله بأنه مضار^١.

وأما في غير ذلك من الأقسام الثلاثة الأول فالظاهر أن المالك لا يمنع من التصرف في سلطانه مطلقاً، بل قام الإجماع على عدم المنع في الصورة الأولى والثانية.

هذا وربما يعتضد ذلك بجملة من المسائل التي نتيجتها تنتهي إلى تقديم قانون السلطنة:

منها: وجوب حفظ المصالح المهمة ببذل المال، فإنه يجب بذل المال الذي يتوقف حقن الدم أو حفظ العرض أو المال الكثير عليه من باب قاعدة الأهم والمهم؛ لوضوح أنه إذا أريد انتهاك عرض امرأة أو رجل وأمكن دفع ذلك بالمال وجب دفعه لحفظ عرضه أو عرضها، وكذلك بالنسبة إلى المالكين إذا كان حفظ أحدهما أهم وجوباً شرعياً، وهكذا فيما إذا أريد قتله أو قطع يده أو نحو ذلك هذا إذا أحرزنا الأهمية، أما إذا لم تحرز الأهمية فلا، كما إذا أراد جرحه جرحاً صغيراً بحيث يتسامح عرف المتشريعة فيه ولا يراه من مصاديق الإلقاء في التهلكة وما أشبه، ولا فرق في النفس والعرض والمال بين نفسه وبين سائر متعلقيه، كولدته وزوجته وأقربائه، بل وكذا يلزم البذل فيما إذا أريد نفس أو عرض إنسان آخر أو ماله مما عرف من الشرع أهمية حفظه، بداهة أن وجوب إنقاذ الغير نفساً أو مالاً وإن استلزم التعرض للضرر يكشف بالكشف الإنبي عن تقديم السلطنة على الأهم التي هي النفس.

ومنها: وجوب النفقة وتزاحمها بين الموارد الواجبة، فقد قالوا: أن نفقة النفس مقدمة على نفقة الزوجة عند التعارض بلا خلاف ولا إشكال؛ لأهمية النفس عند

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤، ح ٨.

الشارع^١.

وفيه: أنه إن أُريد منه جواز صرف الإنسان ماله على نفسه دون زوجته فلا إشكال فيه. أما إن أُريد أنه لا يجوز له تقديم الزوجة بحرمان النفس ولو من باب الإيثار ففيه: أنه لم يظهر له وجه حتى إذا دار الأمر بين موته وموت زوجته، وكذا غير الزوجة من موت مسلم محترم؛ إذ لا دليل على ذلك، بل مقتضى أن النفس مطلقاً محترمة عند الشارع هو التخيير بين موقفين، أحدهما يحفظ فيه نفسه واثنيهما يحفظ فيه نفس الغير، خصوصاً إذا كان لغرض عقلائي أو شرعي كالإيثار وسمو النفس وعلو الهمة المحبوبة شرعاً وعقلاً، ويؤيده أنه لو دار أمره بين أن يجوع هو أو غيره كان من الإيثار تقديم الغير، كما في قصة سورة أهل أتى وغيرها من مباحث إيثار الرسول والزهراء والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين غيرهم على أنفسهم، ومنه يظهر حال فداء النفس للغير وإنه يخير بينهما، وإن كان الإيثار أفضل؛ ولذا ورد أن المقتول دون أهله شهيد أما إيثار بعض الصحابة قتلهم وقاية للنبي والإمام عليهما السلام فذلك كان واجباً عليهم من جهة الأهم والمهم، فلا يمكن الاستناد إليه للمقام.

وكيف كان، فإن الحكم بالتخيير بين الإنفاق على النفس أو الزوجة أو الأقارب والأرحام ناشئ من ترجيح قانون السلطنة وإلّا فإن حفظ النفس واجب فطري وهو أهم بلا إشكال، كما أن تخييره في الإنفاق بين الزوجة والأقارب، وعدم الحكم بتقديم الزوجة أو الأقارب مع أنها أهم ناشئ من حكومة قانون السلطنة، مع أن الزوجة في بعض الموارد أهم، وربما يكون الأرحام أهم في بعض الموارد.

ولا يقال: لعل الحكم بالتخيير لجهة عدم إحراز الأهمية، وفي صورة عدم

(١) شرايع الاسلام، القسم الثاني، ص ٥٩١؛ الرياض، ج ١٢، ص ١٧٧؛ جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٦٥.

إحراز الأهمية الحكم هو التخيير، فلا يصح ذلك دليلاً على تقديم السلطنة.
لأنه يقال: إنّ ظاهر الاستدلال هو أنّ منشأ التخيير هو السلطنة لا عدم إحراز الأهمية، فإنه استند إلى الروايات وعدم قوة دليل القائل بالرجحان، وإيكال الحكم إلى الزوج كاشف عن اختياره المنبعث عن سلطته لا إختياره الناشئ من عدم إحراز الأهمية كما لا يخفى.

ومنها: جواز التصرف في حريم الأملاك وإن استلزمت بعض الإضرار بالجار، قال في الجواهر: وكيف كان، فكل ما ذكرناه من ثبوت ذلك الحريم له إنّما يثبت له حريم إذا ابتكر في الموات، أما ما يُعمل في الأملاك المعمورة فلا بلا خلاف أجده فيه، كما عن الشيخ وابني زهرة وإدريس الاعتراف به، بل في الكفاية نسبته إلى الأصحاب مشعراً بالإجماع عليه، ولعلّه لقاعدة تسلط الناس على أموالهم وغيرها. ومن هنا صرح في القواعد وغيرها بأن لكل منهم التصرف في ملكه بما شاء وإن تضرر صاحبه، وأنه لا ضمان عليه ولو جعل ملكه بيت حداد أو قصار أو حمّام على خلاف العادة وتبعه في الدروس والمسالك في جميع ذلك.^١

ومنها: جواز التصرف في البدن بإعطاء بعض أعضائه للمرضى والمحتاجين كالكلية والدم ونحو ذلك مع أنّ حفظ النفس أهم من دفع الضرر عن الغير، حيث إنّ الأصل هو عدم الجواز لما فيه من الضرر البالغ، لكن ذهب جمع إلى جوازه في حال الحياة، بل وذهب جمع منهم السيد الحكيم والخوئي على ما حكى عنهما^٢ والسيد الأستاذ قدست اسرارهم إلى الجواز حتى بعد الموت إذا أوصى بذلك.^٣

والحاصل: إنّ مقتضى الأدلة والشواهد هو تجويز العمل بقانون السلطنة وإن

(١) أنظر جواهر الكلام، ج ٣٨، ص ٤٩، «بتصرف».

(٢) الفقه والمسائل الطبية، ص ١٧٧.

(٣) الفقه (المحرمات)، ج ٩٣، ص ٩٠؛ الفقه (المسائل المتجددة)، ص ١٧٣، مسألة ٣٧٩.

استلزم ذلك ترك الأهم، لإبء قانون السلطنة عن التخصيص حتى في مثل الأهم. الإحتمال الثالث: هو التفصيل بين ما كان منشأ الأهمية المصالح الاجتماعية أو الدينية العامة فيتقدم الأهم وما كان منشأها المصالح الشخصية فيتقدم قانون السلطنة.

أما الأول فواضح لما عرفته في وجوه الإحتمال الأول، وأن دليل السلطنة منصرف عن موارد الأهم عرفاً كما هو متخصص عقلاً في غيرها، وهذا ما جرت عليه سيرت العقلاء والمتشعبة معاً في منع السلطات الفردية إذا كانت تتزاحم مع المصالح الاجتماعية أو الدينية الأهم؛ ولذا يذمّون المفطر إذا انتهك حرمة شهر رمضان بالتظاهر بالإفطار محتجاً بأنه مسلط على نفسه، ويمنعون من إظهار الهتك كما يذمون من يزرع مثل القات والحشيشة والمواد المخدرة لبيعها على المجتمع فيوقعهم في الأضرار الكبيرة محتجاً بالسلطنة، بل ربّما يعضد ذلك بأنّ القول في خلافه يستلزم الهرج والمرج واختلال النظام الاجتماعي وانهدام ركن الشريعة في الغاء قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإرشاد الجاهل وتنبيه الغافل وإصلاح ذات البين ونحو ذلك، إذ لو قيل بتقديم السلطنة أمكن لكل فاعل منكر أن يستند إلى ما ذكر تاركاً المصالح الأهم، وهذا ما لا مجال للالتزام به.

وأما الثاني فلعدم الدليل على تقديم الأهمية الفردية على السلطنة الشخصية؛ وذلك لأنّ الأهمية الفردية إن كانت تعود إلى نفس صاحب السلطنة فلا أحد يفتي بلزوم منعه من التصرف في سلطنته رعاية للمصالح الفردية؛ ولذا لا يجبر العقلاء ولا المتشعبة من ترك التعليم أو الصناعة أو الزواج أو التجارة أو معالجة الأمراض على العمل إذا أعرض عن ذلك مع أنها من أهم المصالح الفردية التي تقوم عليها دنيا الإنسان وآخرفته أيضاً؛ ولذا أفتوا بلزوم إنفاق الوالد على الولد إذا كان طالباً للعلم أو جندياً، أو ترك الاكتساب لأمر ديني أو دنيوي مع قدرته على الاكتساب، وكذا إذا كان قادراً على الاكتساب ولم يكتسب إذا وجد عملاً لا يليق بشأنه، مع

أن العمل في مثل هذه الصور من الأهم^١.

نعم، ربما يذمونه على الكسل أو الإهمال أو اللامبالاة بمصالحه، ولكن هذا الذم ليس بدرجة اللزوم إلى حدّ المنع من النقيض حتى يحكم بوجوب منعه، يستثنى من ذلك موارد:

منها: التصرفات التي تؤدي إلى هلاك الإنسان نفساً أو بدنناً كالإنتحار أو قطع الأعضاء أو إسقاط القوى.

ومنها: التصرفات التي تؤدي إلى الإضرار بالآخرين.

ومنها: التصرفات المالية الإسرافية أو السفهائية، وهذا المنع ناشئ إما من جهة تخصيص قاعدة السلطنة بأدلة حرمة إلقاء النفس في التهلكة والضرر والإضرار الذي من أجله مصاديقه قتل النفس أو قطع أعضاء البدن أو إسقاط قواه، أو الإضرار بالآخرين، وكذا بأدلة حرمة الإسراف والسفه، وإما من جهة التخصص؛ لأنّ السلطنة هبة من الله للبشر لأنه المالك الحقيقي للأشياء جميعاً، وهو الذي جعل للإنسان سلطنة على ماله ونفسه.

ومن الواضح أن هذا الجعل لا يشمل الموارد المذكورة في أصله، لأنه نقض للغرض ومناف للحكمة، فيكشف إننا عن ضيق السلطنة؛ وذلك لأنّ الله سبحانه جعل السلطنة للإنسان لكي يحقق مصالحه الدينية والدنيوية، فإذا أجاز له قتل نفسه أو قطع أعضائه ونحوها من الأمور التي بها تتحقق الغايات والأغراض لكان نقضاً ومنافياً للحكمة؛ ولذا جعل الشارع الولاية على المجنون والصغير ونحوهما، وجعل تصرفاتهما خاضعة لنظارة الولي، كما حجر على السفه ومنعه من الاستقلال في تصرفاته المالية لمنافاة ذلك مع حكمة الخلق ومصلحة التشريع.

(١) أنظر الرياض، ج ١٢، ص ١٨٢؛ جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٧١ - ٣٧٢؛ مهذب الأحكام، ج ٢٥، ص ٣١٦ -

وعليه فإنّ دليل السلطنة من أوّل الأمر يخرج تخصّصاً أو تخصيصاً عن مثل هذه الموارد المذكورة، هذا كله إذا كانت المصالح الأهم تعود إلى صاحب السلطنة، وأما إذا كانت تعود إلى غير صاحب السلطنة فلم يدل دليل على لزوم ترجيح مصلحة الغير على مصلحة الإنسان في التصرف في سلطنته؛ وذلك لأنّ منع الإنسان من التصرف في سلطانه - غالباً - إما يفوت عليه المصلحة أو الغرض أو يوقعه في المضرة.

وعليه فإنّ ترجيح مصلحة الغير على مصلحة صاحب السلطنة أو تحقيق أغراض الغير مع منع صاحب السلطنة من أغراضه إما يستلزم الترجيح بلا مرجح أو الترجيح للمرجوح، والأوّل قبيح، والثاني أقبح؛ لأنّ مصالح الإنسان بالنسبة إليه أهم، وهي التي ينبغي أن تراعى لا مصالح الغير، وهو الذي عليه الفتوى كما عرفته من أحكام النفقة والدفاع عن النفس.

وجواز السرقة في المخمصة مع أنها إضرار بالمسروق منه وغير ذلك.

إن قلت: لكنّ في تصرف الإنسان في سلطنته ضرر على الغير في مورد التزام، وقد نصّ دليل لا ضرر على حرمة الإضرار بالغير.

قلت: هذا صحيح، لكن يقع التعارض حينئذ بين ضرر صاحب السلطنة ولو بنحو عدم نفعه لأنّه ضرر عرفاً وبين ضرر غيره، ولعلّ من المعلوم أنّ حرمة الإضرار لا تصلح مانعاً من تصرف صاحب السلطنة؛ لأنّ في خلافها ضرره، وعليه فإن كان ضرر النفس أكثر تقدم، وإن كان ضرر الغير أكثر فلا يوجد عندنا دليل يمنع صاحب السلطة من التصرف لأجل تضرر الغير، وحرمة الإضرار بالغير لا يصلح مانعاً هنا؛ لأنّ القدر المتيقن منه هو التصرف المقصود فيه الإضرار والتصرف غير المبتلى بمزاحمة ضرر النفس كما هو معقد الإجماع كما عرفته مما تقدم، ولا إطلاق له بحيث يشمل حتى مورد مزاحمة الضررين؛ إذ كما أنّ لا ضرر يدلّ على حرمة الإضرار فإنه يدل على حرمة الإضرار بالنفس أيضاً، وبعد ذلك فإنه إما يقال

بالتسايق بين الضررين حينئذ وبعدها نرجع إلى إطلاقات الأدلة الدالة على جواز تصرف الإنسان في نفسه أو ماله إن كانت إطلاقات أو عمومات، وفي كلتا الحالتين فإنه لا يصلح ما ذكر مانعاً من تقدم قانون السلطنة على الأهم الفردي. نعم في الأهم الاجتماعي أو الديني فإنه تتقدم على السلطنة لما بيناه من وجوه، ويؤيد ذلك جملة من الشواهد:

منها: ملكية المباحات العامة، فإنّ الشخص لا يملك فيها إلا بمقدار حقه، يستفاد ذلك من مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^١، **بتقريب:** أنّ لام (لكم) تفيد الاشاعة في الملكية أو الاختصاص أو الإباحة على حسب اختلاف المباني في تفسير اللام فيها.

ومقتضى هذه الاشاعة هو أن يأخذ كل شخص منها بمقدار حقه لا بمقدار حقه وحق غيره.

وعلى هذا يجب ملاحظة مصلحة الجيل الحاضر والأجيال اللاحقة لدى الانتفاع بالثروات الوطنية كالنفط والمعادن، والثروات الحيوانية والزراعية وغيرها؛ لأنّ (لكم) يشمل جميع المواطنين في الزمن الواحد وفي الأزمنة الطويلة. نعم الثروات التي تتكاثر في كل جيل كالأسماك والأشجار والمياه ونحوها فإنه يمكن ملاحظة كل جيل في زمنه؛ لأنّ المفروض أنّ الثروة متجددة مع كل جيل فلا يسبب استفاضة كل جيل حرماناً أو ظلماً بالأجيال اللاحقة.

ويستفاد من ذلك: أنّ المصالح العامة ينبغي أن تراعى دائماً لدى تراحمها مع السلطنة الشخصية، فلا يحق لصاحب السلطنة أن يتصرّف بما يضرّ بالمصالح العامة لأنّها أهم.

ومنها: التصرف في المياه العامة كالبحار والبحيرات والأنهار والعيون والمياه

(١) سورة البقرة، الآية ٢٩.

الجوفية، فهي جميعاً ملك للمواطنين ولا يحق لأحد أن يمارس سلطته الخاصة فيمنع الماء المار بأرضه من الوصول إلى غيره، كما لا يحق لأحد أن يستحوذ عليها ويمنع الصالح العام من الانتفاع بها. ويشهد له النصوص الدالة على أنّ الناس شركاء في ثلاث هي: الماء والنار والكلاء^١، ومعنى الاشتراك هو إشاعة الانتفاع بها للجميع، فلكل مواطن أن يستفيد من المياه والمراعي ومصادر الطاقة كالنار والشمس ونحوها بلا أن يمنعه أحد، كما لا يحق له أن يستفيد منها بما يضرّ بالصالح العام. نعم يستثنى من ذلك الأنهر الصغيرة أو العيون أو الآبار التي تنبع في بستان شخص أو أرضه فإنه ليس لأحد التصرف أو الانتفاع منها ما دامت في أرضه إلا بأذنه، والأمر فيها واضح.

ومنها: التصرف في المرافق العامة، كالشوارع والأرصفة والأسواق والمدارس والجوامع ونحوها فإنه ليس لأحد أن يتصرف فيها بما يضر بالمصلحة العامة، لأنّ قانون السلطنة مقيد بصورة عدم الإضرار العام.

والخلاصة: إنّ تزامم الأهم مع قانون السلطنة يقع على نحوين:

أحدهما: أن يكون بين السلطنة والمصالح النوعية العامة، ولا مناص من القول بترجيح المصالح العامة على قانون السلطنة لقصور دليلها عن شمول هذه الموارد.

ثانيهما: أن يكون بين السلطنة والمصالح الشخصية، وفي هذا يجوز للمكلف أن يمارس سلطنة على نفسه أو ماله وإن سبب ذلك تفويتاً للمصلحة الشخصية الأهم.

الإحتمال الرابع: التفصيل بين ما كان صاحب السلطنة مضطراً للتصرف في ملكه فلا يمنعه مانع منه حتى مثل الأهمية الاجتماعية والدينية، وذلك لسببين:

(١) مستدرک الوسائل، ج١٧، الباب ٤ من أبواب أن المسلمین شركاء في الماء والنار والكلاء، ح٢٠٩١٤؛ المبسوط؛ ج٣، ص٢٨١؛ شرح الأزهاري، ج٣، ص٣٢٦.

أحدهما: لأن الاضطرار دليل عام امتناني، ويأبى عن التخصيص بمورد دون آخر، فتقديم الأهم عليه ينافي امتنانيته.

ثانيهما: أن تقديم الأهم على السلطنة - لو قيل به - هو أيضاً نوع اضطرار فلا يعقل أن يتقدم الإضطرار على الإضطرار؛ لأنه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه أو يستلزم من وجوده عدمه وكلاهما محال، خصوصاً إذا كان الاضطرار في مراتبه الشديدة فإنه لم يعلم بتقديم الأهم الاجتماعي أو الديني عليه، **وبيان ذلك:** إن الاضطرار على ثلاثة أقسام هي:

١. الاضطرار الشديد، وهو الذي يرفع الأحكام الشديدة، كالاضطرار إلى أكل لحم الخنزير لإنقاذ الإنسان من المرض الخطير، أو من الجوع المميت، أو من القتل، فإنّ غلظة حرمة أكل لحم الخنزير لا يمكن تجويزها بالاضطرابات العادية أو الخفيفة، بل لا بد وأن تكون درجة الاضطرار مناسبة لرفع الأحكام الغليظة.

٢. الاضطرار المتوسط، وهو الذي يرفع الأحكام المتوسطة كالتهابات اليد أو الوجه بسبب حساسيتهما من الماء، فإنه يوجب التيمم، وكذا البرد الموجب للمسح على العمامة مثلاً، حيث يستفاد من دليل جوازهما كفاية الاضطرار ولو غير الشديد.

٣. الاضطرار الخفيف، حيث يرفع الأحكام الخفيفة كنظر الطبيب إلى كف المرأة - على تقدير حرمة - لأجل علاجها من حمى أو صداع خفيفين، والمقصود من الحكم الغليظ والخفيف يراد منه شدة الحاجة عرفاً، وربما لا يرتفع الحكم مطلقاً مهما بلغت درجة الاضطرار؛ ولذا لا يفتي الفقهاء بجواز إجهاض الحمل مع أنّ في بعض حالاته تصل المرأة إلى درجات من الاضطرار شديدة فضلاً عن العسر والحرج كالتمتعة في بعض الأعراف

ونحوها؛ وذلك لقوة الحكم وأهمية الملاك التي قد لا يصل إليها ملاك، والأدلة الثانوية لا تشمل مثله؛ لأنها امتثانية، فلا يمكن أن تكون امتثانية على الأم وغير امتثانية على الجنين لأنه تناقض.

والحاصل: ينبغي أن تلاحظ قوة الحكم أو ضعفها أو توسطها أو ما يناسبها من حيث الحرمة والوجوب، والاضطرار عرفاً، فيحكم بالرفع في بعض الموارد للقطع بأهمية ملاكها بحيث لا يسهل رفع اليد عنها شرعاً ما لم تكن شدة الاضطرار كبيرة، كما لو هدده عدو غاشم بين أن يقتله أو يزني بالمرأة، أو يضربه أو يزني بها، فإنّ العرف يرى أن الاضطرار في الأول أشد؛ لذا يجوز له الأول دون الثاني، ومن الواضح أن الحكم الشرعي يتبع الموضوع، والموضوع هنا يحدده الفهم العرفي والعرف يجيز الزنا في الحال الأول ولا يجيزه في الحال الثاني.

وكذا إذا اضطر لأكل السمك الذي لا فلس له مثلاً لأجل علاج العقم أو تناول دواء فيه بعض المواد المحرّمة، فإنّ العرف يرى أهميّة الأول على الثاني لشدة الحرمة في الأول؛ لأنه من قبيل أكل الميتة، بينما الثاني لا؛ فلذا يرفع الاضطرار حرمة الثاني دون الأول.

فحال الاضطرار في ذلك حال العدالة، حيث تختلف شدة وضعفاً، فإنّ مثل العدالة في إمام الجماعة يكتفى فيها في مراتبها الأولى، بينما في الشاهد يطلب فيها المراتب الأشد؛ لأنّ شهادة الزور مع وجود المرغبات والأهواء مظنة الإنزلاق فلا يؤمن منها إلا بالعدالة في مراتبها القويّة.

بينما في القاضي ينبغي أن تكون أعلى وأشد، ثم مرجع التقليد؛ لأنه بيده دنيا الناس ودينهم، فإن كان رئيساً وحاكماً تتأكد فيه العدالة أكثر حتى تصل إلى العصمة عند سلاطين الدنيا والآخرة معاً، وهم محمد وآل محمد عليهم السلام؛ إذ العدالة ملكة تقبل الشدة والضعف حتى تصل إلى العصمة الصغرى ثم الكبرى.

وكيف كان، فإنّ المكلف إذا اضطر إلى ممارسة سلطته على ماله أو نفسه كما

لو منع من حفر البئر فانه قد يهلك عطشاً، وقد يهلك ماشيته، وقد يهلك زرعه، وقد يصاب زرعه أو ماشيته بالضعف أو قلة النماء أو الإثمارة، ولو أجاز له ذلك يتضرر الجيران، وكذا إذا اضطر الى الإفطار في الشهر الكريم، فإنه إن لم يأكل ويشرب الدواء في الملاء العام قد يصاب بالمرض الخطير، وقد يموت، وقد يصاب بالحرّج الشديد، وقد يبطوء علاجه، فإنّ العرف يرى أنّ درجة الاضطراب في الأوّل والثاني والثالث شديدة فيجيز له الشرع التصرفّ والأكل، بينما في الأخير لا يرى ذلك فلا يجيز له ذلك.

وإذا لوحظت أهميّة الأهم الاجتماعيّة تارة والدينيّة تارة والفردية تارة أخرى فإنّ النسبة بينها وبين أصول الاضطراب الثلاثة ستكون لنا صوراً كثيرة والحل في الجميع هو تقديم الأهم إن غلبت الأهمية على الاضطراب، وإلاّ يتقدم الاضطراب، لأنّه من الضرورات التي تبيح المحظورات، فتأمل.

الإحتمال الخامس: وهو ما ربّما يظهر من الجواهر وحاصله:

التفصيل بين ما كان تصرف الإنسان سبباً للإضرار بالغير وبين غيرها، ففي الأوّل يمنع لقصور قاعدة السلطنة عن شمولها لمثله، وفي الثاني لا، ولعل وجهه: أنّ في الأوّل يصدق على تصرفه عنوان الإضرار بالغير، وهو محرّم مطلقاً للنص في لا ضرر، ولأنّه ظلم، بخلاف الثاني فانه لا يصدق عليه ذلك، فتبقى سلطنته على ماله ونفسه نافذة.

ولا يخفى عليك أنّ شاهد المسألة وإن كان في باب تعارض السلطنة وضرر الجار إلاّ أنّه يمكن شمولها للأضرار الاجتماعيّة والدينية بعد تعميم الضرر لصورة عدم النفع أو تفويت الغرض؛ لما تسالمت عليه كلمتهم من أنّ الضرر موضوع عرفي، والعرف لا يفرّق في صدقه بين ما كان إيقاعاً للغير بالضرر كهدم داره أو تفويت منفعة كحبس ماله أو عامله، بحيث يفوت عليه الربح في الأوّل والخدمة في الثاني، أو تفويت الغرض كالحيلولة بينه وبين سيّارته في وقت السفر بسبب

تصرف غير مأذون فيه كما لو استعارها واستأجرها منه، ثم تجاوز المدة المقررة بما فوت عليه سفره ونحو ذلك.

فإن هذه أضرار عرفاً، لذا يقع فيه النزاع المقدم، وحيث يرد التفصيل الذي ذكره وعلى فرض المناقشة في التوسعة للمناقشة في المصاديق أو نحوها فإنه يكفي انطباق العنوان المذكور على ما نحن فيه في الجملة، وهي ما إذا تعارضت السلطنة مع الأضرار الفردية أو الاجتماعية أو الدينية التي يمكن أن تسببها كما عرفت في الامثلة المتقدمة.

وكيف كان، فقد قال في الجواهر في مسألة تصرف الجار اذا سبب ضرراً لجاره رداً على من ذهب إلى تقدم السلطنة مطلقاً: يمكن أن يقال بمنع التصرف في ماله على وجه يترتب عليه الضرر في مال الغير مثلاً بتوليدية فعله، بحيث يكون له فعل وتصرف في مال الغير، وإتلاف له يتولد من فعله فعل في مال الغير، وقاعدة التسلط على المال لا تقتضي جواز ذلك، ولا رفع الضمان الحاصل بتوليد فعله. نعم لو كان تصرفه في ماله لا توليد فيه على الوجه المزبور وإن حصل الضرر مقارنة لذلك لم يمنع منه^١.

ولعل مراده من الفعل التوليدي الفعل الذي يقوم به صاحب السلطنة ويسبب ضرراً مباشراً على مال الجار، كهدم جداره، أو يسبب ضرراً بالواسطة إلا أنه عرفاً وعقلاً منسوب إليه كحفر البالوعة وتأجيج النار التي يسري ماء الأولى، ويهدم الدار، ويسري لهيب الثانية ويحرقها بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا حفر بئراً أعمق من بئر جاره فجفت بئر جاره فإن ذلك لا ينسب إليه، بل هو قانون طبيعي يجري في الأشياء بلا علاقة لفعل الإنسان فيه مباشرة أو تسيباً.

وكذا إذا بنى جداراً فحجب النور والشمس عن جاره فإنه قد يقال بأن ما فعله

(١) جواهر الكلام، ج ٣٨، ص ٥١ - ٥٢.

هو البناء، وما حجب النور والهواء فأمر طبيعي يترتب على كل شاخص فلذا يمنع في الأولى لصدق الإضرار دون الثانية لعدم الصدق وكذا فيما نحن فيه. الإحتمال السادس: وهو ما ربّما يظهر من الفقه في التفصيل بين التصرفات المسببة للأضرار المتعارفة والمتسامح في مثلها وبين غيرها فيحكم بتقدّم السلطنة في الأوّل دون الثاني.

قال في الفقه: الضرر المتوجّه من جار الى جار على قسمين:

الأول: ما كان متعارفاً وعليه السيرة مثل بكاء الطفل المانع من نوم الجار وإخراج الرواشن في الطابق الثاني المطل على بيت الجار في الطرف الآخر وسراية شيء قليل من الندادة من حديقة الجار وما أشبه ذلك، وهذا القدر متعارف لا يشمل دليل لا ضرر للإنصراف عن مثله، وكأنّه من لوازم البلاذ مثل التزاحم في الطريق؛ لأنه متدارك بفوائد الجار من جاره في مثل الأمن واعطاء الحاجة والأنس وما أشبه، ولأنه مقابل بالمثل، فإن هذا الجار يتأذى ببكاء طفل الجار وبالعكس، وهكذا.

الثاني: الضرر الكثير غير المتعارف مثل ازعاج حيطان الجار وصدعه بسبب الدق العنيف وافساد ماء بئر بسبب البالوعة وتبليل حيطانه كثيرا بسبب الحديقة، وهذا القسم ممنوع بسبب دليل لا ضرر غير المنصرف عنه، وقصة سمرة وقول الإمام الصادق عليه السلام: إنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وروايات التوصية بالجار مما ظاهر بعضها الوجوب يناهي مثل تلك الاضرار^١ وعلى هذا ففيمّا نحن فيه إن كان تصرف الإنسان في نفسه أو ماله يسبب ضرراً فردياً أو اجتماعياً أو دينياً غير متعارف ولا متسامح فيه فيقدّم على السلطنة، وإلاّ تقدمت السلطنة.

ومما يؤيد ذلك جملة من الموارد التي قامت عليها السيرة وجرت في الحياة

(١) أنظر الفقه، ج ٨٠، ص ١٢٤، (بتصرف)

اليومية للمسلمين بلا نكير، حيث يجيزون في بعض الموارد سلطنة الإنسان، وفي بعضها يمنعون منها، بل وعليه الفتوى أيضاً في جملة منها، ولذا قالوا: يحق للدولة أو الدول المنع من الأعمال الموجبة للأضرار الكبيرة، كتجارة المخدرات وزراعتها في الأمور الاجتماعية، والمنع من بناء المعامل في الأحياء السكنية، أو دفن النفايات المشعة في أراضي البلدان، أو بيع النفط أو استخراجه بكميات تضر بالمجتمع الدولي العام، وغيرها من الأمور الاقتصادية والسياسية.

وكذا منع بناء الابنية المرتفعة الموجبة لحجب النور والهواء عن الجيران، وكذا ضرب الأولاد لأجل التعليم والتربية الفردية، مضافاً الى الاجتماعية والدينية فإنه جائز شرعاً وممدوح عقلاً وعقلاً. نعم فيما إذا أدى الضرب إلى الإضرار غير المتعارف، كما لو سبب عطب المصروب أو موته فقد اختلفت كلمتهم في الضمان وعدمه إلى أقوال لا يسع المجال لبيانها، هذا في الأمور الفردية بخلاف مثل تأثير ضجيج السيارات أو دخانها على المارة، أو تأثيرها على الابنية، أو المحلات المحتفة بالشوارع، فإن في الأول يمنع من السلطنة؛ لأن الأضرار خطيرة، بخلاف الثانية لأنها مما يتسامح بها عادة؛ ولذا فإن الأهم يتقدم على السلطنة الفردية والاجتماعية والسيادية للدولة، بخلاف الثانية فإن السلطنة تتقدم على الأهمية المتسامح بها، فتأمل.

الإحتمال السابع: التخيير بين الأمرين.

أما الأهم فلقوة ملاكه، وأما السلطنة فلعدم الدليل على تقديم الأهم لزوماً، بل يرجح تقديمه، ومع عدم اللزوم يجوز للمكلف أن يعمل بالسلطنة، وربما يؤيده ما تقدم في وجوه تقديم السلطنة من لزوم الحرج والضرر لدى منع صاحب السلطنة من التصرف بما تقتضيه مصالحه وأغراضه، بل قد يقال بأن قانون الأهم لا يصلح أن

(١) أنظر الفقه، ج ٨٨، ص ٣٩٤.

يكون مانعاً من العمل بالسلطنة هنا، لأنه يلزم منه أن يمنع من نفسه؛ لأنّ تصرف صاحب السلطنة في نفسه وشؤونها هو أهم بالنسبة إليه، فلا مجال لمنع الأهم بالأهم.

ان قلت: إلا أن النفسية هنا منتفية لأنّ الأهم الأول اجتماعي أو ديني بينما الثاني شخصي، فالتراحم الواقع بين الأهم الاجتماعي والأهم الفردي، وهما فردان ومصداقان متباينان لا نفسية بينهما حتى يقال بعدم المانعية.

فإنه يقال: إن رفع النفسية بينهما وإن كان كافياً لحل المحذور العقلي إلا أنه مع ذلك لا يصلح ان يكون مرجحاً للأهم على السلطنة؛ لأنّ المسألة تصبح من صغريات التراحم بين الأهم الفردي والاجتماعي مثلاً، وحينئذ إما يتساويان فالحل هو التخيير، وعلى فرض عدم التساوي فيحصل بينهما كسر وإنكسار، وحينئذ المرجح هو التخيير أيضاً، أو رجحان التقديم لا لزومه فيكون على المطلوب أدل، أو يقال بالتساقط، وحينئذ يتعيّن الرجوع إلى الأصول العملية والأصل الجاري فيما نحن فيه هو البراءة؛ لأنّ صاحب السلطنة إذا اراد أن يتصرف في سلطنته يشك بوجود تكليف آخر يمنع منه فيرفعه بأصالة البراءة.

وعليه فإنه لا مجال للقول بتقديم الأهم مطلقاً، وذلك إمّا لعدم المقتضي أو لوجود المانع.

ويؤيد ذلك بعض الشواهد في جملة موارد:

منها: جواز اختيار الطبيب في معالجة المريض بين المستشفى و العيادة الخاصة، مع أنه لو كان يلزم عليه تقديم الأهم مطلقاً لم يجز له ذلك؛ لأنّ العلاج في المستشفى أهم - عادة - لتوفر الوسائل، وكذا الكلام في قبول المريض بالمعالجة في العيادة دون المستشفى.

ومنها: جواز اختيار صاحب العيال لعدم الكسب والعمل مع أنّ النفقة واجبة عليه، وإنما يجوز له أن يكتفي بالنفقة ولو بالاستدانة، مع أن العمل أهم؛ لأنها فيها

كرامته ونفقته، ولو كان الأهم واجب التقديم لكان عاصياً.

ومنها: جواز اختيار الطالب ترك الدراسة مع أنها أهم فردياً واجتماعياً ولو كان الأهم مقدماً مطلقاً لكان عاصياً.

ومنها: جواز اختيار التاجر التخلي عن التجارة المربحة جداً، مع أن الإقدام أهم.

ومنها: جواز اختيار البنت العزوف عن الزواج مع أن الإقدام أهم مع توفر الشرائط الشرعية والاجتماعية.

وفي هذه الموارد لولا أن الحكم هو التخيير لدى المزاحمة لكان المخالف للأهم عاصياً ولأمكن القول بارتكابه للقبيح الذي يستحق الدم، مع أن العرف والوجدان بل الشرع تشهد بعدمه.

وهذا حاصل أهم الاحتمالات، وهناك احتمالات أخرى أعرضنا عنها خوفاً الاطالة وخصوصاً مع وضوح الخدشة فيها.

الأمر الثالث: تعيين الأصبوب من الأقوال

الظاهر هو قوة الاحتمال الأول وهو ترجيح الأهم للأدلة التي ذكرناها فيما تقدم، وأما الاحتمالات الأخرى فهي إما خارجة تخصّصاً عن محل البحث، أو ترجع مآلاً الى ما ذكرناه؛ وذلك لما عرفت غير مرة من أن قاعدة الأهم عقلية، بل فطرية قبل أن تكون شرعية، والقواعد العقلية لا تقبل التخصيص، فلا مجال للقول بتقديم قاعدة لا ضرر أو السلطنة ونحوها عليها؛ ولذا صرح الفقهاء بإطلاق تقديم الأهم على القواعد والأدلة حتى الأدلة الثانوية من قبيل لا ضرر ولا حرج.

نعم من قال بتقديم لا ضرر أو السلطنة ونحوها أحياناً فللاشكال في الصغرى لا الكبرى، بمعنى أنه يخرج المسألة عن صغرى الأهم ثم يحكم بتقديم لا ضرر والسلطنة وإلا فإنه بعد إحراز الأهمية لا يبقى مجال لإنكار التقديم. نعم إلا إذا

كانت الأهمية بدرجة غير بالغة ولا تصل درجة اللزوم فإنه حينئذ يكون مخيراً، ويفضّل له الترجيح كما يظهر من الكلمات والفتاوى.

وأما الشواهد التي ذكرت لتقوية الاحتمالات فلا تصلح دليلاً لما ذكر، إمّا للإشكال البنائي أو البنائي فمثلاً: استدلووا على تقديم السلطنة على الأهم بمسألة إنفاق الولد والزوج على الوالدين والزوجة، حيث ذهب جمع إلى اختياره في التقديم.

وفيه: أن الحكم بالتقديم في هذه الموارد لعدم القول بأهمية أحدهما على الآخر، وإلا فمع إحراز الأهمية لأحد الطرفين فإنه لإشكال في لزوم التقديم، كما لو كان الوالدان يموتان من الجوع أو المرض لو لم ينفق عليهما غذاءً أو دواءً، بخلاف الزوجة فالظاهر أن لا أحد يفتي بجواز تقديم الزوجة عليهما في هذه الحال، وقد عرفت تصريح الفقهاء بذلك فيما تقدم.

كما استدلووا على تقديم السلطنة على الأهم في مسألة إهداء الأعضاء البدنية أو إختيار الطبيب في المعالجة ونحوها، إلا أنّ لظاهر أنه على مطلوبنا أدل؛ لأنه بعد إحراز الأهمية لا مجال للقول بترجيح العمل بالسلطنة وعدم المعالجة، أو عدم إهداء بعض الأعضاء غير الضارة ضرراً بالغاً، أو إعطاء الدم ونحو ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ أغلب الشواهد التي ذكرت لترجيح السلطنة ترجع في حقيقتها الى ترجيح الأهمية لأنّ المورد الذي قيل بترجيح السلطنة فيه كان هو الأهم كما لا يخفى على المتأمل.

نتيجة الفصل

النتيجة التي نتوصل إليها في هذا الفصل هي: وجوب تقديم الأهم مطلقاً إذا تعارض مع سلطنة الإنسان على نفسه أو ماله، هذا في مورد إحراز الملاك اللزومي، ويترجح ذلك في مورد الملاك الراجح بلا فرق بين الأهم الفردي أو الاجتماعي أو الديني.

الفصل الخامس

في تعارض الأهم والمعروف والمنكر

والمراد من المعروف والمنكر مصالح المعروف ومفاسد المنكر، حيث وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فاذا تزامنت مصلحة المعروف التي يجب تحصيلها، أو مفسدة المنكر التي يجب رفعها مع واجب أهم فأيهما المقدم؟ والجواب عن هذا التساؤل يعرف من خلال أمرين ونتيجة:

الأمر الأول: في تقديم الأهم وشواهد الفقهية

الظاهر أنّ مقتضى الأدلة العقلية والنقلية هو تقدّم الأهم والمهم على وجوبهما وهو الذي يستظهر من كلمات الفقهاء.

ففي الجواهر في بحث مستثنيات الغيبة عدّ من ضمن المستثنيات ما دخل في النهي عن المنكر لتوقفه عليه. قال: يجب الوقوع في بعض العصاة حتى يرتدعوا عن معصيتهم^١.

والوقوع ظاهرة عرفاً في القول والعمل الشامل حتى لصورة الانتقاص والالتهام أو نحو ذلك.

ولا يقال: بناء على ما ذكرتم فإنّ الوقوع أيضاً من مصاديق المنكر، فكيف يصح ان ينهى بها عن المنكر فان هذا يستلزم التناقض والخلف بل ونقض الغرض؟ **لأنه يقال:** يمكن الإجابة عن ذلك بوجوه:

أحدها: إنّما صحّ ذلك للأهم والمهم، وعليه فإنّه مع انطباق عنوان الأهم عليها تخرج موضوعاً عن المنكر، وتصبح من مصاديق المعروف، فإنّه مادام الغرض أهم وهو ردع المنكر أو المنع منه فإنّ ارتكابه لأجل الردع لا يعد منكرًا عرفاً، فهو من

(١) جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٦٩.

قبيل ضرب الضارب وأخذ مال الغاصب مقاصّة ونحو ذلك.

ثانيها: إنما صحّ من باب أنّ فاعل المنكر قد أسقط حرمة بإقدامه على المنكر؛ لأنّه بفعله المنكر يكون قد أقدم على ما يستوجب هتكه، وحينئذ تخرج الواقعة عن المنكر موضوعاً، فهو من قبيل الإقدام على الضرر، كالمغبون العالم، والإقدام على القتل كالملقي بنفسه أمام السيارة المسرعة ونحو ذلك.

ولذا فإنّ الأوّل لا خيار له في فسخ المعاملة، والثاني قد يقال بانه لادية له لأنّه صار سبباً في قتل نفسه، فتأمل.

ثالثها: حتى اذا سلّمنا - جديلاً - صدق المنكر عليه إلاّ أنّه غير محكوم بحكمه شرعاً؛ لأنّه من باب الاضطرار، فإنّه لولا ذلك لم يرتدع أهل المنكر، وحيث إن الغاية أهم واضطررنا الى ارتكاب المنكر لأجل الردع جاز، كما هو الشأن في كل تكليف يضطر إليه. وإنما صدق الاضطرار فيه لأنّه لولا روعه فانه يستمر على فعله بل وقد يسري المنكر الى غيره مما يهدد المجتمع عموماً بوقوع المنكر ويجرّئ الناس على انتهاك حرمة الله سبحانه وحقوق الناس وهذه مفاسد أخطر وأكبر.

فهو نظير الحكم بجواز قتل المسلم إذا ترسّ به الكافر وتوقف الفتح عليه، بل وأقل ضرراً، وحينئذ لا تصح المسألة من باب ردع المنكر بالمنكر؛ لأنّ أحدهما يرتفع حكماً عن المنكرية للاضطرار، فيجوز رده، ولا يستلزم منه التناقض لارتفاع الحرمة عن العمل الرادع حينئذ بسبب الاضطرار.

رابعها: إنّ من باب المقابلة بالمثل؛ وذلك لأنّ فاعل المنكر بفعله للمنكر يكون معتدياً على نفسه وعلى مجتمعه وقبل ذلك متجرّئاً على خالقه، أما اعتداؤه على نفسه فلاّنه يوجب لها الضرر الدنيوي والأخروي، وقد مرّ عليك سابقاً: أنّ قانون السلطنة مضيّق بالقياس الى الأحكام المولوية؛ ولذا لا يجوز له قتل نفسه او ايذاؤها إيذاءً كبيراً، كما لا يجوز له التمرد على الأوامر والنواهي الشرعية، ولو تمرد عدّ عاصياً، مع أنّ الأمر والنهي وعدّه عاصياً مستحقاً للعقوبة يتنافى مع سلطنته على

نفسه؛ لأنه الزام من خارج النفس وتضييق عليها؛ لأنّ التكليف عموماً يضيّق من السلطنة؛ لأنه من الجهد والتضييق وتحرك الإنسان نحو ما يريده المولى، سواء أراد المكلف أم لا.

وعليه فإنّه باقدام المكلف على فعل المنكر يكون معتدياً على نفسه وموقعاً لها في الضرر، كما أنه في فعله المنكر قد يسبب هتكاً لحرمة المجتمع من جهة هتك العفة الاجتماعية كالمغني وشارب الخمر ولاعب القمار، وفي بعضها ينطبق عنوان إشاعة الفاحشة والرذيلة بين الناس كالزنا واللواط وفي بعضها ينطبق عنوان التصرف في أموالهم وأعراضهم كالقمار والرقص ونحوها، وهذا تعد على الجميع كما أنه هتك لحرمة الشريعة التي أراد لها المولى عز وجل أن تكون مقدسة ومصانة، فضلاً عن كونه هتكاً وجرأة على المولى وعليه يجوز للغير الواقعة فيه من باب المقابلة بالمثل، لأنه معتدي كما يجوز من باب الردع والحد من إشاعة الفاحشة واجتثاث أصول الفساد، وحينئذ يخرج الموضوع عن كونه منكراً.

وأنت ترى أنّ في جميع ما تقدم من وجوه ينطبق عنوان الأهم والمهم بنحوه العام كما تنطبق عناوينها الخاصة أيضاً، ولا تنافي بين الأمرين لأنّ النسبة بين ما ذكرنا والأهم والمهم هي عموم من وجه وما ذكرناه كان مصداقاً لجهة الاجتماع.

وبذلك يظهر أيضاً أنّه إذا استلزم من الواقعة تمادي فاعل المنكر في المنكر أو وقوع المنكر الأعظم فإنّه لا يجب الأمر والنهي بل قد يحرمان، وهذا ما يظهر من كلمات بعض الفقهاء في مسألة من هدد شخصاً بقطع يد انسان وان لم يفعل قتله هو - أي قتل ذلك الإنسان - قال: هي من المسائل المشككة لكن إذا قال: ازن بها مرّة وإلا أنا زنت بها مرّات أو زنت بامرأتين لم يجز له قطعاً؛ وذلك لأنّ تجويز فعل الإنسان المنكر لأجل دفع المنكر أو رفعه لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه لأنه ليس مشمولاً لأدلة النهي عن المنكر لما عرفت من التناقض ولأنّه «لا يطاع الله

من حيث يعصى^١، لكنه استثنى فرض الأهمية حيث عقّب على ما ذكرناه أولاً بقوله: إلا إذا فرض وجود أهمية متزايدة تغلب مفسدة المنكر فإنه يجوز، كما إذا قال: اشرب الخمر وإلا قتلت هؤلاء المسلمين أو ما أشبه ذلك^٢.

ومع أن للكلام فيما ذكره قدس سره في وقوع زنائين أو أكثر مجالاً إذا قلنا بأنّ وجوب النهي عن المنكر يشمل صورة الدفع أيضاً ولا يختص بالرفع فقط، فإنّه حينئذ يقع المكلف بين تكليفين متزاحمين أحدهما أهم من الآخر، لكنّ المسألة بحاجة الى مزيد تأمل؛ لأنّ التركيز في أذهان المتشرعة والمستفاد من الأدلة وربّما معاهد الاجماع يمنع من ذلك.

الأمر الثاني: في أدلة ترجيح الأهم

استفدنا من الأمر الأوّل أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا زاحم مصالح الأهم والمهم فإنّ الترجيح للأهم والمهم، وهذا ما يستفاد من جملة من الروايات.

منها: الرواية المعتمدة عن الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على من أمكنه ذلك ولم يخف على نفسه»^٣ وما ورد عن الامام الصادق عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على من أمكنه ذلك ولم يخف على نفسه ولا على أصحابه»^٤.

فإنّ المستفاد منهما أنّ حد وجوب الامر والنهي هو الخوف على النفس

(١) أنظر الوسائل، ج ١٦، الباب ١١ من ابواب الامر والنهي، ص ١٥٥، ح ١٠.

(٢) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢، ص ١٠٩؛ (بتصرف).

(٣) الوسائل، ج ١، الباب ١ من أبواب الامر والنهي، ص ١٢٥، ح ٢٢.

(٤) المصدر نفسه.

والأصحاب من الضرر والخطر وإلا سقط الوجوب لأهميّة النفس وأنفس الأصحاب وترجيحها على الأمر والنهي وهذا هو مقتضى الجمع بين الدليلين. هذا وربما يقال بلزوم تقدّم الأمر والنهي على الأهم والمهم، وذلك للكتاب والسنة والعقل. أما العقل فلدعوى أنه يستقل بالحكم بقبح تركهما في صورة خوف الضرر على المال والنفس التي هي من العناوين الهامة؛ لأنّ تركهما يوجب الوقوع في الإضرار الاشد، وهي استبداد الظالمين وأهل الفساد ووقوع الفتن والعقل يستقل بالحكم بتقديم الضرر الأقل على الاكثر.

وأما الكتاب فلقوله سبحانه: ﴿وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة﴾^١ حيث ورد تفسير التهلكة بعدم الجهاد الأعم من الحربي واللساني، وعليه فإنّ الامر والنهي نوع من الجهاد، بل ومن أعلى مراتبه، خصوصاً بوجه الأحكام الظالمين، ولذا ورد: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند امام جائر»^٢ فالتخلّي عنهما منهي عنه.

وما السنة فروايات:

منها: ما ورد عن مولانا الباقر عليه السلام من الذم لمن يترك الأمر بالمعروف والنهي خوفاً على النفس، حيث يقول: «لا يوجبون أمراً بمعروف ولا نهياً عن منكر إلا إذا آمنوا الضرر، يطلبون لأنفسهم الرخص والمعاذير»^٣.

ومنها: رواية تحف العقول عن الإمام الحسين عليه السلام قال: «ويروى عن علي عليه السلام اعتبروا أيها الناس بما وعظ الله به أوليائه من سوء ثنائه على الأحبار، إذ

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٥.

(٢) الوسائل، ج ١٦، الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٢٧، ح ١.

(٣) الوسائل، ج ١٦، الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٢٩، ح ٦.

يقول: ﴿لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الاثم﴾^١ وقال: ﴿لعن الذين كفروا من بني اسرائيل - الى قوله - لبئس ما كانوا يفعلون﴾^٢ وإنما عاب الله ذلك عليهم لأنهم يرون من الظلمة المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك رغبة فيما كانوا ينالون منهم، ورهبة مما يحذرون، والله يقول: ﴿فلا تخشوا الناس واخشون﴾^٣ وقال: ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾^٤ فبدأ الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة منه لعلمه بأنها إذا أديت وأقيمت استقامت الفرائض كلها هيئتها وصعبها، وذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء الى الاسلام مع ردّ المظالم ومخالفة الظالم وقسمة الفيء والغنائم، وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها^٥، ويؤيد ذلك سيرة الأنبياء والأئمة عليهم السلام حيث كانوا يأمرون وينهون ويلاقون في هذا السبيل أشد أنواع الظلم والأذى، وفي رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام: (إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الانبياء ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، وتأمين المذاهب، وتحل المكاسب، وترد المظالم، وتعمر الارض، ويتتصف من الأعداء ويستقيم الامر)^٦.

لكنك بعد التأمل قد ترى أن ما ذكر على المطلوب أدل؛ وذلك لأن ما ذكر من الأدلة دليل على أن الأهم في أي عنوان يتحقق وجب تقديمه، إذ قد يكون الأهم في الأمر والنهي وحينئذ يجبان في الجهاد والدعوة وردع الظالم ونحو ذلك

(١) سورة المائدة، الآية ٦٣.

(٢) سورة المائدة، الآية ٧٨.

(٣) سورة المائدة الآية ٤٤.

(٤) سورة التوبة الآية ٧١.

(٥) الوسائل، ج ١٦، الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٣٠، ح ٩.

(٦) الوسائل، ج ١٦، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، ص ١١٩، ح ٦.

وقد يكون في حفظ النفس والأصحاب ونحو ذلك فيجب وإن استلزم ترك الأمر والنهي، فليس المتقدم هو الأمر والنهي أو غيره من العناوين، بل الأهم هو المتقدم مطلقاً، ففي أي مورد تحقق الأهم وجب العمل به؛ ولذا قلنا فيما تقدم من لزوم التضحية بالنفس والأهل والأولاد إذا تعرّض كيان الدين الى الخطر؛ لأنه أهم ويجب الدفاع عن الأهل والأولاد اذا عارضها ما هو غير أهم كالمال، فحينئذ يجب بذل المال ونحوه لأجل حفظهما، وعليه يحمل قول مولانا الباقر عليه السلام في ذمّ التاركين للأمر والنهي خوفاً من الضرر.

فإنّ ذلك فيما كان الأهم في الأمر والنهي، وكذا كانوا يعملون عليهم السلام ويلاقون أشد الأذى والعذاب في سبيله حينما يكون هو الأهم، كما يحمل قول مولانا الرضا والصادق عليهما السلام على ما إذا كان النفس والأصحاب أهم.

وعليه فلا تنافي بين الأخبار، بل يجمع بينهما بلزوم تقديم الأهم مطلقاً سواء انطبق مع عنوان الأمر والنهي أو حفظ النفس أو غير ذلك، وبذلك يتضح أيضاً أنّ الدليل العقلي الذي ذكر لتقديم الأمر والنهي مطلقاً على ما ذكرناه أدلّ، ويشهد لهذا الفتوى في مختلف موارد الامر والنهي حيث حددت الأمر والنهي بمراعاة المصلحة والمفسدة.

منها: في شروط الأمر والنهي، حيث اشترطوا في وجوب الأمر والنهي أنّ لا يكون فيهما مضرة على الأمر والنهي سواء في نفسه أو ماله أو عرضه، بل اشترطوا أنّ لا يكون فيهما مضرة على أحد من المسلمين في الحال أو المآل وقد حكى عليه الاجماع ولعله ناشيء من بعض النصوص المتقدمة كرواية الفضل بن شاذان عن الرضا ورواية مسعدة عن الصادق عليه السلام وعمومات أدلة نفي الضرر ونحوه، نعم يشترط في ذلك شرطان:

أحدهما: أن يكون الضرر معتداً به.

وثانيهما: أن يحتمل وقوعه احتمالاً عقلياً. وفي كفاية خوف الضرر وعدمه

احتمالان والأقوى كفايته على ما حققناه في قاعدة لا ضرر.

ومنها: في إقامة الحدود ردعاً للمنكر، فإنه لا يجوز لكل أحد التصدي لذلك لأنها من وظائف الامام المعصوم عليه السلام أو من نصبه الامام لذلك تنصيباً خاصاً، وفي عصر الغيبة فإنها من وظائف الفقهاء جامعي الشرائط، ولكن المشهور اشترطوا في إقامة الحد الأمن من الضرر، بل حكي عليه الاجماع من غير واحد، والوجه فيه هو تقديم مصلحة دفع الضرر على مصلحة إقامة الحد والضرر المحتمل هنا يشتمل على موارد ثلاثة:

أحدها: تضرر الفقيه بذلك من سلطان الوقت، كما نصّ عليه في الشرايع^٢ وأشار اليه في المسالك^٣ فإن الحكام الظلمة يتجاوزون على أحكام الله سبحانه، ويمنعون غيرهم من إقامتها لأنه يتنافى مع مصالحهم في السلطة غالباً.

ثانيها: تضرر المؤمنين أو المقلدين للفقيه المتصدي سواء في بلد إقامة الحد أو في غيره.

ثالثها: تضرر فاعل المنكر، أو بعض أفراد المجتمع من ذلك بسبب ضعف الإيمان بما قد يسبب إقامة الحد على فاعل المنكر زللاً في معتقداتهم أو تشويهاً لسمعة الدين لا سيما وأن ارتكاب المنكرات خصوصاً في هذه العصور المتأخرة ناشيء من الشبهة الموجبة لدرء الحد، سواء كانت شبهة في الفكر، أو شبهة في الحكم أو في الموضوعات ونحوها، وذلك لما للأجواء الفاسدة ووسائل الإغراء والخديعة من التأثير على أفعال الناس غالباً.

وكيف كان، فإنه إذا لاحظ الفقيه وجود مضرّة من إقامة الحد اكتفى بطرق

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٩٤؛ مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ٢٢٧.

(٢) شرايع الاسلام، القسم الاول، ص ٢٦٩.

(٣) مسالك الافهام، ج ٣، ص ١٠٧ - ١٠٨.

الردع الأخرى، وأما إذا لم تترتب عليه مضره فإنه يجوز له ذلك ويجب على الناس مساعدته على ذلك لأنه من أهم موارد التعاون على البر والتقوى والمساعدة على إقامة الدين وإبقاء شعائره.

ومنها: في إذاعة الحق ونشر الفكر الصحيح، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى حرمة مع خوف الضرر، ولعله مستفاد من إطلاقات أدلة التقية وبعض النصوص الخاصة.

كقول الصادق عليه السلام في خبر اسحاق بن عمار الوارد في تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ يَغْيِرُ الْحَقَّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾^١، قال عليه السلام: «والله ما قتلوهم بأيديهم ولا ضربوهم بأسيا فهم ولكنهم سمعوا أحاديثهم فأذاعوها فأخذوا عليها فقتلوا فصار قتلاً واعتداءً ومعصية»^٢ وغيره^٣، ويلاحظ مما تقدم، أنّ حرمة إذاعة الحق في الظروف الصعبة نشأت من أهميّة ملاك حفظ النفس ودفع الضرر عنها ورجحانها على ملاكات وجوب الأمر بالمعروف وإرشاد الجاهل وتنبيه الغافل والدعوة إلى الخير وغيرها.

نتيجة الفصل

النتيجة التي نتوصل إليها في هذا الفصل هي:

أن الضرورة والاجماع بل النصوص المتضافرة قامت على رجحان الملاك الأهم في الأفعال والأقوال وتقديمها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي، ففي أي مورد استلزم الأمر والنهي الوقوع في مفسدة أكبر من مصلحة الأمر والنهي أو تفويت مصلحة أكبر منها فإنه يجوز تركهما تحصيلاً للمصلحة الأهم، أو دفعا

(١) سورة البقرة، الآية ٦١.

(٢) الوسائل، ج ١٦، الباب ٣٤ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٥١، ح ١٦.

(٣) أنظر الوسائل، ج ١٦، الباب ٣٤ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٤٨ - ٢٤٩، ح ٦، ح ٧، ح ٨، ح ٩.

للمفسدة الأكبر، بل في بعض الموارد يحرم الامر والنهي لملازمته للعناوين المحرمة.

الفصل السادس

في تعارض الأهم وقاعدة الجب

وفيه أمور:

الأمر الأول: دليل القاعدة

لقد دلّ الكتاب والسنة وقامت السيرة المعصومة عليها السلام على عدم مؤاخذه الكفار الذين أسلموا على اعمالهم المخالفة للاسلام ومعاصيهم التي ارتكبوها حال الكفر، تسامحا من الدين وارقاقاً.

فمن الأوّل قوله سبحانه: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾^١ والآية جملة شرطية، كما أن «يغفر» مبني للمجهول لتأكد الجزاء، وظاهرها جملة خبرية في مقام الانشاء فتفيد حكماً شرعياً يقضي بلزوم التسامح مع الكفار إذا أسلموا، وفي مجمع البيان: الإنتهاء الإقلاع عن الشيء لاجل النهي. والسلف: التقدّم^٢، والآية خطاب لرسول الله صلى الله عليه وآله ليخاطب الكفار ويرغب لهم بالإيمان بأمرين:

الأول: دعوتهم الى التوبة والرجوع عن الكفر والشرك وفي مقابل ذلك ينالوا غفران ما مضى من ذنوبهم سواء كانت فيها تبعات أخروية كقضاء العبادات أو دنيوية كالحدود والتعزيرات ونحوها - على قول - وفيها دلالة على أن الكفار مكلفون بالفروع أيضاً.

(١) سورة الانفال، الآية ٣٨.

(٢) مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٦٦؛ ذيل الآية ٣٨ من سورة الانفال.

والثاني: دعوتهم الى المحايدة مع الاسلام والمسلمين وإستبدال سياسة المحاربة بالموادعة وفي مقابل ذلك حصولهم على العفو والغفران عن كل ما قد سلف منهم ويستحق العقوبة كالحرب والقتل والدمار الذي ارتكبه حين الكفر، وكلاهما يشهدان على أن الاسلام يراعي مصلحة اسلام الكافر وتحييد أعدائه للمسلمين وترجيحها على المفاسد التي ارتكبها في زمن الكفر؛ لأنها أهم.

ومن السنّة الحديث المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله الذي رواه العامة والخاصة: «الإسلام يجب ما قبله»^١.

وفي الفقه: قد ظفرت بزهاء ثلاثين حديثاً يشمل ما ذكرناه، والغالب بهذا اللفظ وفي بعضها: «هدم الإسلام ما كان قبله»^٢.

فالحديث متواتر عند العامة والخاصة، وقد عملا به في مختلف الأبواب^٣.

وفي الجواهر: «الإسلام يجب ما قبله» منجبر سنداً ودلالة بعمل الأصحاب^٤.

وقد قامت سيرة الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام والمسلمين على ذلك بالنسبة الى الذين يدخلون في الاسلام وهو ما قامت عليه الفتوى قديماً وحديثاً.

فإنّ النبي الأعظم صلى الله عليه وآله كان يعفو عمّا سلف من الكفار خصوصاً العلماء والتجار والحكام منهم، وهم الطبقات العليا في المجتمع والتي في يدها زمام الأمور غالباً، فلم يقتل أحداً منهم، ولا استحل أموالهم ولا سجنهم، نعم أهدر دم عدد قليل منهم في الفتح لعظيم جرمهم وكبر جنائيتهم ولما أسلموا عفا عن بعضهم.

(١) عوالي اللآلي، ج ٢، ص ٥٤، ح ١٤٥.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ٢٣، ح ٩.

(٣) الفقه (القواعد الفقهية)، ص ٣٩، وأنظر بيان الاصول، ص ٢٧٥ - ٢٧٨.

(٤) جواهر الكلام، ج ١٥، ص ٦٢.

ويستفاد من سيرة أمير المؤمنين عليه السلام مع مخالفيه ممّن شهر بوجهه السيف عموم الجب الشامل للمسلمين البغاة فعلى رغم جنائتهم الكبيرة في خوض الحروب وتعريض نفوس الألاف من المسلمين الى القتل وهدر الأموال، إلاّ أنّه لم يرد في رواية أو تاريخ صحيح انه عليه السلام عاقبهم على فعلهم أو أخذ أموالهم التي حصلوا عليها في أيام الحكومات السابقة عليه لا سيّما حكومة عثمان بسبب سياسته مع أهله وعشيرته، حيث أباح لهم الأموال، وأعطاهم القطائع، ووزّع عليهم المناصب.

وكذا فعل عليه السلام فيمن ظفر به من أسارى حرب الجمل، فإنّه عليه السلام عفا عنهم وقال عليه السلام: «منتت على أهل البصرة كما منّ النبي صلى الله عليه وآله على أهل مكة»^١.

وأما ما ورد عنه عليه السلام في قطائع عثمان كما في نهج البلاغة^٢ فالظاهر أنه كان مجرد تهديد، فانه عليه السلام لم يتجاوز في أسلوبه معهم فعل رسول الله صلى الله عليه وآله مع أهل مكة، حيث استحلوا داره وديار أصحابه وأقربائه في مكة، إلاّ أنّه صلى الله عليه وآله بعد الفتح لم يسترد منها شيئاً، بل كان صلى الله عليه وآله يذهب مدة بقائه في مكة الى الخيام التي نصبها في المعسكر خارج مكة، ويعيش فيها الى أن خرج منها ورجع الى المدينة وكذلك فعل أمير المؤمنين عليه السلام مع قطائع عثمان، حيث لم يسترد منها شيئاً^٣، وهذه سياسة عامة جرت بها السيرة؛ ولذا لم ينقل التاريخ الصحيح قتل أحد أو مصادرة أمواله في كل فتوحات النبي الاعظم صلى الله عليه وآله على كثرة المدن والقبائل التي فتحها، بل كان صلى الله عليه وآله يقبل اسلامهم ويعفو عمّا مضى وكذا

(١) بحار الأنوار، ج ٣٢، ص ٣٢٩، الباب ٨، ح ٣٠٨؛ وأنظر الوسائل، ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ١٧٩، ح ٦.

(٢) نهج البلاغة، ص ٥٧، الخطبة ١٥.

(٣) الفقه (القانون)، ص ٣٠٢.

كانت سيرة أمير المؤمنين عليه السلام، وفي شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: «أنّ علياً عليه السلام حاربه اهل البصرة، وضربوا وجهه ووجوه أولاده بالسيوف، وشتموه ولعنوه، فلما ظفر بهم رفع السيف عنهم، ونادى مناديه من أقطار العسكر: ألا لا يتبع مول، ولا يجهز على جريح ولا يقتل مستأسر، ومن ألقى سلاحه فهو آمن، ومن تخير الى عسكر الامام فهو آمن ولم يأخذ ائقالهم، ولا سبى ذراريهم، ولا غنم شيئاً من أموالهم ولو يشاء أن يفعل كل ذلك لفعل، ولكنه أبى إلا الصفح والعفو، وتقيّل سنة رسول الله صلى الله عليه وآله يوم فتح مكة، فإنه عفا والأحقاد لم تبرد، والاساءة لم تنس»^١.

وقد ذكر بعض المؤرخين: انه عليه السلام كان له ألف وال وألف قاض^٢ فإن صح ذلك كان دليلاً على اتساع اراضي مملكته وشمولية سلطته لألف بلدة كبيرة، وكل واحدة منها يديرها وال ويقضي في حقوقهم قاض، ومن الواضح أنه لو كان قد حدث قتل أو مصادرة أو ما أشبه لنقله لنا التاريخ لتوفر الدواعي على نقله فهو من قبيل ما لو كان لبان.

الأمر الثاني: مفاد القاعدة

إن مفاد أدلة الجب هو أن الأفعال أو الأقوال التي تصدر من الكافر في حال كفره إن كان يترتب عليها أثر في الاسلام مما يوجب الضرر عليه فإنه مجوب، بمعنى أنّ ذلك الفعل أو القول لو كان يصدر عنه في حال الاسلام لكان يؤخذ ويعاقب عليه كما لو زنى أو شرب الخمر أو قتل مسلماً أو غير ذلك من المحرمات التي إذا ارتكبتها في حال الاسلام فإنه يحد فيها أو يعزر أو يقتص منه، كما ويلزم بدفع الدية، فإن هذه الحدود والتعزيرات والالزام بدفع الدية مرفوعة عنه اذا

(١) شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٣.

(٢) أنظر الفقه (القانون)، ص ٣٠٣.

ارتكب تلك الافعال في حال الكفر ثم أسلم.

فلو سرق في حال الكفر ثم أسلم لا تقطع يده، ولو قتل مسلماً لا يقاد أو زنى محصناً لا يرجم، أو سب النبي الاعظم صلى الله عليه وآله أو الباري عز وجل لا يقتل، وهكذا غيرها من الافعال والاقوال، كل ذلك لأنّ الاسلام يجب ما قبله. نعم خرج من ذلك بعض الموارد للانصراف، او لمنافاتها للغرض كالعقود والايقاعات.

فإنّ بعض الفقهاء كالسيد الاستاذ أعلى الله مقامه ذهب الى انصراف حديث الجب عنها^١، ويمكن القول بعدم شمولها لها لمنافاتها لا متنايئة الجب؛ وذلك لأنّ الحديث وارد في مقام الامتنان، وعليه فانه لا بد وأن يكون الرفع بالنسبة الى الآثار التي في رفعها امتنان، ولعل من هنا ورد في مجمع الفائدة والبرهان: أن حقوق الأدميين مستثنى بالاجماع كما نقله عنه في مفتاح الكرامة^٢؛ ولذا فإنّ الديون والقروض والمهور والأموال المغصوبة ونحوها لا يشملها دليل الجب؛ لأنها منافية للامتنان، ولا مجال لشمول الادلة الامتنانية لمورد يكون على غيره خلاف الامتنان؛ لأنه نقض للغرض على تفصيل لا يسعنا بيانه هنا.

الأمر الثالث: هل الجب ضرورة أم تعبد شرعي^١

هل جب الاسلام عما قبله من باب التعبد الشرعي والحكم الولائي الخاص في أول الاسلام أم هو من باب الأهم والمهم؟ وذلك لما فيه من جذب الكفار وإدخالهم في الاسلام فإن طبيعة الناس أنهم اذا وجدوا مصالحهم مؤمنة في الدين الجديد بل إذا وجدوا أنه يوفّر لهم من الفوائد والأرباح ما لا يجدونه في الكفر فإنهم يسلمون، فتهيأ لهم الفرص الأفضل لسماع كلام الله سبحانه والرسول والإيمان بهما عن قلب صادق، والذي يظهر من لسان أدلة الجب ومن السيرة التي

(١) الفقه (القواعد الفقهية)، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) مفتاح الكرامة، ج ٣، ص ٣٨١، في شرح الثامن من المطهرات الاسلام؛ وبيان الاصول، ج ٥، ص ٢٧١.

يساعدها الفهم العرفي من امتثانية الجب هو الثاني ، لأهمية انتشار الدين ودخول الناس فيه أفواجا ديناً ودنيا ورجحانها على مؤاخذه الكفار في بعض العقوبات أو المؤاخذات الشخصية التي قد تمنع الكفار من الدخول في الاسلام.

وهو ما استظهره بعض كما في بيان الاصول: وصرّح بأنّ الغاء دماء الجاهلية كان حكماً سلطانياً خاصاً بأول الاسلام لظهور فساد كبير في عدم جبهها لا لقاعدة الجب ، مع أنّا لا نساعد على إعضاده بأول الاسلام مادام ملاك الجب معروفاً وهو موجود حتى في غير الزمان الأوّل؛ لأنّ العلة تعمم، مضافاً إلى إطلاق دليل الجب الشامل لهذه الازمنة أيضاً.

الأمر الرابع: مناقشة مفاد القاعدة

أوردوا على اعتبار قاعدة الجب بطائفة من الاشكالات تتفق على نتيجة واحدة وهي أن تطبيقها يستلزم مفاسد خطيره **وتقرير ذلك:** إن تطبيق القاعدة يستدعي فتح باب الفساد، لأنه يفتح الطريق أمام الكفار والقتلة للقتل والظلم والسرقة، ثم يسلمون تخلّصاً من العقوبة أو الردع، وهذا يستلزم تضييع حقوق الناس وهدر دمائهم وأموالهم، وهذا مالا يقرّه الشرع، ولا يساعد عليه العقل.

والصواب أن هذا الاشكال غير وارد؛ لأنّ الاشكال المذكور وإن كان منطبقاً على بعض الافراد كاسلام المغيرة على ما ورد في التاريخ، ورواه العامة أيضاً كما في المحكي عن أبي الفرج الاصفهاني، وعن سيرة ابن هشام أيضاً، من انه - أي المغيرة - وفد مع جماعة من بني مالك على مقوقس ملك مصر، فلمّا رجعوا قتلهم المغيرة في الطريق، وفرّ الى المدينة مسلماً، وعرض خمس أموالهم على النبي صلّى الله عليه وآله، فلم يقبله، وقال صلّى الله عليه وآله: «لا خير في غدر» فخاف المغيرة على نفسه،

(١) بيان الاصول، ص ٢٧٨٥.

وصار يحتمل ما قرب وما بعد، فقال صلى الله عليه وآله: «الاسلام يجب ما قبله»^١ وهو ما ذكره بن سعد في طبقاته أيضاً.

إلا أن هذا بالقياس الى دخول الآلاف في الاسلام مما لا يعد مصلحة كبرى، حيث تمنع من تشريع القاعدة هذا مضافاً الى أن خروج بعض الافراد لخبث الباطن وسوء النيّة لا يصلح أن يكون دليلاً لحرمان الكثير من الكفار ممن يسلمون بنيّة حسنة، ويستقيمون في الإيمان والعمل، ويؤيدونه عدم وقوع الفساد في إسلام عشرات الآلاف في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام، كما أن الايراد بتضييع حقوق الناس على مطلوبنا أدل، فإن الاضاعة لحقوق بعض الافراد أهون من تنفير الكفار من الايمان والاسلام والذي هو في نتيجة الأمر بسبب إضاعة الحقوق الاكثر والاكبر، فإن من الواضح أن تشريع مثل قانون الجب يمنع من تضييع الكثير من الحقوق الأخرى بجذب الكفار الى الاسلام، كما أن مفسدة الحقوق الضائعة لاتضاهي مصلحة الحقوق المصانة في الاسلام فضلاً عن مصلحة انتشار التوحيد بدخول الكفار الى الدين وقوة الاسلام، او القضاء على خصومه من الكفار ونحوهم كما هو واضح.

نعم، اذا واجه تطبيق قانون الجب مفاسد أهم وأعظم فهل نأخذ بقانون الأهم أم بقانون الجب؟ وبعبارة أخرى، إذا طبّق قانون الجب على مثل المغيرة ونحوه من الذين لا يرتدعون عن المنكر، وسبب ذلك تجرؤ الكثير من الكفار على ارتكاب الفضائح في الكفر ثم وجدوا ذلك طريقاً للخلاص من العقوبات فأظهروا الإسلام، بمعنى أن الحاكم الشرعي وجد الأهم في مؤاخذه الكفار فيما صنعوا في حال الكفر، فهل يجوز له الأخذ بالأهم تقديماً للاهم على الجب أم لا مجال له لذلك

(١) الأغاني، ج ١٦، ص ٨٢؛ والسيرة النبوية، ج ٣، ص ٣٢٨.

(٢) الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

للتعبّد الشرعي الوارد في الجب؟ احتمالات:

الأول: أن يقال بتقديم الأهم مطلقاً، وذلك لقوة ملاكه وكونه من الأدلة الثانوية الحاكمة على مثل الجب ونحوه من الأدلة الأولية كما عرفته، بل تقديم قانون الأهم حكم عقلي والاحكام العقلية لا تقبل التخصيص، بخلاف الجب فإنه قانون جعلي شرعي يمكن تخصيصه بالأدلة الأخرى.

ولا يقال: إنّ قانون الجب امتناني جعله الشارع ارفاقاً فحكمه بتقديم الأهم عليه مناف للامتنان، وهو تناقض.

لأنه يقال: بعد ثبوت الأهمية في عدم الأخذ بالجب لا إمتنان في الأخذ به، بل الامتنان في الحكم بتقديم الأهم لما فيه من ضمان المصالح الأكبر ودفح المفساد الأعظم فلا تناقض.

بل التناقض في عدم الحكم بتقديم الأهم لما عرفته من أن قانون الأهم عقلي فلا يقبل التخصيص، وقد أقره الشارع أصلاً وإطلاقاً بما أنه سيّد العقلاء، فعدم حكمه بتقديم الأهم مع إحراز الأهمية في مؤاخذه الكفار والمشرّكين تناقض.

الثاني: أن يقال بتقديم الجب مطلقاً، وذلك للمانع العقلي من تقدم الأهم؛ وذلك لأنّ علة جعل الجب هو الأهم والمهم لتشويق الكفار للدخول في الاسلام كما عرفت، فاذا تقدم عليه الأهم والمهم يلزم من وجوده عدمه وهو محال.

الثالث: التخيير؛ وذلك لأنّ تطبيق قانون الجب مما يتوقف على نفوذ الحاكم الشرعي وبسط يده؛ لأنه الذي يقيم الحدود، ويحفظ الحقوق، وحيث أنه يفتقد الرجحان لأحد الطرفين بسبب المانعين الشرعي للزوم مخالفة النهي، والعقلي للزوم التناقض في الأول والمانع العقلي في الثاني، فإنّ اللابدية العقلية تحكم بالتخيير لعدم القدرة على الجمع بينهما وعدم جواز تركهما.

وربما لهذه الجهة ذهب جمع من الاعلام الى أنّ قانون الجب قانون ولائي سلطاني، فحملوا أدلته على التعبّد الشرعي لا الأهم والمهم وهو الذي قد يستفاد

أيضاً من قول مولانا امير المؤمنين عليه السلام: «مننت على أهل البصرة كما من رسول الله على أهل مكة»^١ فإنه لو لا التخيير لم يكن مورد للمنة.

الرابع: هو التسايط والرجوع الى الأصول الأمارية الفوقية إن كانت، وإلا فالأصول العملية، والظاهر أنّ الاصول الفوقية هنا هي عمومات الأدلة الدالة على أن الكفار مكلفون بالفروع، فتشملهم عمومات الأدلة الأخرى الدالة على لزوم مؤاخذتهم فيما ارتكبه في حال الكفر من جنایات ومعاصي، وعلى فرض فقدانها أو عدم جريانها فالأصل العملي الحاكم هنا هو الاستصحاب لليقين السابق باستحقاق المؤاخذة لتكليفهم بالفروع والشك اللاحق بالارتفاع.

ولو قيل بتبدل الموضوع أو تعدد القضية المتيقنة والمشكوكة بسبب اختلاف الحال بين الاسلام والكفر فإن المرجع حينئذ للاحتياط للعلم الاشتغال والشك بالفراغ والاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

الخامس: التفصيل بين حقوق الباري عزوجل كالعبادات وشرب الخمر وبين حقوق الناس كالديون وقتل النفوس ونحوها، ففي الأوّل يؤخذ بقانون الجب؛ لأنه المتيقن من شمول الجب له؛ لأنه حقه سبحانه، ولمرجعية أمر جعله ورفعته الى الشارع، وفي الثاني يؤخذ بالأهم والمهم؛ لأنه الموافق لامتنائية الجب وللإستصحاب أو الاشتغال بعد الشك بالفراغ.

وكيف كان فالحق في هذه الاحتمالات هو الأوّل، وأما الاحتمالات الأخرى فيمكن المناقشة فيها، أما الثاني فلأنه على المطلوب أدلّ، وذلك لسببين:

أحدهما: عموم العلة فإن كان ملاك الأهم والمهم هو علة جعل قانون الجب كشف عن قوة ملاك الأهم الذي يرجح على كل ما يعارضه من مزاحمات أو معارضات، فيشمل كل مورد يحرز فيه الأهمية بلا خصوصية للجب أو غيره.

(١) بحار الأنوار، ج ٣٢، ص ٣٢٩، الباب ٨، ح ٣٠٨.

وإنما حكم الشرع بالجب لأنه مصداق من مصاديق الكبرى الكلية السارية في مختلف الأبواب وهي ترجيح الأهم.

ثانيهما: وجود التفاضل في المصالح لأنه إذا تعارضت المصلحة الأهم كالجب مع المصلحة الأكثر أهمية ترجحت الأكثر أهمية على غيرها بلا منازع. وبذلك يظهر وجه المناقشة في الاحتمال الثالث، وذلك لأنه يتفرع على ثبوت الثاني، ومع بطلانه لا يبقى مورد للتعارض واللابدية العقلية حتى يحكم بالتخيير، بل يبقى تقدم الأهم بلا مانع عقلي أو شرعي.

وأما الرابع فللخروج الموضوعي عن كلي البحث، وذلك لأن الحكم بالتساقط فرع التعارض، وهو إنما يتوصل إليه بعد فرض التكافؤ بين الدليلين، وقد تقدم مفصلاً أن قانون الأهم والمهم ثانوي، والدليل الثانوي حاكم على الأولي، فلا تصل النوبة بينهما إلى التعارض حتى يحكم بتساقطهما والرجوع إلى الأصول الفوقية أو التحتية.

وأما الخامس فلا لأنه لا مجال للتفصيل المذكور بعد حكومة دليل الأهم على الجب مطلقاً، وعليه فلا يبقى مورد لجريان الجب حتى يحكم بجريانه في حقوق الله سبحانه. هذا فضلاً عن أن التفصيل المذكور مما لم يحم عليه شاهد أو دليل، فإن إطلاق دليل الجب يشمل كلا الحقيين معاً، وما خرج منه كالعقود والايقاعات فلا ينصرف عنه، كما أن ذلك هو مقتضى الامتنانية.

وعليه فلم يبق إلا الاحتمال الأول القاضي بتقديم الأهم مطلقاً وهو الذي قامت عليه الأدلة وهو المستفاد من إطلاق النصوص والفتاوى^١، والذي ربما يستفاد من السيرة في بعض الموارد.

(١) راجع (الفقه الجهاد)، ج ٤٨، ص ٢٠٥.

نتيجة الفصل:

النتيجة المستحصلة من هذا الفصل هي: ان تطبيق قانون الجب والتسامح في الدين يجب أن يلاحظ فيه المصلحة الأهم، فان كانت المصلحة في تطبيقه أخذنا به، وإن كانت المصلحة في الجب أخذنا به، فالأصل العام في المسألة هو ترجيح الأهم مطلقاً، نعم إن كانت المصلحة بالغة كان التقديم واجباً وإلا كان راجحاً، وفي صورة التساوي فالحل هو التخيير.

الباب التاسع

في تراحم المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية

وهو من الأبواب الهامة جداً التي يقع فيها البحث كثيراً في العديد من المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وذلك لتراحم ما يهم الفرد من المصالح مع ما يهم المجتمع والبحث فيه يقع في فصلين:

الفصل الأول

في أنحاء التزاخم بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع وأسبابه

وفيه أمور:

الأمر الأول: في أنحاء التزاخم بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع.

يمكن ان يقع التزاخم بين مصالح الأفراد ومصالح المجتمع على أنحاء عديدة:

النحو الأول: تراحم الأهم الفردي والأهم الاجتماعي، كمنع التاجر من التجارة بالمخدرات، ومنع التجوال لأجل توفير الأمن العام، فإنّ المصلحة الهامة للفرد تقتضي إباحة ذلك، إلا أنّ المصلحة الهامة للمجتمع تقتضي منعه.

النحو الثاني: تراحم المهم الفردي والمهم الاجتماعي، كإباحة حلق اللحية لبعض رجال الشرطة أو الأمن لأجل كشف الفئات الضالّة، أو التزيي بزيتهم لأجل

التوغّل فيهم ومعرفة مخاطرتهم ومكائدهم.

النحو الثالث: تزاحم المهم الفردي مع الأهم الاجتماعي، كإلغاء مجال السياحة أو منع الجنود والطلاب من السفر، لأجل حماية الأمن العام أو الدفاع في زمن الحرب.

النحو الرابع: تزاحم الأهم الفردي مع المهم الاجتماعي، كمنع الدولة تجار البلد من الاستيراد الخارجي لتشجيع الصناعة الوطنية.

والظاهر أنّ في الجميع تتقدم المصلحة الاجتماعية على المصلحة الفردية، سواء كانت المصلحة بدرجة الأهم أو المهم الاجتماعي، وسواء كانت المصلحة الفردية بدرجة الأهم أو المهم الفردي؛ والحاكم بهذا التقديم هو العقل، ويمكن تقريره من جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: الغلبة الكميّة والكيفية للمصالح الاجتماعية على الفردية، وذلك لأنّ المصلحة الاجتماعية وإن كانت بالقياس الى نفسها مهمّة لكنّها بالقياس الى المصالح العام والأغراض الاجتماعية أهم، كما أنّ الأهم الفردي مهما كان فانه في قبال المصالح العام لا يرقى لمزاحمة المصالح العامة؛ وذلك لما عرفت غير مرّة من أنّ المصالح والمفاسد عند التزاحم أو التعارض يحصل فيها كسر وانكسار، فلا يبقى على درجة واحدة، ولدى تعارض مصالح المجتمع مع مصالح الفرد فإنّ مصلحة الفرد الأهم تنزل الى المهم أو دونه، بخلاف مصلحة المجتمع، لأنّها تنحل الى مصالح المجموع العام، وبالتالي فهي من ناحية الكم أكثر ومن ناحية الكيف أشد فتبقى دائماً أكبر وأهم من مصالح الفرد.

الجهة الثانية: قبح المصلحة الفردية في مقابل الاجتماعية، لأنّ القول بتقدم مصلحة الفرد على المجتمع يخرج موضوعاً عن الأهم والمهم، ويدخل في موضوع الأنايية والمنفعة وهو في نفسه عنوان قبيح عقلاً، وإذا استلزم إضراراً بحقوق الآخرين كان محرماً شرعاً أيضاً.

الجمّة الثالثة: إختلال النظام، وذلك لأنّ تقديم مصالح الافراد على المجتمع يستلزم الهرج والمرج واختلال النظام، وهو قبيح عقلاً وحرام شرعاً، وإنّ مما لا شك فيه أنّ منح التاجر فرصة التجارة في المخدرات فيه مفساد عظيمة لا يمكن أن تضاهيها مصلحة فردية حتى تتقدم عليها، ولو انطبقت على موارد أخرى كالتجوال في المناطق المحظورة أو إباحة السفر للطلاب والجنود في زمن الحرب وهكذا فإنه يلزم الفوضى واختلال النظام، بل وسيترتب عليه الأضرار العظيمة التي يقطع بحرمتها شرعاً وممنوعيتها عقلاً.

والحاصل: إنّ في تزامم المصلحة الاجتماعيّة مع المصلحة الفرديّة يجب تقديم المصلحة الاجتماعيّة في رتبتيها الأهم والمهم عقلاً وشرعاً، ويدل عليه مضافاً الى ما تقدم من الجهات الاجماع، وهو يظهر من جملة من الفتاوى والكلمات التي رجّح فيها الفقهاء المصلحة العامة على الخاصة مما يكشف عن وجود كبرى كلية عندهم تقضي برجحان المصلحة الاجتماعيّة مطلقاً.

منها: مسألة الغيبة، فقد اتفقت كلمة الفقهاء على حرمتها، وأدلتها متضافرة في الكتاب والسنة والاجماع والعقل، ووجه الحكمة فيها هو أنها سبب للتعدي على الحق الشخصي للأفراد في العرض والسمعة، وربّما ينجر الى الإضرار المالي والبدني.

ومن هنا وصفها القرآن الكريم بأنها نوع من أكل لحوم الاخوان، حيث قال تعالى: ﴿أَجِبَّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكَلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ﴾^١ ولعل وجه المشابهة بينها وبين أكل اللحم هو الانتقاص والانتهاش سوى أنّ أكل اللحم انتهاش في الشخص والغيبة انتهاش في الشخصية كما أنّ وجه المشابهة بينها وبين الميتة هو أنّ المغتاب لا يجرؤ على استغابة أخيه إلاّ بعد تجاوز أمرين:

(١) سورة الحجرات، الآية ١٢.

أحدهما: قتل عاطفة الانسانية والروابط الاخلاقية بينهما فيعدّه كأنه ميّت لا حياة له فيغتابه. بدهاة أنه لو استشعر شخصية أخيه واتقدت في قلبه محبته وعاشت في وجدانه لم يقدم على استغابته.

وثانيهما: أنّ الغيبة حيث تقع في غياب المغتاب، يتضاعف فيها الظلم والعدوان لأنها تتضمن الاعتداء على شخصيته وفي عين الوقت حرمانه من حق الدفاع عن نفسه، وكلاهما ظلم وعليه فهي تتضمن قتل الشخص مرتين مرة بقتل شخصيته ومرة بحرمانه من حق الدفاع عن نفسه.

وبهذا يظهر وجه المفسدة والقبح فيها فوصفها الباري عز وجل بأنها تشابه أكل لحم الناس وهم أموات.

وكيف كان، فعدوان الغيبة على الحق الفردي للشخص أمر جلي وظاهر لكن استثنى الفقهاء منها موارد أجازوا فيها الغيبة، بناء على أنّها جميعها أو بعضها من صغريات الغيبة لما فيها من مصالح تعود على المصالح العام بالمنفعة، فقدّموا المصلحة العامة على المصلحة الفردية فيها ومن هذه الموارد:

١. المتجاهر بالفسق، أجازوا غيبته، سواء من باب المقابلة بالمثل لكونه هتك العقّة العامة فاستحق الهتك، أو من باب ردع المنكر بواسطة إيجاد الحصانة الاجتماعية تجاه المنكر، فإنّ الناس إذا وجدوا ما في فاعل المنكر المتجاهر به من قبائح وشروور اعتزلوه ولم يتخذوه قدوة. بل لم يستبعد السيّد الأستاذ قدس سره جواز غيبة من تجرّأ على المعصية ولم يرتكبها، كمن يظهر شرب الخمر ويعربد وهو يشرب الماء واقفاً، أو يذهب الى دور البغاء لكنّه يتمتع خفية^١ ووجهه ظاهر.

٢. تظلم المظلوم: فقد اتفقت كلمة المسلمين من الخاصّة والعامة على جواز

(١) أنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٧٠.

فضح الظالم^١ ونشر مساوئه بين الناس ليرتدع عن ظلمه من جهة، ولكي لا يصبح الظلم ظاهرة عامة في المجتمع يتجرأ عليها كل مغرور أو قوي من جهة أخرى. قال تعالى: ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم﴾^٢.

وفي الجواهر: إنَّ السيرة قائمة على التقرب إلى الله سبحانه بسبب الظالمين والمتجاهرين منهم بالكبائر^٣.

٣. نصح المستشار حتى في المسائل الاجتماعية، كالاستشارة في اختيار الزوجة أو قبول الزوج، أو التوظيف والعمل، أو التلمذ والتعليم ونحوها، فانه يجوز للمستشار أن يكشف بعض معائب المرأة أو الرجل، أو العامل والمدير، أو ظلاله المعلم على ما دلت عليه الأدلة ولعل من أسباب ذلك هو مراعاة المصلحة الاجتماعية.

٤. حسم مادة الفساد، من قبيل اغتياب المتبدع في الدين إذا خيف منه اضلال المجتمع وتشويه الحق أو إظهار الباطل، وجوازه ناشيء من النصوص الخاصة، ومن ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الفردية، وتجويز استغابته والوقية به نشأ من مصلحة دفع فتنه عن الناس والتغريب بهم، وهذه المصلحة أولى من مصلحة الستر عليه، أو مفسدة فضحه، بل صرح غير واحد من الأعاظم بجواز هتكه والحط منه في دنظار الناس إذا لم يرتدع بالغيبة؛ لأنَّ حرمة الدين في نظر الشارع أهم من حرمة المتبدع^٤.

٥. جرح الشهود، فقد اتفقت كلمة الفقهاء على جواز جرح الشهود وإظهار

(١) أنظر مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٣٣.

(٢) سورة النساء، الآية ١٤٨.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٧٤.

(٤) أنظر جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٢٢؛ مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٤٩.

فسقهم، صوناً لحقوق الناس في الدماء والأموال والأعراض، وانتصاراً للحق من أن يغلبه الباطل وأهله.

٦. جرح الرواة، وذلك لأجل معرفة حجّية الخبر وعدمه، ومعرفة صلاحيته للمعارضة وعدمها، على ما جرت عليه سيرة الفقهاء والمتشرعة منذ قديم الزمان ودوّنوا فيه الكتب المفصّلة، بل وضع الائمة عليهم السلام قواعد للتوثيق والتضعيف، وذلك لمصلحتين تغلبان المصلحة الشخصية للراوي:

الأولى: علميّة، في إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً في باب التعادل والترجيح الذي هو من أهم أبواب الاجتهاد.

والثانية: دينية، إذ يتوقف على قواعد الجرح حفظ الدين وصيانة شريعة سيّد المرسلين صلّى الله عليه وآله من تحريف الجاهلين والضالين.

٧. دعوى النسب الكاذبة، فإنّ من ادعى نسباً ليس له يجوز فضحه بالغبية؛ لأنّ مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة الشخصية، بدهة أنّ السكوت عليه يستوجب الخلل في الأسرة والمجتمع من جهة الزواج والمواريث والنفقات والنسب وغيرها من أحكام تتعلق بالحق الاجتماعي.

٨. الاستفتاء، فإنّه يجوز للمستفتي أن يسأل الفقيه عن مسائله التي تقع في محل ابتلائه وإن استلزم ذكر بعض الناس وذكر أوصافهم أو معابهم كما يجوز للفقيه أن يستمع لذلك وأن يفتي بحسب مقتضى السؤال، كما تشهد به السيرة النبوية في قضية هند زوجة أبي سفيان، حيث سألت النبي صلّى الله عليه وآله عن جواز أخذ الزوجة من مال زوجها للنفقة وقالت: إنّ أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني وولدي ما يكفيني فقال صلّى الله عليه وآله: «خذي لك ولولئك بالمعروف»^١، وصحيحه بن سنان عن الصادق عليه السلام المشتملة

(١) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٠٢؛ ح ٥٩؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، الباب ٦٦، ص ٢٣١، ح ١.

على ذكر الرجل أمه عند رسول الله صلى الله عليه وآله بأنها لا تدفع يد لا مس، ولم يردعه رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره بأن يحبسها ويمنعها من الوقوع في محارم الله عز وجل^١.

والوجه في الجواز هو رعاية مصالح المجتمع في تعلّم الاحكام الشرعية والعمل بها إذ لولا ذلك لضاعت الأحكام والحقوق.

ومنها: مسألة الكذب، فقد استثنوا من حرمة الكذب الثابتة بالأدلة الأربعة موارد ومن أبرزها موارد ترتب المصلحة العامة عليه، كالخدعة في الحرب بناء على أنها من مصاديق الكذب، وكمورد الإصلاح بين الناس كما في الأخبار المتضاهرة^٢، ومع أنّ الكذب لأي غاية كان فيه قبيح ومفسدة للكاذب.

ومنها: مسألة تولّي المناصب والوظائف في الحكومات الظالمة، فقد دلّ على حرمتها الأدلة الأربعة^٣، واستثنوا منها مورد تولّيها لغرض حماية حقوق المظلومين، أو الدفاع عنهم إن لم يلازمها عنوان مخالف للشرع سواء كان الجواز من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو من باب الأهم والمهم، وكيف كان فإنّ الدخول في ولاية الظالمين يتنافى مع مصالح الفرد الشخصية سيّما الدينية والمعنوية لأنهم أجازوه لأجل المصلحة العامة. وعلى خلاف ذلك تولّي المناصب والوظائف في الأنظمة العادلة سواء كانت المناصب قضائية، أو نيابية، أو تنفيذية، بل حتى في الوظائف البسيطة نظير جباية الصدقات، أو إدارة القاصرين من الأطفال وغيرهم، فإنّها في بعض مراتبها جائزة وفي بعضها الآخر واجبة لأنّها من مصاديق المعاونة

(١) الوسائل، ج ٢٨، الباب ٤٨ من ابواب حد الزنا، ص ١٥٠، ح ١.

(٢) أنظر الوسائل، ج ١٢، ص ١٤١، من ابواب احكام العشرة، ص ٢٥٢ - ٢٥٥، ح ١، ح ٢، ح ٥، ح ٨، ح ١١.

(٣) أنظر مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٦٧٠؛ مهذب الاحكام، ج ١٦، ص ١٦٨؛ الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢،

على البر والتقوى وتطبيق العدل كما صرّح به في الجواهر^١.

ومنها: القرارات الحكومية العامّة، فإنّ للدولة المشروعة أن تقرّ أو تمنع ما يضر بالمصالح الفردية لأجل المصالح العامّة، كأن تمنع دخول المرضى بالأمراض المعدية في المدارس والمعامل والدوائر أو تمنعهم من الزواج مثلاً في الحالات التي يشخص أهل الخبرة ذلك مع وجود العلم أو الظن أو الإحتمال العقلائي بالإصابة بمرض الإيدز مثلاً. وكل ذلك لأجل حماية الأسرة والمجتمع من أخطار الأمراض ومفاسدها.

وهكذا في باقي مرافق الحياة فللدولة أن تفرض على أهل الصناعة إنتاج بضاعة معيّنة، وعلى أهل الزراعة زرع محاصيل معيّنة، وعلى الجامعات دراسة علوم معيّنة، وهكذا كل ما يدخل ضمن المصلحة العامّة للبلد، نعم ينبغي أن تخضع هذه القرارات العامّة لشروط:

أحدها: أن تكون صادرة من حكومة مشروعة.

ثانيها: أن تكون بهدف دفع المفاسد أو جلب المصالح للمجتمع.

ثالثها: أن تكون ناشئة من تشخيص ثقات أهل الخبرة.

رابعها: أن تكون مصلحة المنع أو الاقرار غالبية على مصلحة منع الأفراد، ولو فقدت هذه الشروط أو بعضها لم يصح المنع ويبطل القرار لمنافاته لقانون السلطنة القاضي بحرية الناس فيما يتعلق بشؤونهم على تفصيل ذكرناه في كتاب فقه الدولة^٢.

ومنها: استخراج الحق من قبل القاضي بالتحريّي والتحقيق، فإنّ للحاكم أن يثبت الحق بغير البيّنة واليمين لا سيّما في المسائل العامّة التي قد لا توجد فيها بينة،

(١) جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ١٥٥.

(٢) أنظر فقه الدولة، ج ١، ص ٥٩٥-٥٧٢.

أو علم القاضي فيها بكذب المتهم أو كذب الشهود، كما إذا ادعت الفتاة أن فلاناً أكرهها على الزنا، أو ادعى الجار أن جاره يفعل المنكر، أو يبيع المخدرات، أو يقوم بالسطو والسلب لبيوت الجيران ونحو ذلك، فإنه لو أراد القاضي الاكتفاء باليئة واليمين أو جب بطلان الحقوق وتفشي المنكر، والجرءة على الظلم والتجاوز، وكل ذلك لا يجوز، كما أفتى به البعض^١، وعليه جرت سيرة قضاة المسلمين من أول الإسلام الى اليوم، بل قامت عليه النصوص المتواترة الدالة على أن الامام أمير المؤمنين عليه السلام استخرج الحقوق بأساليب مختلفة مفروضة في نواذر قضاياه عليه السلام في القضاء.

والحاصل: إن ملاحظة هذه المسائل وكلمات الفقهاء في بعضها، وادعائهم الاجماع على بعضها الآخر يوصلنا الى نتيجة هامة وهي:

أن هناك كبرى كلية ارتكازية لدى الفقهاء حصلناها من استقراء الموارد تقضي بلزوم تقديم المصلحة العامة على المصلحة الفردية أينما تزاخمتا، سواء كانت المصلحة العامة في رتبة الأهم أو في رتبة المهم، وسواء كانت المصلحة الفردية هي الأخرى في مرتبة الأهم أو في مرتبة المهم.

الأمر الثاني: في كيفية تشخيص المصلحة العامة.

لابد من إيجاد ضوابط عامة نرجع اليها في معرفة ذلك، ولعل من أهم هذه الضوابط إثنان: **الأولى:** تحديد الحاكم الذي نرجع إليه في معرفة المصلحة العامة من غيرها **والثانية:** تحديد المعيار الذي نلحظه في تشخيص أهمية المصلحة من غيرها.

أما بالنسبة للضابطة الاولى، فيمكن القول بأن الحاكم في تحديد المصلحة

(١) أنظر الفقه (الحدود والتعزيرات)، ج ٨٧، ص ٢٦٨.

العامّة من غيرها يمكن أن يكون أحد ثلاثة:

الأول: الفقيه الجامع للشرائط، وهذا يتحقق في الموضوعات الشرعية، أو الموضوعات المستنبطة.

الثاني: المكلف نفسه، وهذا يتحقق في الموضوعات الصرفة أو الخاصة إذا كان من أهل الخبرة، أو أمكنه تشخيص ذلك بالتحقيق والدراسة، فإذا شخّص المكلف الأهميّة جاز له العمل بها، ولا يحتاج بعدها إلى فتوى الفقيه، نعم إذا منعه الفقيه الذي يقلّده من الأخذ بالأهم وجب عليه الاتباع لوجوب إطاعته.

الثالث: أهل الخبرة، وهذا يتحقق في الموضوعات العامّة التي تهّم الدولة والمجتمع في الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية ونحوها، ومثل هذه الموضوعات نحتاج فيها إلى أمرين:

أحدهما: تحديد الموضوع والمرجع فيه إلى أهل الخبرة.

وثانيهما: فتوى الفقيه بلزوم العمل به فإذا شخّص أهل الخبرة المصلحة العامّة في الأمر؛ وأفتى بالعمل الفقيه بالعمل به وجب العمل به وإن استلزم تفويت المصالح الفردية. وأما بالنسبة للضابطة الثانية فيمكن أن نقول: إنّ المصلحة العامّة التي يمكن أن تراحم مصلحة الفرد ينبغي أن تكون مما لا يتسامح بها العقلاء، بداهة أنّ المصالح العامّة قد لا تكون محسوسة أو قريبة من الحس كما هو الحال في المصالح الفردية، وعليه فإنّه ينبغي ملاحظة نسبة المصلحتين من جهتين:

الأولى: مدى قربها وبعدها في التأثير، فربّما تكون المصلحة الاجتماعية بعيدة الوقوع بينما المصلحة الفردية قريبة الوقوع، كما لو أراد الفلاح أن يترك الزراعة ويسكن المدينة لأجل العمل، فإن هذا التصرف بالقياس إلى مصلحته الشخصية قريب الوقوع والأثر، وهو في نفس الوقت ضارّ بمصالح المجتمع إلّا أن ضرره لا يظهر الآن وإنّما على المدى البعيد، كما لو فرضنا أنّ فعل الفلاح هذا سيشتجّع الفلاحين الآخرين على سكنى المدن بما يعود على البلد بنقص الزراعة والحاجة

إلى الإستيراد الضار ولكن في ظرف خمسين سنة.

الثانية: مدى أهميتها عند العقلاء، فربما تكون المصلحة الاجتماعية قريبة الوقوع ولكنّ العقلاء يتسامحون فيها ولا يعدّونها ذات أثر كبير كتدخين السكائر، فإنّه يضرّ بالمصلحة الفردية من جهة الصحة والمال، ويضرّ بمصلحة المجتمع من جهة أسرته وأطفاله ومكان عمله، ومن جهة البيئة، إلاّ أنه إذا تسامح المجتمع في مثل هذا الضرر جاز تقديم المصلحة الفردية، وترخيص التدخين في البيوت وأماكن العمل والمحلات العامة، والنتيجة المترتبة على هذا هو بيان أنّ قول الفقهاء بوجوب ترجيح المصلحة العامة على مصلحة الفرد دائماً إنّما هو في المصلحة العامة التي يعتني بها العقلاء ويعدّونها ذات أثر قريب. وأمّا المصلحة التي لا يعتنون بها، أو لا يعدّونها ذات أثر قريب، فإنّها إذا تزاخمت مع مصلحة الافراد وجب الرجوع فيها الى الضابطة العامة في قانون التزاخم، أي وجب ملاحظة الأهم والمهم منهما، فإن أحرزنا الأهمية في أحدهما أخذنا به، وإن احتملنا الأهمية فكذلك، وإن لم نحرز الأهمية أو أحرزنا التساوي بينهما فالحل هو التخيير بينهما.

الأمر الثالث: في أسباب التزاخم بين مصالح الفرد والمجتمع

قد يخطر في ذهن البعض سؤال عن أسباب رجحان المصلحة الاجتماعية على المصلحة الفردية مطلقاً، وهذا سؤال هام ينبغي إثارته في ليس في البحث الفقهي بل في غيره من المباحث لترتب الكثير من الآثار والفوائد عليه ولعلنا نقول: أن التزاخم بين مصالح الافراد ومصالح المجتمع يعود إلى أسباب عديدة لعل عمدتها سببين:

السبب الأول: القصور الذاتي في البشر، إذ هناك تزاخم مستمر في الشريعة بل وفي القوانين الوضعية أيضاً بين حقّ الفرد وحقّ المجتمع تفرضه طبيعة الحياة وإختلاف الرغبات والمصالح ومحدودية الطاقات والقابليات من أجل الوصول إليها بلا نقيصة في طرف أو زيادة لطرف على حساب غيره.

ولعلّ هذا يجري حتّى في تطبيق الأحكام وتنفيذ القوانين؛ ولذا نلجأ في كثير في الأحيان إلى القرعة وقاعدة العدل والإنصاف، وقاعدة الصلح خير^١، والبيّنات والأيمان، ونحوها من القواعد والأصول الموضوعية كلّ الخصومات والمنازعات والإنصاف للحقوق مع أنّنا قد نقطع في بعض الأحيان بعدم وصول الحقّ لأهله في الواقع جرّاء العمل بهذه القواعد إلاّ أنّنا مكلفون بالعمل بالظاهر في عالم الدنيا، لقصورنا عن الوصول الى الواقع دائماً، ولذا لم يبق أمامنا إلاّ أحد خيارات ثلاثة وهي:

١. أن نجهد أنفسنا في الوصول الى الواقع وهو أمر متعذر فيكون التكليف به تكليفاً بغير المقدور.
 ٢. أن نتخبط في الفتيا والقضاء وهو ظلم وتناقض.
 ٣. أن نرجع الى قواعد الإفتاء الظاهرية والتي غالباً أو في كثير من الأحيان تصيب الواقع وبها ندرك أموراً: **أحدها**: بلوغ الواقع أحياناً وهو أفضل من عدم بلوغه أبداً **وثانيها**: قطع مادة النزاع والتخاصم **وثالثها**: حفظ النظام.
- ومن الواضح أن الوصول الى هذه الأغراض أهم من عدمها، ولذا قرّر الشارع هذه القواعد وجعلها ضوابط نرجع إليها عند الاختلاف أو اشتباه الأمور فالعدالة ليست مطلقة في عالم الدنيا لعدم قابلية موازين الدنيا لاستيعاب العدل المطلق؛ ولذا كان الجزاء الإلهي في الآخرة بما لا يقدر في معايير الدنيا، وهذه مسألة كلامية لا يسعنا التطرّق إليها هنا.

إذاً هناك تدافع مستمر بين حقوق الأفراد وحقوق المجتمع، ومقتضى الأصل الأوّلي لحقّ الفرد إذا عاش وحده أن يكون أكثر ممّا إذا عاش مع الآخرين، والعكس صحيح، إلاّ أنّ العقل والشرع وتبعهما العقلاء قرروا الحقّين معاً، وحيث

(١) إشارة إلى قوله تعالى: (الصلح خير) سورة النساء الآية: ١٢٨.

إنّ الوصول إلى العدل المطلق في الجمع بين الحقين غير ممكن عادة لما عرفت من القصور في الدنيا فلم يبق إلا أن نختار أحد التصرفات التالية:

١. أن لا نعطي حقاً لأي منهما فنترك الفرد وشأنه والمجتمع وشأنه هروباً من نقصان حقّ كل واحد منهما، وهذا هدر وتضييع وضرر للإثنين معاً.

٢. أن نعطي حقّ الفرد ونتجاوز عن حقّ المجتمع بلحاظ أنّ الفرد منشأ المجتمع، إذ لولا الفرد لم يكن المجتمع، بداهة أنّ المجتمع عبارة عن مجموع الأفراد وهو بمنزلة العلة له، وهذا ظلم وإضرار وترجيح للمرجوح لأهميّة وأوسعيّة حقّ المجتمع، بل هو فوضى واختلال نظام.

٣. أن نعطي حقّ المجتمع ونتجاوز حقّ الفرد؛ لأنّ المجتمع أعظم من الفرد، بل لولا المجتمع لم يصل الفرد إلى حقّه، ولا يؤمّن احتياجاته.

٤. أن نتّصف بينهما، فمرة نقدم حق الفرد، وأخرى نقدّم حق المجتمع، وهذا بالإضافة الى أنه غير ممكن لاختلال النظام وفقدان القدرة على العدل في الترجيح، بل وفقدان المرجّح فإنّه بحاجة الى من يحكم بالترجيح في الموارد المختلفة وهو متعذّر عادة.

٥. أن نجتمع بين الحقين وهو لا يكون إلا بمراعاة حقّ المجتمع أولاً، ثم هو يكون طريقاً لضمان حقّ الأفراد ثانياً، فحق الفرد في الحقيقة يقع في طول حق المجتمع، لأنّ ضمان حق المجتمع هو ضمان لحقوق أفراد، لأنّ المجتمع ليس الا مجموع الأفراد فمثلاً: إذا منعنا الأفراد من التجوّل ليلاً لأجل الحؤول دون وقوع جرائم القتل أو النهب والسلب مثلاً فإننا نكون قد راعينا حقّ المجتمع أولاً، وفي الوقت نفسه نكون قد راعينا حقّ الفرد أيضاً لكي ينعم بالأمن والسلامة وإن استلزم ضمان حق المجتمع حرمان الفرد من بعض حقوقه، كحقه الشخصي في التجوّل والتّنزه ليلاً، وهذا الحرمان إنّما جاز لأنه ضرورة. وعلى هذا فإنّ مراعاة حق المجتمع يتضمن مراعاة

حق الأفراد، وأما مراعاة حق الفرد فيتناهى مع حق المجتمع عادة أو في بعض الأحيان والتدافع الواقع بين الحقين لا يحلّ إلا بتقديم حق المجتمع.

السبب الثاني: القصور الذاتي للعالم، فقد إتفق العلماء من أصحاب المذاهب، ولعلّه المستفاد من جملة النصوص في الكتاب والسنة على أنّ الحياة البشرية قائمة على التدافع، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^١ وقال تعالى: ﴿وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^٢ وعليه فإنّ الإبتلاء والتدافع إن كان في الخير كان تنافساً وإن كان في الشر كان صراعاً وإن كان بين الخير والشر كان نزاعاً - كما يقولون -، ولعلّ هذا ما يظهر من كلام أفلاطون أيضاً، ثم أخذ منه بعض الحكماء من الغربيين مثل روسو وغيره فيما بعد، وأطلقوا عليه اسم «العقد الإجتماعي» وإن كان للنقاش في التسمية المذكورة مجال، لكنّ المبدأ من حيث الأصل أمر يشهد به الوجدان والفطرة؛ لأنّ الإنسان بطبيعته مندفع نحو جلب منافعه ودفع مضارّه، وحيث إنّ نطاق الحياة ضيق ومحدود يكون قاصراً عن تحقيق رغبات الجميع ومصالحهم من دون أن يسبب حرماناً أو نقصاناً لآخرين، ولذا فإنّ الإنسان يعيش حالة نزاع مستمر مع بني نوعه في صورته السلبية وتنافس مستمر في صورته الإيجابية.

وعليه فإنّ كل واحد من الناس - إلا من عصمه الله عزوجل - يريد أن يجلب لنفسه أكبر قدر من المنافع ودفع أكبر قدر من المضار بقسميها المادّي والمعنوي، وحيث إنّ نطاق الحياة ضيق كما ذكرنا فإنّ تحصيل المنفعة الأكبر قد يستلزم فوات منفعة على الغير، واستثمار فرصة من التقدّم قد تستدعي ضياعاً لفرصة على الآخرين، كما أنّ دفع ضرر عن الغير قد يستلزم وقوع ضرر على الآخرين، فيحصل

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٣٥.

التدافع.

وبذلك يستمر النزاع الذي ربما لا ينقطع مادام الإنسان ناقصاً ومادامت الحياة، ولعلّ هذا بعض ما قد يستفاد من قوله عليه السلام «ما رأيت نعمة موفورة إلا وإلى جانبها حقّ مضيّع»^١ فإن زيادة النعمة عند أحد تستلزم نقصانها من آخرين عادة.

والسبب في هذا هو شره الانسان وطمعه في جذب مزيد المنافع لنفسه ودفع مزيد الأضرار، وهذا أمر غالباً ما يكون على حساب الآخرين.

كما قد يشير بعض الشيء إلى فلسفة الامتحان والاختبار الالهي للبشر، فإنه بعد سعة طموح الإنسان ورغبته لجلب منفعه ودفع مضارّه فإنه يختبر في موازنة تلبية هذه الحسابات مع شرائع الدين وعدم العدوان والتجاوز، خاصّة وأنّ سنن الدنيا وطاقت الإنسان قاصرتان عن تلبية طموح الجميع - حسبما يتمنون - في وقت واحد.

كما يؤكد أيضاً فلسفة تحبيذ الشارع من الجهتين المعنوية والإنسانية تقديم العفو والسماحة على القصاص والعقوبة في مواقع النزاع. قال تعالى: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى﴾^٢ وقال تعالى: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^٣ لأنّ العفو من المعنويات التي تتسع لما هو أكبر من الدنيا بينما القصاص من الماديات الضيقة المختصة بعالم الدنيا.

ولعلنا نوضح ذلك ببعض الأمثلة:

فنقول: إنّ الإنسان له شهوات لا محدودة، ولذا لا تنتهي وإن كان جسمه وقابليته البدنية محدودة وضيقة والدنيا ضيقة أيضاً، فمثلاً: قابلية الجسد لا تستوعب

(١) نهج البلاغة، باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام، رقم (٣٢٨).

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٧.

(٣) سورة الشورى، الآية ٤٠.

أكثر من ثوب أو بعض الثياب لللبس وقاية أو تزييناً، إلا أنّ الثياب التي خلفها المستكفي العباسي بعد موته بلغت أربعة ملايين ثوباً، وإنّ هارون العباسي كلفه مطبخه ستمائة ألف درهم من لحم الجزور فقط. وإنّ باحة قصر المتوكّل كانت مسرحاً تسع لأربعة آلاف جارية، وبعض المؤرّخين يقول: وطأهنّ كلّهن، وإنّ عبدالحميد العثماني كان يفرش في قصره عند كلّ وجبة طعام سبعمائة مائدة يجلس عليها زوجاته وجواريه ومن إليهن.^١

وإنّ معاوية كان يأكل ولا يشبع فيأمر بأن يرفعوا الطعام من أمامه ليس لأنّه شبع بل لأنّه تعب من المضغ يقول في هذا: أكلت الطعام حتى مابت أميّز الطيب منه من غيره^٢، وجامعت النساء حتى مابت أميّز بين الحسناء والدميمة^٣، إلى غير ذلك، وهو متكرر اليوم وغداً في الكثير من النماذج والشواهد الذين هم على هذه الشاكلة.

ونفهم من هذا أنّ كلّ إنسان - إلاّ من عصمه الله عز وجل أو روض نفسه بالتقوى - يريد إشباع رغباته وشهواته، بل وإنّ كل إنسان يريد احتكار الثروة والقدرة لنفسه خوفاً من تفوق الآخرين عليه.

ولعلّ هذا بعض مضمون الدعاء الشريف الوارد في مستحبات ليلة الجمعة «وإنما يعجل من يخاف الفوت، وإنما يحتاج إلى الظلم الضعيف»^٤.

ومن هنا نقول: توازن لا بد من إيجاد حلّ لهذه المعضلة المستمرّة وتخليص المجتمع من حالة الحرب والقلق والخوف، وهذا لا يتمّ إلاّ إذا عقد أبناء

(١) أنظر الفقه (القانون)، ص ١٣٠.

(٢) أنظر شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٥٥.

(٣) أنظر مروج الذهب، ج ٣، ص ٢٢، شرح نهج البلاغة، ج ١٩، ص ٩٩.

(٤) تهذيب الاحكام، ج ٣، باب الدعاء بين الركعات، ص ٨٨، ج ١٩.

المجتمع عقداً ولو ارتكازياً يوازن بين مصالحهم ومضارهم، ويقوم بمهمة توزيع الثروة والقدرة توزيعاً عادلاً - ولو نسبياً - بينهم، بحيث يحقق الجميع أغراضه وغاياته، ويدفع عن نفسه الأضرار، وذلك لا يتحقق إلا إذا تنازل الفرد عن بعض حقه في قبال أن يحصل على حقوقه الأخرى الأكثر أو الأهم في الأمن والاستقرار والرفاه وغيرها من حقوق أولية وثانوية.

إذاً لا بد من وجود تنازل ويقابله ضمان حتى تتكافل الحياة البشرية وتتكامل، وهذا التنازل والضمان لا بد له من قانون ينظمه وسلطة تحميه، لأنه لا يمكن للفرد أن يقوم بذلك بنفسه لعجزه عنه، ولا يمكن للجميع أن يقوموا بذلك فرادى؛ لأنه يعود إلى أصل المشكلة في النزاع والخوف والقلق ونقض للغرض، ولا يمكن أن يبقى الأمر كلياً بعيداً عن التطبيق، ومعلقاً في الهواء للمشاكل المذكورة.

وعلى هذا، لا بد وأن يقوم المجموع من حيث المجموع بذلك، وهذا لا يتم إلا عبر هيئة رئاسية عليا تتكفل ذلك تفسيراً وتطبيقاً، وهذه السلطة والرئاسة بحسب التسلسل الطبيعي للسلطات والقدرات تبتدئ من الخالق عز وجل، ثم أنبيائه ورسوله عليهم السلام، ثم أوصيائهم المعصومين عليهم السلام، ثم من بعدهم نوابهم الخاصين ثم العامين بحسب الشروط المذكورة في محلها؛ لأنهم أنزه وأكفأ وأصلح قدرة ورئاسة لضمان الحقوق.

وحيث إن غير المعصوم هو الآخر أيضاً يحتاج إلى ضمانات وقدرات أعلى لرعاية الحقوق والعدالة كان لا بد من القيادة الجماعية؛ ولهذا أمر الإسلام بالشورى، وجعل أدلتها حاكمة على الأدلة الأخرى على ما فصلناه في محله.^١

فالقيادة الجماعية التشاركية وبالتعاون مع المؤسسات والهيئات المختلفة يدبرون شؤون المجتمع، ويضمنون حقوق الأفراد والمجتمع معاً، فتأمن في الحرية

(١) أنظر فقه الدولة، ج ٢، ص ١١٧-١١٨.

والأمن، وتبتعد عن الاستبداد والطغيان والانحراف، فيصل كل فرد إلى حقوقه وطموحاته.

ومما تقدم نعرف أموراً:

١. سبب الحاجة إلى القانون.
٢. سبب الحاجة إلى السلطة.
٣. سبب الحاجة إلى الشورى في السلطة.
٤. سبب الحاجة إلى التوازن بين السلطة الاجتماعية والسلطة الشخصية.

ومنشأ جميع هذه الحاجات هو تزامن المصالح الاجتماعية مع المصالح الفردية. كما يظهر أيضاً بطلان من يزعم السلطان المطلق أو استملاك السيادة المطلقة لدولة أو لسلطة أو جماعة أو فئة، فإنّ الجميع مرجعهم إلى الأفراد، وهم تنازلوا عن حقّ ليضمنوا حقوقاً، وإلا كانت السلطة مخالفة للفطرة والعقل فضلاً عن الشرع.

ولعلّ جملة الفتاوى التي تعطي للحاكم حقوقاً في التصرفات العامّة تؤيد ما ذكرنا، فحيث إنّ الحاكم هو المنفّذ لأحكام الإسلام فلا مجال له في أن يحكم اعتباراً مالم ينظر إلى الجمع بين حقوق الأفراد وحقوق المجتمع؛ ولذا قالوا: يحقّ للحاكم الشرعي أن يحدّد الشوارع والطرق مساحاً وطولاً وعرضاً وتجوّالاً، ويحقّ له تحديد قدر الأبنية مساحاً وارتفاعاً، ويحقّ له تحديد الأسواق والمحلات التجارية وتحديد الأسعار والقيم، وكذلك يحقّ له تحديد المرور والتجارات والصناعات والزراعات، والتعليم والحرب والسلام وهكذا. طبعاً ضمن الموازين الشرعية المقررة^١.

وإذا كان واجداً للشرائط الشرعية من رضا الله عزّ وجلّ المستفاد من مثل

(١) أنظر فقه الدولة، ج ١، ص ٢٧٢-٢٧٣.

رواية الاحتجاج عن أبي محمد العسكري عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»^١ ورضا الأمة المستفاد من مثل قوله عز وجل: ﴿وَأمرهم شورى﴾^٢ فإنه يجب أتباعه، ولا يجوز مخالفته؛ وذلك لأنّ معنى كونه حاكماً أنّه مجعولاً من قبلهم عليهم السلام، وأنّه يتصرّف كما يتصرّف الحكّام المعصومون، فمعنى جعله حاكماً أنّ له مالهم عليهم السلام تنزيلاً - الأ ما أخرجه الدليل - كما هو مقتضى الفهم العرفي المستفاد من مثل قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإني جعلته عليكم حاكماً»^٣، وقوله في معتبرة أبي خديجة عليه السلام: «فإني جعلته عليكم قاضياً»^٤، بل حكى عن الشيخ قدس سره في الخلاف الإجماع على القول بأنّ للحاكم أن يحكم بعلمه في جميع الاحكام من الأموال والحدود والقصاص وغير ذلك، سواء كان من حقوق الله أو من حقوق الآدمين^٥، بل ذهب جمع من الأعظم إلى أنّ للحاكم الشرعي الجامع للشرائط أو شوري الفقهاء المراجع بالنسبة إلى الدولة الإسلامية إذا رأوا المصلحة في الحكم الثانوي بعد دراسة الموضوع دراسة تامة الفتوى بحكم إسقاطاً أو إثباتاً كما وضع أمير المؤمنين عليه السلام الزكاة على الفرس، وأخذ بعض الأئمة عليهم السلام خمسين مكان خمس واحد وعفا أمير المؤمنين عليه السلام عن السارق لحفظه سورة البقرة إلى غير ذلك^٦ يقول الميرزا النائيني قدس سره: فوّض الى الحاكم الاسلامي وضع مايراه

(٢) الوسائل، ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ج ٢٠.

(٣) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٤) الوسائل، ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

(٥) الوسائل، ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٩، ح ٦.

(٦) إقامة الحدود في زمن الغيبة، ص ٤٢.

(٧) أنظر جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ١٩٥-١٩٧؛ المكاسب والبيع، ج ٢، ص ٣٣٤؛ منية الطالب، ج ٢، ص ٢٣٢،

ص ٢٤٠؛ مهذب الأحكام؛ ج ١٦، ص ٣٦٥؛ الفقه (المرو)، ص ٧٨؛ الفقه (المكاسب المحرمة)،

ج ٢، ص ٢٣١-٢٣٣ وأنظر أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ٢٠٥.

لازماً من المقررات لمصلحة المجتمع وسد حاجاته في إطار القوانين الإسلامية^١.

نتائج الفصل

النتائج التي نتوصل إليها من مطاوي هذا الفصل أربع:

النتيجة الأولى: أنّ المصالح الاجتماعية حاکمة على المصالح الفردية وراجعة عليها، ففي أيّ مورد وقع التزاحم بينهما وجب ترجيح المصلحة الاجتماعية. لأنّ ترجيح المصلحة الاجتماعية يتضمن ترجيح المصلحة الفردية، دون العكس، بدهاءة أن الفرد جزء المجتمع فضمن مصالح المجتمع ينتهي الى ضمان مصالح أفراده أيضاً بخلاف العكس؛ فإنّ ترجيح مصلحة الفرد يستلزم الاضرار بالمجتمع وبالفرد معاً، بل يستلزم تفويت المصالح الفردية في نفسها أيضاً؛ لأنّ ترجيح المصالح الخاصة يسبب سيادة الأنانية والإثرة والتجاوز والفوضى وهذه من شأنها أن تضر بالمصالح الفردية نفسها، نعم إذا كان هناك طريق للجمع بين المصلحتين وجب العمل به، والإوجب ترجيح الأهم منهما وهي المصلحة العامة.

النتيجة الثانية: أن المرجع في تعيين المصلحة العامة هو الفقيه الجامع للشرائط في الموضوعات الشرعية والمستنبطة، والمكلف نفسه في المطبوعات العرفية الصرفة، وأهل الخبرة في الموضوعات العامة التي تحتاج الى خبرة وإعمال نظر.

النتيجة الثالثة: أن التزاحم المستمر الواقع بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع ناشيء من القصور الذاتي في البشر والقصور الذاتي في الدنيا، ولا حلّ بهذا التزاحم إلا بالموازنة بينهما من خلال تنازل الفرد عن بعض حقوقه لاجل ضمان حقوقه الأكبر والأهم.

النتيجة الرابعة: إن الذي يقوم بعملية الموازنة بين المصلحتين هو السلطة

(٨) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص ٩٧.

الحاكمة ومن هنا وجب أن تراعي ضوابط الجمع بين الحقين في مقرراتها وتطبيقاتها، وغالباً ما يقتضي الأمر ترجيح المصلحة العامة لأنها تضمن حق الأفراد أيضاً.

الفصل الثاني

في معايير الترجيح المصالح الاجتماعية

لعل المستقريء في مختلف أبواب الفقه يجد أن هناك عناوين عديدة حظت بدرجة عالية من الأهمية عند الشارع، بل لو حظ أهميتها في الموازين العقلانية بحيث لا يتأمل عقلاء الناس فضلاً عن المتدينين منهم في الحكم بلزوم ترجيحها على غيرها من العناوين.

كما لوحظ من خلال النصوص والفتاوى رجحانها على غيرها في أغلب موارد التزاخم، الأمر الذي ربما يكشف عن وجود كبرى كلية مرتكزة عند الشارع والمتشعبة تثبت وجوب ترجيح هذه العناوين على غيرها مطلقاً بحيث لا يجوز للمكلف أن يتجاوزها ويرتكب ما يخالفها، ولو فعل ذلك عدّ عاصياً واستحق العقوبة هذا بحسب موازين الشرع، ووقع في الكثير من المفاسد والأضرار يجب موازين العقلاء، ولعلنا يمكن أن نلخص هذه العناوين بما يلي:

١. حفظ سمعة الإسلام
٢. حفظ بيضة الإسلام وشعائره
٣. حفظ الحقوق العامة
٤. حفظ العفة الاجتماعية والحرمان العامة
٥. حفظ النظام العام، والحوول دون الفوضى واختلال النظام
٦. حفظ الأمن العام
٧. حفظ الوحدة الفكرية والاجتماعية، في مقابل الفتن والضلالات الفتوية ونحوها.

إلى غير ذلك من العناوين الخطيرة العامّة التي يستفاد من مجموع الأدلة أهميّة ملاكاتها على سائر العناوين الأخرى، ولعلّ أهمّيّتها تنشأ من ملاكين مهمين:

أحدهما: ملاك الدين وأهميته المعنوية في حياة البشر

ثانيهما: ملاك الدنيا وأهميته في الحياة الإنسانيّة العامّة.

ولعلّ السر في أهميتهما الكبيرة يرجع إلى الغاية، فإنّ استقامة الناس دينياً، واستقرارهم دنيوياً يحققان الغرض الألهي من الخلق تكويناً وتشريعاً وفي عين الحال يحققان طموحات البشر ويوصلانه إلى المقاصد الهامّة في الحياة، فسواء كان المجتمع متشرّعاً أو غير متشرّع فإنّه لا بد وأن يدعّن لهذه العناوين الكبيرة، وترجيحها على غيرها؛ لأنّها السرّ الذي يقف وراء إحراز التقدّم والازدهار في الحياتين الدنيوية والدنيوية. ومن هنا سنبحث في معايير الأهميّة هنا في أمرين:

الأمر الأول: في المعايير الدنيوية للأهم

لا شك أنّ الدين من أسمى ما أنزله الله تعالى على البشر، وأهمّيّته عند الشارع الحكيم لا يضاهيها شيء حتى أنّ الله سبحانه أمر أوليائه ورسله بالتضحية بدمائهم الطاهرة لاجل ابقائه حياً في القلوب، مقوّمًا للأفكار، مهذبًا للأخلاق والأعمال، مع أنّهم عليهم السلام وخصوصاً محمد وآل محمد عليهم السلام في أعلى درجات القرب منه عزّ وجلّ لكونهم أشرف من خلق، وأكمل من أوجد تبارك وتعالى على ما هو المستفاد من متضافر الأدلة العقلية والنقلية، بل هم عليهم السلام العلة الغائيّة للتكوين، وواسطة الفيض في الخلق والإيجاد.

فالدين أنزله الله سبحانه لهداية الإنسان وهم عليهم السلام الواسطة في خلق الإنسان، وواسطة تشريع الدين وغايتها معاً، فييدهم عليهم السلام زمام الدين تشريعاً

وبياناً كما حقق في محلّه^١، وهو المستفاد من جملة من الايات والروايات من مثل قوله سبحانه: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»^٢ وقوله سبحانه: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^٣ وإطلاقهما يشمل التشريع والبيان، والأخبار المتضافرة عنهم عليهم السلام الواردة في الكافي وغيره من قبيل قولهم عليهم السلام: «إِنَّ اللَّهَ أَدَّبَ نَبِيَهُ بآدَابِهِ، ففَوَّضَ إِلَيْهِ دِينَهُ»^٤ ووصف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِأَنَّهُ: «المفوض إليه دين الله»^٥، ووصفهم في الزيارة الرجبية المباركة: «فيما إليكم التفويض وعليكم التعويض»^٦، هذا مضاقاً الى الإجماع المحكي في المسألة^٧ والتفويض في الفهم العرفي توكيل الأمر إلى المفوض إليه، والله سبحانه بعد أن أدب نبيّه وعلمه وربّاه ملكه زمام التكوين والتشريع، وكذلك المعصومون من آل بيته عليهم السلام، كما حققة الأعلام في موضعه من علم الكلام^٨. وفي الزيارة الجامعة: «ومفوض في ذلك كله إليكم ومسلّم فيه معكم»^٩، وعليه، فهم عليهم السلام أشرف رتبة وأعلى منزلة، وهم الحاكمون على الدين والدنيا، وهم الحاكمون على الناس في الآخرة، والمسألة كلامية لامجال لإطالة الحديث عنها هنا^{١٠}.

(١) أنظر المظاهر الالهية في الولاية التكوينية؛ ج ١، ص ٢٥٩، ص ٣٢٣.

(٢) سورة النجم، الآية ٣.

(٣) سورة الحشر، الآية ٧.

(٤) الكافي، ج ١، ص ٢٦٦، ح ٤.

(٥) بحار الانوار، ج ٥٢، ص ٢٠، ح ١٤.

(٦) إقبال الاعمال، ص ١٢٤، في الزيارة الواردة في شهر رجب؛ وأنظر بحار الانوار، ج ٩٩، ص ١٩٥.

(٧) الفقه (البيع)، ج ٤، ص ٢٥٥؛ المظاهر الالهية في الولاية التكوينية، ج ١، ص ٤٤٣.

(٨) أنظر الأنوار اللامعة، ص ٢٠٠؛ الفقه (البيع)، ج ٤، ص ٢٥٥؛ الأنوار الساطعة، ج ٤، ص ٥٤٦، في بيان الامر بين الأمرين.

(٩) أنظر الفقيه، ج ٢، ص ٣٧٣، ح ١٦٢٥.

(١٠) أنظر المظاهر الالهية في الولاية التكوينية، ج ١، ص ٤٤١ - ٤٧٤.

وكيف كان، فإنه على الرغم من عظمة محمد وآل محمد عليهم صلوات المصلين وسمو درجاتهم إلا أنه عز وجل أمرهم بالتضحية بأرواحهم في سبيل دينه كما هو معروف من سيرتهم عليهم السلام، الأمر الذي يكشف عن أهمية ملاك الدين الغالبة على كل ملاك ومصلحة؛ ولذا لا يجب أن يشوّه هذا الدين أو تهتك حرمة وتداس مقدساته مهما كلف الثمن.

وعليه فإنه يستفاد من هذا أنّ كل ما يمسّ الدين تنقيصاً أو تشويهاً أو إزالة بحيث يهدد كيان الدين ينبغي العمل على رفعه وإن أدّى إلى الموت أو الهجرة ونحوها إن كان بدرجة اللزوم، ويترجّح إن لم يكن بتلك الدرجة.

وهذا ما يظهر من كلمات الأعلام أيضاً، ففي فوائد الأصول عن المحقق النائيني قدس سره: ما كان يحفظ بيضة الإسلام يقدّم على كل شيء، وما كان من حقوق الناس يقدّم على غيره، كما أنّ ما كان من قبيل الدماء والفروج يقدّم على غيره، وأمّا فيما عدا ذلك فاستفادة الأهمية يحتاج إلى ملاحظة المورد وملاحظة الأدلة.^١

وكلامه قدس سره صريح في رجحان ملاك الدين على كل الملاكات بلا استثناء، وهو ما صرّح به السيد الأستاذ قدس سره أيضاً، ففي مسألة جواز تعلّم التنجيم ودراسته قال: إنّ الأصل الأوّلي فيه هو الحرمة؛ لكونه يجوز حسب الأغراض الواجبة والمستحبة. لكن لو شك الأستاذ أن المتعلّم يقصد الحرام أو الحلال أو بالعكس لم يجز؛ إذ لا مجال لأصالة الحلّية في مثل هذه الأمور الاعتقاديّة العظيمة، فهو أهمّ من الدماء والفروج والأموال، حيث يجب الإحتياط فيها، وقريب منه يظهر من السيد الخوئي قدس سره في باب حرمة حفظ كتب الضلال، إذا أدت إلى

(٢) فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٢٥.

(٣) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ١٧٤.

وهن الحق وسد بابيه، وإحياء الباطل وتشديد كلمته^١. وبذلك يظهر وجه التأمل في قول صاحب الجواهر قدس سره بأهميّة حفظ النفوس والأبدان عند الشارع من حفظ الأديان.^٢

فإنّ إطلاق كلامه قدس سره مخالف لنصوص الجهاد في سبيل الله الصريحة، بل وسيرة المعصومين عليهم السلام والمتشرّعة قديماً وحديثاً، فضلاً عن منافاته لأدلة الشهادة، فإنّ الالتزام بمثل هذا القول لا يقي للشهادة في سبيل الله موضوعاً مع أنّها أحياناً من الضرورات لأجل نصرة الحق، ومقارعة الباطل، وإعلاء كلمة الله سبحانه إلاّ إذا أراد مرتبة ضعيفة من الأديان كارتكاب بعض الذنوب الصغيرة أو الكبيرة التي لا تصل أهميّتها إلى أهمّيته حفظ النفوس، فتأمل.

ولهذا جعل الفقهاء عنوان بيضة الإسلام وتشويه سمعة الإسلام من أهمّ العناوين التي تترجّح على كلّ مزاحم كما قلنا، وكيف كان، فإنّ الشواهد الفقهيّة تشهد بأهميّة ملاك حفظ الشريعة حيّة في القلوب والنفوس، ووجوب صونها من كل ما يوجب ضعفها أو الخدشة فيها.

منها: مسألة الارتداد، فقد حكي عن العلامة الحلّي قدس سره والفقير الهمداني قدس سره القول بأنّ منكر الضروري إذا لم يرجع إنكاره إلى تكذيب الرسول صلى الله عليه وآله لم يكن مرتدّاً، والمراد من تكذيب الرسول ما يشمل تكذيب الرسالة أيضاً كما هو المشهور بين المعاصرين^٣ وأضاف بعضهم تكذيب المعاد^٤ وهو متدارك؛

(٤) أنظر مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٠٢.

(٥) جواهر الكلام، ج ٥، ص ١٠٨.

(١) الفقه (القانون)، ص ٣٠٤.

(٢) أنظر العروة الوثقى ج ١، ص ١٤٣ - ١٤٤، مؤسسة النشر الإسلامي، المصدر نفسه؛ ج ١، ص ٥٢، ط مؤسسة

الأعلمي؛ مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٩١.

(٣) أنظر العروة الوثقى، ج ١، ص ٥٢، ط مؤسسة الأعلمي.

لأنّ الرسالة تشمل المبدأ والمعاد معاً.

وكيف كان، فإنّ منشأ الفتوى بعدم الارتداد إن لم ينته الى التكذيب المذكور. يرجع إلى وجوه:

أحدها: أنّ هؤلاء قد حصلت لهم شبهة - عادة - فيقولون بأنّ الأحكام متطورة، وأنّ الحكم الكذائي في الإسلام وضع بعلة كذا، والعلّة - مثلاً - ليست موجودة الآن إلى غير ذلك، الأمر الذي ابتلى به بعض المثقفين اليوم، وأخذوا يخوضون في كلام ينسبونه إلى الدين والشريعة بلا فحص كامل، ولا مراجعة كاملة أو محاورة مع العلماء في ذلك، كما نلاحظه في العديد من المجلات والصحف والمقابلات التلفازية ونحوها.

ثانيها: قانون الأهمّ والمهمّ، فإنّ التكفير يوجب انفضاض المسلمين عن الدولة الإسلامية الصحيحة، ممّا معناه عدم قيام الحكم الشرعي وبقاء هذه المآسي التي يعاني منها المسلمون منذ زمن ليس بالقريب.

ومن الواضح أنّ انفضاض المسلمين ينشأ من تشوّه صورة الإسلام بنظر أبنائه، كما أنّه يوجب ضعفه وضعف شوكته، وهذا ملاك كبير لامجال لتقديم غيره عليه؛ فلذا لم يجاز بجزاء الارتداد ولو ظاهراً.

ثالثها: السيرة الطاهرة الثابتة في التاريخ فضلاً عن نصوص الروايات الدالّة على ذلك.

من قبيل: مداراة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله للمنافقين الذين كانوا أسوأ من الكفّار في أساليبهم وأهدافهم، ومع أنّ القرآن نصّ على عدم الصلاة على ميّتهم ولا الوقوف على قبره؛ لأنّهم كفّار، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾^١.

(١) سورة التوبة، الآية ٨٤.

إلا أن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله حينما مات (عبدالله بن أبي) وهو زعيم أهل النفاق مشى خلف جنازته، وصلى - صورياً - عليه، ووقف على قبره، وقبل ذلك عاده في مرضه، ونهى عن قتله، والسر في ذلك هو الوصول الى المصالح الناجمة بعد موته، حيث أدت معاملة النبي صلى الله عليه وآله هذه إلى رجوع كثير من المنافقين عن النفاق.^١

ولا يقال: كيف صنع ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله مع وجود النص الصريح بالنهاي عن الصلاة عليه والوقوف عند قبره؟

لأنه يقال: إن هذا كان إما من باب الأهمّ والمهمّ، حيث إن سمعة الإسلام وحفظ بيضته وكيانه أهمّ وأولى من عدم الصلاة عليه أو الوقوف عند قبره، أو كان من باب المخصّص لعموم الآية لما ثبت في محلّه من الأصول أنّ السنة تخصّص الكتاب وتقيده. هذا بناء على أنّ النهي عن الصلاة على المنافقين نزل قبل فعل النبي صلى الله عليه وآله، وأما بناء على أنّه نزل بعد فعل النبي صلى الله عليه وآله كما قد يظهر من بعض التفاسير فالإشكال مرتفع من أصله.

ففي مجمع البيان: روي أنّه صلى الله عليه وآله صلى على عبدالله بن أبي وألبسه قميصه قبل أن ينهى عن الصلاة على المنافقين، وروي أنّه قيل: لرسول الله لم وجهت بقميصك إليه يكفن فيه وهو كافر؟

فقال صلى الله عليه وآله: (إن قميصي لن تغن عنه من الله شيئاً، وإنّي أومل من الله أن يدخل بهذا السبب في الإسلام خلق كثير).

فروي أنه أسلم ألف من الخزرج لما رأوه يطلب الاستشفاء بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله.^٢

(٢) أنظر مجمع البيان، ج ٥، ص ١٠٠، ذيل الآية المزبورة، وأنظر المجموع، ج ٥، ص ١٩٤.

(٣) المصدر السابق.

أقول: بناءً على أنّ النهي نزل بعد صلاة النبي صلى الله عليه وآله على زعيم المنافقين، فإنه يقيّد بما إذا لم يزاحمه واجب أهمّ، فتدخل في صغريات الأهمّ والمهمّ؛ لأنها قاعدة عقلائيّة قبل أن تكون شرعيّة، فإنّ العقلاء يجتنبون المناهي أحياناً إذا رأوا المصلحة الأهمّ في ذلك، ويتركون الواجبات أحياناً إذا رأوا المصلحة أهمّ في ذلك.

والشرع سيّدهم أقرّ هذه الضابطة كما عرفته من مطاوي الفصول المتقدّمة. وعليه، فإنّه إذا تزاحم النهي عن الصلاة على المنافقين مع ترتب مفسدة أكبر أو تحصيل مصلحة أهمّ، وكانت المفسدة أو المصلحة ملزمة، وجب الصلاة عليهم أو على زعيمهم؛ لأجل تلك المصلحة على ما هي القاعدة في باب التزاحم. وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله.

ومن قبيل: سيرة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام مع الذين هجموا على داره، وأحرقوا الباب، وضربوا بنت رسول الله صلى الله عليه وآله التي يرضى الله لرضاها، ويغضب لغضبها، وأسقطوا جنينها، وغصبوا حقها، وقادوا أمير المؤمنين عليه السلام أسيراً وكلّ واحدة من هذه الأعمال هي جناية كبيرة تهتزّ لها الأرض، وتخرّ لها الجبال طويلاً، وكلّ واحدة منها تكفي ملاكاً لوجوب الجهاد الدفاعي من قبله عليه السلام؛ لأنها تتطابق مع العناوين التالية:

١. الدفاع عن الحرم والبيت.
٢. الدفاع عن الأهل والولد.
٣. الدفاع عن حريم النبي صلى الله عليه وآله وحرمة في ابنته عليها السلام.

(١) أنظر فتح الباري، ج٧، ص٦٣، مناقب آل أبي طالب، ج٣، ص١١٢.

(٢) المبسوط (السرخسي)، ج١٦، ص١٢٤، بدائع الصنائع، ج٧، ص١١٦، المقنعة، ص٢٨٩.

(٣) أنظر الغدير، ج٥، ص٣٦٩.

٤. الدفاع عن المظلوم المغصوب ونصرته.
٥. الدفاع عن حرمة الإلهية في فاطمة عليها السلام.
٦. الدفاع عن النفس.
٧. الدفاع عن حرمة النبوة والإمامة الدينية وأسرارهما المودعتين فيها سلام الله عليها.

إلى غير ذلك من الملائكات العظيمة والخطيرة، إلا أن الإمام عليه السلام لم يخض حرباً للدفاع، والتزم الصمت للظفر بالأهم؛ وذلك لأنه كان يعلم كما يعلم الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله حيث أوصاه بالصبر بأن الخوض في الحرب ولو دفاعاً سينتهي إلى تشويه سمعة الإسلام، وتعرض بيضته إلى الخطر؛ لأن الخوض في الحرب في ذلك الوقت العصيب الذي كان الإسلام فيه فتياً لاسيما بعد الفراغ الكبير الذي سببه غياب الرسول صلى الله عليه وآله من بين الناس، وتربص اليهود والمنافقين والكفار وغيرهم بالإسلام، واهتزاز عقائد بعض المسلمين ممن دخل في الإسلام للأطماع والمصالح ونحوها، مضافاً إلى عدم نضج بعض المخلصين من المسلمين كل هذا كان يقود إلى حرب داخلية طاحنة بين الأصحاب والمؤمنين، وتنتهي إلى تضييع الرسالة وتشويه سمعة الإسلام وتهديد بيضته وكيانه، وهذه مفسدة عظيمة لاتضاهيها مفسدة؛ فلذا سكت الإمام عليه السلام للأهم الديني كما فسّر هو عليه السلام ذلك في كلمات شتى.

ويشهد له ما ذكره مولانا الباقر عليه السلام على ما رواه الشيخ الصدوق قدس سره في العلل عن سبب سكوته عليه السلام، في رواية بريد: قال: «ان علياً عليه السلام لم يمنعه من أن يدعو إلى نفسه إلا أنهم يكونوا ضلالاً لا يرجعون عن الإسلام أحب إليه من أن يدعوهم فيأبوا عليه فيصيرون كفاراً كلهم»، وقريب منه جاء في رواية بن أبي

(١) علل الشرايع، ج ١، ص ١٥٠، باب ١٢٢، ح ١٠؛ وأنظر بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ٤٤٠، ح ٣٢.

عمير عن الصادق عليه السلام، وروى بن أبي الحديد عن الكلبي تفسيره عليه السلام لذلك بقوله عليه السلام: «فرأيت أنّ الصبر على ذلك أفضل من تفريق كلمة المسلمين، وسفك دمائهم، والناس حديثو عهد بالاسلام»^٢، وفي البحار عن بعض التواريخ أنه عليه السلام كتب كتاباً إلى معاوية جاء فيه: «وقد كان أبوك جاءني في الوقت الذي بايع الناس فيه أبابكر، فقال لي: أنت أحق بهذا الأمر من غيرك، وأنا يدك على من خالفك، وان شئت لأملأنّ المدينة خيلاً ورجلاً على ابن أبي قحافة، فلم أقبل ذلك، واللّه يعلم أن أباك قد فعل ذلك فكنت أنا الذي أبيت عليه مخافة الفرقة بين أهل الإسلام»^٣.

وفي مورد آخر أجابه الإمام عليه السلام في مقام الاستفهام الاستنكاري أباسفيان: أجاهلية بعد الإسلام تريد؟^٤

مما يكشف عن النوايا التي كانت مبيّنة لإعادة الجاهليّة من جديد وتضعيف الإسلام أو القضاء عليه بما أمكن.

وهذا ما ورد في إرشاد القلوب والبحار عن لسان النبي الأعظم صلى الله عليه وآله من وصيته لأئمة المؤمنين عليه السلام بالصبر مقابل جور القوم واعتدائهم وغضبهم لحقوق آل البيت عليهم السلام، حيث علّل ذلك بقوله صلى الله عليه وآله: «ولكنّي خشيت أن تفنيهم بسيفك فيبطل الدين وهو حديث، فيرتد القوم عن التوحيد»^٥ والمسألة ظاهرة معروفة في كتب الأخبار والتاريخ.

(٢) علل الشرايع، ج ١، ص ١٥١، باب ١٢٢، ح ١١؛ بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ٤٤٠، ح ٣١.

(٣) أنظر شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٣٠٨؛ بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ٦٣٣، ح ٤٨.

(٤) بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ٦٣٢.

(٥) أنظر بحار الأنوار، ج ٢٩ (المحن والفتن)، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(٦) إرشاد القلوب، ص ٣٧٨ - ٣٨٤، بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ١٧٢.

ومنها: مسألة القيافة^١، فإنه لا إشكال في حرمتها نصاً وإجماعاً، والمقصود من حرمتها هنا حرمة ترتيب الأثر على قول القافة، وأما هي بذاتها فجازة كما يظهر من مهذب الأحكام^٢ ومصباح الفقاهة^٣ والفقهاء^٤، لكن إستدل لجوازها برواية زكريا بن يحيى الصيرفي في موضوع نسبة مولانا الجواد إلى الرضا عليه السلام والرواية كما في أصول الكافي عن زكريا بن يحيى الصيرفي: قال: سمعت علي بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين عليهم السلام فقال: والله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليه السلام، فقال له الحسن: إي والله جعلت فداك لقد بغى عليه إخوته، فقال علي بن جعفر: إي والله ونحن عمومته بغينا عليه، فقال له الحسن: جعلت فداك كيف صنعتم فإنني لم أحضركم؟ قال: قال له إخوته ونحن أيضاً ما كان فينا إمام قط حائل اللون^٥، فقال لهم الرضا عليه السلام: «هو ابني» قالوا: فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قد قضى بالقافة^٦، فبيننا وبينك القافة، قال: «ابعثوا أنتم إليهم، فأما أنا فلا، ولا تعلموهم لما دعوتموهم، ولتكونوا في بيوتكم» فلما جاؤوا أقعدونا في البستان، واصطف عمومته وإخوته وأخواته، وأخذوا الرضا عليه السلام، وألبسوه جبة صوف وقلنسوة منها، ووضعوا على عنقه مسحاة، وقالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه، ثم جاؤوا بأبي جعفر عليه السلام فقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه، فقالوا: ليس له ههنا أب، ولكن هذا عم أبيه، وهذا عمّه، وهذه عمّته، وإن يكن له ههنا أب فهو صاحب

(٧) هي عبارة عن استكشاف الحالات النفسانية عن ظواهر البدن واستكشاف النسب منها. مهذب الأحكام، ج ١٦، ص ١٤٥؛ وفي النهاية، ج ٤، ص ١٢١: القائف الذي يتبع الأثار ويعرفها ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه.

(٨) مهذب الأحكام، ج ١٦، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٩) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٨٨.

(١) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢) أي مائل إلى سمره أو سواد.

(٣) جمع القاييف وهو الذي يعرف الأثار والأشياء ويحكم بالنسب.

الستان، فإنَّ قدميه وقدميه واحدة، فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه قال علي بن جعفر: فقامت فمصصت ريق^١ أبي جعفر عليه السلام، ثم قلت له: أشهد أنك إمامي عند الله، فبكى الرضا عليه السلام ثم قال: «يا عم، ألم تسمع أبي وهو يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يأتي ابن خيرة الإمام^٢ ابن النوية^٣ الطيبة الفم، المنتجة الرحم يسومهم خسفاً، ويسقيهم كأساً مصبرة، وهو الطريد الشريد الموتور بأبيه وجده صاحب الغيبة يقال: مات أو هلك، أي واد سلك؟ أفيكون هذا يا عم إلا مني» فقلت: صدقت جعلت فداك^٤، وفي صحة الاستدلال بهذه الرواية قولان:

أحدهما: عدم صحة الاستدلال؛ لعدم خلوها من الاشكال السندي والدلالي، ذهب إلى هذا السيدان الخوئي والأستاذ قدس سرهما.

بدعوى أنها مخالفة لضرورة المذهب لأنها اشتملت على عرض أخوات الإمام عليه السلام وعماته على القافة، وهو حرام لا يصدر من الإمام عليه السلام^٥، بل صرح السيد الأستاذ قدس سره بأنها من المجعولات، أراد الجاعل بها التشهير بأقرباء الإمام عليه السلام والازدراء بهم والطعن حتى في مثل علي بن جعفر الذي هو من أكبر العدول^٦، بل والإشكالات الدلالية التي قد تورد عليها^٧.

وثانيهما: الصحة، اختاره السيد السبزواري قدس سره بدعوى أن متن الحديث والقرائن الخارجية تشهد بوقوع القضية، وعلل ما أورده السيدان الخوئي والاستاذ

(٤) أي قبلت فاه شفقةً وذوقاً بحيث دخل بعض ريقه فمي.

(٥) المراد به صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف.

(٦) بلاد واسعة للسودان وأيضاً جبل من السودان.

(٧) الكافي، ج ١، ص ٣٢٢، ح ١٤.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٩١؛ وأنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٢٥.

(٢) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ٢٢٥.

(٣) أنظر مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٨٨.

قدس سره ما جواباً بالأهمّ المهمّ؛ وذلك لأنّ الأمر كان دائراً بين إزالة الإمامة بشبهات واهية ودسائس عدوانية وبين تقرير الأمري، والعقل والعرف يحكمان بترجيح جانب تثبيت الإمامة وإبقائها كما هو واضح، ومعلوم لكلّ أحد خصوصاً من كان ملتفتاً إلى كيد بني العباس وظلمهم للأئمة عليهم السلام.

فالإمام عليه السلام حكم بالواقع وقرّره، وهو كون الجواد عليه السلام ابنه، وسكت عن طريق إصابة الواقع لمصالح كثيرة، فقد قرّر عليه السلام ما كان مقبولاً عند الخصم رداً عليه بما هو مقبول لديه، وهذا أحسن طريق لمحاكاة الخصم كما ثبت في محلّه.

وبالجملة: آثار صدق القضية المذكورة في الخبر ظاهرة لمن تأمل في حالات المأمون وإحاطته بسلطة الوقت وكيده مع الإمامين عليهما السلام.^١

بل قد يقال: إنّ قوله عليه السلام «أبعثوا أنتم إليهم فأما أنا فلا» قرينة على أنّ القيافة عنده عليه السلام محرّمة، إلا أنّ الإمام عليه السلام ارتضى ذلك منهم من باب الإلزام والاحتجاج بحسب ما يعتقدونه هم من باب من فمك أدينك، ولو اعترض عليه السلام عليهم بالحرمة أمكن أن تتأكد عندهم الشبهة، ولقالوا بحسب عقولهم الناقصة إن الإمام عليه السلام يتخلّص من المحاجة.

وكيف كان، فإنّه بناء على صحة الرواية سنداً فإنّها تضمّنت جملة من المحرّمات الهامة جداً، لكنها حيث تعارضت مع مصلحة دينية واعتقادية أهمّ قدّم الإمام عليه السلام المصلحة الدينية عليها، فإنّ نص الرواية يدل على ما يلي:

أولاً: جواز استعراض نساء الإمام عليه السلام من أخواته وعمّاته من قبل الأجانب، وهذه مسألة هامة جداً لا يتسامح في مثلها الناس العاديون فضلاً عن أشرف خلق الله وأعلامهم، ولذا جعل السيّد الخوئي قدس سره هذه قرينة لردّ الرواية.

(٤) مهذب الأحكام، ج ١٩، ص ١٤٧ - ١٤٨.

ثانياً: إمضاء ما ورد من أنّ النبي الأعظم صلى الله عليه وآله قد قضى بالقيافة، وهذا تشريع محرّم بالأدلة الأربعة، بل ومن أخطر المحرّمات؛ لأنّه إدخال شيء في الدين وهو ليس من الدين.

ثالثاً: تقرير حكم القافة وتجويز الرجوع إليهم، وهو كالثاني تشريع محرّم. إلا أنّ كل ذلك للمصلحة الأهم، وهي إثبات إمامة الجواد عليه السلام عن طريق إثبات نسبه أجاز الإمام عليه السلام الاقدام عليه.

ومنها: ما ورد عنهم عليهم السلام في المبتدعة والمضللين من الأمر باظهار البراءة منهم، وسبهم والوقية بهم لأجل عزلهم اجتماعياً ثم فكرياً لكي لا يتأثر الناس بهم ففي صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم، والقول فيهم والوقية، وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلمون من بدعهم»^١.

ولعلّ الوجه في إباحة كل ذلك يعود إلى المقابلة بالمثل، فإنّ المبتدع يتبرأ من الحق، وينتقص من دين الله سبحانه، ويوقع الفتنة بين الناس، ويهت في أفكاره وينسب إلى الدين ما ليس من الدين، فيستحق أن يقابل بالمثل، بإظهار التبرّي منه، والانتقاص منه، والوقية به فإنه كما تدين تدان. والهدف الاساس من وراء كل ذلك هو العزل الفكري والاجتماعي.

كما يؤكّده ما رواه في الوسائل عن المحاسن عن أبي عبدالله عن أبيه عن علي أمير المؤمنين عليهم السلام قال: «من مشى الى صاحب بدعة موّقره فقد مشى في هدم الإسلام»^٢، وفي المستدرک: «من تبسّم في وجه مبتدع فقد أعان على هدم

(١) الوسائل، ج ١٦، الباب ٣٩ من أبواب الامر والنهي، ص ٢٦٨، ح ٣.

(٢) الوسائل، ج ١٦، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٦٧، ح ١.

الإسلام،^١ ولو لا خطورة البدع على الدين، وشدة أثرها على الأفكار والاعتقادات لم تصل القضية إلى هذه الدرجة حتى تعدّ من مصاديق الإعانة على هدم الإسلام التي هي من أكبر المحرّمات وأشدّها.

ولذا قال صلى الله عليه وآله: «إذا ظهرت البدع في أمّني فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله».^٢

واللعنة منصرفة إلى أشد مراتب الحرمة والعقوبة، والوجه في لعنة الله له هو أن الساكت عن البدعة أخفى الحقّ بسكوته وترك الناس يتيهون في ضلالاتهم، وكيف كان، فإنّ أهمية حفظ الدين، وتنزيهه من شبهات المبتدعين والمضللين أباحت الوقعة بهم وبهتهم وردّ ضلالاتهم.

ومنها: مسألة الدفاع عن النفس بمقابلة الأعداء في المثل، فإنه تجوز محاربة أعداء الإسلام بأنواع المحاربة الحديثة من الحروب النفسية والإعلامية والسياسية، والاقتصادية وما أشبه ذلك إذا كانوا يمارسون هذه الأساليب ضد المسلمين لقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ يَمِثِلْ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾^٣ ولا تلاق قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ﴾^٤ مضافاً إلى قاعدة الأهمّ والمهمّ.

نعم، يستثنى من ذلك موارد، فلا يجوز المقابلة فيها بالمثل، من أهمها، ما إذا كان في المقابلة بالمثل تشويه لسمعة الإسلام والمسلمين في أنظار المسلمين أو غير المسلمين من غير المحاربين، على ما يستفاد من الأدلة والفتاوى ومن هنا منعوا

(٣) مستدرك الوسائل، ج ١٢، باب ٣٧، ح ١٤٢٠٢.

(٤) الوسائل، ج ١٦، الباب ٤٠ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٦٩، ح ١.

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٤.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

الدولة المسلمة من استعمال بعض الأسلحة وممارسة بعض الأساليب الحربية اذا سببت القدح في الإسلام والمسلمين، وعلّوه بوجود الإبقاء على سمعة الإسلام ونزاهة الدولة الاسلامية حتى لا ينفر الناس منهما.^١

واستثنوا منه حالة واحدة، وهي ما اذا كان اجتناب الدولة الإسلامية عن هذه الأساليب يسبّب تمادي الأعادي، وتصعيد عدوانهم على المسلمين والبلاد الإسلامية بما يهدد كيان الإسلام وبيضته، فإنّه حينئذ يجب معاملتهم بالمثل، لأنّ حفظ بيضة الاسلام والإبقاء على كيانه قوياً رصيناً أهم عند الشارع من تشويه سمعته وفي الجواهر: لو أراد الكفار محو الاسلام ودرس شعائره وعدم ذكر محمد صلى الله عليه وآله وشريعته فلا إشكال في وجوب الجهاد ولو مع الجائر لكن بقصد الدفع عن ذلك لا إعانة سلطان الجور، والإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى النصوص.^٢

ومنها: في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث اشترطوا ذلك بعدم المفسدة والضرر المتوجه إلى الأمر والنهي أو إلى ماله أو إلى عرضه أو إلى أحد من المسلمين في الحال أو المآل، والأسقط الوجوب، وفي الجواهر إدعى عدم الخلاف فيه^٣، كما نسبه في الفقه إلى عدم الخلاف ولم يذكر المدعي.^٤ وظاهر الفتاوى والكلمات الإطلاق في ذلك، فيشمل الضرر الكثير واليسير.

وربما يفصل في المسألة بين ما إذا كان أصل الإسلام أو كيان الإسلام في الخطر فيجب الأمر والنهي وإن استلزم الضرر، وبين غيره فلا يجب مع وجود الضرر أو احتمالاه.

(٣) أنظر الفقه (المسائل المتجددة)، ص ١٥٠ - ١٥١، مسألة (٣٢٦)؛ من فقه الزهراء ح ٣، ص ٧٠ - ٧١؛ جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤٦.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤٧، بتصرف؛ وأنظر الرياض، ج ٨، ص ١٤.

(٥) الجواهر، ج ٢١، ص ٣٧١.

(٦) الفقه (الجهاد)، ج ٤٨، ص ١٨٥.

ولعل وجهه هو الجمع بين أهمية ملاك الإسلام والأدلة الدالة على وجوب إقامة الدين وبين أدلة نفي الضرر والحرص ونحوهما، هذا وقد مثل لأصل الإسلام بالتوحيد والإمامة، ولكيانه يمثل ما لو أريد كشف الحجاب أو تعميم شرب الخمر أو لعب الميسر أو ترويج الاختلاط ومجالس اللهو واللعب التي تشيع الفاحشة.

وكيف كان، فإنه إذا تعرّض أصل الإسلام أو كيانه للضرر وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع وإن أوجبا الضرر الكثير؛ وذلك لوجوه:

أحدها: السيرة، فإن الملحوظ من سيرة الأنبياء والأئمة وأصحابهم عليهم السلام أنهم كانوا يأمرّون بالمعروف وينهون عن المنكر ويتعرّضون في هذا السبيل إلى أشد الأضرار، بل والموت أحياناً، وهو ما صرّح به مولانا سيد الشهداء عليه السلام حينما خرج إلى ربه مجاهداً قال: «إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن أمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر»^١. وخطب في أصحابه يوطنهم على الشهادة يقول: «الأترون إلى الحق لا يعمل به، وإلى الباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء ربه محققاً، فإنني لآرى الموت الآ سعادة والحياة مع الظالمين الآ برماً»^٢.

وما ذلك إلا لأن أصل الإسلام وكيانه كانا في معرض الخطر العظيم كما

قال عليه السلام: «وعلى الإسلام السلام، إذ قد بليت الأمة براع مثل يزيد»^٣.

ثانيهما: الأدلة الخاصة الدالة على أن «أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر»^٤، وعموم أدلة وجوب الجهاد والتضحية في سبيل الدين والعقيدة مع أنها ضرورية في أكثر من جهة، وفي حسنة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه

(١) أنظر الفقه (الجهاد)، ج ٨، ص ١٨٨.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ٣٢٩.

(٣) اللهوف، ص ١٣٨.

(٤) اللهوف، ص ٩٩.

(٥) الوسائل، ج ١٦، الباب ٢، من أبواب الأمر والنهي، ص ١٢٧، ح ١.

السلام: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله»؛ وفي مرفوعة بن محبوب قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله فرض الجهاد وعظّمه وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلّا به»^٢. ومن هنا فإنّ النبي صلّى الله عليه وآله كان يبائع الأحرار من الناس على الاسلام والجهاد كما عن غير واحد.^٣

ثالثها: ما قاله بعض المراجع من أنّه لو لا وجوب الجهاد حتى في صورة الضرر لم يبق الإسلام إلى هذا اليوم. فإنّ الجهاد علّة محدثة للدين وعلّة مبقية له أيضاً، ولذا يجب الجهاد لأجل حفظ الدين سواء تعرّض أصله إلى الخطر أو تعرّض كيانه، وهذا ما قامت عليه سيرة علمائنا الأبطال في مختلف الأعصار والأمصار في التصديّ للذود عن الدين وأهله.^٥ ولذا ذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى وجوب التضحية بالحياة فيما لو توقّف حفظ الإسلام عليها. فإنّ التضحية واجبة بشتى صورها حتى (بالانتحار) فيما لو توقّف حفظ الاسلام عليه.^٦ نعم تشخيص الصغريات والمصاديق في هذا الباب بيد شورى الفقهاء، وإلّا فالفقيه العادل الجامع للشرائط، وإن لم يكن فعدول المؤمنين، وإن لم يكونوا فللمكلّف نفسه لو قطع بذلك.

ومنها: دفع المنكر قبل وقوعه، بناء على التوسعة في دليل وجوب النهي عن المنكر الشامل لصورتي الرفع والدفع، إذ التوسعة في دليل حرمة إشاعة الفاحشة

(٦) الوسائل، ج ١٥، الباب ١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ١٩، ح ٢٨.

(٧) الوسائل، ج ١٥، الباب ١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ١٩، ح ١٥.

(٨) الرياض، ج ٨، ص ١١؛ جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٥.

(١) أنظر مهذب الأحكام؛ ج ١٥، ص ٧٨؛ الفقه الجهاد، ج ٤٨، ص ١٨٨، الرياض، ج ٨، ص ٨.

(٢) أنظر فقه الدولة، ج ٢، ص ٥١٥-٥١٩.

(٣) من فقه الزهراء عليها السلام، ج ٣، ص ١٥٢.

يشمل الفاحشة الواقعة منها أو التي يحتمل وقوعها. فإنّ العرف والسيره المتشرعية يشهدان بلزوم التوسعة فيهما؛ لعدم فهمهم تحديد النهي عن المنكر أو الفاحشة بالواقع، بل المراكز عندهما مبعوضيّة المنكر والفواحش بحيث لا يحب الشارع وقوعها في الخارج، وهذا لا يتحقق إلاّ بالقول بوجوب الدفع أيضاً وهذا ما يلحظ في الفتاوى والأحكام التي ترتبط بالأمر الهامة في دين الناس كالحجاب والغناء والغيبة والنظر إلى الأفلام الفاسدة والاختلاط والتبرج ونحوها من أحكام لها دور كبير في هداية الناس وضلالهم وإصلاحهم وفسادهم. فإنّ هذه الموارد الهامة تارة يقطع بوجودها، ولا إشكال في حرمتها، وتارة يشك، والملحوظ أنّ جمعاً من الفقهاء لا يجرون في الموارد المشكوكة هذه أصالة البرائة فيفتون بجواز الارتكاب ما لم يقطع بحصول الفاحشة ونحوها، ولا يجرون إستصحاب العدم بناء على تمامية أركانها هنا بل يعملون فيها بالاحتياط.

ففي الفقه: في مسألة نشر الصور الجنسيّة الخليعة ذكر أنّها من أشدّ المحرمات؛ لأنّها من أجلى مصاديق الإفساد وإشاعة الفاحشة، وفي الصور المشكوكة من حيث كونها جنسيّة أولاً، أو من حيث كونها مثيرة أم لالم يستبعد لزوم الاجتناب، لأنّه من قبيل لاضرر الذي قالوا بأنّ احتماله مثله، وإلاّ لزم الإلقاء في الضرر كثيراً.^١

ومن هذه الموارد، ما تفعله بعض النساء من مقدّمات البرامج في الاذاعات، والمحطات التلفازية، والقنوات الفضائية ونحوها، من اظهار الدلال والغنج والخضوع في القول سواء في استعراض البرنامج أو في محادثتهم مع المتصلين من المشاهدين أو المستمعين بالهاتف ونحوه.

فإنّه إذا علم أنّ الكلام الذي تبديه المقدّمّة من مصاديق الدلال أو الخضوع في

(٤) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ١٥٠.

القول فلا شك في حرمة لإطلاق قوله تعالى: ﴿فلا تخضعن بالقول﴾^١، ولعمومات أدلة حرمة الفساد، وإشاعة الفاحشة والمنكر. قال تعالى: ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾^٢، وقال تعالى: ﴿إنّ الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة﴾^٣.

وأما إذا شك في كونه من مصاديق الفاحشة والخضوع أم لا فمقضى الإحتياط إجتنابه أيضاً، من جهتين:

الأولى: دفع ما يحتمل كونه من الحرام والمنكر.

والثانية: كونه مقدمة للحرام.

ومثل ذلك يقال في تبادل الهدايا والرسائل والمناديل ونحوها مما يتضمن بعض الكلمات أو الأبيات الشعرية أو الصور التي يحتمل إثارتها للفتنة، وإيجاد علاقات الحب والغرام بين الجنسين ونحوه.

ومثله يقال أيضاً في كتابة القصص الغرامية التي توجب الفتنة والفساد، وكذا الكلام في تمثيلها أو نشرها، أو عرضها في البرامج التلفزيونية أو الأفلام ونحوها؛ لأنّها من مصاديق المنكر وإثارة الفتنة وكذا الكلام في النثر أو الشعر الذي يتضمن التشبيب بالمرأة بالغزل الماجن، أو النثر الذي يصف مفاتن المرأة ويثير الشهوة. الى غير ذلك مما علم من الشرع حرمة ومبغوضيته وإنّ الشارع لا يريد للمسلم أن يقترب منها حتى في صورة الاحتمال فضلاً عن العلم بها. وذلك لأنّ المفاسد الاحتمالية المترتبة عليها أخطر وأهم في نظر الشارع من مصلحة العمل بالبراءة.

ومنها: مسألة بيع السلاح للمخالفين للمذهب الحق، فقد صرّح الفقهاء بوجوب

(١) سورة الأحزاب، الآية ٣٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٥٦.

(٣) سورة النور، الآية ١٩.

بيع السلام للأغراض الدفاعية، وذلك لتحمي كل طائفة منهما نفسها من الأخرى، وهو الذي وردت فيه بعض النصوص كصحيحة محمد بن قيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل أبيعهما السلاح؟ فقال: «بعهما ما يكتنهما الدرع والخقن ونحو هذا»^١، ولعل الوجه في ذلك هو السعي لرفع الفتنة وحقن دماء الناس وإن كانوا من أهل الباطل.

وفي مصباح الفقه: لو لم يشتروا وجب إعطاؤهم إياه مجاناً، فإن اضمحل لهم يوجب اضمحلال وجهة الإسلام في الجملة؛ ولذا سكت أمير المؤمنين علي عليه السلام عن المطالبة بحقه من خصومه خوفاً من انهدام حوزة الإسلام.

ومن هنا أفتى الأعظم في سالف الأيام بوجوب الجهاد مع الكفار حفظاً للدولة العثمانية.^٢

وفي الفقه عمم الحكم المذكور لبيع السلاح من قطاع الطرق والسرّاق ونحوهم لوحدة الملاك، ثم قال: وهكذا حال ما إذا اقتتلت طائفتان من المؤمنين والمسلمين.

أما إذا كان حقّ بعضي وباطل كحكام الجور في بلاد المسلمين والكفار جاز البيع للأولين لحفظ كلمة الإسلام كما دلّ على ذلك جملة من الروايات.^٣

وكذا الكلام في بيع الآت التعذيب ووسائل الأذى والظلم، إذ لا إشكال في حرمة حتى في موارد جواز بيع السلاح، لأنه من أبشع أنواع هدر كرامة الإنسان والمخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^٤ ولأنه من أظهر مصاديق الإعانة

(٤) الكافي، ج ٥، ص ١٣، ج ٣.

(١) مصباح الفقه، ج ١، ص ٣٠٨.

(٢) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ١٢٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

على الأثم عرفاً مضافاً إلى الأدلة الثانوية المانعة منه من قبيل تشويه سمعة المسلمين. ومن هنا قال السيد الاستاذ قدس سره: بتعدد جهات حرمة، فإنه يحرم تارة من جهة بيع السلاح من أعداء الدين، وتارة من جهة أنه إعانة على العدوان، وثالثة من جهة أنه يورث سوء السمعة المحرّم.^١

ومنها: مسألة حرمة تولّي الولاية من قبل الظالمين. حيث استثنى الفقهاء من

الحرمة موارد:

منها: ما كان للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اذا توقفا عليها وألحقوا بها حفظ بيضة الإسلام والدفاع عنه في قبال الكفار. للأدلة الخاصة والعامة، ولعلّ من هذه الحيثية أجاز مولانا أميرالمؤمنين لبعض أبنائه وأصحابه المشاركة في الحرب تحت لواء المخالفين، كأمثال سلمان وعمار وأبي ذر كما نقله السيد الاستاذ قدس سره^٢ ومثل ذلك يقال في دخول علي بن يقطين في وزارة هارون العباسي^٣، وكذا داود الزريري الذي كان من ثقات الإمام موسى بن جعفر عليه السلام^٤ وعبدالله بن سنان تولّي خزانة المنصور والمهدي والهادي وهارون، وكان من ثقات أصحاب الصادق عليه السلام^٥، وكان عبدالله النجاشي والياً على الأهواز من قبل المنصور^٦، وكان علي بن علي بن عيسى ومحمد بن علي ولده أميرين بقم من قبل السلطان^٧، وهما ثقتان

(٤) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ١٢٤، «بتصرف».

(٥) أنظر الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ٢، ص ٩٢.

(٦) أنظر الفهرست، ص ٩٠ - ٩١، رقم ٣٧٨.

(٧) رجال العلامة، ص ٦٨ - ٦٩، رقم ٥.

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٤ - ١٠٥، رقم ١٥.

(٢) رجال العلامة، ص ١٠٨، رقم ٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٠، رقم ٤؛ وأنظر رجال الطوسي، ص ٤٢٢، رقم ١٢.

من أصحاب الإمامين الهادي والعسكري عليها السلام إلى غير ذلك.^١

ومنها: عدم جواز قتل الكافر المحارب إذا سبب سوء سمعة الإسلام عند الكفار أو غيرهم بما يوجب لتفريهم منه^٢، وهو خروج عن الأصل القاضي بالقتل لوجود مصلحة أهم.

ومنها: ما دل على لزوم إجبار الحاكم الناس لحفظ المظاهر الدينية العامة، من قبيل الكون في مكة، وزيارة قبر النبي الأعظم صلى الله عليه وآله والسيدة الطاهرة عليها السلام أو قبور أئمة آل البيت عليهم السلام في المدينة، إذا تركوا ذلك وسبب خلو تلك المشاهد المشرفة من الزائر كما في الدروس والمسالك والرياض والجواهر^٣ وغيرها^٤ بل صرح الشهيد الثاني قدس سره. بالاتفاق على إجبار أهل البلد على الأذان، بل على قتالهم إذا اطبقوا على تركه^٥ وإطلاقه يشمل أذان الإعلام وأذان الصلاة؛ لأن ذلك من الشعار العام للإسلام والمسلمين واستدل للأول في الشرائع والنافع والتذكرة والمنتهى بالنصوص الخاصة الدالة على أن من أتى مكة حاجاً ولم يزرنى إلى المدينة فقد جفاني^٦ على ما يستفاد من خبر أبي حجر الأسلمي عن أبي عبد الله عليه السلام^٧ كما يدل على الإجبار في صورة الترك قول الصادق عليه السلام في صحيح حفص وهشام وحسين الأحمسي وغيرهم «لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك، وعلى المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي صلى الله عليه

(٤) أنظر الفقه (الدولة)، ج ٢، ص ٥١٦ - ٥١٨.

(٥) أنظر الفقه (الجهاد)، ج ٤٧، ص ١٩٥ و ٢٠٥.

(٦) الدروس، ج ٢، ص ٥؛ مسالك الإيفهام، ج ١، ص ١٢٧؛ الرياض، ج ٧، ص ١٨٨؛ جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٥١ - ٥٢.

(٧) جامع المدارك، ج ٢، ص ٥٥١.

(٨) مسالك الإيفهام، ج ٢، ص ٣٧٤؛ وأنظر الرياض، ج ٧، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٩) جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٥٢.

(١٠) أنظر الوسائل، ج ١٤، الباب ٣ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٣٣٣، ح ٣.

وآله لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك، وعلى المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين»^١.

وربما يستظهر من الرواية أمور:

١. وجوب الإجبار على الوالي.
٢. وجوب الاستجابة على الحاج وعلى عموم الناس للذهاب والمقام في الحرمين على نحو الكفاية.
٣. لزوم الإنفاق من بيت المال إن عدموا المال، وإلا كان عليهم الذهاب والإنفاق من مالهم الخاص.
٤. أن الإجبار على الذهاب والإقامة يشمل الحجّ الواجب والمندوب، وهو ما عرفته من الإتفاق الذي ادّعاه الشهيد الثاني قدس سره على إجبار الحاكم الناس على الأذان لو تركوه. هذا فضلاً عن الزيارة التي هي من المندوبات أيضاً.

والوجه في جواز الإجبار على الواجب ظاهر، وأمّا على المندوب فمن جهتين:

أحدهما: ما ذكره الشهيد قدس سره من أن المندوب إذا آذن بالاستهانة يجبر على فعله.^٢

وثانيهما: أهمية المستحبات في حفظ كيان الدين ومظاهره لا سيّما من مثل الحضور في المشاهد المشرفة، وصلوات الاعياد ومراسم الأدعية ونحوها، لما فيها من مظاهر معنوية كبيرة تحفظ عقيدة المسلمين، وتزيد من قوتهم وتشدّ في أزرهم.

وكيف كان، فإنّه يظهر ممّا تقدّم أنّ مصلحة حفظ المظاهر الدينيّة وتعظيم

(١١) الوسائل، ج ١١، الباب ٥ من أبواب وجوب الحج وشرايطه، ص ٢٤، ح ٢.

(١) مسالك الإفهام، ج ٢، ص ٣٧٤.

شوكة الدين وحفظ كيانه تلزم المكلف بالأخذ بمصالحها ولو أدى إلى ترك الواجبات الشرعيّة، بل لو توقّف ذلك على إجبار الناس على المستحبات وجب، بل عرفت من الشهيد قدس سره الحكم بمقاتلتهم عليه كل ذلك مراعاة للمصلحة الأهم في حفظ المظاهر الدينيّة، وتقوية شعائر الدين ووحدة المسلمين ومن هذا القبيل أيضاً الحكم بوجوب بناء الكعبة المقدّسة والمسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف وسائر مشاهد الأئمة الطاهرين عليهم السلام إن انهدمت، لأنّها من أعظم شعائر الله والبيوت التي أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه^١، كما يجب حفظها عامرة نظيفة طاهرة وجعلها أمناً للناس وملتجأ، كل ذلك للملاك المتقدم.

ومنها: جواز أن يجبر الحاكم الناس على الزواج لو امتنعوا عنه، لما في الامتناع من تهديد للنسل وبقاء النوع من جهة، وتهديد للمجتمع بكثرة الفردية والعنوسة اللتان غالباً تؤديان إلى الأمراض والمفاسد من جهة أخرى، ولما فيه من استهانة بسنن الاسلام والنبى صلى الله عليه وآله. التي من أظهر مصاديقها الزواج، بل حكى في الجواهر عن السيّد بحر العلوم قدس سره في مصابيح القول بوجوب الزواج وجوباً كفاً على النوع البشري، وأوجب على الحاكم إجبار الناس عليه لو امتنعوا عنه^٢، والوجه في كل ذلك هو ملاحظة المصلحة الأهم في دين الناس وديانهم.

ومنها: الحكم بوجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام إذا لم يتمكّن المسلم من إقامة شعائر الإسلام فيها، وهو ما يظهر من كلمات جمع من الفقهاء. وفي الجواهر نفى عنه الخلاف ممّن تعرّض للمسألة كالفاضل والشهيد وغيرهم قدس سره^٣.

(٢) إشارة الى قوله تعالى: (في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه) سورة النور، الآية ٣٦.

(١) أنظر جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ١٤.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٤.

وأضاف في الفقه على ما تقدم صورة ما إذا كانت هناك مصلحة خارجيّة، كما إذا كان بقاءه في بلد الكفر يؤول أمره إلى عدم التمكّن من إقامة الشعائر الدينيّة، أو إلى انحراف أولاده أو ما أشبه ذلك، فإنّ الهجرة تكون واجبة عليه أيضاً؛ وذلك للأدلة العامّة، وفي المنتهى قسّم حكم المسألة على أقسام الناس، حيث صرّح بأنّ الناس في الهجرة على أقسام ثلاثة:

أحدها: من تجب عليه، وهو من أسلم في بلاد الشرك وكان مستضعفاً فيهم لا يمكنه إظهار دينه، ولا عذر له من مرض ونحوه، فيجب عليه الهجرة حينئذ، وإطلاق كلامه يشمل المقيم أيضاً كما هو واقع اليوم في هجرة بعض المسلمين إلى بلاد الشرك.

ثانيها: من تستحبّ له، وهو من أسلم في بلاد الشرك أو كان فيها ويمكنه إظهار دينه لعشيرة تمنعه، أو غير ذلك، فإنّها لا تجب عليه كما صرّح به جماعة، وفي الجواهر حكى عدم وجود المخالف فيه للأصل وظاهر الآية أيضاً وغيره، ولكن يستحب له كما صرّح به جماعة تجنباً لهم عن تكثير عددهم وعن معاشرتهم، واستثنى من ذلك ما إذا كان في بقائه مصلحة للدين.

ثالثها: من لا تجب عليه ولا تستحب له، وهو من كان له عذر يمنعه عنها من مرض ونحوه، لكن إذا تجددت له القدرة وجبت.^٢

هذا وقد حكى عن الشهيد قدس سره إلحاق بلاد الخلاف التي لا يتمكّن فيها المؤمن من إقامة شعائر الإيمان أيضاً، فحكم بوجوب الهجرة منها إلى بلد يتمكّن فيها من إقامة ذلك، وهو ما استحسّنه المحقّق الكركي قدس سره أيضاً، لكنّه قيده في صورة حضور الإمام عليه السلام وعدم التقيّة، وأما في صورة غيبة الإمام عليه السلام وبقاء

(٣) الفقه (الجهاد)، ج ٤٧، ص ١٢٦.

(٤) منتهى المطلب، ج ٢، ص ٨٩٨-٨٩٩ «بتصرف»؛ وأنظر جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٥-٣٦.

التقية فلا، وذلك لأن جميع البلاد لا يظهر فيها شعائر الإيمان، ولا يمكن إنفاذها إلا بالمسارّة والكتمان وإن تفاوتت النسبة من بلد لبلد.^١

هذا وفي الفقه يظهر من كلمات السيد الاستاذ قدس سره الميل إليه وإن لم يفت به، حيث ردّ الوجوه التي ذكرت لعدم الوجوب، مضافاً إلى إنكار الجواهر لفتوى الشهيد قدس سره^٢، ثم قال: والإنصاف أن القول بعدم الوجوب مشكل.^٣

نعم، لو دار الأمر بين بلد الإسلام بدون تمكّن الإظهار وبلد الكفر الحرّ الذي يتمكن الإنسان فيه من الإظهار ففي المسألة احتمالان:

الأول: هو التخيير، وهو ما صرح به السيّد الأستاذ قدس سره مستدلاً له بخبر حماد والأدلة العامة.^٤

الثاني: هو الهجرة؛ لدعوى أن جواز البقاء في بلد الخلاف للتيقّة، وهي من الضرورات، ومع وجود البلد المسلم الذي يتمكن فيه من إظهار الدين وشعائره لضرورة البقاء، ولذا قال بعض بعدم صدق التيقّة موضوعاً مع وجود المندوحة.

هذا ولا يبعد جواز تعميم الحكم المذكور فيما إذا تسلّط حاكم فاسق يمنع الناس من الأذان وصلاة الجماعة وما أشبه ذلك للملاكات المتقدّمة لوجوب الهجرة، والظاهر أنّ المسألة لا تنحصر في تكليف الإنسان نفسه، بل تشمل وجوب إخراج العائلة وتهجيرها إلى بلد الإسلام إذا تعرّضت لذلك لأنّه ولي العائلة شرعاً وعرفاً في مثل هذه الموارد وهو المكلف بحفظها والمسؤول عن دفع المفساد والأضرار عنها كما قال سبحانه: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾.^٥

(١) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٧٤.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٧.

(٣) الفقه (الجهاد)، ج ٤٧، ص ١٣٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) سورة التحريم، الآية ٦.

كما يشمل الحكم المذكور الدار التي لا يتمكّن الإنسان من إظهار شعائر الإسلام فيها وكذا الجامعة والمعمل والدائرة والمعسكر ونحوها لوحدة الملاك وعموم الأدلة.

أسئلة ثلاثة

يتفرع على ما تقدم أسئلة ثلاثة:

السؤال الأول: ما هي شعائر الإسلام؟

المراد من شعائر الإسلام كلّ ما يشعر بالإسلام، ويعرف الإسلام بها عرفاً، سواء كانت واجبة كالحجّ والصلاة، أو مستحبة كالجماعة والأذان وإظهار الفرح في الأعياد والحزن في الوفيات وما أشبه ذلك.

وفي الجواهر مثل للشعائر بالأذان والصلاة والصوم وغيرها، ثم قال: سمّي ذلك شعاراً لأنه علامة عليه، أو من الشعار الذي هو الثوب الملاصق للبدن، فاستعير للأحكام الملاصقة للدين.^١

وأما شعائر الإيمان فهي الأمور الخاصة بالمؤمنين، كالكيفية الخاصة في الأذان والصلاة وما أشبهها، وكل ما يشعر بالإيمان بمعناه الأخصّ، كالشعائر الحسينية والزيارات وإقامة مراسم الفرح بمواليد الأئمة عليهم السلام.

كما أنّ المقصود من القدرة على الإظهار ليس القدرة العقلية، بل العرفية، وربما تحدّد بما إذا أتى بالشعائر لم يترتب عليه محذور في ماله أو نفسه أو عرضه أو ما يتعلق به.

وفي الجواهر: هو عدم المعارضة والأذية من العمل على ما يقتضيه دينه في واجب أو مندوب. فلو تمكّن من بعض دون بعض وجبت، خصوصاً إذا كان

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٤، «بتصرف».

المترك مثل الصوم والصلاة والحج ونحوها مما هو من أعظم الشعائر، بل الظاهر إرادة التجاهر بما يقتضيه الإسلام، فلا يكفي في عدم وجوبها الإتيان بها متخفياً^١ وكيف كان، فإنّ المستفاد من ظاهر الكلمات هو ترجيح أهميّة الدين وشعائره على منافع الإقامة أو الوطن، أو أذى الهجرة وأضرارها، إذ لا يخفى ما يلازم الهجرة لا سيّما باصطحاب الأهل والولد من المشقة والحرّج عادة، إلّا أنّ إطلاق الأدلة والفتاوى يشملها، فالخروج عنها يحتاج إلى دليل، وهو مفقود في العام.

السؤال الثاني: ما المقصود من تشويه سمعة الاسلام؟

هل حرمة تشويه سمعة الإسلام نفسيّة ناشئة من كون التشويه عنواناً مستقلاً في نفسه أم حرمة تبعيّة، ناشئة من كونه طريقاً إلى ترك ما وجب عليه فعله؟ والفرق بين الاحتمالين يظهر من جهة الطاعة والمعصية.

فإنّه على الأوّل، يكون للتشويه معصية مستقلة، فلو ارتكب المسلم ما يوجب تشويه سمعة الاسلام وكان ما ارتكبه حراماً أو واجباً أستحق عقوبتين:

أحدهما: على تسيبه تشويه سمعة الإسلام.

والثانية: على ارتكابه للحرام بفعل ما وجب تركه، أو ترك ما وجب فعله.

كما لو قتل المسلم الكافر المحارب بعد علمه بان قتله يوجب تشويهاً لسمعة الإسلام، فإنّ عليه عقوبتين، واحدة من جهة إقدامه على القتل وكان ينبغي عليه تركه، والأخرى من جهة تسيبه لتشويه سمعة الإسلام.

وأما على الثاني، فإنّ المسلم لا يستحقّ الأ عقوبة واحدة، وهي إقدامه على قتل الكفّار.

لأنّ المفروض أن تشويه السمعة ليس في ذاته عنواناً محرّماً، وإنّما من جهة أنّه

(٢) جواهر الكلام، ج ١، ص ٣٨؛ وأنظر الفقه الجهاد، ج ٤٧، ص ١١٦.

يسبب ترك ما وجب عليه فعله أو تركه، وهو عنوان ملازم لتشويه سمعة الاسلام وكيف كان، فإنّ الظاهر من النصوص والفتاوى هو الأوّل وإن أمكن استفادة الثاني أيضاً من جملة من الأدلة، ولكن اذا قيل بأنّ تشويه السمعة عنوان مستقل فإنّ في تعيين المقصود من تشويه سمعة الإسلام احتمالات:

الأوّل: المعنى الظاهر، وهو سوء السمعة بالقدح في نزاهة الاسلام وتدنيس قدسيّته في نظر الناس، بحيث تنتقص حرمة، ويخبو بهاؤه ونوره الذي يجذب الناس إلى الإيمان والاعتقاد به، وينفّرهم منه كعقيدة ودين، أو كشرعية ومنهاج في مختلف شؤون الحياة الإنسانيّة، فيعرض الناس عن التدين به والاعتقاد بأصوله، فضلاً عن العمل بفروعه.

الثاني: تصوير الإسلام بنظر الآخرين كاذباً لكذب من يلتزم ويتدين به، ومن الواضح أنّ سمعة الدين والعقيدة تأتي من سمعة أهلها المؤمنين بها، وسمعة الكذب من شأنها أن تطيح وتمنع من انتشار الإسلام وقيامه؛ ولذا كان الأئمّة عليهم السلام يوصون شيعتهم بمزيد الالتزام ورعاية الضوابط الشرعيّة والعقليّة في سلوكهم؛ لكي يعطوا الصورة النزيفة للتشيع.

وفي صحيح الشحّام قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إقرأ على من ترى أنه يطيعني منهم ويأخذ بقولي السلام، أوصيكم بتقوى الله عزوجل والورع في دينكم، والاجتهاد لله، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وطول السجود، وحسن الجوار فبهذا جاء محمد صلى الله عليه وآله إلى أن قال: فإنّ الرجل منكم إذا ورع في دينه وصدق الحديث وأدى الأمانة وحسن خلقه مع الناس قيل هذا جعفري، فيسرّني ذلك ويدخل عليّ منه السرور وقيل هذا أدب جعفر، وإذا كان على غير ذلك دخل عليّ بلاؤه وعاره وقيل هذا أدب جعفر، والله لحدثني أبي عليه السلام أن الرجل كان يكون في القبيلة من شيعة علي عليه السلام فيكون زينها أداهم للأمانة، وأقضاهم للحقوق،

وأصدقهم للحديث»^١

وفي معتبره جابر عن أبي جعفر عليه السلام: «فوالله ما شيعتنا إلا من اتقى الله وأطاعه، وما كانوا يعرفون يا جابر إلا بالتواضع والتخضع والأمانة وكثرة ذكر الله والصوم والصلاة، والبرّ بالوالدين، والتعاهد للجيران من الفقراء وأهل المسكنة والغارمين والأيتام، وصدق الحديث وتلاوة القرآن، وكف الألسن عن الناس إلا من خير وكانوا أمناء عشائريهم في الأشياء - إلى أن قال - وما تنال ولايتنا إلا بالعمل والورع»^٢.

الثالث: إنتقاص المسلمين وجعلهم في معرض الضعف والاستخفاف والذلة، فيهنون على الناس، وتضعف شوكتهم، ويذهب ريحهم.

والظاهر أنّ المعاني المذكورة ترجع إلى جوهر واحد عرفاً، بداهة أنّ تشويه سمعة الإسلام، تاره تكون بتصويره في أذهان الناس ناقصاً قاسياً من حيث الأحكام والمبادئ وتارة من حيث العمل، وتارة من حيث تضعيف المسلمين، والكل محرّم، سوى أنها تختلف باختلاف المراتب، ولو انطبق عليه عنوان الانتقاص من النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، وغير ذلك من المقدّسات اشتدت الحرمة، ويقوى الملاك بالأضعاف المضاعفة.

السؤال الثالث: ما المقصود من كيان الإسلام؟

أنّ المراد من كيان الإسلام فيه احتمالات:

الأول: أصوله التي بها قوامه وأركانها أصولاً كالتوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، وفروعاً كالصلاة والصيام والحج ونحو ذلك؛ إذ إنّ كينونة الإسلام وجوهره يتميّز

(١) الوسائل، ج ١٢، الباب ١ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦، ح ٢.

(٢) الوسائل، ج ١٥، الباب ١٨ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٢٣٤، ح ٢.

بها، ويختلف عن سائر الأديان والمذاهب.

ومن الواضح أنّ من غير الممكن عادة أن يكون كيان الإسلام قوياً ويخشدش في أصل من أصوله الاعتقادية، أو أصوله الفرعية ونحوها من أحكامه التوصلية أو التعبدية المهمة.

الثاني: الفروع الأصلية فقط الشامل لفروع الدين التي بها يتميّز المجتمع المسلم عن غيره، كحجاب النساء وصلوات الجمعة والأعياد والجماعة والأذان وصلة الأرحام والأقارب ونحوها.

وعلى هذا فإنّ كلّ عمل يؤدّي إلى الانتقاص من هذه الأمور يعد تهديداً لكيان الإسلام. لأنّ قيام الإسلام في المجتمع المسلم يستند إليها.

الثالث: حجج الإسلام وبراهينه الساطعة، فإنّ من الواضح أنّ الاعتقادات والشؤون المعنوية تقوم على ركائز ومستندات وركائزها الحجج والبراهين، فكلّ عمل يقوم بتضعيف حجج الإسلام والإخلال ببراهينه يستلزم تعريض كيانه للانهدام.

الرابع: إنتصاره وغلبته في العقول والقلوب والأعمال، وانتصاره في العقول عبر الحجج والبراهين، وفي القلوب عبر المحبة وعلو الشأن، وفي الأعمال عبر المظاهر العامة في العفة الاجتماعية وحفظ الحقوق بين الناس وتطبيق الأحكام الإلهية التي فيها غلبه الحقّ وقوّة شوكته ووهن الباطل واندراس مظاهره.

ولا يخفى عليك أنّ اطلاقات النصوص والفتاوى تشمل كلّ هذه الاحتمالات المذكورة وما هو أعمّ منها أيضاً، كما يساعده الفهم العرفي، وعليه الاعتبار أيضاً. ففي رواية تحف العقول نصّ على حرمة تولّي ولاية الوالي الجائر ومعاونته؛

لأنّ في ولايته «دروس الحقّ كلّهُ»^١.

مما يكشف عن أنّ تقوية شوكة الحقّ من المهمّات الكبيرة عند الشارع؛ وأنّه عنوان محرّم في نفسه، ولذا حمل الشيخ الأعظم قدس سره الروايات الناهية عن بيع السلاح من أعداء الدين على صورة تقوية الكفر ووهن الحقّ^٢، وتبعه جمع من الاعاظم^٣ بل وسّعوا في حرمة البيع لتشمل البيع لقطّاع الطرق والسراق ونحوهم؛ لأنّ المستفاد من رواية تحف العقول إناطة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحقّ^٤.

ويلاحظ من بعض النصوص كصحيحة هند السراج عن الباقر عليه السلام: «فاذا كانت الحرب بيننا فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك»^٥ وغيرها، أنّ تقوية الكفر على الاسلام في ذاته حرام، وحرمة نفسية لاغيرية ناشئة من الإعانة على الإثم وإن كانت هي الأخرى محرّمة وتنطبق في بعض موارد الإعانة؛ ولذا حمل الشيخ قدس سره حرمة الولاية من قبل الجائر على النفسية لا التبعية من جهة أنّها توجب إعلاء كلمة الباطل وتقوية شوكتها^٦.

وفي الجواهر: استثنى من حرمة إعانة الظالمين من أهل الخلاف وحب بقائهم أو كراهتها - على الخلاف - صورة معاونة سلاطين أهل الحق للملاك المذكور، حيث قال: وأمّا سلاطين أهل الحقّ فالظاهر عدم الكراهة في إعانتهم على المباحات، لكن لا على وجه يكون من جندهم وأعوانهم، بل لا يبعد عدم الحرمة

(١) تحف العقول، ص ٣٣١، وأنظر الوسائل، ج ١٧؛ الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٤، ح ١.

(٢) المكاسب، ج ١، ص ١٥٠.

(٣) منية الطالب، ج ١، ص ٤٢؛ وأنظر مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٠١؛ الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ١١٨.

(٤) المكاسب، ج ١، ص ١٥١ - ١٥٢؛ الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ١٢٢.

(٥) الوسائل، ج ١٧، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٢، ح ٢.

(٦) الوسائل، ج ١٧، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠١، ح ١.

(٧) المكاسب، ج ٢، ص ٧٩.

في حب بقائهم، خصوصاً إذا كان لقصد صحيح من قوّة كلمة أهل الحق وعزّهم.^١
بل عمّم بعض الفقهاء الفتوى وقال: بحرمة كل ما يوجب تقوية الباطل على
الحق بأي نحو كان^٢، فتشمل السلاح وغيره من وسائل الإعانة على الإثم والعدوان
سواء كان مع القصد أو بدونه.

والوجه في المسألة معروف، فلا نحتاج الى مزيد بيان فيه.

والحاصل مما تقدم، أنّ معايير الأهميّة المعنوية ترجع الى ثلاثة هي، المنع من
إقامة مظاهر الاسلام، أو تشويه سمعته بمعانيها الثلاثة، أو تهديد كيانه بمعانيه
الاربعة، فكل فعل يمكن أن يرتكبه المسلم، وكل قرار أو سياسة يمكن أن تتخذها
الدولة المسلمة، وكل فتوى أو حكم يمكن أن يصدرهما فقيه المسلمين، ينبغي أن
لا يزاحم هذه المصالح المعنوية الكبرى، لرجحان هذه الملاكات الخطيرة على
كل ما يمكن أن يزاحمها.

الأمر الثاني: المعايير الدنيوية للأمر

والمقصود؛ بالأهميّة الدنيوية المصالح التي ترتبط بحياة الناس، وتدير أمور
معاشهم، فإنّ حسن المعيشة وتنظيم أمورها من أهم الملاكات التي تتقوم بها الحياة
البشرية، ولذا هي عند الفقهاء حاکمة على غيرها من المصالح أو الأضرار، وهي
كذلك عند الشارع الحكيم، لأنّه لم يخالف السيرة العقلانية في أسلوبه إلا ما ندر.
وربما يمكن تلخيص أهم معايير الأهمية الدنيوية عند العقلاء والشارع بعناوين
أربعة هي:

١. الفتنة.

(٨) جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٥٤.

(٩) أنظر مهذب الاحكام، ج ١٦، ص ٧١.

٢. الفساد، وما يلزمه من الأضرار المادية والمعنوية.

٣. الهرج والمرج.

٤. إختلال النظام.

وهذه الأربعة وإن تغايرت مفهوماً إلا أنها في المصاديق الخارجية يمكن رجوع كل واحدة منها إلى الأخرى، ولا يبعد إمكان رجوع الجميع إلى شيء واحد عرفاً للملازمة بينها وعدم الانفكاك بين كل واحدة والأخرى، إذ يمكن ارجاع الفتنة والفساد عقلاً إلى الهرج والمرج واختلال النظام وبالعكس للملازمة بينهما ملازمة اللزوم والملزوم أو العلة والمعلول.

والفتنة وإن كانت لغة بمعنى الاختبار والامتحان إلا أنّ المقصود منها هنا هو ما يصطلح عليه في لسان الفقهاء، أي ما أوجب القتل وسلب الأموال وهتك الأعراض ونحو ذلك من الملاكات الخطيرة، وهو ما يصدق عليه في بعض الموارد عنوان الفساد، وكذا الكلام في العكس وعليه فإنّ الفتنة والفساد وكذا الهرج والمرج واختلال النظام من قبيل الظرف والجار والمجرور، والفقير والمسكين إذا اجتماعاً افتراقاً وحينئذ يراد من الفتنة الأعمّ من الفساد المادي والمعنوي كما هو الظاهر منها عرفاً أيضاً، بينما الفساد يختص في المادي، وكذا في الهرج والمرج واختلال النظام وإذا افتراقاً اجتماعاً للملازمة بينهما، ولعلّ من هنا يكتفى الفقهاء بالتعبير عن أحدها في مقام توجيه بعض اللوازم الفاسدة المترتبة على بعض الأحكام أو الأعمال.

وكيف كان، فإنّ الفتنة والفساد من أهمّ المفاسد التي تتوقّف عندها مصالح الأحكام والأعمال والتشريعات العامّة، ولا ينبغي الإقدام على كلّ ما يستلزم ذلك، ومن هنا ربما يجد المتتبع التصريح به في جملة من المسائل الفرعية في مختلف أبواب الفقه، وقامت عليه الأدلّة، ففي مسألة حرمة بيع السلاح من أعداء الدين عمّم جمع كبير من الفقهاء الحرمة حتى تشمل المخالفين المحاربين للفرقة الحقّة الناجية، وقد أنهى السيد اليزدي قدس سره في حاشيته على المكاسب الأقوال فيها إلى

ثمانية^١ وذلك لوجوه من أجلاها الفتنة، كما ذهب بعض العامة أيضاً إلى التصريح بکراهية بيعه في حال الفتنة.

فمن الهداية: ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة ممن يعرف أنه من أهل الفتنة؛ لأنه تسبب إلى المعصية^٢، وقد حمل السيد الخوئي قدس سره الكراهة هنا على الحرمة، كما ربما يظهر من كلماته في مصباح الفقاهة^٣.

كما روى العامة عن عمران بن حصين عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله أنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع السلاح في الفتنة»^٤ وأما من طرقنا:

فمنها: رواية البرقي عن السراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إنني أبيع السلاح. قال: «لا تبعه في الفتنة»^٥.

وإطلاقها يشمل فتنة المشركين وغيرهم.

وعن الصدوق قدس سره بسنده فيما أوصى به النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: «يا عليّ كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة»^٦ وعدّها منها بائع السلاح من أهل الحرب، والوجه فيه هو الملازمة بين الفتنة وبين بيع السلاح للمحاربين لملازمة الحروب للفتن.

وفي الشرايع في مسألة وجوب تعيين القاضي ووجوب تولّيه إذا كان واثقاً بالقيام بشرائطه على نحو الكفاية قال: وإذا علم الإمام عليه السلام أن بلداً خال من قاضي لزمه أن يبعث له، ويأثم أهل البلد بالاتّفاق على منعه، ويحلّ قتالهم طلباً

(١) حاشية المكاسب، ص ١٠، حجري.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٠١ - ٣٠٢، هامش رقم ١.

(٣) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٠٢.

(٤) سنن البيهقي، ج ٥، ص ٣٢٧.

(٥) الوسائل، ج ١٧، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٢، ج ٤.

(٦) الوسائل، ج ١٧، باب ٨ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٣، ج ٧.

للإجابة.^١

وقريب منه قاله الشهيد الأوّل قدس سره في الدروس^٢ وفي المسالك والجواهر قيّدا وجوب البعث بالحاجة إليه، وعلّله في الجواهر بالسياسة اللازمة له، كما علّل الحكم بالإثم إذا اتّفق أهل البلد على منع تولّيه بمخالفة الإمام عليه السلام، ومنع قيام كلمة الحقّ واختلال النظام^٣، كما ذكر السيّد الأستاذ دام ظلّه ما يقرب منه في شرحه التوضيحي للشرايع^٤، ولا تخفى عليك الملازمة بين اختلال النظام وبين الفوضى والهرج والمرج والفتن العامّة وتضييع الحقوق وهدر الكرامات، وهذا ما يحكم به العقل والعقلاء قبل حكم الشرع، فمثلاً:

حفظ الأمن والاستقرار للأفراد أو للمجتمع تعدّ من أكبر المصالح التي لاتضاهيها مصلحة دنيويّة؛ ولذا تتقدّم عليها عند المزاحمة، بل وتتقدّم حتّى على بعض المصالح الدينيّة غير الأهمّ؛ وذلك لأنّ بالأمن والاستقرار تصان دماء الناس وأعراضهم وأموالهم، كما تحفظ أرواحهم وعقائدهم وأديانهم، ولذا حرّم الإسلام الفتنة وجعلها أكبر من القتل. قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾^٥، وقال سبحانه: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾^٦، ولعلّ الفرق بينهما في الكمّ والكيف، فإنّ الآية الأولى أشارت إلى جهة كثرة الأضرار الناشئة من الفتنة لأنّها تتضمّن مزيد القتل ولذا عبّرت بالأكبر، والآية الثانية أشارت إلى جهة الكيفيّة فإنّ الآثار المعنويّة التي تلازم القتل، تلازم الفتنة بصورة أشدّ وأكبر. ومضافاً الى الفتنة فقد جعل

(٧) شرايع الاسلام، القسم الرابع، ص ٢١٦، المسألة الثانية.

(٨) الدروس، ج ٢، ص ٦٦.

(٩) مسالك الافهام، ج ١٣، ص ٣٣٨؛ جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٤٠.

(١٠) شرايع الاسلام، القسم الرابع، ص ٣١٦، هامش رقم ٩.

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٩١.

الشارع ملاك اختلال النظام والهرج والمرج من أهم الملاكات المانعة من العمل حتى بالتكاليف الشرعية إذا ترتبت عليها هذه التوالي الفاسدة، وهذا أمر فطري لدى العقلاء قبل أن يكون شرعياً، ولذا إذا دار أمرهم بين الحرية والأمن يقدمون الثاني مع أنّ الحريات من الضرورات الأولية لكل إنسان، وإذا دار الأمر بين سلطان غشوم أو فتنة تدوم قدموا الأول؛ لأنّ الثاني أكثر مفسدة وأكبر ضرراً كما جاءت به الروايات.^١

ففي الغرر عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «وال غشوم ظلوم خير من فتنة تدوم».^٢

وفي بيان حكمة تحريم تولي الولاية عند الحكام الظلمة يظهر من رواية التحف ما يدلّ على ذلك، بالإسناد عن هشام بن سالم، عن محمد بن مسلم قال: كنّا عند أبي جعفر عليه السلام على باب داره بالمدينة، فنظر إلى الناس يمرّون أفواجا، فقال لبعض من عنده: «حدث بالمدينة أمر؟» فقال: أصلحك الله ولي المدينة وال فغدا الناس يهتئون، فقال: «إنّ الرجل ليغدى عليه بالأمر يهنأ به وإنه لباب من أبواب النار».^٣

وفي معتبرة بن مهاجر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فلان يقرئك السلام، وفلان وفلان، فقال: «وعليهم السلام» قلت: يسألونك الدعاء. قال: «وما لهم؟» قلت: حبسهم أبو جعفر، فقال: «وما لهم؟ وما لهم؟» فقلت: استعملهم فحبسهم، فقال: «وما لهم؟ وما لهم؟ ألم أنهم؟ ألم أنهم؟ هم النار، هم النار، هم النار» ثم قال: «اللهم

(٣) أنظر مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٦٦ و ٤٦٧.

(٤) غرر الحكم، ص ٤٠٦، رقم ١١.

(٥) الوسائل، ج ١٧، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٨٨، ح ٢.

اجدع^١ عنهم سلطانهم».

قال: فانصرفنا من مكّة فسألنا عنهم، فإذا هم أخرجوا بعد الكلام بثلاثة أيّام.^٢

وهو ما جاءت به الآيات أيضاً.

ففي سورة الأنفال قال سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ

كُلَّهُ لِلَّهِ﴾.^٣

حيث جعل غاية وجوب القتال أمرين:

١. دفع الفتنة.

٢. ظهور الدين وغلبته.

والمراد من الدين في الآية الطاعة، وهو المروي كما في المجمع^٤ من قبيل

قوله سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾^٥، وجاء بمعنى الإسلام أيضاً

كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^٦، والمراد حتى يبقى الإسلام

وينتفي الكفر، كما أنّ الفتنة وإن فسّرت بالشرك والكفر والعذاب والقتل، وفسّر

«الدين كله لله» بقيام مولانا الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف الشريف، كما هو المروي عن

زرارة وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام كما في المجمع.^٧

إلا أنّ الظاهر أنّها من باب المثال لا الحصر، كما هو المعروف المشهور بينهم

من أن الأصل في مثله هو التفسير بالمصدق؛ لأنّ الحصر بحاجة إلى دليل.

(٦) الجدع: قطع الأنف واليد والشفه (الصحيح، ج ٣، ص ١١٩٣، «جدع»).

(١) الوسائل، ج ١٧، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٨٨، ح ٣.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٣٩.

(٣) مجمع البيان، ج ٢٠، ص ٣١، ذيل الآية المزبورة.

(٤) سورة يوسف، الآية ٧٦.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٩.

(٦) مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٦٦ - ٤٦٧.

ولذا فسّرت الفتنة بالهرج والابتلاء على أثر البلاء كما عن غير واحد.^١
ومنها: قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾^٢، وقد عرفت مما تقدم أنّ الفتنة والفساد متلازمان
 وحيث ذكرا معاً وجب حمل كل منهما على غير ما عليه الآخر، ومن هنا حمل بعضهم الفتنة على الضلال والفساد على ضعف الإيمان، وآخر حمل الفتنة على الكفر والفساد على سفك الدماء، وآخر فسرها بالتفرقة وقوة الخارج عن الجماعة على الجماعة وغير ذلك^٣، إلا أنّ الظهور العرفي وإطلاق الآيه يستدعيان حمل الفتنة والفساد على كلّ ما فيه خطر أو ضرر على النفوس والأعراض والأموال والتعدّي والظلم ونحو ذلك من مظاهر الفتن والفساد، ولكن حيث ذكرا معاً فإنّ المنصرف من الفتنة عرفاً هو الفساد في المعنويات، ومن الفساد الكبير هو الفساد في الماديات. هذا وقد سمّي الكفر فتنة لآئنه يؤدّي إلى الهلاك، كما أنّ الفتنة تؤدّي إلى الهلاك، ولذا قال سبحانه: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾^٤.

وكيف كان، فإنّ المستفاد ممّا تقدّم هو أنّ الفتنة تنتهي إلى الفوضى واختلال النظام والهرج والمرج؛ ولذا فإنّ وصول الأمور إليها يمنع من العمل بالأحكام الشرعية إذا لازمتها الفتنة فلا مجال للمكلف أن يلتزم بحكم من الأحكام إذا نشأت من العمل به الفتنة لأنّها الملاك الأهمّ في مصالح الدنيا، وهذا ما ينبغي أن يراعى في:

١. جعل القوانين وتشريعاتها.
٢. مخططات الحكومات والدول في إدارة البلاد داخلياً وخارجياً.

(٧) مفردات الفاظ القرآن الكريم، ص ٦٣٢، (فتن)؛ مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٩٨.

(٨) سورة الأنفال، الآية ٧٣.

(٩) أنظر مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٩٩، ذيل الآية المزبورة.

(١) سورة البقرة، الآية ١٩١.

٣. الفتوى وتشريع الأحكام.

٤. الممارسات اليوميّة في حياة الناس.

إذ لا مجال لأحد في أن يفعل ما يستوجب الفتنة بزعم أنّ وظيفته أو تكليفه يقضي ذلك. سواء كان على صعيد الأفراد أو الدول أو الجماعات.

وهذا ما دلّت عليه الأدلّة الأربعة. أمّا الكتاب والسنة فقد عرفتهما مما تقدم، وأمّا الإجماع فهو ظاهر من كلمات الأعلام في مختلف أبواب الفقه، وأمّا العقل فلاستقلاله بالحكم بقبح الإقدام على ما يوجب الفتنة والفساد، لأنّه ظلم وتعديّ **أولاً**، ولأنّه يحكم بقبح الإقدام على مصلحة توجب الضرر الأكبر **ثانياً**، بل لحكومته بنقض الغرض في ذلك **ثالثاً**؛ وذلك لأنّ غرض المجالس النيابية في تشريع القوانين وغرض الحكومات في تطبيقها هو حفظ الأمن والسلامة وضمن الحقوق وحمايتها، فإذا استلزم التشريع أو القرار الحكومي ما يوجب اختلال الأمن والسلامة وسلب الحقوق فإنّه ينافي الغرض.

وكذا الكلام في الفتوى، فإنّ غرض الفقيه تنوير الناس وهدايتهم إلى الطاعة، وإرشادهم إلى مصالحهم الدنيويّة والأخروية، فإذا استلزمت الفتوى وقوعهم في الفتن العامة والقتل والنهب والسلب فإنّ ذلك يتنافى مع غرض الإفتاء والفتوى، ولذا فإنّ القول بأنّ وجوب القضاء على الفتن والمفاسد العامة من الضرورات الفطرية فضلاً عن الدينيّة والعقلانيّة التي ينبغي أن تقدّم على جميع المصالح غير بعيد.

وبذلك يظهر: أنّ أهميّة الدين وأهميّة الدنيا في مكافحة الفتن ونحوها هي من أهمّ الملاكات التي لا يزاحمها ملاك أو حكم ملاك الفرد، وليس لحكومة أو دولة تبني على أساس حفظ كيان الدين وصون حقوق المجتمع، تقوم بما يستوجب الفتنة والفساد سواء في قراراتها أو سياستها أو أساليبها؛ لأنّ كل ذلك ظلم وعدوان وابطال للحقوق. وهذه المفاسد العظيمة واحدة من أهمّ ملاكات حرمة الإستبداد والاستعمار.

نتائج الفصل

النتائج التي نتوصل إليها من مطاوي هذا الفصل ثلاث:

النتيجة الأولى: أن هناك ملاكات راجحة على غيرها بنحو مطلق، فلا يزاحمها ملاك أو مصلحة استفيدت من النصوص ومن المعايير العقلانية. وهذه الملاكات بعضها يعود إلى المصالح الدينية وبعضها إلى المصالح الدنيوية.

النتيجة الثانية: إن أكبر مصلحة يجب مراعاتها لدى العمل بالأحكام في صورة المزاحمة هي حفظ سمعة الإسلام وكيانه، فكل ما يمكن أن يسبب تشويهاً للدين أو تهديداً لكيانه يحرم العمل به.

النتيجة الثالثة: أن الفتنة والفساد من أكبر الأضرار التي يجب أجنبتهما على صعيد الأفراد أو على صعيد الجماعات.

فكل عمل فردي أو جماعي وكل قرار دولي أو سياسة حكومية إذا استلزمت فتنة بين الناس أو فساداً في الأرض حرم القيام به.

الفصل الثاني

أدلة ترجيح المصالح الدينية على غيرها

قد عرفت في الفصل السابق أن المصالح الاجتماعية على قسمين، بعضها مصالح اجتماعية دينية وأخرى دنيوية ترجع إلى المصالح الدينية كما عرفت وجوب ترجيح تلك المصالح على غيرها، بقي أن نعرف الأدلة التي أوجبت اختيار هذا القول.

فنتقول: يدل على أهمية سمعة الإسلام وتقوية أركانه جملة من الآيات والروايات مضافاً إلى الإجماع والعقل.

١- دلالة الآيات

الآيات الدالة على أهمية المصالح الدينية عديدة:

منها: قوله سبحانه: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾^١ وقد وردت هذه الآية في سورتين بنص واحد هما التوبة والصف. ووردت في سورة الفتح مع بعض الاختلاف في التعبير.^٢ وفي مجمع البيان وغيره: معناه ليعلي دين الإسلام على جميع الأديان بالحجة والغلبة والقهر لهما حتى لا يبقى على وجه الأرض دين إلا مغلوباً، ولا يغلب أحد الإسلام بالحجة، وهم يغلبون سائر الأديان^٣، والظاهر أنّ إطلاق الآية يشمل ما هو أكثر من ذلك. فيشمل الغلبة المادية والمعنوية بوجههما المختلفة.

وبيان ذلك: أن المستفاد من ظاهر الآية أنّها جملة خبرية في مقام الإنشاء، ففي الوقت الذي تخبر فيه عن واقع الإسلام ومصيره في مستقبل الأيام كما ورد عن تحقّق ذلك في عصر الإمام صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه كما في متصافر الاخبار، ويعضده ما ورد عن المقداد بن الأسود قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «لا يبقى على ظهر الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله كلمة الإسلام إمّا بعزّ عزيز وإمّا بذل ذليل. إمّا يعزّهم فيجعلهم الله من أهله فيعزوا به، وإمّا يذلهم فيدينون له»^٤. وهو دالّ على عموم سعة الإسلام وانتشاره ليشمل المدن والقرى والجبال والوديان كما يشير إليه قوله: «بيت مدر» «ولا وبر» لظهور أوّله في المدن والثاني في الصحاري والوديان من باب علاقة الحال والمحل.

(١) سورة التوبة، الآية ٣٣، سورة الصف، الآية ٩.

(٢) سورة الفتح، الآية ٢٨، والاختلاف هو قوله سبحانه «وكفى بالله شهيداً»

(٣) مجمع البيان، ج ٥، ص ٤٥، ذيل الآية المزبورة؛ وأنظر تفسير كنز الدقائق؛ ج ٥، ص ٤٤٦؛ تقريب القرآن الى الأذهان؛ ج ٢، ص ٣٩٢.

(٤) أنظر مجمع البيان؛ ج ٥، ص ٤٥؛ تفسير كنز الدقائق؛ ج ٥، ص ٤٤٧-٤٤٨؛ تأويل الآيات الطاهرة، ص ٦٦٢-٦٦٣.

(٥) مجمع البيان، ج ٥، ص ٤٥.

ويؤيده ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عن عباية أنه سمع أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله» أظهر بعد ذلك؟ قالوا: نعم. قال: «كلاً فو الذي نفسي بيده حتى لا تبقى قرية إلا وينادي فيها بشهادة أن لا إله إلا الله بكرةً وعشياً^١ وهو صريح في عموم الانتشار في كل الأرض على اختلاف ألوانها وأصنافها.

وكيف كان، فالاستدلال بالآية على ما نحن فيه يتم من جهتين:

الأولى: الظهور العرفي فإن الجملة الخبرية فيها ظاهرة في أنها في مقام الإنشاء، وحينئذ يستفاد منها أنها في مقام جعل التكليف في ذم المكلفين بلزوم العمل على إظهار الإسلام وتقويته ورفع شأنه وعزته وغلبته في العقول عبر الحجج والبراهين، وفي النفوس والقلوب عبر السمعة الحسنة، وفي العمل عبر الجهاد والمناصرة، وقد ثبت في الأصول أن الجملة الخبرية في مقام الإنشاء أكد في دلالة الوجوب من صيغة الأمر، ويعضد الدلالة قرينتان:

أولهما: السياق، فإن الآية التي قبلها صريحة في أن الله سبحانه يعلي دينه ويتم نوره ولو كره الكافرون.

ثانيتهما: دلالة (يأبى) في الآية التي قبلها ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾^٢ فإنها دالة على الإرادة والجزم، حيث إن الإباء في قبال ما يريد المشركون والكافرون من إطفاء نور الاسلام، فما يكون في صدهم يحمل على شدة الإرادة وقوتها.

الثانية: العقل، إذ على فرض المناقشة في دلالة الآية على الوجوب من جهة الظهور العرفي، لدعوى عدم استظهار كون الجملة الخبرية في مقام الإنشاء

(١) مجمع البيان، ج ٩، ص ٤٦٤، ذيل الآية ٩ من سورة الصف.

(٢) سورة التوبة، الآية ٣٢، سورة الصف، الآية ٨.

لإحتمال أن تكون خبريّة محضّة تختص بزمان الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف كما أشارت اليه بعض الأخبار فإنّه يمكن استفادة الوجوب منها بضميمة حكم العقل القاضي بلزوم تحقيق غرض المولى في أيّ مورد علم المكلف أو ظن أو احتمال احتمالاً عقلائياً وجود الغرض المولوي فيه.

فإنّ العقل يستقل بالحكم بوجوب تحقيق غرض المولى، فاذا علم بأنّ للمولى غرضاً يحكم على العبد بوجوب تحقيقه، ولا يحتاج في هذا الحكم الى انتظار أو ورود بيان من الشارع؛ لأنّ المدار عنده على واقع مراد المولى ومطلوبه والألفاظ ليست إلا مبرزات لهذا الغرض والمقصد والأوامر من هذا القبيل أيضاً.

وعليه فإنّ العبد إذا علم أو ظن بالمراد ولم يصدر من المولى مبرز له في الخارج فإنّه يجب عليه الأمتثال ولا يصحّ له التخلّف محتجاً بعدم صدور الأمر منه، فإنّ العرف والعقلاء في هذه الحالة يعدّونه عاصياً ومقصراً في حق مولاه، ومتخلفاً عن مراسم العبوديّة وآداب المولويّة، ويحكمون باستحقاقه العقاب؛ ولذا استدل بعض الفقهاء على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بناقضيّة للغرض المولوي، وذلك لأنه سبحانه أمر المؤمنين بالتهيؤ والاستعداد للحرب لإرهاب الكفّار والحفاظ على كيان الإسلام ونفوس المسلمين دفاعاً، حيث قال سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^١، والمراد بالقوة جميع ما يوجب قوة المسلمين وغلبيتهم على أعدائهم على ما يستفاد من الأخبار^٢، وعليه فيبيع السلاح منهم ولو بمثل المغفر والدرع التي هي من الأسلحة الدفاعيّة يعدّ نقضاً لغرضه تعالى، ولا يختلف ذلك بين حال الهدنة معهم وغيرها

(١) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٢) تفسير كنز الدقائق، ج ٥، ص ٣٦٦.

كما صرّح به بعض المراجع^١ ويؤيده شاهدان:

الأول: ما صرّح به السيّد الاستاذ قدس سره قال: إذا باعهم - أي الكفار ونحوهم - آلات التعذيب حينما كانوا مسلمين ثم صاروا كفّاراً قبل أن يسلمهم تلك الوسائل لم يجز له التسليم للملاك، بل مال إلى ثبوت خيار الفسخ له معللاً ذلك: بأن الشارع إذا أوجب مثل هذا البيع كان معناه إسقاطه حكم: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾^٢ ونحوه، كما استدلووا بمثله في خبار الغبن، حيث قالوا: بأن الشارع إذا أوجبه كان معناه إسقاطه حكم «لا ضرر»^٣، والوجه في قوله بالتحريم هو نقض الغرض.

الثاني: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره حيث حمل صحيحة محمد بن قيس القائل: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل أبيعهما السلاح، فقال: «بعهما ما يكتنهما الدرع والخفين ونحو هذا»^٤ على فئتين من محقوني الدم؛ إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح لهم، وعلل ذلك بأنّ تحفّظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه بعد إخبار الله عزّ وجلّ بإرادته لعلو الإسلام وغلبته على جميع الأديان والمذاهب يكشف هذا عن الغرض الإلهي المطلوب في ذلك، ومعه لا يبقى للعبد عذر في عدم القيام بذلك، أو يقوم بأعمال تمنع من ذلك، أو توجب الإساءة لهذا الغرض، سواء في مجال الأفكار أو محاسن الصفات ومكارم الأخلاق، أو في مجال الجهاد والعمل.

فإنّ انتصار الإسلام وغلبته لا تكون إلاّ بتضافر عناصر القوّة والنصر من النزاهة

(٣) أنظر مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٠٥.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٥٦.

(٥) الفقه (المكاسب المحرمة)، ج ١، ص ١٢٥.

(٦) الوسائل، ج ١٧، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٢، ح ٣.

(٧) المكاسب، ج ١، ص ١٥١، «بتصرف».

والسمو وعلو الهمة وقوة البراهين والمنطق القويم وحسن التخطيط والسياسة والعمل، وعليه فإنه إذا تراحم عمل الإنسان نفسه أو عمل الدولة والحكومة مع تشويه صورة الإسلام وعلو مكانته وشأنه فإنه يتقدم الثاني للأهمية، ومنشأ الأهمية إما من الدين كما عرفت وإما من الدنيا بلحاظ أن سمعة الإسلام تمس كرامة معتنقيه والمؤمنين به وأحياناً دماهم وأعراضهم، وهي مفسدة عامة، فلا تراحمها المصالح الأخرى مهما كانت هامة، فتأمل.

ولا يخفى أنه كما يحرم تشويه الإسلام يجب تقوية كيانه كما عرفت، فهما مسألتان وتكليفان مستقلان لا تكليف واحد، أعلاهما وجوب العمل لجعل الدين قائماً قوياً، حيث أوصى الله سبحانه أنبياءه ورسله واتباعهم: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^١ وأدناهما أن لا يعمل بما يؤدي إلى تضعيفه وتشويه سمعته، وعليه فإنه إذا تمكن الإنسان منهما وجب العمل، وإلا وجب الميسور منه، وهو أن لا يعمل بما يؤدي إلى تشويه سمعة الإسلام، ويضعف شوكته في مختلف المجالات.

والحاصل: إن الآية الشريفة دالة على وجوب إظهار الدين الحنيف على الأديان والمذاهب من جهتين، جهة إيجابية تقتضي توفير عناصر القوة، وجهة سلبية تقتضي تنزيهه من الشوائب التي ربما تصيبه جرّاء عمل المسلمين أو مكائد الأعداء، كما تدلّ على أن ملاك الإظهار هذا من أهم الملاكات التي لا يزاحمها ملاك آخر فتدل على المطلوب.

ومنها: قوله سبحانه في سورة الشورى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ

(١) سورة الشورى، الآية ١٣.

مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ^١ والآية تتضمن البعدين الإيجابي والسلبي فيما نحن فيه، أي وجوب الحفاظ على كيان الدين وحرمة تشويه سمعته.

ووجه الاستدلال على البعد الإيجابي أي لزوم تقوية الدين والحفاظ على كيانه قوله سبحانه: ﴿أَقِيمُوا﴾ فإنه ظاهر في الوجوب، ومتعلّقه الدين فيجب إقامة الدين، ولا يقوم الدين الا بالتمسك به والعمل بأدابه وسننه وأحكامه والدعاء إليه، كما في مجمع البيان.^٢

وأما الوجه السلبي فوجه الاستدلال عليه قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَفْرَقُوا فِيهِ﴾ وهو نهى ظاهر في الحرمة، فتدلّ على حرمة التفرقة في الدين، لأنّ ذلك يوجب تضعيفه وزلزلة كيانه وتشويه سمعته، خصوصاً إذا اختلف فيه الذين يحملون رأيه، ويدعون إليه؛ لأنّ تأثير الأنصار في تشويه الصورة أبلغ من غيرهم، كما أنّ تأثيرهم في تحسين الصورة ابلغ من غيرهم، وهذا يتضمّن شدة التكليف على العلماء وأهل الفضل والدين في لزوم العمل على إقامة الدين ووجوب الكفّ عن كلّ ما يشينه ويسئ إليه، ولهذا أمروا بإظهار العلم والكشف عن الحقيقة لدى ظهور البدع. كما في بعض الروايات^٣ لكي لا يطمع المبتدعون في الفساد في الاسلام ويضلّلون المسلمين كما في بعضها الآخر^٤ وفي بعضها الآخر حرم على العلماء كتمان الحق أو التقصير في حماية الدين والذود عنه، وفي الحديث عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال علي عليه السلام: «إنّ العالم الكاتم علمه يبعث أنثن أهل القيامة ريحاً، تلغنه كل دابة من دواب الأرض الصغار»^٥ واللغة ظاهرة في الحرمة.

وهنا مؤيدان يعضدان ما ذكرناه:

(٢) سورة الشورى، الآية ١٣.

(٣) مجمع البيان، ج ٩، ص ٤٢، ذيل الآية المزبورة.

(٤) أنظر الوسائل، ج ١٦، الباب ٤٠ من أبواب الامر والنهي، ص ٢٦٩ - ٢٧١، ح ١، ح ٥، ح ٩.

(٥) الوسائل، ج ١٦، الباب ٣٩ من أبواب الامر والنهي، ص ٢٦٧، ح ١.

(١) الوسائل، ج ١٦، الباب ٤٠ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٧٠، ح ٢.

الأول: أن الآية الشريفة نصّت على أن هذا تكليف أولي العزم من الرسل فذكرتهم جميعاً: نوح، وإبراهيم، وموسى وعيسى والرسول المصطفى صلى الله عليه وآله، وهذه قرينة أخرى تدلّ على شدة أهميّة إقامة الدين الغالبة على كلّ الملاكات حتى صارت الوصيّة الأم التي جاءت في كلّ الرسائل ومع كلّ الأنبياء. وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ كيان الدين يقوم بأصوله وبفروعه الهامّة، ولولا أن تكون إقامة الدين من أهمّ مرتكزات الشرايع والأديان لما كانت هدفاً لجميع الرسائل السماوية.

الثاني: ان الآية نصّت على اختصاص النبي الأعظم صلى الله عليه وآله «بالوحي» أما غيره من أولي العزم فخصّتهم «بالوصيّة» وهذا يكشف عن علوّ رتبته صلى الله عليه وآله عليهم جميعاً لعلوّ الوحي على الوصيّة، وعن شدة الإلزام والتكليف في شريعة سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله في لزوم العمل على إقامة الدين، وتثبيت كيانه وتغليبه على الدين كلّ، وهو الذي يساعد عليه الاعتبار؛ لأنّه خاتم الأديان والرسالات.

وخلاصة الاستدلال: إنّ الآية الشريفة تشير الى ملاكين هامين في الشريعة أوجبت على الناس مراعاتهما وترجيحهما على غيرهما عند التزاخم.

الأول: وجوب إقامة الدين والعمل لأجله حتى يكون هو الغالب على الدين كلّ.

والثاني: حرمة التفرّق فيه لأنّه ينقض الغرض من إقامته ويشوّه سمعته وسمعته معتنقيه وهو المطلوب.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْكُمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾^١

(٢) سورة الحج، الآية ٣٢.

وشعائر الله: معالم دين الله والأعلام التي نصبها لطاعته كما في مجمع البيان.^١
بتقريب: أن الشعائر في الآية نسبة إلى الله عز وجل لإظهار التشريف وعلو الرتبة كما هو الأصل في مثل هذه النسبة.

وفي المفردات: مشاعر الحج معالمه الظاهرة للحواس،^٢ والتعظيم ظاهر لغة وعرفاً في كل ما يوجب الاحترام وإظهار العظمة، وقد فسرت الشعائر بتفاسير أبرزها:

١. علامات دين الله وطاعته كما عرفت، فتشمل سائر المشاهد المشرفة الشاملة للكعبة والمسجد الحرام والمساجد، والقرآن الكريم ومراقد المعصومين عليهم السلام وقبور الصالحين والأولياء والتربة الحسينية وكل ما هو مقدس محترم.

٢. أنها البدن خاصة؛ لأنها تدمى بحديدة يشعر بها كما يظهر من بعض كتب اللغة^٣ وهو المروي عن ابن عباس: أن الشعائر جمع شعيرة وهي البدن إذا أشعرت وشق سنامها من الجانب الأيمن ليعلم أنها هدي، وتعظيمه طلب الأسمن والأعظم، كما أورده الطبرسي قدس سره في المجمع^٤، وفي العناوين: عليه جمع من المفسرين.^٥

٣. أن يُراد بها مواضع مناسكه ومعالمه، كالمشعر ومنى وعرفات والمسجد ويسمى كل موضع للنسك مشعر لأنه موضع لعبادته تعالى.

(٣) مجمع البيان، ج ٧، ص ١٥١، ذيل الآية المزبورة.

(٤) مفردات الفاظ القرآن الكريم، ص ٤٥٦، (شعر).

(١) أنظر مفردات الفاظ القرآن الكريم، ص ٤٥٦، (شعر)؛ لسان العرب، ج ٤، ص ٤١٤، (شعر)؛ مجمع البحرين، ج ٣، ص ٣٤٩، (شعر).

(٢) مجمع البيان، ج ٧، ص ٨٣.

(٣) العناوين، ج ١، ص ٥٥٩.

٤. أن يُراد منها مناسك الحج وأعماله جميعاً.

والظاهر أن التفسير الأول هو الأقرب إلى ظهور الآية، ولذا تمسك الفقهاء بإطلاقها وعمومها في مختلف الموارد، واستدلوا على لزوم تعظيم شعائر الله سبحانه بأي مصداق تحققت.

أما المعاني الأخرى فهي من باب بيان المصداق، كما أن السياق والمورد وإن كان في الحج فلا يصلح مقيداً أو مخصصاً للإطلاق أو العموم؛ لأن المورد لا يخصص الوارد كما حقق في الأصول.

وكيف كان، فإنه يمكن الاستدلال بالآية على ما نحن فيه بوجوه ثلاثة: اثنان منهما داخليان، وثالثهما بضميمة دليل خارجي.

أما الأول: فبقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعِظْكُمْ﴾ فإنه جملة خبرية في مقام الإنشاء، وهي تدل على الوجوب.

أما الثاني: فبالأولوية المستفادة من الاجماع على وجوب تعظيم الشعائر في مثل المسجد والكعبة والمصحف الشريف، بداهة أن الاتفاق على وجوب تعظيم المسجد والكعبة المشرفة ونحوهما يدل بالأولوية على وجوب تعظيم الإسلام لأنه منشأها وأصلها **أولاً**؛ ولأن الحرمة إذا ثبتت للأفراد المذكورة فإنها تثبت للكلي الموجود في ضمنها **ثانياً**، والخصوصيات الفردية في الكعبة والمصحف إن كانت لها مدخلية في مزيد الحرمة والتشريف فهو من باب تعدد المطلوب وليس من باب الحصر.

وعليه فإن الآية تدل على أهمية حرمة الإسلام ووجوب تعظيم شعائره على اختلاف مصدايقها. فيحرم كل ما يسبب انتقاصاً أو هتكاً لها.

وأما الثالث: بضميمة قوله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ﴾^١ الدال على

(١) سورة التغابن، الآية ١٦.

وجوب الاتِّقاء في طاعة الله عزَّ وجلَّ غاية ما يقدر عليه المكلف عرفاً في بذل وسعه ومجهوده، فيخرج الزائد منه بالتخصُّص العقلي؛ لأنَّه تكليف بغير المقدور أو التخصيص الشرعي؛ لأنَّ الزائد الذي لم يصل حدَّ التعذُّر يستلزم العسر والحرَج عليه وهما مرفوعان شرعاً، وحينئذ إذا ضمنا ما في الآية الأولى: ﴿فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ إلى هذه الآية ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ﴾ نستنتج كبرى كلية حاصلها: وجوب التقوى مهما أمكن، وإذا ضمنا إليها صغراها المستفادة من منطوق الآية الأولى وهي: أنَّ تعظيم شعائر الله من تقوى الله. فإنه ينتج عندنا نتيجة حاصلة من قياس منطقي من الشكل الأوَّل يثبت لنا وجوب تعظيم شعائر الله مهما أمكن وهذه النتيجة تدلُّ بإطلاقها على لزوم مراعاة الشعائر الإلهية في كلِّ مجال من المجالات، والتحفُّظ على عدم تشويهها أو إصابتها بالانتقاص أو الضرر في أفرادها الجزئية كالمصحف والمسجد والكعبة، فما بالك بجامعها الكلي الملازم لمصاديقها المتعددة وهو الدين والإسلام؟

٢. دلالة السنة

وأما السنة فروايات منها ما يدلُّ على ذلك بإطلاقه، ومنها ما يدلُّ عليه بالأولوية، ومنها ما يدلُّ عليه بالانطباق.

أما الأولى: فمنها قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^١ الذي رواه الصدوق قدس سره في الفقيه في باب ميراث أهل الملل مرسلًا.

و مضمونه معضود بمضامين الآيات والروايات فضلاً عن الإجماع و حكم العقل الكاشفة عن وثاقة الصدور، بل صرَّح جمع من الأعاظم باعتباره، لانجبار ضعفه بعمل الاصحاب.^٢ وفي العناوين: إنَّ الخبر المشهور في ألسنة الفقهاء المتلقَّى

(٢) الفقيه، ج٤، ص٢٤٣، ح٧٧٨.

(٣) المكاسب، ج٢، ص٤٧؛ حاشية المكاسب للصفهاني، ج٢، ص٤٤٥؛ القواعد الفقهية للجنوردي، ج١،

بالقبول بحيث يغني عن ملاحظة سنده^١ وفي حاشية اليزدي والاصفهاني وغيرهما قدست أسرارهم أرسل ارسال المسلمات^٢ الأمر الذي يغنينا عن البحث السندي فيه. وكيف كان، فإن العلو لغة هو الارتفاع، والعلي هو الرفيع القدر، والأعلى هو الأشرف كما في المفردات.^٣ وهو يشمل المادي كعلو الدار والنهار، والمعنوي كعلو الرتبة والمجد.

والرواية إما جملة خبرية في مقام الإنشاء فتدل على ارتفاع الإسلام أو علو منزلته واقعاً في جميع الأزمنة والأمكنة كما تدل على لزوم كونه كذلك فتجعل تكليفاً في ذم المكلفين تلزمهم: بالعمل على إعلاء كلمة الإسلام وتشريفه وتعليه مكانته ومقامه في القلوب والأفكار والأعمال والمواقف كما حققناه في قاعدة العلو ونفي السبيل.^٤

كما قد يؤيدها ما ورد عن الصادق عليه السلام في باب الجهاد: «على المسلم أن يمنع نفسه ويقاتل عن حكم الله وحكم رسوله»^٥ بناء على أنّ المراد من قوله (عن حكم الله وحكم رسوله)، الغاية لا المبدأ^٦، أي تكون غايته تحقيق حكم الله وحكم رسوله، وقول أبي الحسن عليه السلام: «إن خاف على بيضة الإسلام قاتل»^٧ ونحوهما

ص ١٥٩؛ وأنظر فقه العلو والارتقاء، ص ٩٢ - ٩٣.

(٤) العناوين، ج ٢، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٥) حاشية المكاسب لليزدي، ص ٣١؛ حاشية المكاسب للاصفهاني، ج ٢، ص ٤٤٥؛ وأنظر الفقه القواعد الفقهية،

ص ٦١؛ مهذب الأحكام، ج ١٦، ص ٣٨٥.

(١) مفردات الفاظ القرآن الكريم، ص ٥٨٢ - ٥٨٣، علا.

(٢) أنظر فقه العلو والارتقاء، ص ١١٢ - ١١٣.

(٣) الوسائل، ج ١٥، الباب ٦ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ٣١، ح ٣.

(٤) لأنه لو كان المراد هو المبدأ لم يدل على ما نحن فيه؛ لأنّ معناه حينئذ ان يقاتل من مبدأ حكم الله وحكم

رسوله، فيدل على جواز الجهاد أو لزومه، بشرط توفر شرائطه الشرعية والا انقلب الى ضده.

(٥) الوسائل، ج ١٥، الباب ٦ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ٣٠، ح ٢.

الدالان على لزوم الجهاد لإعلاء كلمة الإسلام، وحتى إذا قيل بأنها خبرية محضّة واردة للحكاية عن الواقع فحينئذ ربّما يستفاد الوجوب منها بضميمة الدليل العقلي الحاكم بلزوم تحقيق الغرض الإلهي مادام لم يقيد المولى بزمان أو مكان أو ظرف خاصّ ونحو ذلك من المقيّدات المانعة من تحقيق الغرض.

فإنّ من الواضح أنّ كلّ عاقل منقاد إلى مولاه وملزم بضوابط العبوديّة ورسوم المولويّة فإذا علم بغرض مولاه استقل عقله بالحكم بوجوب تحقيقه سواء أمره المولى أم لا، إلا إذا علم بأنّ المولى لا يريد تحقيق الغرض في هذا الوقت مثلاً أو أوقفه على شرائط خاصّة لم تتحقق بعد ونحو ذلك؛ ولذا يحكم العقلاء بقبح تخلّيه عن ذلك وإهماله لهذا الغرض كما يحكمون باستحقاقه العقاب على تفويته، ولولا استقلال العقل بوجوب العمل لما حكموا بذلك.

وكيف كان، فإنّ الرواية إن كانت بالمعنى الأوّل أو بالمعنى الثاني فدلالتها على وجوب الحفاظ على علو الإسلام وتنزيهه ورفع قدره ظاهرة، فتدلّ بالملازمة على حرمة كلّ ما يسبّب تلويثه أو تشويه سمعته أو الانتقاص من حرمة أو إخفاء نوره في العقول والقلوب والجوارح، فتأمل.

وأما الثانية: فالروايات الدالّة على لزوم احترام المؤمن وأنّه أشرف عند الله من الكعبة، وأنّ من زار مؤمناً كمن زار الله تعالى، ونحوها من الروايات الدالّة على أهميّة احترام المؤمن وعلو منزلته ومقامه وحرمة إيدائه والانتقاص منه أو إهائه أو إذلاله، أو السخرية منه أو الإستهزاء به ونحو ذلك من محرّمات تؤدي إلى انتهاك حرمة أو تشويه سمعته أو إيدائه فتدلّ على حرمة ذلك بالنسبة إلى الإسلام بالأولويّة لأهميّة حرمة الإسلام من حرمة المؤمن. وفي صحيحة مرّازم عن أبي

(١) الاختصاص، ص ٣٢٥.

(٢) العقد الحسيني، ص ٦.

عبدالله عليه السلام: «ما عبدالله بشيء أفضل من أداء حق المؤمن»^١، وفي صحيحة هشام بن سالم قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «قال الله عز وجل: ليأذن بحرب مني من آذى عبدي المؤمن، وليأمن غضبي من أكرم عبدي المؤمن»^٢، وفي رواية المفضل بن عمر قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا كان يوم القيامة ناد مناد: أين الصدود لأوليائي؟ فيقوم قوم ليس على وجوههم لحم فيقال: هؤلاء الذين آذوا المؤمنين ونصبوا لهم وعاندوهم وعنفوهم في دينهم، ثم يؤمر بهم إلى جهنم»^٣.
ولعل أهمية حرمة الإسلام من حرمة المؤمن تظهر من وجوه:

أولها: أنّ حرمة المؤمن إنما نشأت من حرمة الإسلام، فلا يعقل أن يترقى الفرع على الأصل؛ لأنه دور.

ثانيها: أنّ حرمة الإسلام من حرمة الله عز وجلّ وحرمة الرسول المصطفى صلّى الله عليه وآله، وهي من أكبر الحرمات وأعظمها، فإنّ الإسلام دين الله وشرعته وهو رسالة خاتم الأنبياء عليهم السلام.

ثالثها: أنّ المؤمن نفسه يضحّي بروحه ودمه وماله وعرضه إذا تعرّضت حرمة الإسلام إلى الخطر كما هو مقتضى تكليفه في باب الجهاد والدفاع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولولا أهميته للزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح.

وقد عرفت مما تقدّم أنّ المعصومين عليهم السلام على الرغم من علو مراتبهم وسمو درجاتهم يضحّون بأنفسهم لأجل نصرته الدين وحفظ كيانه ومقامه، فلزوم ذلك على غيرهم أشد وأكدر.

(٣) الوسائل، ج ١٢، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، ص ٢٠٣، ح ١.

(٤) الوسائل، ج ١٢، الباب ١٤٥ من أبواب أحكام العشرة، ص ٢٦٤، ح ١.

(٥) الوسائل، ج ١٢، الباب ١٤٥ من أبواب أحكام العشرة، ص ٢٦٤ - ٢٦٥، ح ٢.

وأما الثالثة: فالروايات الدالة على النهي عن التعرّب بعد الهجرة، وعده من الكبائر.

منها: صحيحة أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الكبائر سبعة: منها قتل النفس متعمداً، والشرك بالله العظيم، وقذف المحصنة، وأكل الربا بعد اليئنة، والفرار من الزحف، والتعرّب بعد الهجرة، وحقوق الوالدين، وأكل مال اليتيم ظلماً، قال: والتعرّب والشرك واحد»^١، وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم، وموثقة مسعدة بن صدقة عنه عليه السلام.^٢

والمراد من التعرّب بعد الهجرة، انتقال المسلم إلى بلد تهترّ فيه معارفه الدينية، أو تنتقص عقيدته، والمراد من المعارف الدينية ما يشمل أصول الدين وفروعه. ولذا عبّروا عنه بنقصان الدين وأرادوا به ما يشمل فعل المحرّمات الصغيرة والكبيرة، وترك الواجبات استمراراً عليهما.

ويستفاد من بعض الروايات عدم انحصار ذلك بصورة الهجرة المكانيّة من بلد إلى بلد، بل يشمل حتى مثل الروابط والعلاقات الانسانية التي تسبّب ضعف العقيدة وإخراج المسلم من المذهب الحق. وفي الوسائل عن معاني الاخبار عن حذيفة بن منصور قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المتعرّب بعد الهجرة التارك لهذا الأمر بعد معرفته»^٣.

ولعلّ من هنا اتفقت الكلمة على حرمة زواج الموالية من غير الموالي إذا خافت على نفسها أو أولادها من الضلالة.^٤

(١) الوسائل، ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٣٢٥، ح ١٦.

(٢) الوسائل، ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٣٢٢، ح ٦، ص ٣٢٤، ح ١٣.

(٣) الوسائل، ج ١٥، الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ١٠٠، ح ٣.

(٤) أنظر الخلاف، ج ٤، ص ٢٧٢؛ الرياض، ج ١١، ص ٢٨٣؛ جواهر الكلام، ج ٣٠، ص ٩٣.

كما يحرم أيضاً الانتماء الى الجماعات السياسيّة أو الاقتصاديّة أو المهنيّة وغيرها إذا كان ذلك يؤثر على معتقد المسلم، وهكذا. وهو ما يستفاد من تعليل مولانا الرضا عليه السلام للتحريم المذكور حيث كتب في جواب بعض المسائل: «حرّم الله التعرّب بعد الهجرة للرجوع عن الدين وترك المؤازرة للأنبياء والحجج عليهم السلام، وما في ذلك من الفساد وإبطال حق كل ذي حق... ولذلك لو عرف الرجل الدين كاملاً لم يجز له مساكنة أهل الجهل والخوف عليه، لأنه لا يؤمن أن يقع منه ترك العلم والدخول مع أهل الجهل والتمادي في ذلك»^١.

فإنّه ظاهر في أنّ المراد من التعرّب كلّ ما يخرج الإنسان من العلم الى الجهل، ومن الطاعة الى المعصية، ومن الإيمان الى الكفر ونحوه.

ونستنتج مما تقدم أحكاماً عديدة: **الأول**: أنّ الهجرة من بلاد الشرك عند التمكن من إظهار شعائر الاسلام واجبة.

الثاني: أنّ الهجرة من بلاد الشرك وغيرها واجبة إذا خاف المسلم على إيمانه ومعتقده.

الثالث: يجوز الإقامة في البلاد غير الاسلاميّة اذا لم يخف المسلم على عقيدته، بل يستحب له ذلك وربّما يجب إذا كانت بداعي الأمر بالمعروف، وإرشاد الجاهلين، والدعوة الى الإسلام والإيمان، أو بداعي تقوية إيمان المسلمين هناك أو تربية أبنائهم.

وفي رواية الشيخ قدس سره بسنده المتصل الى حمّاد السندري قال: قلت لأبي عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام: إنّي أدخل بلاد الشرك وإنّ من عندنا يقولون: إن متّ ثمّ حشرت معهم، قال: فقال لي: «يا حمّاد إذا كنت ثمّ تذكر أمرنا وتدعو اليه؟» قال: قلت: نعم، قال: «فإذا كنت في هذه المدن مدن الاسلام تذكر أمرنا

(٥) الوسائل، ج ١٥، الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ١٠٠، ح ٢.

وتدعو إليه؟» قال: قلت: لا، فقال لي: «إِنَّكَ إِنْ تَمَتَّ ثُمَّ تَحَشَّرَ أُمَّةً وَحَدَّكَ وَيَسْعَى نورك بين يديك»^١.

الرابع: يحرم السفر الى البلدان غير الاسلامية، اذا استلزم ذلك نقصاناً من دين المسلم أو من يرتبط به من أسرته، سواء كان الغرض من السفر هو السياحة، أو التجارة، أو الدراسة، أو الإقامة الموقته أو الدائمة.

الخامس: يجب على المهاجر المسلم المتوطن في البلاد غير الاسلامية العودة الى البلدان الاسلامية اذا علم أن بقاءه بها يؤدي الى نقصان دينه أو دين عائلته.

السادس: يجب على الزوجة الرجوع الى البلاد الاسلامية، اذا علمت بأن بقاءها مع زوجها يستلزم نقصاناً في دينها، ولو علمت ذلك قبل السفر حرم عليها ذلك. وحق الزوج لا يرفع عنها الحرمة المذكورة لأهميَّة حق الله سبحانه من حق الزوج في هذه الموارد.

ومثل ذلك يقال في الأولاد بعد بلوغهم، إذا علموا بأن بقاءهم في تلك البلاد يسبب انتقاصاً في دينهم فإنه يجب عليهم العودة الى بلاد الإسلام.

ويلاحظ من مجموع ذلك، أنّ الشارع أوجب على الناس أن يحفظوا دينهم، وأن لا يسمحوا للشوائب أو الشكوك أن تتسلل الى عقيدتهم، ولا للشبهات والإغراءات أن تجرّهم الى العصيان، ولولا أهميَّة ذلك ورجحانه على كلّ ما يمكن أن يزاخمه لما أوجب عليهم الهجرة وتحمل المشاق والاضرار التي تلازم الهجرة عادة.

٣. دلالة الإجماع

وأما الإجماع وهو ما ربما يستفاد من كلمات السيّد المراغي قدس سره في

(١) الوسائل، ج ١٥، الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ١٠١، ح ٦.

العناوين^١ والسيد البجنوردي قدس سره في القواعد^٢، وغيرهما^٣ في مسألة حرمة إهانة المقدسات والاستخفاف بها كالمساجد والمشاهد المقدسة والتربة الحسينية وسائر شعائر العبادة ومواقف الحج واحترام المؤمن والقرآن الكريم ونحوها. قال في العناوين: وقد انعقد على ذلك الإجماع، بل يمكن دعوى الضرورة أيضاً عليه.^٤

وفي القواعد الفقهية عدّ من الأدلة الإجماع على حرمة هتك ما هو من حرمان الله وشعائر الدين، ثم قال: والفقيه المتتبع يجد هذا الاتفاق في موارد كثيرة من صغريات هذه القاعدة من غير نكير من أحد.^٥ هذا مضافاً إلى ارتكاز المتشريعة قاطبة من المسلمين وغيرهم القائم على عدم هتك حرمة ما هو محترم ومقدّس في الدين، ولذا يذمّون من يستحقّر ذلك أو ينتهك من حرمتها، ويستنكرون أمره أشد الإنكار، ويعدّونه من العصاة، ممّا قد يكشف عن ثبوت الحكم في الفطرة ويعضد ذلك السيرة المستمرة من قبل الأولياء والعلماء والصالحين منذ زمان المعصومين عليهم السلام إلى يومنا هذا القائمة على إيجاب ذلك وتحريم ما يناقيه.

ولا يخفى عليك أن الإجماع والارتكاز إذا قاما على حرمة إهانة المؤمن والمصحف والكعبة المشرفة والمسجد فإنهما يقومان على حرمة إهانة الإسلام بالاولوية القطعية؛ لأنّ الإسلام أعظم، بل حرمتها ناشئة من حرمة الإسلام وتقديسه لذلك كما هو واضح، وبذلك يظهر وجه المناقشة في دعوى عدم حجّية الإجماع المذكور لكونه مستنداً أو محتمل الاستناد؛ لأنّ المناقشة المذكورة إنّما تصحّ على

(٢) العناوين، ج ١، ص ٥٥٦.

(٣) القواعد الفقهية للبجنوردي، ج ٥، ص ٢٩٤.

(٤) أنظر فقه العلو والارتقاء، ص ١٧١ - ١٧٢.

(١) العناوين، ج ١، ص ٥٥٦.

(٢) القواعد الفقهية للبجنوردي، ج ٥، ص ٢٩٤.

مبنى المشهور، ومع ذلك فهي هنا لا تضرّ لما عرفت من رجوعه الى الفطرة.

٤. دلالة العقل

ويمكن بيان ما يقضي به العقل هنا من وجوه:

أهدها: القبح، فإنّ العقل يستقل بالحكم بقبح إهانة ما عظمه المولى واحترمه وجعل له حرمة وقداسة؛ لأنّ إهانتته وهتكته يرجع إلى الاستخفاف بالمولى والاستهانة بحرماته، وهو نوع تمرّد وعصيان عرفاً.

ثانيها: التناقض، وذلك لأنّ المسلم إنّما يعمل بتكاليفه الشرعيّة لأجل إيمانه بالإسلام وتقديسه له، والتزامه بأحكامه وسننه الواردة في أدلّته الخاصّة والعامة. ولذا فإنّ عقله يأبى عليه أن يرتكب ما يوجب تضعيفاً في الإسلام وتشويهاً؛ لأنّه يستلزم من ذلك ضعف الإيمان لملازمة التضعيف والتشويه لنقص الايمان وضعفه عادة، وعليه فإنّ فعل ما يوجب ضعف الإسلام بداعي الطاعة والالتزام بالإسلام يستلزم التناقض، فتأمل.

ثالثها: نقض الغرض؛ لأنّ إيمان المسلم بالإسلام كاشف عن تقديسه له، فإذا استلزم هذا التقديس هتكاً للقدسيّة وانتهاماً للحرمة لزم نقض الغرض، فتأمل.

والحاصل: إنّ الأدلة الاربعة، متضافرة على وجوب مراعاة المصالح الدينية وترجيحها على غيرها عند التزاحم، سواء كانت المصالح الدينية مما تهمّ العقائد أو تهمّ الاحكام، وذلك لأنّ هذه المصالح الدينية هي التي تقوم عليها حياة الناس فكراً وعملياً، لكونها تدفع عنهم الفتن، وتؤمن لهم المنافع وتدفع عنهم الأضرار في الدنيا والآخرة، وحيث أنّ الشارع أراد للناس الخير والسعادة المادية والمعنوية، أوجب عليهم مراعاة تلك المصالح وتقديمها على غيرها وان استلزم ذلك ترك بعض الواجبات أو فعل بعض المحرمات كما عرفت من مطاوي الكلام المتقدم.

وبهذا نعرف مدى سعة الدين، ومدى عقلانيته في حفظ مصالح البشر وتوفير

الأمن والسعادة لهم.

نتائج الفصل

النتائج التي نحصل عليها من مطاوي هذا الفصل ثلاث:

النتيجة الأولى: ان الآيات العزيزة تدل على وجوب ترجيح المصلحة الدينية على غيرها من المصالح لدى التزاخم وحرمة مخالفتها.

وقد تضمنت هذه المصلحة الواجبة ثلاثة واجبات هي:

١. وجوب إظهار الدين على الأديان والمذاهب.

٢. وجوب إقامة الدين في حياة الناس.

٣. وجوب تعظيم شعائر الدين وتقديسها في الحياة العامة.

وعليه فيجب على العبد بشكل فردي وعلى المجتمع بشكل جماعي العمل لإظهار الدين وتعظيمه في الحياة الخاصة والعامة، ولا يجوز الإتيان بما يوجب تشويه الدين أو الخلل في كيانه وسمعته.

النتيجة الثانية: أن السنة المطهرة ومن خلال روايات معتبرة من حيث السند والدلالة أوجبت على المسلمين حفظ عقائدهم قوية من العقول متوهجة في القلوب والضمائر، كما أوجبت عليهم الاجتناب عن كل يمكن أن يسبب لهم الشك أو تضعيف العقيدة ولو تطلب ذلك الهجرة من بلد الى آخر.

النتيجة الثالثة: أن العقل والاجماع يقتضيان بلزوم إحترام الدين والقيام بوظائفه سواء في الأصول أم في الفروع لأن ذلك من شروط الإيمان فلو فعل المسلم ما يوجب وهن الدين أو تشويه سمعته في الأنظار كان عاصياً ومستحقاً للعقاب.

الباب العاشر

بين قاعدة التزاحم والقواعد الترجيحية الباطلة

وفيه تمهيد وفصول:

تمهيد:

قد يتصور وجود تقارب كبير بين قانون التزاحم وترجيح الأهم من المصالح والمفاسد على المهم منها في الفتوى والعمل، وبين قوانين أخرى التزم بها الجمهور وأسّسوا على ضوءها الكثير من الاحكام والفتاوى وأهمها اثنان هي:

١. قانون المصالح المرسلة.

٢. قانون الاستحسان.

كما قد يتصور وجود هذا التقارب مع قانون آخر التزمت به العديد من الحكومات والانظمة السياسيّة في رسم سياسة الدول وإدارتها، سواء الحكومات المستبدة منها أو الحكومات الديمقراطية وسواء الانظمة الملكية منها أو الرئاسية منها أو النيابية.

وذلك هو قانون: (الغاية تبرّر الوسيلة).

حيث جعلوا أهم ما ينبغي مراعاته في إدارة الوطن والمواطن هو تحقيق الغاية. فرجّحوا الوصول اليها بأيّ ثمن؛ لأنّ كلّ ما يقع في طريق الغاية هو المهم، وأما الغاية فهي الأهم.

هذه قواعد ثلاثة قد يشتبه بأنّها من مصاديق الأهم والمهم، وحينئذ يجب الالتزام بأحد محذورين

أحدهما: الالتزام ببطلان هذه القوانين ويترتب عليه الالتزام ببطلان قانون الأهم والمهم أيضاً؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

ثانيهما: الإلتزام بحجّية قانون الأهم والمهم ولازمه الإلتزام بحجّية هذه القوانين أيضاً وكلاهما خلاف الإجماع والضرورة، والصواب هو عدم صحة التصوّر المذكور؛ لأنّ القواعد المذكورة، خارجة عن موضوع الأهم والمهم بالتخصّص الموضوعي لا التخصيص الحكمي، ومعه يبطل التوهّم المذكور من أصله.

وتوضيح ذلك يستدعي معرفة موضوع كل واحدة من هذه القواعد، ثم معرفة أدلة اعتبارها عند القائلين بها، ثم بيان وجه الفرق بينها وبين قانون الأهم والمهم من حيث الموضوع والحكم.

وهذا ما نبخّثه في الفصول التالية:

الفصل الأوّل

بين الأهم والمهم والمصالح المرسلّة

المصالح المرسلّة، من مصادر الفقه والاستنباط عند المالكيّة والحنابليّة من مذاهب الجمهور، دون الحنفيّة والشافعيّة.

وقد اعتبرها مالك حجة بشروط ثلاثة هي:

١. أن لا تنافي إطلاق أصول الشرع ولا دليلاً من أدلته.
٢. أن تكون ضرورية للناس مفيدة لهم أو دافعة للضرر عنهم.
٣. أن لا تمسّ العبادات؛ لأنّ أغلبها لا يعقل لها معنى على التفسير. وعلى ذلك

فالاستصلاح عبارة عن تشريع حكم في واقعة لانصّ فيها ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسله مطلقاً.^١
والفرق بينها وبين التزامم المصالح والمفاسد يتوقف على بيان أمور:

الأمر الأول: في معنى المصلحة

عرّفها الغزالي بأنها: عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولا يراد من ذلك جلب مصالح الخلق ودفع مضارهم؛ لأنّ هذا مقصد كل العقلاء، وإنّما المراد من ذلك هو المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.^٢

وعليه، فمجموع المصالح المعتبرة خمسة هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، وهذه الخمسة مقاصد وغايات لجميع الأحكام الشرعية الموضوعية^٣، ويمكن التمثيل لها بالجهاد، فقه شرع لأجل حفظ الدين، والقصاص لأجل الحفاظ على النفوس والدماء، والمسكرات فقد حرّمت لأجل حفظ العقول، والسرقة فقد حرّمت لأجل المحافظة على الأموال، والزنا فقد حرّم لأجل حفظ الأعراض والأنساب.

والمعيار الذي يرجع إليه في كل ذلك هو جذب المصالح ودفع الأضرار.

(١) تاريخ التشريع الإسلامي، ص ١٧٢ - ١٧٣؛ وأنظر أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، ص ١٩٥.

(٢) المستصفي، ج ١، ص ١٤٠ «بتصرف».

(٣) أصول الفقه الإسلامي، ج ٢، ص ٧٥٢.

الأمر الثاني: أقسام المصلحة

ليس المقصود من المصلحة المرسلة كل مصلحة، وإنما المصلحة التي لم يرد فيها نص شرعي يثبت اعتبارها، أو يثبت عدم اعتبارها، فإنّ المصلحة على ثلاثة أقسام:

الأولى: المصلحة التي قام الدليل على اعتبارها، نظير الزواج والبيع والدين ونحوها، فإنّ في كل واحدة من هذه العقود مصلحة دلّ الدليل على اعتبارها وصحتها ففي الأولى قال تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^١، وفي الثانية قال تعالى: ﴿وَاحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^٢، وفي الثالثة قال تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^٣.

الثانية: المصلحة التي قام الدليل على عدم اعتبارها، نظير شرب الخمر، ولعب القمار، وأكل الربا ونحوها ففي الأولى والثانية قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾^٤، وفي الثالثة قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^٥.

الثالثة: المصلحة التي لم يقدّم دليل يثبت اعتبارها، ولا دليل يثبت عدم اعتبارها، ولكن ثبت فيها نفع يدعو الى تحصيله أو ضرر يدعو الى دفعه. وقد مثل لها بأمثله عديدة:

(١) سورة النساء، آية ٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

منها: المصلحة التي اقتضت أن عقد الزواج الذي لا يثبت بوثيقة رسمية لا تسمع الدعوى به عند الإنكار.

ومنها: المصلحة التي اقتضت أن عقد البيع الذي لا يسجل في محاكم الملكية لا ينقل الملكية.

ومنها: المصلحة التي اقتضت أن عقود الاستيراد التجارية إذا لا تسجل رسمياً تعتبر إضراراً بالاقتصاد الوطني ويحق للدولة إبطالها. وهكذا.

وفي هذه وأمثالها قالوا: لم يشرع الشارع أحكاماً لها ولم يدل دليل منه على اعتبارها أو عدم اعتبارها فهي مصالح مرسله.^١

ومن هذا نستخلص: أن المقصود من المصالح المرسله هي القسم الثالث، والحكم فيها يرجع الى نظر الفقيه أو السلطة الحاكمة، أو المكلف نفسه.

وأما الأولى والثانية فالحكم فيهما يرجع الى الدليل، فهي خارجة موضوعاً عن المصالح المرسله.

ويلاحظ على هذا التقرير أنه يستبطن نسبة النقص الى الشريعة من جهتين:

الأولى: تشريعية، فإنه يفترض وجود نقص في التشريع الاسلامي لم تستوفه تشريعات الكتاب والسنة وفروعهما كالإجماع والسيرة ونحوهما، بحيث احتجنا فيها الى التشريع طبقاً للمصالح المرسله.

الثانية: شرعية؛ لأن لازم القول بالمصالح المرسله في الموارد التي لا يوجد نص شرعي فيها يستبطن نسبة التقصير الى الشارع في بيان أحكامه وتشريعاته، ومعنى ذلك نسبة الخلل والتقصير الى الشارع.

(٦) مصادر التشريع، ص ٧٣.

النهر الثالث: المقصود من إرسال المصلحة

وقع الاختلاف في تعريف الإرسال وتحديد معناه على أقوال أهمها قولان: القول الأول ذهب إلى أن معناه عدم الاعتماد على أي نص شرعي في مراعاة المصلحة، بل يترك للعقل حق اكتشافها.^١

وذهب القول الثاني إلى أن معناه هو عدم الاعتماد على نص خاص، وإنما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة كلا ضرر.^٢

وأنت ترى أن التعريف الأول مما يتنافى مع قاعدة الأهم والمهم من جهة أن قاعدة الأهم تعتمد على النص الخاص في مراعاة المصلحة، إلا أن المكلف يقدم المصلحة الأهم لعدم قدرته على الجمع بين المصلحتين أو دفع المفسدتين، أو المصلحة والمفسدة على ما عرفته، بينما التعريف المذكور يرسل العقل لاكتشاف المصالح الشرعية، ثم الحكم على طبقها، وهو أمر ثبت بطلانه عقلاً ونقلاً؛ لعدم إحاطة العقل البشري المحدود بالملاكات الواقعية المولوية غالباً كما ثبت في محلّه. نعم، التعريف الثاني قد يقبل على بعض المعاني ويردّ على بعضها الآخر؛ وذلك لأن المعاني المحتملة في مثل هذا التعريف ثلاثة هي:

١. أن يراد منه استفادة المصلحة من كليات الشريعة التي تنطبق على مواردنا باعتبار أن الأحكام الشرعية الطاف في الأحكام العقلية وعلله معرفات كما ذهب إليه بعض فقهاءنا المتأخرين^٣، وعليه فإن النص الشرعي في العام والمطلق يكشف عن وجود المصلحة العامة فيه وحيث أن العام والمطلق يتحدان بأفرادهما ومصاديقهما في الخارج، كشف هذا عن وجود مصلحة

(١) رسالة الطوفي المنشورة في مصادر التشريع، ص ٩٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أنظر مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٤٣٠، إيضاح الفوائد، ج ١، ص ١٣٦، رسائل الكركي، ج ٢، ص ٢٠٥.

العام في أفراده ومصالحة المطلق في مصاديقه، والخاص والمقيّد استثناء يخرج النصّ الخاصّ، كما هو الشأن في تطبيق كلّ عامّ ومطلق على مصاديقهما.

٢. أن يراد منه تطبيق العام والمطلق على المصاديق المشكوكة كتطبيق مصلحة (إكرام العلماء) على (زيد) المشكوك في كونه عالماً أم لا؟ والإرسال فيه ناشيء من التوصل إلى وجود مصلحة العام أو المطلق وإرسالها في الفرد المشكوك إنه من مصاديقهما، وهذا باطل؛ لأنّه يستلزم التمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

٣. أن يراد منه حرية الفقيه والمجتهد في تطبيق التكليفين على أفراد المصلحة مراعاة للمصالح التي يراها بنفسه في كلّ مورد لا المصالح الواقعية التي تتبعها الأحكام، أو مصالح الأدلة العامة أو المطلقة التي كشف عنها الشارع، بمعنى أنّ الشارع أسس المصلحة في الأدلة العامة وأرسلها ليكون الفقيه مختاراً في الالتزام بها في بعض الموارد وعدم الالتزام بها في الموارد الأخرى، وهذا قد ينسجم مع مبناهم في التصويب والقول بعدم تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات لكنّه لا يرجع إلى محصل؛ لأنّه إن كان مرادهم منه وقوع التزام بين مصلحة العامّ ومصلحة الخاصّ ويؤخذ بأكبر المصلحتين فهو لأبأس به؛ لأنّه يرجع مآلاً إلى صغريات الأهمّ والمهمّ وليس إلى المصالح المرسلة.

وإن كان مرادهم عدم وجود المصلحة في الخاصّ بتاتاً ويدعى وجودها حصراً في العمومات فهو مخدوش صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى فلمنافاة دعوى انعدام المصلحة مع حكمة الشارع بل يستلزم نسبة العبث إليه.

وأمّا الكبرى؛ فلأن مصلحة العمومات لا تلازم مصلحة الموارد دائماً، فإنّ

الأولى قد تكون مصلحتها في أصل التشريع وإن لم تكن مصلحة ظاهرة في بعض الموارد كما في المصلحة السلوكية ولزوم اتباع الإمارة وإن خالفت الواقع أحياناً هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يستلزم القول بالتخطئة، لأن معنى وجود المصلحة في العام مع عدم وجودها في الفرد، إن المصلحة لا يحصلها المكلف إلا إذا طابق اجتهاده الواقع وأما إذا أخطأ الواقع فاتته المصلحة، وهذا معنى التخطئة وهم لا يسلّمون به لأنهم مصوّبة، ومن هنا قد لا نجد تعريفاً واضحاً أو متفقاً عليه للمصالح المرسلّة بينهم، فبن برهان - مثلاً - يعرفها بقوله هي:

ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي^١، ويرد على هذا التعريف الأسئلة المتقدّمة إذ لم يفهم من كلامه لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي معنى محصل؛ لأنه مجمل، لأنه إن كان المراد منه رجوع الأمر في تشخيص المصلحة إلى الفقيه فهو ينسجم مع مبناهم في التصويب إلا أنّ التصويب باطل مبنيّ وبناء، وإن كان المراد منه أنه لم يستند إلى دليل كلي أو جزئي فيكون أمرها بيد المكلفين فهي تستلزم التشريع في العديد من الموارد وهو باطل وحرام، وإن كان المراد منه غير ذلك فهو غير ظاهر من العبارة.

ولعلّ هذا ما قد يذهب إليه بعضهم حيث دعي إلى إدخالها ضمن ما شهد له أصل كلي من الشريعة. يقول - وهو يتحدث عن الاستصلاح - الاستصلاح في حقيقته نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما مبني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامّة برهنت على أنّ كلّ مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء، وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ

(١) إرشاد الفحول، ص ٢٤٢.

يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ^١، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»^٢.

فيفهم منه رجوع الأحكام إلى رأي الفقيه وما يراه من المصلحة لتطبيقه في المسائل التي لا يرد فيها نص شرعي، ولا يوجد فيها قياس، ولكن الفقيه يبني حكمه على القواعد العامة، ومن أهم هذه القواعد أن ما لا مصلحة فيه ليس بشرعي فيعطي الفقيه حرية في إعطاء الحكم في كل مورد رأى المصلحة فيه، لكنك ترى أن هذا تصويب صريح قام الدليل على بطلانه.

كما أنه يتنافى مع قانون الأهم والمهم الذي يقع فيه المكلف بوجود المصلحة واقعاً أو تبعاً تبعاً للدليل القائم في المورد، إلا أن عجزه عن الجمع بين المصلحتين معاً يجبره على ترك إحداهما، وهي المهمة لأجل تحصيل الأهم منهما.

الأمر الرابع: تقسيم الأحكام بحسب المصالح

قسّموا الأحكام على ضوء المصالح المرسلة إلى أقسام ثلاثة:

الأول: الحكم الضروري، وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها^٣. ويقول الغزالي: وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله:

١. قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإنّ هذا يفوّت على الخلق دينهم.
٢. وقضاؤه بإيجاب القصاص؛ إذ به حفظ النفوس.
٣. وإيجاب حدّ الشرب؛ إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف.

(١) سورة النحل، الآية ٩٠.

(٢) المدخل إلى أصول الفقه، ص ٢٨٤.

(٣) إرشاد الفحول، ص ٢١٦.

٤. وإيجاب حدّ الزنا؛ إذ به حفظ النسل والأنساب.
٥. وإيجاب زجر الغصّاب والسراق؛ إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق، وهم مضطرون إليها.^١
وبعد ذلك يقول أيضاً:

وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليها ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنى والسرقه وشرب المسكر.^٢

أقول: إن كان يريد بذلك أن العقل يحكم بهذه الضرورات كما سترى تصريحهم به، فهو مسلم عندنا من ناحية الكبرى إلا أن المناقشة فيه من جهة المبني على مسلكهم لأنكارهم حكومة العقل في المستقلات العقلية، ومن جهة الصغرى لعدم انطباق الكبرى على مثل حدّ شرب الخمر وقطع يد السارق ونحوها؛ لأنها حدود شرعية تعبدية لا يقدر العقل على درك ملاكاتها الواقعية وإن كان ربّما يدرك المصلحة الكلية الداعية إلى تشريع الحدّ أو التعزير.

ولذا فإنّ الضرورات لا تختص بما يستقل العقل بحكمها، بل يعمّ ما يعتبره الشرع من ضرورات الدين التي ثبتت بالتواتر ونحوه وهذا ما يدخل في الأهمّ والمهمّ لا المصالح المرسلّة، لأنّه ينشأ من الأحكام الشرعية المتزاحمة بحسب ما ورد في الشريعة وعدم قدرة المكلف على الجمع لا بحسب المصلحة المرسلّة التي يراها الفقيه.

الثاني: الحكم الحاجي، وأرادوا به ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة،^٣

(١) المستصفى، ج ١، ص ١٤٠.

(٢) المستصفى، ج ١، ص ١٤٠.

(٣) إرشاد الفحول، ص ٢١٦.

كتشريع أحكام المعاملات من البيع والإجارة والنكاح لغير المضطرّ إليها من المكلفين؛ لأنه لو أضطرّ إليها تصبح من الضرورات، وهذا أيضاً يمكن المناقشة فيه؛ لأن الحاجة أعم من موارد التشريع؛ إذ الحاجة التي يتوقّف عليها حفظ النفوس والأعراض والأديان هي التي يشرّع لأجلها الحكم لا مطلق الحاجة، كالحاجة إلى الدواء أو الماء لمن لا يضرّه الإمساك في الصيام، فإنها لا تشرّع جواز الإفطار.

وعليه فإنّ إطلاق الحاجة لا يصلح مشرّعاً للأحكام ما لم يصل إلى درجة اللزوم، وحينئذ تصبح ضرورة وحكمها ضروري لا حاجي، فالتقسيم غير فارق إذاً.

الثالث: الحكم التحسيني، وأرادوا به ما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية الاستحسانية كالمنع عن أكل الحشرات، واستعمال النجس فيما يجب التطهّر فيه، أو ضمن ما تقتضيه آداب السلوك كالحثّ على مكارم الأخلاق ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات، وقد عرفه الغزالي بقوله هو: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والترزين والتميز للمزايا والمزايد^١.

ولنا فيه تأمل، لأنه إن أراد منه المندوبات والفضائل الواقعية في المستقلات العقلية فلا بأس، ولا إشكال عليه من حيث الكبرى، وأمّا إذا أراد منه تشريع اللزومات الشرعية فهذا ما لا دليل عليه؛ لأنه أعمّ كما هو واضح.

هذا ولا يخفى عليك أنّ لهذا التقسيم ثمرات عندهم، ومن أهمّها التقدّم الرتبي وتقدّم بعض المصالح على بعض في موارد التزامم، فبينها ترتب من حيث الأهمية، فأولها مقدّم على الأخيرين، وثانيها مقدّم على الثالث، ولعلّ من هنا اختلفت كلمتهم في القول بحجية بعضها دون بعض، وربّما يستظهر منه أنّ القول بعدم حجية البعض ليس لنفي الحجية مطلقاً، بل لنفي التقدّم بالقياس إلى وجود الأهمّ منها.

(١) المستصفي، ج ١، ص ١٤٠.

الأمر الخاوس: القول في صحة المصالح المرسلّة

اختلفوا في صحة التمسك بالمصالح المرسلّة إلى أقوال:

القول الأول: الصحة، وهو ما ذهب إليه مالك وأحمد ومن تابعهما حيث ذهبوا إلى أنّ الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نصّ فيه ولا إجماع، وإنّ المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدلّ على اعتبارها ولا على إلغائها مصلحة صالحة، لأنّ يبنى عليها الاستنباط.^١

وصحة هذا القول مبنية على القول بصحة التشريع والتصويب الباطلين لعدم قدرة العقل على درك كلّ المصالح الواقعيّة الإلهيّة ورغم ذلك غالى فيها الطوفي من الحنابلة، فاعتبرها - أي المصلحة المطلقة - الدليل الشرعي الأساس في السياسات الدنيوية والمعاملات، وقدّمها على ما يعارضها من النصوص عند تعذّر الجمع بينها، وهو صريح في تقديم الاجتهاد على النصّ والالتزام بالتصويب المطلق، فتدبر.

القول الثاني: عدم الصحة، وهو ما ذهب إليه الشافعي ومن تابعه، حيث ذهبوا إلى أنّه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح فقد شرّع كمن استحسّن، والاستصلاح كالأستحسان متابعة للهوى^٢، وهو كالصريح في إلغاء المصالح المرسلّة وعدم جواز الاعتماد عليها.

وقد ذهب الغزالي وهو من الشافعيّة إلى أنّ الضرورات ترجع إلى اجتهادات المجتهدين وإنّ لم يشهد له أصل أو دليل، ومثّل له بتترس الكفار بالمسلمين، حيث يرى أنّ الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدّونا

(٢) مصادر التشريع، ص ٧٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٨١ فما بعدهما.

(٤) المستصفي، ج ١، ص ١٤١.

وغلّبوا على دار الإسلام وقتلوا المسلمين كافة، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يرتكب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كفنا لسُلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأننا نعلم أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل.

وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة لا بدليل واحد أو أصل معيّن، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معيّن، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معيّن.^١ نعم ينبغي أن تكون المصلحة التي يتبعها الحكم:

١. ضرورية.

٢. قطعية.

٣. كلية كما صرح به الغزالي وعرفته من المثال.^٢

ولا يخفى عليك أنّ المثال المذكور أفتى به الأصحاب أيضاً، ولكن ليس من باب المصالح المرسلة بل الأهمّ والمهمّ^٣، وهو راجع إلى التزام الأحكام الناشئ من الأدلة لقيام النص والإجماع على جواز ذلك^٤ وليس إلى المصالح المرسلة، فقوله بعدم وجود أصل معيّن عليها مخدوش.

القول الثالث: وهو المنسوب إلى الحنفية، وحاصله إنكار المصالح المرسلة من

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أنظر شرائع الإسلام، القسم الأول، ص ٢٤٥ - ٢٤٦؛ مسالك الإفهام، ج ٣، ص ٢٦؛ الرياض، ج ٨، ص ٧٣.

(٤) أنظر الرياض، ج ٨، ص ٧٣.

رأس، فإنهم لا يعتبرونها دليلاً وإن ناقش بعض في صحة النسبة، ولعلّه لوجود خلاف بينهم فيها، ولو كان كذلك فإنّ القول بإنكارهم المصلحة لا يخلو من قوة لقولهم بالقياس، وفي الغالب الأقيسة التي يعتمدون عليها قد تغنيهم عن الأخذ بالمصالح المرسلة كما لا يخفى على من راجع كلماتهم.^٢

هذا والفرق بين هذا القول والقول الثاني في أنّ هذا ينكر أصل حجّة المصالح المرسلة في أقسامها الثلاثة، أمّا الثاني فيقول بطلانها في الجملة لظهور كلامه في أنّه يقبل بها في حال الضرورات، فتأمل.

الأمر السادس: أدلة حجية المصالح المرسلة

إستدلّ المثبتون على حجية المصالح المرسلة بالعقل وسيرة الصحابة وبعض العمومات الكاشفة عن مصلحة التشريع.

١. دليل العقل

وقد استدلوا به من وجوه أبرزها اثنان:

الأول: أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما شرّعت لتحقيق مصالح العباد.

وأنّ هذه المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة يدركها العقل، أي يدرك العقل حسنها، كما يدرك المفاسد ويدرك قبحها.

وعليه فإنّه إذا حدثت واقعة من الوقائع ولم يكن فيها نصّ فإنّ المجتهد يبني حكمه فيها على ما أدركه عقله من منافع وأضرار فيها، وبذلك يكون حكمه فيها على أساس معتبر من الشارع أيضاً.^٣

(٥) محاضرات في أسباب الاختلاف، ص ٢٤٤.

(٦) أنظر الإحكام، ج ٤، ص ٢٧٢؛ المعتمد، ج ٢، ص ٤٤٦؛ المستصفي، ج ٢، ص ٢٣٤.

(١) مصادر التشريع، ص ٧٥.

الثاني: انفتاح باب التشريع، وذلك لما قالوه - بتوضيح منا - من أن الوقائع تحدث، والحوادث تتجدد، فلو لم يفتح المجتهدون باب التشريع اعتماداً على الاستصلاح والمصالح المرسله ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد، وقصرت عن حاجاتهم، وحينئذ لم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والظروف والأحوال، وحينئذ فإما نحتاج الى شريعة جديدة أو نترك الناس يعملون بما تراه عقولهم من مصالح وأضرار، وحيث إن الأول خلاف صريح القرآن والسنة الدالين على أن الشريعة الإسلامية عامة للبشر كافة، وهي خاتمة الأديان السماوية، وأن ما من شيء يقرب الناس إلى الطاعة إلا وقد أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله به، وما من شيء يبعدنا من النار إلا وقد نهانا عنه صلى الله عليه وآله، فلم يبق إلا الثاني وهو المطلوب.

٣. دليل السيرة

وتقريره كما في مصادر التشريع:

أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجدّت لهم طوارئ شرّعوها لها ما رأوا أن فيه تحقيق المصلحة، وما وقفوا عن التشريع بحجة أن المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها، بل اعتبروا أن ما يوجب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة، واعتبروه كافياً لأن بينوا عليه التشريع والأحكام، فأبو بكر جمع القرآن في مجموعة واحدة، وحارب مانعي الزكاة، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، ومنع تنفيذ حد السرقة في عام الجماعة، وقتل الجماعة في الواحد، وعثمان جدد أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة.^٢

(٢) أنظر المحاسن، ج ١، ص ٢٧٥، ج ٣٩٩.

(٢) مصادر التشريع، ص ٧٠.

وهذه كلّها إمّا ورد فيها النص وخالفوه حسب المصلحة، أو لم يرد فيها نصّ من الشارع، بل شرّعوها على حسب ما رأوه من مصالح ومقتضيات أو دفع مفاسد وأضرار فيدل على المطلوب بضميمة الكبرى القائلة بأنّ سيرة الصحابة حجّة؛ لأنّ الله سبحانه رضي عنهم ورضوا عنه كما في الآيات الشريفة^١ على ما نقلوه في كتبهم^٢، وفي هذا يقول بن القيم بعد بحث مستفيض في موضوع الطلاق الثلاث ما نصّه - بتصرّف - : والمقصود أنّ هذا القول - اعتبار الثلاث واحدة - قد دلّ عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله، ولكن رأى عمر أنّ الناس قد أستهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، فرأى من المصلحة عقوبتهم بامضائه عليهم^٣.

٣. الأدلّة العامة

والمراد بها المعلومات الكاشفة عن مصلحة التشريع مثل حديث لا ضرر^٤ الدالّ على نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلّا ما أخرجه الدليل، فيقتضي تقديم نفي الضرر المستفاد من هذا الدليل على جميع أدلّة الشرع وتخصيصها به وذلك من أجل وتحصيل المصلحة؛ وذلك لأنّ بتقديمه على سائر الأدلّة نكون قد علمنا بمقتضى الدليلين، بخلاف العكس فإنّه يعمل بأحد الدليلين ويعطل للآخر، ولا شكّ في أنّ الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها كما صرّح به الطوفي، ثم قال: إنّ قول النبي صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفيّاً؛ إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات

(١) سورة المائدة، الآية ١١٩؛ سورة التوبة، الآية ١٠٠؛ سورة الفتح، الآية ١٨.

(٢) البرهان، ج ١، ص ٢٣٩ - ٢٤٠؛ ميزان الاصول، ج ٢، ص ٦٥٥ - ٦٥٦؛ الإحكام، ج ٢، ص ٣٢٠.

(٣) أعلام الموقعين، ج ٣، ص ٤٧.

(٤) سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٨٤، ح ٢٣٤١؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٢٦ - ٣٢٧؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٩١٩،

ح ٩١٦٧؛ الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢ - ٢٩٣، ح ٢.

النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما.^١
 هذه عمدة الأدلة التي تمسك بها المثبتون لاعتبار المصالح المرسلة، والحق
 إمكان مناقشتها من وجوه متعددة كما ستعرف.

الأمر السابع: في مناقشة الاقوال

يمكن مناقشة القول بحجية المصالح المرسلة من جهتين:

الأولى: جهة السبب.

الثانية: جهة الأدلة المقامة على حجيتها.

أما جهة السبب، فإنه يلاحظ من قول المثبتين للحجية والأدلة التي أقاموها
 عليها.

فأنهم سلكوا هذا الطريق بسبب فقدانهم الحجة الشرعية على الأحكام في
 العديد من الموارد، واعترافهم بوجود فراغ في التشريع لابد وأن يملأه الفقيه لكي
 يواكب تطوّر الحياة، واحتياجاتها المتجددة.

وليس أمام الفقيه إلا الأخذ بالمصالح المرسلة لملأ هذا الفراغ.

والحال ان ما سلكوه غير صحيح، وذلك لعدم وجود فراغ في التشريع حتى
 يحتاج الفقيه الى ملئه عبر المصالح المرسلة؛ لأنّ الشارع جعل أمام الفقيه وسائل
 عديدة نصّ عليها في أدلته العامة أو الخاصة تنفي الحاجة الى المصالح المرسلة.
 وهي:

١. العقل، فقد جعله الشارع أحد مصادر التشريع، في موارد التحسين والتفويض

أو الملازمات، أو التزامات. كما عرفته سابقاً وسيمر عليك.

٢. فتح باب الاجتهاد، وجعل فتوى الفقيه في كل عصر حجة على مقلديه في

(١) رسالة الطوفي، ص ٩٠.

- المسائل المستحدثة، كما يستفاد من أدلة الاجتهاد وإرجاع الجاهل الى العالم.
٣. الأدلة الثانوية، كأدلة الحرج والضرر والإضرار، والجهل والنسيان ونحوها، فإنها تستوفي أكثر الأحكام والمصالح لدى فقدان الأدلة الأولية أو معارضتها لها.
٤. الأصول العملية الأربعة، فإنها تستوعب كل الموارد التي لم يحصل الفقيه فيها على دليل أولي أو ثانوي، فحينئذ يلحظ إن كان له علم سابق بالحكم أو الموضوع فيستصحبه، وإن لم يكن له علم سابق وكان من قبيل الشك في أصل التكليف فيتمسك فيه بالبراءة، وإن كان من قبيل الشك في المكلف به فيتمسك فيه بالاحتياط، وإن كان من قبيل الدوران بين تكليفين لا يمكنه الجمع بينهما فيتخير بينهما، وهذه كلها مما قام الدليل على اعتبارها في هذه الموارد.
٥. إعطاء الفقيه الجامع للشرائط الولاية على إصدار الأحكام الولائية لدى الحاجة في موارد فقدان الأدلة، أو تزامم المصالح والمفاسد لمعالجة مشاكل المجتمع. كما حققناه في فقه الدولة^١ وبذلك يتضح أن القائمين بحجية المصالح المرسله، انتهوا الى هذه النتيجة بسبب إهمالهم هذه الوسائل الخمسة، ولو قالوا بها لما احتاجوا الى كل ذلك، فهم أهملوا حجية العقل في مجال التحسين والتقيح، وأقفلوا باب الاجتهاد في أواسط القرن السابع ومنعوا الفقه من التوسع والفقيه من الابداع بما شكّل عندهم فراغاً في التشريع اضطرهم الى المصالح والمرسله، ولم يلتفتوا الى سعة حكومة الأدلة الثانوية على الأولية، ولا الى سعة الأصول العملية بما أوقعهم في هذا

(١) أنظر فقه الدولة، ج ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

الفراغ ولو التزموا بما التزم به الامامية لوجدوا فيما ذكرنا الكفاية والسداد، ولا استغنوا عن المصالح المرسله التي تقودهم الى الخطأ غالباً والتصويب المحرّم دائماً، هذا من حيث السبب، وأما من حيث الأدلة، فيمكن القول ببطلان التمسك بالمصالح المرسله في تشريع الاحكام من جهة بطلان أدلتها.

١. بطلان دليل العقل:

يمكن اثبات بطلان الدليل العقلي الذي أقاموه على حجّية المصالح المرسله من وجوه:

أولها: التناقض؛ لما عرفت من أنّ المصالح المرسله ترجع في المآل الى القول بحجّية العقل وحكومته بالتحسين والتقيح العقليين وهو ينافي ما اتفقوا عليه من بطلان حكومة العقل في ذلك لكونهم أشاعرة التزموا بأنّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع وليس للعقل دور في الحكم بحسن شيء أو قبحه.

ثانيها: الاجمال، فإنّ لازم القول بالمصالح المرسله وأنّ الحاكم فيها العقل، هو اثبات الاطلاق في حكومة العقل بحيث يقضي بالعمل بها مطلقاً، وهذا باطل لأنّه لا إطلاق لحكومة العقل في كلّ مصلحة أو حسن وقبح؛ لأنّ العقل لا يحكم بلزوم العقل والاجتناب إلاّ إذا كان الحسن والقبح ذاتياً وموارده محدوده، وأمثله قد لا تتجاوز القليل، كحسن العدل، وقبح الظلم ونظائرهما.

وأما غيرها فحكم العقل فيه يحتاج الى بيان من الشرع ولو ببعض مقدّماته أو كلّها؛ لعدم قدرة العقل على الإحاطة التامة بكلّ ملاكات الشارع، وأكثر أفعال المكلفين من هذا القبيل.

ولذا فإنّ العقل وإن كان يحكم بحسن الصدق وقبح الكذب وحسن ردّ المال لأهله وقبح أخذه منهم من دون رضاهم، إلاّ أنّ الحسن والقبح فيها اقتضائي لا ذاتي، ولذا حكم الشارع بقبح الصدق في موقع الضرر العظيم، وحسن الكذب في

موضع الإصلاح، وقبح إعطاء المال لمن لا يجيد التصرفات العقلانية فيه كالسفيه والمجنون، وجواز أخذ مال الغير مقاصّة أو حفظاً له من التلف، ممّا يكشف عن اتّساع الملاكات الشرعية عن الإحاطة العقلية، وإنّ الشرع لا يتبع حكم العقل إلاّ إذا كان حسنه وقبحه ذاتياً لا بما كان اقتضائياً؛ لأنّ المقتضي لا يؤثر أثره إلاّ بعد انعدام المانع والشرع يصلح مانعاً للتأثير الاقتضائي، فتدبّر.

ثالثها: منافاة الاعتبار، فإنّه على فرض تمامية الاستدلال بالعقل على المصالح المرسلة، فإنّه يبطل من جهة أنّ لازمه الاستدلال بالأعمّ على الاخص، كالاستدلال بالحيوان على الإنسان، وبالنبات على التفّاح وهو واضح البطلان؛ ولذا تجد موارد عديدة في الشرع يفكّك فيها الشارع بين اللوازم والملزومات والعلل والمعاليل مع أنّها غير صحيحة بنظر العقل.

منها: تقسيم درهمي الودعي مع أن الدرهم المقسّم هو ملك لأحد الودعيين عقلاً، ونفوذ شهادة المرأة في الوصية بمقدار الربع مع أنّها اذا صحّت لوجب ان تكون في الجميع ولو لم تصح لكانت غير صحيحة حتى في الربع ومثله نفوذ إقرار المقر بالولد بما كان عليه لا له، وكذا إقراره بالزوجة مع أنّ نفوذ الإقرار عقلاً لو صحّ لكان في الجميع، وإلاّ فلا يصحّ في الجميع، ومثله حكم الشارع بحرمة أكل لحم الحيوان المشكوك أنه من افراد الحيوان الطاهر أو النجس وحكمه بطهارة بوله وروثه، مع أن حرمة الأكل ملازمة عقلاً لنجاسة البول والروث، وغير ذلك من الشواهد العديدة، ممّا يكشف عن أنّ للشارع ملاكات ومصالح لا يدركها العقل. هذا مضافاً إلى إشكال التصويب الممنوع شرعاً وعقلاً.

رابعها: منافاة الواقع؛ لما ثبت في محله من أنّ الشارع وإن لم يجعل أحكاماً خاصّة لكلّ الجزئيات إلاّ أنّه شرّع أحكاماً وضوابط كلّية يرجع إليها الفقيه في كلّ مورد من الموارد، ويستنبط لها حكمها.

وهذه الكليات بما فيها من دقّة وإحاطة واستيعاب لكلّ جوانب الحياة

وحوادثها المستجدة تكفي الفقيه وتغنيه عن المصالح المرسله، وبذلك تساير الشريعة كل الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال كما هو ملحوظ ومشاهد في حياة المسلمين قديماً وحديثاً، بل كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين سلام الله عليه يحكمان دولتين كبيرتين بسيرتين، وكذا الحكومات القائلة ببطلان المصالح المرسله التي جاءت بعدهما عليهما السلام كانت تدير المجتمع والدولة في مختلف مجالات الحياة وما شكت نقصان الشريعة، أو فراغ التشريع ولم تعتمد على مصالح مرسله؛ وذلك لأنّ الذي يختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والأحوال هو الفرد والمصداق لا الضابطه الكلية وهو لا يضر في تطبيق الكليات على فروعها بشيء، فمثلاً تبدل السلاح من السيف إلى الرشاش ومن المنجنيق إلى الدبابة والمدفع ومن الخيل إلى السيارات والمصفحات والمجنزرات ونحوها لا يغير من وجوب الاستعداد بالقوة لإرهاب العدو كما هو نص الآية الشريعة، كما لا يسقط وجوب الجهاد عن المسلمين بعد توفّر شرائطه وكذا الكلام في تطوّر وسائل السياسة، والاقتصاد، والتنظيم، والتجارة، والتعليم، وغيرها لا يستوجب الحاجة إلى المصالح المرسله؛ لأنّ التطور الحاصل هو في الفرد والمصداق لا الضابطه العامّة، ومع انفتاح باب العلم والعلمي للأحكام الشرعية الذي عليه فقهاؤنا لا يبقى حاجة إلى المصالح المرسله كما عرفت، بل ويصبح الأخذ بها إجتهد في مقابل النصّ.

٣. بطلان سيرة الصحابة:

وأما دعوى سيرة الصحابة على التمسك بالمصالح المرسله عند الحاجة، فهي مناقشة من حيث الكبرى والصغرى، أما جهة الكبرى، فلإنّ التمسك بها متفرّع عن القول بحجّية السيرة المذكورة، والحال أنّها ليست بحجة؛ لقصور الأدلة التي

(١) وهو قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، سورة الانفال، الآية ٦٠.

أقاموها على حجيتها بل لقيام الدليل على بطلانها؛ لأنَّ حجّية سيرة الصحابة، اذا قيل بها فلا تخلو من أمرين:

أحدهما: أن تكون ناشئة من نفسها، بمعنى أن لسيرة الصحابة حق التشريع وجعل الأحكام في الدين، فتكون نظير سيرة النبي صلى الله عليه وآله في القوّة والاعتبار، وهذا باطل بالاجماع والعقل بل الضرورة، بداهة أن التشريع لا يصحّ إلا من المعصوم، وقد اتفقت كلمة المسلمين على عدم عصمة هذه السيرة.

ثانيهما: ان تكون ناشئة من جهة أنها كاشفة عن سيرة النبي صلى الله عليه وآله، فالاعتبار والحجّية لسيرة النبي صلى الله عليه وآله وأما سيرة الصحابة فتكشف عن سيرته صلى الله عليه وآله وهذا وإن كان بما يستفاد من بعض كلماتهم^١ إلا أنه باطل أيضاً، من وجهين:

الأول: أنها إذا كانت طريقاً الى سيرة النبي صلى الله عليه وآله كانت سيرته هي الحجة وليست سيرة الصحابة. لذا وجب ملاحظة مدى تطابق سيرة الصحابة مع سيرة النبي صلى الله عليه وآله ومدى صدق سيرتهم في الحكاية عن سيرته صلى الله عليه وآله.

الثاني: سلّمنا، ولكن ليست سيرة الصحابة مطلقاً حجة، بل سيرة الصحابة العدول الذين صدقوا في إيمانهم وأخلصوا في أعمالهم، بداهة أن الحكاية عن فعل النبي وقوله صلى الله عليه وآله لا تصحّ إلا من الثقات العدول، لما يشهد به النص والتاريخ الصحيح أن بعض الصحابة خالفوا النبي صلى الله عليه وآله وعصوه في سيرته، وحينئذ لا يمكن تصديق سيرتهم أو القول بحجيتها، ومن هذه الشواهد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^٢ حيث دل على أن بعض الصحابة عادى

(١) أنظر البرهان، ج ١، ص ٢٥٠؛ المستصفي، ج ٢، ص ٦٦؛ المعتمد، ج ٢، ص ١٧٣.

(٢) سورة النساء، الآية ١١٥.

النبي صلى الله عليه وآله واتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين به، ولذا كانت عاقبته النار.^١
 وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ
 لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ
 رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.^٢ وقد ذكر الله العظيم تبريرهم لإيذاء رسول الله صلى
 الله عليه وآله بأنهم لا يقصدونه وإنما يريدون اللهو واللعب وهو أشبه بالعدو الذي يقبح
 على الذنب قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ
 وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ
 عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةٌ بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾^٣، وقوله سبحانه: ﴿قَدْ
 كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ صريح في أنّ الذين قاموا بذلك ما كانوا من الكفار أو
 المنافقين، بل من المؤمنين الذي ارتدوا عن الإيمان.

وقد ورد في شأن نزول هاتين الآيتين والآية التي قبلهما، أنها نزلت في إثني
 عشر رجلاً، وقفوا على العقبة ليفتكوا برسول الله صلى الله عليه وآله عند رجوعه من
 تبوك، فأخبر جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك، وأمره أن يرسل إليهم، ويضرب
 وجوه رواحلهم، وعمّار كان يقود دابة رسول الله صلى الله عليه وآله وحذيفة يسوقها،
 فقال لحذيفة: «اضرب وجوه رواحلهم»، فضربها حتى نحّاهم.

فلما نزل قال لحذيفة: «من عرفت من القوم؟» قال: لم أعرف منهم أحداً: فقال
 رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّه فلان وفلان حتى عدّهم كلّهم». فقال حذيفة: ألا تبعث
 إليهم فتقتلهم؟ فقال: «أكره أن تقول العرب لما ظفر بأصحابه أقبل يقتلهم»؛^٤ وفي
 رواية أخرى: توافقوا على أن يدفعوه صلى الله عليه وآله عن راحلته في الوادي إذا تسنّم

(١) أنظر مجمع البيان، ج ٣، ص ١٩٠، ذيل الآية المزبورة.

(٢) سورة التوبة، الآية ٦١.

(٣) سورة التوبة، الآية ٦٥ - ٦٦.

(٤) مجمع البيان، ج ٥، ص ٨١، الدر المنثور، ج ٣، ص ٢٥٩، وأنظر تفسير القرطبي، ج ٨، ص ١٥٧.

العقبة في الليل، فأمر عمار بن ياسر بخطام ناقته يقودها، وحذيفة خلفها يسوقها فيناهما كذلك، إذا سمع حذيفة بوقع أخفاف الإبل وبقعقة السلاح، فالتفت فإذا القوم مثلثون فقال: إليكم يا أعداء الله وضرب وجوه رواحلهم حتى نحّاهم^١، الى غير ذلك مما هو مستفيض في النصوص ويدلّ على أنّ الصحابة ليسوا جميعاً كانوا من الصادقين بحيث يمكن القول بحجّية عملهم أو سيرتهم، ولذا أخبر الله عزوجل بأنّ مصير بعضهم عذاب جهنم.

هذا من جهة الكبرى، وأما جهة الصغرى، فيمكن مناقشتها من وجوه:

أولها: عدم تسليم دلالة ما ذكره من سيرة أبي بكر وعمر وعثمان على المصالح المرسلة؛ وذلك لقيام الأدلة المتضاربة بل المتواترة على أنها كانت اجتهادات مخالفة للنصوص الصريحة أو الظاهرة، وبالتالي فهي لم تكن من قبيل التمسك بالمصالح المرسلة لأجل ملاءمة الفراغ التشريعي كما زعم، لأنهم لا يقولون بالتمسك بالمصالح المرسلة إلا في الموارد التي لا نصّ فيها من الشارع، أو لا نصّ على إلغائها، ولا على تشريعها كما عرفته والحال أنّ الموارد التي ذكرها شواهد لها كلها ممّا قام النصّ أو الدليل عليها.

أمّا دعوى جمع القرآن، فإن كان المراد منها أنّ إبابكر جمع متفرقات سور وآيات القرآن ثمّ نظّمها بالترتيب المتواتر عند المسلمين فهو مخالف لصريح القرآن الدالّ على أنّ الجامع هو الله سبحانه بواسطة الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾^٢ وإن كان المراد منها أنه وحد كتابته وألغى سائر ما عند الصحابة من قرايطيس كتبوا فيها بعض الآيات والسور فإن هذا ممّا لا دليل عليه، بل قام الدليل على خلافه لما عرفته من الآية الشريفة فإن

(١) كنز الدقائق، ج ٥، ص ٤٩٦ - ٤٩٧.

(٢) سورة القيامة، الآية ١٧.

إطلاقها يشمل كل أنحاء الجمع بما فيه ما ذكر وهو المروي من طرقنا، نعم، ورد متضافراً من طرق الجمهور أنّ علياً أمير المؤمنين عليه السلام هو من جمع القرآن^١، وهو يتفق مع ذكرناه في المضمون لأنّ جمعه عليه السلام إما بأمر من رسول الله أو بتعليمه والمفاد واحد ويشهد به الاعتبار، فإنّ العقل يقضي بأنّ جامع القرآن هو رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره بتعليم من الله عز وجل؛ لأنّ ذلك ما يقتضيه الحال بدهاءة أنّ القرآن هو أهم معاجز النبي ومصدر إلهام المؤمنين به على مرّ العصور، ومقتضى الحكمة وثبوت إعجازة من كل الجهات هو أن لا يجمعه أحد غير مشرّعه أو من نزل عليه، والألّا يمكن الإخلال به من جهة الجمع وتسلسل الآيات وارتباطها فيتناهى مع غاياته في البيان والتعليم وإعجازه من كلّ جهة، بدهاءة أنّ غير المعصوم لا يؤمن من الخطأ والسهو. وأبو بكر غير معصوم بالاجماع بين المسلمين والضرورة فتبطل دعوى جمعه للقرآن من أساسها.

وأما محاربة أبي بكر لمانعي الزكاة، فهي لم تخلو من أحد أمرين:

الأول: أنها كانت حرباً سياسية، أريد بها محاربة المعارضة الذين رفضوا بيعته، وفاءً منهم لبيعة أمير المؤمنين عليه السلام في يوم الغدير كما هو الثابت لدينا بالأدلة المتضاربة عقلاً ونقلاً، وأقرّها جمع من أعلام الجمهور.

الثاني: أنها كانت حرباً شرعية، بناء على صدق دعوى منع الزكاة من قبل جماعة من المسلمين وبناء على شرعية بيعة أبي بكر - من باب الفرض جدلاً - **أقول:** إنّ محاربة أبي بكر لهذه الجماعة من المسلمين ليس من قبيل تمسّكه بالمصالح المرسلّة؛ لأنها إن كانت من قبيل المعنى الأوّل كانت باطلة، من جهة أنّها

(١) الكافي، ج ١، ص ٢٢٨، ح ١؛ وأنظر تفسير كنز الدقائق، ج ١٤، ص ٤٣؛ مجمع البيان، ج ١٠، ص ١٩٧، ذيل الآية المزبورة.

(٣) أنظر شواهد التنزيل، ج ١، ص ٣٦، ج ٢٢، ج ٢٣؛ ص ٣٧، ج ٢٤، ج ٢٥؛ ص ٣٨، ج ٢٦، ج ٢٧؛ وأنظر فهرست ابن النديم، ص ٣٠؛ تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٣٩٨.

اجتهاد في مقابل النصوص. وإن كانت من قبيل المعنى الثاني، فهي ممّا قام الدليل عليها، لقيام الأدلة العامة والخاصة على أن الواجب على الحاكم الشرعي تطبيق الأحكام الشرعية وإلزام الناس بها، وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر، وردع الظالمين والمفسدين وعلى أي حال فإنّ المحاربة ليست من جهة المصالح المرسلّة بل من جهة الأدلة.

وأما درء القصاص عن خالد في قضية مالك بن نويرة فكان اجتهاداً في مقابل النصّ، وليس مصلحة مرسلّة، ولذا اعترض عليه جمع من الصحابة وفيهم بن عباس حبر الأمة، ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام أعلمهم وأقضاهم، بل وحتى عمر بن الخطاب الذي كان صاحبه في التدبير للبيعة، حمل في قلبه شيئاً من خالد نتيجة ذلك وطالبه بأقامة الحد عليه ولم يستجب له والتمس له عذراً فقال: «ما كنت لأغمد سيفاً سلّه الله عليهم»، ولم يقنع عمر بهذا الجواب ولذلك عزل خالد لما تولّى الخلافة^١، كلّ هذا يكشف عن أن المصلحة التي رآها ابوبكر في درء الحدّ عن خالد كانت مفسده بنظر الصحابة وليس مصلحة مرسلّة، بل بعد نصّ الشارع بلزوم إقامة حدّ الزنا على الزاني كما هو صريح الآية المباركة لا مجال لدرء الحدّ عنه مادامت الشرائط متوفّرة، خصوصاً وأنّ وظيفة الحاكم هو تطبيق الحدود الشرعيّة، فعدم تطبيقه الحدّ كان اجتهاداً مقابل النصّ، وليس مصلحة مرسلّة. نعم إلاّ إذا وسّعوا في تعريفهم لها وقالوا: إنّها تجري حتى فيما نصّ الشارع عليها من أحكام، فتدبّر جيّداً.

وأما إمضاء عمر الطلاق الثلاث ثلاثاً في صيغة واحدة أو مجلس واحد فهو

(١) أنظر شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ١٧٩، طرف من أخبار عمر بن الخطاب؛ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٥٧

- ٣٥٩ في ذكر سنة ١١ للهجرة؛ تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣٧٦ - ٣٧٩ ذكر أحداث سنة ١٣ للهجرة.

(٢) تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٦٢٣؛ مجمع الزوائد، ج ٦، ص ٣؛ المصنّف، ج ٨، ص ٣٨.

خلاف ظاهر قوله سبحانه: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾^١ الظاهر في حصوله مرتين متفرقة؛ لأنّ الطلاق لغة وعرفاً هو الفرقة والبيونة، وهي لا تتحقق إلاّ باستقلال كلّ طلاق بإنشاء واحد ولذا خالفه الرأي العام من الصحابة وندم هو عليه بعد ما بلغ السيل الزبى.^٢

كما أنّ إيقافه تنفيذ حدّ السرقة في عام الجماعة لا يصلح صغرى للمصالح المرسلة؛ لأنّ درء حدّ السرقة في عام الجماعة ممّا دلّت عليه الأدلة العامة كالأضرار ونحوه من الأدلة الثانوية التي ترفع الحكم التكليف والوضعي - بناء على قول - مضافاً إلى الأدلة الخاصة الدالة على وجوب إنقاذ النفس وحفظها من الأضرار والأخطار؛ ولذا أفتى بذلك فقهاؤنا أيضاً، لكن لا للمصالح المرسلة، بل للأدلة الخاصة، وبذلك يظهر الإشكال في قتل الجماعة في الواحد حداً بعد قوله سبحانه: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^٣ وإنه كغيره كان من قبيل الاجتهاد مقابل النص لا المصالح المرسلة، وكذا الكلام في عهد عثمان.

وعليه فإنّ الأمثلة المذكورة لا تصلح دليلاً على المصالح المرسلة، بل هي على مطلوبنا أدلّ؛ لأنّها إما خارجة موضوعاً أو اجتهادات في مقابل النصوص، وهذا خروج موضوعي عن تعريفهم للمصالح المرسلة.

ثانيها: أنّ كلمات أعلامهم تناقضت في هذه الموارد المذكورة من سيرة الصحابة، فبعضهم جعلها شواهد للأخذ بالقياس، وبعضهم جعلها شواهد للاستحسان، وثالث للمصالح المرسلة، مع أنّ القائل بالقياس قد لا يرتضي غيره، والقائل بغيره قد لا يرتضي القياس ممّا يكشف عن عدم تنقيح الموضوع عندهم

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

(٢) انظر اصول الفقه المقارن فيها لا نص فيه، ص ١٩٢.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٥.

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٧٥.

وتشخيص مرجعية التصرفات المذكورة إلى أي ضابطة، وعليه فلا تصلح دليلاً على ما ذكره لإجمالها، فتدبر.

ثالثها: وعلى فرض تسليم ذلك، فإن تصرفات شخص أو أشخاص لا يشكل لنا سيرة كاملة للصحابة من ناحية الصغرى حتى يمكن الاعتماد عليها دليلاً على حجّة ما ذكروا - جِداً -، وتصرفاتهم الفردية لا تصلح دليلاً يصحّ نسبته إلى الشارع لعدم عصمتهم، بل وتناقض تصرفاتهم كما عرفت في قضية خالد وغيرها من الشواهد التي ذكرها التأريخ، وعليه فكيف يمكن الاستناد إلى المتناقض وجعله حجّة؟

رابعها: على فرض تسليمها من حيث الصغرى فإنها لا تصلح دليلاً على ما ذكروا؛ لأنّ هذه السيرة دليل لبي، وهو غير كاشف عن وجه التصرف وأنه كان للمصالح المرسله أو لغيرها لعدم تصريحهم ولا تعليلهم للتصرفات المذكورة. نعم على فرض حجيتها - من باب فرض المحال - فهي تدلّ على ما قامت عليه تلك الأفعال بالفعل، أمّا إطلاق الحجّة الشاملة لغيرها فلا مجال للالتزام به.

٣. بطلان النمسك بالأدلة العامة

وأما الأدلة العامة التي قالوا أنّها كاشفة عن المصالح العامة فيمكن مناقشتها من جهتين: جهة المبنى وجهة البناء، أمّا جهة المبنى فمن باب حكومة دليل لا ضرر - الذي ذكره مثلاً في المقام - على الأدلة الأولية لا التخصيص فذهابهم إلى التخصيص باطل هذا أولاً.

وثانياً: أنّ التخصيص يتوقف على أن تكون النسبة المنطقية بين العام والخاص هي العموم المطلق، والحال أنّ بين لا ضرر وغيره من الأدلة الأولية نسبة العموم من وجه، وفي مثله فإنّ التصرف يحصل بين الدليلين في مورد الاجتماع كالوضوء الضروري، والقاعدة فيه هو التساقط، ومعه لا يبقى مورد لتقديم أحدهما على الآخر، بل لابدّ من الرجوع إلى الأصول الفوقانية العامة، أو الأصول العملية، وفي كلها

رجوع إلى النصّ الشرعي لا المصالح المرسلة.

وأما جهة البناء فلاّ دعوى التناقض بين الضرر والمصلحة والقول بانتفاء أحدهما لثبوت الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين كاستحالة اجتماعهما مما لا يساعد عليها؛ وذلك لأنّ النسبة بينهما هي التضاد؛ لأنّهما أمران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد **هذا أولاً.**

وثانياً: لوجود حالة ثالثة بين الضرر والمصلحة، هي اللاضرر واللامصلحة، كالتاجر الذي لا يربح في تجارته ولا يخسر من رأس ماله، وعليه فإنّ وجود الحالة الثالثة في البين لا يستلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر، لعدم انطباق قانون التناقض عليه، بل قانون الضدين الذين لهما ضد ثالث.

وبذلك يظهر أنّ القول بحجّية المصالح المرسلة ممّا لا دليل عليه، بل الدليل قام على بطلانه، ولعله لهذه الجهة أو غيرها انكرته بعض المذاهب كالشافعي والحنفي على ما ذكرناه.

الأمر السابع: نتيجة المسألتين

ظهر لك ممّا تقدّم أنّ القول بالمصالح المرسلة يغيّر باب التزاحم بين الأهمّ والمهمّ من المصالح كمال المغايرة، وشتان بينهما مبنىً وبناءً، فإنّ المصالح في الأهمّ والمهمّ على أصناف:

الأول: المصالح الذاتية التي يحكم بثبوتها العقل للملازمة الذاتية بينها وبين الأشياء، كحسن العدل وقبح الظلم، وهي مصالح مقطوع بها، وهذا ما يستقلّ في الحكم به العقل، ولا يختلف عليه العقلاء فضلاً عن الفقهاء، وحكم الشرع فيها تابع لحكم العقل لقانون الملازمة ولحجّية القطع الذاتية، وعليه فهي حجة في الاستنباط بلا إشكال لكنّها حالات قليلة.

الثاني: المصالح الاقتضائية، والقول بحجّيتها يحتاج إلى دليل لعدم تأثير

المقتضي أثره حتى يرتفع المانع منه، وحيث إنّ إدراك العقل لذلك إدراكاً ناقصاً فلا يصحّ الاستناد إليه في تشريع الأحكام؛ ولذا فإنّ هذا النوع من المصالح ممّا يحتاج إلى دليل، وليس لدينا من الأدلّة ما يصلح لإثبات ذلك ما لم نرجع فيها إلى الشرع، وعليه فكلّ مصلحة لاحظها المجتهد لا يمكنه ان يشرع حكماً على طبقها ما لم يحرز دليلاً عليها.

الثالث: المصالح الواقعيّة التي كشف عنها الشارع بأدلته الخاصّة القائمة على الموارد بعد تسليم الكبرى الكلّيّة القائلة: بأنّ الأحكام الشرعيّة تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيّة في متعلقاتها فإنّ هذه لا سبيل للعقل إلى إدراكها ذاتاً واقتضاء، بل المرجع فيها جملة وتفصيلاً إلى الشرع كتفاصيل الأحكام الشرعيّة وفروعها في الحجّ والصلاة والصيام والزكاة ونحوها.

ومن الواضح أنّ المصالح المرسلة المذكورة إن سلّموا بالمستقلّات العقليّة فربما تنطبق على الصنف الأوّل من هذه المصالح، ولا مجال لها في الصنف الثاني والثالث، ويتضح من ذلك ما يلي:

١. أن الأمامية لا يقولون بالمصالح المرسلة إلا ما يرجع منها إلى العقل على سبيل القطع واليقين، وما عداه فليس بحجّة ما لم يقدّم عليه دليل من الشرع، ومع ذلك فإنّ تسمية هذا بالمصالح المرسلة غير وجيه؛ لأنّ هذه من المصالح المقيدة بما يستقل العقل بحسنها وقبحها، فتكون حجة من جهة حجية العقل.

٢. أنّ النسبة بين الأهمّ والمهمّ والمصالح المرسلة هي العموم من وجه؛ إذ قد يتفقان في المصالح الذاتيّة، ويفترق الأهمّ والمهمّ عنها في القسم الثاني لتقدّم الأهمّ لتزاحمهما في الأحكام وتفترق المصالح المرسلة عن الأهمّ والمهمّ في غير ذلك، حيث يقولون بحجّيّة المصالح فيها بحسب ما يراه الفقيه منها، بينما لا يجري فيها الأهمّ والمهمّ لما عرفته من أنّه موضوعاً

يجري فيما إذا أحرزنا المصلحة عقلاً أو شرعاً وعجز المكلف عن الجمع بينها، فتدبر جيداً.

٣. ان هناك فرقاً جوهرياً بين قانون الأهمّ والمهمّ الذي نلتزم به نحن وبين المصالح المرسلّة التي يزعمونها، فإنّ قانون الأهمّ والمهمّ انما يجري في الموارد التي ثبت حكمها بالنصّ الشرعيّ أو الدليل المعتبر، أما هذه فهي اجتهاد في مقابل النصّ، أو تشريع مستند الى الرأي لا الحجّة وكلاهما محرّمان.

الفصل الثاني

بين الأهمّ والمهمّ والمصالح الاستحسانية

الإستحسان من مصادر التشريع عند المالكيّة، وروي عن مالك أنّه قال: الإستحسان تسعة أعشار العلم، ونسب الى الحنفية في بعض وجوهه وخالفهم في ذلك الشافعي فقال: من استحسن فقد شرع، والتشريع محرّم والسؤال هنا هو أنّ العمل بقانون الأهمّ والمهمّ وترجيح المصلحة الأهمّ من صغيرات العمل بالاستحسان والترجيح بحسب المصالح الاستحسانية ام هما موضوعان مختلفان؟ وما هو الفرق بينهما في الموضوع والحكم والنتيجة؟ والجواب عن ذلك يستدعي البحث في أمور:

الأمر الأول: في معنى الاستحسان

الإستحسان لغة: عدّ الشيء حسناً سواء كان الشيء من الأمور الحسية أو

(١) اصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ١٦١.

(٢) المدخل الى الفقه الإسلامي، ص ٢٥٧.

المعنوية كما في عدة من المصادر^١، ويتضمن ذلك رأي المستحسن وطلبه لما في صيغة الاستفعال من معنى الطلب كما ثبت في علم اللغة^٢.

وقد اختلفت كلمات الأصوليين من العامة في تحديد معناه، ولعلّ التبع والاستقراء يوصلنا إلى تضاربها أو إجمالها وعدم دقتها وإن كانت من ناحية العمل مفهومة، وهذا ما دعا البعض للوصول إلى أنّ الاختلافات الحاصلة لفظية وليست جوهرية حتى قال عنها: إنها أقرب إلى تسجيلات الأدباء التي كان يراعى فيها إخضاع المعنى للمحسنات البديعية فيها إلى تحديدات المنطقيين^٣.

ولعلّ مراجعة كلماتهم تكفيينا في هذا، فمثلاً ذكر السرخسي في مبسوطه تعاريف عدة نذكر منها ما يلي:

١. الاستحسان: ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس. ويلاحظ عليه:
أولاً: أنه لم يحدّد كيفية الأخذ، وهل يؤخذ بالاستحسان في صورة وجود النص في المسألة أو في صورة عدمه فهو من هذه الجهة مجمل.
- ثانياً:** لم يحدد ما هو الأوفق للناس وما هو معياره ومن هو الحاكم فيه؟
- ثالثاً:** على فرض أنه أراد من المعيار هو الفقيه أو المشرّع فإنّ الإشكالات الواردة على المصالح المرسلّة ترد عليه.
٢. الاستحسان: طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى به الخاصّ والعامّ. وهذا أيضاً كالتعريف الأول لا يخلو من الضعف.
٣. الاستحسان: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة^٤.

(١) سلّم الوصول، ص ٢٨٦؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٤٧.

(٢) الرق اللغوية، ص ٤١٩؛ وأنظر البيان، ج ٣، ص ٤٨؛ مجمع البيان، ص ٤، ص ٤٠٨.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٤٧؛ وأنظر أصول الفقه الإسلامي، ج ٢، ص ٧٥٠.

(٤) المبسوط، ج ١٠، ص ١٤٥.

وهذا التعريف قد يكون أكثر دلالة من الأول والثاني؛ لأنّ الابتغاء لما فيه الراحة وإن كان مجملاً إلاّ أنّه قد يتضمّن الإشارة إلى اختيار الفقيه أو المكلف لأسهل الطريقتين، وهذا لا يتحقّق في الغالب إلاّ في صورتَي التزاحم والتعارض.

وعليه فإن كان هذا مرادهم فحينئذ ينبغي ملاحظة منشأ حصولها عنده، فإن كان المستقلّات العقليّة أو النصوص الشرعيّة، فهو ما نقوله نحن في الأهم والمهم وحينئذ يرد عليه الإشكال من جهة المصطلح، بداهة أنّ ترجيح أحد المصلحتين أو الأخذ بالمصلحة الأهم لا يسمّى استحساناً؛ لأنّ هذا الترجيح لا يرجع إلى رأي المجتهد وإنما إلى الدليل الذي أثبت الأهم من المصلحتين أو إلى حكم العقل به، وكلاهما دليل. وإن كان مرادهم غير ذلك ورد عليه ما ورد في المصالح المرسلة.

ولعلّ الذي يقرب إلى مضمون الاستحسان من التعاريف المنطقيّة ويشير إلى جوهره وكيفيّة الرجوع إليه هو ما ورد عن بعضهم.

منهم: البرزودي من الأحناف حيث عرفه: بأنّه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهو أيضاً مجمل؛ لأنّه إن قصد من العدول التقديم لدى اجتماع القياسين للقياس الأقوى فهو متين من ناحية الكبرى؛ لأنّه ملاك الأهمّ والمهمّ، لكن الخدشة فيه من جهة الصغرى وهي القياس؛ لأنّه إن أراد من القياس هو الاصطلاحي عندهم فهو باطل عقلاً ونقلًا، وإن أراد منه الحكم المستفاد من الأدلّة فهو متين لكنه ليس بقياس.

نعم ذكره للتخصيص خروج موضوعي عن البحث؛ لأنّ التخصيص غير الترجيح للأهمّ والأقوى ملاكاً، إلاّ إذا وسّع في معنى الاستحسان وانفرد باصطلاح يختصّ به، وعليه فإنّ هذا التعريف لا يخلو من إجمال وإبهام.

ولعلّ تعريف الشاطبي من المالكية أدقّ منه، حين عرفه بأنّه العمل بأقوى

الدليلين^١، فإنّ عدوله عن التعبير بالقياس الى الدليل لا يخلو من دقّة، كما قد يشير إلى جهة الأهمّ والمهمّ التي يهتّمنا بحثها هنا، لكن يبقى التردّد في مراده من الدليلين، وهل يشملان استحسانات المجتهدين والمصالح المرسلة أم لا؟ وهذا ما احتمله بن قدامة تعليقاً على تعريف الطوفي من الحنابلة فقد عرف الطوفي الاستحسان في مختصره بأنّه العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل شرعيّ خاصّ^٢، وقد احتمل بن قدامة منه معاني ثلاثة هي:

١. العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل خاصّ من كتاب أو سنة.

٢. ما يستحسنه المجتهد بعقله.

٣. دليل ينقذح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه.^٣

وأنت ترى إن كان مرادهم الاحتمال الأوّل فهو صحيح إن كانت استفادتهم من الكتاب صحيحة واعتمادهم على السنة المعتبرة، لكنه يخرج موضوعاً عن الاستحسان لأنّ التقديم المستند الى الدليل الشرعي يرجع إلى التبعّد أو التخصيص أو الحكومة ونحوها من جهات التقديم، كما يخرج موضوعاً عن الأهمّ والمهمّ؛ لأنّ الحاكم بالترجيح فيه هو العقل.

وإن كان مرادهم من الإحتمال هو الثاني أي ما يستقلّ عقل المجتهد بحكمه فيناقش من جهة الكبرى والصغرى؛ لعدم تسليمهم بحكومة العقل في الأحكام، وعلى فرض تسليمه فلا إطلاق لحكومته لما عرفت من حكومته في التحسين والتقيح الذاتيين لا غير.

وإن كان مرادهم من الإحتمال هو الثالث أي الاستحسان الشخصي أو ما يراه

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

المجتهد من حسن سواء كان عليه دليل أو لم يكن، وهو الذي قد يظهر من سيرتهم في الفتوى أو العمل، فهو باطل عقلاً ونقلاً؛ لأنه يستلزم التصويب أحياناً والاجتهاد في مقابل النصوص في كثير من الأحيان كما عرفته في المصالح المرسلة.

نعم إذا ادعى مدعٍ منهم أنه يحصل على القطع بالحكم الشرعي منه أحياناً فإنّ القطع حينئذٍ عليه حجة، إلا أنها منحصرة به، وعهدته على مدعيه، لكنها لا تصلح ضابطة عامة يمكن أن تكون دليلاً أو أصلاً برأسه كسائر الأصول حتى يمكن أن يكون الاستحسان دليلاً معتبراً على الأحكام، بل الإعتبار للقطع من أيّ طريق حصل.

ولعلّ الملاحظ فيما تقدّم من كلمات قد يتوصّل إلى أنّ التعاريف المذكورة ليس فيها ما يدعو إلى اعتبار الاستحسان دليلاً مستقلاً برأسه في عرف باقي الأدلة لإمكان إرجاع بعض الموارد التي يرونها من الاستحسان إلى الكتاب والسنة كما صرّح به بعضهم.

وقسم آخر منها إلى الأحكام العقلية، وقسم ثالث منها إلى القياسات، وقسم رابع إلى المصالح المرسلة لو صحّ إطلاق الدليل على الثالث والرابع، وهذا ما يؤكّد لنا إجمال معنى الاستحسان عندهم وإبهام موضوعه وعدم رجوع التعاريف المذكورة إلى قدر مشترك جامع يمكن أن يكون القدر المتيقّن في معناه، بل وهذا ما صرّح به البعض^١، ولا نعرف بعده كيف يجعلونه دليلاً ثمّ يشرعون منه الأحكام وينسبونّها إلى الشارع؟ بل بعد رجوعه إلى ما ذكرنا لا يبقى له موضوع مستقلّ حتى يصحّ جعله دليلاً مستقلاً.

والخلاصة: ان الاستناد الى الاستحسان في استنباط الاحكام الشرعية باطل من

جهات عديدة:

(١) أنظر علم أصول الفقه، ص ٩٢؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ١٧٣.

منها: إجمال المراد منه، والمجمل لا يمكن ان يكون دليلاً على الحكم.
ومنها: انه ينتهي الى التصويب، اذا أريد منه استناد الفقيه الى رأيه في الاستنباط وليس الى دليل معتبر.
ومنها: أنه اجتهاد في مقابل الحجة، اذا أريد منه تقديم اجتهاد المجتهد على الدليل.

ومنها: انه لغو، اذا أريد منه استناد الفقيه الى ما يستقل بحسنه أو قبحه العقل، أو الى ما يقطع بالحكم فيه؛ لأن ذلك مما يحكم بحجته العقل والشرع يتبع حكم العقل فيه، وحينئذ لا تبقى حاجة عند الفقيه للتمسك بالاستحسان في مقام الاستنباط.

الأمر الثاني: في حجية الاستحسان

اختلفوا في حجية الاستحسان إلى قولين:

القول الأول: ذهب الى عدم حجّيته، وهو الذي تبناه الشافعي حتى قال فيه كلمته المعروفة من استحسّن فقد شرّع^١.
 وحكى بن عبد البرّ عن جمهور أهل العلم القول: بأنّ الرأي المذموم عن النبيّ صلى الله عليه وآله وعن أصحابه والتابعين هو القول في أحكام شرايع الدين بالاستحسان والظنون والاشتغال بحفظ المعضلات والاعلوطات وردّ الفروع والنوازل بعضها على بعض قياساً دون ردّها على أصولها^٢.
 وأصرح منه ما يقوله أبو عبدالله الخوارزمي يقول: والاستحسان تفرّد به

(١) فلسفة التشريع الإسلامي، ص ١٧٤؛ وأنظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٤٩.

(٢) جامع بيان العلم، ج ٢، ص ١٣٩.

أبو حنيفة وأصحابه ولذا سمّوا بأصحاب الرأي^١، لكنك عرفت وستعرف عدم صحته.

القول الثاني: ذهب إلى حجّيته، بل وأصفاه أهميّة واسعة في التشريع، وهو الذي تبنّاه مالك حتّى قال فيه كلمته المعروفه: الاستحسان تسعة أعشار العلم^٢، وعليه أبو حنيفة أيضاً كما عرفته من الخوارزمي. بل نسب إلى أهل السنّة سلفاً وخلفاً^٣.

وقد استدل كل فريق بأدلة أمّا المثبتون فقد استدّلوا بالكتاب والسنّة والإجماع.

١. الإستدلال بالكتاب

استدلوا بآيات الكتاب العزيز على حجّية الاستحسان وهي عديدة أهمّها آيتان من سورة الزمر.

الأولى: قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^٤.

والثانية: قوله سبحانه: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾^٥ بتقريب: أنه سبحانه في الآية الأولى مدح المسلمين على اتباع أحسن ما يستمعون إليه من القول، والفعل المضارع مع فاء التفرّيع قرينتان على الدوام والاستمرار، كما أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم، وكون الآية في مورد اتباع القول الحسن، لا يخصّص الآية؛ لأنّ المورد لا يخصّص

(١) مفاتيح العلوم للخوارزمي، ص ٧٢.

(٢) المدخل إلى الفقه الإسلامي، ص ٢٥٧.

(٣) أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ٩٢.

(٤) سورة الزمر، الآية ١٨.

(٥) سورة الزمر، الآية ٥٥.

الوارد، فتشمل هداية الله سبحانه لاتباع كل ما يراه الإنسان حسناً من قول أو فعل أو حكم شرعي.

هذا وإن المدح على هذا الفعل ووصف الفاعلين بأنهم هداة وأولوا الأبواب كاشف عن محبوبيته شرعاً وإيصاله إلى المطلوب فتكون حجة. وأما الدلالة في الآية الثانية فهي أقوى وذلك لمكان صيغة الأمر بالاتباع للأحسن، كما أن الأمر بالاتباع أحسن ما أنزل منه سبحانه يشير إلى ترجيح الأحسن، حتى فيما كان فيه نص؛ لأن كل ما أنزل من الله منصوص.

٣. مناقشة الاستدلال بالكتاب

وهذان الاستدلالاتان غير تامين لوجوه مشتركة ووجهين ممتازين.

أما الوجوه المشتركة فهي:

أولاً: أن هاتين الآيتين خارجتان عن الاستحسان موضوعاً؛ لأنهما ظاهرتان في اتباع القول والعمل، لا الفتوى واستنباط الحكم الشرعي استناداً إلى الاستحسانات الاجتهادية.

أما الآية الأولى فظاهرة في اتباع القول الحسن، والعمل به وتمييزه عن باقي الأقوال بلحاظ أن المستمع يتعرض عادة إلى مختلف الأقوال والآراء وفي مختلف الشؤون، ولو أراد اتباع الجميع وقع في الاضطراب والتناقض فضلاً عن العجز، ولو اتبع غير الأحسن يكون قد رجح المرجوح على الراجح، بل وفوت عليه المصالح الكثيرة، وأوقع نفسه في الأضرار، ولم يصل إلى مطلوبه.

فلم يبق إلا ترجيح الأحسن، وهو الموصل إلى المطلوب، ولذا وصف القرآن صاحبه بأنه على هدى، وأنه ذو عقل ولب، وأنت ترى أن هذا لا علاقة له بجعل الأحكام الشرعية على طبق الاستحسانات.

وأما الآية الثانية فهي ظاهرة في اتباع أحسن ما أنزل من الله سبحانه وما أنزل

هو القرآن الكريم وحيث إن فيه الأوامر والنواهي والترخيصات وغيرها من الآداب والسنن والفضائل والأحكام فيكون الأحسن وصفاً لها.

وعليه فإن الأحسن في الآية لا يخلو من احتمالين:

الأول: ان يكون وصفاً لبعض القرآن، أي بالقياس إلى ما ورد في القرآن من آيات، وكان فيها الحسن والأحسن.

قال سبحانه: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا﴾^١ فيتبع الأحسن دون الحسن.

وهذا لا يتصور إلا فيما إذا وقع التزام عند المكلف، بين الحسن والأحسن كما في قوله تعالى: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^٢ حيث دلت على أن الإجتنب أحسن من الفعل، أو وقع التزام في مراتب العبادة كالعبادة مع حضور القلب فإنها أحسن منها في حالة إنصراف القلب، أو الدوران بين المصاديق الحسنة والأحسن كدوران الأمر بين التصديق على ذي الرحم أو العالم وبينه على الغريب أو الجاهل أو الدوران بين المصلحتين كما في القصاص فإنه حق وفيه مصلحة، ولكن العفو أفضل منه قال تعالى: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾^٣ وما أشبه ذلك لاستحالة التعارض أو التناقض في كلام الحكيم، وحينئذ فإنها تكون على مطلوبنا أدل؛ لأن كل ذلك داخل في إطار ما قام الدليل الشرعي عليه وعجز المكلف عن الجمع بينهما في مقام العمل، أو دار أمر الامتثال الواحد بين الرتبتين أو المصادقين الحسن والأحسن، ومقتضى العقل والهدى هو تقديم الأحسن على الحسن، وهذا - بناء على صحته - من صغريات الأهم والمهم، لا الاستحسان كما هو واضح.

الثاني: أن يكون - الأحسن - وصفاً متقدماً لكل القرآن، وحينئذ يكون

(١) سورة الزمر، الآية ٢٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٣٧.

المنطوق هكذا: (واتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم الذي هو الأحسن) ووصفه بالأحسن بالقياس الى غير ما أنزل.

وحيث إنَّ فإنَّها تكون على مطلوبنا أدلّ؛ لأنَّ الذي لم ينزل من الله سبحانه في القرآن لا يخلوا إما أن يكون هو ما يراه الإنسان من آراء وأحكام يتدعها هواه، أو هو ما كان عليه الجاهليون من أحكام وضعتها عاداتهم وأعرافهم أو هو ما شرع في الأديان والشرائع المحرّفة.

ومن الواضح أنّ المكلف الذي يدور أمره بين أن يعمل بما أنزل الله سبحانه في القرآن من الحلال والحرام والأمر والنهي فيأتي بالمأمور به وينتهي عن المنهي عنه أو أن يعمل بآرائه الشخصية أو الأحكام الجاهلية أو الشرائع المحرّفة، فإنه يأخذ بالأوّل لأنه الصحيح فهو الأحسن الذي يجب اتباعه أمّا الثاني فلا.

ولا يخفى عليك أن الإحتمال الأوّل هو الأقرب للظهور، بل هو الصحيح؛ لأنّ الاحتمال الثاني يثبت الحسن لغير ما أنزله الله سبحانه في الكتاب العزيز، فيصحّ الرأي القاصر وأحكام الجاهلية والأديان المحرّفة، وهذا مخالف للضرورة والاجماع.

هذا بناء على حمل فعل التفضيل في الآيتين على المفاضلة، وقد عرفت أنّه غير الاستحسان.

ثانياً: أنّ فعل التفضيل الأحسن في الآيتين محمول على أصل الوصف لا المفاضلة كما هو متعارف في استعمالات القرآن الكريم، كما في مثل قوله سبحانه: ﴿قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾^١ وقوله سبحانه: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^٢ ولا خالق إلا هو سبحانه كما هو نصّ القرآن في قوله سبحانه:

(١) سورة يوسف، الآية ٦٤.

(٢) سورة المؤمنون، الآية ١٤.

﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾^١، كما لا حافظ ولا راحم إلا هو عزوجل حيث ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾^٢ وحينئذ يخرج الاستدلال بها عن موضوع البحث؛ لأنّ الحسن في الآية الأولى يكون وصفاً للقول، وفي الثانية وصفاً للقرآن أو للآيات الشريفة، وأين هذا من الاستحسان؟

ثالثاً: هذا بالإضافة إلى أنّ الحسن في الآيتين ظاهر في مفهومه اللغوي، والاستحسان اصطلاح أصولي يرجع إلى الرأي وتقديم أحد الدليلين على الآخر، وقد أسس بعد أكثر من قرن ونصف من زمان نزول القرآن، فكيف يحمل اللفظ القرآني عليه؟

فهما إذاً موضوعان متغايران لا ربط لأحدهما بالآخر حتى يجعل أحدهما دليلاً على الآخر.

رابعاً: على فرض تسليم كل ما تقدم فإنّه لا يصلح دليلاً لهم لما عرفت من عدم وجود جامع مشترك واحد تتفق عليه الكلمة بين التعاريف حتى تنطبق الآية عليه، وتطبيقه على بعض دون بعض لا يثبت لنا قاعدة مطّردة يمكن الركون إليها في مقام الفتوى، مضافاً إلى أنّه مصادرة لعدم مسلميته عند الجميع.

وأما الوجهان الممتازان فإنّ الآية الأولى - بعد تسليم الدلالة على ما نحن فيه - تدلّ على مدح الذين يسمعون الكلام، أو يتبعون أحسن الأقوال، فهي تفرض وجود أقوال متعدّدة فيها الحسن والأحسن وتدعو إلى ترجيح الأحسن على الحسن.

ولكن لا يخفى عليك أنّ القول الذي وصفه الباري عزوجل بالأحسن لا يخلو إما أن يكون منصوباً عليه في الكتاب والسنة أو يكون ذو مصلحة خارجية بحسب

(١) سورة فاطر، الآية ٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٢.

النظر العقلي أو العقلاني، فإن كان الأول فكان الحسن في إطار ما نص عليه الشرع، وهو خارج موضوعاً عن الاستحسان وإنما يدخل موضوعاً من الأهمّ والمهمّ، وإن كان الثاني أو الثالث فإنه يكون من قبيل الحكم العقلي والعقلاني الذي أمضاه الشارع، وذلك بوصفه بالأحسن، وحينئذ يكون من صغريات الأهمّ والمهمّ أيضاً لا الاستحسان.

وأما الآية الثانية - فأيضاً على فرض تسليم الدلالة على ما نحن فيه - فإنها تصف ما أنزل في الكتاب بالأحسن، وهم يسلمون بأن الاستحسان لا يصح فيما ورد به النص وعليه فإن الآية تدلّ على أن ما أنزل في القرآن فيه الحسن والأحسن، والثاني هو الذي ينبغي أتباعه، ولا تثبت أنّ الاستحسان من الأحسن حتى تثبت حجّيته بالآية إلا إذا قلنا: إنّ الحكم يثبت موضوعه وهو دور صريح.^١

والخلاصة: إنّ الآية الأولى ليست في مقام اثبات حجّية الاستحسان؛ لكونها في مقام التنديد بمن يعبد الطاغوت وتمدح من يجتنبه، ويوحّد الله سبحانه في الألوهية والعبودية،

وتصفه بالهدى والعقل كما يشهد به المنطوق والسياق، وأين هذا من الاستحسان في مقام الفتوى والاستنباط؟ وعلى فرض الشمول لذلك - جديلاً - فهي تمدح من يتبع القول الحسن، وليس ذلك إلا ما كان له رصيد عقلي أو نقلي لا مطلق الجنوح الى شيء اتباعاً للرأي.

٣. الإستدلال بالسنة

وأما السنة فاستدلوا بروايات منها لعلّ من أبرزها ما ورد عن عبدالله بن مسعود

(١) وذلك بتقريبين، الأول: أنه حتى تدلّ الآية على حجّية الاستحسان ينبغي أن يكون الاستحسان هو الأحسن، والحال نريد إثباته أنه الآخر بواسطة الآية وهو دور. والثاني: أن إثبات الآية لحجّية الاستحسان يتوقّف على كونه من مصاديق الأحسن وإثباته كونه من مصاديق الأحسن يتوقّف على شموله الآية له وهو دور صريح.

أنه قال: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.^١

وإطلاقها يشمل صورة الاجتهاد بالأولوية، كما أنّ العنديّة عند الله سبحانه تدلّ على حجّة ما يستحسنه عموم الناس شرعاً فضلاً عن المجتهدين حتى في الموارد التي لانصّ فيها من الشرع؛ إذ الكل عند الله سبحانه مفيد سواء كانت العنديّة عنده سبحانه بنحو الواقع أو بنحو الجعل والاعتبار، بمعنى أنّ ما يستحسنه المسلمون سواء كشف عن الحسن الواقعي - كحسن العدل - أو الحسن التبعدي - كالصلاة والصيام - عند الله سبحانه فإنّه حجّة في الصورتين.

مناقشة الاستدلال بالسنة

ويمكن المناقشة في الاستدلال من وجوه:

الأول: سندي؛ لأنّ الرواية موقوفة على بن مسعود ولم يروها أحد عن رسول الله صلى الله عليه وآله، بل إنّ الذي خبر كلامه صلى الله عليه وآله واطلع على بلاغته وأسلوبه ربما يطمئنّ بأنّه كلام لابن مسعود نفسه - على فرض صحّة النسبة - وليست عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا أقل من الشك في ذلك فتبطل حجّيته.

الثاني: دلالي، لعدم الملازمة بين الحسن العرفي والحسن الشرعي، فإطلاقها يتنافى مع صريح الآيات والروايات الأخرى التي دلّت على أنّ الحسن الشرعي مع العقلاني يتفقان في الذاتيات ويختلفان في الاقتضائيات؛ ولذا فكك الشارع بينهما، كأبوالجمال وغيرها من مأكول اللحم وسؤر الهرة حيث حكم الشارع بطهارتها الكاشف عن حسنها الذاتي أو العرضي ولها آثار وضعيّة تكويبيّة، فإنّ الأوّل فيه شفاء من جملة من الأمراض، والثاني فيه التيسير لأنّ المنع منه يوجب العسر

(١) إبطال القياس والرأي، ص ٥٠؛ وأنظر الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٦٠؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص ١٧٧.

والحرج لأن الهرة ملازمة لبيوت الناس وطوافه عليهم كما في بعض الاخبار^١؛ ولذا ذهب جماعة من المتقدمين إلى جواز شرب بول الإبل للاستشفاء استثناءً من حرمة أبوال ما يؤكل لحمه^٢ مع أنها في نظر العرف خبائث، وبالعكس كالسّمك غير المفلس والعصير العنبي إذا غلى ونحوهما فإنهما عرفاً ليسا من الخبائث إلاّ أنّهما شرعاً محكومان بحرمة الأكل والشرب.

ومن الواضح أنّ بداهة العقل والوجدان يشهدان بعدم صحّة بناء الأحكام الشرعيّة الإلهيّة على استحسانات عموم الناس لاختلافهم في ذلك كما هو مشهود في حياتهم اليوميّة، ولتفاوت الحسن الشرعي مع الحسن العرفي أحياناً؛ إذ النسبة بينهما العموم من وجه.

هذا مضافاً إلى أنّنا إذا سلّمنا ورودها عنه صلى الله عليه وآله فإنّه لا مجال للاستدلال بها هنا، وذلك لأنّه بعد الاشكالات السنديّة والدلاليّة المذكورة تصبح مجملّة، فيبطل الاستدلال بها، كما هو الشأن في كلّ مجمل لم يرد البيان لرفعه أو بيانه.

الثالث: تأريخي؛ وذلك لما عرفته مما تقدّم من أنّ الاستحسان اصطلاح أصولي تأسس بعد أكثر من قرن من زمان التشريع عندهم.

وعليه فإنّ إطلاق لفظ الحسن على الاستحسان فيما رواه ابن مسعود - بناء على صحته - من قبيل أقحام موضوع في موضوع آخر مباين له إلاّ إذا قلنا: إنّ ابن مسعود هو أوّل من عمل بالاستحسان وأسس منهجه، وهو ما لا يرتضيه أحد من القائلين بحجّيته، كما لا مجال للقول بأنّ عمل صحابي واحد يصنع سيرة يمكن التمسك بها لإثبات الحجّية حتّى عندهم.

(١) أنظر شرح أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٦٦، فتح العزيز، ج ١، ص ٢٦٩، تحفة الفقهاء، ج ١، ص ٥٤؛ نبي الاوطار، ج ١، ص ٤٣.

(٢) أنظر قواعد الاحكام، ج ٢، ص ٦؛ مسالك الافهام، ج ٣، ص ١٢١؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ٨، ص ٣٨.

الرابع: الخروج الموضوعي؛ فإنّ لسائل أن يسأل عن المراد من قوله: (ما يستحسنه المسلمون)؛ فإنه لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أنّ استحسان المسلمين بما هم مسلمون ومتدينون بالاسلام معتبر شرعاً.

ثانيهما: أنّ استحسان المسلمين بما هم عقلاء معتبر.

فإن كان الأوّل ففيه:

أولاً: عدم الدليل على أنّ كل ما استحسسه المسلمون معتبر، بل قام الدليل على خلافه، وذلك لردع الكتاب العزيز عن بعض استحساناتهم، وذم بعضها الآخر، كما في مثل قوله سبحانه: ﴿وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^١ وقوله سبحانه: ﴿وَتَحْسِبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾^٢، وفي معتبرة مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً؟»^٣، وقد عرفت تفكيك الشارع بين ما يستحسنه الناس وما يستحسنه الشارع. فلا تلازم بين ما يستحسنه المسلمون وما يستحسنه الشرع إذاً.

وثانياً: أمّا إن كان المراد أنّ الشارع يستحسن ما يستحسنه المسلمون بما هم متدينون بالإسلام فحينئذ يكون الحديث على مطلوبنا أدل؛ لأنه سيكون ما يستحسنه المسلمون ناشئاً من تدينهم بالإسلام وأخذهم بأحكامه، وليس راجعاً إلى آرائهم وأهوائهم الخاصة، فيكون ما يستحسنونه ممّا قام عليه الشرع، فتدخل موضوعاً في باب الأهمّ والمهمّ لا الاستحسان.

وثالثاً: على فرض تسليم كل ذلك فإنه يكون دليلاً على حجية الإجماع لا

(١) سورة الكهف، الآية ١٠٤.

(٢) سورة النور، الآية ١٥.

(٣) الوسائل، ج ١٦، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٢٢، ح ١٢.

الاستحسان؛ لدلالة الحديث على أن اتفاق المسلمين على حسن شيء يكشف عن حسنه الشرعي، فيتعاضد مع مثل الحديث الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^١ الذي استفادوا منه حجية الإجماع وعصمة عموم الأمة كما عن غير واحد منهم^٢، وهذا غير الاستحسان الذي يرجع موضوعاً إلى المجتهدين فقط.

وأما إن كان الثاني فلا دليل على وجود اتفاق من قبل العقلاء على صحة الاستحسان؛ ولذا أنكر الشيعة وهم حوالي نصف المسلمين اعتباره، بل أنكروه جمع آخر من مذاهب العامة كما عرفت.

وعليه فإن الوصول من استحسان بعض المسلمين إلى حكم شرعي عام يكون من قبيل الاستدلال على الخاص بالعام مع أنه باطل منطقياً^٣.

كما أنه لا يصلح أن يكون ضابطة يمكن التمسك بها لإثبات الحكم الشرعي؛ لعدم تطابق الاستحسانات بين العقلاء، بل قد تتباين استحسانات العقلاء بنحو التباين الكلّي كما هو مشاهد ملحوظ بالوجدان الخارجي، وعليه فإن الشارع إن استحسّن ما استحسّنه البعض عدّه الآخرون متناقضاً، وإذا استقبح ما استقبحوه دلّ على بطلان الاستحسان كما دلّ على كذب الرواية، فتأمل.

نعم، تتفق كلمة العقلاء على لزوم تقديم الأهم على المهم في صورة التضاحم، وهو الذي قامت عليه سيرتهم في مختلف مجالات الحياة الدينيّة والدينيّة كما عرفته ممّا تقدّم.

(٤) المنحول، ص ٤٠٢؛ وأنظر الفصول المختارة، ص ٢٣٩؛ عدة الاصول، ج ٢، ص ٦٢٥.

(٥) المستصغى؛ ص ١٤٣، الإحكام؛ ج ١، ص ٢٢٦؛ ج ٣، ص ٥١؛ وأنظر الحكايات، ص ٧١.

(٣) كالاستدلال على وجود الإنسان من خلال وجود الحيوان أو الاستدلال على وجود زيد في المدرسة من خلال وجود انسان فيها.

وحينئذ فإنَّ الرواية - على فرض صحَّتها - تدلُّ على قاعدتين مسلمتين في مقام الاستنباط هما:

١. أنَّ ما اتَّفَق عليه العقلاء من استحسانات أمضاها الشارع، وجعلها حسنة معتبرة عنده أيضاً، كما قد يؤيِّده قوله سبحانه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^١.

٢. أنَّ ما اتَّفَق عليه العقلاء من أحكام ناشئة من الحكم العقلي الواقع في سلسلة العلل للأحكام الشرعية يحكم به الشرع أيضاً للملازمة بينهما في هذه الرتبة. وحينئذ تكون الرواية - بناء على صحَّتها - مرشده الى قاعدة الملازمة وهاتان قاعدتان تختلفان موضوعاً عن الاستحسان كامل الاختلاف.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان حمل (المسلمون) في الرواية على العموم الاستغرافي؛ لأنها حينئذ تجعل من الأحكام الشرعية متغيرة وليست ثابتة، لأنها لو صحَّت دلَّت على أنَّ استحسان أيِّ مسلم من المسلمين عندالله سبحانه حسن حتى وإن كان فاسقاً أو جاهلاً أو مجنوناً، وهذا ما لا يرتضونه أنفسهم، لما يستلزم من تناقض صريح وهرج ومرج في الشريعة فكيف يستدلون على الاستحسان به؟! بل هو أردء أنواع التصويب.

٤. دليل الإجماع ومناقشته

وأما الإجماع فالظاهر أنَّ المراد منه هنا ليس قيامه على حجية الاستحسان؛ إذ قد عرفت ممنوعيته صغرى عندهم لمخالفة الشافعي وأبي حنيفة له، وإنما المراد منه دعوى إجماع الأمة على بناء جملة من الأحكام على الاستحسان، مثل: دخول الحمام أو شرب الماء من أيدي السقائين مع أنَّ أدلة العقود تقتضي تعيين زمان وتقدير الماء المشروب وأجرته قبل الشرب، والذي أجاز كل ذلك هو الاستحسان،

(١) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

فيدل على حجّيته بضميمة أنّ قيام الإجماع على المصاديق كاشف عن قيامه على الجامع كما هو متعارف في أسلوب العقلاء، كما لو قال: أكرم هذا العالم، وأكرم هذا العالم فإنّه إذا لم تفهم خصوصيّة معينة في الشخصين أوجبت أكرامهما كالنقوى مثلاً، يفهم منه أنّ الجامع هو معيار الاكرام وهو العلم.

ولا يخفى عليك أنّ إثبات الأحكام الشرعيّة على الاستحسان كاشف عن حجّيته في غيرها؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

والحق إنّ هذا أيضاً يمكن المناقشة فيه من وجوه:

أولاً: أنّ هذا الإجماع لو صحّ قيامه على الأحكام المذكورة فيتوقّف فيه عليها؛ لأنّ توسيعه إلى غيره ممّا يحتاج إلى دليل آخر، وحينئذ إن كان الدليل هو الاستحسان لزم الدور، وإن كان دليلاً شرعياً خاصاً بطل الاستحسان، لاستناد الحكم في الموارد المذكورة حينئذ إلى الدليل لا الاستحسان.

ثانياً: أنّ الإجماع دليل لبيّ فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو ليس إلّا ما ذكروه من شواهد إن صحّ استنادها إلى الاستحسان، وعليه فلا مجال لتوسيع الحكم لكلّ استحسان ليثبت لنا ضابطة عامة يمكن للفقيه التمسك بها في مقام الاستنباط.

ثالثاً: أنّ الموارد المذكورة ليست ممّا قام عليها الإجماع لجهتين:

الأولى: قيام السيرة العقلائيّة الممضاة من قبل الشارع عليها، وقد عرفت أنّ أدلّة العقود إمضايّة، كما أن تحديد موضوعاتها يرجع فيها إلى العرف، ولا علاقة للشارع فيها إلّا في التوسعة والتضييق كما ذكره الفقهاء في باب المعاطاة^١ والعقد الفضولي ونحوها.

وعليه فإنّ الظاهر إمكان القول بأنّ السيرة العقلائيّة منذ زمان النبي صلى الله عليه وآله

(١) حيث تمسكوا بصحة بيع المعاطاة من جهة صدق البيع عليها عرفاً، وكذا في بيع الفضولي، فتشمله أدلة العقود.

كانت جارية على دخول الناس في الحمامات وشرب الماء من السقائين بلا تعيين لزمان المكث ولا أجره الشرب، وهي السيرة المتعارفة الآن أيضاً في الحمامات العمومية والمقاهي ونحوها، ومع علمه صلى الله عليه وآله بها وتقريره لها تكون هي الحجّة وليس الإجماع.^١

وعليه فإنّ الموارد المشابهة لها ترجع إلى السيرة المذكورة المتصلة بزمان المعصوم عليه السلام لا الإجماع.

الثانية: صدق موضوعها عرفاً في بيع المعاطاة أو الإجارة ونحوها، فتشملها عمومات أدلتها، وحينئذ يبطل للإجماع المذكور، وعليه فإنّ دليل صحّة هذه العقود المذكورة هو عمومات أدلة العقود وليس الاستحسان.

أدلة المنكرين لحجية الاستحسان

وأما النافون لحجية الاستحسان فتمسّكوا بأدلة لعلّ أبرزها لزوم الهرج والمرج في الفقه، وهو ما يظهر من كلمات الشافعي معللاً إنكاره للاستحسان بقوله: أفرايت إذا قال المفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس وقال: استحسنت، فلا بدّ أن يزعم أنه جائز لغيره أن يستحسن خلافه، فيقول كلّ حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم، فحكموا حيث شاؤوا، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه.^٢

وعليه فلا مجال لكلّ أحد أن يدخل نفسه في الإجهاد والأخذ باستحساناته لما عرفت، فلا يجوز للقائلين بالاستحسان الدخول فيه أيضاً؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، ولا يخفى عليك إنّنا وإن كنّا نبطل حجّة الاستحسان إلّا

(١) أنظر الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٣٨.

(٢) فلسفة التشريع الإسلامي، ص ٧٤ وما بعدها.

أن الدليل الذي أورده الشافعي غير تامّ وذلك لأسباب:

أولاً: لأنه إذا أراد من كلامه جعل اختلاف الرأي والحكم مطلقاً سبباً للمنع من الاجتهاد ومهما كانت مصادره وطرقه - بجهة أنه متى جاز لمجتهد أو حاكم أن يجتهد فقد أجاز لغيره ذلك أيضاً؛ لأنّ حكم الأمثال واحد فيما يجوز وما لا يجوز وهذا سبب للاضطراب والفوضى في الفتوى، ولازم ذلك هو منع باب الاجتهاد بجميع صورته ومصادره دفعاً للتالي الفاسد - فهو باطل لأنه يغلق باب الاجتهاد، وقد قامت ضرورة العقل والنقل على انفتاحه.

واختلاف الحكم والرأي الراجع الى الدليل المعتبر لا إشكال فيه، بل هو رحمة للأمة، ودليل على سعتها وكمالها الشامل لمختلف جوانب الحياة. هذا بالإضافة إلى أنّ أمثاله إذا ورد على المثبتين لورد عليه أيضاً؛ لأنه أيضاً اجتهد وأبطل حجّة الاستحسان، فيلزم من وجوده عدمه وهو باطل.

وإذا أراد منه اختلاف الرأي الناشئ من الاستحسانات والأهواء الشخصية لا من الأدلة المعتبرة كما ربّما يفهم من كلامه فهو صحيح، ولكن لا ينبغي أن يكون الاختلاف سبباً للمنع كما ذكره، بل فقدان الدليل على حجّة الاستحسان لعموميّة اختلاف الرأي من الاستحسان.

وبذلك يظهر أنّ ما ذكر من أدلة لإثبات حجّة الاستحسان ممّا لا تنهض دليلاً لإثباته، ويكفي في ردّه الشكّ في حجّيته؛ لأنّ الشكّ في الحجّة موضوع لعدم الحجّة، فما بالك بالمحاذير العقلية والنقلية المترتبة عليه؟

المر الثالث: نتائج المسألتين

نستنتج مما تقدم:

أن الاستحسان إن كان المراد منه الأخذ بأقوى الدليلين المعتبرين فهو من صغريات الأهمّ والمهمّ، وهو ممّا لا استثناء فيه، لكنه خارج موضوعاً عن

الاستحسان لرجوعه إلى أدلة الكتاب والسنة والعقل، وليس دليلاً مستقلاً في عرضها كما عرفت.

وأما إن كان المراد به الفتيا وجعل الاستنباط مستنداً إلى استحسانات الفقهاء وآرائهم الشخصية بلا دليل معتبر كما يقوله بن القفال منهم: ما يقع في الوهم من استقبح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير^١ فهو باطل عقلاً؛ لأنه تصويب، وشرعاً لأنه تشريع، فضلاً عن استلزامه الفوضى والهرج والمرج في الفقه، ولذا صرح هو أيضاً بمحظوريته، ولم يسوغ القول به، لكن أنى هذا من الأهمّ والمهمّ الذي يبتني على الضوابط الشرعية التي قام الدليل العقلي والنقلي عليها كما عرفت.

الفرق بين القياس والأهمّ والمهمّ

كما أنك تعرف ممّا تقدّم عدم وجود وجه مقارنة بين ما نحن فيه وبين القياس الذي قال به بعضهم بما لا داعي إلى التطويل في تعريفه ومناقشته، فعلى الرغم من كثرة التعاريف التي ذكروها له^٢ واضطراب بعضها فرّماً يكون التعريف الجامع من مجموع ما يذكر هو:

التسوية في الحكم بين واقعة لا نصّ فيها بواقعة منصوص عليها لاشتراكهما في العلة^٣، فتكون أركانها التي يتقوم بها أربعة هي:

١. الواقعة الجديدة - المقيس - كالنيذ مثلاً، وتسمّى بالفرع.
٢. الواقعة المنصوصة - المقيس عليه - كالخمر مثلاً، وتسمّى بالأصل.
٣. حكم الواقعة المنصوصة هو الحرمة كما في فرض المسألة.

(١) إرشاد الفحول، ص ٢٤١.

(٢) أنظر البرهان، ج ٢، ص ٦ - ٧.

(٣) أنظر الاحكام، ج ٣، ص ١٧٠ - ١٧١؛ المعتمد، ج ٢، ص ٤٤٣؛ ميزان الاصول، ج ٢، ص ٧٩٣.

٤. العلة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه، وهو الإسكار مثلاً. ولعل هذا ما تسالم عليه الأصوليون عدا الأحناف؛ لأنهم لا يرون للقياس غير ركن واحد هو العلة، وأنت ترى من هذا أن القياس موضوعاً غير باب الأهمّ والمهمّ، وبعده لا داعي لمزيد البحث.

الفصل الثالث

بين الأهمّ والمهمّ ومبدأ الغاية تبرر الوسيلة

وفيه أمور:

الأمر الأول: التعريف بهبدأ الغاية تبرر الوسيلة

اشتهر مبدأ الغاية تبرر الوسيلة لا سيّما بين الساسة والأمرء، ومدراء الاعلام وقادة الجيوش، وأصحاب رؤوس الأموال، وغيرهم، وقد لوحظ منذ سالف الأيام تطبيق هذا المبدأ في العديد من الدول والأنظمة لا سيّما التي تعتمد القوانين الوضعية في مناهجها.

وعلى هذا الأساس منعوا المعارضة السياسية من العمل، ووضعوا أصحاب الرأي في السجون، وربما قتلوهم أو شردوهم، وعلى هذا الأساس أيضاً صادروا الأموال، ومنعوا الفكر، وصادروا الحريات واستبدوا بالسلطات كل ذلك بدعوى أن الناس لا بدّ لهم من سلطة، والسلطة لا تقوم إلا إذا أزاحت الموانع من أمامها، ومن أهم الموانع، حرية أصحاب الرأي وتحرير الفكر والمعارضة السياسية، ولا تستقر سلطة أو يقوم نظام حكم إلا بالقضاء على هذه جميعاً الى غير ذلك من التبريرات.

واليوم ازداد هذا المبدأ ظهوراً في السياسة العالمية، سواء على الصعيد الدولي أو على الصعيد المحلي.

وتجلى ذلك في المنهج الذي تقوم عليه الدول الكبرى والمنظمات الدولية في خططها وسياساتها العامة: فمثلاً الأمم المتحدة اليوم طوع إرادة الدول العظمى

تسيّرهما حيث تريد، حتى جعلتها من أهم دعائم تمرير مشاريعها وسياساتها الغاشمة. والدول العظمى مثلاً تصنع المظالم في العالم، لا سيّما العالم الضعيف أو الأضعف منها، فتحاربه علمياً واقتصادياً، وسياسياً لأجل السيطرة عليه. فتراها تدعم ثلاثة من أخطر ما يصيب الحياة الإنسانية بالضرر هي:

١. التجهيل ومحاربة العلماء
 ٢. تفريق الناس وزرع بؤر التوتر بينها
 ٣. دعم الأنظمة المستبدة والحكومات الظالمة
- والسؤال هو لماذا يفعلون كل هذا؟

والجواب: لأنّ الغاية عندهم هي الوصول إلى الأهداف التي رسموها لمصالحهم بأيّ ثمن. ولا يصلون إليها إلا عبر هذه العناصر الثلاثة.

والإعلام العالمي، بما له من امبراطورية عظمى ذات شبكات وعلاقات تدعمه جيوش كبيرة من الاعلاميين والمفكرين، والمثقفين وأنصاف المثقفين، يخدم ثلاثة:

١. مصالح الدول العظمى.
٢. مصالح أصحاب رؤوس الأموال.
٣. مصالح الأنظمة الحاكمة.

وأما مصالح الإنسان كإنسان، والوطن كأرض، والمواطن كبشر له حقوق وآمال وتطلّعات فلا، وقلّما تجد إعلاماً هادفاً، وضع الحقيقة نصب عينيه، ونصرة المظلوم من همومه، وبناء الانسان من غاياته وإن وجد فسرعان ما يحارب أو يقضى عليه لماذا؟

لأنّ هؤلاء آمنوا بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة، ومفهومهم عن هذا المبدأ هو أنّ عليك أن تخدم مصالحك ولا بد وأن تضمنها فإن امكنك بالطرق الصحيحة كان جيداً، وإلا بالقتل والنهب، وتحطيم الانسان، ومصادرة حقوقه.

لأنّ الهدف أولاً وقبل كل شيء، والهدف هو المصلحة. ولا نحتاج الى

شواهد كثيرة لتثبيت هذه المدعى، يكفينا نظرة واحدة الى ما يجري في العالم بالأمس وما يجري اليوم للوصول الى هذه الحقيقة.

فالأمم المتحدة ترى أن مصلحتها مع الدول العظمى لامع الشعوب الفقيرة أو الضعيفة، وإذا التفتت الى هذه الشعوب يوماً فبقدر ما تسمح به تلك الدول لتمرير سياساتها.

والدول العظمى، ترى أن مصلحتها في البقاء دولاً عظيمة، مترتبة على عرش العالم تستولي على خيرات الأرض، وتسلب اختيارات الناس، وتزرع الحرب والبؤس بينهم، ليظلوا ضعفاء محتاجين اليها سندا في السياسة وممولاً في المال وداعماً في السلاح، وبالتالي فلنكاد ندور حوله الدول الأخرى.

ومن هنا خطنوا الأرباب وصدّروه الى العالم الاسلامي بعد أن أسسوه وغذّوه ومولّوه ليقدم أغراضهم.

وعمّموا الحرب في الدول الفقيرة، وقوّوا الانظمة المستبدة التي أهلكت الحرث والنسل، لتكون آلة طيّعة بيدهم تخدم مصالحهم، وتفرض سياساتهم. وحتى الديمقراطية - التي ينادون بها - يريدونها ما دامت تخدم مصالحهم، فاذا وجدوها على الضد من ذلك انقلبوا عليها وصادروها بشكل وبآخر.

وإلى غير ذلك مما هو معروف مشهود من قبل الجميع ولتوثيق بعض ما ذكرناه نشير الى ما يلي:

١. في نفقات التسليح، أكدت دراسة حديثة نشرت بعضها الحدث في يوم الجمعة المصادف ٢٨ ربيع الأول ١٤٢١ هـ الموافق ٣٠ يونيو ٢٠٠٠ ميلادية يقول: أن الانفاق العسكري يزداد عاماً بعد عام، وأنه يتجاوز التريليون دولاراً أمريكياً سنوياً، سواء الاسلحة التقليدية أو الذرية، وأن ما أنفق على التسليح يفوق الـ (٦٠٠٠) بليون دولاراً منذ الحرب العالمية الثانية، (٥٠٠) بليون دولاراً في عام ١٩٨٠ ميلادية وحدها، أي مليون دولار كل دقيقة.

٢. كما قدّرت الدراسة ذاتها أن ما يقرب من بليون فرد تحت خط الفقر (٧٨٠) مليوناً يعانون سوء التغذية، و(٨٥٠) مليوناً من الأميين، (١/٥) ملياراً لا يتلقون عناية طبية، ومثلهم من العاطلين، وما يقرب من المليار ممن لا يجدون مسكناً مناسباً.

وأوضحت الدراسة أن ما ينفق على الأسلحة يفوق ما ينفق على الصحة والتعليم والإسكان مجتمعة، الأمر الذي أودى بالاقتصاد العالمي الى الحالة السيئة والمشوهة التي يعاني منها الآن.

وبصورة عامة: قدّرت الدراسة مدخّرات الموارد المتراكمة من خفض نفقات التسلح - لو أريد لها ذلك - كل عام ستوفر في خمس سنوات ما يريد على (١٠٠) مليار دولاراً، وهو ما يعد كافياً لتلبية غالبية نفقات الجهود الدولية والمحلية لاستئصال الفقر العالمي.

في الوقت الذي حدّرت الدراسة من أن أغلب مبيعات السلاح تقود الى نزاعات داخلية مسلحة، وتساعد في انعدام الأمن، وأن التسليح والإنفاق على الاسلحة الخفيفة على وجه الخصوص يعد تهديداً للأمن البشري أكثر من كونه حماية، خصوصاً في البلدان التي تكثرت فيها النزاعات الأهلية.

٣. في الحرب بين العراق وإيران في مطلع الثمانينات، بعد تحريض بعض الدول طغاة البعث العراقي لدخول الحرب ضد إيران، لأجل إضعاف كلا البلدين، لأنّهما أكثر بلدين في المنطقة يمتلكان الموارد البشرية، والطبيعية، مضافاً الى العمق الحضاري، والقدرة على النمو علمياً وصناعياً. قال وزير الخارجية الأمريكي هنري كيسنجر أكثر من مرة: سياستنا تجاه هذه الحرب: ألا تهزم ايران، وألا ينتصر العراق.

والسؤال: إذا لماذا طالت الحرب ثمان سنوات؟

والجواب: ليس إلا لتحطيم قدرات كلا البلدين، وقد حصدت الحرب أرواح

نحو من نصف مليون من شباب العراق وخيرة أبنائه، وحوالي مليون من القتلى والجرحى من خيرة الشباب الإيراني، هذه كانت الخسائر البشرية، وأما الخسائر الاجتماعية والمادية فيصعب تحديدها برقم دقيق.

٤. وبعد فترة وجيزة من نهاية الحرب، أرادت تلك الدول العظمى التي حرضت على الحرب الأولى، ان يدخل صدام أرض الكويت، ولما أطاعها بسبب جهله وطغيانه، سرعان ما حشدت أميركا العالم خلفها، ليس لإنقاذ حرية الكويت وحماية حقوقها وإنما لإفناء قوة العراق وبسط السيطرة على منابع النفط، وإتمام حماية الدولة الصهيونية من أي خطر يهددها في المستقبل.

وقد أظهر نوايا أميركا تجاه العراق جيمس بيكر وزير الخارجية الأميركي في عهد بوش الأب الذي أخرج صداماً من الكويت حيث قال لطارق عزيز - وكان يومذاك وزير خارجية صدام - في الاجتماع الأخير الذي ضمهما قبل بدء الحرب بأسبوع واحد:

إذا استمر العراق على مواقفه، فسنرجعه الى عصر ما قبل الصناعة! وفعلاً، فإن وعد (بيكر) تحقق على لسان وكيل المنظمة الدولية للشؤون الإدارية (مارتي أيتساري)، حينما قام بزيارة الى العراق في عام (١٩٩٩) ميلادية، وعان بنفسه مدى الدمار الذي أحدثته الحرب وما تبعها من حصار، فوصف حال العراق قائلاً: لا شيء مما رأيناه أو قرأناه من الذي أصاب هذا البلد يمكن التعبير عنه، لقد تسببت الحرب والحصار في نتائج لا يمكن تصورها على البنى التحتية الإقتصادية، إن العراق الذي كان حتى يناير ١٩٩١ ميلادية بلداً متديناً وتقنياً إلى حد بعيد، قد أعيد الآن الى عصر ما قبل الصناعة!

وعصر ما قبل الصناعة الذي أعيد اليه العراق، لم يكن بسبب الحرب وحدها، بل بسبب سياسة صدام وحزب البعث حيث أرجعوا بالبلد الى الوراثة عشرات السنين

ليس في المجال الاقتصادي الذي تحدث عنه (مارتي إيتساري) فقط، بل في مجال التعليم والطب، والزراعة، والصناعة، والاعلام، والاخلاق، وفي كل مجال. واليوم ما تشهده ساحة العراق من قتل ومشاهد بشعة تشرف شريعة الغاب واحدة من آثار تلك السياسة.

وتقول الأرقام المتداولة إن (٣٠٪) من العراقيين وهم الذين يرزحون على بحر متلاطم من النفط يعانون من سوء التغذية وأن (٢٥٪) من تلاميذ المدارس في العراق يتركون الدراسة للتفرغ لأي عمل يضمن كسب القوت اليومي، وأن عشرة آلاف مدرس تركوا مهنة التدريس واتجهوا لأعمال أخرى لاسباب معيشية، وان الآلاف من العقول والخبرات تركوا العراق وهاجروا طلباً للأمن أو للخبز.

٥. وبشأن الأمم المتحدة، أصبح من اليقين عند المراقبين وذوي الشأن، أنها فقدت الكثير من مصداقيتها وخرجت عن الأهداف الاساسية التي قامت لاجلها هذه المنظمة الدولية.

واليوم هناك وبعد مرور (٦٠) عاماً على نشأتها (١٩٤٥ - ٢٠٠٦) وضم حوالي (١٩١) دولة، دعوات لإصلاح هذه المنظمة، وانقاذها من هيمنة الدول العظمى ولا سيما الولايات المتحدة عليها.

ومما يؤسف له أنّ دعوات الإصلاح هذه لم تنشأ لمصلحة أهداف المنظمة الانسانية، وإنما نشأت من أسباب سياسية خاصة:

منها: أنّ العديد من الاطراف الدولية لا يمكنها أن تمرر وثيقة إصلاح لا تحظى بموافقة أميركا بلد المقر (نيويورك)، والمساهم الأكبر في ميزانية الأمم المتحدة والقطب الأوحده في النظام العالمي اليوم.

وفي قبال هذا يسود أوساطاً كثيرة في الادارة الامريكية والكونغرس شعور بأن الأمم المتحدة التي ترفع مبادئ احترام القانون الدولي تمثل قيوداً على حرية أميركا، ولا ترغب السلطات الأميركية في الأمتثال لأي قانون خارج القانون

الأميركي ذاته.

وفي هذا السياق، فإن (جون بولتون) السفير الأميركي في الأمم المتحدة له آراء واضحة معادية للمنظمة الدولية يقول فيها: لا يوجد في الأصل شيء أسمه الأمم المتحدة، ويدعو الى أن تصبح اميركا هي العضو الوحيد في مجلس الأمن الدولي باعتبارها القوة العظمى المهيمنة.

ويشرح سكرتير عام الأمم المتحدة كوفي عنان في مقال له بصحيفة الغارديان اللندنية الصادرة في يوم الخميس ١٦ يونيو من عام ٢٠٠٦ ميلادية بعض مساويء منظمة الأمم المتحدة بعد مقارنتها بالاتحاد الدولي لكرة القدم (الفيفا) بمناسبة بدء المنافسات الدولية الكروية في المانيا يقول: يستظل بالعضوية تحت مظلة منظمة الأمم المتحدة (١٩١) دولة، بينما تستظل بالعضوية تحت مظلة منظمة الاتحاد الدولي لكرة القدم (الفيفا) (٢٠٧) دولة، فهي أكثر عدداً من الأمم المتحدة بست عشرة دولة، وأكثر معالية؛ لأنها تمارس نشاطها الرياضي بدون تفرقة عنصرية أستناداً الى اختلاف الدين، أو ارتكازاً على تباين العرق، وأصبحنا نحن في الأمم المتحدة نشعر بالغيرة منها والحسد لها؛ لأن الفيفا نجحت بالرياضة وحولتها الى ظاهرة عالمية يتساوى فيها كل الأعضاء بها - الأقوياء والضعفاء الأغنياء والفقراء - في الوقت الذي فشلت فيه الأمم المتحدة بالسياسة في أن تساوي بين الأعضاء بها.

وختم كوفي عنان حديثه بقوله: إن كرة القدم التي شاهدتها تستعد المشاهد لها بتحقيق الأهداف، فأردت في نهاية كلامي أن أتحدث عن الأهداف الأكثر أهمية التي تخدم الدول والشعوب في كل ركن من أركان الأرض تحت مظلة الإنسانية التي عبرت عنها بدقة احتفالات ومباريات كأس العالم تحت مظلة الاتحاد الدولي لكرة القدم، وعجزت عن مجرد الاقتراب من هذه الأهداف الهامة في الحياة الدولية منظمة الأمم المتحدة التي باءت كل محاولاتها وجميع تصرفاتها بالفشل طوال الواحد والستين عاماً التي بدأت منذ نشوء الأمم المتحدة في عام

١٩٤٥ ميلادية الى عامنا هذا ٢٠٠٦ ميلادية.

٦. وفي حق النقض الذي تستخدمه الدول العظمى في مجلس الأمن (الفيديو) منذ تأسيس الأمم المتحدة، استخدم الاتحاد السوفيتي وروسيا حق النقض (١٢٠) مرة، والولايات المتحدة (٧٦) مرة، وبريطانيا (٣٢) مرة، وفرنسا (١٨) مرة، والصين (٥) مرات. هذا إلى تاريخ كتابة هذه السطور وهو شهر تموز من عام ٢٠٠٦ ميلادية.

ولو تتبعنا سيرة الأحداث والأسباب التي استخدم فيها حق النقض من قبل هذه الدول سنجد أن أكثرها لم يكن بدوافع انسانية تخدم الإنسان وطموحاته على الارض، وإنما بدوافع سياسية استغلالية تصب في مصالح هذه الدول الانانية. ويلاحظ مع ذلك ما يلي:

- أ- يذكر أن كلمة فيتو ليست موجودة أصلاً في ميثاق الأمم المتحدة فمن أين نشأ هذا الحق وكيف ثبت لهذه الدول؟
- ب- ان الاستخدام الواسع لهذا الحق من قبل الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة ساهم كثيراً في إضعاف مصداقية نظام الفيديو.
- ت- خلال الحرب الباردة، استخدم الاتحاد السوفيتي الفيديو باستمرار وبشكل روتيني.

وفي السنوات الاخيرة استخدمت الولايات المتحدة الفيديو باستمرار لحماية الحكومة الصهيونية، وقد بلغ عدد مشاريع القرارات التي تنتقد إسرائيل والتي أعاقت الولايات المتحدة باستخدام الفيديو (٣٥) قراراً لحد الآن.

وكان أحدث فيتو استخدم في ديسمبر (٢٠٠٢) ميلادية ضد مشروع قرار ينتقد القوات الإسرائيلية لقتلها عدداً من موظفي الأمم المتحدة وتدمير مخزن تابع

لبرنامج الغذاء العالمي في الضفة الغربية من فلسطين.^١

وتلاحظ: أنّ كل هذا الظلم، وكل هذه الانانية، وكل هذا البؤس والشقاء الذي يلف العالم ناشيء من هذا المبدأ الخطير: (الغاية تبرر الوسيلة). فكل شيء من أجل الغاية وفي خدمة الغاية، القتل، الدمار، الفقر، الجوع، الديمقراطية، الحرية، السلام، الأمم المتحدة، الحكومات والانظمة، العولمة، الفضائيات، شبكات الانترنت، مناهج التعليم، الاعلام، التجارة، كل هذه وغيرها لخدمة السياسات التي ترسمها الدول العظمى - بمالها من ساسة ومنظمات وشبكات مالية واعلامية - لخدمة مصالحها، إلا ما ندر ممن ومن لرعاية الحق من المؤسسات ورجال الفكر والسياسة، وهم القلة القليلة.

الأمر الثاني: الفرق بين الأهم والمهم ومبدأ الغاية

قد يتوهم أن الحكم بتقديم الأهم مطلقاً على غيره من الأدلة والأحكام يتوافق مع هذا المبدأ الخطير إلا أن هذا التوهم باطل؛ وذلك للبون البعيد بين المبدأين إذ يفترق قانون الأهم والمهم عن مبدأ الغاية تبرر الوسيلة من جهات عديدة أهمها أربع:

الأولى: أنه يوازن بين أهميّة الغاية وأهميّة الوسيلة، ويقدم الأهم منهما، وهذا أمر عقلائي جرت عليه السيرة العقلائية في أمورهم كافة.

فإنه كلما دار الأمر عند العقلاء بين ضررين قدموا الضرر الأخف على الأكثر، وبالعكس في جهة المنافع بخلاف مبدأ الغاية تبرر الوسيلة فإنها تجعل الغاية هي المطلوب على كل حال، سواء كانت الوسيلة إليها أعظم ضرراً أو مساوية أو أقل، فهي تعدّ الغاية هي الأصل الذي يجب الوصول إليه بأي ثمن وهذا ما قام الدليل

(١) المعلومات المذكورة اخذت من شبكة الانترنت من مواقع مختلفة.

على بطلانه في الشرع الأقدس، وهو المصطلح عليه في العرف والمجتمع بالانتهازية أو المصلحية أو النفعية، كما أنه قبيح عقلاً لما فيه من الأضرار والظلم والإسراف وغيرها من العناوين المذمومة والمحرمة شرعاً.

الثانية: أن الأهم الذي تدور عليه ربحي الفقه والأحكام ما كانت غايته مشروعة، بخلاف مبدأ الغاية والوسيلة، فإن الغاية المقصودة فيه أعم من المشروعة وغيرها.

وبذلك نعرف أن النسبة المنطقية بين المبدأين هي العموم من وجه؛ إذ يفترق مبدأ الأخذ بالأهم عن مبدأ الأخذ بالغاية فيما إذا كانت مصلحة الوسيلة أو مفسدتها أكبر من مصلحة الغاية أو مفسدتها فإن الوسيلة فيها تتقدم على الغاية، كما يفترق المبدأ المنحرف عن الأهم الشرعي في الغايات اللامشروعة كطلب الرياسة الظالمة وتحصيل الأموال المحرمة ونحوها بالطرق اللامشروعة وهو الأمر المعروف في أساليب الحكام الظالمين فإنهم يوصلون أنفسهم إلى غاياتهم ولو كان في طريقهم ألف عصيان ومنكر، حتى قال قائلهم لولده: إن الملك عقيم، فلو نازعتني فيه لأخذت الذي فيه عيناك.^١ مع أن قتل النفس بمنزلة جناية قتل الناس جميعاً كما نص به القرآن.^٢

ويجتمعان في الوصول إلى الغاية المشروعة الأهم بطرق مشروعة أيضاً. نظير الوصول إلى بناء الإنسان وتربيته عبر المدارس والجامعات والمساجد ووسائل الإعلام النزيهة، والوصول إلى التطور الاقتصادي عبر دعم المشاريع التجارية والتخطيط الاقتصادي الصحيح، وتوزيع الثروات توزيعاً عادلاً، وبناء الدولة على أساس توزيع القدرة، وحرية الرأي والتعددية السياسية، ونظام

(١) أنظر بحار الأنوار، ج ٤٨، ص ١٣٦، ح ٤.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣٢.

الانتخابات، واستقلال القضاء، وهكذا.

الثالثة: أنّ قانون الأهمّ والمهمّ ناظر الى المصالح والمفاسد الواقعية، بخلاف مبدأ الغاية والوسيلة فإنه ناظر الى المصلحة الخاصة المأخوذة في اعتبار صاحبها ورغبته، ومن هنا قد يرتكب ما فيه الضرر الأكبر بحسب الواقع لاجلها، وبالتالي فإنّ العمل بقانون الأهمّ والمهمّ عمل بالدليل، وأما العمل بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة فهو عمل بالرأي والهوى.

الرابعة: أنّ التزاحم الواقع بين المصالح والمفاسد في الأهمّ والمهمّ، يرجع الى التزاحم بين حكمين معتبرين شرعاً أو عقلاً، أو موضوعين يتعلق بهما الحكم الشرعي، فيختار المكلف الحكم الأهمّ أو الأكبر مصلحة فيهما ويترك الآخر لعجزه عن الاتيان به مع الأهمّ، وبالتالي فهو يختار الأفضل أو الأرجح من بين عمليين مشروعين، بخلاف مبدأ الغاية والوسيلة، فإنه دائماً يختار ما يخدم مصلحته سواء طابقت حكماً شرعياً أو خالفته.

والنتيجة: أنّ المكلف في باب التزاحم وترجيح الأهمّ دائماً في طاعة ويستحق المدح والثواب، بينما في مبدأ الغاية والوسيلة في معصية في غالب الأحيان - كما يلحظ من سيرة أصحاب هذه المبدأ - ويستحق الذمّ والعقاب.

الأمر الثالث: تزاحم الغاية والوسيلة في الفتوى

إنّ الذي يتتبع الفتاوى وعمل الفقهاء يجد أنّهم يلتزمون بترجيح جانب الأهمّ مطلقاً، سواء كان من جهة الغاية أم من جهة الوسيلة، بخلاف أولئك الذي يلتزمون بتبرير الغاية لكل وسيلة متاحة لهم.

وشواهدة عديدة:

منها: في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد تتقدّم الغاية لأهمّيّتها من الوسيلة؛ ولذا قالوا: لو توقف النهي عن المنكر على إتيان المنكر - في بعض الموارد

- فإنه ينبغي ملاحظة الأهمّ والمهمّ، فإن كان المنكر الذي يراد النهي عنه أعظم من المنكر المأتي، جاز للناهي ارتكابه؛ قال السيّد الأستاذ أعلى الله مقامه:

إذا توقّف كشف المنظمات الإلحادية على دخول الشباب في وسطهم لتحسين الشباب المغرّر بهم عن الانحراف معهم أو ليفضحهم ويعطيهم بيد من يوقفهم عند حدّهم وكان الدخول مستلزماً لحلق اللحية مثلاً جاز ذلك؛ لأنّ كشف منظمة الحادية وحفظ الناس عن الانجراف إلى الإلحاد أهمّ بنظر الإسلام عن حلق اللحية، ونسب هذا إلى بعض أعظم العصر مستدلاً عليه بالإضافة إلى المناط في قتل المسلم الذي تترسّ به الكافر بما دلّ على لزوم تقديم الأهمّ على المهمّ مطلقاً في مختلف أبواب الفقه، بل قال قدس سره: وقد أفتى كاشف الغطاء قدس سره بجواز الغناء وما أشبهه في الجيش إذا توقّف النصر عليه؛^١ والسبب في ذلك هو أهميّة الغاية وعظم مصلحتها على مفسدة حلق اللحية أو الغناء كما هو واضح، لكن إذا كانت مفسدة الوسيلة أهمّ من مفسدة المنكر الذي يراد النهي عنه أو قام الدليل على حرمة الوسيلة فإنه تتقدّم مفسدة الوسيلة وحرمتها على مصلحة الغاية؛ لذا لا يجوز للناهي الإقدام عليه.

فمثلاً: إذا كانت امرأة بغيّة ترتكب الزنا في الليلة الواحدة أكثر من عدّة مرّات وأراد زيد أن يبعدها عن ذلك بإشغالها بالزنا مرّة واحدة طول الليل مثلاً فإنّ الظاهر عدم الجواز، وذلك لأنّ الزنا الواحد وإن كان أقلّ عصيانياً من المرّات المتعدّدة إلّا أنّ مفسدة الوسيلة هنا أكبر من مفسدة المنكر الذي ترتكبه البغيّة؛ إذ لم يدلّ الدليل على جواز أن يعصي الإنسان عصيانياً قليلاً لأجل أن يبعد غيره عن العصيان الأكثر، وكذا الكلام في باب غنائم الحرب فإنه إذا لم يقدر المسلمون على حمل غنائم

(١) الفقه (الجهاد)، ج ٤٨، ص ٢٠٥.

(٢) أنظر الفقه (الجهاد)، ج ٤٨، ص ٢٠٥.

الحرب فقد ذهب بعض الفقهاء إلى جواز إتلافها إذا كان إتلافها أرجح، كما أوجبوا الإتلاف إذا كان موجباً لضعف العدو أو كان ترك الإتلاف موجباً لقوته، مع أنه ينطبق عليه عنوان الإسراف ونحوه من العناوين المحرمة؛ وذلك لأن الغاية وهي هزيمة العدو وتضعيفه أهم من مفسدة إتلاف السلاح والغنائم وهو المروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنه قال في رجل من المسلمين اشترى مشركاً في أرض الحرب فلم يطق المشي، ولم يجد ما يحمله عليه، خاف إن تركه أن يلحق المشركين: «يقتله»، ولا يدعه.

وقد ألحق به السيد الأستاذ أعلى الله مقامه الغنيمة حيث قال: وكذلك ينبغي أن يفعل فيما لم يطق المسلمون حمله من الغنيمة قبل أن تقسم، وبعد أن قسمت^٢، وهو المروي أيضاً عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في الغنيمة التي لا يستطاع حملها ولا إخراجها من دار المشركين: «يتلف ويحرق المتاع والسلاح بالنار، وتذبح الدواب والمواشي، ولا تحرق بالنار، ولا يعقر فإن العقر مثله»^٣.

وآخر الرواية ظاهر في رجحان مفسدة الحرق والعقر على مصلحة تضعيف العدو، مع أنهما من ناحية الإتلاف كالذبح إلا أن الشارع لا حظ مصلحة الغاية في صدر الرواية، فأجاز حرق المتاع وذبح الدواب بينما لا حظ مفسدة الوسيلة في آخرها فمنع من الإحراق والعقر، مما يدل على أن المعيار عند الشارع هو الأهم مطلقاً، سواء من جهة الغاية كان أو من جهة الوسيلة.

هذا والظاهر أنه لا إشكال أيضاً في إفناء المسلمين أمتعتهم ومواشيهم ودورهم

(١) الوسائل، ج ١٥، الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ٧٣، ح ٤.

(٢) الفقه (الجهاد)، ج ٤٧، ص ٣٣٥.

(٣) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٨٣ باب الحكم في الغنيمة قبل القسم، ح ٦.

إذا سيطر عليها العدو، وكان في بقائها قوّة العدو، بل يجب ذلك أحياناً بحسب معايير الأهمّ والمهمّ.

وهذا ما تجده في كلمات الأعلام أيضاً في هذا المورد وفي غيره، ولذا ذهب المشهور، بل في الجواهر نسبه الى عدم الخلاف إلى وجوب الوفاء للكافر المحارب إذا اشترط عدم معاونة المسلمين للمسلم المحارب، أو كانت هناك عادة كالشرط وإن لم تكن شرطاً واقعاً، كشرط السلامة في المبيع ونحوه، مستدلين له بما ورد عنهم عليهم السلام: «المؤمنون عند شروطهم»^٢ وبأنه غدر وقد «نهى عن الغدر»^٣، ولم يخالف فيه إلا بعض منهم السيّد الأستاذ أعلى الله مقامه، حيث أشكل على الدليلين بأنّ دليل الشرط كسائر أدلة احترام الناس جسماً ومالاً وعرضاً، مرفوع بأدلة قتل المشركين، كقوله سبحانه: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾^٤ وعلى فرض الشكّ برجحان أدلة المشهور أو دليل قتل المشركين فاللازم هو القول بالتساقط والرجوع إلى دليل حلية كلّ شيء ما لم يقم على الحرمة دليل^٥؛ لأنّه الدليل الأوّلي في المقام.

كما أشكل على الدليل الثاني من جهة أنّ عدم الوفاء بالشرط لا يعدّ غدرًا؛ لذا لا يقال لناقض شرط البيع إنه غادر، وعلى فرض كونه غدرًا فإنّه لا دليل على حرمة كلّ غدر؛ وذلك لأنّ المنصرف من أدلة الغدر هو غدر الأمان لا مثل ما نحن فيه، وهو ما صرّح به في الشرائع والجواهر أيضاً^٦؛ ولذا أيدّ قدس سره ذلك بمساعدة مولانا

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٠؛ وأنظر الفقه، ج ٤٧، ص ٣٣٥.

(٢) الوسائل، ج ٢١، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ص ٢٧٦، ح ٤.

(٣) الوسائل، ج ١٥، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ٥٨، ح ٢.

(٤) سورة التوبة، الآية ٥.

(٥) أنظر وسائل، ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٤.

(٦) شرايع الاسلام، القسم الاول، ص ٢٤٦؛ جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٨.

أمير المؤمنين عليه السلام لحمزة وعبدة على مبارزتهما في حرب بدر كما رواه العامة أيضاً، وتواترت عند الخاصة^١، ثم استثنى قدس سره صورة ما إذا كان مساعدة المسلم توجب مفسدة أخرى كما هو الغالب، حيث لازم ذلك مساعدة الكفار على المسلم مما يوجب كثرة القتلى من الطرفين، فإنه يلاحظ فيه قانون الأهمّ والمهمّ حينئذ، فيلزم ترك مساعدة المسلم إذا ترتبت عليها مفسدة أعظم.

قال قدس سره: ولذا كان الغالب أنّ القرن يبقى هو وقرنه، وكان الطرفان ينظران الى النتيجة بدون أن يتقدم من الجانبين شخص يساعد من على دينه.^٢

وأيد ذلك بما وقع في بعض حروب رسول الله صلى الله عليه وآله، وبما وقع في واقعة الطفّ حيث قال قدس سره: والظاهر أنّ هذا هو سبب ما نجده في التواريخ من عدم مساعدة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله للمسلم المحارب قرنه، وأصحاب الحسين عليه السلام لعليّ الأكبر عليه السلام وغيره في حال مقابله مع قرنه.

كما أنّ هذا هو سبب جواز رمي المبارز من الكفار قبل المقاتلة؛ إذ لازم ذلك نشوب الحرب ورمي المسلم المبارز من جانب الكفار، وكان لازم ذلك مشكلة إدارة حرب طاحنة لا تبقي ولا تذر، ثم عمم الحكم بقوله قدس سره: ومن هذه القاعدة تعرف الحال في الحروب الحديثه بالوسائل الآلية، وإن مقتضى القاعدة جواز كلّ أقسام قتل الكفار وأصنافهم إلا إذا كانت هناك قاعدة الأهمّ والمهمّ^٣، وأنت ترى من خلال النصوص والفتاوى المتقدمة ان المصلحة الأهمّ هي المأخوذ بها مطلقاً، سواء كانت في جهة الغاية أم في جهة الوسيلة، كما ترى مدى الاختلاف بين المبدأين، مبدأ الغاية تبرر الوسيلة ومبدأ التزاحم وترجيح الأهمّ على المهمّ.

(١) الفقه (الجهاد)، ج ٤٧، ص ٢٣٢ - ٢٣٣، «بتصرف».

(٢) المصدر السابق.

(٣) الفقه (الجهاد)، ج ٤٧، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

ومنها: في حصانة الرسل في زمن الحرب، ففي التذكرة القول بعدم جواز قتل رسول الكافر المحارب، وروي عن بن مسعود: «إن رجلاً أتيا النبي صلى الله عليه وآله رسولين لمسيلمة فقال لهما: «اشهدا أنني رسول الله» فقالا: نشهد أن مسيلمة رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وآله: «لو كنت قاتلاً رسولاً لضربت عنقكما»^١.

واستفاد منه في الجواهر الأمان للرسل حتى في صورة استحقاتهم القتل للكفر والمحاربة وعُلمه بأنه مقتضى المصلحة والسياسة لمسيب الحاجة إليه^٢، ويلاحظ منه أنه أخذ أهمية الغاية وهي السياسة وهذه الأهمية أباحت الوسيلة، وهو عدم القتل لأنها أهم.

ومنها: تحريم التمثيل بالكفار سواء القتلى منهم أو الأحياء، فقد حكى في الجواهر عدم الخلاف فيها وأرجع السبب لأمرين:

أحدهما: النصوص الخاصة الدالة على حرمة التمثيل ولو بالكلب العقور.

وثانيهما: الخوف من استعمال الكفار ذلك في قتلى المسلمين أو أسارهم^٣، وهو ظاهر في أن الغاية الأهم هي حفظ كرامة المسلم والمنع من التمثيل به، وحيث أن هذا توقف على عدم ممارسة هذا الأسلوب بالكفار، منع منه فصار المنع وسيلة للمصلحة الأهم.

ومنها: استثناء الشيخ والمقعد والراهب ونحوهم من حرمة القتل إذا كانوا مع الكفار المحاربين وكان لهم رأي في الحرب أو يحرضون المشركين على المسلمين، أو يقاتلون معهم، ففي الجواهر: لا يجوز قتل الشيخ الفاني الذي لا رأي له ولا قتال بلا خلاف أجده فيه.

(١) أنظر جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أنظر المصدر السابق، ص ٧٧ - ٧٨.

ولكن لو كان ذا رأي وقتال قتل إجماعاً، بل في المنتهى ادعى الاجماع على جواز قتل ذي الرأي ولو لم يكن مقاتلاً وعلله بأن دريد بن الصمة قتل يوم خيبر وكان له مائة وخمسون سنة، وكان له معرفة بالحرب، وكان المشركون يحملونه معهم في قفص حديد ليعرفهم كيفية القتل، فقتله المسلمون ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وآله.^١

ويلحق بالشيخ المقعد والأعمى للوجوه المتقدمة، وحكي عن القواعد القول بجواز قتل الراهب^٢، بل في التحرير:

الرهبان وأصحاب الصوامع يقتلون إن كان لهم رأي وقتال^٣ وعن التذكرة: يقتلون إن كان لهم قوة ورأي أو كانوا شباناً وعن بن الجنيد اضافة من قتل منهم أحداً من المسلمين، يكون منهم قتال يخاف مع ترك قتلهم النكاية بالمسلمين.^٤ ويلحق بهم أرباب الحرف والصناعات والباعة في الأسواق اذا تعاطوا القتال أو ساهموا في دعم الحرب بوجه من الوجوه.^٥

ومنها: حرمة الغدر حتى في الحرب، بخلاف الخدعة لأنها تجوز في الحرب، والفرق بينهما يعضد ما ذكرناه، بدهاه أن الغدر يستبطن مبدأ الغاية التي تبرر الوسيلة، بينما الخدعة يستبطن مبدأ الأخذ بالمصلحة الأهم في مقابل المفسدة الأقل أهمية.

ففي الجواهر: لا يجوز الغدر بالكفار بأن يقتلوا بعد الأمان مثلاً. وعلله بأسباب

(١) منتهى المطلب، ج ٢، ص ٩١١؛ وأنظر جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٥.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٦؛ وأنظر تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٤١٢.

(٣) تحرير الاحكام، ص ١٣٦.

(٤) تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٤١٢؛ وأنظر جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٦.

(٥) مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٣٩٢.

(٦) أنظر جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٧.

ثلاثة:

الأول: أنه قبيح في نفسه فيستقل العقل بالحكم بلزوم اجتنابه.

الثاني: أنه يوجب تنفير الناس عن الإسلام.

الثالث: النصوص الناهية عنه، منها خبر الاصمغ بن بناته عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له يقارن فيها بين سياسته وسياسة معاوية «لولا كراهة الغدر كنت من أوهى الناس، إلا أن لكل غدرة فجرة ولكل فجرة كفرة، إلا وأن الغدر والفجور والخيانة في النار»^١.

وفي خبر طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام: «لا ينبغي للمسلمين أن

يغدرُوا ولا يأمرُوا بالِغدر، ولا يقاتلُوا مع الذين غدرُوا»^٢.

نعم تجوز الخدعة في الحرب إجماعاً محكياً عن غير واحد.^٣

وروي أن عمرو بن عبد ود بارز علياً عليه السلام فخدعه علي وقتله عليه السلام وقد

مرّت عليك القضية.^٤

وفي خبر أبي البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي أمير المؤمنين عليه

السلام أنه قال: «الحرب خدعة إن رسول الله صلى الله عليه وآله بلغه أن بني قريظة بعثوا إلى

أبي سفيان إذا التقيتم أنتم ومحمد صلى الله عليه وآله أمددناكم وأعناكم، فقام رسول الله

صلى الله عليه وآله خطيباً فقال: إن بني قريظة بعثوا إلينا أننا إذا التقينا نحن وأبوسفيان

أمدونا وأعانونا، فبلغ ذلك أباسفيان، فقال غدرت يهود فارتحل عنهم»^٥.

(١) الوسائل، ج ١٥، الباب ٢١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ٧٠، ح ٣.

(٢) الوسائل، ج ١٥، الباب ٢١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ٦٩، ح ١.

(٣) أنظر جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٩.

(٤) أنظر منتهى المطب؛ ج ٢، ص ٩١٣؛ جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٩؛ المغني (لابن قدامة)، ج ١٠، ص ٣٩٧؛

الشرح الكبير، ج ١٠، ص ٤٤٦.

(٥) الوسائل، ج ١٥، الباب ٥٣ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ١٣٤، ح ٤.

وقال عدي بن حاتم: أن علياً عليه السلام قال يوم التقى هو ومعاوية بصفين فرفع بها صوته يسمع أصحابه: «والله لأقتلن معاوية وأصحابه، ثم قال في آخر قوله إن شاء الله وخفض بها صوته»، وكنت منه قريباً فقلت: يا أمير المؤمنين عليه السلام إنك حلفت على ما قلت، ثم استثنيت فما أردت بذلك؟ فقال: «إنّ الحرب خدعة، وأنا عند المؤمنين غير كذوب، فأردت أن أحرّض أصحابي عليهم كي لا يفشلوا، ولكي يطمعوا فيهم، فافهم فإنك تنتفع بها بعد اليوم إن شاء الله، وأعلم أن الله عزّ وجلّ قال لموسى عليه السلام حيث أرسله إلى فرعون فأتيه ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لِّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^١ وقد علم أنه لا يتذكّر ولا يخشى، ولكن ليكون ذلك أحرص لموسى على الذهاب»^٢.

ومما تقدم يظهر الفرق جلياً بين المبدأين، نعم يستثنى من حرمة الغدر موارد **منها**: مزاحمة حرمة بمصلحة النقض إذا كانت أهم، كما إذا كان بقاء المسلمين على العهد يوجب تقوية الكفار وانتصارهم على المسلمين.^٣ فانه يجوز من باب تزاحم الملاكين حرمة النقض ووجوب الدفاع وإنقاذ المسلمين من الهلكة، وحيث أنّ الثانية أهم أخذ بها. وأما في غير صور الاستثناء فانه لا يجوز نقض العهد، أو الغدر بالعدو، وعليه فلو غدر قائد الجيش أو زعيم البلد ولم يتمكن المسلمون من نقضه أو الزامه بالوفاء، فلا يجب عليهم اطاعة القائد في الحرب، ولا الزعيم في السياسة، لان النقض معصية و«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^٤.

(١) سورة طه، الآية ٤٤.

(٢) الوسائل، ج ١٥، الباب ٥٣ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ١٣٢ - ١٣٤، ح ٢.

(٣) أنظر الفقه (الجهاد)، ج ٤٧، ص ٢٢١.

(٤) الوسائل، ج ١٦، الباب ١١ من أبواب الامر والنهي، ص ١٥٥، ح ١٠.

لكن إذا خافوا من عدم إطاعتهم غلبة العدو عليهم أو إثارة الفتنة الداخلية بين المسلمين بما يسبب فسادهم أو هزيمتهم وجبت الطاعة لا من باب ان الغاية تبرر الوسيلة، بل من باب التزامم المصلحة والمفسدة وغلبة المفسدة على المصلحة. **ومنها:** غير ذلك مما هو مستفيض في الفقه في مجالات الحياة المختلفة.

الأمر الرابع: نتيجة المسألتين

النتيجة التي نستخلصها من هذا الفصل هي:

وجود فرق كبير بين مبدأي الغاية تبرر الوسيلة ومبدأ الأهم والمهم، فإنّ المبدأ الأوّل يأخذ بالغايات دائماً، سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة، ويسعى لتحقيقها بأي ثمن، ولا ينظر الى الوسائل الموصلة اليها ولا يجعل توازناً بين منفعة الغاية ومضرة الوسيلة؛ لأنّ المعيار فيه هو مصلحة صاحب الغاية لا غير، ولذا يقع في أخطاء فادحة، وربما يرتكب جنایات بشعة لا تضاهيها مصلحة كما عرفته من التقارير المتقدمة، ومن هنا تعرف بطلان هذا المبدأ عقلاً وحرمة شرعاً.

بينما مبدأ الأخذ بالمصلحة الأهم وترجيحها على الأخرى الأقل أهميّة فهو ناظر الى المشروع من الأمرين، أي الغاية والوسيلة معاً؛ لأنّ المعيار عنده هو المصلحة الواقعية لا الشخصية، فإذا لاحظ أنّ مصلحة الغاية أهم من مفسدة الوسيلة أخذ بها، وإذا لاحظ أنّ مفسدة الوسيلة أكبر من مصلحة الغاية اجتنبها، وبالتالي فإنّ هذا المبدأ يأخذ بالطرف الذي أحرز فيه الملاك الأهم بحسب الواقع، أو احتمال فيه ذلك.

بخلاف مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، فإنّه يأخذ بفاقد الملاك أو مرجوح الملاك، لأنّ المعيار عنده ليس الواقع، وإنما المصلحة الشخصية لصاحب الغاية، وشتان بين الأمرين.

الذاتمة

في نتائج البحث

نستنتج من فصول البحث عدة نتائج تهم الإنسان في حياته الشخصية والاجتماعية.

النتيجة الأولى: تعيين الأولويات الشخصية والاجتماعية، إذ ينبغي على الإنسان أن يراعي الأولويات في حياته الخاصة المتعلقة بزواجه وطلاقه، وعمله وتجارته، وفي مواقفه الشخصية تجاه الأحداث السياسية، والاجتماعية المختلفة، ويراعي دائماً المصلحة الأهم على غيرها في صورة علمه بها، ويقدم المصلحة التي يحتمل أهميتها على غيرها في صورة الجهل بها، كما يتجنب المفسدة الأكبر عند مزاحمتها مع المفسدة الأصغر، وهكذا فلا ينبغي للإنسان أن يقف متحيراً تجاه الأحداث والمواقف كما لا يجوز له أن يكون غير مبال بشيء من المصالح والمفاسد في المواقف المختلفة، بل عليه أن يتحرر ويعرف الموقف الأصوب دائماً من خلال فهمه لهذه القاعدة ودراسة أحكامها وضوابطها.

ويظهر أثر هذه النتيجة في حياتنا في مجالين:

الأول: في معالجة الأزمات العامة، فقد عرفنا من مطاوي البحث أن على السياسي ورجل الدولة، وعلى الحاكم والقانوني، وعلى الوزير والمدير، وعلى الاقتصادي ورجل الأعمال، وغيرهم في أي صعيد ومجال كانوا عليهم أن يراعوا

هذه الأولويات سواء في رسم سياسة البلد، أو تطبيق القوانين والقرارات، أو وضع الخطط الاقتصادية، أو الدخول في الاتفاقيات الاقتصادية والعهود التجارية فيسعون جاهدين للجمع بين المصالح الكبيرة والصغيرة، ورفع المفاسد الكبيرة والصغيرة تحقيقاً للمصالح العام، ولكن إذا استلزم الموقف اتخاذ سبيل تتعارض فيه مصلحتان، أو تورطوا في أزمة تتعارض فيها مفسدتان مع عجزهم عن الجمع بينهما، فعليهم أن يفحصوا في الأدلة ويدرسوا الآثار والنتائج ليشخصوا الأهم من المهم منها، ثم يرتكبوا الأهم مضحين بالمهم، ومعتبرين أنّ ذلك تكليفهم الشرعي والعقلاني؛ لأن هذا ما حكم به العقل والشرع، فيقدموا على الأهم بلا تخوف من المساءلة الشرعية أو العقلانية.

والثاني: في تعيين المواقف الشرعية تجاه الحوادث الواقعة، فإنّ على الفقيه والعالم مراعاة الأهم والمهم في المصالح والمفاسد لدى الفتيا والقضاء، وتعيين الموقف الشرعي للمكلفين في مختلف مجالات الحياة العامة والخاصة، وعلى فرض حصول التردد والحيرة في تحديد هذه المصالح يجب مراعاة الضوابط التي عينها الشارع واتباعها العقلاء لتشخيص هذه المصالح ومقايستها لتعيين الأهم من المهم منها، ثم إصدار الفتوى والقرار مطابقاً لها، وهذه الضوابط هي التي تؤمّن لهم الطريق الصحيح لتشخيص الوظيفة الشرعية، ومعها يستغنون عن الطرق اللامشروعة التي وضعتها بعض المدارس الإسلامية لذلك من قبيل القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والأخرى التي وضعتها المدارس العلمانية الحديثة من قبيل الغاية تبرر الوسيلة، ومراعاة المصلحة العامة بغض النظر عن الموازين الشرعية.

بهذه القاعدة يكون الشرع قد نظم مواقف الاشخاص، وضبط سياسات الدول، وقنن السوق والتجارة، وجعل حياة الناس متطابقة مع السنن الإلهية التي تدعوا إلى التزام المصالح واجتناب المفاسد ضمن آليات شرعية وعقلية صحيحة وبعيدة عن الفوضى والانظام، وخالية من شوائب التفرد والانانية، وعلى هذا يصح أن نقول بأن

أهم ما نستخلصه من هذا البحث هو تعيين الميزان الصحيح الذي يؤمن لنا المصالح ويجنبنا الأضرار في أيسر سبيل، ويضبط تصرفاتنا ومواقفنا ضمن موازين الشرع والأخلاق والعقل، سواء كانت هذه المواقف شخصية أو سياسية أو اقتصادية وغيرها من شؤون الحياة.

النتيجة الثانية: أن التراحم في الأحكام غير التعارض؛ لأن التراحم يقع في مقام امتثال الحكيم الملزمين بعد عدم قدرة العبد على امتثالهما معاً، ولذا لا يبقى أمامه مناص إلا بالترجيح بينهما، بخلاف التعارض فإنه يقع في مقام الجعل والتشريع لجهل المكلف بالحجة وتمييزها من بين الدليلين المتعارضين المتكاذبين؛ ولذا فإن المرجح لحل التراحم هو حكم العقل وذلك بترجيح الأهم على المهم ومحله الفقه، بينما المرجح لحل التعارض هو قانون التعادل والترجيح ومحله الأصول.

النتيجة الثالثة: إن الأدلة المتضاربة من الآيات والروايات تفيدنا أن قاعدة ترجيح الأهم على المهم ليست قاعدة شرعية فقط بل هي فطرية تعمل بها حتى الحيوانات كما في قضية الهدهد مع سليمان عليه السلام كما تفيد أنها قاعدة عامة تجري في مختلف الأصعدة والأبواب. فلا يفترق الحكم فيها بين العبادات والمعاملات والشؤون الخاصة والعامة.

النتيجة الرابعة: أن الحاكم بترجيح الأهم على المهم هو العقل من باب اللابديّة العقلية؛ لأن العمل بغير ذلك ينحصر في أمور:

أحدها: أن نقول بترجيح المهم على الأهم.

ثانيها: أن نقول بالعمل بهما معاً.

ثالثها: أن نقول بتركهما معاً.

وكلها باطلة؛ لأن الأول منها يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح، والثاني منها يستلزم الخلف وهو محال؛ لأن مفروض البحث في صورة عدم قدرة العبد على الجمع بينهما والعجز عن الإتيان بهما والآن ارتفع موضوع التراحم.

والثالث منها يستلزم المعصية القطعية.

فلم يبق إلا القول بترجيح الطرف الأهم وهو المطلوب.

النتيجة الخامسة: أن حكم العقل بترجيح الأهم على المهم يتوقف على أحد

شروطين:

أحدهما: إحراز الأهمية الملزمة في أحد الطرفين أو الأطراف المتزاحمة.

ثانيهما: وجود احتمال الأهمية الملزمة في صورة عدم إحراز الأهمية.

وأما في صورة عدم إحراز الأهمية وعدم وجود احتمال الأهمية فإنّ العقل

يحكم بالتخيير، وإنّ هذا التخيير استمراري لا ابتدائي.

كما يحكم العقل باستحباب الترجيح في صورة إحراز الأهمية غير الملزمة أو

احتمالها.

النتيجة السادسة: أنّ التزاحم يقع في الأحكام الالزامية فقط وهي الواجبات

والمحرّمات ولا تزاحم بين الأحكام غير الالزامية كالمستحبات والمكروهات

وذلك لعدم وجود المقتضي بل ولوجود المانع.

ولا يختلف وجوب الترجيح للأهم على المهم بين الأهم العرّضي أو الطولي

فيجوز للمكلف أن يترك المصلحة المهمة الحالية لأجل إدراك المصلحة الأهم في

المستقبل. وذلك للأدلة المتقدمة.

النتيجة السابعة: أنّ الأهمية تارة تكون في الأحكام وتارة تكون في

الموضوعات ويمكن للفقهاء التوصل إلى أهمية بعض الأحكام وترجيحها على

غيرها من خلال عدة طرق:

الطريق الأول: الأدلة الشرعية، وهي تدل على أهمية الحكم من خلال دلالتها

على رتبة الحكم أو خطورة جزائه أو أهمية موضوعه أو أهمية غايته ونحو ذلك.

والطريق الثاني: مرتكزات المتشريعة، لأنّها تكشف عن مراد الشارع من أدلته.

والطريق الثالث: العقل بناء على حكومته في باب التحسين والتقيح العقليين،

ويكون العقل مرجعاً في تشخيص الأهمية في الأحكام في صورة فقدان الطريق الأول والثاني.

وأما الأهمية في الموضوعات فيمكن الوصول الى الأهمية في المستنبطة منها بواسطة الرجوع الى أهل الخبرة؛ لأن قولهم حجة فيها.

وأما الموضوعات الصرفة فيمكن الوصول الى الأهمية فيها بالرجوع الى العرف. ولو تردد الفقيه معرفة الموضوع بنوعيه وجب عليه الفحص. لأن الفحص واجب في الموضوعات على ما حققناه.

النتيجة الثامنة: إذا سبب العمل بالأهم عسراً أو حرجاً أو ضرراً على المكلف ارتفع وجوبه وحينئذ يتعين على العبد الإتيان بالتكليف المهم؛ لوجود المقتضي وإنعدام المانع.

وإذا أخطأ العبد في تشخيص العسر أو الحرج أو الضرر وعمل بالمهم وترك الأهم ثم انكشف خطأه وجب عليه الإتيان بالأهم إن بقي له موضوع كما يجب عليه قضاؤه إن كان مما يجب فيه القضاء.

كما أن عمله المهم وقع صحيحاً وإن كان عبادياً وقع طاعة وامثالاً لكفاية الإتيان بالعمل العبادي بداعي ملاكه.

النتيجة التاسعة: إذا فوت المكلف الواجب الأهم بقصد واختيار عدّ عاصياً واستحق العقاب ولو جاء بالمهم بعد تركه الأهم فإن كان الواجب المهم من قبيل الواجبات التوصلية نظير نفقة الزوجة وأداء الدين وقع منه صحيحاً وترتبت عليه آثاره من قبيل براءة ذمته من النفقة والدين.

وإن كان من قبيل الواجبات التعبدية فالصواب هو صحة العبادة المهمة؛ لوجود المقتضي وإنعدام المانع، وهذا على القول بإمكان الترتب واضح وأما على القول باستحالة فيمكن القول بصحة العبادة من باب صحة الإتيان بالعمل العبادي بداعي الملاك والمحبوية الذاتية.

النتيجة العاشرة: إذا اضطر المكلّف الى ترك الأهم والعمل بالمهم وجب العمل به لأنّ الاضطرار يرفع من درجة المهم ويبلغ بها رتبة الأهم إمّا لاندكالك ملاك المصلحة المهمة بملاك الاضطرار فترتفع مصلحة المهم الى الأهم. أو لهبوط مصلحة الأهم بسبب الاضطرار الى المهم.

وعلى هذا فإنّ ترجيح المهم بسبب الاضطرار ليس خرقاً للقاعدة العقلية القاضية بترجيح الأهم على المهم؛ لأن القاعدة العقلية لاتقبل التخصيص، وإنما من باب صيرورة المهم مصداقاً للأهم.

النتيجة الحادية عشرة: إنّ ترجيح المصلحة الأهم على غيرها من المصالح قاعدة عامة تجري في مختلف أبواب الفقه، تترجّح على سائر الأدلة والقواعد الأوليّة والثانويّة التي يمكن أن تزاحمها أو تعارضها نظير قاعدة نفي العسر والحرج وقاعدة نفي الضرر من الأدلّة الثانويّة وقاعدة السلطنة ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقاعدة الجّب من الأدلّة الأوليّة، ففي أيّ مورد وقع المكلّف في تزاخم بين مصلحتين أو مفسدتين أو مصلحة ومفسدة أخذ بالأهم منهما وإن استلزم الأخذ بالأهم عسراً أو ضرراً أو تصرفاً في سلطنة الناس على أموالهم وأنفسهم ونحو ذلك. نعم ينبغي تدارك ما يسببه للآخرين من أضرار أو تفويت منافع.

النتيجة الثانية عشرة: قد تتراحم المصالح الفرديّة مع المصالح الاجتماعيّة وهو أمر كثير الوقوع والواجب بحكم العقل والشرع ترجيح المصلحة الاجتماعيّة على المصلحة الفرديّة؛ لأنّ ضمان مصالح المجتمع هو ضمان لمصالح أفراده دون العكس؛ لأنّ ترجيح مصالح الأفراد يستلزم تضييعاً لمصالحهم بسبب سيادة الأناية والفوضى.

النتيجة الثالثة عشرة: هناك ملاكان خطيران يرجحان على كل ملاك ومصلحة عند التزاخم أحدهما ملاك ديني والآخر دنيوي، أما الملاك الديني فهو حفظ سمعة الإسلام وكيانه فلا يجوز فعل كل ما يوجب تشويه سمعة الاسلام أو يهدد كيانه في أيّ مجال ومعتك.

وأما الملاك الديني فهو الفتنة لما تتضمنه الفتن من مساويء وفساد ومن هنا يحرم كل عمل فردي أو اجتماعي، بل كل قرار دولي أو سياسة حكومية اذا سببت فتنة في الناس وفساداً في الأرض.

النتيجة الرابعة عشرة: إن قاعدة ترجيح الأهم على المهم في باب التزاحم تغاير قاعدة المصالح المرسله التي يقول بها المالكية والحنابلة من العامة كمال المغايرة؛ لأنّ ترجيح الأهم على المهم في باب التزاحم يستند الى ما ثبت حكمه بالنصّ الشرعي أو الدليل المعبر، أما الترجيح بواسطة المصالح المرسله فهو مستند الى الرأي والاجتهاد ولذا أوردنا عليه بأنّه يستلزم الاجتهاد في مقابل النص وهو تشريع محرم.

كما أنّ هذه القاعدة تغاير قاعدة الاستحسان التي يتمسك بها المالكية أيضاً كمال المغايرة؛ لأنّ الإستحسان يستند الى الرأي الشخصي للفيقه وهو تصويب باطل عقلاً وحرام شرعاً.

كما أنّ هذه القاعدة تغاير قاعدة القياس التي قال بها الحنفية للوجه المتقدمه. وأيضاً تغاير هذه القاعدة أي التزاحم قانون الغاية تبرّر الوسيلة الذي تمسك به أصحاب المصالح الدنيوية من الساسة والإعلاميين وغيرهم من الذين تقوم عليهم الأنظمة الحاكمة في العالم اليوم فإنّ أمثالهم يأخذون بالغايات دائماً سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة، وسواء كانت الوسائل اليها مشروعة أو غير مشروعة بينما تمنع قاعدة التزاحم من العمل بالأهم المشروع.

ومن هنا قلنا بأنّ هذه القاعدة تنظّم موافقنا كأشخاص وسياستنا كدول وحكومات وتطابقها مع الموازين الشرعيّة والعقليّة فتوصلنا جميعاً الى مصالحنا الدينيّة والدنيويّة بلا أن تحيد عن العدل والإنصاف.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

المصادر

١. ابن أبي جمهور محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي: عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية مطبعة سيّد الشهداء قم المقدسة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م الطبعة الأولى.
٢. ابن الأثير: البداية والنهاية إحياء التراث العربي بيروت.
٣. ابن الأثير: الكامل في التاريخ دار صادر بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٤. ابن بابويه علي: فقه الرضا عليه السلام تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث الناشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام.
٥. ابن حزم الأندلسي: ملحق إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتقليل (إبطال القياس) مطبعة جامعة دمشق.
٦. ابن حنبل أحمد: مسند أحمد دار الكتب العلميّة قم المقدسة.
٧. ابن حيّان محمد: كتاب الثقات دار الفكر مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد الهند الطبعة الأولى.
٨. ابن سعد: الطبقات الكبرى دار صادر بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٩. ابن شهر آشوب محمد بن علي: مناقب آل أبي طالب السروي المازندراني مؤسسة انتشارات العلامة قم المقدسة وطبعة المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف ١٣٧٩هـ.
١٠. ابن طاووس علي بن موسى بن جعفر: إقبال الأعمال مؤسسة الأعلمي

بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م الطبعة الأولى.

١١. ابن طاووس علي بن موسى بن جعفر: الملهوف على قتلى الطفوف دار الأسوة التابعة لمنظمة الأوقاف والأمور الخيرية ١٤١٤هـ الطبعة الأولى.
١٢. ابن عساكر الدمشقي تاريخ مدينة دمشق دار الفكر ١٤١٥هـ
١٣. ابن قدامة عبد الرحمن: الشرح الكبير دار الكتاب العربي بيروت.
١٤. ابن قولويه جعفر بن محمد: كامل الزيارات المطبعة المرتضوية في النجف الأشرف.
١٥. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر: أعلام الموقعين مطبعة السعادة مصر وطبعة دار الفكر بيروت ١٣٧٤هـ
١٦. ابن كثير الدمشقي إسماعيل: تفسير القرآن العظيم دار المعرفة بيروت ١٤٢٢هـ
١٧. ابن كثير الدمشقي إسماعيل: البداية والنهاية دار إحياء التراث العربي بيروت ١٤٠٨هـ الطبعة الأولى.
١٨. ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٩. ابن منظور محمد بن مكرم: لسان العرب نشر أدب الحوزة قم المقدسة ١٤٠٥هـ
٢٠. ابن هشام: السيرة النبوية دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٨٥م.
٢١. الأردبيلي أحمد: مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤٠٤هـ
٢٢. الأردبيلي محمد علي: جامع الرواة مكتبة المحمدي قم المقدسة.
٢٣. الإصفهاني أبو الحسن: وسيلة النجاة مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ١٤٢٢هـ الطبعة الأولى.
٢٤. الإصفهاني أبو الفرج: الأغاني دار الشعب القاهرة ١٩٦٩م.

٢٥. الإصفهاني الراغب: معجم مفردات الفاظ القرآن الكريم دار الكتاب العربي.
٢٦. الإصفهاني محمد تقي: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤٢١هـ الطبعة الأولى.
٢٧. الإصفهاني محمد حسين: نهاية الدراية في شرح الكفاية مؤسسة آل البيت عليهم السلام لآحياء التراث قم المشرفة ١٤٠٨هـ الطبعة الأولى.
٢٨. إمام الحرمين الجويني عبد الملك بن عبدالله: البرهان في أصول الفقه دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م الطبعة الأولى.
٢٩. الأمدي عبد الواحد: غرر الحكم ودرر الكلم مؤسسة الاعلمي بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م الطبعة الأولى.
٣٠. الأمدي علي بن ابي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام دار الكتب العلمية بيروت.
٣١. الأملي محمد تقي: المكاسب والبيع تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٣هـ.
٣٢. الأميني عبد الحسين: الغدير دار الكتاب العربي بيروت ١٣٧٩هـ.
٣٣. آندلسي ابن حزم: المحلّي دار الجيل ودار الآفاق الجديدة بيروت ومطبعة النهضة مصر.
٣٤. الأنصاري مرتضى: المكاسب لجنة آحياء تراث الشيخ الأنصاري الطبعة الثالثة. ١٤٢٠هـ.
٣٥. الأنصاري مرتضى: فرائد الأصول مجمع الفكر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٩هـ الطبعة الأولى.
٣٦. الإيرواني الميرزا علي: حاشية كتاب المكاسب دار ذوي القربى قم المقدسة ١٤٢١هـ الطبعة الأولى.
٣٧. البجنوردي الميرزا حسن: منتهى الأصول مؤسسة العروج ١٤٢١هـ.

الطبعة الأولى.

٣٨. البجنوردي محمد حسن: القواعد الفقهية نشر الهادي قم المقدسة ١٤١٩ هـ الطبعة الأولى.
٣٩. بحر العلوم محمد مهدي الطباطبائي: الفوائد الرجالية مكتبة الصادق طهران الطبعة الأولى.
٤٠. البحراني عبد الله: عوالم العلوم والمعارف نشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام قم المقدسة ومؤسسة النور ١٤٠٧ هـ الطبعة الأولى.
٤١. البخاري محمد بن اسماعيل: صحيح البخاري دار إحياء التراث العربي بيروت.
٤٢. البرقي أحمد بن محمد بن خالد: المحاسن دار الكتب الإسلامية.
٤٣. البروجردي محمد تقي: نهاية الافكار تقريراً لأبحاث ضياء الدين العراقي مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٧ هـ الطبعة الثالثة.
٤٤. البصري المعتزلي أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: المعتمد في أصول الفقه دار الكتب العلمية بيروت.
٤٥. بن بابويه القمي محمد بن علي بن الحسين: المقنع مؤسسة الإمام الهادي عليهما السلام قم المقدسة ١٤١٥ هـ.
٤٦. البهبهاني علي الموسوي: الفوائد العلية دار العلم أهواز ١٤٠٥ هـ الطبعة الثانية.
٤٧. البيهقي أحمد بن الحسين بن علي: السنن الكبرى دار الفكر بيروت.
٤٨. التوحيد محمد علي: مصباح الفقاهة تقارير أبحاث السيد ابي القاسم الخوئي مكتبة الداوري قم المقدسة الطبعة الأولى المحققة.
٤٩. الجوهرى إسماعيل: الصحاح دار العلم للملايين بيروت ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م.
٥٠. الحر العاملي محمد بن الحسن: تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل

- الشرعية مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بيروت الطبعة الأولى.
٥١. الحرّاني الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة: تحف العقول عن آل الرسول منشورات مؤسسة الاعلمي بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م الطبعة السادسة.
٥٢. الحكيم السيد محسن: مستمسك العروة الوثقى دار إحياء التراث العربي بيروت ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م الطبعة الأولى.
٥٣. الحكيم محمد تقي: الأصول العامة للفقهاء المقارن المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام قم المقدسة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م الطبعة الثانية.
٥٤. الحلبي الحسن بن يوسف: تحرير الأحكام تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام ومؤسسة طوس للطباعة والنشر مشهد.
٥٥. الحلبي الحسن بن يوسف: رجال العلامة الحلبي دار الذخائر للمطبوعات قم المقدسة ١٤١١هـ الطبعة الثانية.
٥٦. الحلبي الحسن بن يوسف: قواعد الأحكام مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٣هـ الطبعة الأولى والطبعة الحجرية.
٥٧. الحلبي جعفر بن الحسن: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام مركز الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله للتحقيق والنشر بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م الطبعة العاشرة.
٥٨. الحلبي محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس: كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة الطبعة الثانية.
٥٩. الحميري البغدادي عبدالله: قرب الإسناد مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث قم المقدسة ١٤١٣هـ الطبعة الأولى.
٦٠. الحويزي عبد علي بن جمعة العروسي: تفسير نور الثقلين مطبعة الحكمة قم المقدسة.

٦١. الخراساني محمد كاظم: كفاية الأصول مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث قم المقدسة ١٤١٧ هـ الطبعة الثانية.
٦٢. الخراساني محمد علي الكاظمي: فوائد الأصول تقريراً لبحث الميرزا النائيني مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤٠٤ هـ
٦٣. الخفيف علي: محاضرات في أسباب الاختلاف مطبعة الرسالة مصر.
٦٤. خلاّف عبد الوهاب: مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه وبمضمونه رسالة الطوفي في رعاية المصلحة مطابع دار الكتاب العربي مصر.
٦٥. الخوئي أبو القاسم: مباني تكملة المنهاج مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي قم المقدسة ١٤٢٢ هـ
٦٦. الخوئي محمد تقي: المباني في شرح العروة الوثقى تقريراً لأبحاث السيد أبي القاسم الخوئي مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قم المقدسة ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م.
٦٧. الخونساري السيد أحمد: جامع المدارك في شرح المختصر النافع مؤسسة اسماعيليان قم المقدسة ١٤٠٥ هـ الطبعة الثانية.
٦٨. الخونساري موسى بن محمد النجفي: منية الطالب في شرح المكاسب تقريراً لبحث الميرزا النائيني مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤٢١ هـ الطبعة الأولى.
٦٩. الدواليبي معروف: المدخل الى أصول الفقه مطبعة الجامعة السورية الطبعة الثالثة.
٧٠. الذهبي: سير أعلام النبلاء مؤسسة الرسالة بيروت ١٤١٣ هـ الطبعة التاسعة.
٧١. الرازي محمد عبد الرحمن: الجرح والتعديل منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت ١٤٢٢ هـ-٢٠٢٢ م الطبعة الأولى.
٧٢. الرفاعي عبد الكريم بن محمد: فتح العزيز في شرح الوجيز دار الفكر.

٧٣. الراوندي قطب الدين: الخرائج والجرائح مؤسسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف قم المقدسة ومؤسسة النور بيروت ١٤١١هـ/١٩٩١م الطبعة الثانية.
٧٤. الزحيلي وهبة: أصول الفقه الإسلامي.
٧٥. زين الدين حسن: التحرير الطاووسي مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي قم المقدسة ١٤١١هـ الطبعة الأولى.
٧٦. السبحاني الشيخ جعفر: أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام قم المقدسة ١٤٢٥هـ الطبعة الأولى.
٧٧. السبزواري عبد الأعلى: تهذيب الأصول الدار الإسلامية بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م الطبعة الثانية.
٧٨. السبزواري عبد الأعلى: مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام مكتب آية الله السبزواري ١٤١٣هـ الطبعة الرابعة.
٧٩. السبزواري محمد باقر بن محمد مؤمني: كفاية الأحكام بازار مدرسة صدر مهدوي أصفهان.
٨٠. سبط ابن الجوزي يوسف بن فرغلي: تذكرة الخواص مكتبة نينوى الحديثة طهران.
٨١. السرخسي شمس الدين: المبسوط دار المعرفة بيروت ١٤٠٦هـ
٨٢. السمرقندي علاء الدين: تحفة الفقهاء دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٤هـ الطبعة الثانية.
٨٣. السمرقندي محمد بن أحمد: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه مطبعة الخلود بغداد ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م الطبعة الأولى.
٨٤. السيوري الحلبي مقداد بن عبد الله: نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي قم المقدسة ١٤٠٣هـ الطبعة الأولى.

- ٨٥ السيوطي جلال الدين: البهجة المرضية منشورات اسماعيليان قم المقدسة الطبعة العاشرة.
- ٨٦ السيوطي جلال الدين: الدر المنثور دار المعرفة جدّة ١٣٦٥هـ الطبعة الأولى ومنشورات مكتبة آية الله المرعشي قم المقدسة.
- ٨٧ شبر السيد عبد الله: الأنوار اللامعة في شرح زيارة الجامعة مؤسسة البعثة مشهد ١٤٠٧هـ الطبعة الأولى.
- ٨٨ الشريف المرتضى: رسائل المرتضى تحقيق السيد مهدي رجائي دار القرآن قم المقدسة ١٤٠٥هـ
- ٨٩ الشفتي السيد محمد باقر بن محمد تقي: إقامة الحدود في زمن الغيبة مكتبة مسجد السيّد اصفهان ١٤٢٥هـ الطبعة الأولى.
- ٩٠ شلبي محمد مصطفى: أصول الفقه الإسلامي دار النهضة العربية بيروت ١٤٠٦هـ
- ٩١ الشوكاني: إرشاد الفحول الى تحقيق الحق مع علم الأصول مطبعة مصطفى البابي مصر ودار المعرفة بيروت.
- ٩٢ الشيرازي السيّد صادق الحسيني: بيان الأصول ١٤١٨هـ/١٩٩٧م الطبعة الثالثة.
- ٩٣ الشيرازي السيّد صادق الحسيني: بيان الفقه في شرح العروة الوثقى دار الأنصار قم المقدسة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م الطبعة الأولى.
- ٩٤ الشيرازي السيّد محمد الحسيني: الفقه القانوني بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م الطبعة الأولى ومركز الرسول الأعظم بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م الطبعة الثانية.
- ٩٥ الشيرازي السيّد محمد الحسيني: الفقه القواعد الفقهية ١٤١٤هـ الطبعة الأولى.
- ٩٦ الشيرازي السيّد محمد الحسيني: الفقه كتاب المكاسب المحرمة هيئة

- الرسول الأعظم بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م الطبعة الأولى.
٩٧. الشيرازي السيّد محمد الحسيني: جامع مناسك الحج دار العلوم بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م الطبعة الأولى.
٩٨. الشيرازي السيّد محمد الحسيني: الأصول معهد التعاليم الإسلامية ودار العلوم بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٩٩. الشيرازي السيّد محمد الحسيني: الفقه المسائل المتجددة دار العلوم بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م الطبعة الثانية.
١٠٠. الشيرازي السيّد محمد الحسيني: من فقه الزهراء عليها السلام دار الصادق بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٨م الطبعة الثانية. ومؤسسة الامامة بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م الطبعة الثالثة.
١٠١. الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه: عقاب الأعمال طبعة طهران.
١٠٢. الصدوق محمد بن علي بن الحسين: الخصال مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة.
١٠٣. الصدوق محمد بن علي بن الحسين: ثواب الأعمال منشورات الشريف الرضي قم المقدسة.
١٠٤. الصدوق محمد بن علي بن الحسين: من لا يحضره الفقيه دار صعب ودار التعارف بيروت ومؤسسة النشر الاسلامي قم المقدسة ١٤٠٤هـ الطبعة الثانية.
١٠٥. الصفّار فاضل: المظاهر الإلهية في الولاية التكوينية مؤسسة الفكر الإسلامي بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م الطبعة الأولى.
١٠٦. الصفّار فاضل: فقه الدولة دار الأنصار قم المقدسة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م الطبعة الأولى.
١٠٧. الصفّار فاضل: فقه العلو والإرتقاء دار الصادق للطباعة والنشر كربلاء

- المقدسة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م الطبعة الأولى.
١٠٨. الصفار فاضل: قاعدة لاضرر أدلتها ومواردها مؤسسة پرهيزكار قم المقدسة ١٤٢٣هـ الطبعة الأولى.
١٠٩. الطباطبائي السيد علي: رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحياء التراث قم المقدسة ١٤٢٣هـ ق الطبعة الأولى.
١١٠. الطباطبائي السيد محمد: كتاب المناهل مؤسسة آل البيت عليهم السلام قم المقدسة الطبعة الحجرية.
١١١. الطباطبائي السيد محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن منشورات مؤسسة الأعلمي بيروت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م الطبعة الثالثة.
١١٢. الطباطبائي اليزدي السيد محمد كاظم: العروة الوثقى مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٧هـ الطبعة الأولى ومؤسسة الأعلمي بيروت ١٤١٠هـ/١٩٩٠م الطبعة الأولى.
١١٣. الطباطبائي اليزدي السيد محمد كاظم: حاشية المكاسب مؤسسة دار العلم قم ودار المعارف الاسلامية طهران حجرية.
١١٤. الطبرسي أحمد بن علي بن أبي طالب: الاحتجاج دار النعمان النجف الأشرف.
١١٥. الطبرسي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن مؤسسة الاعلمي بيروت ١٤١٥هـ/١٩٩٥م الطبعة الأولى.
١١٦. الطبرسي علي: مشكاة الأنوار في غرر الأخبار دار الحديث قم المقدسة ١٤١٨هـ الطبعة الأولى.
١١٧. الطبري ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك: مؤسسة الأعلمي بيروت.
١١٨. الطبري محمد بن جرير: تاريخ الطبري دار المعارف القاهرة الطبعة الخامسة.

١١٩. الطبري محمد بن جرير: دلائل الإمامة مؤسسة البعثة قم المقدسة ١٤١٣هـ الطبعة الأولى.
١٢٠. الطريحي فخر الدين: مجمع البحرين مؤسسة الوفاء بيروت ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م الطبعة الثانية.
١٢١. الطوسي محمد بن الحسن والحلي جعفر بن الحسن: النهاية ونكتها مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٧ هـ الطبعة الثانية.
١٢٢. الطوسي محمد بن الحسن: إختيار معرفة الرجال كلیة الإلهیات والمعارف الاسلامیة مشهد المقدسة وطبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث قم المقدسة ١٤٠٤هـ
١٢٣. الطوسي محمد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن مكتب الأعلام الإسلامي ١٤٠٩هـ الطبعة الأولى.
١٢٤. الطوسي محمد بن الحسن: الخلاف مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٧هـ الطبعة الثالثة.
١٢٥. الطوسي محمد بن الحسن: العدة في أصول الفقه تحقيق محمد رضا الأنصاري قم المقدسة ١٤١٧هـ الطبعة الأولى.
١٢٦. الطوسي محمد بن الحسن: الفهرست منشورات الشريف الرضي قم المقدسة.
١٢٧. الطوسي محمد بن الحسن: المبسوط في فقه الإمامية المكتبة المرتضوية.
١٢٨. الطوسي محمد بن الحسن: تهذيب الأحكام في شرح المقنعة دار صعب ودار المعارف بيروت ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م وطبعة دار الكتب الإسلامية قم المقدسة الطبعة الرابعة.
١٢٩. الطوسي محمد بن الحسن: كتاب الغيبة مؤسسه المعارف الإسلامية قم المقدسة ١٤٢٥هـ الطبعة الثالثة.

١٣٠. العاملي السيد محمد: نهاية المرام مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٣هـ الطبعة الأولى.
١٣١. العاملي زين الدين بن علي: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية منشورات اسماعيليان قم المقدسة، الطبعة الأولى والطبعة العاشرة.
١٣٢. العاملي زين الدين بن علي: مسالك الإفهام الى تنقيح شرائع الاسلام مؤسسة المعارف الاسلامية قم المقدسة ١٤١٩هـ ق الطبعة الأولى.
١٣٣. العاملي محمد بن مكي: الدروس الشرعية في فقه الإمامية مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة الطبعة الأولى.
١٣٤. العاملي محمد جواد: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث وطبعة مؤسسة النشر الاسلامي قم المقدسة ١٤١٩هـ الطبعة الأولى.
١٣٥. العسقلاني بن حجر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري دار المعرفة والنشر بيروت الطبعة الثانية.
١٣٦. العسكري أبو هلال: معجم الفروق اللغوية مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٢هـ الطبعة الأولى.
١٣٧. العلامة الحلي الحسن بن يوسف: إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٠هـ الطبعة الأولى.
١٣٨. العلامة الحلي الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٨هـ الطبعة الثانية.
١٣٩. العلامة الحلي الحسن بن يوسف: منتهى المطلب الطبعة الحجرية الناشر حاج أحمد تبريز ١٣٣٣هـ
١٤٠. العلامة الحلي الحسن بن يوسف: نهج الحق وكشف الصدق منشورات دار الهجرة قم المقدسة ١٤١٤هـ الطبعة الرابعة.
١٤١. العلامة الحلي الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء المكتبة الرضوية

لاحياء الاثار الجعفرية الطبعة الحجرية.

١٤٢. الغروي الميرزا علي: التنقيح في شرح العروة الوثقى تقريراً لأبحاث السيد أبي القاسم الخوئي منشورات مدرسة دار العلم الطبعة الثانية.
١٤٣. الغزالي محمد بن محمد بن محمد: المنخول في تعليقات الأصول دار الفكر دمشق ١٤١٩هـ الطبعة الثالثة.
١٤٤. الغزالي محمد: المستصفي علم الأصول مصر ودار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي مطبعة مصطفى محمد بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
١٤٥. فخر المحققين إيضاح الفوائد تحقيق الكرمانى والاشتهاردى والبروجردى ١٣٧٨هـ الطبعة الأولى.
١٤٦. الفقيه محمد تقى: قواعد الفقيه دار الاضواء بيروت ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م الطبعة الأولى.
١٤٧. الفياض محمد إسحاق: المحاضرات في أصول الفقه تقريراً لأبحاث السيد أبي القاسم الخوئي مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئي قم المقدسة ١٤٢٢هـ
١٤٨. الفيروز آبادي مرتضى الحسيني: عناية الاصول في شرح كفاية الاصول منشورات الفيروز آبادي قم المقدسة الطبعة الأولى.
١٤٩. القرطبي محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) مؤسسة التاريخ العربي بيروت ١٤٠٥هـ
١٥٠. القمي الشيخ عباس: مفاتيح الجنان مؤسسة الأعلمي بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م الطبعة الأولى.
١٥١. القمي علي بن ابراهيم: تفسير القمي بيروت ١٣٨٧هـ الطبعة الثانية ومؤسسة دار الكتاب قم ١٤٠٤هـ الطبعة الثالثة.
١٥٢. الكاشاني أبوبكر بن مسعود: بدائع الصنائع المكتبة الجيية باكستان

- ١٤٠٩هـ الطبعة الأولى.
١٥٣. كاشف الغطاء الشيخ جعفر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي قم المقدسة ١٤٢٢هـ ١٣٨٠/هـ ش الطبعة الأولى.
١٥٤. الكاظمي محمد علي: فوائد الأصول تقريراً لبحث الميرزا محمد حسين الغروي النائيني مؤسسة النشر الإسلامي قم المشرفة ١٤٠٤هـ
١٥٥. الكربلائي جواد بن عباس: الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة دار الحديث قم المقدسة.
١٥٦. الكركي علي بن الحسين: جامع المقاصد في شرح القواعد مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث قم المقدسة الطبعة الأولى.
١٥٧. الكركي: رسائل الكركي نشر مكتبة السيد المرعشي قدس سره قم المقدسة ١٤٠٩هـ الطبعة الأولى.
١٥٨. الكليني محمد بن يعقوب: الفروع من الكافي دار صعب ودار التعارف بيروت ١٤٠١هـ الطبعة الثانية.
١٥٩. الكوفي ابن أبي شيبه: المصنف دار الفكر ١٤٠٩هـ الطبعة الأولى.
١٦٠. المازندراني محمد صالح: شرح أصول الكافي.
١٦١. المامقاني عبد الله: مقباس الهداية في علم الدراية مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث قم المشرفة ١٤١٣هـ الطبعة الأولى.
١٦٢. المجلسي محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار منشورات مطبعة وزارة الارشاد الإسلامي الطبعة الأولى، ومؤسسة الوفاء بيروت الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.
١٦٣. المجلسي محمد تقي: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه بنياد فرهنكي اسلامي.
١٦٤. المحسنني محمد آصف: الفقه والمسائل الطبية الناشر المؤلف الطبعة

الأولى.

١٦٥. المحقق الحلي جعفر بن الحسن: المعبر في شرح المختصر مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام قم المقدسة.
١٦٦. المحمضاني صبحي: فلسفة التشريع الإسلامي الطبعة الثالثة.
١٦٧. مذكور محمد سلام: المدخل الى الفقه الإسلامي مطبعة الرسالة مصر.
١٦٨. المراغي السيد ميرفتاح الحسيني: العناوين مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة الطبعة الأولى.
١٦٩. المرتضى أحمد: شرح الأزهار الناشر عمضان صنعاء ١٤٠٠هـ
١٧٠. المروج محمد جعفر الجزائري: منتهى الدراية في توضيح الكفاية الناشر المؤلف قم المقدسة ١٤١٢هـ الطبعة الأولى.
١٧١. المزي يوسف بن عبد الرحمان: تهذيب الكمال في أسماء الرجال منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠٤م ١٤٢٥هـ الطبعة الأولى.
١٧٢. المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر منشورات الشريف الرضي قم المقدسة ١٤٢٢هـ الطبعة الأولى وطبعة مؤسسة دار الهجرة ١٤٠٩هـ الطبعة الثانية.
١٧٣. المشهدي الميرزا محمد: تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب دار الغدير قم المقدسة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م الطبعة الأولى.
١٧٤. المظفر محمد رضا: عقائد الامامية مؤسسة الامام علي عليه السلام قم المقدسة ١٤١٧هـ الطبعة الأولى.
١٧٥. المعتزلي ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة دار احياء التراث العربي بيروت ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م الطبعة الثانية.
١٧٦. المفيد محمد بن النعمان: الاختصاص مؤسسة النشر الإسلامي قم

المقدسة.

١٧٧. المفيد محمد بن النعمان: الحكايات في مخالفات المعتزلة من العديلية والفرق بينهم وبين الشيعة الإمامية دار المفيد بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م الطبعة الثانية.
١٧٨. المفيد محمد بن النعمان: الفصول المختارة دار المفيد بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م الطبعة الثانية.
١٧٩. المفيد محمد بن محمد بن النعمان: المقنعة مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤١٧هـ الطبعة الرابعة.
١٨٠. النجاشي أحمد بن علي بن أحمد بن العباس: رجال النجاشي مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة ١٤٢٤هـ الطبعة السابعة.
١٨١. النجفي محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام دار الكتب الإسلامية طهران ١٣٦٧هـ ش الطبعة الثالثة.
١٨٢. النديم محمد بن اسحاق: الفهرست للنديم تحقيق رضا تجدد.
١٨٣. الزاقي المولى أحمد: عوائد الأيام مركز النشر التابع لمكتب الأعلام الإسلامي قم المقدسة ١٤١٧هـ ش الطبعة الأولى.
١٨٤. النسائي أحمد بن شعيب: سنن النسائي دار الفكر بيروت ١٣٤٨هـ/١٩٣٠م الطبعة الأولى.
١٨٥. النميري عمر بن شبه: تاريخ المدينة المنورة دار الفكر قم المقدسة تحقيق فهيم محمد شلتوت.
١٨٦. نهج البلاغة خطب وكتب الإمام علي بن أبي طالب تحقيق الدكتور صبحي الصالح دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٠م الطبعة الثانية ودار الأسوة التابعة لمنظمة الأوقاف والشؤون الخيرية طهران ١٤١٨هـ
١٨٧. النوري ميرزا حسين: مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م الطبعة

الأولى.

١٨٨. النووي يحيي الدين: المجموع في شرح المهذب دار الفكر بيروت.
١٨٩. الهاشمي محمود: بحوث في علم الاصول تقارير لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر مركز الغدير للدراسات الاسلامية قم المقدسة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م الطبعة الثانية.
١٩٠. الهندي علي المتقي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال مؤسسة الرسالة بيروت.
١٩١. الهيثمي نور الدين: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
١٩٢. الواسطي علي بن محمد الليثي: عيون الحكم والمواعظ دار الحديث قم المقدسة ١٣٦٧هـ الطبعة الأولى.
١٩٣. الواعظ محمد سرور: مصباح الأصول تقريراً لأبحاث السيد ابي القاسم الخوئي مكتبة الداوري قم المقدسة الطبعة الرابعة.
١٩٤. والد الشيخ البهائي حسين: العقد الحسيني (الطهماسبي) تحقيق ونشر السيد جواد المدرسي.
- اليزدي محمد كاظم الطباطبائي: كتاب التعارض مؤسسة انتشارات مدين قم المقدسة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م الطبعة الأولى.