

القول الفصل في

تلاوة كتاب فاعلموا فاعلموا
في معرفة الله عز وجل

الجزء الأول

مكتبة آية الله العظمى
الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

مدرسة الإمام
علي بن أبي طالب (ع)

سلسلة القواعد الفقهية

بحث فيها عن ملثمين قاعدة هفتية

القواعد الفقهية

المجلد الأول

آية الله ناصر مكارم الشيرازي



الكتاب : القواعد الفقهية

المجلد : الاول

المؤلف : سماحة آية الله ناصر مكارم الشيرازي (دام ظله)

الناشر : مدرسة الامام أمير المؤمنين (ع)

الطبعة : الثالثة (رمضان المبارك ۱۴۱۱ هـ - ق)

الكمية : ۲۰۰۰

رقم الصفحات : ۵۵۶ - وزيرو

المطبعة : مدرسة الامام أمير المؤمنين (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم يا من اسبغ علينا نعمه ظاهرة و
باطنة ، بعث فينا رسولا من انفسنا ، يتلو علينا آياته ،
ويعلمنا الكتاب والحكمة بفضله ، ليهدينا سبل السلام
ويخرجنا من الظلمات الى النور .

والصلوة عليه وعلى آله خزان علمه ، الذين نور
بهم الظلم ووضح بهم البهم ، شهدائه على عباده ، و
امثاله على حلاله وحرامه ، فبهم تمت الكلمة وعظمت النعمة
والتلفت الفرقة .

فهرس المطالب

الموضوع	الصفحة
الفهرس	٥
بعض مشا كلنا العلمية - يبعث فيه عن بعض النواقص الموجودة فى كيفية دراستنا اليوم عن الفقه والاصول وغيرهما ، وهو قليل من كثير- مع الاشارة الى بعض طرق اصلاحها	١٣
موقف القواعد الفقهية بين الفقه والاصول	١٧
القواعد الثلاثون التى يبعث عنها فى هذين المجلدين	١٨
ماهى القواعد الفقهية ؟	٢٠
اقسام القواعد الفقهية	٢٦

١ - قاعدة لاضرر

المقام الاول - فى مدرك القاعدة

مدارك القاعدة من كتاب الله عز وجل	٢٩
مدارك القاعدة من طرق الخاصة وهى عشرون حديثاً	٣٠
مدارك القاعدة من السنة من طرف العامة	٤٢

المقام الثاني - في مفاد هذه القاعده

- ٤٥ الكلام في عدم ثبوت تذييل حديث «لا ضرر» بقيد «في الاسلام»
نقد على المحقق الاصفهاني والمحقق النائيني (قد هما) فيما ذكرناه من
٤٧ انكار ورود «لا ضرر» ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء
٥٤ ١ - معنى الضرر والضرار
٥٨ ٢ - مفاد حديث «لا ضرر» والاقوال الاربعة التي ذكرت فيها
٥٩ المختار في معنى حديث لا ضرر ولا ضرار
٦٧ فذلكم الكلام في معنى حديث لا ضرر ولا ضرار
٧١ ما ذكره بعض اعلام العصر في معنى الحديث ، ونقد كلامه

المقام الثالث - تنبيهات قاعدة لا ضرر

- ٧٤ الاول - هل القاعده موهونه بكثرة التخصيص
٧٧ الثاني - هل في حديث سمرة شيء يخالف القواعد
٧٩ الثالث - وجه تقديم القاعده على سائر العمومات
٨٠ الرابع - هل الحكم بنفي الضرر من باب الرخصة او العزيمة ؟
٨٢ الخامس - هل الامر يدور مدار الضرر الواقعي ام لا ؟
٨٥ السادس - هل قاعده لا ضرر شاملة للمدعيات ام لا ؟
٩١ السابع - المدار على الضرر الشخصي لا النوعي
٩٢ الثامن - هل يجوز الافرار بالغير لدفع الضرر عن النفس ؟
٩٧ التاسع - حكم تعارض الضررين وفيه تفود على المحقق النائيني (قد)
١٠٥ العاشر - لافرق بين توجه للضرر الى المكلف او غيره
١٠٦ الحادي عشر - هل الاجور الديوييه والاخرية تمنع عن صدق الضرر ؟
١٠٧ الثاني عشر - هل الاقدام مانع عن شمول لا ضرر ؟

٢ - قاعدة الصحة

المقام الاول - في مدرك القاعدة

- ١١٥ مدرك القاعدة من الكتاب
١١٦ مدرك القاعدة من الاخبار
١١٧ مدرك القاعدة من الاجماع القولى والعملى واجماع العقلاء
١٢١ مدرك القاعدة من العقل

المقام الثانى - تنبيهات قاعدة الصحة

- ١٢٤ الاول - المدار على الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل
الثانى - فى وجوب احراز صورة العمل فى الحمل على الصحة ونقد ما افاده
الشيخ الاعظم وغير واحد من اكابر المتأخرين
١٢٨ الثالث - فى ان الصحة فى كل مورد بحسبه
١٣٣ الرابع - فى لزوم كون الفاعل بصدد الفعل الذى يراد ترتيب آثاره
١٣٥ الخامس - فى حكم عمل النائب والاجير اذا شك فى صحته
١٣٧ السادس - هل القاعدة من الامارات او الاصول العملية
١٤٠ السابع - فى تقدم قاعدة الصحة على اصالة الفساد والاصول الموضوعية
١٤٥ الثامن - يستثنى من عموم اصالة الصحة صورتان
١٤٧ التاسع - اصالة الصحة تجرى فى عمل المكلف نفسه
١٥١ العاشر - اصالة الصحة فى الاقوال والاعتقادات
١٥٣

٣ - قاعدة لاجرج

الخرج على الانواع

١٦٠

المقام الاول - مدارك قاعدة لاجرج

١٦٢

١٦٣

مدرك القاعدة من الكتاب العزيز

١٦٦

مدرك القاعدة من الاخبار وهى ١٤ حديثاً

المقام الثاني - في مفاد القاعدة

١٧٧ معنى المسر والخرج والاصر وهل هي بمعنى واحد ام لا ؟

١٨٤ مفاد القاعدة ووجه تقدمها على سائر العمومات

المقام الثالث - تنبيهات قاعدة لخرج

١٨٧ الاول - هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات

١٨٨ ماذ كروه في دفع اشكال كثرة التخصيص ونقودها

١٩٤ المختار في حل الاشكال

١٩٦ الثاني - في ان العبرة بالخرج الشخصي لا النوعي

١٩٨ الثالث - حكم تعارض نفي الخرج ونفي الضرر

٢٠١ الرابع - في شمول القاعدة للمعديات

٢٠١ الخامس - نفي الخرج عزيمة لا رخصة

٢٠٦ السادس - في اختلاف المسر والخرج باختلاف الموارد والاحوال

٣- قاعدة الفراغ والتجاوز

٢١٢ البحث عن مدرك القاعدة

٢١٣ الاخبار الواردة فيها ، عموماً وخصوصاً

٢٢٠ سيرة العقلاء فيها

٢٢٤ في انها قاعدة واحدة او قاعدتان ؟

٢٣٥ في انها من الامارات او من الاصول العملية ؟

٢٤٠ في اعتبار الدخول في الغير وعدمه

٢٤٦ المراد من «الغير» ماذا ؟

٢٤٩ حكم التجاوز عن المحل الشرعي والعقلي والعادي

٢٥٣ في انها عامة لجميع ابواب الفقه ولا تختص بباب دون باب

٢٥٤ في انها هل تشمل الاجزاء غير المستقلة ام لا ؟

- ٢٥٨ جريان القاعدة عند الشك في صحة الاجزاء
- ٢٦٠ جريان القاعدة في الشرائط وعدم اختصاصها بالشك في نفس الاجزاء
- ٢٦٤ لما ذا لا تجرى القاعدة في اجزاء الطهارات الثلاث ؟
- ٢٦٩ لما ذا لا تجرى القاعدة فيما اذا كان الفاعل غافلا عن صورة العمل
- ٢٧٢ عدم جريان القاعدة في الشبهات الحكمية
- ٢٧٤ في ان موردها خصوص الشك المحاصل بعد العمل

٥ - قاعدة اليد

- ٢٧٩ بدء الكلام في القاعدة
- ٢٨١ مدرك القاعدة ، من الاجماع وسيرة المسلمين عليها
- ٢٨٢ بناء العقلاء عليها جميعاً من ارباب الاديان وغيرهم
- ٢٨٤ لزوم السر والهرج الشديد لو لم تكن اليد حجة
- ٢٨٥ الروايات الواردة فيها
- ٢٨٩ في انها من الامارات او الاصول العملية ؟
- ٢٩٤ بما ذا تتحقق اليد على شيء ؟
- ٢٩٦ هل اليد حجة على الوقف وشبهه مما لا يملك الا بمسوخ خاص ؟
- ٢٩٩ هل هي حجة ولو حدثت ادلاً ، لا بعنوان الملك ؟
- ٣٠٢ هل هي تجرى على المنافع كما تجرى على الاعيان ؟
- ٣٠٥ هل تجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد او لا ويان ادلتها العامة والخاصة
- ٣١٣ هل اليد حجة لصاحبها ايضاً عند الشك ؟
- ٣١٥ عدم حجية ايدي السارقين واشباههم
- ٣١٧ حجية اليد في الدعاوى وما يستثنى منها

٦ - قاعدة القرعة

- ٣٢٣ بدء الكلام في القاعدة

- مدارك القاعدة من الكتاب العزيز ٣٢٥
- مدارك القاعدة من الروايات العامة وهي ١٢ رواية ٣٢٩
- مدارك القاعدة من الروايات الخاصة الدالة عليها وهي «عشرة طوائف» ٣٣٦
- «الطائفة الاولى» ماورد في باب «معارض الشهود» ٣٣٦
- «الطائفة الثانية» ماورد في باب «المملوك المنذور عتقه» ٣٣٧
- «الطائفة الثالثة» ماورد في باب الوصية بعق بعض المحالين ٣٣٩
- «الطائفة الرابعة» ماورد في باب اشتباه الحر بالمملوك ٣٣٩
- «الطائفة الخامسة» ماورد في باب ميراث الخنثى المشكل ٣٤٠
- «الطائفة السادسة» ماورد في باب ولد الشبهة ٣٤١
- «الطائفة السابعة» ماورد في باب اشتباه الشاة الموطوءة ٣٤٤
- «الطائفة الثامنة» ماورد في كيفية اجراء القرعة وشرائطها ٣٤٦
- «الطائفة التاسعة» ماورد في وقوع القرعة في الامم السالفة ٣٤٨
- «الطائفة العاشرة» ماورد في عمل النبي ﷺ في تقسيم الفنائم وغيرها ٣٥٠
- سيرة العقلاء على البناء على القرعة في امورهم المشككة ٣٥٣
- اجماع العلماء عليها ٣٥٥
- مفاد قاعدة القرعة وحدودها ٣٥٧
- شرائط جريانها في مواردنا ٣٦٢
- هل القرعة من الامارات او من الاصول العملية ؟ ٣٦٣
- هل هي مختصة بالامام عليه السلام وحكام الشرع ؟ ٣٦٦
- كيفية اجراء القرعة ، بالرقاع والسهام ، والخوائيم وغيرها ٣٦٩
- هل الدعاء واجب عند اجرائها ؟ ٣٧١
- هل القرعة واجبة في مواردنا او جائزة ؟ ٣٧٢
- هل الاستخارة من انواع القرعة ؟ ٣٧٥
- كلام في مشروعية الاستخارة وعدمها ٣٧٦

٧ - قاعدة التقية

- ٣٨٣ بدء الكلام فى هذه القاعدة
- ٣٨٦ معنى التقية لغة واصطلاحاً
- ٣٨٩ حكمها التكليفى
- ٣٩٦ التقية فى السنة
- ٤٠٦ علة التأكيد فى امر التقية فى بعض الاخبار
- ٤١٠ اقسام التقية وغاياتها
- ٤١١ موارد وجوب التقية
- ٤١٥ فى اى موقف تحرم التقية ؟
- ٤١٥ لا تجوز التقية فى فساد الدين
- ٤١٩ لا تجوز التقية فى الدماء
- ٤٢٠ لا تجوز التقية فى مثل شرب الخمر ونحوها مما هو معلوم من الدين
- ٤٢٤ لا تجوز التقية فى غير الضرورة  مركز تحقيق كتاب توير علوم راسدى
- ٤٢٦ حكم التقية فى اظهار كلمة الكفر والبرائة من اولياء الدين
- ٤٣٩ بعض ما يستحب فيه التقية تحبيبا
- ٤٤١ حكم الاعمال الصادرة تقية
- ٤٥١ حكم الصلاة التى يؤتى بها خلف المخالف فى المذهب
- « تنبيهات قاعدة التقية »
- ٤٥٩ الاول : هل نكون التقية عن المخالف فقط ؟
- ٤٦٢ الثانى : هل التقية تجرى فى الموضوعات والاحكام معاً ؟
- ٤٧١ الثالث : هل يعتبر فيها عدم وجود المندوحة ؟
- ٤٧٧ الرابع : هل المدار فيها على الخوف الشخصى او النوعى ؟
- ٤٨١ الخامس : اذا خالف التقية عند وجوبها فهل يصح العمل ؟

- ٤٨٦ السادس : حكم الاعمال التي لها بقاء بعد ما زالت التقية
٤٨٩ السابع : هل هي واجب نفسى او غيرى عند وجوبها ؟
٤٩١ الثامن : هل للتقية قسم آخر غير «الخوفى» و «التحبيبى» ؟
٤٩٤ التاسع : هل يحرم تسمية المهدي عليه السلام باسمه الشريف فى زماننا ؟

٨ - قاعدة لاتعاد

- ٥٠٩ اصل القاعدة
٥١٣ مدرك القاعدة
٥١٨ اشكال على القاعدة ودفعه
٥٢٠ هل للقاعدة مدارك غير الحديث المعروف ؟
٥٢٣ هل تجرى القاعدة فى مواعع الصلاة ؟
٥٢٥ هل تشمل القاعدة زيادة الاجزاء ايضا ؟
٥٢٩ هل تختص القاعدة بمن فقد الشرط والجزء فى تمام الصلاة ؟
٥٣٠ حكم ساير الاركان والشرائط (ماعدى الخمسة)
٥٣٣ تعارض القاعدة مع غيرها

٩ - قاعدة الميسور

- ٥٣٩ معنى القاعدة وموردها
مدرك القاعده واسنادها :
٥٤٠ الاول - حديث «اذا امرتكم بشىء فأنوا منه ما استطعتم»
٥٤٤ الثانى - حديث «الميسور لا يسقط بالمعسور»
٥٤٧ الثالث - حديث «ما لا يدرك كله لا يترك كله»
٥٥١ جريان القاعدة فى المستحبات
٥٥٢ تنبيه : هل ورد عليها تخصيصات كثيرة ؟

مقدمه

بعض مشاكلنا العلمية

لم تزل و لاتزال تفتخر الشيعة الامامية بان مصادر علومه اهل بيت الوحي وورثة علم النبي ﷺ فعندهم من الاثر الصحيح ما لم يصل الى غيرهم ، حيث اخذوها ممن صاحبه طول الليالي والايام ، وصاحب سره ومن ربي في حجره ، او ممن نشأ من بعده في بيته .

لكن لا تفتخر بهذا فحسب ؛ بل تفتخر ايضا بان ائمتهم (عليهم السلام) قد فتحوا عليهم باب الاجتهاد حينما اغلقه الآخرون على انفسهم ، فامرهم بالنظر و التفكير في الاصول التي وصلت اليهم واستنباط فروعها منها ، وفي الفروع التي تحدث لهم وارجاعها الى اصولها ، ليتبين لهم بذلك كل ما يحتاجون اليه من الاحكام الشرعية في جميع الحوادث الواقعة لهم .

وقد ندبهم ائمة اهل البيت عليهم السلام الى ذلك تارة بقولهم وانتم اعرف الناس اذا عرفتم معاني كلامنا (١) و اخرى بان الله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول (٢) و ثالثة بتعليمهم طرق الجمع بين الاخبار المتعارضة ، بالاخذ بالمجمع عليه وبعرضها على كتاب الله و غير ذلك من المرجحات .

١ - رواه في المجلد الثالث من الوسائل في الباب ٩ من ابواب صفات القاضي .

٢ - رواه في الكافي باب العقل والجهل من المجلد الاول عن هشام بن الحكم عن -

الكاظم عليه السلام .

و رابعة بمثل قولهم « هذا باب يفتح منه الف باب » بعد الاشارة الى قاعدة «الغلبة» و هي ان ما غلب الله عليه فالله اولى بالمعذر (١) و قولهم مشيرين الى بعض مسائل الوضوء : « هذا و اشباهه يعرف من كتاب الله و ما جعل عليكم في الدين من حرج » (٢) فحثوهم على الاستئذنة بالكتاب العزيز و الاصول التي وردت في السنة ، اكثر مما يعرفه الناس .

و سادسة بابطالهم التصويب و اعلامهم بان الله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل ، (٣) فمن ادركه فقد اصاب و الا فقد اخطأ ، و ان للمصيب اجر ين وللخطيئ اجراً واحداً (٤) حتى يبذل الناظر غاية مجهوده في البحث والفحص عن الادلة لمصيب الاحكام الواقعية ، ولا يكتفى بما وقف عليه بادي نظره ، بزعمه ان المجتهد مصيب في رأيه ، و ما انتهى اليه اجتهاده هو حكم الله الواقعي في حقه ؛ الى غير ذلك من القرائن الكثيرة يطول المقام بذكرها .
و بهذا وبغير هاتحين و اعلمنا باب الاجتهاد ، الذي هو رمز بقاء الدين و حافظ لنشاطه العلمي ، و به يوجه الخطيئ نحو الكمال و يتقدم العلم الى الامام و يعلموا الاسلام و لا يعلى عليه ، اجل لا ينمو العلم ولا يربو - اى علم كان - الا تحت ضوء الاجتهاد .

ولذلك نرى فقهاء اهل البيت من اصحابنا قد اتوا باعمال يأت بها الآخرون ، من كتب

١ - رواء في الوسائل في الباب ٣ من ابواب القضاء من المجلد الثاني .

٢ - رواء في الوسائل في الباب ٣٩ من ابواب الوضوء من المجلد الاول .

٣ - هذه الرواية متواترة بالمعنى كما اعترف به المحققون من الاصحاب في باب التخطئة والتصويب فانه تواترت الاخبار عن ائمة اهل البيت عليهم السلام بان « الله في كل واقعة حكماً بينه لنبه و بينه النبي (ص) للاوصياء من بعده ؛ فجميع الاحكام مغزونة عندهم حتى مثل ارش الخدش ، و مضامينها و ان كانت مختلفة الا انها مشتركة في افادة هذا المعنى .

٤ - هذه الرواية من الروايات النبوية المشهورة ؛ قال شيخنا الاجل في «الفصول»

في باب التخطئة والتصويب : « ان الامة قد تلقت هذه الرواية بالقبول » .

قيمة كثيرة في مختلف ابواب الفقه واصوله ، وتلاحقت آرائهم العلمية ونظراتهم جيلا بعد جيل حتى انتهت الى يومنا هذا ، فاخذ علوم الدين ولا سيما الفقه عندهم يتسع نطاقها كل يوم ، فمـا نحن قدور ثنا اليوم من اصحابنا الاقدمين وعلمائنا الاكابر المتأخرين مئات ، لاهل آلاف من الكتب القيمة في الفقه واصوله والحديث ورجاله ؛ بها تكشف النقاب عن غوامض مسائلها ، وتهدي رواد العلم الى مكنون حقايقها ، فشكر الله سبحانه واجزل اجرهم . وجزاهم عناو عن الاسلام خير الجزاء .

لكن مع الاسف!

لكن مع الاسف لم يخل هذا النجاح العلمي العظيم عن نوافس لا يستهان بها ، نشأت عن افراط في بعض الجوانب وتفريط في آخر ، حيث انا نرى اليوم مسائل كثيرة ، لا تترب عليها اية فائدة يعا بها ، قد اختلطت بالمسائل النافعة ، لاسيما في اصول الفقه ، بل الفقه نفسه لم يخل منها . ومن العجب ان هذه المسائل تتزايد كل يوم ، تحت عنوان بسط العلم وتحقيق الحقيقة ؛ بما يندر عن مستقبل مظلم .

فنرى في «اصول الفقه» الذي هو من هم ار كان الاجتهاد واستنباط الاحكام الفرعية عن مداركها ؛ مباحث لا طائل تحتها اصلا او قليل الفائدة جدا ، لانليق بتلك الابحاث الطويلة ، كالبحت الطويل عن المعاني الحرفية ، وبعض ابحاث المشتق ، وبعض ابحاث مقدمة الواجب ، وكثير من مباحث الانسداد ، والبحث عما يرد على التعاريف من النقوض ، مع اعترافهم بانها تعاريف شرح اسمية لا حدود حقيقية .

ونرى في الفقه البحت عن فروع نادرة جداً ، لولم يكن الابتلاء بها محالاً ، ككثير من فروع العلم الاجمالي التي تذكر في الفقه نارة وفي اصول اخرى ، وكالبحت المشهور عن وجوب القسمه على النبي ﷺ بين ازواجه وعن وظائف الامام عند ظهوره ؛ وحكم دمه وغيره ، وكالبحت عن خلق الساعة ، اى من خلق بالغاً دفعتاً ، هل يحتاج الى الوضوء لصلوته ام لا ، الى غير ذلك مما يطلع عليه الخبير في كثير من ابواب الفقه .

ومن جانب آخر نرىهم يعتنون بشأن الأقوال الشاذة، مهما كانت ، ويتعبون أنفسهم بإيراد الاشكالات الكثيرة على كل واحد منها ولو كان ظاهر البطلان من غير حاجة الى ابطاله ، وبتوضيح موارد النظر في ذيل كلام المخالف وصدره ، ومعناه ولفظه ، واصله وفرعه ولو كان اجنبياً عن تحقيق حكم المسألة .

ونراهم ايضاً باحثين عن بعض مسائل اصول الفقه (اي ما يسمى اصولاً ولعلها ليست باصول!) شهرراً او شهوراً عديدة ثم ياتعمسون ثمرة لها ، من هنا وهناك ، فقد لا يرى منها عين ولا اثر ، فلما احياهم الفحص يسكنون الى النذر واشباهه و يرضون انفسهم بظهور ثمرتها في النذور ؛ ويقولون لعل ناذراً يبدوله ويقترح نذراً يربط بتهلك المسألة ، غفلة عن ان هذا الناذر المسكين يمكن ارتباط نذره باية مسألة من مسائل العلوم ، فهل يرضى اللبيب بطرح جميعها في الاصول معتذراً بمثل هذا العذر .
واسوء من ذلك كله ما نراه من تغيير مجارى البحث في هذه العلوم و خلطها بغيرها فيستدل للمسائل الفقهية او الاصولية باستدلالات لا يليق ايرادها الا في المباحث الفلسفية ، مع ان من الواضح ان كل علم يليق بطور من البحث لا يليق به الاخر فالفلسفة تدور على التدقيق والتعمق في الحقايق الكونية الخارجية وتدور استدلالاتها عليها ؛ واما الفقه واصوله يدور ان على امور اعتبارية تشريعية وامور عرفية وضوابط جرت عليها سيرة العقلاء فيما بينهم ، وكل من هذين يلحق بطور من البحث لا يليق به الاخر ، ولا شك ان تحريف كل منها عن موضعه لا يوجب الابدأ وضلالاً من الحقيقة .

فصارت هذه الامور وامثالها تفتنى برهة طويلة من احسن ايام شباب طلاب العلم وشيئاً كثيراً من نشاطهم العلمى وقواهم الفكرية ، وتمنعهم عما هو اهم وانفع . فاصبحت هذه المشكلة بلاءاً للعلم واهله ولهذا - ولغيره - صارت ابحاثنا الفقهية اليوم تدور غالباً حول ابواب العبادات وشيء طفيف من المعاملات و بقيت سائر المباحث القيمة متروكة مهجورة الا عند الواحدى من العلماء الاعلام

نسأل الله تعالى و نبتهل اليه سبحانه ان يبعث اقواماً ذوى عزائم راسخة يقومون باعباء هذا الامر ويهذبون علوم الدين وينفون عنها هذه الزوائد ويهدون طلاب العلم

الى سواء السبيل ، ولست انسى ان بعض اساتذة الكرام يرى ان التعرض لمثل هذه المسائل لا يخلو عن شبهات شرعية . ولعلها بملاحظة ما نرى من ان الاسلام اليوم فى اشد الحاجة الى العلماء الذابين عن حوزته بعلوم مهم النافعة ، فصرف الوقت فى غيرها يمنع عن هذه المهمة .

ومن العجب ان كثير آمن الباحثين مع علمهم بجميع هذه الامور وقولهم فى المجالس « كيت وكيت » اذا اشتغلوا بالبحث لا يملكون انفسهم عن متابعة الباقيين فلعلهم يحسبون عدم التعدى عن طورهم فى سرد جميع هذه المباحث ؛ اقتداءً بمحموداً للسف المالح رضوان الله عليهم فكانهم نسوا طريقتهم فى عدم الخضوع قبال اية مسألة من المسائل العلمية المنقولة عنهم الا بالدليل القطعى ، لا ينظرون الى القائل ولا يرون فى هذا اية منافاة للاسوة الحسنة بهم و افناء آثارهم قدس الله اسرارهم فاذا كانوا يطالبوهم الدليل القاطع على آرائهم فى تلك المسائل فكيف لا يطالبونهم الدليل على جعلها فى عداد مسائل العلوم وفى كيفية البحث عنها .

اولعلمهم يعتقدون بوجود « فوائد علمية » فى هذه المباحث ، وان خلت عن نتائج علمية ، لكنهم نسوا ان فائدة هذه العلوم لا تظهر الا فى العمل ، فمالا فائدة عملية فيه لا يستحق البحث ، فان هذه العلوم ليست من العلوم التى تطلب لذاتها كالعلوم الباحثة عن توحيد الله تعالى وصفاته و اسمائه .

اولعلمهم يزعمون ان مخالفة علمائنا الاكابر رضوان الله عليهم فى هذه الامور تمس كرامتهم وتضر بشأنهم ؛ ولكن الحق ان الجمود على ما افادوه وترك السعى فى تهذيبها وتنقيحها وتكميلها امر بكرامتهم وضرر بشأنهم ، لانه اضاعة لماراموهم من اهداف العلم وتقدمه نحو الكمال . جزاهم الله عن الدين واهله خير الجزاء

ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى صدورنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤوف رحيم

موقف القواعد الفقهية بين الفقه والاصول

من اهم ما يجب على الفقيه تحقيقه و البحث عنه هي « القواعد الفقهية » التي تكون ذريعة للوصول الى احكام كثيرة من اول الفقه الى آخره ، وتبني عليها فروع هامة في شتى المباحث والابواب .

لكن - رغماً لهذا الموقف - لم يبحث عنها بما يليق بها ، ولم يودعها من البحث . لافي الفقه ولا في اصوله ، الاشياء طفيف منها . كقاعدة لاضرر وبعض القواعد الاخر كقاعدة التجاوز و الفراغ التي وقع البحث عنها في بعض كتب المتأخرين من الاصوليين ، بحثاً تبعياً استطرادياً ؛ لذاتياً استقلالياً ، فاصبحت هذه القواعد النفيسة كالمشردين لا تاولى داراً ولا نجد قراراً ، لانعد من الاصول ولا من الفقه ، مع ان من حقها ان يفرد لها علم مستقل ، كيف ونحن في حاجة شديدة منها في طيات كتب الفقه . وغير خفى انه لا يمكن تنقيحها في ضمن الابحاث الفقهية ؛ لان كل مسألة منها يختص ببحث خاص كما ان كثير منها لا تمس المسائل الاصولية كي يبحث عنها في علم الاصول ولو استطراداً .

نعم قد قام شريحة قليلة من متأخري الاصحاب بتأليف رسالات تحتوي على بعض تلك القواعد : منهم العالم الفاضل المولى محمد باقر اليزدي الحائري المتوفى قرب سنة الثلثمائة بعد الالف ، والمولى العلامة محمد جعفر الاسترآبادي المتوفى سنة ١٢٦٣ وسماه « مقاليد الجعفرية » ومنهم السيد الاجل السيد محمد مهدي القزويني المتوفى سنة ١٣٠٠ (١) ولكن مع الاسف لم يصل شيء ، من هذه الكتب الينا .

واما كتاب « القواعد » الذي صنفه شيخنا الاعظم الشهيد الاول قدس الله نفسه فليس متمحضاً في سرد القواعد الفقهية بل يحتوي على مسائل مختلفة فقهية من شتى الابواب ،

(١) ذكرها العلامة الجليل محبي آثار الشيعة ومآثرها الشيخ آغا بزرگ الطهراني

في كتابه القيم « الذريعة الى تصانيف الشيعة » .

والخرى أصولية ، بينما يرى فيه بعض المسائل الكلامية بل اللغوية ايضاً ، فهو بكتاب فقهي اظهر منه بغيره .

وكذا « تمهيد القواعد » للعلامة النحرير الشهيد الثاني فهو كما ذكر في مقدمته يحتوي على مائة قاعدة اصولية و ما يتفرع عليها من الاحكام و مائة قاعدة ادبية مع ما يناسبها من الفروع الشرعية ، و اما كتاب « عوائد الايام » في بيان قواعد الاحكام ومهمات مسائل الحلال و الحرام ، الذي الفه شيخنا المحقق النراقي قدس سره ، فهو - كما يظهر من اسمه - وان اشتمل على بعض القواعد الفقهية الا انها لا يستوعبها كما انه لا يختص بها ؛ بل يعمها و غيرها .

فمحصل من ذلك كله انه لا يوجد في مؤلفاتنا تأليف يحتوي على تلك القواعد الهامة باجمعها و يبحث عنها بحثاً يليق بها ، و لذلك لم يبق لي شك في ان القيام بهذه المهمة بجمع تلك القواعد في موسوعة مستقلة والبحث عنها بما يليق بها خدمة للعلم و اهله فقمح لها مع قلة البضاعة مستعداً من الله التوفيق والهداية ، وابتهد اليه سبحانه ان يبلغني منى في اتمامه وان يجعله ذخراً لي و تذكرة لغيري انه خير ناصر و معين ثم اعلم ان تلك القواعد الفقهية التي يستند اليها في مختلف ابواب الفقهاء كانت كثيرة جداً الا انا نبحث في هذا الكتاب عن مهماتها وهي ثلثون قاعدة كما يلي :

١- قاعدة لا ضرر

٢- « لا حرج

٣- « الصحة

٤- « القرعة

٥- « التجاوز والقراغ

٦- « اليد (دالاتها على الملك و صحة التصرفات و ما يلحق بها

من الاحكام)

٧- « الميسور (الميسور لا يسقط بالمعسور)

- ٨- قاعدة لاتحاد (لا تعاد العلوة الا من خمس النخ)
 - ٩- الجب (الاسلام يجب عما قبله)
 - ١٠- الالتزام (الزام المخالفين بما الزموا به انفسهم)
 - ١١- النقية
 - ١٢- حجية قول ذي اليد
 - ١٣- حجية قول العدل الواحد في الموضوعات
 - ١٤- حجية البيينة
 - ١٥- الخراج بالضمان
 - ١٦- الطهارة
 - ١٧- تبعية العقود للقصور
 - ١٨- الحيازة (من حاز ملك)
 - ١٩- السبق (من سبق الى مال يسبق اليه احد فهو احق به)
 - ٢٠- التسلط (الناس مسلطون على اموالهم)
 - ٢١- الفرور (المفرور يرجع الى من غره)
 - ٢٢- الاتلاف (من اتلف مال الغير فهو له ضامن)
 - ٢٣- ضمان اليد (على اليد ما اخذت حتى تؤدي)
 - ٢٤- الاقرار (من ملك شيئاً ملك الاقرار به)
 - ٢٥- عدم ضمان الامين
 - ٢٦- ثبوت البيينة على المدعي واليمين على من انكر
 - ٢٧- ما يضمن وما لا يضمن (ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده وبالعكس)
 - ٢٨- التلف في زمن الخيار (التلف في زمن الخيار ممن لا خيار له)
 - ٢٩- التلف قبل القبض (كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه)
 - ٣٠- اللزوم في المعاملات (كل معاملة لازمة الا ما خرج بالدليل)
- نبدأ بالاهم فالاهم و نجعلها في مجلدين انشاء الله تعالى و نراعى جانب

الاختصار فى سرد المطالب ونقل الأقوال و لا نتعرض لها الا اذا امتست الحاجة اليها عند البحث ، ونصرح باسميهم واسامى كتبهم التى ننقل عنها و نجتنب عن التكنى عنهم وعن كتبهم بما تداول فى هذه الايام ، الا اذا دعت اليه الضرورة ، حفظاً لحقوقهم العظيمة وحرصاً على درك الحقيقة ، فلعل الناظر يراجع كلماتهم ويفهم منها غير ما فهمناه ويرى فيها رأياً اقرب الى الحق والصواب . وقبل الشروع فى البحث عن هذه القواعد لا بد لنا من تحقيق مرادنا من «القاعدة الفقهية» وطريق تمييزها عن «المسائل الاصولية» و «المسائل الفقهية»

ماهى القواعد الفقهية

قد اصطلح جمع من متأخري الاصوليين - كما يظهر من كلماتهم فى مقامات مختلفة - على اطلاق هذا العنوان اعنى «القاعدة الفقهية» على احكام عامة ترتبط بكثير من المسائل الفقهية ، وبما ان المقصود هنا بيان مرادهم منها وجهة افتراقها عن المسائل الاصولية والفقهية وقبل ذلك لابد من الاشارة الى تعريف المسائل الاصولية والفقهية اجمالاً فنقول :

اما المسائل الاصولية فقد ذكر والهاتعاريف مختلفة لايهمنا التعرض لها ولما قيل او يمكن ان يقال فيها كيلا نخرج عن طور البحث الذى اشرنا اليه فى المقدمة ؛ فلنذكر ماهو الحق عند نافي المقام و ما يكون مقياساً لتشخيص المسائل الاصولية عن غيرها عند الشك فى بعض مصاديقها ، ولنقدم لذلك مقدمة وهى :

ان علم «اصول الفقه» فى عصرنا الحاضر يشتمل على انواع مختلفة من المسائل احدىها ما يبحث فيها عن كلييات ترتبط بدلالة الالفاظ الواقعة فى الكتاب والسنة ومعاهد الاجماع ؛ ويسمى «مباحث الالفاظ» ثانيها ما يبحث فيها عن حجج ادلة كثيرة وجواز الاستناد اليها فى كشف الاحكام الشرعية ويسمى «باب الامارات والادلة الاجتهادية» ثالثها ما يبحث فيها عن وظيفة المكلف عند الشك فى حكمه الواقعى مع عدم طريق اليه وهو بحث «الاصول العملية» رابعها ما يبحث فيها عن حكم تعارض الادلة الشرعية و طريق

علاجها وهو باب « التعادل والترجيح » ونظامها أبحاث تدور حول « الاجتهاد والتقليد » وحجية قول المجتهد للعامة وحدودها وشرائطها فهي قسم من بحث الحجج الشرعية الا انها مخصوصة بالمقلدين ، كما ان ما قبلها اعنى أبحاث التعادل والترجيح ترجع اليها ايضاً لانها ترجع الى تعيين ماهى الحجة من الأدلة المتعارضة .

ثم لا ريب ان علم الاصول لم يكن بآدى الامر مشتملا على عامة تلك الأبحاث كما يظهر بمراجعة كتب الاقدمين من الأصوليين ؛ بل زيدت عليه تدريجاً حتى بلغ ما نشاهده اليوم ولا شك فى اننا نرى نحواً من الارتباط بين هذه المسائل اجمالاً بحيث لا يستغنى الطبع من جعلها علماً واحداً منفرداً بالتدوين ، وهذا شئ يظهر للناظر فى اول نظره ، كما اننا نرى بينهما اشتراكاً كافياً الاثر وهو انها تعطى الفقيه قدرة قريبة على كشف الاحكام الشرعية عن مداركها ، واشتراك جميع مسائلها فى هذا الاثر ايضاً مما لا ينكر ؛ اذ الى ذلك اننا نرى فرقا واضحا بين هذه المسائل وسائر العلوم التى يحتاج اليها فى الفقه كعلمى الرجال والحديث واللغة وغيرها بحيث اذا عرض علينا بعض تلك المسائل لم نشك انها من الاصول اوليست منها ، كل ذلك معلوم بالوجدان .

وهذه الامور ، اعنى الارتباط الذى يوجب بين تلك المسائل ، واتحادها فى الاثر الخاص ؛ وتمايزها عن مسائل سائر العلوم والمعلوم بالوجدان اجمالاً ، كلها حاكية عن وجود نوع من الوحدة بين تلك المسائل يتجلى بانحاء مختلفة ومن الواضح ان جمع هذه المسائل المختلفة بهذا النحو وجعلها علماً واحداً كما تصدى له جمع من المحققين وقرره الآخرون لم يكن صدفة واتفاقاً بل لم يحملهم على ذلك الا الربط الواقعى بينها .

فاذن لا يمكننا القول بخروج بعض هذه الأبحاث من المسائل الاصلية وعدها بحثاً استطرادياً كما ارتكبه كثير منهم ، حتى جعل المحقق القمى قدس سره جل تلك المباحث الاماخذ منها خارجاً عن مسائل الاصول داخلها فى مبادئها ، نظراً الى انها ليست أبحاثاً عن هوارض الأدلة الاربعة بل عن الأدلة بماهى أدلة . ولبت شعري اذا كانت عامة مباحث الالفاظ وجميع أبحاث الأدلة الاجتهادية وكذا الاصول العملية خارجة عن علم الاصول فابن هذا العلم الذى فرع الاسماع وسلام الكتب ؟ وهل هو البحث عن احوال تعارض

الدليلين فقط وما الداعى الى اخراج هذه المسائل المهمة عن علم الاصول؟ ويتلوه فى الضعف قول من يرى دخول مباحث الالفاظ طراً فى مبادئ هذا العلم ، مع انها تقرب من نصف مسائل الاصول ولا يرى اى فرق بينها وبين غيرها من مسائلها فيما يرام من اهدافه فالحق ان تصحيح التعاريف التى ذكروها للاصول اهن من ارتكاب التفكير بين تلك المسائل .

والتعريف الجامع بين عامة تلك المسائل وما اشبهها ، الحاكى عن الوحدة التى تتضمنها ، هو ان يقال : « ان مسائل الاصول هى القواعد العامة الممهدة لحاجة الفقيه اليها فى تشخيص الوظائف الكلية للمكلفين » فالمسائل الاصولية تمتاز عن غيرها من المسائل الفقهية والقواعد الفقهية وسائر العلوم بامور :

اولها . انها ممهدة لحاجة الفقيه اليها فى تشخيص وظائف المكلفين ، ولهذا تمتاز عن العلوم الادبية وامثالها التى لا يستغنى عنها الفقيه ، حيث لم تمهد لذلك كما انه يعلم منه ان البحث عن صيغة الامر ومادتها وكذا المشتق وامثاله ابحاث اصولية وان كانت تشبه الابحاث اللغوية والادبية ، لانها مهدة لحاجة الفقيه اليها

ثانيها . ان نتائجها احكام ووظائف كلية ، فالبحث عن حجية الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية وكذا البرائة والاحتياط الجارىتان فيها وما شاكلها ليست ابحاثاً اصولية لان نتائجها احكام ووظائف شخصية

ثالثها . انها لا تختص بباب دون باب وبموضوع معين دون آخر ، بل تشمل جميع الموضوعات فى جميع ابواب الفقه ، مهما وجد لها مصداق ، فان البحث عن هيئة الامر ومادته و ابحاث العموم والخصوص وكذلك ابحاث الادلة الاجتهادية والاصول العملية واحكام التعارض وغيرها لا يختص بموضوع دون آخر وبباب من ابواب الفقه دون باب وبهذا تمتاز عن القواعد الفقهية كما سيأتى شرحه انشاء الله

ومما ذكرنا تعرف انه ليس من شرط المسألة الاصولية الوقوع فى طريق استنباط الحكم ، كما يظهر من غير واحد من الاعلام ، وذلك لان البحث فى كثير من مسائله بحث عن نفس الحكم الشرعى لاعما يقع فى طريق استنباطه ، كالبحث عن

البرائىة الشرعية فى الشبهات الحكمية المستفادة من قوله «كل شئ لك حلال» بناءً على شموله للشبهات الحكمية ، فان هذا البحث يبحث عن حكم شرعى عام ، وهو الاباحة ، غاية الامر انه لا يختص بباب دون باب وبموضوع دون آخر ، بخلاف الاحكام المبحوث عنها فى الفقه . وكذا الكلام فى غير البرائة من الاصول العملية عقلية كانت او شرعية ، فان ما اشتمل منها على حكم ظاهرى شرعى كان البحث منه بحثاً عن نفس الحكم الشرعى واما فى غيره فالبحث يدور مدار بيان وظيفة الشاك عند الحيرة والشك على نحو كلى عام من دون اختصاص بباب دون باب وبموضوع دون آخر ، كما هو شأن المسائل الفرعية .



واما المسائل الفقهية فهى « المسائل الباحثة عن الاحكام والوظائف العملية الشرعية و ما يؤل اليها عن موضوعاتها الشرعية » فالمسائل الباحثة عن الاحكام الخمسة المشهورة ، وكذا ما يبحث عن الاحكام الوضعية ، وما يبحث عن ماهية العبادات ، وكذا البحث عن مثل الطهارة والنجاسة الثابتتين لموضوعات خاصة ، مما يؤل الى الاحكام تكليفية او وضعية تتعلق بافعال المكلفين ، كلها ابحاث فقهية داخلية فيما ذكرنا ، كما ان البحث عن عبادات الصبى وسائر الاحكام التى تشملها ايضاً كذلك ، فموضوع المسألة الفقهية ليس خصوص الافعال ، ولا افعال المكلفين ، لاستلزامه القول بالاستطراد فى كثير من مسائله ، كالأبحاث المتعلقة بعبادات الصبى وسائر افعاله ، و كالمسائل الباحثة عن احكام وضعية متعلقة باعيان خارجية كاحكام المياه والمطهرات والنجاسات ، ولاداعى الى اخراجها من الفقه مع كثرتها ، كما انه لا وجه لصرافها عن ظاهرها وارجاعها الى البحث عن افعال المكلفين بالتعسف والتكلف



ومن هنا تعرف ان القواعد الفقهية «هى احكام عامة فقهية تجرى فى ابواب مختلفة» و موضوعاتها و ان كانت اخص من المسائل الاصولية الا انها اعم من المسائل الفقهية . فهى كالبرازخ بين الاصول والفقه ، حيث انها اما تختص بعدة

من ابواب الفقه لاجمعيها ، كقاعدة الطهارة الجارية فى ابواب الطهارة والنجاسة فقط ، وقاعدة لاتعاد الجارية فى ابواب الصلوة فحسب ، وقاعدة ما يضمن وما لا يضمن الجارية فى ابواب المعاملات بالمعنى الاخص دون غيرها . و اما مختصة بموضوعات معينة خارجية وان عمت ابواب الفقه كلها ، كقاعدة لا ضرر ولا حرج فانهما وان كانتا تجريان فى جل ابواب الفقه او كلها ؛ الا انها تدوران حول موضوعات خاصة ، وهى الموضوعات الضرورية والحرجية .

وهذا بخلاف المسائل الاصولية فانها اما لا تشتمل على حكم شرعى اصلا بل يكون واقعاً فى طريق استنباطه ككثير من مسائله ؛ واما تتضمن حكماً عاماً كالبراءة الشرعية الجارية فيما لانص فيه على ما عرفت من غير اختصاص بموضوع دون آخر بل تجرى فى جميع الموضوعات اذا فقد فيها النص

لا يقال : انها تختص ايضا بموضوع خاص وهو ما لانص فيه ، فانا نقول : ان هذه الخصوصية ليست خصوصية خارجية من قبل ذات الموضوع ، وانما هى خصوصية ناشئة من ملاحظة حكم الشرع كما لا يخفى على الخبير .

والغرض من جميع ما ذكرنا فى تعريف المسألة الاصولية والفقهية والقاعدة الفقهية تشخيص حال بعض المسائل المتشابهة التى قد يقع البحث عنها ، وانها من الاصول او من القواعد الفقهية او من الفقه نفسه . و من المعلوم ان تشخيص حال المسألة و اندراجها فى كل واحد من العلوم له دخل تام فى طور البحث عنها وكيفية استفادتها عن مبادئها الخاصة ، فان كل واحد من هذه العلوم يمتاز بنوع من البحث لا يجرى فى غيره ، كما اشرنا اليه فى المقدمة فكن على بصيرة منها .



فائدة - قد اشتهر فى السنة جماعة من الاصوليين ان المسائل الاصولية تنفع المجتهد دون المقلد ، بخلاف المسائل الفقهية فانها تنفع المجتهد والمقلد كليهما ، وقد جعل هذا طريقاً لتمييز المسألة الاصولية عن الفقهية .

ومن نتائج هذا البحث - كما صرحوا به - هو ان تطبيق كبريات المسائل

الفقهية على مصاديقها الجزئية ليس من شأن الفقيه ، بل عليه بيان الاحكام الفرعية الكلية الدائرة على موضوعاتها العامة واماتشخيص مصاديقها وتطبيقها عليها عند الحاجة اليها فهو موكول الى المقلد ، ليس للفقيه فيه نصيب اصلا - اللهم الا في عمل نفسه . وعلى هذا لو كان تشخيص المقلد في بعض الموضوعات مخالفاً لمجتهده فليس قوله حجة في حقه ، بل كل يعمل على شاكلته .

وفيه اشكال واضح ، فانه مخالف لما استقر عليه يدنهم في طيات كتب الفقه ، فنراهم يكثرون البحث عن تشخيص المصاديق الخارجية وصدق العناوين العرفية الواردة في ادلة الاحكام الشرعية على مصاديق مشكوكه وعدم صدقها ثم الافتاء بما يستقر عليه انظارهم .

فنراهم مثالا يبحثون عن «التغيير» الموجب لنجاسة الماء وانه صادق على التقديرى حتى يحكم بنجاسته اذا تغير تقديره ام لا؟ وعن الماء الذى نقص عن الكرم مقدار يسير ان اطلاق «الكرم» عليه هل هو من باب المجاز والمسامحة ام حقيقة بنظر العرف حتى يجرى عليه احكام الكرم؟ وكذا ما اشبهه من التحددات الواردة في الشريعة ، وعن الاحجار المأخوذة من المعادن ، هل يصدق عليها عنوان «الارض» الوارد في ابواب ما يصح السجود عليه حتى يصح السجود عليها ام لا؟ وانه هل يجوز السجود على قشور الفواكه مطلقا وبعد انفصالها ، نظراً الى صدق عنوان «ما اكل» الوارد في اخبار الباب عليها ام لا؟... الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، فان جميع ذلك في الحقيقة راجعة الى تشخيص الموضوعات العرفية الخارجية ؛ فلولا ان هذه التطبيقات موكولة الى نظر الفقيه لكان من الواجب الافتاء بالكليات فقط بان يقال : الماء اذا تغير بالنجاسة نجس ؛ والكرم طاهر مطهر ، ويجب السجود على الارض وما خرج منها الا ما اكل ولبس ، و يخلو بين المقلدين وبين مصاديق هذه الكبريات الكلية .

والسر في جريان سيرتهم في الفقه على ذلك ان ملاك التقليد - وهو لزوم رجوع الجاهل الى العالم - لا يختص بالاحكام الكلية ، بل قد يحتاج تطبيق كثير من الموضوعات العرفية على مصاديقها الى دقة في النظر وتعمق في الفكر ، خارجة

عن قدرة العوام كالأمثلة المذكورة ، فعليهم الرجوع فيها الى نظر المجتهد و رأيه؛ والمجتهد يرجع في تشخيصها الى ارتكاز اتهم المنفولة الموجودة في اعماق اذهانهم واذهان جميع اهل العرف - و منهم مقلديه - فيستخرجها وبها يكشف صدق هذه العناوين على المصاديق المشكوكة وعدمه ، فيفتي بمقتضاه . نعم في المفاهيم الواضحة التي لا فرق فيها بين المجتهد والعامي - كمفهوم الماء والدم وامثالهما - كل يرجع الى تشخيصه وليس تشخيص واحد منهما حاجة في حق غيره.

ومنه يظهر وجه عدم جواز تفويض امر الاستصحاب وغيره من الاصول العملية في الشبهات الموضوعية الى المقلدين مع انها ليست من المسائل الاصولية قطعاً، و الوجه فيه ان تشخيص مجاريها ومعارضاتها والحاكم والمحكوم منها مما لا يقدر عليه العامي فهو جاهل بها ويجب عليه الرجوع الى العالم بها وقد عرفت ان رجوع الجاهل الى العالم لا يختص بالاحكام الكلية؛ بل يعمها والموضوعات المشككة وماشا كلها لاتحاد ملاك الرجوع في الجميع.



اقسام القواعد الفقهية

تنقسم القواعد الفقهية الى اقسام :

الاول - ما يختص بباب من الفقه دون باب بل يجري بحسب مدلوله في جل الابواب وكلها الان يمنع منه مانع ، مثل قاعدة لا ضرر وقاعدة لا حرج وقاعدتي القرعة والصحة على قول ، ولتسمها «القواعد العامة» .

الثاني - ما يختص بابواب المعاملات بالمعنى الاخص ولا يجري في غيرها، كقاعدة التلف في زمن الخيار ؛ وقاعدة ما يضمن وما لا يضمن ، وقاعدة عدم ضمان الامين وما شابهها .

الثالث - ما يختص بابواب العبادات ، كقاعدة لاتعاد ، وقاعدة التجاوز والفراغ على المعروف ، وما يضاهاهما .

الرابع - ما يجري في ابواب المعاملات بالمعنى الاعم كقاعدة الطهارة وغيرها.

الخامس ما يعمل لكشف الموضوعات الخارجية الواقعة تحت ادلة الاحكام مثل حجية البيئنة وحجية قول ذي اليد ، وكفاية العدل الواحد في الموضوعات وعدمها فهي كالامارات التي يستند اليها في باب الاحكام والفرق بينها وبين هذا القسم من القواعد الفقهية انها تعمل لكشف الاحكام الكلية وهذه تعمل لكشف الموضوعات ، الى غير ذلك من الاقسام . والاولى ان نخص كل قسم من هذه الاقسام ببحث مستقل لما بين القواعد المندرجة تحت كل قسم من القرابة والمشاكل الموجهة لتسهيل الامر في اثباتها ودرء حقائقها وحل مشكلاتها .

والحمد لله اولوا آخره



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامی

القاعدة الاولى قاعدة لاضرر

هذه القاعدة من اشهر القواعد الفقهية ، يستدل بها في جل ابواب الفقه من العبادات والمعاملات ، بل هي المدرك الوحيد لكثير من المسائل ؛ و لهذا افردوها بالبحث وصنف فيها غير واحد من اعظم المتأخرين رسالات مستقلة بينوا فيها حال القاعدة من حيث مدركها ومعناها، وفروعها ونتائجها . منهم العلامة الاكبر شيخنا الاعظم الشيخ مرتضى الانصارى قدس سره ؛ صنف فيها رسالة طبعت في ملحقات مكاسبه بعد ان تعرض لها استطراداً في فرائده ذيل قاعدة الاشتغال ، و العلامة المحقق شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره ، والعلامة النحرير النائيني قدس سره ، و جعلها العلامة النراقي قدس سره، العائدة الرابعة من «عوائده» .

فبعضهم تقبلها بقبول حسن و جعلها مدركاً لكثير من الفروع الفقهية ، و بعضهم خرب بنيانها من القواعد واعتقد بعدم امكان الاعتماد عليها لاثبات شيء من الفروع التي لا يوجد لها مدرك سواها ، وبعضهم رأها حكماً قضائياً يعتمد عليها في ابواب القضاء لا غير ؛ بما سنطو عليكم منها ذكرأ فهذه القاعدة تليق بالبحث والتفتيح التام لكي يتضح حال تلك الفروع الكثيرة المتفرعة عليها في الابواب المختلفة من الفقه . فنقول - ومن الله جل ثناؤه التوفيق و الهداية - ان الكلام فيها يقع في مقامات :

المقام الاول في مدركها

لا ريب في ان نفى الضرر والضرار في الجملة من الامور التي يستقل بها العقل ، و يشهد له في مقامات خاصة آيات من الكتاب العزيز :

قال الله تعالى : لا تضاروا الدة بولدها ولا مولود له بولده (١) نهى سبحانه عن اضرار الام بولدها بترك ارضاعه غيظاً على ابيه لبعض الجهات ، كما انه نهى عن اضرار الاب بولده بمنع رزقهن وكسوتهن بالمعروف مدة الرضاع، فيمتنع عن ارضاع الولد، فيتضرر منه الولد ، وهذا اظهر الاحتمالات في معنى الآية الشريفة ، ويشهد له صدرها ايضاً حيث قال سبحانه : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فانه يشتمل على حكمين : حكم ارضاع الام حولين كاملين وحكم الانفاق عليهن مدة الرضاع ، وذيل الآية متمم لهذين الحكمين فكانه سبحانه قال : فان ابى احدهما عن القيام بما هو وظيفة له - الاب من الانفاق والام من الارضاع - فعلى الاخر ان لاتعامله بترك وظيفته فيضر بالولد من هذه الناحية ، ويويده ايضاً قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك » كما لا يخفى ، وعلى هذا يكون قوله « لا يضار » منبئاً للفاعل والباء زائدة فان المضارة تتعدى بنفسها

وقد يذكّر في معنى الآية احتمالات اخرى منبئية على كون « لا تضار » منبئاً للمفعول والباء للسببية مثل ما ذكره الفاضل المقداد في « كنز العرفان في فقه القرآن » حيث قال : « قيل ان المراد ان لا يضار بالوالدة بان يترك جماعها خوفاً من الحمل ولا هي تمتنع من الجماع خوفاً من الحمل فتضر بالابروي عن الباقر والصادق عليهما السلام » وعلى هذا المعنى، الآية تدل على نهى الاب عن الاضرار بالام وبالعكس بسبب خوف الولد ، وعلى الاول تدل على نهيهما عن الاضرار بالولد ، فهي على كل حال دالة على نفى الضرر والنهي عن الاضرار في الجملة وهو المطلوب واما تمام الكلام في فقه الآية فهو في محله

وقال ايضاً في حق النساء المطلقات : « ولا تضاروهن لتضييقا عليهن » (٢) نهى سبحانه عن الاضرار والتضييق على المطلقات في السكنى والنفقة في ايام عدتهن، كما اوصى بهن في موضع آخر بقوله : ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا (٣) نهى عن الرجوع الى المطلقات الرجعية لا لرغبة فيهن بل لطلب الاضرار بهن كالتقصير في النفقة او

لتطويل المدة حتى تلجأ الى بذل مهرها . كما اشار اليه في كنز العرفان .
وقال سبحانه ناهياً عن الاضرار بالوراث وتضييع حقوقهم : «من بعد وصية يوصي
بها او دين غير مضار» (١) نهى عن الاضرار بالوراث في الوصية بان يوصي ببعض الوصايا
اجحافاً عليهم ودفعاً لهم عن حقوقهم او يقر بدين ليس عليه دفعاً للميراث عنهم ويشير
اليه ايضاً قوله تعالى : « فمن خاف من موص جنفاً او اثماً فاصلح بينهم فلا اثم عليه »
والجنف هو الميل الى افراط او تفريط والاضرار بالورثة .

وقال ايضاً ولا يضار كاتب ولا شهيد (٢) نهى عن اضرار كاتب الدين والشاهد
عليه او على البيع ، بان يكتب مالم يمل او يشهد بمالم يستشهد عليه ، هذا اذا قدر الفعل اعنى
لا يضر مبنياً للفاعل ، واما اذا قدر مبنياً للمفعول فالنهي انما هو عن الاضرار بالكاتب
والشهداء اذا ادوا حق الكتابة والشهادة ، على اختلاف الاقوال في تفسير الآية الشريفة .



هذا ولكن العمدة في اثبات هذه القاعدة على وجه عام هي الروايات الكثيرة
المدعى تواترها ، المروية من طرق الفريقين ، وان اختلفت من حيث العبارة بل المضمون
حيث ان بعضها عام وبعضها خاص الا ان مجموعها كاف في اثبات هذه الكلية .

وبما ان في استقصاء هذه الروايات فوائد جمة لاتنال الابه فاللزام ذكر ما وقفنا
عليه في كتب اعلام الفريقين مما ذكرها المحققون في رسالاتهم المعمولة في المسألة
ومالم يذكروها ليتم الفائدة بذلك انشاء الله ، وانى وان بذلت جهدى في جمعها واستقصائها
واوردت ما اوردها الاصحاب في هذا الباب واضفت عليها ما ظفرت به معالم يشيرون
اليه ، لكن لعل باحثاً يقف على مالم اقف عليه فان العلم غير محصور على قوم وكم ترك
الاول للآخر . وكيف كان نبدء بذكر اخبار اصحابنا الاعلام ، ثم تتبعها بذكر ما اورده
الجمهور في اصولهم .

فما يدل على هذه القاعدة بعمومها من طرق الاصحاب روايات :

١ - ما رواه الكليني رضوان الله عليه في الكافي عن ابن مسكان عن زرارة عن

ابى جعفر الباقر عليه السلام ، قال : ان سمرة بن جندب (١) كان له عذقي ، وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار ، فكان يجي ، ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصارى فقال الانصارى : يا سمرة ! لا تزال تفجأنا على حال لانحب ان تفجأنا عليه ، فاذا دخلت فاستأذن . فقال : لا استأذن في طريق ، وهو طريقى الى عذقى . قال : فشكاه الانصارى الى رسول الله صلى الله عليه وآله فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه فقال : ان فلاناً قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه ، فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل ، فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله استأذن في طريقى الى

١- «سمرة» بفتح الاول وضم الثانى وفتح الثالث ؛ و«جندب» بضم الاول وسكون الثانى وفتح الثالث على وزن «لعبة» صحابى من بنى شمع بن فزارة . والذي يظهر من تتبع كتب الرجال والسير ، لاسيما ما نقله العلامة المصنفى وابن ابى الحديد ؛ في ترجمة الرجل انه كان من اشد الناس قسوة وعداوة لاهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم ، وكان لا يبالي بقتل الابرياء وجعل الاكاذيب وتحريف الكلم عن مواضعه ، واليك نبذة مما التقطناها من مغازيه :
١- ان معاوية بذل لسمرة بن جندب مائة الف درهم على ان يروى عن النبى (ص) ان هذه الاية نزلت في على عليه السلام نزلت في من الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام - الى قوله تعالى - والله لا يحب الفساد وان هذه نزلت في ابن ملجم «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد» فلم يقبل فزاده حتى بلغ اربعمائة الف فقبل ! (نقله ابن ابى الحديد في شرحه على نهج البلاغة)

٢- استغلف زياد سمرة بن جندب على البصرة فاتى الكوفة وقد قتل ثمانية آلاف من الناس (وفي رواية من الشيعة) فقال له زياد هل تخاف ان تكون قتلت احداً بريئاً ؟ قال لو قتلت مثلهم ما خشيت ! (رواه ابو جعفر الطبرى في احداث سنة حسين من تاريخه) .

٣- قال سمرة : والله لو اطعت الله كما اطعت معاوية لما عذبنى ابداً ! (نقله الطبرى وابن الاثير) .

٤- ان سمرة بن جندب عاش حتى حضر مقتل الحسين (ع) وكان من شرطة ابن زياد و كان في ايام مسير الحسين عليه السلام الى العراق يحرض الناس على الخروج الى قتاله (نقله ابن ابى الحديد في شرحه) ولكن الذى يوهن هذه الرواية ما نقله من جماعة منهم البخارى انه مات سنة ٥٨ وفى نقل آخر ٥٩ وفى نقل ثالث ٦٠ مع ان وفاة الطف كانت سنة ٦١ فتدبر * *

عذقي؟ فقال له رسول الله (ص) خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال : لا، قال : فلك اثنان قال : لا اريد ، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعذاق فقال : لا، قال فلك عشرة في مكان كذا وكذا . فابى، فقال : خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة قال : لا اريد ، فقال له رسول الله (ص) انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله (ص) فقلعت ورمى بها اليه وقال له رسول الله (ص) انطلق فاغرسها حيث شئت (نقله في الوسائل في الباب ١٢ من كتاب احياء الموات) .

٢ - هارواه في الكافي ايضا عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان ، فكان يمر به الى نخيلته ولا يستأذن ، فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء ، فابى سمرة ، فلما تابه جاء الانصاري الى رسول الله (ص) فشكا اليه وخبره الخبر فارسل اليه رسول الله (ص) وخبره بقول الانصاري وما شكاه ، قال : اذا اردت الدخول فاستأذن فابى ، فلما ابى ساومه حتى بلغه من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيع ، فقال لك بها عذق يمدلك في الجنة فابى ان يقبل ، فقال رسول الله (ص) للانصاري : اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار ، (رواه في الوسائل في الباب ١٢ من كتاب احياء الموات ثم قال : ورواه الصدوق باسناده عن ابن بكير نحوه ، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن خالد مثله) .

ولا يخفى ان هذه الرواية وما قبلها رواية واحدة تحكى عن قضية واحدة نقلها

✽ ✽ ولولم يكن دليل على فسق الرجل ومعاداته للحق واوليائه الا هذه الرواية المنقولة في المتن عن الجوامع المعتبرة الحاكية عن اعتدائه على الانصاري ، لكان كافياً ، فانه صريح في طغيانه واجترائه على رسول الله (ص) والتبازد بعصيانته قبالة امره الموكد بانواع التأكيد وقد قال الله تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » (النساء - ٦٩) بل قد بلوحت منها امارات كفره ، فان من البعيد ان يكون الانسان مؤمناً بالمعاد ووعده تعالى بالثواب والجزاء ثم لا يقبل ضمان رسوله (ص) نعم الجنة له ضماناً صريحاً بشئ بخس .

زرارة عن ابي جعفر الباقر عليه السلام و عمدة الفرق بين الطريقين هو ذكر قيد على مؤمن في قوله «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» في الاول منهما دون الاخير ، وسيأتي ان له دخلا في فهم مغزى الحديث ،

٣ - ما رواه الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» باسناده عن الحسن الصيقل عن ابي عبيدة الحذاء «قال قال ابو جعفر (ع) كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان اذا جاء الرجل الى نخلته نظر الى شئ من اهل الرجل فكرهه الرجل فذهب الرجل الى رسول الله (ص) فشكا فقال يا رسول الله (ص) ان سمرة يدخل على بغير اذن فلما ارسلت اليه فامرته ان يستأذن حتى تأخذ اهلها خدرها منه ، فارسل اليه رسول الله (ص) فدعا فقال : يا سمرة اما شأن فلان يشكوك ويقول تدخل بغير اذن فتري من اهل ما يكره ذلك؟ يا سمرة استأذن اذا انت دخلت ، ثم قال له رسول الله (ص) يسرك ان يكون لك عذق في الجنة بذخلك؟ قال : لا ، قال : لك ثلثة قال : لا ؛ قال : ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقلمعها واضرب بها وجهه (رواه فيمن لا يحضره الفقيه في باب حكم الحریم) وهذه الرواية كما ترى مخالفة عن ذكر فقرة «لا ضرر ولا ضرار» ولكنها مشتملة على صغرها وهي قوله : «ما اراك يا سمرة الا مضارا» ، وكيف كان فلا ريب في ان هذه الروايات الثلاث حكائية عن قضية واحدة و ان اختلفت عباراتها و بعض خصوصياتها ، نعلمها زرارة تارة و ابو عبيدة الحذاء اخرى ، ويظهر منها انه كان لسمرة بن جندب حق العبور الى نخلته من باب البستان الذي كان عنده دار الانصارى ؛ ولكن اراد استيفاء حقه مع الاضرار بالانصارى ولم يرض بالجمع بين حقه وحق الانصارى بان يكون دخوله مع استيذان منه بل ولم يرض بالاستبدال عنها فدفع عنه رسول الله (ص) شره وامر بقلع نخلته ، لانحصار طريق استخلاص الانصارى الظالم المجحف فيه ، وفي فقه الرواية اباحت تأتي في محله عن قريب انشاء الله .

٤ - ما رواه في الكافي عن عقبة بن خالد عن ابي عبدالله (ع) : قضى رسول الله (ص) بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال : لا ضرر ولا ضرار و قال اذا ارفقت الارف وحدت الحدود فلا شفعة (رواه في الوسائل عن الكافي في الباب ٥ من ابواب

الشفعة ، ثم اشار الى رواية الشيخ والصدوق له بطرقهما الا ان في رواية الصدوق زيادة وهي : «ولا شفعة الا لشريك غير مقاسم» .

و يظهر من هذا الحديث ان العلة او الحكمة في جعل «حق الشفعة» للشريك هي لزوم الضرر و الاضرار عند فقدانه فان الانسان لا يرضى باى شريك ؛ ويدل ايضا على ان هذا الحق ثابت في المشاع و قبل القسمة ، واما بعدها فلا شفعة و هو المراد من قوله : اذا ارفقت الارف (اي اعلمت علامات القسمة) وحدثت الحدود فلا شفعة ؛ ويدل عليه ايضا الزيادة الواردة في طريق الصدوق و هو قوله (ع) ولا شفعة الا لشريك غير مقاسم (١) .

وفي هذا الحديث ايضا ابحاث تدور حول قوله (ع) لاضرر ولا ضرار و انها رواية مستقلة ذكره الراوى مع حكم الشفعة من باب الجمع في الرواية والنقل ، او انها من تنمة رواية الشفعة ، والكلام فيها ياتي من قريب انشاء الله .

ورواها في «مجمع البحرين» في مادة «ضرر» التي قوله لاضرر و لا ضرار الا ان فيه التقييد بقوله «في الاسلام» بعد قوله و لا ضرار . وليكن هذا على ذكر منك .

هـ - مارواه في الكافي عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله (ع) قال : قضى رسول الله ﷺ بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشيء (١) وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء لم يمنع فضل كلاء ، فقال : لاضرر و لا ضرار (رواه في الوسائل في الباب السابع من ابواب احياء الموات)

قال العلامة المدقق شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره ان في النسخة المصححة من الكافي عنده : «وقال لاضرر و لا ضرار» - لا - فقال الخ بان يكون هذه الفقرة معطوفة على ما قبلها بالواو لا بالقاء ، فليكن هذا ايضا على ذكر منك . اقول : وهناشيء

١ - قال شيخ الطائفة قدس سره في الخلاف في كتاب الشفعة في السئلة الثالثة : و معنى ارف عليه اعلم عليه قال ابو عبيدة : يقال ارفتها تأديفاً اي اعلمت لها علامات و هي لنة اهل الحجاز . انتهى كلامه .

٢ - الاصح على ما في بعض النسخ «النقع» وهو فاضل الماء ؛ يقال : «نقع البئر» اي فاضل ما بها

يجب التنبيه عليه و هو انه قد وقع الخلاف بينهم في ان مالك البئر اذا قضى حاجته وحاجة مواشيه وزرعه من مائها وفضل بعد ذلك شيء فهل يجب عليه بذله بلا عوض لمن احتاج اليه لشربه او شرب ماشيته او سقى زرعه ؛ او مع العوض ، ام لا ؛ والمعروف بينهم انه لا يجب ، ولكن المحكى عن شيخ الطائفة في المبسوط وفي الخلاف وعن ابن الجنيد والسيد ابي المكارم بن زهرة انه يجب بذله لمن احتاج اليه لشربه و شرب ماشيته خاصة والمسألة معنونة في كتاب «احياء الموات» ولنا في تأييد صحتار الشيخ قدس سره وتضعيف ما ذهب اليه المشهور كلام يأتي

وفي معنى قوله : «لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء» احتمالات احدى ان صاحب البئر اذا منع فضل مائها عن اهل البادية ، حتى منعوا عن سقى مواشيه عند العطش الحاصل عادة بعد الرعي ، لم يقدروا على رعي مواشيه حول آبار ومنعوا من الاستفادة من كلائها ، فمنع فضل الماء ليمنع عن فضل الكلاء . ثانيها ان صاحب البئر اذا منع فضل مائها عن اهل البادية قابله صاحب الكلاء بمنع فضل كلائه منه . ثالثها ان صاحب البئر اذا منع فضل مائها فلعل اهل البادية يحتاجون اليه لزرعهم و كلائهم وذلك يضربهم ويمنعهم عن الزرع والكلاء فلهذا امر صاحب البئر بان لا يمنع فضل مائها حتى لا يمنع فضل الكلاء . ولعل اوجه الاحتمالات هو الاول فتدبر .

٦ - ما ارسله الصدوق قدس سره : قال قال النبي ﷺ : الاسلام يزيد ولا ينقص ، قالوا لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ؛ فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شراً قال وقال : الاسلام يعلو ولا يعلى عليه (اخرجه في الوسائل في الباب الاول من ابواب الارث في المجلد الثالث)

و الظاهر ان الصدوق قد جمع هنا بين روايات ثلث واردة بطرق مختلفة ليستدل بها على ان المسلم يرث من غير المسلم :

احدها - قوله : الاسلام يزيد ولا ينقص ، ثانيها - لا ضرر ولا ضرار في الاسلام . ثالثها - الاسلام يعلو ولا يعلى عليه . اما قوله «فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شراً» فالظاهر انه تفريع على الرواية الاولى ، والذي يؤيد ذلك ما رواه في الوسائل في هذا الباب

بعينه عن «معاذ» انه ورث المسلم عن اخيه اليهودي - و كان عندئذ باليمن - وقال :
سمعت رسول الله (ص) يقول : الاسلام يزيد ولا ينقص فاستدل معاذ بهذه الرواية على ان
المسلم يرث عن اخيه اليهودي فعلى هذا ليس مجموعها رواية واحدة وارادة في باب الارث
مشملة على نفى الضرر والضرار كى تعد رواية مغايرة لغيرها من الروايات . ويؤيده ايضاً
ما رواه «الحاكم» في المستدرک (١) عن النبى (ص) الاسلام يزيد ولا ينقص ، مجرداً عن
هذا الذيل اعنى قوله لاضرر ولا ضرار .

٧ - ما رواه المحدث النورى في المستدرک (٢) عن دعائم الاسلام عن ابي عبد الله
(ع) انه سئل عن جدار الرجل وهو ستره بينه وبين جاره ، سقط منه ، فامتنع من بناءه
قال : ليس بجبر على ذلك الا ان يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق او بشرط فى
اصل الملك ، ولكن يقال لصاحب المنزل اشتر على نفسك فى حقك ان شئت ، قيل له :
فان كان الجدار لم يسقط و لكنه هدمه او ازال هدمه اضراراً بجاره لغير حاجة منه
الى هدمه ، قال : لا يترك (٣) وذلك ان رسول الله (ص) قال : لاضرر ولا ضرار ، وان
هدمه كلف ان يبنيه .

ولكن لا يظهر من هذه الرواية ان هذه الفقرة كانت مذكورة فى كلام النبى (ص)
مجردة عن غير ما فعله (ع) اخذ من قول النبى (ص) الوارد فى قضية سمرة بن جندب بعنوان
كبرى كلية يستدل بها على مورد السؤال ؛ وهذا المرجأ للامام (ع) كما يجوز لغيره
فلا يجوز الاستشهاد بهذه الرواية على كون هذه الفقرة قضية مستقلة من قضايا النبى
(ص) كما قد يتوهم . فكن على بصيرة منه ، حتى احدث لك منه ذكراً .

٨ - ما رواه فى المستدرک ايضاً عن دعائم الاسلام عن ابي عبد الله عن ابيه عن
آبائه عن امير المؤمنين (عليهم السلام) ان رسول الله (ص) قال : لاضرر و لا ضرار .
وهذه ايضاً - كالتى قبلها - لا تدل على كون الفقرة المذكورة كلاماً مستقلاً من
كلمات النبى (ص) وقضاء غير ما ورد فى ذيل رواية سمرة

٩- مارواه الشيخ في التهذيب باسناده عن هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله (ع) : في رجل شهد بغيره مريضاً وهو يباع ، فاشترى رجل بعشرة دراهم واشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد ، فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنائير قال فقال : لما حب الدرهم خمس ما بلغ ، فان قال : اريد الرأس والجلد فليس لمالك ، هذا الضرار وقد اعطى حقه اذا اعطى الخمس (رواه في الوسائل في الباب ٢٢ من ابواب بيع الحيوان من كتاب التجارة)

ويمكن عتده الرواية من الروايات العامة نظراً الى ظهور قوله «هذا الضرار» في كونه صغرى لكبرى كلمية مفهومة من العبارة ، كما هو المعمول في حذف الكبرى في مقام التعليل والاكتفاء بذكر صغرها ، فكانه قيل : هذا الضرار ولا ضرار؛ اولا يجوز الضرار . واحتمال كون الكبرى المحذوفة مقيدة بقيود لم يكن المقام مقام ذكرها ، لكونه من مصاديقها على كل حال ، بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى على من لاحظ نظائرها ، مضافاً الى ان ظاهر كون التعليل بامر ارتكازي عقلي ولا يفيد في هذا الحكم بنظر العقل فتدبر ، وكيف كان فهي دالة على نفى الضرر فقط فلو قلنا بالفرق بينه وبين عنوان الضرر كما هو الاقوى فلا تكون دالة على نفى الضرر .



هذه هي الروايات الدالة على هذا الحكم عموماً . واليك بعض ما ورد في الموارد الخاصة المؤيدة لما سبق من العمومات :

١٠- مارواه في الكافي عن محمد بن حفص عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن قوم كانت لهم عيون في ارض ، قرية بعضها من بعض ، فاراد رجل ان يجعل عينه اسفل من موضعها الذي كانت عليه ، وبعض العيون اذا فعل بهاذلك اضر بالبقية من العيون ، وبعضها لا يضر من شدة الارض قال فقال : ما كان في مكان شديد فلا يضر وما كان في ارض رخوة يطحاء فانه يضر ، وان عرض رجل على جاره ان يضع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد قال : ان تراضيا فلا يضر ، وقال يكون بين العينين الفذراع (رواه في الوسائل في الباب ١٢ من ابواب كتاب احياء الموات) .

ويظهر من هذه الرواية ان الاضرار بالغير غير جائز حتى اذا كان منشأ التصرف في امواله التي يتسلط على التصرف فيها كيف يشاء بمقتضى قاعدة تسلط الناس على اموالهم ، فان صاحب العين انما اراد التصرف في عينه المملوكة بان يجعلها اسفل مما كانت فمنعه الامام (ع) من ذلك لما فيه من الاضرار بالعيون القريبة منها هذا ولكن لاعموم فيها يمكن التمسك به في غير مورد ها . نعم لا يبعد التعدى عنه الى غير البئر من التصرفات والى سائر الجيران والاملاك المتقاربة .

وقد عنون الفقهاء هذه المسألة في باب «حریم العين» من كتاب احياء الموات والمشهور بينهم ان حریم العين والقناة الفذراع في الارض الرخوة وخمسامة ذراع في الارض الهلبة ؛ ولكن المحكى عن الاسكافي والمختلف والمسالك ان حده ان لا يضر الثاني بالاول .

وكيف كان هذا الخلاف لا دخل له فيما نحن بصدده فانه لا شك في ان الحكمة او العلة في التحديد بالالف وخمسامة على القول به هو رفع الاضرار ، ولا يبعد القول بكفاية احد الامرين اعنى البعد بالمقدار المذكور والعلم بعدم تضرر الجار ، وتمسام الكلام في محله .

ثم لا يخفى ان منصرف الرواية هو ما اذا كان ترك ذلك التصرف موجبا لفوات بعض المنافع الزائدة المترتبة لمالك العين لا ما اذا كان يتضرر بتركه حتى يؤل الامر الى تعارض الضررين ، وليكن هذا على ذكر منك حتى نبين عنه في بحث تعارض الضررين من التنبيهات الاتية انشاء الله تعالى .

١١- ما رواه الكليني باسناده عن محمد بن الحسين قال : كتبت الى ابي محمد

(ع) رجل كانت له قناة في قرية فاراه رجل ان يحفر قناة اخرى الى قرية له كم يكون بينهما في البعد حتى لا يضر احديهما بالاخرى في الارض اذا كانت صلبة اورخوة ؛ فوق (ع) ، على حسب ان لا تضر احديهما بالاخرى ان شاء الله (رواه في الوسائل في الباب ١٤ من ابواب احياء الموات) .

وهذه الرواية دالة على ان هذا الحكم ، اعنى عدم جواز الاضرار بالغير - حتى بان يتصرف

الانسان في ملكه او ملك مباح فيلزم منه ضرر على غيره - كان مركزاً في ذهن الراوى فلذا لم يسئل عن اصل الحكم وانما سئل عن صفراء بقوله : كم يكون بينهما في البعد حتى لا يضر احد بهما بالآخرى ، ومنشأ هذا الارتمكازا ما التعارف الخارجى وما هو الدائر بين العقلاء في امثال هذه الموارد ، واما عمومات لاضرر ، واما ما روى عن الائمة السابقين عليهم السلام من لزوم التباعد بين العينين بالف او خمسمائة ذراع على اختلاف الاراضى ، مثل ما روى عن الصادق (ع) في الرواية السابقة . وكيف كان فطريق الاستدلال بهذه الرواية هو عين ما مر بيانه في الرواية السابقة ؛ الا ان مورد السؤال هناك هو خصوص التصرف في العيون المستحدثة من قبل ، والسؤال هنا من احداث عين جديدة في ارض قريبة من عين اخرى .

١٢ - ما رواه بذلك الاسناد قال : كتبت الى ابي محمد (ع) رجل كانت له رضى على نهر قرية ؛ والقرية لرجل ؛ فاراد صاحب القرية ان يسوق الى قريته الماء في غير هذا النهر ويهطل هذا الرضى ، أله ذلك ام لا ؟ فوقع عليه السلام : يتقى الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المؤمن (رواه في الوسائل في الباب ٢٥ من ابواب احياء الموات) .

والظاهر ان صاحب الرضى كان له حق الانتفاع من ذاك النهر من قبل ، والا كان تصرفه فيه عدوانياً وجاز لصاحب القرية نهيه عن التصرف فيه بمثل هذا وتعطيل رضاء حتى اذا لم يرد سوق الماء في غير ذلك النهر ، فان الناس مسلطون على اموالهم وعلى هذا سوق الماء في غير هذا النهر مزاحم لحقه ويكون تعديا عليه فالمنع منه استناداً الى هذه الجهة لا دخل له بما نحن بصدده ، ولكن الذى يستقرب دلالة الرواية على المطلوب ان الامام (ع) لم يستند بالحكم اليه ، بل استنده الى عنوان آخر وهو عنوان الاضرار فقال : لا يضر اخاه المؤمن ، ويستفاد منه حكم عام بعدم جواز اضرار المؤمن باخاه في كل الموارد وهو وان كان حكماً تكليفياً في بادى النظر الا انه يستفاد منه الحكم الوضعى ايضاً عند التأمل فتأمل .

١٣ - ما رواه الكليني رضوان الله عليه عن عقبه بن خالد عن ابي عبدالله (ع) في

رجل اتى جبلا فشق فيه قناة فذهبت الاخر بماء قناة الاول قال فقال : يتقايسان (١) بحقايب البئر ليلة ليلة ، فينظر ايتهمما اضررت بصاحبتهما ، فان رايت الاخيرة اضررت بالاولى فلتعمور ورواه المدوق باسناده عن عقبة بن خالد ؛ وزاد : قضى رسول الله (ص) بذلك وقال : ان كانت الاولى اخذت ماء الاخيرة لم يكن لصاحب الاخيرة على الاولى سبيل (رواه في الوسائل في الباب ١٦ من ابواب احياء الموات ، وبمضمونه رواية اخرى عن الشيخ باسناده عن عقبة بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام)

وفي مجمع البحرين « حقايب البئر » اعجازها ، وهذه الرواية ايضا تدل على عدم جواز الاضرار بالغير وان كان بالاستفادة من ارض مباحة ، حتى انه امر بالاختيار والمقايسة والنظر الى ماء القناتين ليلة ليلة ، فان ثبت ان القناة الاخيرة تضر بالاولى فلتعمور والا فلا ، واما عدم حكمه بعور الاولى لواضررت بالثانية فوجهه واضح لعدم صدق الاضرار عليه بعد اقدمه بنفسه على حفر قناته قرب الاولى الذي يكون معرضا لذلك عادة ولا يخفى ان الاستفادة من هذه الرواية الحكم الوضعي ايضا

١٤ - ما رواه في الكافي عن طاححة بن زيد عن ابي عبدالله (ع) قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم (رواه في الوسائل في الباب ١٢ من كتاب احياء الموات) . وهي تدل على عدم جواز الاضرار بالجار بما لا يضر الانسان بنفسه ، وقوله : ولا اثم لعل معناه انه لا يجوز ارتكاب الاثم في حق الجار وان كل اضراره اثم ، او انه كفى في اداء حق المجاورة ان لا يضر به فاذا لم يضر به فلا اثم ، ورواه المحدث الكاشاني قدس سره في الوافي في باب « حسن المجاورة » ثم قال : لعل المراد بالحديث ان الرجل كما لا يضر نفسه ولا يوقعها في الاثم او لا يبعد عليها الامرائم ، كذلك ينبغي ان لا يضر اخاه ولا يوقعه في الاثم او لا يبعد الامر عليه اثم ، يقال اثمه : اوقعه في الاثم ، اثمه الله في كذا عهده عليه اثم انتهى كلامه .

١٥ - ما رواه الطبرسي في المجمع مراسلا في تفسير قوله تعالى : « من بعد وصية يوصي بها او دين غير مضار » (٢) من انه جاء في الحديث : ان الضرار في الوصية من

(١) وفي نسخة : « يتقايسان » والاصح هو الاول وهو من المقايسة .

(٢) النساء - ١٢

الكبائر (ورواه في الوسائل عنه في الباب ٨ من ابواب الوصية)

والظاهر منها - بقرينة سائر الروايات الواردة في ذاك الباب - ان الضرار في الوصية هو الوصية بتمام المال او باكثر من الثلث ، ولا يخفى ان المستفاد منها عدم صحة هذه الوصية وعدم نفوذها ، سيما بملاحظة الآية الشريفة فهي لا تدل على حكم تكليفي فحسب بل عليه وعلى الحكم الوضعي .

١٦ - ما رواه الصدوق في عقاب الاعمال باسناده عن النبي ﷺ في حديثه من اضر بامرأة حتى تفقدى منه نفسها لم يرض الله له بعقوبة دون النار - الى ان قال - و من ضار مسلما فليس منا ولا سنامنه في الدنيا والاخرة .

وغير خفي ان الفقرة الاخيرة مطلقة تدل على عدم جواز الاضرار بالمسلم مطلقا ١٧ - ما رواه الكليني باسناده عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) في حديث : انه نهى ان يضار بالعبي او تضاراه في رضاعه (رواه في الوسائل في باب اقل مدة الرضاع اكثرها من ابواب احكام الاولاد) ، وفي ذيل هذا الباب رواية اخرى قريبة منها .

١٨ - ما رواه الكليني ايضا باسناده عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سالت عن الشيء يوضع على الطريق فتمر الدابة فتتفر بصاحبها فتعقره فقال : كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه (رواه في الوسائل في الباب ٩ من ابواب موجبات الضمان من كتاب الديات) .

فحكم عليه بان التصرف في الشارع المباح بما يوجب الاضرار بالغير موجب للضمان ، وان كون الطريق عاملا يمنع من هذا الحكم .

١٩ - ما رواه الشيخ باسناده عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبدالله عليه السلام قال : كل من اضر بشئ من طريق المسلمين فهو له ضامن (رواه في ذاك الباب بعينه)

٢٠ - ما رواه الصدوق باسناده عن الحسن بن زياد عن ابي عبدالله (ع) قال : لا ينبغي للرجل ان يطلق امرأته ثم يراجعها وليس به فيها حاجة ثم يطلقها ، فهذا الضرار الذي نهى الله عز وجل عنه ، الا ان يطلق ثم يراجع وهو ينوي الامساك (رواه في الوسائل في الباب ٣٤ من ابواب اقسام الطلاق من كتاب الطلاق) .

وقوله فهذا الضرر الذي نهى الله عز وجل عنه إشارة الى قوله تعالى : ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا (١) وفي ذلك الباب بعينه روايات اخر في هذا المعنى فراجع . هذه ما وصل اليها من طرق الاصحاب عموماً وخصوصاً ، وهناروايات اخر خاصة واردة في ابواب مختلفة يعثر عليها المتتبع قد طوينا الكشف عنها ، والعمدة هي العمومات المتقدمة



واما ماورد من طرق العامة فهي روايات :

١ - ما رواه احمد في مسنده (٢) قال حدثنا عبد الله ، قال حدثنا ابو كامل الجعدي ، قال حدثنا الفضيل بن سليمان ، قال حدثنا موسى بن عقبة ، عن اسحاق بن يحيى عن الوليد بن عباد بن صامت عن عباد قال : ان من قضاء رسول الله ﷺ ان الممعدن جبار ، والبئر جبار ، والمجماء جرحها جبار ، والمجماء البهيمة من الانعام والجبار هو الهدر الذي لا يغرم ؛ وقضى في الر كاز الخمس ، وقضى ان النمل لمن ابرها الا ان يشترط المبتاع ، وقضى ان مال المملوك لمن باعه . . . الى ان قال : وقضى للجديتين من المهرات بالسدس بينهما ، وقضى ان من اعتق شريكاه في مملوك فعليه جواز عتقه ان كان له مال ، وقضى ان لا ضرر ولا ضرار وقضى انه ليس لعرق ظالم حق ؛ وقضى بين اهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر ، وقضى بين اهل البادية (المدينة خ ل) انه لا يمنع فضل ماء لا يمنع فضل الكلاء .

قال في المجمع : الجبار بالضم والتخفيف (كغراب) الهدر يعني لا غرم ، والمجماء البهيمة سميت بذلك لانها لا تتكلم ؛ والمعنى : ان البهيمة العجماء تنفقت فيتلغ شيئاً فذلك الشيء هدر وكذلك اذا انهار على احد فهو هدر (يعني لا غرامة في التلف في شيء من هذه الموارد) .

اقول : لاشك في ان هذه الاقضية صدرت في وقايح مختلفة ولكن «عبادة» ذكر متون الاقضية وحذف موارد ها وجمعها في حديث واحد ، ومضمونها من اقوى الشواهد

١ - البقرة - ٢٣١

٢ - المجلد الخامس ص ٣٢٦ و ٣٢٧

على ذلك ، وعلى هذا فمن القريب جدا ان يكون قوله : «لا ضرر ولا ضرار» غير صادر عنه عليه السلام مستقلا بلاسابقة دعوى ولا منازعة ، بل لعله كان ذلك قضاء في واقعة او وقائع متعددة ؛ نقله عبادة مجرداً عنها ، فيحتمل قريباً ان يكون بعينه ماورد في قضية سمرة مع الانصاري ، او ماورد فيها وفي حكمي الشفعة ومنع فضل الماء (بناء على القول بوروده في ذيلها ايضاً على ماسيأتي شرحه) وحينئذ لا يجوز لنا الاخذ بما يظهر منه بادي النظر من وروده مستقلا والاستدلال به على انه كان قضاء مستقلا فليكن هذا ايضا على ذكر منك .

٢ - ما ارسله ابن الاثير في النهاية انه عليه السلام قال : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام واحتمال التقطيع في كلام ابن الاثير عند النقل ايضا قريب فلا يصح عده قضاءً مستقلا ٣ - وهنا عبارات مختلفة من محققي اصحابنا تدل على ان الحديث كان متفقاً عليه بين العامة والخاصة :

منها ما ذكره العلامة قدس سره في التذكرة في المسألة الاولى من خيار الغبن ، قال الغبن سبب الخيار للمغبون عند علمائنا وبه قال مالك واحمد لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى .

ويظهر من عبارته ان مستند مالك واحمد ايضا في هذا الحكم هو حديث نفي الضرر ، ولكن يحتمل ان يكون دليلاً لمختاره ومختار اصحاب فقط ، وكيف كان فتمسك العلامة بهذا الحديث في هذا المقام شاهد على كونه معتمداً عليه عند العامة والخاصة ومنها ما افاده السيد ابو المكارم بن زهرة في الغنية في اواخر ابواب الخيار من كتاب البيع لاثبات حكم الارش من قوله : ويحتج على المخالف بقوله (ص) : لا ضرر ولا ضرار .

ومنها ما افاده شيخ الطائفة في المسألة ٦٠ من كتاب البيع من الخلاف في باب حكم خيار الغبن : دليلنا ما روى عن النبي (ص) انه قال : لا ضرر ولا ضرار انتهى وليعلم انه قدس سره لم يذكر هنا قيد «في الاسلام» مع ذكره في كتاب الشفعة من الخلاف بعينه حيث قال : في المسألة ١٤ منه ان قول النبي (ص) لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يدل على ذلك فاذا شكك الاعتماد على ذكره هذا القيد هناك والاستدلال به

على وجوده في متن الرواية .

والحاصل ان امثال هذه التعبيرات والاستدلالات في كتب العامة والخاصة تدل على كون هذه الرواية كالمجمع عليهم بينهم ، حيث ارسلوها ارسال المسامحات .
ومما ينبغي التنبيه عليه هنا ان صاحب الوسائل قد سره روى هذه الفقرة اعني قوله «لا ضرر ولا ضرار» مجردة عن غيرها في ابواب مختلفة من الوسائل مثل الباب ١٧ من ابواب الخيار ، وقديوم ذلك انها رواية اوروايات اخر حتى يستند اليها في اثبات صدور هذه الفقرة مستقلة، ولكن هذه الشبهة تزول بسرعة بعدما لاحظنا اسناد هذه الاخبار، فان اسنادها بعينه اسناد رواية زرارة الواردة في قضية سمرة بن جندب ، ورواية عقبة الواردة في قضاء رسول الله في منع فضل الماء فراجع ، وديدن صاحب الوسائل في تقطيع الروايات معلوم لكل من له انس بكتابه .



هذا ما وقفنا عليه من الروايات الدالة على هذه القاعدة عموماً وخصوصاً في كتب الفريقين ، وقد تحصل منه ان هذه الفقرة (لا ضرر ولا ضرار) نقلها زرارة و ابو حبيدة الحذاء عن الامام الباقر عليه السلام ، وعقبة بن خالد عن الامام الصادق عليه السلام ، و رواها الصدوق والقاضي نعمان المصري مرسلًا ، وارسله الشيخ والعلامة وابن زهرة رضوان الله عليهم في كتبهم ارسال المسلمين و من طرق العامة رواء احمد مسنداً و ابن الاثير مرسلًا . وقد وردت روايات خاصة في مواضع شتى تؤيد مضمونها ، فاذا لم ندع التواتر فيها - كما ادعاه فخر الدين في محكي الايضاح من باب الرهن ؛ فلا اقل انها من المستفيضات التي لا ينبغي التأمل في جواز الاعتماد عليها حتى من القائلين بعدم حجية خبر الواحد هذا تمام الكلام في مدرك القاعدة

المقام الثاني

في مفاد هذه القاعدة

وقبل الشروع في بيان مفاد القاعدة ومفزاها لا بد من تقديم امرين لهما دخل تام في فهم معنى هذه الروايات .

الاول - قد عرفت ان قوله « لا ضرر ولا ضرار » مزيل في غير واحد من طرق الرواية بقوله (في الاسلام) فهل هذا القيد ثابت بطرق صحيحة يبركن اليها ، بحيث لو توقف استظهار بعض ما ذكر في معناها عليه يحكم به ام لا ؟ .

الذي يظهر بعد التأمل التام في اسانيد الروايات ومضامينها ان تذييل الحديث بهذا التذييل غير ثابت . لما عرفت عند بيان الاخبار من عدم وروده الا في مرسله الصدوق (١) ومرسله ابن الاثير (٢) ومرسله الطريحي في مجمع البحرين في مادة « ضرر » ذيل حديث الشفعة (٣) لكن الظاهر انه سهو من قلبه الشريف لان حديث الشفعة مذكورة في جوامع الاخبارنا بدون هذا القيد ولا شك انه اخذ الحديث منها ، وفي كلام الشيخ في كتاب الشفعة في المسألة الرابعة عشرة (٤) وقد عرفت انه نفسه نقله مجرداً عن هذا القيد في « المسألة الستين » من كتاب البيع ، وفي كلام العلامة في التذكرة في المسألة الاولى من خيار الغبن (٥) .

والانصاف ان شيئاً من هذه المرسلات بل ولا مجموعها مع ما عرفت من السهو و الاشتباه في غير واحد منها لم تبلغ حداً يمكن الركون عليها ، فما يظهر من بعض كلمات

١ - ذكرناها تحت الرقم ٦

٢ - ذكرناها تحت الرقم ٢ من احاديث العامة

٣ - ذكرناها تحت الرقم ٤ .

٤ و ٥ - ذكرناها تحت الرقم ٣ من احاديث العامة .

شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره من عدم وجود هذا القيد الا في كلام ابن الاثير في النهاية وان كان مخالفاً للواقع ، لما عرفت من نقله في كلام الصدوق و كلام غيره واحد من ائمة الفقه . الا ان هذا المقدار غير كاف في اثباته ، كما ان ما نقله من بعض معاصريه من دعوى التواتر في هذا القيد واسناده الى المحققين ايضاً في غير محله ، و الاحاصل ان اثبات هذه الزيادة بنقل من عرفت دونه خرط القتاد

وعلى هذا لا تصل النوبة الى ملاحظة التعارض بين طرق الرواية، وما ورد فيه هذه الزيادة و ما لم يرد ، حتى يقال بتقديم ما اشتمل على الزيادة ، لما قرر في محله من تقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة ، نظراً الى ان الزيادة سهواً من الراوي نادر الوقوع جداً بخلاف النقيصة . فيؤخذ بما اشتمل على الزيادة ، حتى يجاب عنه بما افاده المحقق النائيني بان مبنى ذلك ليس الاسيرة العقلاء ؛ ولا يعلم بنائهم على تقديم اصالة عدم الزيادة في امثال هذه المقامات التي يحتمل قريباً كون الزيادة من الراوي عند النقل بالمعنى لغروسيته في ذهنه ، بمناسبة الحكم والموضوع ، وملاحظة اشباهه من قوله : لا رهبانية في الاسلام ، لا اخفاء في الاسلام ، وغير ذلك من امثالهما انتهى ما افاده ملخصاً .

هذا مع اننا لم نجد اصلاً لهذا الاصل وما اشبهه مما ينسب الى بناء العقلاء فانه ليس عندهم اثر من هذه الاصول التي تنسب اليهم بل الذي وجدنا منهم ان مدارهم في هذه المقامات ، اذا ادت حاجتهم اليها في عمل انفسهم ، على الاطمينان من اى طريق حصل وعند الاحتجاج مع خصومهم على قرائن لفظية او حالية او مقامية توجب الاطمينان عادة لمن اطلع عليها ، ولم نجد لهم تعبد خاص بتقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة ، و ان شئت اختبر نفسك عنده مطالعة الكتب التي ترد عليك كل يوم فهل تأخذ باصالة عدم الزيادة بعنوان اصل عقلائي ولولم تفد الاطمينان ، والانصاف ان العقلاء لا يعرفون كثيراً من هذه الاصول التي تنسب اليهم وان بنائهم في هذه الموارد على الاخذ بما تطمئن به انفسهم لا غير

واما التذييل بقوله «على مؤمن» فقد عرفت انه وارد في رواية ابن مسكان عن زرارة المروية في الكافي ، ولكن عرفت ان ابن بكير روى هذه الرواية بعينها عن زرارة مجردة عن هذا القيد ، وروى ايضاً هذه القضية بعينها ابو عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام مجردة عنه ، فاحد الروايتين عن زرارة وابو عبيدة الحذاء نقلاه مجرداً والراوى الاخر عنه نقله مقيداً فكيف يمكن الاهتمام على الاخير في اثباته ، سيما مع ملاحظة انه ليس قيداً يهتم بشأنه في بادى النظر .

ثم اعلم ان هذا البحث اعنى زيادة «في الاسلام» او على مؤمن» لو ثبت يترتب عليه بعض الفوائد الهامة ، و ليس كما افاده المحقق النائيني قدس خالياً عن الفائدة ؛ لظهور الفائدة في تنقيح مفاد الحديث و تأييد كون كلمة «لا» نافية ؛ الذي استند اليه العلامة الانصارى في اثبات حكومة القاعدة على العمومات ، لانهية حتى يكون مفادها حكماً فرعياً بعدم اضرار الناس بعضهم ببعض . بيان ذلك :

ان الجارو المجرور (اعنى في الاسلام) هنا متعلق بفعل عام مقدور على اصطلاح النحاة الظرف هنا ظرف لغو ، والتقدير لا ضرر موجود في الاسلام ؛ ومعناه انه لا يوجد حكم ضررى في احكام الاسلام وهذا المعنى يوافق حكومة القاعدة على عمومات الاحكام ، ولا يناسب كون لانهية بان يكون معناه لا تضرروا في الاسلام ، لان الاسلام ليس ظرفاً لاضرار الناس بعضهم ببعض الاعلى تكلف بعيد ، و العجب من المحقق النائيني قدس الله نفسه حيث انكر ذلك و اعتقد بجواز ارادة النهى مع هذا القيد ايضاً . وكان الشبهة نشأت عن الخلط بين اصطلاح النحاة في الظرف ، وبين الظرف و المظروف بمعناهما العرفى فراجع وتأمل . وسيأتى تنمة لهذا الكلام عند تحقيق مفاد الحديث .



الثانى - لا يخفى على الناظر في روايات الباب ورود قوله «لا ضرر ولا ضرار» ذيل

قضية سمرة ، وظاهر غير واحد منها وروده مستقلاً ايضاً ، ولكن الانصاف انه ظهور بحدوى يزول بالتأمل ، فان احتمال التقطيع فيها قوى جداً وقد اشرنا الى بعض ما علم التقطيع فيه ، عند نقل الاخبار ، هذا مضافاً الى عدم اعتبار الطرق المشتملة على ذكر هذه القضية

مجردة عن غيرها ، فلا يمكن الركون اليها .

ولكن ظاهر حديثي الشفعة ومنع فضل الماء (١) المرويين عن عقبة بن خالد ورودها ذيل قضاء رسول الله ﷺ في الشفعة ومنع فضل الماء ، لكن قد وقع التشكيك من غير واحد من محققى الأصحاب في هذا الظهور واحتمل كونه من باب الجمع في الرواية ، وأول من فتح باب هذا التشكيك العلامة الجليل شيخ الشريعة الأصفهاني قدس سره فإنه اصر على عدم ورودها في هاتين القضيتين و اتعب نفسه الزكية في جمع القرائن على ذلك ، وتبعه المحقق النائيني وأيده بقرائن آخر .

و تظهر ثمرة هذا النزاع في تحقيق مفاد الحديث وأنه نفى الأحكام الضرورية الحاكم على عمومات أدلة الأحكام ، أو أن مفاده النهي عن أضرار الناس بعضهم ببعض ؛ فإنه لو ثبت ورودها ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء كانت كالعلة لتشريع هذين الحكمين في الشريعة وهذا لا يناسب النهي بل يناسب النفي كما هو ظاهر .

وكيف كان فعمدة ما استند إليه المحقق المذكور في إثبات هذا المدعى المخالف لظاهر الرواية مقايضة قضايا رسول الله ﷺ المحكية عن طرق العامة المنتهية الى « عبادة بن صامت » ، وما ورد من طرق الخاصة المنتهية في كثير من مواردنا الى « عقبة بن خالد » فإن توافقهما واتحادهما في كثير من عباراتهما مع خلو رواية « عبادة » من هذا الذيل مع أنه نقل قضاؤه في الشفعة وفضل الماء بعينه ، كما نقله « عقبة بن خالد » مما يضعف الاعتماد على هذا الظهور البدوي ويوجب قوة الظن بأن الجمع بين هذه الفقرة و سائر فقرات الرواية كان من باب الجمع في الرواية من ناحية الراوى ، لأنها صدرت في قضية واحدة عن النبي ﷺ ، سيما مع كون عبادة ضابطاً متقناً في نقل الأحاديث ومن خيار الشيعة على ما قيل . كما أنه لا يمكن الاستشهاد بظهور لفظة « فاء » في قوله « فلا ضرر ولا ضرار » في ذيل حديث منع فضل الماء في كون ما بعده متفرعاً على ما قبله ومتصلاً به ، لما عرفت سابقاً من أن النسخ المصححة من الكافي خالية عنها بل المذكور فيها هو الواو بدل الفاء (فراجع الروايات السابقة وتأملها)

هذا ملخص ما افاده العلامة الاصفهاني في كلام طويل له في رسالته المعمولة في المسألة ، ولكن الانصاف ان رواية عقبة بن خالد اقوى ظهوراً في اتصال هذه الفقرة بقضائه عليه السلام في الشفعة ومنع فضل الماء من رواية عبادة في الانفصال ، بيان ذلك : انه لا شك لمن تأمل رواية عبادة بن صامت انه لخص قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله وارتكب التقطيع فيها ولم ينقلها مع مواردنا بل نقلها مجردة عن ذكر المورد ، لاننا لم قطعاً بعدم صدور هذه القضايا او اكثرها عنه عليه السلام بلامقدمة ، بل كل واحد منها كان وارداً في مورد خاص ، مثل قضية سمرة بن جندب وشبهها ؛ ولكن عبادة لخصها وجمعها في عبارة واحدة ، ومن هنا يحتمل قريباً ان يكون قد حذف قوله لا ضرر ولا ضرار عن ذيل قضائه في منع فضل الماء ؛ حيث لا يتفاوت معه المعنى حتى يعد خارجاً عن حدود النقل بالمعنى المتداول بين الرواة ، واكتفى بذكر هذه الفقرة اعني لا ضرر بعنوان قضاء مستقل لوروده في موارد مختلفة .

ومما يقرب هذا الاحتمال انه لا شك في ورود لا ضرر في ذيل قضية سمرة ولكن عبادة لم ينقل موردها بل اكتفى بنقل قضائه بان لا ضرر ولا ضرار مجرداً عن كل شيء ؛ فيستكشف من ذلك عدم اعتناؤه بنقل هذه الخصوصيات ، فاكتفائه بذكر هذه الفقرة مستقلة ؛ عن تذييل قضائه عليه السلام في الشفعة ومنع فضل الماء بها ، قريب جداً .

هذا مع ان الكلام بعد في سند رواية عبادة بن صامت ، فان مجرد توثيق عبادة لو ثبت لا يكفي في الاعتماد على الرواية ، لاشتمال سندها على رجال آخرين لم يثبت لنا وثاقتهم لمعرفت من ان احمد نقلها في مسنده بسند وسائط عن عبادة ؛ هذا كله مضافاً الى ان الجمع بين الروايات في نقل واحد بهذا الوجه (بالحق حكم يكون كالكهرى برواية خاصة تكون كالصغرى له) غير معهود من الرواة ، بل هو شبه بالفتاوى والاجتهادات التي تداولت بعد عصر الرواة كما لا يخفى ؛ فالحاصل ان صرف النظر عن ظهور رواية عقبة في ورود جميع فقراتها في واقعة واحدة وارتباط بعضها ببعض بامثال هذه الاحتمالات مشكل جداً ، ووجود « فاء التفریع » وان كان مؤيداً للاتصال ولكن عدمها لا يدل على عدمه ، بل العطف بالواو ايضاً ظاهر فيه وان كان

اضعف ظهوراً من الفاء .

وقد تبع هذا المحقق على هذا القول ، المحقق النائيني قدس سرهما في رسالته المعروفة واستدل له مضافاً الى ما ذكره بوجوده اخرى :

احدها - ان افضية النبي ﷺ مضبوطة عند الامامية واهل السنة ، وبعد اتفاق ما رواه العامة عنه عليه السلام مع ما رواه اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام وبعد ورود لاضرر ، مستقلاً في طريقهم ، يحدس الفقيه ان ما ورد في طريقنا ايضاً كان قضاء مستقلاً من دون ان يكون تنمة لحديث الشفعة ومنع فضل الماء وانما الحق به اعقبه بن خالد من باب الجمع في الروايتو النقل

ثانيها - ان جملة «ولا ضرر» على ما سيجيء من معناها لا تناسب حديث الشفعة ولا حديث منع فضل الماء فلا يحتمل تذييلهما بها في كلام النبي ﷺ

ثالثها - ان بيع الشريك بغير رضا شركه ليس مقتضياً للضرر فضلاً عن ان يكون علة له فلا يصح تعليل فساد حديث لاضرر ، وكذلك كراهة منع فضل الماء على ما هو الاقوى من انه ليس وجه التحريم - لا يمكن تعليلها بالاضرر ، فيستكشف من هذا عدم كونه من تنمة الحديثين .

ثم اورد على نفسه بامكان كونه من قبيل العلة في التشريع (يعنى به حكمة الحكم فاجاب عنه بان حكمة الاحكام لو لم تكن دائمية فلا اقل من لزوم كونها غالبية والحال انه ليس الضرر في موارد الشفعة ومنع فضل الماء غالبيا هذه خلاصة ما افاده .

هذا ولكن يدفع الاول ما عرفت آنفاً من ان القرائن شاهدة على عدم كون هذه الفقرة قضاءً مستقلاً حتى يلزم خلو رواية عقبة عنها ، بل الظاهر ان عبادة هو الذي حذف موردها او مواردنا وجعلها قضاءً مستقلاً ؛ وليس عليه حرج لعدم كونه بسدد نقل جميع الخصوصيات كما تنادى به روايته . ويشهد له ايضاً ترك ذكر قضائه في حق سمرة بن جندب الذي وردت هذه الفقرة في ذيلها وكذلك عقبة بن خالد لم يذكر قضيه سمرة وما حكمه النبي ﷺ هناك ، فلمعه او كل امرها الى شهرتها ، اولم يكن بسدد استقصاء جميع قضاياه عليه السلام فانه لم يثبت لنا كونه بسدد ذلك ، فلا عقبة بن خالد كان بسدد

استقصاء قضايا النبي ﷺ ولا «عبادة» كان بصدد بيان خصوصيات قضاياها .

ويجيب عن الثاني بأنه يمكن ان يكون ذكر «لاضرار» بمدفوله «لاضرر» من قبيل الاستشهاد بثلك فقرات من حديث الرفع (رفع ما اكرهوا عليه ومالم يطيقوه وما اخطأوا) في رواية البرزطي وصفوان عن ابي الحسن عليه السلام الواردة في رجل اكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ، فان مورد استشهاد عليه السلام لم يكن جميع الثلاثة ، بل خصوص رفع الاكراه ، وهذا امر شايع عند الاستشهاد بالقضايا التي تشتهر بعبارة مخصوصة وجيزة؛ فانهما كثيراً ما تنقل جميعها في مقام الاستشهاد وان كان مورد الاستشهاد خصوص بعض فقراتها ، فذكر لاضرار في كلام النبي ﷺ عقيب قوله لا ضرر عند قضائه في الشفعة او منع فضل الماء ، تنمينا لهذه القضية التي اعتمد عليها في غير مقام لا ينافي عدم انطباقه على مورد الحديثين ، وان هذا الامثل سؤال بعضنا عن بعض عن حكم النائم والجواب عنه بما ورد من رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ، مع ان مورد الاستشهاد احدي فقراتها فقط ؛ هذا مضافاً الى ان منافاة قوله «لاضرار» لمورد الحديثين غير واضح كما سيأتي البحث عنه ان شاء الله عند البحث عن معنى كلمتي الضرر والضرار فانتظر .

ويدفع الثالث ان حمل النهي في مسألة منع فضل الماء على الكراهة غير معلوم ، ببيان ذلك : ان القدر المتيقن من مورد الرواية هو ما اذا كان الممنوع في حاجة شديدة ، ويشق عليه تحصيل ماء آخر لسقيه او سقى مواشيه بحيث او منع من فضل ماء البئر وقع في مضرة شديدة وخرج وضييق في المعيشة ، ولاطلاق لها يشمل غير هذه المورة ، فانهما واردة في حق اهل بوادي المدينة ومن ضاهاهم والظاهر ان الامر بالنسبة اليهم ، وتلك الابار في ذاك العصر كان من هذا القبيل ولاقل من الشك فلا يمكن التعدي عنها الى غير هذه الموارد . ثم انه لا يبعد من مذاق الشارع المقدس ان يأمر مالك البئر ان لا يمنع فضل مائه في امثال المقام اما مجاناً وبلا عوض اوفى مقابل القيمة ، على خلاف في ذلك بين القائلين بوجوب البذل كما عرفت شرحه عند نقل الاحاديث رعاية لمصالح جمع من ذوي الحاجة من المسلمين . وقاعدة تسلط الناس على اموالهم

وان كانت قاعدة مسلمة ثابتة عند الشرع و العقلاء ؛ الا انه لامانع من تحديدها من بعض النواحي من قبل الشارع المقدس ، لمصالح هامة كما وقع التحديد من ناحية العقلاء في بعض الموارد ، كيف وقد حددوها الشارع في مواضع اخرى ؛ في مورد الاحتكار والاكل في المخمصة وامثالهما .

ولا مانع من القول بوجوب بذل فضل الماء هنا كما صار اليه جمع من الفقهاء ، هذا شيخ الطائفة قد اوجب على مالك البئر بذل فضل مائه مجاناً حيث قال فيما حكى عن مبسوطه : « ان كل موضع قلنا فيه يملك البئر فانه احق بمائه بقدر حاجته لشربه و شرب ماشيته وسقي زرعه ، فاذا فضل بعد ذلك شيء وجب بذله بلا عوض لمن احتاج اليه لشربه و شرب ماشيته - الى ان قال - اما لسقي زرعه فلا يجب عليه ؛ لكنه يستحب ، وذكر في الخلاف نحوه ، وفي المختلف حكايته عن ابن الجنيد وعن الغنية ايضاً ، فراجع .

نعم ظاهر المشهور عدم وجوب البذل ولعل الوجه فيه تردد دهم في صحة اسانيد الروايات الدالة على هذا الحكم - كما حكى عن المسالك - او استنادهم فيه الى عموم السلطنة وغيرها واستبعاد تخصيصها بامثال هذه الروايات ، واستيفاء البحث عن هذا الحكم وكول الى محله من كتاب « احياء الموات » .

والغرض من جميع ما ذكرنا ان القول بحرمة منع فضل الماء مما لا استبعاد فيه ، كما ان انطباق عنوان الضرر على القدر المتيقن من مورد الرواية بالنظر الواسع العرفي قريب جداً كانطباقه على مورد الاحتكار و شبهه ؛ فاذن لا وجه للقول بان الذيل كان حديثاً مستقلاً وقع الجمع بينه وبين سائر فقرات الرواية من الراوى ، فانطباق لأضرار على مورد الرواية قريب بعد ملاحظة ما ذكرنا في توضيحه ، والعجب ان المحقق النائيني قد لم يكتف بما ذكر حتى منع انطباق لأضرار على مورد الرواية ولو بعنوان حكمة الحكم . مع ما عرفت من ان انطباقه على القدر المتقن من مورد الرواية بعنوان حكمة الحكم ايضاً قريب فضلاً عن حكمة الحكم . هذا كله مضافاً الى ان التعليل بما يشتمل على حكم الزامى لتأكيد الامر الاستحبابية او النواهي

التنزيهية المؤكدة غير بعيد ، فمجرد كون الحكم المعلل غير الزامى لا يكفي شاهداً للحكم بعدم تذييله بهذه العلة المشتملة على حكم الزامى فتدبر .

واما حديث الشفعة فلا مانع من ورود لاضرر فيه بعنوان حكمة الحكم والقول بان الحكمة لا بدان تكون امراً غالبياً ، وليس الضرر الحاصل بترك الاخذ بالشفعة ولزوم بيع الشريك على شريكه كذلك ممنوع بعدم الدليل على لزوم كونها امراً غالبياً بل يكفي كونها كثير الوقوع ، وان لم يكن غالبياً بل لا يبعد كفاية عدم كونها نادراً ، الا ترى انه قد ورد في غير مورد من المناهي انه يورث الجنون او البرص او امثال ذلك ، مع ان هذه اللوازم ليست دائمية بل ولا غالبية .

واضعف منه القول بان الضرر الناشى من ترك الشفعة اتفاقى نادر الوقوع . كما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني في رسالته الميل اليه . فانه ممنوع جداً لما نشاهد من حال الناس وعدم رضائهم باى شريك بل الذين يرضونهم للشركة اقل بمراتب بالنسبة الى من لا يرضونه . ولا شك لمن لاحظ حال الشركاء في المساكن والارضين وغير هـ انه لو احكم الشفعة وجاز للشريك بيع حصته ممن شاء من دون رعاية نظر شريكه ، لوقع بين الناس من التشاجر والتنازع والبغضاء وفساد الاموال والانفس مالا يخفى . نعم هذا الضرر ليس دائماً حتى يصلح لان يكون علة لهذا الحكم و لكنه يصلح ان يكون حكمة له بلا اشكال .

و لقايل ان يقول : كيف يجعل حكم واحد (مثل لاضرر) علة في مقام مثل قضية سمره ؛ وحكمة في مقام آخر كما فيما نحن فيه ؛ وقد اشار الى هذا الاشكال المحقق النائيني في رسالته وارتضاء . لكن الانصاف انه ايضاً في غير محله لعدم المانع من ذلك اصلاً ، وهل ترى مانعاً من جعل حفظ النفوس حكمة في باب القصاص والديات ؛ وعلة في باب وجوب بذل الطعام عند المزمعة لمن لا يجد اليه سبيلاً بل قد يكون حكم واحد في قضية واحدة علة من جهة وحكمة من اخرى ، كما ترىهم يصرحون بان الاسكار علة لتحريم الخمر ولذا يجوز التعدي عن الخمر الى سائر المسكرات ؛ مع ما يرى منهم انه من قبيل الحكمة من جهة المقدار والكم ؛ وان « ما سكر كثيره فقليله حرام »

كما ورد في عدة روايات ، وحيث نذاي مانع من جعل قول الشارع «لأنه مسكر» مثلاً علة في بعض المقامات وحكمة في أخرى مع جوازها في مقام واحد من جهتين . ولا يتوهم أن ذلك يوجب اختلافاً في معنى هذه الفقرة حتى يستبعد استعمالها في معنيين مختلفين (ولو في مقامين مختلفين كما في محل البحث) فإن المعنى في الجميع واحد لا اختلاف فيه أصلاً ، وإنما الاختلاف في كيفية التعليل بها ونحو ارتباط هذه الكبرى مع صغرها ، فإنها قد تكون علة لتشريع حكم عام فتكون حكمة ، ولا يجب دوران ذلك الحكم مدارها بل قد تختلف عنها كما في حكم الشفعة ، وفي بعض المقامات تكون ضابطة كلية تلقى إلى المكلفين يدور الحكم معها حيثما دارت ، وأما تشخيص كون العلة من قبيل الأول أو الثاني فإنما هو من القرائن اللفظية والمقامية وكيف كان فلا يتوجه على الحديث إيراد من هذه الناحية أيضاً .

وقد تحصل مما ذكرنا أن الاستشكال في مناسبة لاضرر لمورد الحديثين ضعيف جداً ، ولو بنى على أمثال هذه التشكيكات جرى الإشكال في كثير من الظواهر المرتبطة بعضها ببعض ، والانصاف أن لا نخلعنا وأنفسنا لاجدائ فرق بين هذين الحديثين وسائر الروايات الواردة في وقائع مختلفة المشتملة على ذكر التعليقات والكبريات ، بل لعله لو لم يفتح باب هذا التشكيك ما كان يبدو في أذهانهم قدس الله أسرارهم شيء من هذه الإيرادات وإنما حصلت ما حصلت بعد إبداء هذا الاحتمال .

وإذا قد عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان مفاد هذه الفقرة التي هي العمدة في مدرَك هذه القاعدة ، والبحث عنها تارة يكون حول مفردات الحديث أعني كـلمتي «الضرر» و «الضرار» وأخرى في معنى الجملة ، فيقع البحث في مقامين :

الأول في معنى الضرر والضرار

فداختلف عبارات اللغويين في معناهما فاما الضرر :

فمن «المحاح» أنه خلاف النفع .

وعن «القاموس» : أنه ضد النفع وأنه سوء الحال .

وعن «النهاية» و «مجمع البحرين» : أنه نقص في الحق .

وعن «المصباح» انه فعل المكروه باحد النقص في الاعيان .
 وذكر الراغب في «مفرداته» انه سوء الحال ، اما في النفس لقلة العلم و الفضل
 واما في البدن لعدم جراحة وتقص ، واما في الحال من قلة مال وجاء (١)
 والظاهر ان الاختلاف بين هذه التعبيرات من جهة وضوح معنى الكلمة للاختلاف
 في معناها ، بل الرجوع الى اقوال اهل اللغة - لوقلتنا بحجية قول اللغوي - في امثال
 هذه المقامات التي يكون المعنى ظاهر أعند اهل العرف يعرفه كل من انس بهم ولو من
 غير اهل لسانهم ، مشكل ، لان الرجوع اليهم من باب رجوع الجاهل الى العالم واهل
 الخبرة ، وهنا ليس كذلك لان كل من يزاول هذه اللغة كثر اولتنا يكون من اهل
 الخبرة بالنسبة الى امثال هذه اللغات الدارجة ، بحيث يحصل له من تتبع موارد استعمالها
 الكثيرة نوع ارتكاز بالنسبة الى معناها اللغوي يمكنه الرجوع اليه عند الشك في
 بعض مصاديقه ؛ مضافاً الى انه ليس من ذاب اللغويين التعرض لخصوصيات معنى هذه
 اللغات اتكالا على وضوحها ، فاللازم علينا الرجوع الى ما ارتكز في اذهاننا واذهان
 اهل العرف من معناها .

مركز تحقيق كتاب توير علوم راسدي

والذي نجده من ارتكازنا الحاصل من تتبع موارد استعمال هذه الكلمة ان
 معناها هو « فقد كل ما نجده ونفتق به من مواهب الحيات من نفس او مال او مرض او غير
 ذلك » وما قد يقال بعدم صدقه في موارد فقد العرض كما ترى نعم استعماله في بعض موارد
 فقد العرض قليل ، بل الظاهر صدقه في موارد اجتماع الاسباب وحصول المقتضى لبعض
 تلك المنافع اذا منع منه مانع ، كما ان الظاهر انه مقابل للنفع كما يشهد به كثير من
 آيات الذكر الحكيم مثل قوله تعالى : و يتعلمون ما يضرهم و لا ينفعهم و قوله :
 يدعوا من دون الله ما لا يضره و لا ينفعه ، و قوله : يدعول من ضره اقرب من
 نفعه ، و قوله : عز من قائل : ولا يملكون لانفسهم ضراً و لا نفعاً ؛ الى غير ذلك .
 هذا الامر فيه سهل بعد امكن الرجوع الى ما ارتكز في الذهن من تتبع موارد

١ - ذكره في معنى الضرب بالضم والتشديد وهو الضر بالفتح والضرر بمعنى واحد
 كما وقع التصريح به في بعض كلمات اللغويين .

استعمالاته عند الشك في بعض مصاديقه فان الرجوع الى هذا الارتكاز يغنى عن اتعاب النفس في تحصيل ضابطة كلية له .

واما الضرر فهو مصدر باب المفاعلة من ضار به يضاره ؛ و ذكر في معناه امور :
الاول - انه فعل الاثنين والضرر فعل الواحد .

الثاني - انه المجازاة على الضرر .

الثالث - انه الاضرار بالغير بما لا ينتفع به بخلاف الضرر فانه الاضرار بما ينتفع

الرابع - انهما بمعنى واحد . ذكر هذه المعاني الاربعة في «النهاية» و ظاهرها انه مشترك لفظي بين هذه المعاني .

الخامس - انه بمعنى الضيق ذكره في القاموس .

السادس - انه الاضرار العمدى والضرر اعم منه ؛ مال اليه المحقق النائيني في

آخر كلامه بعد ان جعلها بمعنى واحد في اول كلامه ولذا احتتمل كونه للتأكيدي محل الكلام والتحقيق ان المعنى الاخير اقرب من الجميع فانه الذي يظهر بالتتابع في موارد استعماله في الكتاب العزيز والروايات قال الله تعالى : **وان اطلقتم النساء** ؛ فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً تعتدوا (١) فان قوله لتعتدوا من اقوى الشواهد على ان الضرر هنا بمعنى التعمد في الضرر بقصد الاعتداء و قد مر في رواية العشرين من الروايات السابقة ما يؤيده و يؤكد **وقوله تعالى** : **لا تضاروا الامة بولدها ولا مولود له بولده (٢)** وقدم ان المعروف في تفسيرها انه تعالى نهى عن اضرار الام بولدها بترك ارضاعه غيظاً على ابيه وعن اضرار الاب بولده باقتزاعه عن امه طلباً للاضرار بها .

وقوله تعالى : **وما هم بضارين به من احد الا باذن الله (٣)** و كونه بمعنى الاضرار

العمدى بالسحر واضح ، **وقوله** عز من قائل : **من بعد وصية يوصي بها اودين غير مضار (٤)** وقدم ان المعروف في تفسيرها النهي عن الاضرار بالورثة باقراره بدين ليس عليه

دفعاً لهم عن ميراثهم .

وقوله تعالى : ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن (١) نهى عن الاضرار بالمطلقات والتضييق عليهن في النفقة والسكنى طلباً للاضرار بهن . وقد مضى في الحديث التاسع من الاحاديث السابقة المروية عن هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله عليه السلام من ان البعير المريض اذا برء وطلب الشريك الرأس والجلد فهو الضرار ، ولا يخفى انه اذا ازدادت القيمة بالبرء ومع ذلك طلب الرأس والجلد فليس الاقصاء الاضرار بصاحبه بل الظاهر ان قوله في رواية سمرة : انك رجل مضار ناظر الى هذا المعنى فان القرائن تشهد على انه لم يقصد بعمله الا الاضرار بالانصارى فهذا المعنى اقرب معانيه .

واما احتمال كونه فعل الاثنين فالظاهر انه بملاحظة كونه من باب المفاعلة ، و لكنه قياس في غير محله لعدم استعماله في شيء من الموارد التي اشرنا اليها آنفاً في هذا المعنى .

واما كونه بمعنى المجازاة على الضرر ، فلعلة مأخوذة من سابقه وهو ايضاً ضعيف لما عرفت .

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

واما كونه بمعنى الاضرار بالغير بما لا ينتفع ، فالظاهر انه من لوازم المعنى المختار في كثير من الموارد فهو من قبيل ذكر الطزوم و ارادة اللزوم .
واما كونهما بمعنى واحد فهو في الجملة صحيح على ما ذكرنا لان الضرر اعم من العمدى وغيره فيتم اداق في العمدى ويفترقان في غيره .

واما كونه بمعنى الضيق ، كما ذكره في القاموس بناءً على ان المراد منه الايقاع في الحرج والكلفة في مقابل الضرر الذي هو ايراد نقص في الاموال والانفس (كما قد يفسر بذلك) فهو ايضاً مما لا يمكن المساعدة عليه ، فانه لا يلائم موارد استعماله ، فان قوله تعالى : اودين غير مضار ناظر الى الاضرار بالورثة ضرراً مالياً بان يوصى بوصية او يقر بدين ليس عليه ، منعاً لهم عن حقهم كما عرفت في اوائل الكتاب ، ولو قيل ان هذا عن الالتقاء في الضيق والكلفة قلنا بان جميع موارد ايراد النقص في الاموال والانفس

من هذا القبيل .

وقدم في الرواية الخامسة عشرة ايضاً : ان الضرر في الوصية من الكبائر ، و هو ايضاً مستعمل في هذا المعنى اعني ايراد النقص المالي على الغير ، وقدم في رواية هارون بن حمزة الغنوي (الرواية العاشرة) استعماله في مورد الضرر المالي ، و ايضاً قوله تعالى : « وما هم بضارين به من احد » يشمل الضرر في الاموال والانفس بلا اشكال فانه من اوضح مصاديق السحر وقد استعمل الضرر ايضاً في هذا المورد بعينه في قوله تعالى : « ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم » .

وبالجملة القرائن الكثيرة المستفادة من موارد استعمال هذه الكلمة تؤكد كونها بمعنى التعمد في الضرر

واما سائر المعاني المذكورة فهي اما ناشية من توهم كونه بين الاثنين لكونه مصدراً لباب المفاعلة واما تكون من لوازم المعنى المختار او غير ذلك من الامور التي لا يسعنا الاعتماد عليه . هذا تمام الكلام في معنى كلمتي « الضرر » و « الضرار »

الثاني - في معنى الحديث ومفاده

اعلم ان في معنى الحديث الشريف احتمالات قال بكل منها قائل :

الاول - ان معنى نفى الضرر نفى الاحكام الضررية ، اما بان يكون مجازاً من باب ذكر المسبب و ارادة السبب كما يظهر من شيخنا الاعظم العلامة الانصاري فان لزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المقبوضين و كذا الحكم بجواز دخول سمرة دار الانصاري بغير اذنه موجب للضرر (وان كان له حق العبور في الجملة) فنفي الضرر هنا بمعنى نفى ذلك الحكم الوضعي او التكليفي المستلزم له ، وهكذا في سائر المقامات واما يكون اطلاق الضرر على الحكم الموجب له من باب الحقيقة الادعائية ؛ كما هو الشأن في جميع المجازات على قول جمع من المحققين ، واما من باب الاطلاق الحقيقي بلا احتياج الى الادعاء كما اختاره المحقق النائيني قدس سره .

الثاني - انه من قبيل نفى الحكم بلسان نفى الموضوع ، بان يكون نفى الضرر كناية عن نفى احكام الضرر في الشريعة ، اختاره المحقق الخراساني قدس سره في

الكفاية وفي حاشيته على الفرائد ، و لكن الظاهر ان مختاره في الكتابين و ان كان متقارب المضمون الا ان بينهما فرقاً من حيث ان ظاهر كلامه في الاول ان نفى الضرر كناية عن نفى جميع احكامه ، و ظاهر الثاني انه كناية عن نفى الاضرار بالغير او تحمل الضرر عنه خاصة ، فراجعهما وتأمل .

الثالث - ان يكون المراد من نفى الضرر نفى صفة من صفاته اعني «عدم التدارك» فقوله : لا ضرر اي : لا ضرر غير متدارك موجود في الشريعة ، حكاه العلامة الانصاري في رسالته المطبوعة في ملحقات المكاسب من بعض الفحول ولم يسمه . وهذه الاحتمالات الثلاثة تبين على ارادة النفي من لفظة «لا» .

الرابع - ان يكون المراد منه النهي عن اضرار الناس بعضهم ببعض بان يراد من لفظة «لا» النهي ، اختاره جمع من اعلام المتأخرين وفي مقدمهم علامة عصره شيخ الشريعة الاصفهاني في رسالته التي صنفها في هذه القاعدة و هي رسالة نافعة مشتملة على فوائد جمة من اشياء التركيب ايضاً بما سيأتي الاشارة اليه ، و من كلمات ائمة اللغة ايضاً .

مركز تحقيق كتاب توير علوم راسدي

فهذه اقوال اربعة في معنى الحديث ، لو لم نجعل ما ذكره المحقق الخراساني في الحاشية والكفاية قولين مختلفين ، و يختلف مفادها و نتائجها : فعلى الاخير يسقط الحديث عن الاستدلال به في الابواب المختلفة من الفقه بالكلية ، ولا يستفاد منه الا حكم فرعي تكليفي بعدم جواز اضرار الناس بعضهم ببعض ؛ وعلى الثالث لا يستفاد منه الا لزوم الغرامة والتدارك في موارد الاضرار ، واما على الاولين يكون مشتملاً على قاعدة عامة حاكمة على عمومات الاحكام الاولى بما سنتلو ذكره انشاء الله ، ولكن الحق انه لا تظهر ثمرة مهمة بين هذين كما ستعرف .

المختار في معنى الحديث

ولنذكر اولاً ما قيل او يمكن ان يقال في توجيه كل واحد من المعاني المذكورة حتى تكون على بصيرة من امرها ، ثم لنبحث عما هو المختار سواء كان بين هذه المعاني او معنى آخر سواء فنقول ومن الله الهداية :

أما المعنى الرابع فغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه ما ذكره شيخ الشريعة
الاصفهاني في رسالته ، فانه (قدم) انتصر له باوفى البيان واتى بما لا مزيد عليه و اليك
نص عبارته :

«ان حديث الضر محتمل عند القوم لعمان: احدها ان يراد به النهي عن الضر ،
فيكون نظير قوله تعالى : لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج و قوله تعالى : فان لك
ان تقول في الحياة لامساس ، اى لا يمس بهض بعضاً فساو السامرى بهيم في البرية مع
الوحش والسباع لا يمس احداً ولا يمسه احد ؛ عاقبه الله تعالى بذلك وكان اذا لقي احداً
يقول : لا مماس ؛ اى لا تقربنى ولا تمسنى ، ومثل قوله ﷺ لا جالب ولا جنب ولا شغار في
الاسلام ، وقوله لا جالب ولا جنب ولا اعتراض ، وقوله لا اخفاء في الاسلام ولا بنيان كنيسة
وقوله لا حمى في الاسلام ، و قوله و لا مناجشة ، و قوله لا حمى في الاراك ؛ و قوله
لا حمى الا ما حمى الله و رسوله ، و قوله لا سبق الا في خوف او حافر او نسل ، و قوله
لا صمات يوم الى الليل ، و قوله لا ضرورة في الاسلام ، و قوله لا طاعة لمخلوق في
معصية الخالق ، وقوله لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة ايام وقوله لا غش بين المسلمين .
هذا كله مما في الكتاب والسنة النبوية ، ولو ذهبنا لنستقصى ما وقع من نظائرها
في الروايات و استعمالات الفصحاء نظمًا و نشرًا لطال المقال و ادى الملل ، وفيما
ذكرنا كفاية في اثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب ، اعنى تركيب «لا» التي
لنفي الجنس وفي رد من قال في ابطال احتمال النفي ان النفي بمعنى النهي وان كان ليس
بعزيز الا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب » .

ثم ذكر في تأييد هذا المعنى في كلامه في غير المقام مانعه : ولنذكر بعض
كلمات ائمة اللغة ومهرة اهل اللسان تراهم متفقين على ارادة النهي لا يرتابون
فيه ولا يحتملون غيره ، ففي «النهاية الاثرية» : قوله لا ضرر اى لا يضر الرجل اخاه
فينقصه شيئاً من حقه ؛ والضرار فعال من الضرر اى لا يجازيه على اضراره بادخال
الضرر عليه ، وفي «لسان العرب» وهو كتاب جليل في اللغة في عشرين مجلداً معنى

قوله لا ضرر أى لا يضر الرجل أخاه و هو ضد النفع و قوله لا ضرار أى لا يضر كل منهما صاحبه ؛ وفى « الدر المنثور » للسيوطى : لا ضرر أى لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه ، ولا ضرار أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه ، وفى « تاج العروس » مثل هذا بعينه ، وكذا الطريحي فى المجمع « انتهى موضع الحاجة من كلامه »

هذا ولكن الانصاف أن ما أفاده هذا الشيخ الجليل العلامة المدقق غير كاف فى إثبات مراده ، لأن إرادة النهى من لفظة « لا » فيما نقله من التراكيب المشابهة لحديث الضرر غير معلوم ، بل الظاهر - كما يظهر بالتأمل - أن « لا » فى جميعها حتى فى قوله تعالى : لا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ، وقوله تعالى : « لا مساس » مستعملة فى معنى النفى ؛ فليس معنى قوله لا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ، لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تتجادلوا فى الحج ، بل « فادها نفى وجود هذه الأمور عن ناحية الحج وإن كان لازمه النهى عنها ولكن بينه وبين ما أفاده من استعمال « لا » فى النهى فرق ظاهر ستطلع على آثاره عند بيان المعنى المختار ، والشاهد عليه أن المتبادر من أمثال هذه التراكيب عند العرف الساذج ليس إلا النفى فهل يحتمل أحدان قوله تعالى : لا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ، معناه المطابق لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تتجادلوا فى الحج ؛ ولعل منشأ الشبهة هو ما ذكرنا من أن النفى فى كثير من هذه التراكيب كناية عن النهى فاشتبه المعنى الكنائى بالمعنى المطابق ، وسيظهر لك أن بينهما فرقا كثيراً من حيث النتيجة .

ثم لا يخفى عليك ما فى هذا التعبير الكنائى من لطف البيان و إفادة المراد بوجه آكد ، وإن هذا لا نظير قول الرجل لخادمه : ليس فى بيتى الكذب والخيانة ليعرفه بأبلغ البيان أن هذه الأمور مما لا ينبغى له ارتكابها فى بيته أبداً و من ارتكبها كان خارجاً عن أهل البيت ويظهر ذلك بالرجوع إلى الارتكاز الذى نعهده من مثل هذه التراكيب فى العربية بل وفى غيرها من اللسنة ، فإنا لا نشك بعد التأمل فى موارد استعمالها أن كلمة « لا » و معادلها من سائر اللغات فى هذه الموارد استعملت فى النفى الذى هو معناها الاصلى إذا دخلت على الاسم .

ومن أقوى الشواهد على ذلك أنه يصح تبديلها بغيرها من حروف النفى ، فيقال

بدل قوله : لا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج ، ليس في الحج رقت ولا فسوق ولا جدال فهل يمكن القول بان «ليس» ايضاً استعملت في معنى النهي ؟- هذا مضافاً الى عدم امكان ارادة النهي من بعض هذه التراكيب بوجه من الوجوه وهل يمكن ان يقال ان معنى قوله «لا اخصاء في الاسلام» هو «لا تخصوا في الاسلام» وهل لنا انفس بهذا التعبير وهل الاسلام يمكن ان يكون ظرفاً للاخصاء ؟.

واما ما نقله «قدس سره» عن ائمة اللغة فلم يلحظ لهم الى النتيجة والمغزى لا الى المعنى المطابق كما هو دأبهم في سائر المقامات لما قد عرفت من اننا لانضائق عن القول بارادة معنى النهي بالمآل عن هذا النفي بعنوان الكناية وانما الكلام هنا في مفاد كلمة «لا» هذا مضافاً الى ان حجية قولهم في امثال هذه التراكيب التي نعلم وضع مفرداتها بدو هيئاتها في الجملة من دون الحاجة الى الرجوع اليهم مشكل ولو قلنا بحجية قول اللغوي .

هذا كله مع ما عرفت في مقدمات البحث من قوة احتمال ورود هذه الفقرة ذيل رواية الشفعة التي لا تناسب النهي اصلاً بل ظاهراً النفي لجعلها كبرى كلية للحكم الوضعي المذكور في صدر الرواية ولو قلنا بورود قيد «في الاسلام» بعد قوله لا ضرر ولا ضرار كان ارادة النفي هنا اوضح كما مرفى المقدمات .

واما المعنى الثالث فغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه ان الضرر اذا كان متداركاً لم يصدق عليه عنوان «الضرر» بنظر العرف وان صح اطلاقه عليه بالدقة العقلية فنفي الشارع للضرر على الاطلاق مع ما نرى من وجوده في الخارج دليل على ان جميع انواع الضرر الحاصلة من ناحية المكلفين متداركة بحكم الشرع ، وان فاعلها مأمور بتداركها وجبرانها ، والالم يصح نفيها ، فهذا القيد اعني «عدم التدارك» انما يستفاد من الخارج من باب دلالة الاقتضاء .

واورد عليه العلامة الانصاري قدس سره بعد عدة اورد الوجوه بان الضرر الخارجى لا ينزل منزلة عدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما يصح ذلك اذا كان الضرر متداركاً فعلاً خارجياً ، واستحسنه المحقق النائيني (قده) وقال : انه جرى بالتحقيق

خصوصاً لو اريد من لزوم التدارك وجوبه التكليفي من دون اشتغال ذمة الضار بشيء، فان مجرد حكم الشارع بوجوب تداركه لا يبرر عده كالعدم .

هذا والانصاف ان شيئاً مما ذكرناه - اعلى الله مقامهما - غير وارد على هذا الوجه بل لقائله ان يقول : ان النفي هنا يلحظ عالم التشريع والخارج كما التزم به المحقق النائيني في بيان مختاره على ما عرفت في الوجه الاول ؛ فالشارع لا يرى الضرر الذي حكم بتداركه من قبل الضار ضرراً في عالم التشريع ، لانه متدارك فعلاً يلحظ حكمه ، فلا يرى منه بهذا النظر عين ولا اثر فالتدارك فعلى بهذه الملاحظة لا شأني .

ومنه تعرف انه لا فرق في ذلك بين الالتزام تكليفاً بتدارك الضرر او اشتغال ذمة الضار بشيء لان وجهة نظر الشارع في مقام التشريع في الحقيقة الى من يأتمر باوامره وينتهي بنواحيه ، ولو لا ذلك لم يكن لاشتغال الذمة ايضاً اثر في عده كالمعدوم اذ فرضنا المكلف عاصياً غير معتن بتشريعات الشارع المقدس واحكامه الوضعية والتكليفية .

نعم يرد على هذا الوجه امران آخران يخربان بنيانه من القواعد : احدهما - انه لو كان مراده النفي بلحظ عالم التشريع (وقد عرفت انه لا مناص منه) فلا داعي لتقييد الضرر المنفي بغير المتدارك بل يجوز نفي وجود الضرر بهذا اللحاظ مطلقاً فيرجع الى عدم جعل الاحكام الضررية كما هو مفاد الوجه الاول فلا تصل التوبة الى هذا الوجه والحاصل انه لا دليل على تقييد نفي الضرر بغير المتدارك على كل حال فائيهما ان التدارك في عالم التشريع بلو في الخارج ايضاً لا يكفي في سلب عنوان الضرر حقيقة عما هو مصداقه مع قطع النظر عن التدارك بل هو نوع من التسامح العرفي اوضح من المجاز بلحظ الاشتراك في الآثار ، فان الضرر المتدارك في حكم العدم من جهة كثير من الآثار نعم لو كان التدارك من جميع الجهات والحديث بحيث لا يرى اهل العرف فرقاً بين التالف والبذل في شيء من الخصوصيات حتى من جهة الزمان بان يكون التدارك بعد التلف بلا فصل امكن الحكم بسلب عنوان الضرر منه بالنظر العرفي وان كان ضرراً بالدقة العقلية ، ولكنه ايضاً غير صاف من شوب الاشكال

واما الوجه الاول فغاية ما يمكن ان يقال في تقريبه هو ما ذكره المحقق النائيني

فى كلام طويل له فى المقام حاصله :

«ان النفى فى المقام واشباهه من حديث الرفع و لاصولة الا بطهور وغيرهما محمول على معنى الحقيقى بالنظر الى عالم التشريع، فان الاحكام التكليفية وكذا الوضعية امرها بيد الشارع ان شاء رفعها او ان شاء وضعها ، فالنفى اذا تعلق بحكم شرعى يكون نفياً حقيقياً لارتفاعه واقعاً فى عالم التشريع ، هذا بالنسبة الى النفى ، و اما اطلاق الضرر على الاحكام المستلزمة له فهو ايضاً حقيقى ، لان اطلاق المسببات التوليدية كالحرق على ايجاد اسبابها شايع ذايغ ، فمن القى شيئاً فى النار يقال انه احرقه ، فولا حقيقياً .

وحيث نقول : كما ان الشارع اذا حكم بحكم شرعى وضعى او تكليفى يوجب الضرر على المكلفين يصدق انه اضربهم وليس هذا اطلاقاً مجازياً ، فكذا اذا انقضى يصدق عليه انه نفى الضرر عنه ، نعم لو كانت الاحكام الشرعية من قبيل المعدات للضرر لان قبيل الاسباب ، او كان من قبيل الاسباب غير التوليدية كان اسناد الضرر الى من اوجدها اسناداً مجازياً، ولكن الاحكام الشرعية ليست ، كذلك بل حكم الشارع بالنسبة الى محيط التشريع كالسبب التوليدى لا غير ، اما فى الاحكام الوضعية فواضح ، فان حكم الشارع بلزوم البيع الغبى مثلاً يوجب القاء المغبون فى الضرر وكذا فى اشباهه واما فى الاحكام التكليفية فاسناد الاضرار فيها الى الشارع انما هو بملاحظة دافى المكلف و ارادته المنبعثة عن حكم الشرع ؛ ففى الحقيقة الحكم التكليفى سبب لانبعث اراده المكلف هو سبب للفعل ، فهو ايضاً من سنخ الاسباب التوليدية ، هذه خلاصة ما افاده وقد اخصناه لطوله

وبرد عليه امور :

اولها - ان النفى بلحاظ عالم التشريع دون الخارج بنفسه نوع من المجاز، لان الفاظ النفى والاثبات موضوعة للوجود والعدم الخارجيين ، اما الوجود والعدم فى وعاء الاعتبار والتشريع فليس وجوداً أو عدماً حقيقياً ، بل هما نوع من الوجود والعدم الادعائيين، فالحكم بالعدم على ما انعدم فى ذاك العالم بالوجود على ما وجد فيه ؛ و كذا حمل

عنوان الضرر على الاحكام المجعولة فيها كلها تحتاج الى نوع من العناية والمسامحة، بل اطلاق العالم على ذلك العالم الفرضي الاعتباري ايضاً من باب المجاز؛ غاية الامر انها من باب الحقيقة الادعائية (والمجازات كلها او جلها من هذا القبيل على المختار) فالشارع المقدس اذا اعتبر شيئاً نفيّاً او اثباتاً في عالم التشريع فقد جعله فرداً ادعائياً للوجود والعدم الخارجيين واطلق الالفاظ عليه بهذه الملاحظة، والحاصل ان النفي في المقام واشباهه ليس محمولاً على معناه الحقيقي.

ثانيها - انه لو سلمنا ان النفي هنا حقيقي بلحاظ عالم التشريع - كما افاده - لم تبق حاجة في توجيه انطباق عنوان «الضرر» على الاحكام الضررية الى بحث الاسباب التوليدية، فان جعل الاحكام الضررية؛ وضعية كانت او تكليفية، بنفسه مصداق لعنوان الاضرار في وعاء التشريع لاسببه، فان الجعل والاعتبار في عالم التشريع كالايجاد في عالم التكوين، فمن شرع قانوناً ضرورياً قد اضر بمن يشمله بنفس هذا الجعل وبعبارة اخرى: الحكم بجواز اخذ مال الغير بغير حق، بالنسبة الى عالم التشريع كالاخذ منه في عالم الخارج، فكما ان اخذاً منه بنفسه مصداق للضرر فكذلك الحكم بالجواز في عالم التشريع مصداق له بهذا النظر فبنفس هذا الحكم ينتزع منه المال في عالم الاعتبار و يعطى غيره ولا فرق فيه بين الاحكام التكليفية والوضعية، نعم لو كان النفي بلحاظ عالم التكوين مستلحاجة الى بحث الاسباب التوليدية في توجيه انطباق عنوان الضرر على الاحكام الضررية كما لا يخفى

ثالثها - ان ما ذكره من كون الاحكام التكليفية من سنخ الاسباب التوليدية بتوسيط ارادة المكلفين المنبعثة من تلك الاحكام فهو ايضا في غير محله، فان افعال المكلفين وان استندت الى ارادتهم الا ان ارادتهم مستندة الى اختيارهم - على ما هو التحقيق من بطلان الجبر - فليست الاحكام الشرعية عللاً لتوليدية للارادة بل العلة لها هو الاختيار والاحكام من قبيل المعدات و الدواعي المؤكدة لاختيار احد الطرفين لا غير هذا مضافاً الى انه لو تم هذا البيان كان اللازم الحكم بصدق عنوان الضرر في عالم الخارج لا عالم التشريع لان انبعاث الارادة من الاحكام التكليفية يوجب تحقق الفعل

في الخارج ، فنفي التكليف الضرري يستلزم نفي وجود الضرر في هذا الوعاء و لو من طريق اعدام ارادة المكلفين المنبعثة عنه ، فكانه وقع الخلط في كلامه قدس سره بين ظرفي الخارج والتشريع .

وهذه الايرادات واردة على التقريب الذي اختاره المحقق النائي في بيان الوجه الاول ، واما ما يرد على هذا الوجه على جميع تقريباته ويهدم بنيانه من القواعد فهو : انه مبني على ان الفاعل للضرر في قوله لا ضرر ولا ضرار هو الشارع المقدس بان يكون المنفي في الحقيقة اضرار الشارع بالمكلفين ، وما له الى نفي الاحكام المستلزمة للضرر فحاصل معنى الرواية على هذا انه لا ضرر ولا ضرار من ناحية الشارع على المكلفين فانه لم يكتب عليهم احكاماً وضعية او تكليفية توجب الاضرار بهم كلزوم البيع الغبني على المغبون ووجوب الوضوء والصوم الضرريين وغيرها من اشباهها ؛ فنفي العبادات الضررية بهذه القاعدة تنادي باعلى صوته بان الفاعل للضرر في هذه الفقرة عندهم هو الشارع لا غير .

مع ان هناك قرائن كثيرة تشهد على ان الفاعل هو الناس بعضهم ببعض ، فالمنفي في الحقيقة نفي جواز اضرار بعضهم ببعض (وضعاً او تكليفاً) لا اقول ان النفي بمعنى النهي كما اختاره المحقق الاصفهاني ، بل هو بمعنى الاصلي ولكن المنفي هو الضرر الناشئ من ناحية المكلفين ، وسيأتي تحقيق هذا المعنى وبيان نتائجه عند بيان المذهب المختار اشاء الله ، والذي يدل على ان الفاعل في هذه الفقرة هو الناس لا الشارع المقدس امور :

منها - ان قوله (س) «انك رجل مضار» بمثولة الصغرى لقوله «لا ضرر ولا ضرار» ولا شك ان الفاعل في هذه الجملة هو «سمرق بن جندب» فهو من اقوى الشواهد على ان الفاعل في الفقرة الثانية ايضاً هم المكلفون لا غير .

ومنها - ان كلمة «ضرار» بماله من المعنى و هو الضرر العمدي الناشئ عن الاغراض الفاسدة كما قويناه لا تناسب كون الفاعل هو الشارع المقدس قطعاً ؛ لان احتمال اضرار الشارع بالمكلفين بهذا الوجه منفي مطلقاً عند كل احد من غير الحاجة الى البيان

بل الذى يحتاج اليه هو نفي اضرار بعض المكلفين ببعض كذلك ، مثل ما فى قضية سمرة ومنها - قوله فى ذيل رواية «منع فضل الماء» التى رواها عقبة بن خالد : «انه لا يمنع فضل ماء لم يمنع فضل كلاء وقال لا ضرر ولا اضرار» بناء على ان ورود هذه الفقرة ذيلها كما قويناه ظاهر فى ان نفي الضرر والاضرار بمنزلة التعليل للنهي عن منع فضل الماء ، فكأنه قال لا يمنع صاحب البئر فضل مائه لما فيه من الاضرار بالممنوع ، واضرار الناس بعضهم ببعض منفي فى الشريعة ، فظاهر هذه الرواية ايضا كون الفاعل ، المكلفين واحتمال كونه هو الشارع يحتاج الى تكليف بعهد.

هذا مضافا الى ظهور كلمات ائمة اللغة فى ذاك حيث انهم فسروه بما يرجع الى النهي عن الاضرار ، ومن الواضح انه لا يتم الاعلى كون الفاعل هو الناس وقد عرفت عند التعرض لما اختاره المحقق الاصفهاني وتقدم انه لا يستفاد من تفسيرهم ان لفظة «لا» استعملت فى النهي وان كان كناية عنه فراجع ، والحاصل ان هذه التفسيرات ايضا مؤيدة لما ذكرنا ، وكذا ما يظهر من ائمة الفقه ومهرته من التمسك بهذه القاعدة فى ابواب المعاملات وما يحذو جذوها مما يرجع الى مناسبات بين الناس وليس التمسك بها فى ابواب العبادات بهذه المثابة كما لا يخفى على من له انس بكلماتهم .
ومما ذكرنا يظهر حال الوجه الثانى من الوجوه المذكورة فى معنى الحديث ، حيث انه يشترك مع الوجه الاول من جهات شتى وان كان قابلا للتطبيق على المذهب المختار كما سنشير اليه فيما يلى .

فذلكة الكلام فى معنى الحديث

قد عرفت مما ذكرنا فى توضيح الوجوه التى ذكرها الاعلام فى تفسير الحديث وما يتوجه اليها من الايرادات امورا :

الاول - ان كلمة «لا» هنا بمعنى النفي لا النهي

الثانى - ان الفاعل للضرر فى قوله «لا ضرر ولا اضرار» هو الناس لا الشارع المقدس

الثالث - ان المنفى هو نفس الضرر والاضرار لا الاحكام التى ينشأ منها الضرر و

لكنه كناية عن عدم امثالها فى الشرع ، ومن هذه الامور يستنتج المذهب المختار فى

تفسير الحديث .

بيان ذلك: ان ظاهر هذه الفقرة نفى وجود الضرر والضرارين المكلفين ، ولكن عدم صدق هذا المعنى في الخارج ، مضافا الى قرينة المقام ، وهو كونه ^{قائما} بسدديان الحكم الشرعي والقضاء بين الانصارى وسمرة بن جندب ، يكون شاهداً على انه كفاية عن عدم امضاء هذا الفعل الضرري في الشريعة لوضع او لا تكليفاً ، فكانه اذا لم يمسسه لا يرى منه عين ولا اثر في محيط التشريع ؛ وان هو الا نظير قول الرجل لمخادمه لا يكون: في بيتي الخيانة والكذب وقول الزور، يعني ان هذه الامور غير مجازة عندي فكانني لا اري منها شيئاً ولا اثرأ؛ فنفي هذه الامور كفاية عن نفى امضاءها وعدم ترخيصها بوجه من الوجوه وكذا الكلام في اشباهه مثل قوله : لارهبانية في الاسلام ولا اخفاء في الاسلام حيث ان المنفي فيها ايضا نفس هذه الافعال ولكنه تفيد نفى الترخيص والامضاء بابلغ الوجوه كما هو الشأن في جميع الكنايات .

ومن ذلك تعرف ان مفاد الحديث لا ينحصر في النهي التكليفي عن الاضرار بالغير بل يعمه والاحكام الوضعية، فكما ان دخول سمرة بن جندب على الانصارى بغير استئذان منه ضرر منهى عنه تكليفاً فكذلك البيع الغبني اذا وقع على وجه اللزوم بنفسه صدق للضرر والاضرار فهو ايضا غير معصى من ناحية الشرع وعدم امضاءه يساوق عدم نفوذه وتأثيره .

وهذا المعنى المختار وان وافق ما ذهب اليه الاكثر من حيث النتيجة في اكثر نواحيها الا انه يفارق عنه في ابواب العبادات الضرورية من الوضوء والصوم والضررين وماضاهما ، فعلى مختارهم يمكن نفى وجوبهما بهذه القاعدة ولكن على المختار لا يمكن لعدم اوله الى الضرر والاضرار بين الناس وقد عرفت ان الفاعل للضرر المنفي هو الناس لا الشارع المقدس وهذا فرق ظاهر بين المذهبين من حيث النتيجة ، فلا تغفل. لا يقال :- ان قوله لا ضرر ولا ضرار وان لم يكن ناظراً الى غير الضرر الناشئ من افعال المكلفين ؛ من المضار الناشئة من احكامه تعالى ، الا انه يمكن استفادة حكمه منه بالاولوية القطعية فان الشارع اذا نهى عن اضرار الناس بعضهم ببعض و من عليهم بهذا

الحكم كيف يرضى بالقائهم في الضرر من ناحية أو امره و نواهيه ؛ فاذن لا يبقى شك في ان تكليفه لا يشمل على ضرر ؛ وان وجد ما ظهره ذلك من عموم او اطلاق يشمل موارد الضرر فاللازم تخصيصه وتقييده. واما الاحكام المشتملة على الضرر دائماً او غالباً فضررها متدارك لا محالة بما فيها من المصالح الغالبة ويكشف عن ذلك حكمه بها مع هذا الحال فهي وان كانت ضرورية بظاهرها ، ولكن لا ريب في ان الشارع حكم بها لمصالح تفوق على ما فيها من المضار فالجهاد وان كان فيه تلف النفوس ، ونقص من الاموال والانفس و الثمرات ، الا ان فيه عز المسلمين وحفظ بيضة الاسلام و ثغوره ، واحكامه وحدوده وفيه من المنافع العاجلة والآجلة ما لا يحصى. ومن الواضح ان كون الشيء نافعاً او ضاراً تابع لا قوى الجهات الموجودة فيه من المنافع والمضار، ولا يزال العقلاء يقدمون على امور فيها ضرر من بعض الجهات لمنافع اقوى تترتب عليها، ولا يسمونها ضرراً او شرأ بل يعدونها نفعاً وخيراً ، والحاصل انه لا بد من تفهيد اطلاقات الاحكام الواردة في غير هذه الموارد وحصرها على غير موارد الضرر.

لانا نقول : اذا كان حكم الشارع في الموارد التي تستلزم الضرر دائماً او غالباً كاشفاً عن مصالح تربو على المضار الظاهرة فيها ومعه لا يكون الحكم ضرورياً فليكن اطلاق حكمه او عمومه في مثل الصوم والوضوء الشامل للصوم والوضوء الضريبيين ايضاً كاشفاً عن وجود مصالح في هذه الموارد ينتفي معها عنوان الضرر، فالتمسك بالاولوية القطعية في هذه الموارد والتعدي من دليل نفي الضرر اليها بهذه الاولوية ممنوع جداً بعدم احراز موضوع الضرر فيها بل واحراز عدمه.

ومن اقوى المؤيدات على ما ذكرنا من عدم شمول دليل نفي الضرر للعبادات الضرورية وامثالها من التكاليف التي ينشأ منها الضرر في بعض مصاديقها ان قدماء الاصحاب بل وكثير من متأخريهم (فيما حضرنى من كلماتهم) مع استقامة انظارهم في فهم المفاهيم العرفية من الكتاب والسنة لم يفهموا من قاعدة نفي الضرر شمولها لمثل هذه الاحكام ولم يستندوا اليها في ابواب العبادات الضرورية ، وانما استدلوا بها في ابواب المعاملات مثل خيار الغبن وغيره مما يرجع الى اضرار الناس بعضهم ببعض

فقط فهذا من المؤيدات القوية لما استظهرناه من ان دليل نفى الضرر لا يدل على نفى هذه الاحكام لا بمعنى المطابقى ولا بالاولوية القطعية، واليك بعض ما حضرنى من كلماتهم عاجلا ولا بد من التتبع والتأمل لكى يظهر حقيقة الحال .

قال شيخ الطائفة في المسألة ١١٠ من كتاب الطهارة في باب احكام الجبائر : « انه اذا خاف التلف من استعمال الماء او الزيادة في العلة يمسح عليها ، ثم قال : « ليلنا قوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » وايجاب نزع الجبائر فيه حرج ، اثم استدل بالاجماع وبعض الاخبار ولم يستدل بقاعدة لاضرر ، ومثله استدلاله في غير واحد من مسائل التيمم فراجع .

وقال المحقق في «المعتبر» في مسألة خوف زيادة المرض او بطؤ برئه او ظهور الشين في الاعضاء انه يجوز التيمم في هذه الحالات ثم استدل له بقوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج وغيره من الأدلة ولم يستدل بهذه القاعدة . وكذا العلامة قد استدل في «التذكرة» بجواز التيمم عند خوف الشين في البدن باستعمال الماء بقوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ولم يستدل الى قاعدة نفى الضرر .

وافقى صاحب المدارك في مسألة من وجد الماء بضمن يضر بالحال بجواز التيمم، وذكر في تأييد هذه الفتوى بعد الاستدلال بالروايات بقوله : « ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ، وهكذا في غير واحد من موارد الضرر في ابواب التيمم استدل بقاعدة نفى الحرج ولم يتعرض لقاعدة نفى الضرر اصلا .

فهؤلاء الاعلام وغيرهم رضوان الله عليهم مع استنادهم غالباً في ابواب المعاملات مثل مسألة خيار الغبن وغيرها بقاعدة نفى الضرر لا يستندون اليها - فيما حضرنا من كلماتهم - في ابواب العبادات الضررية وغيرها من التكاليف التي تكون من حقوق الله ولا ترجع الى معاملة الناس بعضهم ببعض ، و اظن ان الاستناد بهذه القاعدة في هذه الابواب نشأ بين المتأخرين او متأخرى المتأخرين من الاصحاب وقد عرف ان الفرائض

الكثيرة الموجودة في نفس روايات الباب تشرف الفقيه على القطع بعدم شمولها لها ، و فتاوى الاصحاب ايضا شاهدة له ، ولو تنزلنا منه وحكمنا باجمالها فاللازم ايضا الاخذ بالمتيقن منها فتبقى اطلاقات ادلة هذه التكاليف سليمة عن المعارض او الحاكم . هذا ولكن الذى يسهل الخطب امكان الاستناد الى قاعدة «نفى الحرج» فى جل هذه الموارد فيستغنى بها عن غيرها ولكن مع ذلك تظهر الثمرة فى موارد نادرة يصدق عليها عنوان الضرر دون الحرج فراجع وتامل .

وهنا احتمال آخر فى معنى الحديث يحكى عن بعض «اعاظم العصر» و هو ان مفاد هذه القاعدة حكم سلطاني بمنع اضرار الناس بعضهم ببعض ، فان للنبي (ص) مقامات ثلثة : مقام النبوة وتبليغ الرسالة وهو من هذه الجهة مبلغ عن الله و حاكم لاحكامه الظاهرية والواقعية ، كالمجتهد بالنسبة الى الاحكام الشرعية المستفادة من الكتاب والسنة ، و «مقام القضاء» وذاك عند تنازع الناس فى حقوقهم واموالهم فللنبي القضاء و فصل الخصومة بينهم ، و «مقام السلطنة» و الرياسة من قبل الله ، نافذ امره ونهيه فيما يراه مصلحة للامة كنصب امراء الجيوش والقضاة و اشباهاها .

وظاهر ان حكمه (ص) فى قضية سمرة بن نفى الضرر والضرار ليس من الاول ولا الثانى ، لانه لم يكن للانصارى - ولا لسمرة - شك فى حكم تكليفى او وضعى فى قضيتهما ، او تنازع فى حق اختلافيه من جهة اشتباههما فى المصاديق او الحكم ، وانما وقع ما وقع من الانصارى فى مقام الشكوى والتظلم والاستنصار منه عليه السلام بما انه سلطان على المسلمين وسائسهم مع وضوح الحكم والموضوع كليهما ، فامرهم عليه السلام بقطع النخلة حسما لمادة الفساد ثم عقبه بقوله لا ضرر ولا ضرار ، فهذا حكم سلطاني عام بعد حكمه الخاص ، و معناه انه لا يضر احد احدا فى حرم سلطاني وحوزة رعيتي و على جميع الامة اطاعته فى ذلك والانتفاء بنهيه ، لا بما انه حكم من احكام الله بل بما انه حكم من قبل سلطان مفترض الطاعة ويشهد لهذا المعنى تصدير هذه الفقرة فى رواية «عبادة بن صامت» المروية من طرق العامة بقوله : وقضى .. الظاهر فى هذا النوع من الحكم . هذا ملخص ما يحكى

عنه دام علاءه فى كلام طويل له فى المقام .

ولكن لا يخفى على المتأمل انه لا يمكن عندهذا معنى آخر للحديث بل يؤل الى
المعنى الثالث من المعانى السابقة الذى اختاره شيخ الشريعة الاصفهاني قدس الله سره
الشريف (من ارادة النهى من هذه الفقرة) غاية الامر ان ظاهر القائلين بهذا المعنى هو
النهى التشريعى على وزان ساير الاحكام الشرعية ومفاد هذا البيان كونه سنخاً آخر
من النهى سماه نهياً سلطانياً ، ومن المعلوم انه لا يظهر ثمرة بينهما بعد وجوب امتثال
كل منهما على جميع الامة بلا تفاوت فى ذلك ، والظاهر انه دام علاءه ايضا ليس بصد
ذلك بل بصد بيان تقريب آخر فى اثبات كون «لا» بمعنى النهى لا النفى خلافاً للعلامة
الانصارى قدس الله سره واتباعه ، فلا يكون هذه القضية ناظرة الى نفى الاحكام الضرورية
وحكمة عليها ولا يجوز الاستدلال بها لنفى الاحكام الضرورية مطلقاً ومع ذلك يرد
عليه اولاً - ان كون «لا» هنا ناهية خلاف التحقيق كما مر بيانه مشروحاً وثانياً - انه
ان كان مراده من مقام سلطنة النبى (ص) ان له تشريعاً كتشريع الله فى الاحكام الكلية
على الموضوعات الكلية كالسلطتين فى سائر الايام وان كانت سلطنته حققة - اعطاء الله
ذلك رعاية لمقامه السامى ، فهذا كما ترى ولا يظن ان يكون هذا مراده .

وان اراد ان له مقام ولاية الامر والحكومة الشرعية بمعنى ان «الامور الخاصة
الجزئية» التى تربط بمصالح الامة ، مما لا تندرج تحت ضابطة كلية ، كنصب الولاة و
امراء الجيوش وعمال الصدقات وغيرها من امثالها ؛ كلها بيده وان تطبق هذه الامور
على ما يراها مصلحة للعباد و تشخيص مصاديقها مو كول الى نظره الشريف فهو وان
كان من مقاماته قطعاً ؛ الا انه لا يشمل مثل الضرر والضرار وما اشبههما من الموضوعات
الكلية ، التى لها فى الشرع حكم كلى لا محالة وليست من سنخ تلك الامور الخاصة
التى لا تنضبط تحت قاعدة كلية يرد فيها حكم كلى كما هو ظاهر .

وبعبارة اخرى : ان مقام السلطنة والحكومة وان كانت من مقامات النبى
(ص) والائمة عليهم السلام ؛ بل وحكام الشرع فى الجملة بلا اشكال ، الا انها تختص بامور
شخصية جزئية تربط بمصالح الامة مما لا تندرج تحت ضابط كلى ولا يمكن تشريعها

في ضمن احكام كلية ، كنصب امراء الجيوش والقضاة و جباة الصدقات وامثالها مما لا يحيط بالاحكام الكلية بجزئياتها وتختلف بحسب الازمنة والظروف. فهذه الامور وان كانت احكامها الكلية واردة في الشرع بنحو بسيط ، مثل ماورد في صفات القاضي و جابي الصدقة وغير ذلك ، الا ان تشخيص مواردنا وتطبيقها على مصاديقها هو كولة الى نظر السلطان وولي الامر. واما غير هذه الامور من الاحكام الكلية الواردة على موضوعاتها الكلية فليست بيد السلطان بل بيد الشارع المقدس ، وليس للنبي تشريع في قبال تشريع الله حتى يكون هناك تشريعان في الاحكام الكلية .

وان شئت قلت : ما من «موضوع كلي» الا وله حكم كلي في الشرع من قبل الله سبحانه ورح لا يبقى مورد لتشريع النبي (ص) احكاماً كلية على موضوعاتها الكلية ، و انما سلطانه (ص) على تعيين مصاديقها ، و تطبيق مصالح المسلمين على موارد ها فيما يختلف باختلاف الظروف المختلفة ، ومن المعلوم ان الضرر والضرار من الموضوعات الكلية التي تحتاج الى حكم كلي فليست في حيطة سلطنة ولي امر المسلمين بل في حيطة التشريع الالهي لا غير . نعم لو كان حكمه مقصوراً على قلع شجرة سمرة امكن القول بانه من قبيل الاحكام السلطانية ولكن ليس كذلك .

وثالثاً - الظاهر ان حكمه (ص) في قضية سمرة كان من باب القضاء و كان المقام من مقامات التنازع في الحقوق والاموال ، غاية الامر انه قديكون النزاع ناشيا من الجهل بالحكم واخرى من الجهل بمصاديقه . و الشاهد على ذلك ان سمرة - كما يظهر من الرواية - كان يدعى ان وجوب الاستيذان من الانصارى تضيق في دائرة سلطنته فيما كان له من حق العبور الى نخلته ، فلذا قال : أستاذن في طريقى الى عذقي ؟ والانصارى يرى ان له الزامه بذلك فشكاه الى النبي (ص) فقضى له عليه ، ثم ذكر حكماً عاماً شرعياً يستفاد منه احكام اشباهه و يشهد بذلك ما ورد في الرواية من التعبير بالقضاء وذكره في ضمن قضية النبي (ص) في روايات الفريقين وقد كان هذا العنوان (عنوان القضاء) مستعملاً في هذا المعنى من لدن زمن النبي (ص) اذا كان محفوفاً بقرينة الدعوى والشكوى والمنازعة .

تنبيهات

قد ذكر غير واحد من الاعلام هنا تنبيهات بينوا فيها حدود هذه القاعدة ومجراها، وفروعاً تستنبط منها، ومغزاها ورفع ما يورد عليها من الايرادات؛ فنذكرها ونذكر ما عندنا فيها ثم نعقبها بما اهملوا ذكرها من الامور المهمة التي لها دخل في تحقيق حدود القاعدة وفروعها فنقول ومن الله سبحانه نستمد التوفيق :

التنبيه الاول

هل هذه القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات

ذهب غير واحد من المحققين تبعاً لشيخنا العلامة الانصاري (فده) فيما افاده في الفرائد الى ان هذه القاعدة وإن كانت متينة سنداً ودلالة إلا انها موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها، بحيث يكون الخارج منها اضعاف ما بقى تحتها، بل لو اريد العمل بها على عمومها حصل منها فقه جديد، ومن هنا يعلم بان لها معنى آخر غير ما يظهر لنا في بادى النظر لا يرد عليه تخصيص كثير، وعليه تكون القاعدة مجعلة لنا، وعلينا الاقتصار في العمل بها على موارد عمل بها الاصحاب مما يعلم انحصار مدرك المسئلة عندهم بهذه القاعدة، لا غير.

وزعموا ان عملهم جابر لها، كانه وصلت اليهم قرائن بينت لهم مغزاها ومفادها مما لم تصل اليها، مع ان الناظر في كلامهم يعلم علماً قطعياً بعدم وصول شيء آخر اليهم هنا عدا هذه الروايات المعروفة المشهورة، عملوا بظواهرها وبنوا عليها احكاماً كثيرة في مختلف ابواب الفقه، فراجع كلام شيخ الطائفة والعلامة وغيرهما من نظرائهم من القدماء والمتأخرين في ابواب بيع الغبن وشبهها مما استندوا فيها بهذه القاعدة تجدها شاهدة صدق على ما ادعينا، فكيف يكون عملهم - والحال هذه - جابراً لهذا الضعف ودافعاً لهذا الاشكال وقد شاع اليوم هذا النحو من الاستدلال في موارد كثيرة لم يتيسر لهم حل

بعض الاشكالات الواردة على بعض القواعد فاستراحوا الى عمل الاصحاب ، مع ان التدبر في كلماتهم يرشدنا الى ان اصحابنا الاقدمين لم يزدوا علينا في كثير من هذه المباحث شيئاً الا صرافة الذهن وجودة النظر العرفي الموجبة لكشف مغزى كلماتهم عليهم السلام لهم .

و كأن هذا المعنى قد الجأ شيخنا العلامة الانصاري في بعض كلماته الى حل هذا الاشكال ، تارة بمنع اكثرية الخارج منها وان سلم كثرته ، واخرى بخروج ما خرج بعنوان واحد بناء على ما اختاره في ابواب العموم والخصوص من عدم استهجان كثرة التخصيص اذا كان بعنوان واحد .

واورد عليه والمحقق الخراساني ، في بعض حواشيه على الفرائد بان خروج افراد كثيرة بعنوان واحد انما يمنع من استهجان التخصيص اذا كانت افراد العام هي العناوين لا الاشخاص .

اقول - الظاهر ان تسالمهم قدس الله ارواحهم على كثرة ما خرج من عموم قاعدة لاضرر انما انشأها يترأى في باهى النظر من وجود احكام ضرورية كثيرة في الشريعة كوجوب الاخماس والزكوات واداء الديات وتحمل الخسارات عند الانلاف والضمانات وغير ذلك مما تتضمن ضرراً مالياً ، و كوجوب الجهاد والحج وغيرهما مما يحتاج الى بذل الاموال والانفس ؛ و كوجوب تحمل الحدود الشرعية والقصاص واشباهاها مما تتضمن ضرراً نفسياً او عرضياً فان هذه الاحكام ثابتة في الشريعة ظاهرة عند اهلها ، خواصهم وهوامهم .

وفيه اولاً - ان هذا الاشكال على فرض صحته (ولكنه غير صحيح كما ياتى) انما يلزم القائلين بكون مفاد القاعدة نفى الاحكام الضرورية في الشريعة ، واما على المختار من ان مفادها نفى اضرار الناس بعضهم ببعض وان الشارع لم يعمض الاضرار في عالمي الوضع والتكليف فلا مجال لدقاًطعاً . نعم قد عرفت ان هذه القاعدة تدل بالملازمة والاولوية على انه لا ضرر من ناحية احكام الشرع على احد ؛ ومن المعلوم ان هذه الملازمة لا تنفي شيئاً من الاحكام التي يترأى منها الضرر ، بل اقصي ما يستفاد منها هو ان هذه الاحكام

بعد ثبوتها وتحققها ولو بطرق ظاهرة، مشتملة على مصالح جمة تكون بلحاظها نافعاً محبوباً لا ضاراً مبعوضاً؛ وما نراه من الضرر أحياناً بآدى الأمر إنما هو لعدم علمنا بمنافعها ومصلحتها، والأفالعالم بفوائد الخمس والزكوة والديات يراها لازمة ببداهة عقله وحكومة فطرته لما فيها من المصالح.

وثانياً. نمنع كون هذه الأحكام كلها أو جلها ضرورية بنظر العرف والعقلاء، فإن أشباهها أو ما يقرب منها متداولة معروفة بينهم؛ يحكمون بها ويرونها حقاً نافعاً لا ضاراً باطلاً، فإنهم لا يزالون يحكمون بلزوم بذل الخراج والعشور وإن فيها صلاح المجتمع الذى يقوم صلاح الأفراد بصلاحه ولا يحفظ منافعهم الآبى، وقد استدل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بهذا الأمر كإثبات العقلائي في عهده المعروف إلى «مالك» حيث قال: «فالجند باذن الله حصون الرعية وزين الولاية وعز المسلمين وسبل الأمن وليس تقوم الرعية إلا بهم، ثم لا قوام للجند إلا بما يخرج الله لهم من الخراج الذى يقومون به على جهاد عدوهم ويعتمدون عليه فيما يصلحهم».

وكذلك عندهم حدود وديات، يرون إجراءاتها صلاح المجتمع الذى يرتبط به صلاح كل فرد فرد منهم وإن كانت فى الأنظار البادية الساذجة ضرورية والحاصل أن جل هذه الأمور أو أشباهها موجودة عند العقلاء ولا يرون فيها ضرراً بل يرونها نافعة، والقول بأن العرف بالنظر البادى يحكم بكونها ضرورية فيشملها قاعدة لاضرر، ساقط جداً؛ لأن العرف لو حكم بكونها مصاديق للضرر من باب المسامحة لا يلزم متابعتها بعد ما يحكم بعدم كونها كذلك بعد تكرار النظر، وبالجمل الصغرى فى جل الأمثلة المذكورة ممنوعة فإن بقى هناك موارد يصدق عليها عنوان الضرر بالنظر الغير المسامح العرفى فلا شك أنها طائفة لا يلزم منها تخصيص الأكثر.

وأما إفادة العلامة الانصارى من كفاية الخروج بعنوان واحد فى دفع محذور تخصيص الأكثر، وما ذكره «المحقق الخراسانى» من أن ذلك إنما يصح إذا كان ما تحت العام هو العناوين للأفراد، فكلاهما ممنوعان، لما حققناه فى محله من استهجان التخصيص ببعض مراتبه وإن كان بعنوان واحد أو كان ما تحت العام هو العناوين للأفراد؛

كما يظهر بمراجعة امثلتها العرفية .

التنبيه الثاني

هل في هذا الحديث شيء يخالف القواعد؟

قال شيخنا العلامة الانصارى (رضوان الله عليه) بعد نقل قضية سمرة : « وفي هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي (ص) بقطع العنق مع ان القواعد لا تقتضيه ونفى الضرر لا يوجب ذلك . ثم قال - لكن لا يخل بالاستدلال ، انتهى كلامه .

وحاصل الاشكال عدم انطباق بعض ما ذكر في الرواية على هذه القاعدة ولا على سائر القواعد المعمولة ، لان اقصى ما يستفاد من قاعدة نفي الضرر هو لزوم استيذان سمرة من الانصارى لما في تركه من الضرر عليه ، واما قلع نخلته ورميها اليه عند ابائه عن الاستيذان فلا ، مع ان ظاهر الرواية ان هذا الحكم معلل بالقاعدة المذكورة .

اقول - ويمكن الذب عنه بان الظاهر ان حكمه (ص) بذلك كان من باب حسم مادة الظلم والفساد واحقاق الحق ؛ لان النخلة لو بقيت - والحال هذه - كان الانصارى دائماً في عذاب وشدة ، بل لعلها صارت منشأ لمفاسد اخر ؛ فلم يكن هناك طريق لدفع شر «سمرة» وقطاع ظلمه عن الانصارى ، الواجب على ولي امر المسلمين ؛ الا بقطع نخلته ورميها اليه - وعليه يستقيم تعليل هذا الحكم بنفي الضرر لان ضرر دخول سمرة على الانصارى بلا اذن منه اذا كان منقياً في الشريعة وانحصر طريق دفعه في قلع النخلة صح تعليل الحكم بقلعه بانه لا ضرر ولا ضرار ، فهو من قبيل التعليل بالعلة السابقة ، فالتعليل في محله و الاشكال مدفوع .

وغير خفى ان هذا الحكم لا يختص بالنبي (ص) بل لحكام الشرع ايضاً ذلك اذالم يجدوا بداً منه في قطع يد الظالم وحفظ حق المظلوم . فما افاده المحقق النائيني في المقام من ان القلع لعله كان من باب قطع الفساد لكونه (ص) اولي بالمؤمنين من انفسهم ، في غير محله .

و ذكر هذا المحقق طريقاً آخر في دفع هذا الاشكال حاصله : ان الضرر وان كان منشأ من دخول سمرة على الانصاري بالاستيذان منه ولكن كان منشأ جواز دخوله هو استحقاقه لكون النخلة باقية في البستان ، فالضرر وان نشأ عن الدخول الا انه كان معلولاً لاستحقاق ابقاء النخلة ، فرفع هذا الحكم انما كان برفع منشأ وهو استحقاق الابقاء كارتفاع وجوب المقدمة برفع وجوب ذبيها ، فالقاعدة رافعة لاستحقاق بقاء النخلة ولازمه جواز قلعه فيصح ح تعليل الحكم المزبور بالقاعدة « انتهى ملخصاً » وانت خبير بما فيه ، فانه مخالف للوجدان ولظاهر الرواية معاً ، لظهورها في ان سمرة لو كان يرضى بالاستيذان من الانصاري لم يكن عليه باس ولم يجز قلعه نخلته ولكنه لما ابى واصر على الاضرار بالانصاري حكم بذلك في حقه ، مع ان ما ذكره قدس سره لو تم لاقتضى جواز قلعه النخلة في هذا الحال ايضاً ؛ لما ذكره من ان استحقاقه لابقائها كان موجباً لجواز الدخول على الانصاري بغير اذن منه وهذا الجواز بنفسه حكم ضرري وان لم يعمل بمقتضاه ولم يدخل على الانصاري بغير اذن منه ، **هذا الاول** واما ثانياً ان بقاء العذق في البستان كان له آثار شرعية مختلفة ، منها جواز الدخول بلا استيذان فاذا كان خصوص هذا الاثر ضرورياً فاللازم نفى ترتبه لانفى ذات المؤثر بجميع آثاره ، والسرفى هذا ان الحكم باستحقاق ابقاء النخلة كما انه من الاحكام الشرعية امره ببيد الشارع رفعاً و ضعاً ؛ فكذلك ماله من الآثار المختلفة المترتبة عليه شرعاً ، والجزء الاخير من العلة التامة للضرر هو ترتب بعض آثاره عليه فاللازم رفع ذلك الاثر خاصة لاذات الموضوع بجميع آثاره ، فاللازم ان يحكم بجواز ابقاء النخلة و ترتب جميع آثاره عليه ما عدا الدخول عليه بغير اذنه .

واما قياسه على باب المقدمة فهو كما ترى ، للفرق الواضح بين المقامين فان الترتب هناك تكويني ليس امرها ببيد الشارع ، بما انه شارع ، فليس له رفع وجوب المقدمة الا برفع وجوب ذبيها ، بخلاف المقام فكانه قدس سره خلط بين الترتب الشرعي والتكويني فتدبر جيداً .

التنبيه الثالث

في وجه تقديم هذه القاعدة على أدلة الأحكام الأولية

المعروف في وجه تقديم عموم هذه القاعدة على أدلة الأحكام الشرعية أنه من باب حكومتها عليها فليست من قبيل المتعارضين حتى تلاحظ النسبة بينهما أو يطلب الترجيح ، وقد ذكر في وجه تقديمها عليها وجوه أخرى . و لكن هذا البحث مبني على مختاراتهم في معنى الحديث .

فمن قال بان معناه نفى الحكم الضرري فهو قائل بالحكومة لا محالة ، لأنه بمدلوله اللفظي ناظر الى أدلة الأحكام الأولية فيكون حاكماً عليها ، وكذلك الكلام على مذهب من يقول بان معناه نفى الحكم الضرري بلسان نفى موضوعه ، واما بناء على ثالث الأقوال في معنى الحديث ، وهو ان يكون النفي بمعنى النهي ، فلا يبقى مورد للحكومة ولا يبطله بأدلة الأحكام ، بل هو كسائر النواهي الشرعية الواردة في موارد بعضها ، لا تفاوت بينها وكذا الكلام على المعنى الرابع وهو ارادة نفى الصفة - اعني صفة عدم التدارك - من نفى الضرر ليكون إشارة الى لزوم تدارك الضرر ؛ فانه ح حكم مستقل في قبيل سائر الأحكام يختص بموارد الغرامات ويدل على اشتغال ذمة الضار بغرامة ضرره ؛ فيقدم على العمومات الدالة على براءة الذمة منها ، اما لكونه اخص منها ، او لعدم بقاء المورد له على فرض عدم التقدم ، اولقوته وابائه عن التخصيص ، هذا كله على مختارات القوم .

واما بناء على مختارنا في معنى الحديث من ان مفاده نفى امضاء اضرار الناس بعضهم ببعض في عالمي الوضع والتكليف فلظاهر ايضا عدم حكومته على أدلة الأحكام الأخر لعدم كونه ناظراً اليها فان الحكومة عبارة عن كون احد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً الى الآخر بحيث لولاه لكان لقوا باطلا .

اما بان يتصرف في موضوعه كقول المولى لعبده : ان الفاسق ليس بعالم ، في قبيل

قوله اكرم العلماء .

او بالتصرف في متعلقه كقوله «مجرد الاطعام ليس من الاكرام»
 او بالتصرف في حكمه كقوله : «انما عنيث بذاك الامر غير الفاسق»
 او بالتصرف في نسبة الحكم الى موضوعه كقوله «اكرام الفاسق ليس اكراماً
 للعالم» .

فان لا تنحصر الحكومة في الثلاثة الاولى كما افاده المحقق النائيني في بعض
 كلماته في المقام ، ومن المعلوم ان شيئاً من هذه الامور غير موجود في المقام .

نعم هو مقدم على ادلة سائر الاحكام لوجهين آخرين : احدهما : قوة الدلالة
 لاشتماله على نفى وجود الضرر رأساً الظاهر في كمال التحاشي والتباعد عنه ، لاسيما اذا
 اضيف اليه قيده في الاسلام ، لو ثبت هذا القيد بحسب الاخبار وقد عرفت الكلام فيه في
 مقدمة البحث ، ثانيهما : ابائه عن التخصيص لكونه في مقام الامتنان وللمتناسبات
 المفروسة في الازهان بين هذا الحكم وموضوعه كما لا يخفى على المتأمل الخبير ، و
 لذا يستنفر الطبع من تخصيص هذا الحكم ولو بالتخصيص المتصل بان يقال لا يجوز لاحد
 ان يضر باحد الا في كذا وكذا ، او يخرج منه بعض الموارد كما اذا كان الاضرار بحق
 فهو في الحقيقة خروج موضوعي ، لانه احقاق حق لا اضرار فتأمل .

التنبيه الرابع

هل الحكم بنفي الضرر من باب الرخصة او العزيمة؟

قد عرفت عند بيان المختار في مفاد القاعدة انها لا تدل على نفى التكاليف
 الضررية كالوضوء والصوم الضرريين ، وان اللازم الرجوع في هذه الموارد الى «قاعدة
 نفى الحرج» واما على مختار القوم من دلالتها على نفيها فهل هو من باب الرخصة او
 العزيمة :

لا اشكال في عدم وجوب الوضوء والضرري وشبهه اذا كان المكلف عالماً بموضوع
 الضرر على مختارهم وانما الكلام في صحتها (ح) وان لم يكن واجباً . نقل المحقق
 النائيني القول بالصحة عن بعض الاعاظم ولم يسمه واستدل له بان «لا ضرر» انما

يرفع الوجوب فانه ضررى واما اصل الجواز والمشروعية فلا ، لان الامتنان لا يقتضى ازيدما ذكر ، **وبيان آخر** ادلة وجوب هذه الامور دالة بالالتزام على وجود ملاكاتها حتى فى موارد الضرر ، وادلة نفى الضرر انما تعارضها فى دلالتها المطابقة على الوجوب ، ولا تعارضها فى دلالتها الالتزامية على وجود ملاكاتها الموجب لمشروعيتها فى هذه الموارد واستحسن هذا البيان بعض اعظم العصر فى مستمسكه .

واورد المحقق النائينى على البيان الاول بامرين : **احدهما** ان هذه الاحكام امور بسيطة لا تتركيب فيها حتى يرتفع بعض اجزائها ويبقى الآخر . **ثانيهما** انه يستلزم كون ما فى طول الشئ فى عرضه ، فان التيمم متأخر عن الوضوء واذا كان المكلف فى موارد الضرر مرخصاً شرعاً فى الطهارة المائية مع جواز الاكتفاء بالطهارة الترابية يلزم اتحادهما فى الرتبة ، وهو باطل ؛ لان المكلف اذا كان قادراً على الطهارة المائية لم يدخل تحت قوله تعالى : «فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً» .

اقول : يمكن الجواب عنهما **اما عن الاول** فبان طريقه غير منحصر فى تجزئة الحكم البسيط بل يمكن ان يكون من باب تقييد الاطلاقات نفى الضرر بعدم اقدام المكلف على التكليف الضررى **بان يقال** ان وجوب الوضوء الضررى منفى عندهم اقدام لا غير ، ولازم ذلك مشروعيته وان لم يكن واجباً ، والدليل عليه انصراف الاطلاقات اليه فتأمل فان دعوى الانصراف فيها عن هذه الصورة مشكلة جداً .

و عن الثانى بعدم قيام دليل على كون الطهارة الترابية فى طول الطهارة المائية دائماً حتى فى امثال المقام ولو سلمنا شمول الاية الشريفة لها فهو اطلاق كساير الاطلاقات ادلة الاحكام محكومة لقاعدة «لا ضرر» او مخصصة بها ، فتأمل ، والارلى فى دفع هذا الاشكال منع شمول الاية ودلالتها على المقام ولا اقل من اجمالها من هذه الجهة فتدبر .

والتحقيق ان هذه المسألة مبنية على مسألة حرمة الاضرار بالنفس على الاطلاق فان قلنا بالحرمة فهذا الوضوء حرام لا يمكن التقرب به بلا اشكال لان حر كات الوضوء متحدة مع عنوان الاضرار بالنفس ، وعلى فرض كون الوضوء سبباً له لا متحدة معه

لا يمكن أيضاً التقرب به ؛ لما حققناه في محله من سريّة الحسن والقبح من المسببات الى الاسباب التوليدية . هذاو لكن الكلام في حرمة الاضرار بالنفس بهذا العموم ، وتعام الكلام في محله وان كان الاقوى في النظر عاجلاً لعدم مشروعية هذا الوضوء على القول بشمول لاضرر لامثال هذه التكاليف

التنبيه الخامس

هل الامر يدور مدار الضرر الواقعي اولا؟

اذا جهل بالضرر مع وجوده واقعاً فقد يقال بالصحة لما يظهر اختياره من السيد السند المحقق اليزدي في باب الوضوء عند ذكر الشرط السابع من شرائطه حيث قال: «ولو كان جاهلاً بالضرر صح وان كان متحققاً في الواقع والاحوط الاعادة او التيمم» و كانه عدل عنه في المسألة ٣٤ من هذا الباب حيث قال: «ولو كان اصل الاستعمال مضرّاً وتوضاً جهلاً او نسياناً فانه يمكن الحكم ببطلانه لانه مأمور واقعاً بالتيمم» وكيف كان فقد اُفتي بالصحة غير واحد من اعلام محشيها قدس الله اسرارهم .

و غاية ما يستدل به على الصحة امران : احدهما : ان القاعدة واردة مورد الامتنان ولامنة في نفى صحة مثل هذا الوضوء فانه لا يزيد المكلف الاعناء وشدة كما لا يخفى ثانيهما ان الضرر هنا مسبب عن جهل المكلف لا عن حكم الشارع فان غفلته عن الواقع هي التي اوقعته في الضرر ؛ ومن المعلوم ان المنفى بهذه القاعدة هو الضرر الناشئ من قبل حكم الشارع لا غير .

ولكن يرد على الاول منهما ان المنّة انما هي بلحاظ نوع الحكم لا بلحاظ اشخاصه وافراده وكل واحد واحد من الوقايح الشخصية ، فرفع وجوب الوضوء الضري اذا كان بحسب نوعه منة على العباد كان داخلاً تحت القاعدة على الاطلاق ، وما يتوهم كثير من دورانه مدار الاشخاص ولزوم المنّة في كل واحد من الاحكام الشخصية المرفوعة ، وكثيراً ما يرتب عليه فروع مختلفة ، باطل جداً لان المتيقن انصراف ادلة لاضرر عن الموارد التي لا تكون بحسب نوعها منة على العباد لا غير .

وبشهادة على ذلك ان حديث الرفع ايضا وارد مورد الامتنان ولا يزالون يستدلون به على عدم نفوذ المعاملات التي وقعت من اكراه - بل استدل به الامام عليه السلام على ذلك ايضا حتى فيما اذا كان في نفوذها مصلحة المكروه (بالفتح) احيانا وان لم يعلم هو به، فلا يراعى فيه ملاك الامتنان في كل واحد من الموارد الشخصية، ولو كان مراعاة ذلك لازما كان الحكم ببطالان عقد المكروه على الاطلاق بمقتضى حديث الرفع في غير محله والقول بان نفوذ تلك المعاملة بغير رضى المالك مشتمل على الضرر دائما وان كان فيها منافع جملة واقعا، لما فيه من سلب اختيار المالك وقصد اثرة سلطنته، شطط من الكلام، وهكذا الكلام في نفي آثار غير الاكراه من التسعة كالجهل والنسيان فانه لا يكون فيه ملاك المنفعة في جميع الحالات مع اطلاقهم القول برفعها وليس ذلك الا من جهة كفاية ملاك المنفعة بحسب نوع الحكم ونوع مصاديقه

فالصواب في وجه الحكم بصحة العبادة في المقام هو الوجه الثاني ويمكن تقريره بوجه آخر اتم واقوى وهو: انه لا اشكال في ان الضرر في هذه الموارد من قبيل العناوين الثانوية التي تكون مانعة عن تأثير العنوان الاولى بملاكه، الذي يكون على نحو الاقتضاء لا العملية التامة، فالوضوء الضري في حد ذاته واجد للملاك ولكن هذا العنوان الثانوي بملاكه يمنع عن تأثيره؛ ومن المعلوم ان الضرر اذا كان متوجها نحو المكلف على كل حال، لجهله بالواقع؛ كان الحكم بنفيه بلا ملاك، لعدم امكان استيفاء الشارع فرضه منه، فالحكم بنفيه (ح) حكم بلا ملاك و لغو محض، وان هو الانطير الحكم ببطالان وضوء المكروه على استعمال الماء مع كونه مضرا له، فهل يساعد وجدان احد على الحكم ببطالان وضوئه في هذا الحال اذا اتى به عن قصد؟

ومما ذكرناه يظهر ان المكلف غير مأمور بالتيمم في محل البحث، بل هو مأمور بالوضوء واقعا، فما ذكره في العروة من تعليل بطلان الوضوء بعدم الامر به واقعا في غير محله، اللهم الا ان يقال ان نظره في ذلك الى اطلاق الاخبار الخاصة الواردة في باب التيمم فيما اذا كان استعمال الماء مضرا ولكن الانصاف ان شمولها لمورد وجود الضرر واقعا مع جهل المكلف به محل تأمل واشكال هذا كله اذا كان الضرر موجودا في الواقع

مع جهله ، بهاما عكس المسألة وهو:

✱ ✱ ✱

إذا كان استعمال الماء مضرأ باعتقاده ومع ذلك توشأو اغتسل ثم بان عدم الضرر فيه، فظاهر غير واحد منهم الحكم بالبطلان فيه؛ كما يظهر من كلماتهم في ابواب مسوغات التيمم، والوجه فيه اما كونه مأموراً بالتيمم وعدم كونه مأموراً بالوضوء نظرألى صدق عدم التمكن من استعمال الماء في حقه لان المراد من عدم الوجدان في قوله تعالى: «فلم تجدوا ماءً أفْتيمموا صعيداً طيباً» عدم التمكن من استعماله ، سواء كان لعدم وجوده او لعدم القدرة على استعماله لمانع شرعى او عقلى ويظهر اختيار هذا الوجه من المحقق النائنى .

اول عدم تمشى قصد القربة منه مع كونه باطلا وحرأماً باعتقاده، ولو فرض تمشيها منه فلا يكون الفعل مقرباً، لا لانه حرام واقعأبل لان الفعل اذا رفع بعنوان التجري فهو كالمعصية الحقيقية في كونه مبيحاً للعبد من ساحة المولى ومانعاً من التقرب اليه واعتمد على هذا الوجه في «المستمسك» .

والانصاف ان شيئاً من الوجهين لا يتكفى في اثبات البطلان ، اما الاول فلان مجرد تخيل الضرر لا يجعله غير واحد للماء و غير متمكن من استعماله ، بل هو متخيل لعدم التمكن لانه غير متمكن واقعأوان هو الانظير من يكون مستطيعاً في الواقع وهو لا يعلم باستطاعته؛ او يكون قادرأعلى الصلوة قائماً وهو يزعم انه غير قادر ، فهو مأموراً واقعاً بالطهارة المائية وان كان معذوراً مادام جهله و اما قياس ذلك على ما ذكرناه في باب صحة صلوة من يكون الماء في راحلته وهو لا يعلم به قياس مع الفارق ، لان الجهل هناك مانع عقلى من استعمال الماء كما هو ظاهر بخلاف الجهل فيما نحن فيه فانه ليس مانعاً عقلاً ولا شرعاً ، كيفو المفروض ان المكلف اقدم على الوضوء فكيف يقاس به فتدبر .

واما عدم تمشى قصد القربة فهو ليس دائماً كما يظهر من ملاحظة حال عوام الناس في امثال المقام وكون التجري مبيحاً ومانعاً من التقرب ايضاً محل للكلام.

فالعمدة في وجه البطلان هو استظهار الموضوعية من عنوان «الخوف» الوارد في أبواب التيمم، الصادق في المقام، لأن المفروض كون المكلف خائفاً من استعمال الماء بل عالمياً بالضرر؛ وإن لم يكن كذلك في الواقع؛ ولكن في هذا الاستظهار أيضاً كلام في محله من الفقه.

التنبيه السادس

هل القاعدة شاملة للعدميات أم لا؟

لا إشكال في شمول القاعدة لإحكام الوجودية وإنما الكلام في شمولها للعدميات وحاصل القول فيه أنه هل يجوز التمسك بالقاعدة لإثبات إحكام وجودية في موارد يلزم من فقدها الضرر بان يكون عدم الحكم مشتملاً على الضرر فيتمسك بالقاعدة لنفيه ويستنتج منه حكم وجودي، أم لا؟

ومثلوا له بضمان ما يفوت من عمل الحر بسبب حبسه؛ وبما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، فإن عدم الضمان في المقامين أمر ضروري وإثباته رافع لذلك الضرر. هذا ولكن في التمثيل الثاني إشكال ظاهر، لأنه مشمول لقاعدة الأتلاف، فإن فتح قفص الطائر سبب لاتلافه وداخل تحت أدلة الأتلاف بالإكلام. اللهم إلا أن يقال: إن النظر هنا إلى شمول قاعدة لأضرار له وأن كان حكمه معلوماً من جهة قاعدة الأتلاف، ولكنه كما ترى؛ ولذلك اقتصرنا في ذكر المثال الأول بعمل الحر مع أنه لا فرق بين عمل العبد والحر من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما من جهة صدق الأتلاف في عمل العبد لأنه ماله عدم صدقه في عمل الحر لعدم صدق المال عليه.

و كيف كان فهذا النزاع كما يتصور بين القائمين بدلالة الحديث على نفى الأحكام الشرعية الضرورية مطلقاً كذلك يتصور على المختار من عدم دلالتها الأعلى نفى أضرار الناس بعضهم ببعض في عالمي الوضع والتكليف، فما نذكرها من الوجوه الاتية لتعميم القاعدة جارية على المذهبين.

وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أن الحق عدم الفرق بين الأمور الوجودية والعدمية هنا

ويدل عليه أمور : الاول - ان ما يطلق عليه الحكم العدمي في امثال المقام يكون في الحقيقة حكماً وجودياً فعدم الضمان في المثالين عبارة اخرى عن الحكم ببرائة الذمة وهي حكم شرعي تحتاج الى جعل الشارع كما يحتاج شغل الذمة اليه وان شئت قلت : براءة الذمة في باب الاحكام الوضعية نظير الاباحة في باب الاحكام التكليفية ؛ فكما ان الاباحة والترخيص في موارد من الامور الوجودية فكذلك حكم الشارع ببرائة ذمة الحابس للحر عن الغرامة حكم وضعي وجودي . وتوهم ان الاباحة التكليفية كالبرائة الوضعية من الامور العدمية المطابقة للاصل غير محتاجة الى التشريع و الجعل ، فاسد لان الاحكام الخمسة باجمعها امور وجودية غاية الامر ان بعضها يحتاج الى البيان وبعضها يستكشف من عدم البيان ؛ والحاجة الى البيان وعدمه غير الحاجة الى الجعل وعدمه كما هو ظاهر ، ولذا يتراعى من الشارع المقدس انشاء الاباحة في موارد كثيرة كقوله كل شيء حلال الخ فان التحليل والترخيص والاباحة في هذه الموارد امور وجودية انشأها الشارع .

الثاني الظاهر من قوله لا ضرر ولا ضرار انه لا ضرر من ناحية الشارع على احد (على قولهم) او من ناحية المكلفين بعضهم الى بعض (على المختار) فالمنفى الضرر المستند الى الشارع او الى المكلفين ؛ فلولزم من عدم الجعل في بعض الموارد استناد الضرر اليه كما في مثال الحر المحبوس وجب نفيه بالقاعدة ؛ فليس في عنوان الدليل والحكم الضري حتى يتكلم في صدقه على العدميات بل المدار على صدق نسبة الاضرار الى الشارع او الى المكلفين ، ودعوى ان استناد الضرر لا يصح الا في مورد الافعال الوجودية ممنوعة جداً ، الا ترى انه لو صرح الشارع بان منافع الحر غير مضمونة لا يجب تداركها وان بلغ ضرره ما بلغ ، صح لنا ان نقول ان الحر المحبوس لم يقع في هذه الخسارة العظيمة الا لقول الشارع كذا وكذا .

والمر في ذلك ان محيط التشريع بجميع شؤنه محيط حكومة الشارع والامر فيه في جميع حر كات المكلفين وسكناتهم اليه ، فما ينشأ من افعال جعل بعض الاحكام من الضرر مستند اليه مثل ما ينشأ من احكامه المجعولة . الا ترى ان الوالي اذا

اهمل في وضع النظمات اللازمة ر نصب الحرس والشرط وتجنيد الجنود لحفظ الرعية ونظام عيشتهم فحدث في امورهم احداث تنسب كلها الى سوء تدبير الوالى واهماله في الامور . والحاصل ان ترك الفعل في الموارد التى يتربق وجوده ، يصح استناد لوازمه الى من يتربق منه ، ولا يشترط في صحة الانتساب كون الفعل وجودياً دائماً . و من المعلوم ان المترقب من الشارع المقدس في محيط التشريع جعل الاحكام المحافظة لمصالح العباد ومنافعهم فلو اخل بها فقد القاهم في الضرر وهو منفي بمقتضى الحديث ، هذا على مختار القائلين بان المنفى الضرر من ناحية الشرع ؛ واما على المختار فالامر اوضح لان حبس الحر واتلاف مناصفه مثلاً اضرار من ناحية بعض المكلفين ببعض ، فهو منفي في الشريعة بجميع آثاره التكليفية والوضعية ، ولا ينتفى الا بشبوت الغرامة له عليه فتأمل .

ولعله اليه يرجع ما افاده شيخنا الاعظم العلامة الانصارى قدس سره في رسالته المعمولة في المسألة في مقام توجيه القول بشمولها للعدميات حيث قال : « ان المنفى ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الاسلام ، وجودياً كان او عدمياً ، فكما انه يجب في حكمة الشارع نفى الاحكام الضرورية كذلك يجب جعل الاحكام التى يلزم من عدمها الضرر ، ولقد اجاد فيما افاد ، قدس الله سره الشريف .

الثالث - لو سلمنا عدم شمولها للعدميات بالدلالة اللفظية فلا قل من دلالتها عليها بتنقيح المناط والغاء الخصوصية و مناسبة الحكم والموضوع ، و اى خصوصية للوجود والعدم في هذا الباب وفيما من الله به على عباده من نفى الضرر عنهم وغير خفى ان كلما يتصور في الحكم بنفى الضرر والضرار من المصالح والملاكات فهي موجودة في طرفي الوجود والعدم من دون اى تفاوت و مجرد كون شىء من الامور الوجودية او العدمية لا يكون مبدء للفرق في المقام وليت شعري ماذا تصوره القائلون بالتفرقة بينهما .



وقد يذكر للتعميم وجوه آخر غير صافية عن الاشكال :
 منها : ان الحكم العدمى يستلزم احكاماً وجودية دائماً لالما ذكرناه في

الوجه الاول بل لان عدم ضمان ما ائلفه على الحر من المنافع مثلاً يستلزم حرمة مطالبته بالغرامة ومقاصته والتعرض له وجواز دفعه . وفيه ان حرمة مزاحمة الناس في سلطنتهم على اموالهم وانفسهم ؛ بغير حق ثابت عليهم ، ليس حكماً ضرورياً اصلاً و انما الضرر في المقام ينشأ من عدم ثبوت حق للحر على من ائلف منفعه فلو امكن اثبات حق له عليه بادلة نفى الضرر فهو والا فلا يجوز الاستناد اليها لنفي حرمة المذكورات

و منها انه يمكن استفادة العموم من نفس قضية «سمره» حيث انه سأل الانصارى على قلع النخلة وعلمه بنفي الضرر فان الضرر هناك في عدم سلطنته على القلع فنفاء واثبت سلطانه عليه . وفيه ما عرفت في التنبيه الثاني من ان تسلطه عليه انما كان من باب دفع المنكر ومقدمة لحفظ الحق وحسماً لمادة الفساد بعد ابائه الشديد عن القيام بما هو وظيفته قبال الانصارى ، فالمرفوع اولا وبالذات هو تسلط سمره على اتيان عذقه بغير اذن من الانصارى فان الضرر كان من ناحيته ، ومن الواضح انه امر وجودى .

و منها - ان استشهاد  بها في حديث «الشفعة» لاثبات حق الشفعة للشريك مع ان الضرر انما هو في عدم هذا الحق ، دليل على شمولها للعدميات وكذلك استشهادها بها لاثبات حق الانتفاع من فضل الماء في حديث «منع فضل الماء» وفيه ان المرفوع في حديث الشفعة هو لزوم البيع . وفي حديث منع فضل الماء هو جواز المنع وكلاهما امران وجوديان فتأمل .

واما ما استدلبه على عدم العموم فهو امور ذكرها المحقق النائيني قدس سره في رسالته نذكرها ثم نذكر ما عندنا في دفعها احدها : ان الامور العدمية لا يصح استنادها الى الشارع . وقد عرفت الجواب عنه .

ثانيهما : لو عمت القاعدة للامور العدمية لزم منه فقه جديد ، فيلزم مثلاً كون امر الطلاق بيد الزوجة لو كان بقائها على الزوجية ، ضراً بحالها كما اذا غاب عنها زوجها اولم ينفق عليها لفقر او عييان بل يلزم الانفساخ بغير طلاق

و يلزم ايضاً انعتاق العبيد اذا كانوا في الشدة و يلزم ايضاً وجوب تدارك كل ضرر يتوجه الى مسلم امام بيت المال او من مال غيره .

ويدفعه ان ما يلزم منه ليس فقهاً جديداً او ما يكون فقهاً جديداً لا يلزم منه ، اما كون الطلاق بيد الزوجة اذا غاب عنها زوجها فهو مخالف للنصوص الخاصة الواردة في كتاب الطلاق ؛ و للمسألة صور كثيرة مذكورة هناك ، لانها اما تعلم بحياة زوجها اولاً ، وعلى الاول يجب عليها ان تصبر كما ورد في النصوص ، وعلى الثاني اما ينفق عليها وعلى الزوج اولاً ، فان انفق فعليها ان تصبر ايضاً ، وعلى الثاني ترفع امرها الى الحاكم يتفحص من حالها اربع سنين ، الى غير ما ذكره هناك مع مداركها ونصوصها ، وتحقيق الحق في محله ، وبالجملّة عدم حكمهم بجواز طلاق الزوجة هناك انما هو لاتباع النصوص ولولا هالم نستبعد التمسك بقاعدة لاضرر في هذا الباب كساير الابواب .

هذاو لكن لا يلزم من التمسك بالقاعدة هنا كون امر الطلاق بيد الزوجة . كما نوهه المحقق المذكور . بل غاية ما يستفاد منها جواز حل عقدة النكاح ، اما كونه بيدها فلا ، فح اما نقول ~~بكون امره بيد الحاكم~~ او بيدولى الزوج فلو طلق فهو والا فيجبره الحاكم ، فان هذا هو الذى تقضيه قواعد المذهب والجمع بين النصوص كما سيأتى ، وذهب جماعة الى عدم الحاجة الى الطلاق فى بعض صور المسألة بل يامرء الحاكم بالاعتدال فتعقد وتبين من زوجها .

اما اذا كان الزوج حاضراً ولكن لا ينفق عليها الفقراء وعصيان ، او كان غائباً ولم يمكن استفسار حاله ، لعدم بسط يد الحاكم او لموانع آخر ، وليس من ينفق عليها ولا ترضى بالمعسر ، فقد ذهب المحقق الطباطبائى الى زدى قدس سره فيما افاده فى ملحقات العروة الى امكان القول بجواز طلاقها للمحاكم ، لقاعدتى نفى الحرج والضرر خصوصاً اذا كانت شابة واستلزم صبرها طول عمرها وقوعها فى مشقة شديدة ، ولما يستفاد من اخبار كثيرة واردة فى باب وجوب نفقة الزوجة ، من انه « اذا لم يكسبها ما يوارى عورتها ولم يطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الامام ان يفرق بينهما » او على الزوج ان يطلقها وفيها روايات صحاح .

ويؤيده ما افاده انهم استدلوا بهذه الروايات في باب وجوب نفقة الزوجة ولم يستشكلوا عليها بمخالفتها للقاعدة من هذه الجهة ولو كان لوجب التنبيه عليه عادة فراجع الجواهر والرياض في باب وجوب النفقة نجد صدق ما ذكرنا ، وقد حكى في «المسالك» في باب «من غاب عنها زوجها» قولا بان للمرأة الخروج من النكاح بالاعسار بالنفقة وان لم يسم قائله ، واستدل هو على جواز الطلاق في بعض صور المسئلة اعنى مسألة من غاب عنها زوجها بقاعدتي نفى الحرج والضرر مضافاً الى النصوص والحاصل ان مخالفة هذه الفتوى لفتاوى الاصحاب غير معلومة مع ذهاب هؤلاء الاعلام او ميلهم اليه .

واما ما افاده المحقق النائيني فيما عرفت من كلامه من احتمال الحكم بانفساخه بلا حاجة الى الطلاق فهو امر عجيب لان الذي يقتضيه الجمع بين احكام الشرع و اغراضه وملاكات احكامه ان يرفع الضرر بطريق يكون اقل محذوراً ، ومن المعلوم ان توقف حل عقدة النكاح على الطلاق (الا فيما استثنى) حكم ثابت في الشرع كما ان كون الطلاق بيد من اخذ بالساق حكم آخر ، فاذا امكن دفع الضرر بالغاء الثاني الذي في الواقع شرط من شرائط الطلاق واعطائه بيدولى الامر الحافظ لنفوس المسلمين واموالهم وفروجهم ؛ فما الوجه في اهمال حكم الطلاق وتوقف انفساخ الزوجية عليه من رأس ؛ والحكم بانفساخها بنفس الضرر ، والحاصل انه يقتصر في تخصيص عمومات الاحكام الاولية بعموم لاضرر على مورد الضرورة لاغير .

كما ان ما ذكره من مسألة تدارك الضرر الذي ليس من ناحية احكام الشرع ولا من ناحية المكلفين بعضهم ببعض من بيت المال فهو اعجب من سابقه ، وليت شعري ما الوجه في لزوم تدارك هذا الضرر مع عدم استناده الى الشارع ولا الى مكلف ، وهل يمكن اسناد الضرر الى الشارع واحكامه لولم يحكم بوجوب تدارك هذا الضرر من بيت المال حتى يستدل بحديث نفى الضرر لاثبات وجوب التدارك ، ولعمري انه اوضح من ان يخفى على مثل هذا المحقق التحرير .

التنبيه السابع

هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصي او النوعي؟

لا ينبغي الاشكال في ظهور ادلة الباب في الضرر الشخصي اما على المختار فواضح، لان النهي عن الضرر كالنهي عن سائر الموضوعات تابع لوجود مصداقه الخارجى الذى هو عين الشخص، وكون الضرر من العناوين الثانوية لا يصادم هذا الظهور فى شيء كما لا يخفى واما على القول بان مفاده نفي الاحكام الضررية مطلقا فهو ايضا كذلك فان الالفاظ باجمعا فى هذه المقامات ظاهرة فى مصاديقها الخارجية الشخصية اينما تحققت، فاذا كان الحكم بالنسبة الى بعض افراد المكلفين ضروريا دون بعض اختص جريان القاعدة بمن يصدق فى حقه الضرر دون غيره، ولا يتوقف هذا الظهور على القول بتقديم القاعدة على عمومات الاحكام الاولى من باب الحكومة. كما علمه يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني فى المقام بل يجرى على جميع الوجوه التى ذكرها فى وجه تقديمها عليها.

مركز تحقيق كميونر علوم اسلامی

نعم قد يتوهم ظهور كلمات الاصحاب فى الضرر النوعي لانهم استدلووا بها على خيار الغبن مع ان المعاملة الغبنية لا تكون ضرورية دائما بل قد تكون المصلحة فى بيع المتاع ولو باقل من ثمن المثل، كما اذا كان فى معرض الحرق و السرقة او كان المالك عاجزا عن حفظه وقدر غيره عليه، فاذا باعه، والحال هذا هو لا يعلم، باقل من ثمن المثل لم يتضرر من هذه المعاملة وان كان مغبونا فيها، فهذه المعاملة الغبنية لا تشتمل على الضرر بالنسبة الى هذا الشخص.

ولكن يدفعه ان المعاملة المذكورة المشتملة على الغبن من جهة بيع المتاع باقل من ثمن مثله، ضرورية من حيث كونها معاملة بلا اشكال وان كانت نافعة لملاحظات آخر خارجية، وان شئت قلت: ان هذه المعاملة كما انها غبنية من حيث كونها معاملة فكذلك تكون ضرورية من هذه الجهة، وكون المتاع فى معرض الحرق و السرقة امر خارج من دائرة المعاملة، فلا يقال: انه انتفع بهذا البيع لان الانتفاع

بالبيع انما يكون فيما اذا باعه باكثر من ثمن مثله ، بل يقال : انه وان تضرر في هذه المعاملة الا انه انتفع بامر خارج منها ولذا يقال في امثال المقام «ان الضرر اليسير منع من الضرر الكثير» وانه لو لم يبعه بالضرر تضرر باصله او بازيد منه ؛ فاذا لوحظ جميع الحثيات الداخلية والخارجية بعد الكسر والانكسار لم يكن هذه المبادلة ضرورياً في حقه ، كما انه ليس مغرباً بهذه الملاحظة، ولكن هذه ملاحظات خارجة عن حقيقة المعاملة بما انها معاملة ولا يصح جعلها مقياساً لكون المعاملة ضرورياً او غير ضروري فالمعاملة الغبنية ضرورية دائماً والحاصل ان عنوان الضرر صادق على هذه المعاملة بلا اشكال .

نعم الحكم بالفساد في خصوص هذه الواقعة لا يكون منة على المكلف ولكن قد عرفت آنفاً ان الامتنان انما هو بلباط الحكم الكلي في هذه المقامات ، لا بحسب مصاديقه الشخصية ، ودوران «الضرر» مدار الاشخاص امر ودوران «الامتنان» مدار النوع امر آخر ولا منافاة بينهما اصلاً .



التنبيه الثامن

هل يجوز الاضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس؟

قال شيخنا الاعظم العلامة الانصاري في رسالته المعمولة في المسألة في ملحقات مكاسبه ، في «التنبيه الرابع» من التنبيهات التي اوردها هناك ما لفظه : «مقتضى القاعدة ان لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه اليه ، وانه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لان الجواز في الاول و الوجوب في الثاني حكمان ضرريان» ثم فرع على الاول ما ذكره من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه على جذع الجار ، وعلى الثاني جواز اضرار الغير عند الاكراه والتقية بمعنى انه اذا امر الظالم باضرار احدوا وعد على تركه جاز للمأمور اضراره لدفع الضرر المتوقع عن نفسه ، ولا يجب عليه تحمل ذلك الضرر لدفع الضرر عن الغير .

وذكر في «الفرائد» في هذا المقام ما لفظه : «انه قد يتعارض الضرران بالنسبة

الى شخص واحد او شخصين ، فمع فقد المرجح يرجع الى اصول والقواعد الاخر كما انه اذا كره على الولاية من قبل الجائر المستلزم للاضرار على الناس ، فانه يرجع الى قاعدة نفى الحرج ، لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج ، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولى من قبل الجائر من كتاب المكاسب انتهى .

وذكر هناك ما حاصله : ان الضرر اذا توجه الى شخص بمعنى حصول مقتضيه فلا يجوز دفعه عن نفسه باضرار غيره ، كما اذا اجبره الظالم على دفع مال من امواله فانه لا يجوز له نهب مال غيره لدفع الضرر عن نفسه ، اما اذا كان الضرر اولاً وبالذات متوجهاً الى الغير كما اذا اجبره على نهب مال الغير و اوعده على ترك النهب باخذ مال نفسه فيجوز له ذلك ولا يجب عليه بذل مال من امواله وتحمل الضرر عن الغير ، لان الضرر بحسب قصد المكره (بالكسر) وازادته الحتمية متوجه نحو الغير ؛ والمكره (بالفتح) وان كان مباشراً للاضرار الا انه ضعيف لا ينسب اليه الاضرار حتى يقال : انه اضر بالغير لئلا يتضرر نفسه ؛ نعم لو تحمل الضرر ولم يضرب بالغير فقد صرف الضرر عنه الى نفسه عرفاً ، ولكن الشارع لم يوجب عليه هذا المعنى والامتنان بهذا على الامة لا يبح فيه ، هذا مع ان ادلة نفى الحرج كافية في الفرق بين المقامين ، فانه لا حرج في عدم الرخصة في دفع الضرر عن النفس باضرار الغير بخلاف الزام تحمل الضرر عن الغير باضرار النفس فانه حرجي قطعاً ، انتهى ملخصاً .



اقول - اعلم ان هناك مسائل ثلث احديها عدم جواز الاضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس وهذا مستفاد من حديث لاضرر بلا كلام ثانياً - عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير باضرار النفس ، وهذا مستفاد من ادلة البرائة ولا يحتاج الى قاعدة لاضرر لانه ليس لنا دليل يقتضى بعمومه او اطلاقه وجوب تحمل الضرر عن الغير حتى يحتاج في نفيه الى ادلة نفى الضرر ، بخلاف المسألة الاولى ، لان اطلاقات البرائة هناك تدل على الجواز على عكس ما نحن فيه فيحتاج في نفيه الى قاعدة لاضرر .

ثالثتها - مسألة تعارض الضررين في حق شخصين أو شخص واحد سيأتي حكمه في التنبيه الآتي انشاء الله ، ولادخل له بالمسألتين السابقتين ، ومن العجبان شيخنا العلامة الانصاري قدس سره قد جمع في الفرائدين هذه المسائل الثلاث في عبارة واحدة كما عرفت ؛ ولكنه (قده) فرق بينها في رسالته المطبوعة في ملحقات المكاسب فعقد للمسألتين الاوليين التنبيه الرابع ولتعارض الضررين التنبيه السادس من التنبيهات التي ذكرها .

واعجب منه ما افاده «المحقق النائيني» في المقام حيث اورد على كلام الشيخ في رسالته المذكورة بانه لا وجه لعقد مسألة واحدة للجميع وان الصواب جعل عنوان مسألة تعارض الضررين عنوانا مستقلا ومسألة الاضرار بالغير كالولاية من قبل الجائر عنواناً آخر .

اقول - كانه زاغ بصره الشريف عن الامر الرابع الذي ذكره الشيخ (قده) في تلك الرسالة فانه بعينه هو ما رآه . وعلى كل حال فلنرجع الى البحث عن المسألتين الاوليين التين عقد لهما هذا التنبيه . ثم لنبحث عن الثالثة في التنبيه الاتي انشاء الله فنقول ومنه سبحانه نستمد التوفيق والعناية .

اما الاضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس فهو امر غير جائز بلا اشكال فلا يجوز توجيه السيل الى دار الغير دفعا له عن داره ، ولا القاء الغير عند السبع لصرفه عن نفسه ، ويدل عليه ادلة نفى الضرر لاسيما على المختار في معناها .

لا يقال - ان ترك الاضرار بالغير في مفروض البحث ايضا يشمل على الضرر فكما ان فعله مستلزم للضرر على الغير فكذلك تركه ايضا مستلزم للضرر على نفسه فهو داخل في مسألة تعارض الضررين ولعل هذا هو الوجه في جعل الجميع مسألة واحدة لانا نقول - ترك الاضرار بالغير في مفروض البحث ليس في حد ذاته ضرر يأتى انما هو ترك للامانع عن مقتضى الضرر ، توضيحه : ان مقتضى الضرر في مفروض الكلام هو توجه السيل او السبع مثلا - موجود بحسب اسبابه الطبيعية لا بسبب فعل المكلف ولكن يمكن خارجا دفع اثره بتوجيهه نحو الغير وصرفه عن نفسه ، فترك هذا انما هو

ترك للمانع لا إيجاد للمقتضى كما لا يخفى .

ومن هنا تعرف ان ادلة لا ضرر لا تشمل هذا الترك رأساً لعدم موضوع له هنا فلا يحتاج الى القول بانصرافها بقرينة ورودها مورد الامتنان كما يظهر من بعض كلماتهم ، لان ذلك فرع وجود الموضوع والمقتضى لها وقد عرفت عدمه في المقام . هذا بالنسبة الى المسألة الاولى .

و اما المسألة الثانية وهو تحمل الضرر بنفسه لدفعه عن غيره ، كما اذا توجه السهل بحسب اسبابه الطبيعية نحو الغير فدفعه الى داره حفظاً لدار الغير عن الضرر ، فقد عرفت انه لا دليل يقتضى وجوبه ولو بالاطلاق كى يحتاج الى نفيه بقاعدة نفي الضرر او قاعدة نفي الحرج ، فالقاعدة اجنبية عنه ، والمرجع فيه هو البرائة ، نعم لو كان هناك عموم او اطلاق يقتضى وجوبه امكن التمسك بالقاعدة على نفيه .



بقي في المقام « مسألة الاضرار بالغير عند الاكراه » ، كالتولى من قبل الجائر مكرهاً اذا استلزم اضراراً وظلماً على بعض العباد ، الذي صرح الشيخ (قده) بجوازه في مقامات مختلفة ؛ مدعيان الضرر بحسب طبعه الاولى وارادة المكره (بالكسر) متوجه نحو الغير فلا يجب ترك الاضرار به وتحمله عنه فهو عنده من صغيرات المسألة السابقة ، وقد تبعه على هذا المعنى كثير من متأخريه .

ولكن ما ذكره ممنوع جداً لا نمانع من اندراجه تحت تلك المسألة ، بيان ذلك ان الضرر في هذه الموارد انما يتوجه نحو الغير من ناحية فعل المكره (بالفتح) فمع قطع النظر عن فعله لا يتوجه اليه شيء ؛ وان شئت قلت : مسألة عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير انما هو في المواطن التي يكون مقتضى الضرر بحسب اسبابه الطبيعية والخارجية مع قطع النظر عن فعل هذا المكلف موجوداً ومتوجهاً نحو الغير ، ولكن مكلفاً آخر يقدر على ايجاد المانع عن تأثيره بتوجيه الضرر الى نفسه ، وفي باب الاكراه ليس الامر كذلك ، فان الضرر بحسب اسبابه الطبيعية والخارجية لم يتوجه نحو الغير ، وانما يتوجه اليه بسبب ارادة المكره (بالفتح) .

واما ما افاده العلامة المذكور قدس سره في بعض كلماته من ان توجه الضرر نحو الغير في موارد الاكراه انما هو بسبب ارادة المكره (بالكسر) فهو ممنوع جداً ، لان مجرد ارادة المكره (بالكسر) لا يوجب توجيه الضرر نحو الغير ما لم يكن المكره (بالفتح) كالالة ، نعم لو كان المكره (بالفتح) مقهوراً للمكره بحيث يعد مضطراً على العمل على وفق ارادته امكن القول بذلك ، لان الضرر بحسب اسبابه الخارجية ، ومنها ارادة المكره (بالكسر) توجه نحو الغير ولم يتوسط هناك ارادة المكره (بالفتح) واختياره ، ولكن الامر في موارد الاجاء والاضطرار سهل لانه لا يبقى هناك مجال للبحث عن جواز الاضرار وعدمه لارتفاع التكليف فيها رأساً .

اما اذا لم يكن المكلف ملجئاً بل كان مكرهاً مع بقاء ارادته واختياره المقابل للاضطرار والاجاء فتوجه الضرر نحو الغير لا يكون الا بتوسيط ارادته ؛ فارادته واختياره متوسط في البين وبدونه لا يكون الضرر متوجهاً نحو الغير . وما يظهر من كلماته قدس سره من ان الفعل لا يسند الى المكره (بالفتح) وان كان مباشراً ؛ لضعفه وقوة السبب وهو المكره (بالكسر) ، ايضاً ضعيف فان اسناد الفعل في المقام انما هو الى المباشر قطعاً بحسب انظار اهل العرف لمقام ارادته واختياره ، وانما لا ينسب اليه اذا كان مضطراً وملجئاً و كان كالالة لفعل المكره (بالكسر) او ما يجري مجراه .

ومن اشنع ما يلزم هذا القول ان مقتضاء جواز الاضرار بالغير في موارد الاكراه بما دون النفس مطلقاً ؛ ولو كان بالمضار المولمة المشجبة في الاموال والانفس ، وان بلغت ما بلغت ، لدفع ضرر يسير عن نفس المكره (بالفتح) وماله وعرضه ، فان الحكم في باب تحمل الضرر عن الغير ذلك ، لعدم وجوب تحمل ضرر يسير على نفسه دفعاً لضرر كثير عن غيره (الا في موارد مستثناة كالنفوس وشبهها) وقد عرفت ان باب الاكراه عند العلامة الانصاري قدس سره ومن تبعه من مصاديق مسألة تحمل الضرر المتوجه الى الغير فتدبر تعرف .

فلما خص من جميع ما ذكرنا ان مسألة الاكراه على الضرر كما في الذولي من قبل الجائر واشباهه لا تكون من باب تحمل الضرر عن الغير بتضرر النفس ، وانما تكون

من باب « تعارض الضررين » فيجوز عليها الاحكام الاتية في التنبيه الاتي انشاء الله
فكن على بصيرة منه .



التنبيه التاسع

حكم تعارض الضررين

اذا تعارض ضرران فان كان بالنسبة الى شخص واحد كما اذا تضرر انسان من شرب
دواء من بعض الجهات وانتفع به من جهات اخرى، فالحكم فيه واضح فان الواجب عليه
ترك الضرر الاقوى والاخذ بالاضعف ، لوقلنا بان الاضرار بالنفس محرم مطلقاً ، وان
كانا متساويين فالحكم فيه التخيير .

الا ان الكلام بعد في حرمة الاضرار بالنفس مطلقاً حتى في الموارد التي يكون
هناك غرض عقلاني مع صدق عنوان الضرر ولم يكن هناك خوف هلاك النفس ،
والحكم بالتحريم مطلقاً وان كان مشهوراً الا انه قد وقع التامل فيه من بعض المعاصرين
من جهة عدم قيام دليل عليه . والمسألة تحتاج الى مزيد تتبع وتأمل ، ولكن لا اشكال
في عدم شمول اطلاقات ادلة نفي الضرر لها فانها ناظرة الى الاضرار بالغير على ما هو
التحقيق ، فمسألة الاضرار بالنفس خارجة من محل البحث وله موقف آخر .

واما اذا دار الامر بين ضررين بالنسبة الى شخصين ، وهو المقصود بالبحث هنا
فقد وقع الكلام في حكمه بين الاعلام ؛ وقد مثلوا له بما اذا ادخلت الدابة رأسه في
قدر مالك آخر بغير تفريط من المالكين ولم يمكن اخراج رأسه الا بكسر احدهما
او وقع دينار من شخص في محبرة غيره كذلك ومثلوا له ايضاً بما اذا كان تصرف المالك
في ملكه موجباً لتضرر جاره وتركه موجباً لتضرر نفسه ، كما اذا احتاج الى حفر
بشر في داره بما يتضرر منه جاره

اقول - مسألة تعارض ضرر المالك وغيره بالتصرف في مال نفسه ، لها احكام

خاصة لا تجرى في مطلق تعارض الضررين فلذا عقدنا لها بحثاً آخر سيوافيك فاذن

لابدلنا من البحث في مقامين مختلفين ؛ وقد عرفت آنفاً ان مسألة التولى من قبل الجائر وسائر موارد الاكراه على اضرار الغير داخلية في باب تعارض الضررين وليست من باب تحمل الضرر المتوجه الى الغير ، فما نذكره من الاحكام هنا شاملة لها ايضاً فنقول :

المقام الاول فيما اذا تعارض ضرران ودار الامر بين الاضرار باحد الشخصين او احد المالكين لاعلى النعميين و لم يكن منشأ تصرف المالك في خصوص ملكه و حاصل القول فيه ان التأمل التام في ادلة نفي الضرر يرشدنا الى انها لا تشمل صورة تعارض الضررين ، اما لانها واردة مورد الامتنان فلا تشمل الا الموارد التي تكون قابلة له لامثل المقام الذي لا يكون قابلاً له على كل حال فتأمل . والا لانصرف اخبار الباب الى ما لا يلزم منه الضرر الا في احد طرفيه دون ما يلزم منه ذلك في كلا طرفيه ، والوجه فيه ان ظاهر الادلة ولو بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع ان الشارع المقدس اراد بنفي الضرر في عالم التشريع اعدامه من صفحة الوجود بالنسبة الى مناسبات المكلفين بعضهم ببعض ، وهذه الغاية انما تتأل اذا كان الضرر في احد طرفي الفعل والترك لا في كليهما فكما ان اخراج رأس الدابة عن القدر بكسر القدر مستلزم للضرر على صاحب القدر فكذلك ذبح الدابة وحفظ القدر يوجب الاضرار على صاحبها فلا يحصل غرض تشريع هذا الحكم من واحد منهما والحاصل ان مناسبة الحكم والموضوع هنا مع قطع النظر عن ورود القاعدة مورد الامتنان تقتضي انصرافها عن مورد التعارض .

فاللازم التماس دليل آخر للحكم هنا ، والذي يظهر لنا بعد الرجوع الى «سيرة العقلاء» في امثال هذه المقامات و ما يقتضيه «قاعدة الجمع بين الحقوق مهما امكن» هو لزوم تقديم جانب الضرر الاقوى بان يكسر القدر او المحبرة في المثالين السابقين اذا كانت قيمتهما اقل من قيمة الدابة . كما هو الغالب . ثم يجعل الخسارة على المالكين جميعاً لاعلى واحد منهما فقط ، والوجه في تضمين صاحب الدابة شقماً من الخسارة ان كسر القدر انما كان لحفظ ماله ، وفي تضمين صاحب القدر شقماً آخر ان توجه هذا الضرر الى المالكين لم يكن بتفريط من صاحب الدابة حتى يكون ضامناً لجميع القيمة بل انما

وقع ما وقع لاسباب خارجية متساوية النسبة الى كليهما فكلاهما متساويان في لزوم تحمل هذا الضرر بالنسبة

والحاصل : ان الضرر الحاصل من ادخال الدابة راسها في القدر قد نشأ من ناحية امور خارجية من غير دخل لاحد المالكين فيها (كما هو مفروض البحث) وهذا الضرر كما انه متوجه الى صاحب الدابة من جهة متوجه الى صاحب القدر من جهة اخرى، فعلى كل منهما قبول شقص من الخسارة الحاصلة من توجه اسباب الضرر، لئلا يلزم ترجيح بلا مرجح في تحمل الخسارة المتساوية النسبة اليهما، واهمية احد المالكين بالنسبة الى الاخر لا تؤثر في تضمين احد المالكين دون الآخر؛ بل يمكن ان يقال ان الخسارة عليهما تكون بنسبة مالهما فصاحب الدابة يضمن من الخسارة الحاصلة بنسبتها وصاحب القدر بنسبته، غاية الامر انه يراعى جانب الاهم في حفظ تشخص احد المالكين، بافناء الاخر والانتقال الى بدله فيكسر القدر ويخلص الدابة، ولو كانا متساويين من جهة المالية فلا يبعد الحكم بالقرعة كما لا يخفى.

هذا كله اذا لم يكن توجه الضرر من تفريط من ناحية احد المالكين والا كانت الخسارة عليه فقط دون الاخر كما هو ظاهر

ومن هنا يظهر النظر فيما ذكره في كتاب الغصب «من انه :» اذا حصلت دابة في دار لا تخرج الا بهدمها ولم يكن تفريط من احد المالكين يهدم وتخرج الدابة ويضمن صاحب الدار لمصلحته، قلت مجرد كون الهدم لمصلحة صاحب الدابة لا يوجب استقرار تمام الخسارة عليه بعد ما كانت الخسارة بسبب امور خارجية متوجهة اليهما ولم يكن تفريط من صاحب الدابة فاللازم هو الحكم باستقرارها عليهما، جمعاً بين الحقيقتين.

المقام الثاني في تعارض ضرر المالك وغيره .

اذا لزم من ترك تصرف المالك في ملكه ببعض انحاء التصرفات ضرر عليه ولزم من تصرفه ضرر على غيره، فهل هو من قبيل تعارض الضررين حتى يحكم عليه بما قدمناه في التنبيه السابق، او يجب ترجيح جانب المالك دائماً؛ فله التصرف في ملكه بما يشاء،

كيف يشاء اوفيه تفصيل ؟ .

التحقيق ان ههنا مسائل اربع : احدها ما اذا الزم من ترك تصرف المالك في ملكه ضرر عليه ثانيها ما اذا الزم منه فوت بعض منافعه من دون توجه ضرر عليه ثالثها ما اذا لم يلزم شيء منهما ولكن بداله ذلك التصرف عبثاً وتشهيراً بهما اذا كان قصده من ذلك التصرف الاضرار بالغير من دون ان ينتفع به اصلاً ، لا اشكال في عدم جواز الاخير بل الظاهر ان مورد رواية سمرة هو بعينه هذه الصورة .

واما باقى الصور فظاهر المحكى عن المشهور الحكم بالجواز فيها مطلقاً بل ادعى الاجماع على الجواز في الصورة الاولى ، ولكن صريح بعضهم كالمحقق قدس سره ؛ و ظاهر آخرين كالعلامة في التذكرة ، والشهيد في الدروس رحمة الله عليهما ، استثناء الصورة الاخيرة حيث قيد الاول منهما الجواز بصورة «دعاء الحاجة اليه» والاخير ان بما «جرت به العادة» ومن المعلوم ان مفروض الكلام في الصورة الثالثة مالم تدع الحاجة لله ولا جرت به السيرة . بل الظاهر انصراف كلمات غير هؤلاء الاعلام ايضاً عن هذه الصورة وعدم شمولها لغير الصورتين الاولتين .

واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الذى اختاره شيخنا العلامة (قده) في فرائده هو الحكم بتقديم جانب المالك في هاتين الصورتين ، بالرجوع الى عموم قاعدة تسلط الناس على اموالهم وقاعدة لاضرر ، بعد سقوط ادلة نفى الضرر بالنسبة اليهما للتعارض .

واورد عليه المحقق النائيني (قده) بفساد الصغرى والكبرى ، اما الصغرى يعنى عدم كون المقام من مصاديق الحرج بل ولا من مصاديق تعارض الضررين فمخلص ما افاده في بيانه هو ان الحرج ليس مطلق المشقة بل هو المشقة الجوارحية ، فالمشقة الطارئة على الجوانح من منع المالك عن التصرف في ملكه غير منفي بادلة نفى الحرج ؛ فليس المقام من مصاديق «الحرج» . بل ولا من تعارض الضررين لان الضرر الحاصل للمالك من ترك تصرفه ليس في عرض الضرر الحاصل للجار عند التصرف حتى يتعارضان ، بل احدهما في طول الآخر ، وذلك لان المجعول في هذه الواقعة ليس الاحكاماً واحداً ؛ اما جواز تصرف المالك او حرمة ، فالاول ضررى للجار فقط ، والثانى للمالك فقط ؛ فليس هناك حكمان ينشأ

منهما الضرر عليهما حتى يتعارضان ، نعم بعد شمول ادلة نفي الضرر لجواز تصرف المالك ينشأ منه حكم ضررى على المالك وهو عدم سلطنته على تصرفه فى ماله بهذا النحو من التصرف ؛ ولكن من المعلوم ان هذا الحكم انما نشأ من ناحية ادلة لاضرر ولا يعقل ان يكون منقياً بها وفى عرضها ، فليس المقام من باب تعارض الضررين .

واما فساد الكبرى (يعنى عدم جواز الرجوع الى قاعدة السلطنة وادلة نفي الحرج بعد تعارض الضررين) فقد ذكر فى وجهه ما حاصله : ان الرجوع الى العام عند تعارض المخصصات انما يصح فى موارد تعارض المخصص مع ما فى رثيته ، واما اذا تولد من تخصيص العام بمخصص ، فرد آخر من سنان المخصص ، ووقع التعارض بين هذين الفردين من افراد المخصص ، فذلك لا يوجب الرجوع الى العام ، والمقام من هذا القبيل فان حكومة ادلة نفي الضرر على عموم تسلط الناس على اموالهم اوجب الحكم بعدم جواز تصرف المالك بهذا النحو من التصرف وهذا الحكم ضررى بالنسبة الى المالك وان شئت قلت : التعارض هنا بين مصداقين لمخصص معلوم لا بين دليلين مختلفين احدهما مخصص للعام اجمالاً . هذا كله بالنسبة الى عدم جواز الرجوع الى قاعدة السلطنة ، واما عدم جواز الرجوع الى دليل نفي الحرج فلان الرجوع اليه انما يصح اذا كان حاكماً على دليل نفي الضرر وهو ممنوع . انتهى كلامه ملخصاً .

اقول - وما افاده قدس سره قابل للتقدم من جهات شتى ، ولنذكر اولاً ما عندنا فى حكم المسألة بجميع صورها ؛ ثم لنشر الى مواضع الاشكال فيما افاده تحقيقاً للحق وتوضيحاً للمختار اما الاول :



لا ينبغي الاشكال فى ان قاعدة السلطنة مع قطع النظر عن دليل لاضرر قاصرة عن شمول بعض انحاء التصرف فى المال ، فانها انما تدل على جواز تصرف المالك فى ماله بما جرت عليه سيرة العقلاء من انحاء التصرفات ، ولا دليل على جوازها فيما عداها ؛ و منه يظهر حال كثير من الامثلة التى ذكروها فى المقام فان التصرفات التى لا يكون فى فعلها نفع للمالك ولا فى تركها ضرر عليه عادة و انما يقصد بها مجرد الاضرار بغيره ،

وكذلك ما يصدر منه عبثاً مع العلم بتضرر غيره منه ضرراً معتدأ به، لادليل على جوازها أصلاً فإنها خارجة عن حدود السلطنة العرفية العقلائية في باب الاموال كما لا يخفى على الخبير باحوال العقلاء واعتباراتهم وامثلتها .

والوجه فيه ان سلطنة المالك على ماله كسائر الاعتبارات العقلائية لها حدود معلومة لا يتعدى منها ، ومن يتعد حدودها فهو خارج عن حیطة اعتباراتهم ، ولعل من ذلك ما ذكره من مثال جعل حانوت حداد في صف العطارين مما يوجب تضرراً فاحشاً على جيرانه ، او جعل داره مدبغة عظيمة يتأذى منه جيرانه ويشتد عليهم الامر الى حد بعيد لا يتحمل عادة ، فهل ترى العقلاء من اهل العرف يجوزون ذلك و هل يرون دائرة سلطنة المالك على ماله تشمل هذه النواحي ؟

وبذلك يظهر ان قاعدة السلطنة في حد ذاتها قاصرة عن شمول الصورة الرابعة من صور المسألة المتقدمة ، بل الصورة الثالثة ايضاً ، حتى مع قطع النظر عن ورود ادلة لاضرر . اما اذا كان تصرف المالك في ماله لغرض عقلائي في حدوده المتعارفة المعمولة فيما بينهم ولكن لزم منه ضرر على غير مؤثر من تركه ضرر عليه اوقات منه بعض المنافع ؛ فهو ايضاً على قسمين لانه تارة يكون صدق عنوان الاضرار بالغير ملازماً لصدق عنوان التصرف في ماله ايضاً ، بان يكون تصرف المالك في ماله مستلزماً لتصرف ضرري في مال غيره ، ولو بعنوان التسبب ، كما اذا حفر بشراً في داره خرج منه نفيض كثير اسقط جدار الجار واسقط بعض بيوته عن حيز الانتفاع ، فانه لا اشكال في صدق التصرف في ملك الغير بحفر البئر ولو بعنوان التسبب في هذا المثال و اشباهه .

واخرى لا يصدق عليه هذا العنوان وان لزم منه تضرره ، كما اذا رفع جداره على جانب جدار جاره بما يتضرر به ويتنزل قيمة داره ، ولعل منها ما ذكره - وورده في الروايات ايضا - نقص ماء قناة لحفر قناة اخرى في ارض قريبة منها ، وكذا فساد ما لبث جاره لحفر البالوعة في داره في مكان قريب منه في بعض الصور لا في جميعها كما لا يخفى .

واذا قدرنا ذلك فاعلم انه ان كان من قبيل القسم الاول فهو من باب تعارض الضررين والسلطنتين ؛ فكما ان قاعدة السلطنة مع قطع النظر عن ادلة لاضرر جارية في حق هذا

المالك فيجوز له التصرف في داره بحفر البئر فكذلك جارية في حق الآخر فيجوز منعه مما يوجب تصرفاً في داره بمقتضى سلطنته بنفس تلك القاعدة، فالتعارض بين السلطنتين، كما ان ادلة لاضرر متساوية النسبة الى كليهما فكما ان تصرفه في داره بحفر البئر يكون ضررياً فكذلك ترك تصرفه فالحكم هنا هو الحكم في باب تعارض الضررين الذي فصلناه في المقام الاول وحاصله لزوم الجمع بين الحقيقتين مهما امكن .

واما ان كان من القسم الثاني فالحكم فيه هو الرجوع الى قاعدة السلطنة بعد تعارض الضرر من الجانبين، بل قد عرفت امكان القول بعدم شمول ادلة لاضرر لمورد التعارض رأساً، اما لعدم مقتضى للامتنان اولاً تصرفها الى غير هذه الصورة، وعلى كل تقدير لا اشكال في جواز الرجوع الى قاعدة السلطنة هنا والحكم بجواز مثل هذه التصرفات، فالمالك التصرف في ملكه (بانحاء التصرفات المتعارفة) وان تضرر منه جاره مالم يلزم منه تصرف في ملكه؛ سواء تضرر المالك من ترك هذا التصرف او فاته بعض منفعه، بل ترك تصرفه في ملكه بما يترقب منه من المنافع ضرر عليه غالباً .

هذا كله اذالم يرد دليل خاص على المنع من بعض انواع التصرف كما ورد في باب حریم البئر، وقد مضى بعض رواياته واحكامه عند ذكر اخبار الباب ويطلب تفصيله من كتاب احياء الموات وغيره .



واما ما افاده المحقق السابق الذكر ففيه مواقع للنظر :

اما اولاً فلان ما ذكره في نفى الصغرى من ان ضرر المالك ليس في عرض ضرر الجار لان المجمعول في هذه الواقعة ليس الاحكام واحداً الى آخر ما افاده - ممنوع، لانه مبني على كون حكم نفى الضرر من قبيل الرفع لا الاعم منه ومن الدفع، مع انه لا اشكال في كونه اهم، وح كما يمكن الاستدلال به على نفى جواز تصرف المالك في ملكه بهذا النوع من التصرف لكونه ضررياً، فكذلك يمكن نفى حرمة ايضاً لانه ضررى، ولا نحتاج الى ورود دليل دال على الحرمة والجواز كليهما بعمومه او اطلاقه، حتى يرفع اليد عنه في مورد الضرر بدليل نفى الضرر، فما افاده (قدم) من دانه

لا يتصور هنا الاحكام واحداً ان الحكم بحرمة التصرف انما نشأ من شمول لاضرر بجواز التصرف الثابت بعموم دليل السلطنة ، خال عن التحصيل . بل الضرر الناش من التصرف ومن تركه في حد سواء بالنسبة الى ادلة نفي الضرر بعد كون النفي هنا اعم من الدفع والرفع .

وثانياً - ان ما افاده من عدم شمول لاضرر للضرر الناش من قبل هذا الحكم ايضاً ممنوع ، للمقطع بعدم خصوصية لبعض انواع الضرر في هذا الحكم الامتثالي ؛ و ان جميع الاحكام الضرورية متساوية الاقدام فيما من الله به على عباده من رفعها عنهم في عالمي التكليف والوضع وجعلهم في فسحة منها ، فلو كان لتفقيح الملاك مورد فهذا مورد ؛ هذا كله لو لم تقل بشمول الدليل له بمقتضى الدلالة اللفظية لان الحكم ورد على عنوان عام وطبيعة سارية الى جميع مصاديقها .

وثالثاً - ان ما افاده في منع الكبرى من عدم جواز الرجوع الى عموم دليل السلطنة بعد تعارض الضررين لعدم كونهما في رتبة واحدة ، ففيه مضافاً الى ما عرفت من ابتناؤه على مبنى فاسد وهو كون نفي الضرر من قبيل الرفع لا الاعم منه من الدفع ، انه لا مناص هنا من الرجوع الى العلم الفوق بعد هذا التعارض ، لان البحث في الكبرى انما هو بعد الفراغ عن الصغرى وقبول وقوع التعارض بين الضررين ، ومعلوم انه لا ترجيح لاحدهما على الآخر حينئذ ، فكيف لا يتساقطان ولم لا يرجع الى عموم قاعدة السلطنة ، وليت شعري اذا فرضنا صغرى التعارض بين مصداقي الضرر في المقام ولم يجز الرجوع الى قاعدة نفي الضرر فما الوجه في عدم جواز التمسك بدليل المحكوم اعنى قاعدة السلطنة ، وما المرجع في المقام لو لم تكن هي المرجع ؟ .

ورابعاً - ان ما افاده من نفي صغرى الحرج ، نظراً الى انه عبارة عن مشاق الجوارح لا الجوانح فهو ايضاً باطلاً ممنوع ، لان مشاق الجوانح ايضاً كثيراً ما يدق عليها عنوان الحرج ، فالمصائب المولمة والحوادث المفجعة امور حرجية بلا اشكال مع انها من مشاق الجوانح ، وقد قال الله تعالى : « كتاب انزل اليك فلا يكره في صدرك حرج منه » (١) وقال ايضاً : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا

في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (١) نعم، مطلق ضرر المالك و منعه من التصرف في ملكه لا يكون مصداقاً للحرج كما افاده العلامة الانصاري قدس الله سره، ولا يكون ذلك الا في بعض الموارد التي يصعب على المالك تحمله جداً ويكون في صدره حرج منه وضيق.

التبیه العاشر

في انه لا فرق بين توجه ضرر «الحكم» الى خصوص من كلف به او غيره

اذا لزم من تكليف بعض المكلفين ضرر على غيره ، كما في المرضعة القليلة اللبن اذا اضر صياها بولدها وكما في الحامل المقرب ، فهل يصح نفى وجوبه عنها بدليل نفى الضرر كما ينفي وجوب الوضوء والفعل الضرريين به (على القول به) .
الظاهر ذلك ، لعموم الدليل فان المنفى على هذا القول هو الاحكام الضرورية ومن المعلوم ان حكم الصوم هنا ضررى ولو باعتبار الولد ، ولادليل على لزوم توجه الضرر الناشى من قبل الحكم الضررى الى خصوص من كلف به ، بل لا يبعد نفى وجوب مثل هذا الصوم على المختار من عدم جواز نفى وجوب الوضوء والصوم الضرريين بها فان صيامها - والحال هذا - اضرار بالولد وقد نفى الشارع اضرار الناس بعضهم ببعض في عامى الوضع والتكليف ، فيشمله ادلة نفى الضرر ، ويؤيده ايضا نهي سبحانه عن اضرار الابو الام بالولد في قوله تعالى : « لا تضروا الدة بولدها ولا مولوده بولده » وقدم الكلام في تفسير الاية في صدر الكتاب .

التنبيه الحادى عشر

تأييد للمختار فى معنى الحديث

ذكر شيخنا العلامة الانصارى قدس سره فى بعض كلماته فى المقام اشكالاً وجواباً عن بعض معاصريه لا بأس بنقله و البحث عنه لما فيه من تأييد المذهب المختار فى معنى القاعدة

حاصل الاشكال انه: كيف يجوز الاستدلال بقاعدة نفي الضرر لرفع التكاليف الضرورية ، مثل وجوب الحج والصوم والوضوء اذا لزم منها الضرر ، مع ان الضرر ما لا يحصل نفع دنيوى واخروى فى مقابله ، ونحن نعلم من عموم اوامر هذه التكاليف لموارد الضرر ان لها عوضاً دينياً او دنيوياً يربو على ضررها فلا تكون اذن ضرورية وحاصل الجواب ان المعلوم كون العوض فى قبالة ماهية هذه الامور ، المتحققة فى حالتى الضرر وعدمه ، لافى قبالة الفرد الضررى منها ، فالضرر غير منجبر بالعوض ، نعم لو كان المأمور به متضمناً للضرر دائماً بنفسه كما فى الحكم بآداء الزكوة وسائر الواجبات المالية كان هذا البيان حقاً ، انتهى ملخصاً .

و اورد هو قدس سره على كل من الايراد والجواب ، اما على الاول فبيان الضرر عبارة عن خصوص الضرر الدنيوى ، واما المنافع الاخروية الحاصلة فى قبالة لا تخرجه عن كونه ضرراً ، وعلى الثانى بمالفة : « انه لو سلم وجود النفع فى ماهية الفعل او فى مقدماته كان تضرر بنفس الصوم او بالحج او بمقدماته يكون الامر بذلك الفعل نفسياً او مقدمة امراً بالتضرر فلا يبقى فرق بين الامر بالزكوة والامر بالصوم المضرا والحج المضر بنفسه او بمقدماته » هكذا افاد .

اقول - الانصاف ان ما ذكره هذا المعاصر للمشيخ العلامة قدس سرهما بعنوان الاشكال تحقيق لا محيص عنه وقد عرفته سابقاً عند بيان المختار فى معنى القاعدة ببيان اوفى واتم ، وحاصل ما ذكرناه هناك ان اطلاقات الاوامر الشرعية اذا شملت مورد الضرر كما هو المفروض دلت بالالتزام على وجود المصلحة فى مورد الفعل على

مذهب اهل العدل (لا على مجرد نفع اخروي كما ذكره هذا المعاصر) ومعها لا يصدق عليه عنوان الضرر .

واما ما افاده الشيخ العلامة من ان الاجر الاخروي لا يخرج من تحت عنوان الضرر فهو غير متوجه الى هذا البيان لان مصالح الافعال المأمور بها الموجودة في نفس الافعال غير الاجور الاخرية التي تكون بازاء اطاعتها ، مع ان ما ذكره (قده) ايضا قابل للبحث . فهل يصح في لسان اهل العرف من المتشرعين اطلاق عنوان الضرر و الغرم بمالهما من المعنى الحقيقي على الاتفاق في سبيل الله وقد قال الله تعالى : « ما عندكم ينفد وما عند الله باق » الى غير ذلك مما دل على عدم نفاد ما يعطى في سبيل الله وبقائه بحسب النتيجة والاثر وان فنى من جهة العين والظاهر و القول بان هذه الاطلاقات والتعابير لا تمنع من صدق عنوان الضرر ، بحسب انظار اهل العرف مع قطع النظر عن ايمانهم بالآخرة ، مدفوع فان صدق عنوان الضرر لغة وعرفاً تابع لتحقيق نقص بلامنفعة واما تشخيص الانتفاع به وعدمه ليس بنظر العرف فلور آى اهل العرف بحسب انظارهم البادية المبنية على الغفلة عن المصالح الموجودة في متعلقات احكام الشرع تحقق هذا العنوان في بعض الموارد ولكن لم نرها بعد الدقة والتأمل فلا يلزمنا متابعتهم في اطلاق هذا اللفظ بعد ذلك والحكم بصدق العنوان المزبور في تلك الموارد .



التنبيه الثاني عشر

هل الاقدام مانع عن شمول لاضرر ام لا ؟

الحق انه لا فرق في جريان هذه القاعدة بين تحقق موضوع الضرر باسباب خارجة عن اختيار المكلف و بين تحققه بسوء اختياره ، كمن شرب دواءً يضر معه الصوم ، او اجنب نفسه متعمداً في حال يخاف من استعمال الماء ، ففي جميع هذه المقامات يجوز نفى الوجوب بادلة لاضرر (على القول بشمولها لامثال هذه التكاليف) وذلك لعدم الأدلة ، و حصول الموضوع بسوء اختيار المكلف غير مانع منه ، ودهوى انصراف

الاطلاقات الى غيره ممنوعة .

نعم في الامور المالية ، و كلما يكون من نسخها من الحقوق ، اذا اقدم
المكلف بنفسه على موضوع ضررى لايجوز نفى صحته بادلة لاضرر ؛ لما اشرنا اليه
سابقاً من ان هذه الامور بمقتضى طبيعتها الاولى امرها بيد المكلف يصنع بهما يشاء
فاذا اقدم البالغ الرشيد على البيع بما دون ثمن المثل عن علم واختيار ، كان بيعه
صحيحاً ولا يمكن نفى صحته بادلة نفى الضرر ، لالمجرد ورودها مورد الامتنان ونفى
الصحة هنا منافي له ، لما عرفت من ان ورودها في مقام الامتنان من قبيل الحكمة لا العلة
بل لان باب الاموال والحقوق المشابهة لها بحسب طبيعتها الاولى يقتضى ذلك ويكون
المكلف سلطاناً عليها ينفذ تصرفه فيها ، ضررياً كان ام لا ، فكما ان الهبة والصلح
بدون العوض واشباهها امور ضرورية لايجوز نفى صحتها بادلة نفى الضرر فكذلك البيع
بما دون ثمن المثل وشبهه

ومن هنا تعرف النظر فيما افاده الشيخ الاعظم العلامة الانصاري قدس سره في المقام
حيث قال : « لو اقدم على اصل الضرر كالافدام على البيع بدون ثمن المثل عالماً ،
فمثل هذا خارج عن القاعدة ، لان الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع ، انتهى
اقول - بل حصل الضرر بحكم الشارع وان تحقق موضوعه بفعل المكلف
لانه لو لم يمتص هذا البيع لما كان مجرد اقدام المكلف على انشاء البيع امرأ ضررياً
وان هو من هذه الجهة الاكسائر الموضوعات الضرورية التي اوجدها المكلف بسوء
اختياره كمن اجنب متعمداً في حال يضره استعمال الماء . فالوجه في صحة هذه
المعاملات ما قدمناه من ان نفوذ المعاملة من آثار السلطنة الثابتة للمالك على ماله
يقلبه كيف يشاء ولولا لما كان سلطاناً عليه وهو مناف لطبيعة الملكية وسلطنة المالك
على امواله كما هو ظاهر .



فرع - قد افقتي غير واحد من الاصحاب في « كتاب الغصب » بوجوب رد الخشبة
المغموبة المستعملة في البناء ، او اللوح المغموب المنسوب في السفينة ، وان تضرر

منه الغاصب ، وكذلك افتوا بوجوب قلع الشجر وطم الحفر وضمان كل نقص يحدث بسببه فيمن غرس يغير أرضه وإن جرت عليه من الدواهي ما جرت .
واستدل له بان الغاصب هو الذي أدخل الضرر على نفسه بسبب الغصب ، وكأن المستدل بهذا ناظر الى ما اشرنا اليه من ان الضرر المقدم عليه في باب الاموال غير منفي بادلة نفي الضرر ، فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ قدس سره في بعض كلماته في المقام من ان حصول موضوع الضرر بسوء الاختيار غير مانع من شمول ادلته .

هذا ولكن يرد عليه ان المالك لا يجوز له تضييع المال بل له نقله الى غيره باى وجه كان فاقد امه على امر يوجب التضييع والفساد لا يكون ممضى من قبل الشارع وكون الموضوع من قبيل الاموال لا يقتضى نفوذ مثل هذه الامور فتأمل .

هذا ويمكن الاستدلال له بما دل على اخذ الغاصب باشق الاحوال وفي بعض موارد المسألة بما دل على انه ليس لعرق ظالم حق ، كما قيل ، فان هذه قواعد عقلائية قبل ان تكون شرعية يستند اليها العقلاء في امورهم فهي المانع من شمول ادلة لا ضرر لمثل المقام ، لا سيما مع ملاحظة ورود الامتنان الذي يكون الغاصب اجنبياً عنه ، فورودها في هذا المقام وان لم يكن دليلاً على المطلوب . كما عرفت . لكنه مؤيد له لا محالة .

ويمكن الاستدلال له ايضا بانه داخل في المسألة التي مر ذكرها من عدم جواز الاضرار بالغير لدفع الضرر عن نفسه ، فان الامر هنا وان كان دائراً بين اضرار مالك السفينة ومالك اللوح ، الا ان الضرر بحسب اسبابه الشرعية التي تكون هنا كالاسباب الخارجية متوجه الى الغاصب لانه الذي جعل مال الغير في محل يكون مأموراً بنزعه بحكم الشرع فالضرر اولاً بالذات متوجه اليه لالى المالك فلا يجوز له دفع هذا الضرر عن نفسه باضرار الغير فتأمل .

وقد ذكر المحقق النائيني هنا وجهاً آخر وهو ان الهيئة الحاصلة من نصب اللوح في السفينة ليست مملوكة للغاصب واذا لم تكن مملوكة فرفعها ليس ضرراً عليه ، لان الضرر عبارة عن نقص ما كان واجداً له .

وفيه - مضافاً الى انه تدقيق عقلى فى امر عرفى كما لا يخفى - ان الكلام ليس فى مجرد رفع الهيئة الحاصلة من نصب اللوح فى السفينة او الخشبة فى الدار فقط بل فيما يحدث من الخلل فى محمولات السفينة و سائر اجزائه ايضا الحاصلة بسبب رفع هذه الهيئة الاتصالية ؛ فرفعها وان كان رفعاً لامر غير مملوك و من هذه الجهة لا يكون ضررياً، الا انه منشأ لمضار كثيرة اخرى فيما يملكه الغاصب لصيرورة السفينة بسببه معرضاً للفرق و الفساد ، و كذا الحال فى الحائط المبنى على خشبة الغير فان اخراج الخشبة لا يوجب رفع الهيئة الاتصالية فقط، بل يوجب الفساد فى سائر نواحي البنيان هذا آخر ما اردنا تحريره فى بيان هذه القاعدة المهمة و فروعها و نتائجها والحمد لله اولاً و آخراً و قد وقع الفراغ من تسويده ضحوة الجمعة ٢٧ رمضان المبارك

سنة ١٣٧٩ ببلدة قم المشرفة







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وهذه القاعدة ايضا من اشهر القواعد الفقهية المتداولة بينهم ، يتمسك بها في جل ابواب الفقه او كلها وقد عنوانها كثير منهم بعنوان «أصالة الصحة في فعل الغير» وظاهره عدم جواز تمسك المكلف بالاثبات صحة افعال نفسه عند الشك فيها بل صرح بعضهم - كالمحقق النائيني - باختصاصها بفعل الغير وان المتبع في افعال شخص المكلف هو «قاعدة الفراغ» لا غير ؛ وستعرف في «المقام الثالث» انشاء الله عدم صحة هذه الدعوى ولزوم تعميم القاعدة لافعال المكلف نفسه ، ولذا نجعل عنوان بحثنا «أصالة الصحة في الافعال الصادرة من الغير او من النفس» وان كان بعض الادلة يختص بالقسم الاول منه كما ان تقييد عنوان البحث ب«افعال المسلم» كما يترأى من بعض بلا وجه ولذا اسقطناه منه .

ثم اعلم ان هنا ابحاثا تقع في مقامات :

✱ ✱ ✱

المقام الاول في مدرك القاعدة

واستدل لها بالادلة الاربعه ولكن عمدتها - كما ستعرف - هو الاجماع العملي والسيرة المستمرة المتداولة بين العقلاء والاستقراء ، ولذا لم يتعرض غير واحد من الاعلام لما استدل له من الكتاب والسنة ، لعدم دلالتها عليها . ولكن لما كان في ذكرها بعض الفوائد نشير اليها على سبيل الاجمال والاختصار ، وقبل البحث عنها لا بد لنا من تقديم امرينفعنا في تحقيق حال تلك الادلة وهو :

ان حمل فعل الغير على الصحة يتصور له معان ثلث :

اولها - الاعتقاد الجميل في حقه وترك سوء الظن به بان لا يضر المسلم لآخيه ما يزرى به ويشينه، ويعتقد انه لم يفعل سوءاً عن علم وعمد وان صدر منه ذلك خطأ أو نسياناً . وما قد يقال من ان الاعتقاد من الامور الغير القابلة للخطاب التكليفى تحريماً او ايجاباً لخروجه عن حيطة الاختيار ، ممنوع جداً ، لانه في كثير من موارد امر مقدور ؛ وكثيراً ما يحصل لنا اعتقاد سوء في حق احد وبعد ذلك نتفكر في امره ونبدى لانفسنا احتمالات فيما شاهدناه او سمعناه منه مما صار منشئاً لهذا الاعتقاد ، ونقول لعله كان كذا وكذا ، من الاحتمالات التى كانت مغفولة بآدى الامر بما يصرفنا عن ذاك الاعتقاد القطعى او الظنى بالسوء ، وهذا امر ممكن واقع كثيراً فهو قابل للخطاب الشرعى تحريماً او ايجاباً .

والحاصل ان كثيراً من الاعتقادات الحاصلة لنا حاصلة من الانظار البادية في افعال الغير وعدم التوجه بما يحتمله من الاحتمالات ، فهى تزول بسرعة عند التوجه الى الوجوه التى تحتملها . فحالا ما عمن ان يامر الشارع الحكيم بتحصيل الاعتقاد الحسن فى حق المسلمين ونفى اعتقاد سوء عنهم ، لما فيه من المصالح التى لا تحصى ، كجلب اعتماد المسلمين بعضهم ببعض ، ودفع الشقاق بينهم ، ودفع المافى سوء الظن والاعتقاد من التفرقة والتباعد واختلال النظام واثارة الفتن بينهم ؛ كما هو ظاهر لمن تدبر . ثانيها - ترتيب آثار الحسن الفاعلى عليها ؛ اى المعاملة مع فاعله معاملة من اتى بفعل حسن وعدم المعاملة معه معاملة من ركب امر أقيبحا ، من حسن العشرة معه والركون اليه فيما ير كن على من لم ير منه قبيح والفرق بينه وبين المعنى السابق ان الحمل على الصحة بهذا المعنى عمل خارجي بخلاف المعنى الاول فان الحمل عليها هناك بمعنى الاعتقاد الحسن وترك اعتقاد سوء ، وهو ان كان مستلزماً للمثاني كثيراً الا ان الفرق بينهما ثابت فى المعنى ، و فى النتيجة احياناً

وثالثها - ترتيب آثار الفعل الصحيح الواقعى على فعله ، بمعنى فرض عمله صحيحاً واقعاً وفى نفس الامر ؛ لا بحسب اعتقاده فقط كما فى الوجه السابق ، فيرتب عليه ما هو من آثاره الواقعية ، فيفرض فعله تام الاجزاء والشرائط واقعاً ويرتب عليه ما يرتب عليه ، ويكون عمله منشئاً للآثار الشرعية ، وهذا هو الذى نحن بصدده فى اثبات هذه

القاعدة للمعنيين السابقين



واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى ذكر ادلتها الاربعة :

الاول-الكتاب

واستدل به من الكتاب العزيز بآيات منها قوله تعالى مخاطباً لبني اسرائيل :
 لا تعبدون الا الله وبالله الدين احساناً وذو القربى واليتامى والمساكين وقولوا
 للناس حسناً واقيموا الصلوة وآتوا الزكاة (١) والاستدلال به يتوقف على امرين :
 احدهما : كون القول هنا بمعنى الاعتقاد والثاني : كون الاعتقاد كفاية عن ترتيب
 آثاره ؛ نظراً الى ما قد قيل من انه ليس امر أم قدوراً قابلاً للمخاطب الشرعي ، فالامر
 بالقول الحسن في حق الناس يؤول الى الامر بترتيب آثار الحسن على افعالهم .
 وكلاهما محل تأمل واشكال : اما الاول فلان حمل القول على هذا المعنى مضافاً
 الى انه لا شاهد له في المقام ، مخالف لما يظهر من غير واحد من الاخبار الواردة في
 تفسير الآية : منها - ما عن تفسير العسكري عليه السلام ان معناه : «عاملوهم بخلق جميل»
 ويظهر من هذه الرواية ان القول الحسن كناية عن المعاشرة بالمعروف ومنها - ما عن
 جابر عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل «وقولوا للناس حسناً» قال
 قولوا للناس احسن ما يحبون أن يقال لكم فان الله يبغض اللعان الساب ، الحديث
 ومنها - ما عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول - الى ان قال - وقولوا للناس
 حسناً قال هو دوا امرضاهم واشهدوا اجنائزهم وصلوا امعهم في مساجدهم الحديث ، وهذا الحديث
 ايضاً اشارة الى المعاشرة الحسنة . الى غير ذلك من الروايات الدالة على هذا المعنى .
 و اما الثاني فلان غاية ما يستفاد من الآية - بناء على تفسير القول بالاعتقاد -
 هو احد المعنيين الاولين ولادلالة لها على المعنى الثالث اصلاً .

ويرد على الاستدلال بها اشكال آخر وهو ان هذا الامر وقع في سياق اوامر اخر
 بعضها وجوبى وبعضها استحبابى فان الاحسان الى ذى القربى واليتامى والمساكين

(المقابل للزكوة) غير واجب فهذا السياق يضعف دلالتها على الوجوب فتدبر اما كون الخطاب الى بنى اسرائيل فلا يوجب وهنا في دلالة الآية كما لا يخفى . هذا كله مضافاً الى ان الاعتقاد الحسن امر مقدور كما عرفت .

ومنها قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً (١) تقريب الاستدلال بها كما ذكر في الفرائد وغيره انه سبحانه نهى عن بعض الظن و القدر المتيقن منه ظن السوء ومعناه النهى عن ترتيب آثاره عليه لئلا يترتب آثاره بالامر بترتيب آثار الحسن عليه لعدم الوسطة .

ويعلم الجواب منها مما ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالآية الاولى .
و منها آيات وجوب الوفاء بالعقود والتجارة عن تراض وما اشبهها ، استدل بها شيخنا العلامة الانصارى قدس سره في الفرائد . والاستدلال بها عجيب ، لان هذه احكام كلية واردة على موضوعاتها الواقعية ، والتمسك بعمومها عند الشك في تحقق مصداق التجارة عن تراض او العقد العرفي المقيّد بقيوده الثابتة شرعاً ؛ من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية كما هو ظاهر .

الثاني - الاخبار

واستدل له من الاخبار بما دل على لزوم حمل امر الاخ على احسنه وهو كثير :
منها ماورد مستفيضاً من ان المؤمن لا يتهم اخاه ؛ وانه اذا اتهم اخاه انما اتهم الايمان في قلبه كانيات الملح في الماء ، وان من اتهم اخاه فهو ملعون ومنها ما عن امير المؤمنين عليه السلام : ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يقلبك عنه ولا تظن بكلمة خرجت من اخيك سوءاً وانت تبدلها في الخير سبيلاً .

ومنها ماورد في وجوب تكذيب السمع والبصر عن الاخ المؤمن وانه ان شهد عندك خمسون قسامة فكذبهم وصدقه . . . الى غير ذلك مما هو كثير .

وعدم دلالتها على المقصود ظاهر ، فانها ناظرة الى احد المعنيين الاولين من المعاني

الثلاثة المذكورة لحمل فعل الغير على الصحة لا المعنى الثالث الذى نحن بصدده و الغرض من جميع هذه التاكيدات تحكيم مباني الاخوة بين المؤمنين والزامهم بالمعاشرة بالمعروف وله شواهد كثير فى نفس هذه الروايات لا تخفى .

هذا مضافاً الى ان ذكر الاخ فى كثيرة منها دليل على انه ليس حكماً عمومياً فى حق كل واحد وجميع الناس من المؤمنين وغيرهم (كما اشار اليه العلامة النراقى فى عوائده) فلعله نظير كثير من الحقوق الواردة فى باب حق المؤمن على اخيه التى لا تجرى فى حق جميع المسلمين بل ولا جميع المؤمنين بل يخص بالذين استحكمت بينهم عرى المودة والاخاء كما حقق فى باب حقوق المؤمن .

الثالث-الاجماع

اما الاجماع القولى فاثباته بوجه كلى بعنوان « وجوب حمل افعال المسلمين او افعال الغير مطلقاً على الصحة » ودونه خبط القطار ، فان كلمات اكثرهم (كما اعترف به المحقق المولى محمد باقر الخراسانى فى كفايته وغيره فيما حكى عنهم ، والعلامة النراقى فى عوائده) خالية عنه وانما تعرض لمن لهذه القاعدة بعنوان مستقل شذمة من متأخري اصوليين ، وان كان الظاهر من بعض العباثر انها من القواعد المقبولة على نحو كلى ولكن الاكتفاء بمجرد ذلك فى اثبات هذه القاعدة على نحو عام مشكك جداً والحاصل ان دعوى الاجماع القولى عليها كما يتراعى من بعضهم قابلية للذب والانكار ، وعلى تقدير ثبوته - وهو غير ثابت - فلا اعتماد على مثل هذه الاجماع فى امثال هذه المسائل التى لها مدارك كثيرة اخر كما ترى .

نعم يمكن دعوى الاجماع فى موارد خاصة كابواب الذبائح والمناكح وبعض ابواب المعاملات وغير ذلك ولكنه غير كاف فى اثبات هذه الكلية هذا حال الاجماع القولى

اما الاجماع العلمى من العلماء بل من المسلمين جميعاً ، وهو الذى يعبر عنه بسيرة المسلمين ، فهو غير قابل للانكار فى جل موارد هذه القاعدة او كلها لانهم لا يزالون يعاملون مع الافعال الصادرة من غيرهم معاملة الصحة فى ابواب العبادات كملوة الامام ،

واذان المؤذن واقامة المقيم للجماعة، وصلوة الميت وتغسيله وحج النائب، واشباهها وكذا في ابواب المعاملات كالمعاملات المادرة من الوكلاء، وابواب الذبائح والجلود والثياب والاواني التي يغسلها الغير، ونظايرها، فانه لا شك لاحد في ان المسلمين في جميع الاعصار والامصار يعاملون مع هذه الافعال اذا صدرت من غيرهم معاملة الصحة، ولا يتوقفون عن ترتيب آثارها عليها استناداً الى انهم شاكون في صحتها، وكذلك جرى ديدنهم على حمل افعال اولياء الصغار والمجانين؛ واوصياء الاموات ومتولى الاوقاف وجباة الصدقات على الصحيح وهذا امر معلوم لكل من عاشرهم ولو اياماً قليلاً.

وفي بعض هذه الموارد ان كانت قواعد وامارات اخرى تقتضى صحتها، كقاعدة اليد، وسوق المسلمين ونحوهما، الا ان الناظر فيها بعين الانصاف يعلم علماً قطعياً ان عملهم في هذه الموارد لا يكون مستنداً الى هذه القواعد بل المدرك فيها جميعاً هو قاعدة الصحة وان كانت مؤيدة في بعض موارد بقواعد وامارات اخرى، كما انه لا يحتمل استناد المجمعين في جميع هذه الموارد على اختلافها الى نصوص خاصة وردت فيها

و العجب من المحقق التراقي (قده) حيث انكر هذا الاجماع العملي في «عوائده» ولكن الظاهر - كما يظهر بمراجعة كلامه - ان عمدة اشكاله نشأت من تعميم البحث وعقد عنوانه للافعال والاقوال، ولكنك خبير بان للبحث في الاقوال الصادرة عن الغير مقاماً آخر لا يرتبط بالمقام.

بل التحقيق انه لا ينحصر هذا الاجماع العملي بالمسلمين بما هم مسلمون بل مدار امور العقلاء على اختلافهم في العقائد والمذاهب والاراء والعادات، في جميع الازمنة والعصور عليه، كما يظهر بادنئ تامل في معاملاتهم وسياساتهم وغيرها فما لم يثبت فساد عمل الغير لهم يحكمون بصحته ويطالبون مدعى الفساد في الافعال التي صدرت عن غيرهم من الوكلاء والوصياء والخدام وارباب الحرف والصنائع واحاد الناس الدليل على ما ادعاه، والا لا يتاملون في ترتيب آثار الصحة عليها.

اللهم الا ان يكون هناك امارات الفساد وبعض قرائنه؛ او يكون الفاعل متهماً

فقد يتوقفون في هاتين الصورتين عن الحمل عليها حتى يتفحص عن حاله . وسياتى انشاء الله امكان القول باستثنائهما عن قاعدة الصحة حتى في الامور الشرعية عند ذكر التنبيهات

وحيث ان افعال العقلاء سيرهم وما يستندون اليها في امورهم مبنية على اصول عقلائية غير تعبدية، لا بد لنا من البحث في منشأ هذه السيرة وتحقيق حالتها كي نكون على بصيرة من الفروع المشكوكة التي تترتب على هذا الاصل . فنقول و من الله سبحانه نستمد التوفيق والهداية :

ان منشأ هذه السيرة العامة العقلائية في حمل الافعال الصادرة عن الغير على الصحة لا يخلو عن احد امور ثلاثة :

اولها « الغلبة » - بان يقال ان الافعال الصادرة من الغير لما كانت صحيحة غالباً فصارت هذه الغلبة مورثة للظن بصحة الفرد المشكوك، الحاقاً له بالاعم الاغلب فهذا الظن الناشئ من الغلبة حجة عندهم في المقام ؛ و لا يلزم القول بحجية هذا الظن هنا حجته في جميع المقامات ، لما فيه من دواع اخى . كشدة الحاجة وعموم الابتلاء وغير ذلك ، انضمت اليه فاجبت بنائهم على العمل به .

ولكن هذا احتمال ضعيف ، لما نشاهده من عدم اعتنائهم بشأن هذه الغلبة وبنائهم على هذا الاصل ولو في مقامات لا تكون الصحة غالبية فيها كبنائهم في غير هذه المقامات ، مضافاً الى امكان منع دعوى الغلبة وانكار كون غالب الافعال الصادرة من الناس صحيحة لولم يكن الغالب على افعالهم الفساد فتدبر .

ثانيها - توقف حفظ النظام وصالح المجتمع عليها ، نظراً الى انه لولم يبين على الصحة في موارد الشك في الافعال الصادرة عن الغير لزوم العسر الا كهدو العرج الشديدو اختل امر المعاش ونظام امور الناس ، لانسداد باب العلم العادى الذى يمكن الوصول اليه بطرق متعارفة في هذه الموارد لغالب الناس فصار هذا منشأ لبنائهم واتفاقهم على حملها على الصحة فهما اذالم يقم دليل خاص عليها ، بل ومطالبة مدعى الفساد بالدليل . ويقرب هذا المعنى الى الذهن وبزیده وضوحاً ما يلزم من عدم البناء على هذا الاصل من فساد الاموال

والانفس والتنازع والتشاجر ولو في يوم واحد .

ثالثها - اقتضاء العمل بحسب طبيعته الاولى للصحة ، بيان ذلك : لا ريب في ان الآثار المترتبة من الافعال انما تترتب عليها اذا صدرت صحيحة والافراد الفاسدة لا يترتب عليها اثر او الاثر المترقب منه وحيث ان غرض العقلاء من كل فعل هو آثاره المطلوبة فالدواعي النفسية والبواعث الفكرية انما تدعو الى الافراد الصحيحة ، فكل فاعل - لو خلى وطبعه - يقصد الافعال الصحيحة ويتحرك نحوها فانها التي تفيض عليه الآثار التي يطلبها والفوائد التي يرومها ؛ فلا يطلب الفاعل بحسب طبعها الاولى الا الفرد الصحيح وما يصدر من الافعال الفاسدة من بعض الفاعلين اما تكون من غفلة و اشتباه او اغراض فاسدة غير طبيعية ، و كل ذلك على خلاف الطبع . ويتضح ذلك عند ملاحظة حال العقلاء في جميع امورهم من الحرف والصنایع وبناء الابنية، ومن معاملاتهم وسياساتهم و غيرها .

فكما ان الصحة في مقابل المعيب هو الاصل في كل مبيع لانها مقتضى طبعها الاولى وسنة الله التي قد جرت في خلقه ، فيصرف المبيع اليها من غير حاجة الى التصريح بها، فيكون المعيب غير مقصود للمتبايعين لانه مخالف للطبيعة الاولى في الخلقة ؛ فكذلك الامر في الافعال الصادرة من العقلاء فان الدواعي الحاصلة لهم الباعثة على العمل انما تدعو الى الفرد الصحيح الذي يكون منشأ للآثار ، لا الفاسد الذي لا يقرب عليه الاثر المرغوب فيه، فبذلك صار الاصل في الافعال الصادرة من الفاعلين - مسلمين كانوا او غير مسلمين - هو الصحة ، والفساد انما ينشأ من اغراض غير طبيعية او من خطأ الفاعل وغفلته الذي هو ايضاً على خلاف الاصل والطبع . هذا غاية ما يمكن ان يقال في منشأ هذا الاعتبار العقلاني والاقرّب من هذه الوجوه هو الوجه الاخير ثم الثاني .

وكيف كان - استقرار سيرة العقلاء على هذا الاصل مما لا يكاد ينكر ، من غير فرق بين ارباب الديانات وغيرهم ؛ ومن غير فرق بين كون الفاعل مسلماً او غيره ، وجميع ما ورد في الشرع في هذا الباب في الموارد الخاصة كلها امضاء لهذا البناء العقلاني لا تأسيس لاصل جديد .

الرابع - دليل العقل

ودلالته عليه من وجهين :

الاول - انه لو لم يبين على الصحة في الافعال الصادرة من الغير لاختل امر المعاد، والمعاش جميعاً وبطلان التالى واضح عقلاً وشرعاً ، فلا يمكن الاقتداء بما امام الابدع العلم بصحة صلوته من حيث الفرائة والطهارة و غيرهما ، ولا الركون الى فعل النائب والاجير، ولا الاعتماد على الافعال الواجبة كفاية الصادرة من الغير الا عند العلم بصحتها ولا يمكن الاعتماد على العقود والايقاعات الصادرة من الغير مما يكون محلاً لا بقاء المكلف وكذا في تطهير الثياب وذبح الذبائح وغيرها مما لا تحصى

وقد يخذش فيه من وجهين من ناحية الصغرى والكبرى اما **الاول** فلان اختلال النظام فيما اذا اقتصر على العمل بما تطمئن به النفس من افعال الغير، وما يوجد فيه امارات شرعية اخرى تدل على صحتها، من اليد، والسوق، وغيرهما مما قامت الادلة على اعتبارها، لا يخلو عن اشكال ، واما ما ذكره المحقق الاشتياني في بعض كلماته في المقام؛ من لزوم الاختلال في امر المعاد لو لم يلزم في المعاش لاستلزامه عدم جواز الصلوة الاخلف النبي ووصيه عليهم السلام فهو ممنوع لكفاية الاطمينان الحاصل في كثير من الموارد لكثير من الناس كما لا يخفى .

و اما الثاني فلعدم اثباته حجية هذا الاصل الا في الجملة ولا يكفي في اثبات هذه الكلية؛ فان اللازم الاقتصار على العمل بما يندفع منه محذور اختلال النظام واما غير هذا ولكن لا يخفى ان ملاحظة ما يلزم منه الاختلال وما لا يلزم منه ذلك والتفكيك بينهما ايضاً قد يكون بنفسه حرجياً ومنشئاً للاختلال، والا يكال على وجدان المكلفين في تشخيص موارد قديوى الى ذلك كما لا يخفى على الخبير .

وقد يستند في اثبات الكبرى تبعاً لشيخنا الاعظم العلامة الانصارى (فده) الى فحوى ماورد في باب اليد في رواية «حفص بن غياث» من انه «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» بعد حكمه «عليه السلام» بترتيب آثار الملكية على ما في اليد، فيدل على ان **يكون** مالوا لزم الاختلال فهو حق . ويمكن تأييده ايضاً بماورد في جواز شراء

الفراء من سوق المسلمين عند الشك في تذكيتها وعدم وجوب السؤال عنه معللاً بقوله « ١٩٤ » ان الدين اوسع من ذلك وذم الخوارج الذين ضيقوا على انفسهم (١) وغيره من اشباهه مما يدل على التوسعة في امور الدين .

هذا ولكن الاستناد في اثبات الكبرى الى الادلة العقلية يخرجها عن الاستدلال العقلي مضافاً الى ان امكان منع الاولوية بعد ملاحظة امكان الاعتماد الى امارات اخرى في كثير من موارد الشك في الصحة ، ولكن الانصاف ان الدليل مما يمكن الركون اليه ولا اقل من تأييد المدعى به مع قطع النظر عن كونه دليلاً عقلياً او نقلياً .

الثاني - « الاستقراء » فان الناقد البصير اذا المعن النظر في الاحكام الواردة في الشرع ، الثابتة عند اهلها باجماع او غيره ، يرى ان الشارع المقدس لا يخرج في حكمه عما يطابق هذا الاصل في موارد ، بحيث يورثه الاطمينان بثبوت هذه الكلية في الشرع فلا حظ ما ورد من الاحكام المختلفة في ابواب الطهارات والنجاسات مما يرتبط بفعل الغير وابواب الذبائح والجلود ، وابواب الشهادات ، والدعوى والتنازع في صحة بعض العقود والايقاعات وفسادها وغيرها تجده شاهد صدق على ما ذكرنا ، وكما كررت النظر زادك وضوحاً وظهوراً .

و اورد عليه المحقق النراقي (قده) في «عوائده» بان هذا الاستقراء غير مفيد لان تامه لم يتحقق ونافسه لو سلمنا كونه مفيداً فانما يفيد لو لم يعارضه خلافه فسي موارد خاصة اخرى ازيد مما يوافقه . ففي صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل عن رجل جمال استكرى منه ابل و بعث معه زيت الى ارض فزعم ان بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه فقال عليه السلام : انه ان شاء اخذ الزيت وقال انه انخرق ولكنه لا يصدق الابينة عادلة ، وهذا صريح في عدم حمل قول الجمال على الصحة وموثقة عمار ابن موسى عن ابي عبدالله عليه السلام انه سئل عن الرجل ياتي بالشراب فيقول : هذا مطبوخ على الثالث فقال : ان كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا بأس ان يشرب ؛ الى غير ذلك مما ذكره .

وفيه ان التحقيق كما ذكرنا في محله حجبة كل ما يورث الظن الاطميناني

(١) راجع الحديث ٣ من ابواب ٥٠ من ابواب النجاسات من كتاب الطهارة من الوسائل

وسكون النفس ، لبناء العقلاء عليها كافة في جل امورهم (عدا موارد خاصة) و
الاستقراء الغالبى و ان لم يوجب العلم ، فلذا لا يعتمد عليه في الامور التى تحتاج الى
ادلة قاطعة؛ الا انه كاف في اثبات الاحكام الفرعية اذا انضم اليه فرائن اخر وحصل
منه الاطمينان . واما ما ذكره من المعارضات فهى اما واردة في مورد «اقوال الغير»
لافعالها ، كالحديث الاول ، اوفى موارد الاتهام كالحديث الثانى فتأمل .

هذا تمام الكلام فيما اردنا ذكره من ادلة هذه القاعدة ، وتحصل من جميعها
ان هذه القاعدة من القواعد التى استقرت عليها سيرة اهل الشرع بل العقلاء جميعاً
وان العمدية فى اثباتها هو ذلك وان كان غيرها من الادلة ايضاً لا يخلو عن تأييد لها
او دلالة عليها .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

المقام الثاني

تنبيهات أصالة الصحة

الاول هل المراد من «الصحة» هي الصحة الواقعية او الصحة عند الفاعل؟

فيه خلاف مشهور، وقد يعبر عن الصحة الواقعية بالصحة عند المحامل، نظر إلى ان الصحيح الواقعي في نظره هو ما بني على صحته اجتهاد أو تقليد؛ فلا فرق بين هذين التعبيرين فيما يراد في المقام.

وعلى كل حال المحكى عن المشهور هو البناء على الصحة الواقعية، ويحكى عن صاحب المدارك (قده) الاول، ولكن قد عرفت عند حكاية الاجماع على الحجية ان هذه القاعدة بكليتها غير معنونة في كلمات المشهور فاسناد القول الثاني اليهم هنا لعله لظهور كلماتهم فيه في مقامات خاصة، كفروع التنازع في ابواب المعاملات حيث اطلقوا القول بتقديم قول مدعى الصحة ولم يقيده بكونه عالماً بالصحة والفساد الواقعيين، كي يكون الحمل على الصحة عند الفاعل مساوياً للحمل على الصحة الواقعية، ولو كان مرادهم من الصحة الصحة عند الفاعل لم يكن هناك بد من التقييد به. ومن البعيد جداً ان يفرق بين الابواب المختلفة فيحمل على الصحة الواقعية في مقام والصحة الفاعلية في مقام آخر، فاسناد هذا القول الى المشهور بهذا الاعتبار قريب.

وتظهر الثمرة بين القولين فيما اذا كان معتقداً الفاعل مخالفاً لمعتقد المحامل كما اذا كان البايع معن يري جواز العقد بالفارسية او بغير صيغة الماضي او جواز تقديم القبول على الايجاب او غير ذلك؛ على خلاف ما يعتقده المحامل. فاذا شك في صحة بيعه وفساده

لم يفده حمل فعل البايع على الصحة على القول الاول ، ويفيده على الثاني ، فاذن تنحصر فائدة هذه القاعدة على القول الاول بالموارد التي تطابق الصحة عند الفاعل الصحة عند الحامل ، و اما في غيرها فانما تفيد بالنسبة الى الآثار التي يكون موضوعها الصحة الفاعلية كالإيتمام على قول .

ثم اعلم ان المدرك الوحيد في هذه المسألة هو ملاحظة الدليل الذي استندنا اليه في اثبات اصل القاعدة ؛ وحيث ان عمدتها - كما عرفت - هي السيرة المستمرة بين العقلاء من جميع الامم وفي جميع الاعصار على اختلافهم في المذاهب والاراء فالحق هو الحمل على الصحة الواقعية لانه لم يعهد منهم ان يتسائلوا بينهم من معتقد الفاعلين في المسائل المختلفة عند حمل افعالهم على الصحة ، و يزيدك وضوحاً ملاحظة حال المسلمين في الاعصار المختلفة مع تشعبهم في المذهب و اختلافهم في المسائل الفرعية فلم يعهد منهم السؤال عن معتقد الفاعل اذا كان و كيلا في البيع وغيره او وصياً عن ميت او ولياً على صغير او غير ذلك ، بل تحمل افعالهم على الصحيح عند الشك من غير فحص عن حال فاعلها .

ولهل قائل يقول : ان منشأ هذه السيرة كما ذكرت احداً مورثة : اما الغلبة ؛ او اقتضاء طبيعة العمل ، او التعبد العقلاني دفعاً للخرج وحفظاً لنظام المجتمع ولا شك ان شيئاً منها لا يقتضي ازيد من الصحة الفاعلية ضرورة ان الدواعي الباعثة على العمل انما تدعو الى الصحيح في نظر الفاعل وبحسب معتقده ، والغلبة انما تكون في موافقة عمله لما هو الصحيح عنده ، والخرج والاختلال يندفعان بالحمل على الصحة الفاعلية ، لتطابق الصحة عند الفاعل والحامل في كثير من الموارد و كفى بها في دفع محذور الخرج والاختلال .

وفيه - انه انما ذكرنا هذه الامور بعنوان الحكمة و الداعي لبناء العقلاء على هذا الاصل ، لا العلة التي يدور الحكم مدارها وقد عرفت ان ما نشاهده من سيرتهم هذه لا تنحصر بالموارد التي تطابق الصحة الفاعلية والصحة عند الحامل بل تعمها وغيرها . وقد عرفت ان استمرار سيرة المسلمين على هذه القاعدة المتخذة من سيرة العقلاء يؤكّد

هذا المعنى ، لانها جرت على ترتيب آثار الصحة الواقعية على العقود والایقاعات الصادرة عن الغير وعباداتهم النيابية واداء الواجبات الكفائية وغيرها من غير تحقيق وتفحص عن حال فاعليها ومعتقدهم ، مع ما يرى من الاختلاف الشديد بينهم في احكام العبادات والمعاملات ، لاسيما مع ملاحظة ان هذه القاعدة تعم المخالفين ايضا وتدل على حمل افعالهم على الصحة وترتيب آثارها عليها فيما لا يشترط فيه الولاية، ومخالفتهم لنافي كثير من الفروع الفقهية واضح لكل احد ، ولم يعهد السؤال عن مذهب الفاعل او الفحص عنه بطريق آخر .



نعم هي هنا صورتان قابلتان للبحث :

الاولى - ما اذا علم تفصيلاً اعتقاد الفاعل ومخالفته لمعتقد الحامل بالكلية بحيث لم يجمعهما جامع ؛ كما اذا اعتقد الفاعل وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الاخفائية حينما يعتقد الحامل حرمة . فان حمل فعله على الصحة هنا - من باب احتمال مصادفته للواقع ولو سهواً منه - مشكل جداً ، لعدم جريان شيء من الادلة السابقة فيه . وان هو الا الحمل على الفساد بالنظر الى معتقد فاعله .

الثانية - ما اذا علم جهل الفاعل بالحكم او الموضوع او كليهما علماً تفصيلاً كمن لا يعلم ترتيب اجزاء الوضوء او الصلوة او غيرهما وياتى بها من غير علم باحكامها ولكن يحتمل مطابقتها للواقع احياناً من باب الصدفة والاتفاق ، والحمل على الصحة الواقعية هنا ايضا مشكل ؛ وان كان اخف اشكالا من الصورة الاولى ؛ ولذا اختار «المحقق الاصفهاني» قدس سره في تعليقاته على الكفاية الحمل عليها في هذه الصورة وادعى قيام السيرة عليها خصوصاً بعد ملاحظة جهل غالب العوام بالاحكام .

وفيه - انه لم يثبت استقرار السيرة في الموارد التي يعلم فيها علماً تفصيلاً بجهل فاعلها في خصوص مسائل معينة ، نعم لا يبعد جريانها في موارد يعلم اجمالاً بجهلهم ببعض المسائل او بكثير منها ، لان غالب العوام - لاسيما اهل البوادي ومن ضاهاهم - من هذا القبيل ، مع انه لا اشكال في حمل افعالهم على الصحة الواقعية وترتيب آثارها عليها .

ويمكن استظهار المقصود- اعنى لزوم الحمل على الصحة الواقعية لا الصحة بنظر
الفاعل- من غير واحد من الروايات الواردة في موارد خاصة : مثل ما رواه الشيخ «رضوان
الله عليه» في التهذيب والفقيه باسناده عن اسماعيل بن عيسى قال: سألت ابا الحسن عليه السلام
عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل، يسئل عن ذكاته اذا كان
البايع مسلماً غير عارف ؟ قال: «اذا رأيتهم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه» (١)

بناء على شموله لصورة العلم بكون معتقد الفاعل جواز الصلوة فيما دبع من
الجلود وان كانت غير مذكى لاشتهار فتاوى ابي حنيفة في العراق في ذاك العصر ومفروض
سؤال الراوى ايضاهو الشراء من المخالفين، فالعمل بهذه الامارة- اعنى الصلوة فيها-
ليس الامن جهة حمل افعال المسلمين على الصحة الواقعية فبالصلوة فيها يستكشف
كونها مذكى لاعتبار التذكية في لباس المصلى واقعاً .

اللهم الا ان يقال ان الرواية غير معمول بها الكفاية الاخذ من سوق المسلمين ومن
يد المسلم من غير اعتبار الصلوة فيها ، فيحمل هذا الحكم على الاستحباب وضرب من
الاحتياطو لكن يمكن القول بكفاية الحكم المذكور في اثبات المدعى وان كان
حكماً استحبابياً فتأمل .

نعم يظهر من بعض الروايات خلاف ذلك وان الحمل على الصحة انما يجوز
فيما يوافق معتقد الفاعل لمعتقد الحامل كالروايات الكثيرة الواردة في باب «تحریم
العصير اذا اخذ مطبوخاً ممن يستحله» مثل ما رواه الكليني «رضوان الله عليه» باسناده
عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام : الرجل يهدي اليه البختج من غير اصحابنا؟
فقال: «ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشر به وان كان ممن لا يستحل فاشربه» ومثله غيره .
فان حمل فعل المسلم على الصحيح الواقعي يقتضى الحكم بالحلية هنا وليس
هذه الصورة من الصورتين اللتين اخترنا استثنائهما من هذه القاعدة ، لوجود الجامع
بين العقيدتين لاستحلال الفريقين المطبوخ على الثلث .

ويمكن الجواب عنه بان المورد من موارد التهمة سيأتى الاشكال في جريان

القاعدة فيها ، وذلك لان مستحل المسكر لا داعي له الى طبخ العصير على الثلث غالباً فيسقط القاعدة في موردّه ، فيكون المرجع فيه هو الاستصحاب ولا شك في انه يقتضى الحرمة .

التنبيه الثاني

في وجوب احراز صورة العمل

يعتبر في جريان هذه القاعدة احراز صورة العمل ، وهو القدر المشترك بين صحيحه وفاسده ؛ بحيث يصدق عليه عنوان ذاك العمل بالمعنى الاعم من الصحيح والفاسد ؛ فاذا رأينا رجلاً يأتي بحركات نشك في صدق عنوان الصلوة عليها ولو فاسداً ، كما اذا انحنى ولا ندرى انه انحناؤ ر كوع او انحناؤ لاخذشيء من الارض ، لم يكن هناك مورد للحمل على الصحة كما هو ظاهر و مجرد كون الاتي بها قاصداً للعنوان الصلوة غير كاف في هذا المعنى مالم يحرز صورة العمل خارجاً ؛ لوضوح عدم كفاية مجرد القصد في صدق عنوان على عمل خارجي حتى يؤتى بصورته الخاصة .

نعم اذا كانت صورة خاصة مشتركة بين عمليين فالتمييز هناك هو القصد ، فهذا الشرط غير ماسياً تي الاشارة اليه انشاء الله عن قريب من اشتراط احراز كون الفاعل بصدد العنوان الذي يراد حمل فعله على الصحيح منه .

وعلى كل حال اعتبار هذا الشرط في جريان اصالة الصحة في جميع مواردّها امر ظاهر لا سترة عليه ؛ وكان ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد من : «عدم جريان اصالة الصحة في العقود الا بعد استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد واما قبله فلا وجود له» ايضاً ناظر الى هذا المعنى ولذا مثل له في بعض كلماته بما اذا اختلفا في كون المعقود عليه حراً او عبداً او اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن : ضمنت وانا صبي ؛ وقال المضمون له : بل ضمنت وانت بالغ وكذا ما يحكي عن «العلامة» قدس سره من الاشكال في جريانها في هذا الفرض ، فان الظاهر ان منشأ استشكلهما في جريان قاعدة الصحة هنا هو ما ذكرنا من عدم احراز عنوان العمل في هذه الامثلة . وعلى اي حال فان كان مراد المحقق الثاني قدس سره من

استكمال الاركان ما ذكر ، - كما يظهر من امثلته - فهو مما لا ينبغي الريب فيه ؛ وان كان مراده امراً ورائه فهو قابل للتأمل والبحث ، ولا نطن احداً يخالف ما ذكرنا عند العمل بقاعدة الصحة ، و هل ترى احداً يحكم بالصحة فيما يشك في صدق عنوان البيع او النكاح ولو فاسداً على الفعل الخارجى ؟ و هل تظن احداً فيما اذا رأى احداً ينحنى لا يدري اهو انحناء كوع او انحناء لاخذ شيء من الارض يحكم بحمل فعله على الر كوع الصحيح ؟ .

فكلما يكون الشك فيه مساوياً للشك في صدق عنوان العمل وصورته لا يكون مجرى للقاعدة ، فاذا شك في مالية العوضين رأساً لم يصدق هناك عنوان البيع ، لان البيع انما يصدق في محل قابل له ولو اجمالاً ؛ فاذا شك في ان المبيع حراً وعبداً وانه خمر او ما يبع آخر مباح ، بناءً على ان الشارع تصرف في موضوع الخمر واسقطها عن المالية رأساً ، لم يصدق هناك عنوان البيع ، وان هو الا كبيع الماء على الشاطئ واشباهه ؛ مما لا مالية له بنظر العرف والعقلاء فانهم لا يرون بيعها الاسفهاً وهذا ، لا بيعاً حقيقياً (ولو بيعاً فاسداً) وكذلك اذا شك في بلوغ الضامن مثلاً ؛ بناءً على سقوط ذمة غير البالغ وعدم الاعتبار بعهدته وكونه في الشرع كمن لا اعتبار بذمته وعهدته عند العقلاء كغير المميزين والمجانين ؛ فانه لا يصدق هناك عنوان الضمان ولو فاسداً . وبعض هذه الامثلة وان كان قابلاً للنقض والابرام الا انه لا اشكال في الكلية المذكورة وهو ان مالا يصدق عليه عنوان العمل - ولو بالمعنى الاعم - خارج عن مسألة اصالة الصحة . ومن المعلوم ان انهدام الاركان او الشك فيها يساوق الشك في تحقق العنوان غالباً او دائماً بل لعل المراد من الركن هنا هو ما يلزم من عدمه انتفاء العنوان فتأمل ؛ فاذا كان قول المحقق الثاني و من وافقه من لزوم احراز اركان العقد في اجراء اصالة الصحة فيه قوياً .

ثم انه لا يختص هذا البحث بباب البيع بل هو عام لجميع موارد جريان اصالة الصحة لاتحاد الدليل ولاننا نجد اى مخصص له بباب دون باب للزوم احراز عنوان العمل المشترك بين الصحيح والفاسد في الحكم عليه بالصحة عند الشك بمقتضى هذه

القاعدة ، ففي باب الوضوء اذا رأينا رجلا من بعيد يغسل يديه ولا ندرى ان غسله غسل وضوء او غيره فهل ترى احداً يقول بحمل فعله على الوضوء الصحيح ؟ .

ولكن العجب من «المحقق الثاني» قدس سره حيث خص البحث هنا بباب العقود ، بل لعل ظاهر بعض كلمات شيخنا الاعظم العلامة الانصارى (قده) ايضاً ذلك ، وقد عرفت مغزى البحث وما يؤول اليه كما عرفت انه لا وجه لتخصيصه بباب دون باب ثم اعلم ان في المسألة اقوالاً أخر عدى ما ذكرنا وذكره المحقق الثاني :

احدها - ما اختاره العلامة الانصارى (قده) من لزوم احراز جميع ما يعتبر احرازه في صدق عنوان العقد الصحيح عرفاً واختصاص القاعدة بما اذا شك فيما عداها من الشرائط الشرعية ، نظر الى انه ما لم يحرز العنوان الصحيح العرفي لا يكون هناك مجال لاجراء القاعدة .

وفيه : ما عرفت من كفاية احراز القدر المشترك بين الصحيح والفاصلان هذه القاعدة لا تختص بالمتشرعين ، بل اهل العرف اذا حصل لهم الشك في صحة الاعمال الصادرة من غيرهم من العقود وغيرها يعتمدون على هذه القاعدة ويحكمون بصحتها ولا يتوقفون عن ذلك اذا احرزوا صورة العمل ، وان الفاعل كان من قصده ايجاد العمل الصحيح خارجاً ، ولو كان مجرى القاعدة خصوص موارد الشك في الشرائط الشرعية لم يبق لها مجال عند اهل العرف والعقلاء فيما بايدىهم من الاحكام .

ثانيها - ما ذهب اليه المحقق النحرير «العلامة الاصفهاني» (قدس سره) : من كفاية احراز مجرد الانشاء في العقود ، وانه اذا احرز مجرد انشاء البيع او النكاح او غيرها ثم شك فيما يعتبر فيها من الشرائط عند العقلاء او عند الشرع يحكم بصحتها حتى انه (قده) لم يعتبر احراز كون الانشاء بقصد الجدد ، بل اكتفى بكون المنشئ في مقام الجدوان لم يعلم قصده لذلك جداً ؛ كل ذلك لعموم الادلة التي عمدتها السيرة العقلائية وفيه : انه ان كان مراده (قده) من الانشاء هو ما يصدق عليه عنوان المعاملة المشتركة بين صحيحها وفسادها ، فلا ينبغي الشك في عدم كفاية مجرد الانشاء في احراز عنوانها ؛ بل يعتبر فيه مضافاً اليها سائر اركانها من صلاحية العوضين والمتعاقدين ولو

اجمالا فلاوجه للاقتصار على الانشاء فقط، وان كان مراده كفاية مجرد الانشاء ولو لم يصدق عليه عنوان المعاملة فقد عرفت في بيان المختار انه بمعزل عن الحق .

ثالثها - ما اختاره المحقق الثاني قدس سره ، وهو من اغرب الاقوال في المسألة ، وحاصله لزوم احراز جميع شرائط العوضين والمتعاقدين واختصاص القاعدة بموارد الشك في شرائط العقد فقط ؛ و دليله على هذا التبعض ان العمدة في اثبات هذه القاعدة هنا هو الاجماع ومعقده هو «الشك في صحة العقد» و ظاهر هذا العنوان خصوص الشرائط المعتبرة في العقد نفسه دون غيره مما يعتبر في صحته من صفات المتعاقدين والعوضين .

وفيه اولا - ما قد عرفت آنفا من ان حمل العقد الصادر من الغير على الصحة جزئى من جزئيات مسألة حمل فعل الغير على الصحة مطلقا؛ وانه لم يقم دليل خاص عليه في ابواب المعاملات، وقد عرفت ايضا ان دعوى الاجماع القولى في اصل المسألة مشككة فضلا عن حصر الدليل فيه فتدبر. ثم ان لازم ما افاده وجوب التماس دليل آخر لحمل فعل الغير على الصحة في ابواب العبادات وشبهها فيكون هناك قاعدتان مستقلتان احدهما في ابواب المعاملات و الأخرى في غيرها ، وربما يلوح من بعض كلماته قدس سره في المقام التزامه بهذا اللازم ، وهو عجيب ، حيث انه لا شك في انها قاعدة واحدة مستندة الى دليل او ادلة معلومة جارية في جميع ابواب الفقه من غير فرق بين ابواب العقود وغيرها ؛ ولم اقف على احتمال التفكيك بينهما في كلام غيره

ثانيا - سلمنا ان حصار مورد القاعدة ومعقد الاجماع في ابواب المعاملات بالشك في «صحة العقد» ولكن الانصاف ان المراد من صحة العقد بظاها هو صحته بمعنى ترتيب جميع آثاره الشرعية عليه من النقل والانتقال وغيرهما لصحة العقد الانشائي فقط ؛ ومن الواضح ان صحة العقد بهذا المعنى تتوقف على ضم سائر الشرائط المعتبرة في العوضين والمتعاقدين الى شرائط الانشاء ولا يكفي فيها مجرد احراز شرائط الصيغة فاذن لا يبقى مجال لهذا التفصيل .

ثالثها - انه لا يظن باحد الالتزام بهذا التفصيل عملا في الفقه في مختلف

ابواب المعاملات : حتى انه نفسه لا يمكنه الجرى على وفق ما افاده عند العمل ، فان لازمه حصر مورد القاعدة بموارد الشك في صحة الانشاء من ناحية الماضوية والصراحة ، والتنجز وامثالها ؛ بناءً على اعتبار هذه الامور فيها ، واما اذا شك في معلومية العوضين او زيادة احدهما العوضين على الاخر وعدمها مع كونهما جنساً واحداً وما اشبه ذلك فلا يمكن التمسك بها لاثبات صحة المعاملة المشكوكة من ناحيتها وهو كما ترى .

وما قد يلوح من بعض كلماته في المقام من : « ان اعتبار معلومية العوضين او عدم كون احدهما زائداً على الاخر انما هو مأخوذ في صحة العقد ، لم نتحقق معناه ؛ فانه ان اراد اعتبارها في صحة العقد بمعنى انشاء الصيغة فهو كما ترى ، وان اراد اعتبارها في العقد المسببي وما يترتب عليه النقل و الانتقال ، فجميع الشرائط كذلك ولا يرى بينها من تفاوت .

ولاباس بالاشارة الى بعض الموارد التي صرحوا بجريان قاعدة الصحة فيها مع كون الشك فيها من ناحية شرائط المتعاقدين او العوضين وهو ما ذكره في رواية « ابن اشيم » المشهورة الواردة في العبد المأذون الذي دفع اليه مال ليشتري به نسمة ويعتقها ويحج عن ابيه ، فاشترى اياه واعتقه ؛ ثم تنازع مولى الماذون ومولى الاب وورثة الدافع وادعى كل منهم انه اشتراه بماله ، فقال ابو جعفر (ع) : « يرد المملوك رقا لمولاه وای الفريقين اقاموا البينة بعد ذلك على انه اشتراه بماله كان رقا له . حيث استشكلوا على ظاهر الحديث بمخالفته للقواعد حيث ان الحكم بفساد العقد المذكور ومطالبة البينة من مدعى الصحة مخالف للقاعدة لان مدعى الصحة تكفيه اصاله الصحة مع يمينه . ومن الواضح ان منشأ الشك هنا ليس من ناحية صحة الانشاء وشرائطه بل من ناحية العوضين وان العبد المأذون اشترى اياه بمال مولى الاب حتى يكون البيع باطلا او بمال مولاه او ورثة الدافع حتى يكون صحيحاً .

التنبيه الثالث

في ان الصحة المستفادة منها في كل مورد بحسبه

لا اشكال في انه لا تثبت بهذه القاعدة الا الآثار المترتبة على صحة موردها ومجرها
ومن المعلوم ان صحة كل شيء بحسبه ؛ فان كان موردها عبادة او عقداً بجميع اجزائه
وشرائطه فصحته صحة فعلية ويترتب عليه ما يترقب منه من الآثار فعلاً.

واما اذا كان موردها جزءاً من اجزائها فصحته صحة تأهيلية بمعنى قابلية ذاك الجزء
لانضمام سائر الاجزاء او الشرائط اليه وصيرورتها عبادة او معاملة تامة ، وتترتب عليها
آثار تلك العبادة او المعاملة اذا لحقه سائر اجزائها وشرائطها . وهذا المعنى ممالا
ينبغي التأمل فيه، الا ان الكلام في بعض ما فرعوا عليه. فقد فرع عليه شيخنا الاعظم
قدس سره الشريف فروعاً :

منها- اذا شك في حقوق الاجازة لبيع الفضولي فاصالة الصحة في البيع الصادر
منه لا تثبت لحقوق اجازة المالك به ، لان صحته صحة تأهيلية لا تدل على ازيد من صحة
الانشاء الصادر من الفضولي واشتماله على شرائط الصحة

ومنها ما اذا شك في تحقق القبض في الصرف والسلم، فان جريان اصالة الصحة
في العقد لا يدل على تحقق القبض .

ومنها ما لو ادعى بائع الوقف وجود المسوغ له في بيعه فان اصالة الصحة لا
تثبت وجوده لاسيما مع بناء بيع الوقف على الفساد.

ومنها ما لو ادعى الراهن اذن المرتهن في بيع العين المرهونة فان اصالة الصحة
البيع لا تثبت اذنه «هذا ملخص ما افاده».

اقول- قد عرفت من التنبيه السابق ان القاعدة الكلية في مجرى هذه القاعدة
انه مهما حصلت اركان العمل ، باقل ما يصدق عليه عنوانه الا من الصحيح والفاقد ؛
جرت فيه اصالة الصحة عند الشك فيما زاد عليها، مما يعتبر في صحته؛ وانت بعد الاحاطة
بهذا تعرف حال هذه الفروع : فان من المعلوم ان مجرد الايجاب والقبول لا يجدي
في تحقق عنوان البيع او النكاح او غيرهما ما لم ينضم اليه قابلية محله، وغيره مما به
قوامه وعليه اساسه، فلا يكفي احراز مجرد الانشاء في اجراء القاعدة في البيع والنكاح

وشبههما، لا لان صحة كل شى بحسبه ، بل لان عنوان البيع واشباهه لا يصدق بمجرد نفس الانشاء كما لا يخفى .

ومن هنا يعلم حال البيع الصادر من الفضولى فانه بدون اجازة المالك ليس بيعاً حقيقياً ولا يصدق عليه عنوانه (ولو بمعناه الاعم) ضرورة عدم اهلية الفضولى للعقد على مال غيره بل هو اشبه شى بكتابة السندو تنظيمه للتوقيع عليه ممن بيده امره، فليس موقف الفضولى موقف البائع حقيقة ولا يصدق على انشائه عنوان البيع نعم اذا تحقق ايجاب البيع وقبوله فى محل قابل له ولو فى الجملة ، ثم شك فى حصول بعض ما يتوقف صحته عليه من الشرائط ، كالقبض فى الصرف والسلم فلا ينبغى الاشكال فى جواز الاعتماد على هذا الاصل لاثباتها. فهل نجد من انفسنا الزاماً على البحث والفحص عن حال بيع صرف او سلم صدر من وكيلنا وانه هل اقبض المثلث او قبض الثمن فى مجلسه ام لا؟ فما افاده قدس سره من عدم جواز الركون الى هذا الاصل لاثبات صحة البيع وحصول النقل والانتقال ، عند الشك فى تحقق القبض فى الصرف و السلم بمعزل عن الحق وليت شعري ما الفرق بين هذا الشرط وغيره من الشروط المقارنة المعتبرة فى العقود ؟ .

نعم اذا علمنا من الخارج ان المتبايعين اوقعا العقد مترددين فى القبض والاقباض ثم شككنا فى انه بدالهما فيهما فالامر كما ذكره (قده) اما اذا احرزنا انها اوقعا قاصدين للنقل والانتقال اعازمين على القبض والاقباض ثم شككنا فى حقوقه فلا اشكال فى جريان قاعدة الصحة فيه و بالجملة لان جدای فرق بين الشروط المقارنة للعقد و المتأخرة عنه بعد احراز عنوانه خارجاً فلا وجه للفرق بينهما اصلاً .

واما مسألة الشك فى مسوغات بيع الوقف فالظاهر انه لا ينبغى الاشكال فيها ايضاً من الجهة المبحوث عنها لما عرفت فى سابقه بل الظاهر انه ليس من فروع هذا البحث فان وجود المسوغات من الشرائط المقارنة المعتبرة فى صحة العقد حين صدوره كالمالية والملكية واشباههما، ولو قلنا بان اركان البيع غير حاصلة مع الشك فى وجود المسوغ سقطت اصالة الصحة فيه من هذه الجهة لا لان الصحة المستفادة منها صحة تاهلية كما هو محل

البحث فعم هنا اشكال آخر اشار اليه شيخنا الاعظم فى ضمن كلامه فى المقام وهو ان طبع هذه المعاملة وبنائها على الفساد وسيأتى الاشكال فى جريان اصالة الصحة فى امثال هذه المسألة .

وقد ظهر مما ذكرنا حال الفرع الاخير وهو ما اذا شك فى اجازة المرتين فى بيع العين المرهونة ؛ والاقوى فيه ايضا جريان اصالة الصحة لصدق عنوان البيع معه ، وعدم وجود اى فرق بين هذا الشرط وسائر شروطه ، اللهم الا ان يقال ان بيع العين المرهونة ايضا مبنى على الفساد كبيع العين الموقوفة وسيأتى الاشكال فى امثاله .

التنبيه الرابع

فى لزوم احراز كون الفاعل بصدد الفعل الذى يراد ترتيب آثاره

يعتبر فى اجراء هذه القاعدة احراز عنوان الفعل وكون الفاعل بصدده اذا كان مما يصلح لانطباق عناوين مختلفة عليه ولا يمتاز بعضها من بعض الا بقصد فاعله ، ففصل الثوب تارة يكون بعنوان التطهير الشرعى ، واخرى بعنوان ازالة قذارته العرفية فى الاول يراعى اطلاق الماء وطهارته شرعاً دون الثانى ، وكذلك حال قراءة الحمد بعنوان جزئيته للصلوة وقراءته بعنوان قراءة القرآن ، ولا شك فى ان الحمل على الصحة من ناحية عنوان خاص يحتاج الى احراز كون الفاعل بصدده .

والاصل فى ذلك ما مر مراراً من لزوم صدق العنوان الاعم من الصحيح والفاقد فى اجراء هذه القاعدة ، فاذا كان العنوان من العناوين القصدية لا يكاد يصدق الا اذا كان فاعله قاصداً له .

ولكن هنا امر يجب التنبيه عليه وهو ان القوم قد افرطوا فى باب العناوين القصدية وقد حققنا فى محله ان «القصدة» فى كثير من هذه الموارد التى يسمونها عناوين قصدية لا اثر له الا فى كون الفعل بعنوانه الخاص «اختيارياً» مستنداً الى فاعله لا فى تحقق عنوان الفعل خارجاً لا ترى ان عنوان التوهين - وهو من اظهر العناوين القصدية عندهم - كثير أماً لا يتوقف وجوده خارجاً على قصد فاعله كمن اقدم على تلويث بيت الله والكتب المقدسة - العياذ بالله - بأعين الناس و مر آهم و كان ذلك من غفلة او نسيان

حيث انه لا يشك اهل العرف في ان عمله هذا يوجب وهناً لهذه المقدسات في انظار الناس، فيستنكرونها ويسرعون الى تطهيرها وازالة النجاسة عنها، وان كان فاعلها عندهم معذورا غير مستحق للمؤاخذة واللوم من جهة غفلته ونسيانه اذالم يكن مقصراً في مقدماته نعم لو كان العمل مشتركاً بين عنوانين ولم يكن هناك ما يمتاز به خارجاً من جهة من الجهات (لو وجد اعمال كذلك) ففي مثله يمكن القول بتوقف صدق احد العنوانين عليه على قصده.

وبناءً على هذا المبنى يكون الدليل على اعتبار احرار از قصد الفاعل لهذه العناوين عدم جريان القاعدة في غير الافعال الاختيارية لعدم بناء العقلاء عليه كما هو واضح وقد عرفت ان الفعل في هذه الموارد لا يكون اختيارياً الا بقصد عنوانه .

نعم لا يبعد ان يقال بانه لا يجب احراره بطرق علمية بل يكفي الظن الحاصل من ظاهر الحال بان يكون ظاهر حال الفاعل انه بصدد العنوان الفلاني ، فان هذا الظن مما استقر بناء العقلاء على العمل به في مورد الصفات الباطنية ، كالقصد والعلم والعدالة مما لا طريق اليها غالباً الا بظواهر الحالات ويستندون اليها في كثير من احتجاجاتهم كما لا يخفى على من سبر احوالهم ، نعم في غير هذه المقامات من الصفات الظاهرة التي يمكن اثباتها بطرق علمية غالباً لا اعتبار به عندهم.

بل هذا الظهور معتبر عندهم وان لم يكن هناك شك في صحة العمل على فرض قصده فحجية ظهور حال الفاعل في هذه المقامات اجنبية عن قاعدة الصحة وان كان يظهر بعض ثمراتها في اجراء القاعدة كما عرفت ومن هنا يظهر وجه النظر في بعض ما افاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) في المقام بما لا انطيل الكلام بذكره فراجع وتامل.

وانما عقدنا تنبيهاً خاصاً لهذا البحث مع ان شيخنا العلامة الانصاري وغيره من المحققين ادرجوه في التنبيه الآتي ، لما فيه من الاثار الخاصة التي تظهر في اجراء القاعدة في مقامات مختلفة .

التنبية الخامس

قد عرفت ان الصحة التي يحمل عليها فعل الغير هي الصحة عند الحامل وبعبارة اخرى الصحة الواقعية لا الصحة الفاعلية فيرتب عليه جميع ما يترتب على الفعل الصحيح الواقعي من آثاره من غير فرق بين تلك الآثار الا انه قد يظهر من بعض كلماتهم في بعض المقامات التفكيك بينها احياناً ، مثل ما نسب الى المشهور من عدم جواز الاكتفاء بعمل النائب عند الشك الا ان يكون عدلاً وان كان مستحقاً للاجرة ؛ ومثل ما حكاه شيخنا الاعظم العلامة الانصاري قدس سره عن بعض من اشتراط العدالة فيمن يوضوء العاجز عن الوضوء ، وارتضاه المحقق الهمداني قدس سره في بعض تعليقاته على الفرائد .

اقول - اما ذهاب المشهور الى اعتبار العدالة في النائب فمحل تأمل واشكال قال في «المدارك» في بحث النيابة من كتاب «الحج» ما لفظه : «ولم يذكر المصنف من الشرائط عدالة الاجير وقد اعتبرها المتأخرون في الحج الواجب لان عبادة الفاسق تقع فاسدة بل لان الاتيان بالحج الصحيح انما يعلم بخبره والفاسق لا يقبل اخباره بذلك » . ويظهر منه ان الشهرة لو ثبتت فانما هي حادثة بين المتأخرين ؛ هذا مضافاً الى امكان حمل كلام من اعتبر العدالة على خصوص صورة الشك في اصل تحقق العمل لا في صحته مع العلم بصدوره .

وعلى اي حال فقد استوجه الشيخ (قده) ما نسب الى المشهور من عدم جريان اصاله الصحة في عمل النائب ووجهه بما حاصله : ان لفعل النائب عنوانين : احدهما : من حيث انه فعل من افعاله وبه يستحق الاجرة ويترتب عليه غيره من آثاره ثانيهما : من حيث انه عمل تسبيبي للمنوب عنه ، حيث ان المنوب عنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب و كأن فعل النائب صادر عنه وقائم به ؛ ومن هذه الجهة الفعل فعل المنوب عنه ، واصالة الصحة في فعل النائب انما تنفع في ترتيب آثاره عليه من الجهة الاولى دون الثانية ، ففي موارد الشك لا محيص عن التفكيك بين العنوانين وترتيب خصوص آثاره التي تترتب عليه بعنوان انه فعل

النائب، لا ما يترتب عليه بعنوان انه فعل المنوب عنه؛ فمن هنا يحكم باستحقاقه الاجرة ولا يحكم ببرائة ذمة المنوب عنه . (انتهى محصل كلامه) .

واعترض عليه جمع ممن تاخر عنه، قائلين بشمول القاعدة لباب النيابة ، و جواز الحكم ببرائة ذمة المنوب عنه وعدم لزوم الاستنابة عنه ثانياً، وذكروا في دفع استدلاله (قده) مقالات شتى تعلم من مراجعة كتبهم. ولكن الذي ظهر لي ان عمدة الاشكال في كلامه « قدس سره » انما نشأ من حسابه فعل النائب فعلاً تسببياً للمنوب عنه، مع انه لا ينبغي الريب في عدم جواز اسناده اليه الامجازاً، لان المفروض ان النائب فاعل مختار مستقل في فعله وان كان المنوب عنه محرراً وداعياً له الى العمل؛ ولا شك ان الفعل في هذه المقامات يستند الى المباشر، فالفعل فعل النائب لا غير، ولا فرق في ذلك بين القول بان حقيقة النيابة عبارة عن تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه، والقول بان حقيقتها هي قصد تفريغ ذمة الغير بعمله وانه لا يعقل تنزيل نفسه منزلة او تنزيل فعله منزلة فعله . فان الفعل حقيقة فعله وصادر عنه باختياره وارادته وان كان فائده لغيره . نعم قد يسند الفعل الى السبب وذلك فيما اذا كان اقوى من المباشر و كان المباشر مقهوراً على العمل غير مستقل في ارادته ، لافي مثل المقام المفروض استقلاله فيه. فح اذا جرت اصاله الصحة في حق النائب والاجير يحكم بصحة فعلهما و يترتب عليه جميع ما للعمل الصحيح من الاثار ، فان كان عمله صلاة فهي صلوحة صحيحة بحكم هذه القاعدة و يترتب عليها جميع ما للصلاة الصحيحة الصادرة منهما بهذا العنوان من الاثر، ومنها براءة ذمة المنوب عنه وعدم لزوم الاستنابة عنه ثانياً .

ثم ان المحقق النائيني «قده» اورد في بعض كلماته في المقام على مقالة الشيخ «قده» ايراداً حاصله ان التفكيك المذكور في كلام الشيخ بين استحقاق الاجرة و بين براءة ذمة المنوب عنه من غرائب الكلام ، اذ مع احراز قصد النيابة يحكم بمقتضى قاعدة الصحة بصحة الفعل النيابة و يترتب عليه استحقاق الاجرة و براءة ذمة المنوب عنه ؛ ومع عدم احرازه لا يحكم بشيء منهما ، فان ما يترتب عليه استحقاق الاجرة ليس الا صدور الفعل الصحيح من النائب ، وهو بعينه موضوع للآثر الاخر وهو فراغ

ذمة المنوب عنه . فكيف يمكن التفكيك بينهما (انتهى)

ولكن يمكن ان يوجه هذا التفكيك بان الملازمة بين هذين الاثرين وان كانت ثابتة بحسب الحكم الواقعي ؛ كما ان قاعدة الصحة لو كانت جارية اثبتتهما ، الا انه بعد المنع من جريانها لبعض ما ذكر يمكن القول باستحقاق الاجير الاجرة على ذاك العمل الذي يدعى صحته ، لا لقاعدة الصحة ؛ بل لانه لما لم يكن هناك طريق عادة لاثبات صحة عمل الاجير الا قوله فلامحالة تنصرف الاجارة اليه ، نعم للمستأجر ان يراقب الاجير او يبعث معه من يراقبه في عمله ، واما اذا لم يراقبه وخلاه ونفسه او كل الامر اليه فعليه ان يقبل قوله ، وهذا امر ظاهر لمن سبر حال العقلاء في استيجاراتهم فتأمل .

ثم انه قد يفصل في المقام بين مسألة النيابة ، ومسألة وضوء العاجز وشبهها ، بجريان القاعدة في الاولى دون الثانية ، اختاره المحقق الهمداني «قدم» في بعض تعليقاته على الفرائد ، واستدل على مختاره بما حاصله : ان تكليف العاجز هو ايجاد الفعل باعانة غيره فالواجب عليه هو الوضوء ولو كان باعانة الغير فاحراء اصالة الصحة في فعل غيره - وهو التوضيعة - لا يثبت صحة فعله وهو الوضوء هذا ملخص كلامه .

وفيه - ان فعل المعين اذا كان محكوماً بالصحة بمقتضى القاعدة يترتب عليه جميع آثارها حتى ما كان مترتباً على لوازمه العقلية لانها من الامارات المعتبرة لا من الاصول العملية ومن المعلوم ان صحة وضوئه من آثار صحة فعل الغير ؛ بل هما امر واحد يتفاوتان من ناحية الاسناد الى العاجز ومن يعينه ، فما افاده قدس سره من عدم اثبات صحة الوضوء ممنوع ، الا ان يرى القاعدة من الاصول العملية التي لا تثبت لوازمها العقلية ، ويرى هذين العنوانين المنطبق على فعل واحد باعتبارين من قبيل اللوازم العقلية وكلاهما محل اشكال .

نعم يمكن الايراد على جريان القاعدة في امثال المقام من ناحية اخرى ، وهو : ان السيرة العقلائية التي يستند اليها في اثبات كلية القاعدة غير جارية في افعال الغير اذا كانت بمرئى ومسمع من المكلف ويكون منشأ شكه فيه عروض الغفلة له عن فعله احياناً ؛ وانسداد باب العلم الذي هو الحكمة في حجية امثال هذه الطرق انما هو في غير

هذه الافعال التي تكون بمرئى من المكلف، نعم اذا كان الفاعل مع حضوره كالبعيد ؛
كالحجاء بالنسبة الى غسل موضع الحجامه في الظهر ؛ فلا يبعد حينذاك اجراء اصالة
الصحة في فعله، ولعله اليه يشير ماورد من «ان الحجام مؤتمن» فتأمل .

التبيه السادس

هل القاعدة من الامارات او من الاصول العملية ؟

وقع الكلام بين الاعلام في ان قاعدة الصحة هل هي من الامارات المعتبرة - كما
يظهر من كل من استند في حجيتها الى ظهور حال المسلم - او من الاصول العملية -
كما اختاره المحقق النائيني وبعض من تاخر عنه وقد يستظهر من عبارة الشيخ الاعظم
ايضا، وان كان هذا الاستظهار محل تأمل واشكال .

او يفصل بين مواردنا : فان كان منشأ الشك في الصحة احتمال تعمد الاخلال بما يعتبر
في العمل من الاجزاء والشرائط او احتمال عروض الغفلة والسهو مع علم الفاعل بالحكم فهي
من الامارات نظراً الى ان احتمال التعمد خلاف ظاهر حال الفاعل، كما ان احتمال عروض
الغفلة والسهو مناف لماورد في باب قاعدة الفراغ من التعليل بالاذكرية حين الفعل حيث ان
وروده في ذلك الباب لا يوجب اختصاصه به بعد كونه امراً عاماً يعم العامل والحامل
(الاول في قاعدة الفراغ والثاني فيما نحن بصدده) . واما ان كان منشأ الشك احتمال
جهل الفاعل بالحكم ؛ بناء على شمول القاعدة له ؛ فلا محالة يكون اصلاً تعدياً ،
لعدم وجود ملاك الامارية فيه اصلاً ، وقد اختار هذا المذهب المحقق الاصفهاني (قده)
في تعليقاته على الكفاية وانتصر له بما ذكر .

واورد عليه المحقق النائيني في بعض كلماته في المقام بما حاصله : ان غاية ما
يستفاد من التعليل بالاذكرية (و كذلك ظهور حال المسلم) هو حمل فعله على الصحة
عند فاعله ، لا الصحة الواقعية التي نحن بصددها ؛ فاذن لا مجال لعد هذا الاصل من
الامارات المعتبرة بل لا يكون الا من سنخ الاصول العملية .

اقول : لا طريق لنا الى تحقيق حال هذه القاعدة من حيث كونها امانة او

اصلا من الاصول العملية الامر ارجعة ادلة حجيتها وتنقيح مفادها، وحيث كان العمدة من بينها السيرة المستمرة بين العقلاء فلا بد من تحقيق حال هذه السيرة ومبدئها، فنقول و منه عز شأنه التوفيق - ان كان منشئها الغلبة الخارجية فتكون القاعدة من الظنون المعتمدة والامارات العقلانية لامحالة، وان كان الوجه فيها اقتضاء طبع العمل لذلك وان الفاسد على خلاف طبعه، حيث ان الفاعل بحسب دواعيه الخارجية لا يتوجه الان نحو العمل الصحيح عادة فانه منبع الآثار واليه يرغب الراغبون كما عرفت بيانه وافياً عند ذكر الأدلة ، فهذا ايضا يقتضى كونها من الامارات ؛ اللهم الا ان يقال ان مقتضاها هي الصحة الفاعلية لا الصحة الواقعية فان الذى يقتضيه طبع العمل بحسب دواعى العاملين هو الصحة عندهم لا الصحة الواقعية التى بنينا عليها الامر فى هذه القاعدة ، ومن هنا يسرى الاشكال الى اساس هذا الوجه ويسقط بناء هذه السيرة على هذا الاساس .

ولكن يمكن دفع الاشكال بان مخالفة اعتقاد الفاعل للحامل وان لم يكن نادراً الا ان الاغلب اتفاقهما فى موارد الابتلاء كما هو ظاهر لمن تتبعها ، فالوجه فى استناد سيرة العقلاء الى اقتضاء طبع العمل هو ملاحظة الغلبة بهذا النحو .

ونظيره من بعض الجهات ماورد فى باب قاعدة الفراغ من التعليل بقوله «هو حين يتوضأ اذ ذكر منه حين يشك» فان الفاعل اذا كان بحسب الغالب حال اشتغاله بالعمل اذ ذكر فظاهر حاله انه يجرى على وفق دواعيه الى الفعل الصحيح لانه الذى يوصله الى اغراضه ، ومن البعيد اقامه على فعل فاسد ؛ فهو بحسب طبعه الاولى يتوجه نحو العمل الصحيح فالتعليل المذكور هناك يشبه ما اشرنا اليه هنا من اقتضاء طبع العمل للصحة ؛ وان كان الوجه فى استقرار السيرة عليه لزوم الحرج و اختلال النظام على تقدير عدم حمل فعل الغير على الصحة ، فالظاهر كونها من الاصول العملية التعبدية لان المفروض عدم ملاك الامارية فيها على هذا التقدير، بل لا يبنى عليها الا لبعض مصالح المجتمع .

وحيث قد عرفت ان الاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى فالاقوى كونها من الامارات ؛ كما انه ظهر بما ذكرنا اندفاع ما افاده «المحقق النائنى» فى

توجيه عدم كونها من الامارات من ان ظاهر حال الفاعل جريه على العمل الصحيح باعتقاده لا الصحيح الواقعي الذي هو المقصود في المقام ، وذلك لما اشرنا اليه من تطابق المعنيين في اغلب موارد الابتلاء وان كان اختلافاً بينهما ايضاً غير نادر في نفسه فملاك الامارية و هو الكشف الظني عن الواقع موجود فيه.

كما يظهر وجه اندفاع ما اختاره « المحقق الاصفهاني » من القول بالتفصيل بين ما كان منشأ الشك فيه احتمال التعمد او عروض الغفلة والسهو مع العلم بالحكم فهو من الامارات ؛ وبين ما اذا كان منشأ احتمال الجهل بالحكم ، فهو من الاصول العملية . وذلك لكفاية ايرائه الظن النوعي و كونه كاشفاً ظنياً بحسب اغلب موارد في كونه من الامارات وان لم يورث الظن الشخصي في بعض موارد لامور عرضية . وما ذكره قدس سره من دعوى غلبة جهل الفاعلين بصحيح الافعال و فاسدها ممنوعة .

ثمرة هذا النزاع

قديقال بظهور ثمرة النزاع بين كون هذا الاصل من الامارات او الاصول العملية في اثبات اللوازم العقلية والعادية - كما هو الشأن في غيره من موارد اختلاف الامارات والاصول - وقدمثلله بما لوشك في ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك ، كالخمر والخنزير ؛ او بعين من اعيان ماله ، فعلى القول بكونه من الاصول التعبدية يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركة المشتري الى البايع وعدم خروج تلك العين من تركته ، لاصالة عدمه ؛ واما على القول بكونه من الامارات فيحكم بمقتضى قاعدة الصحة بانتقال شيء من تركته الى البايع (هكذا افاده الشيخ الاعظم قدس سره) .

وحكى « عن العلامة » قدس سره في « القواعد » : فيما لو اختلف الموَجِر والمستأجر ، فقال الموَجِر : « آجرتك كل شهر بدينار » وقال المستأجر : بل سنة بدينار ، ففي تقديم قول المستأجر نظر ؛ فان قدمنا قول المالك فالاقوى صحة العقد في الشهر الاول ؛ وكذا الاشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى اجرة مدة

معلومة او عوضاً معيناً وانكر المالك التعيين فيهما ، والا قوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى ، انتهى .

ولا يخفى ان ما قواه اخيراً من تقديم قول المستأجر المدعى لصحة الاجارة في المقامين اذا لم يتضمن دعوى وعدم قبوله فيما يتضمن ذلك ، ظاهر في عدم اثبات القاعدة لما يترتب على الصحة من اللوازم العقلية ، فان الحكم بصحة الاجارة في الفرض الاول لا يقتضى شرعاً كونها سنة بدينار بل هو من اللوازم العقلية لمفروض البحث . كما ان الصحة في الفرض الثاني لا تقتضى وقوعها على مدة معينة او عوض معين وانما يلزمها لما علمناه من الخارج من كيفية مورد تنازعهما .

والتحقيق - كما ذكرناه في محله ان ما هو المعروف من ان مجرد كون شيء من الامارات المعتمدة يوجب ترتب جميع الآثار الشرعية الثابتة لمورده عليه ولو كانت بوسائل عقلية او عادية - ايأما كان - مما لا اصل له ، وان اشتهر بين الاصوليين في العصور الاخيرة . بل الحق انه تابع لدليل حجيتها بحسب اختلاف الغايات المقامات والمقامات في ذلك مختلفة جداً - حتى ان « البيئة » التي لا اشكال عندهم في كونها من الامارات الشرعية لا يمكن الحكم بترتب جميع لوازمها العقلية عليها وان صرح به غير واحد .

اترى انه لو علمنا من الخارج بان هذا المايع المعلوم لو كان نجساً لكان خمرأ ثم قامت البيئة على نجاسته ؛ فهل يحكم بكونه خمرأ ويجرى عليه جميع ما للخمر من الآثار لانظن احداً يلتزم به في عمله وان لهج به لسانه احياناً عند البحث ، وليس ذلك الا لان اعتبار هذه اللوازم مقصورة على ما يفهم من اطلاق ادلة حجيتها

فمفاد قاعدة « اليد » مثلاً لو قلنا بحجيتها من باب الامارات ليس الا اثبات الملكية واحكامها ولوازمها واما الاحكام التي تثبت لموردها لامن جهة الملكية فلا يمكن الحكم بشبوتها ، فلو علمنا اجمالاً ان المايع الفلاني اما خمر او ماء مطلق ثم دلت اليد على انه « ملك » فلا يمكن الحكم بكونه ماءً مطلقاً بحيث

يجرى عليه احكامه من الطهارة الحديثة و الخبثية . و الحاصل ان مفاد قاعدة اليد ثبوت الملكية لصاحبها ويترتب على موردها ما للملك من الاثر ؛ ولا يبعد اثبات بعض لوازمها من « الشهادة » التي نطق به بعض الاخبار ، الدالة على جواز الشهادة على الملك بمجرد اليد ؛ ولكن لا يترتب عليه جميع ماله من اللوازم والاثار العقلية والعادية وان كانت غير مرتبطة بعنوان الملكية .

وكذلك قاعدة « الفراغ » ان قلنا بانها من الامارات ؛ فان غاية ما يستفاد منها صحة العمل المفروغ عنه وترتب آثاره عليه من فراغ الذمة وما يترتب عليه من الاحكام لا كل ما يلزمه عقلا وعادة ولو من جهات اخر ، مثل كون المصلى على وضوء فعلا لو كان منشأ الشك في صحة الصلوة الصادرة منه كونه على وضوء حالها ؛ فلذا حكموا بوجوب تحصيل الطهارة عليه للاعمال المستقبلية .

ومن هذا القبيل اصالة الصحة في فعل الغير فان مفادها ، ولو على القول بامارتيتها ، كون الفعل صحيحاً ويترتب عليه جميع احكام الصحة ولو كانت بوسائل عقلية او عادية واما ما يترتب على لوازمها وملزوماتها من الاحكام التي لم تؤخذ في موضوعها الصحة والفساد فلا يمكن اثباتها بهذه القاعدة .

ففي الفرع الاول من الفرعين اللذين سبق ذكرهما صحة الشراء وان كان واقعاً مستلزماً لانتقال شيء من تركة المشتري الى البايع الا ان ذلك ليس من احكام صحة الشراء بما هي هي فان اثرها هو انتقال الثمن الى البايع اياً ما كان ، واما ان هذا الثمن الشخصي كان عيناً من الاعيان المملوكة وانها كانت في امواله التي تركها للورثة فهو شيء آخر علمناه من الخارج ، لانه من آثار الصحة ولو بالواسطة .

هذا بالنسبة الى جريان اصالة الصحة في هذا الفرع واما ما قد يقال من انا نعلم هنا جملاً بان المشتري اما لم يملك المثلث واما انتقل شيء من تركته الى البايع ، فالحكم بملكه للمثلث وانتقال جميع تركته الى الوراث امر مقطوع البطلان ، فهو حق ولكن لا دخل له بقاعدة الصحة واحكامها وان كان دخيلاً في

استنباط حکم هذه المسألة .

ومن هنا يظهر الحال في « الفرع الثاني » المحكى عن « القواعد » وهو ما اذا اختلف المالك والمستاجر في المدة او العوض : فادعى المستاجر مدة معلومة او عوضاً معيناً وانكره المالك ، فان اصاله الصحة تقتضى تقديم قول المستاجر وعدم قبول قول المالك المدعى للفساد لا ببينة وينترب على صحة الاجارة مالها من الاحكام ولو بسائط عقلية او عادية ، واما ان مدة الاجارة وعوضها ماذا؟ فهذا امر لا يمكن اثباته بمجرد الحكم بالصحة ؛ حتى اذا علمنا من الخارج بانها لو كانت صحيحة لكانت على هذا العوض المعلوم او بهذه المدة المعلومه ، فان صحة الاجارة من حيث هي لا تتوقف على مدة خاصة او عوض كذلك بل هي اعم منه . ولقد اجاد العلامة قدس سره فيما افاده اخيراً « من تقديم قول المستاجر فيما لم يتضمن دعوى » . واما حكم هذه المسألة من حيث صحة الاجارة في الشهر الاول - اذا اختلفا وقال الموجر آجرتك كل شهر ب درهم وقال المستاجر بل سنة بدينار - او عدم صحتها فله مقام آخر لادخل له بما نحن بصدده من فروع اصاله الصحة و موعدا فيه كتاب الاجارة .



التبیه السابع

في تقدم قاعدة الصحة على اصاله الفساد والاصول الموضوعية

لا اشكال في تقدم القاعدة على « اصاله الفساد » في المعاملات ؛ و « اصاله الاشتغال » في العبادات ، اما على المختار من حجيتها على نحو سائر الامارات المعتمدة فواضح ، واما على القول بكونها اصلاً عملياً فللزوم لغويتها رأساً على تقدير عدم تقدمها عليهما ، فانه ما من مورد يجرى فيه قاعدة الصحة الا وهناك اصاله الفساد (ان كان معاملته) او اصاله بقاء شغل الذمة (ان كان عبادة) كما هو ظاهر لا يخفى .

مضافاً الى ما قديقال من : ان اصاله الصحه بالنسبه اليهما من قبيل الاصول السببيه فان الشك فى بقاء شغل الذمه فى العبادات ، او حصول آثار المعاملات من النقل والانتقال وغيرها ، مسبب عن صحة العمل العبادى او العقد الصادر من عاقده، هذا حالها بالنسبة الى « اصاله الفساد » .

واما بالنسبة الى « الاصول الموضوعية » الجارية فى موارد قاعدة الصحة فلا اشكال فى تقدم القاعدة عليها ايضا ، اما بناء على كونها من الامارات المعتبرة فظاهر ؛ واما بناء على عددها من الاصول العملية فلما عرفت فى اصاله الفساد من لزوم اللغوية ، فانه قلما يوجد مورد يجرى فيه اصاله الصحة الا ويوجد هناك اصول موضوعية على خلافها؛ مثلاً اذا شك فى صحة العبادة من جهة الشك فى الطهارة او الاستقبال او غيرهما فاصالة عدم هذه الامور تدل على فسادها كما انه اذا شك فى صحة عقد من العقود ، من جهة الشك فى معلومية العوضين او الانشاء الصحيح او القدرة على التسليم او غير ذلك؛ فاصالة عدم هذه الامور تقتضى فسادها؛ لان علم المتعاقدين وقدرتهم ما صدور الانشاء الصحيح منهما كلها امور حادثة ، مسبوقه بالعدم؛ فاذن لا يبقى لاصالة الصحة الاموارد طفيفة .

لا يقال : ان شرائط المتعاقدين او العوضين ليست دائماً من الامور الوجودية المسبوقه بالعدم ؛ فان منشأ الشك قديكون من ناحية زوال قدرة المتعاقدين او علمهما بعد القطع بوجوده، ومثل هذا كثير جداً؛ فاذن لا يبقى مجال للقول بلزوم اللغوية على فرض تقديم الاصول الموضوعية عليها .

لانا نقول : ان ما لا يكون مسبوقاً بالعدم فالغالب معلومية سبق وجودها ، كما اذا شك فى بقاء المتعاقدين او العوضين على ما كانا عليه من شرائط الصحقون الواضح ان اعتبار اصاله الصحه فى هذه المقامات ايضا لغو للاستغناء عنها بالاصول الوجودية الجارية فى مجراها فتدبر . واما الموارد التى لا يعلم حالها من الوجود والعدم فقليلة جداً ، لا يمكن تنزيل القاعدة عليها .



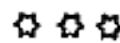
التنبيه الثامن

في مستثنيات هذه القاعدة

يستثنى من عموم قاعدة الصحة صورتان:

الاولى : ما اذا كان العمل بحسب طبيعته مبنياً على الفساد ، بحيث يكون الصحة فيه امراً استثنائياً على خلاف طبيعته ؛ كبيع الوقف فانه بمقتضى طبيعته فاسد ، لانه لا يباع ولا يورث وانما يجوز بيعه لامور خاصة عارضة احياناً تقتضى الجرى على خلاف مقتضى طبيعته ، كالخلف بين اربابه ، وادائه الى الخراب ، على ما فصلوه فى كتاب الوقف . وكذلك بيع العين المرهونة فان طبيعته الاولى يقتضى الفساد وصحته انما يكون باذن من المرتين ، وامثله فى ابواب العبادات ايضا كثيرة كالصلوة فى النجس المعلوم ، فانها فاسدة الا فى موارد الضرورة لبرد او نحوه .

ففى هذه المقامات وامثالها لوشك فى صحة العقد او العبادة الصادرة من الغير لا يجوز الحكم بصحتها بمقتضى هذه القاعدة بل لابد من اقامة دليل آخر عليها ؛ وذلك لما عرفت غير مرة من ان عمدة ادلتها هى السيرة المستمرة بين العقلاء ، وهى غير جارية فى هذه المقامات كما لا يخفى على من تتبع مواردھا .



وللمحقق اليزدى (قدہ) فى المجلد الاول من ملحقات العروة كلام لا يخلو ايراده عن الفائدة فى المقام ، واليك نص عبارته قال فى المسألة « ٦٣ » من كتاب الوقف : « اذا باع الموقوف عليه او الناظر ، العين الموقوفة ولم يعلم ان بيعه كان مع وجود المسوغ او لا ؛ فالظاهر عدم جريان قاعدة الحمل على الصحة ، فلو لم يثبت المسوغ يجوز للبطلون اللاحقة الانتزاع من يدى المشتري ؛ فهو كما

لرباع شخص مال غيره مع عدم كونه في يده ولم يعلم كونه وكيلا عن ذلك الغير ، فانه لا يصح ترتيب اثر البيع عليه ، ودعوى الموقوف عليه او الناظر وجود المسوغ لا تكفى فى الحكم بصحة الشراء ولا يجوز مع عدم العلم به الشراء منهما .

ودعوى الكفاية من حيث كونها من « ذى اليد » الذى قوله مسموع بالنسبة الى ما فى يده ، ولذا اذا رأينا شيئا فى يد الدلال المدعى للوكالة عن صاحبه فى بيعه جاز لنا الشراء منه مدفوعة ، بان يد مدعى الوكالة يد مستقلة وامارة على السلطنة على التصرف فيه ، بخلاف يد الموقوف عليه مع اعترافه بان ما فى يده وقف ، فانها ليست يداً مستقلة لانها فى الحقيقة يد الوقف ، المفروض عدم جواز بيعه ؛ فيد الموقوف عليه والناظر انما تنفع فى كيفية التصرفات التى هى مقتضى الوقف لافى مثل البيع الذى هو مناف ومبطل له ؛ فهى نظير يد الدعى التى لا تنفع الا فى الحفاظ لافى البيع ، فاذا ادعى الوكالة بعد هذا فى البيع احتاج الى الاثبات ؛ وان يد الامانة صارت يد وكالة والا فالاصل بقائها على ما كانت عليه ، انتهى .

اقول: اما ما افاده قدس الله سره من عدم جريان قاعدة الصحة هنا فهو صحيح متين ووجهه ما ذكرناه .

واما عدم جواز الاعتماد على دعوى الموقوف عليه او الناظر وجود المسوغ ؛ من باب قبول دعوى صاحب اليد ، ففيه ان المتصدى لبيع الوقف - على ما صرح به فى كتاب البيع - هو البطن الموجود من الموقوف عليهم بضميمة الحاكم ولاية عن سائر البطون ، او خصوص الناظر عليه . قال شيخنا الاعظم فى « المكاسب » : « ان المتولى للبيع هو البطن الموجود بضميمة الحاكم القيم من قبل سائر البطون ، ويحتمل ان يكون هذا الى الناظر ان كان ، لانه المنسوب لمعظم الامور الراجعة الى الوقف ، الا ان يقال بعدم انصراف وظيفته المبحولة من قبل الواقف الى التصرف فى نفس العين ، انتهى .

وكيف كان ، المتولى لبيع الوقف اما هو الموقوف عليه مع الحاكم او

الناظر ! فيدهما قبل عروض المسوغات يد التصرف في منافع الوقف بصرفها في مصارفها ، وفي عينه بالأصلاح والتدبير ، وأما بعد عروض المسوغ فيدهما يد البيع وإبدال العين الموقوفة أو صرف قيمتها في مصارف خاصة ؛ على تفصيل ذكره في أبواب بيع الوقف .

والحاصل أن الموقوف عليه والناظر تختلف يدهما باختلاف الظروف ، ففي ظرف عدم وجود المسوغ يدهما ليست يداً مستقلة ، وأما في ظرف وجود المسوغ يد مستقلة يجوز لها البيع ؛ وإن شئت قلت : إن يدهما يد مستقلة في كل حال ولكن تصرفاتهما في العين الموقوفة ببيعها مشروطة بشرائط معينة ؛ ونظيره في ذلك يد الولي فإنها يد مستقلة في أموال المولى عليه ولكن تصرفاته فيها منوطة بوجود المصلحة فيها أو عدم المفسدة ، على خلاف فيها .

وحينئذ لا يبعد جواز الركون إلى دعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوغ في بيعها كما يجوز الاعتماد على دعوى الولي وجوده في بيع مال المولى عليه بلا إشكال . اللهم إلا أن يقال أن وجود المسوغ في بيع الوقف أمر نادر اتفاقاً ، بخلاف وجود المصلحة في بيع مال المولى عليه فإنه شائع ذائع ، وهذا هو الفارق بين المقامين ، فالمتولى لبيع الوقف المدعى لوجود المسوغ متهم في دعواه وإن كان ذا اليد بالنسبة إلى العين الموقوفة فلا يسمع دعواه بخلاف الولي ، وهو قريب جداً . فهذا هو السر في عدم سماع دعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوغ في بيع العين الموقوفة لا ما ذكره « قده » .

أما ما أفاده من عدم سماع قول الودعي إذا ادعى الوكالة في بيع الوديعة وأنه محتاج إلى إثبات انقلاب يد الأمانة إلى يد الوكالة ، فهو عجيب ، فإنه لا ينبغي الشك في سماع دعواه ضرورة أنه إذا رأينا مالا في يد زيد ثم رأيناها بعد ذلك في يدهمرو يدعى الوكالة عن زيد في بيعها فلا شك في قبول دعواه فيه ؛ فهل يد الودعي هنا أسوأ حالا من عدم اليد على المال بالمرة . وبالجمله انقلاب اليد أمر شائع يقبل قول مدعيه إذا لم يكن متهما . مثلاً إذا ادعى أحد الوكالة عن غيره في بيع

ماله ثم ادعى بعد يوم انه اشتراه بنفسه عن مالكة او وهبه اياه فلا شك في قبول قوله ؛ وانقلاب يد الوكالة يد الملك ، وكذا اذا رأينا احداً يسكن داراً يدعى انه استأجره ، ثم رأيناه يدعى انه اشتراه من مالكة ولم يكن متهماً ، فلا ريب في قبول قوله و انقلاب يد الاستيجار يد الملك و امثله كثيرة جداً .



الثانية : اذا كان الفاعل متهماً في فعله، فانه يشكل حمل فعله على الصحيح، والمراد من الاتهام وجود قرائن ظنية خارجية توجب الظن بالفساد عادة لمن اطلع عليها لا كل ظن شخصي ؛ من اى واد حصل .

وذلك كما اذا ادعى من كان وكيلاً في شراء اموال كثيرة تحتاج الى الكيل او الوزن انه اشتراها مراعيًا لجميع شروط الصحة فيها من الكيل والوزن اللازمين وغيرهما، في وقت لا يسهه عادة ، فانه وان كانت مراعاة تلك الشروط ممكنة في حد ذاتها على خلاف العادة الا ان العادة تقضى بخلافها، وهذه قرينة ظنية توجب سوء الظن بدعواه واتهامه فيما يقول لغالب الناس . وكذا اذا ادعى الاجير في الصلوة وغيرها انه اتى بصلوات كثيرة مراعيًا لجميع اجزائها وشرائطها من الطهارة و الموالاة وغيرهما في وقت لا يسهه عادة، الى غير ذلك من الامثلة . والركون الى القاعدة في تصحيح هذه الافعال عند الشك في صحتها مشكل جداً .

والوجه فيه ما عرفت نظيره في الصورة السابقة من قصور ادلة حجيتها - و عمدتها السيرة المستمرة بين العقلاء - عن شمول هذه الموارد كما هو ظاهر لمن تتبعها . ولا اقل من الشك وهو كاف في الحكم بعدمها في امثال المقام .

هذا ويمكن القول برجوع الصورة الاولى اليها ايضا ، فان بيع الوقف بدعوى وجود المسوغ وامثاله من مظان التهمة غالباً ويكون مدعيه متهماً فيما يدعيه فتدبر .

التنبية التاسع

هل القاعدة تجرى في افعال المكلف نفسه ؟

ظاهر كثير من عناوين كلمات القوم اختصاص قاعدة الصحة بافعال الغير ، بل ظاهر بعضها اختصاصها بافعال المسلمين فحسب. لكن قد عرفت في صدر البحث انه لا فرق في هذا بين المسلم وغيره اصلاً ، بعدما كان مدركه بناء العقلاء عليه وسيرتهم المستمرة في امورهم ، لا يفرقون في ذلك بين اتباع المذاهب المختلفة و المليين وغيرهم وقد امضاها - على هذا الوجه الشارع المقدس ولم يردع عنها ، ولا يزال المسلمون يعملون مع المعاملات الصادرة عن اهل الذمة معاملة الصحيح ، مع ما فيها من احتمال الفساد ولو على مذهبهم ، وليس هذا الالعمومية القاعدة وعدم اختصاصها بالمسلمين .

نعم في الموارد التي لا يتمشى الفعل الصحيح من غير المسلم او يعلم علماً تفصيلياً باختلاف عقيدتهم مع ما عليه المسلمون من الاحكام ولا يكون بينهم جامع ، لا يمكن حمل فعلهم على الصحيح ، ولكنك عرفت في التنبية الاول جريان هذا المعنى في حق المسلمين ايضاً اذا اختلفوا في الآراء الفقهية ولم يجمعهم جامع ، على ما فصلناه هناك فراجع ، فليس هذا ايضاً مقصوراً على غير المسلمين .

واما تخصيص القاعدة بافعال الغير فهو وان كان ظاهر عناوينهم وكلماتهم في مقامات مختلفة ؛ بل و ظاهر غير واحد من ادلتهم (كالآيات و الاخبار التي استدلووا بها هنا) بل و وقع التصريح به في كلمات بعضهم كالمحقق النائيني « قدم » حيث انه صرح في صدر كلامه في المسألة بانه : « لا يرب في اختصاصها بفعل الغير واما بالنسبة الى فعل نفس الشخص فالمتبع فيه هو « قاعدة الفراغ » فليس هناك اصل آخر يسمى باصالة الصحة غير تلك القاعدة » انتهى .

والحق انه لو قلنا بعموم « قاعدة الفراغ » و شمولها لجميع الافعال من العبادات

وغيرها من غير فرق بين الصلوة والصيام والبيع والشراء والنكاح والعنق و تطهير الثياب و دفن الموتى الى غيرها من الافعال التي يتصور فيها الصحة و الفساد ؛ فلا يبقى مجال للنزاع في شمول هذه القاعدة لافعال نفس المكلف للاستغناء عنها بقاعدة الفراغ ؛ واما اذا قلنا باختصاصها بالعبادات وما يرتبط بها ، فالظاهر جواز الاستناد الى قاعدة الصحة في موارد الشك في صحة افعال النفس من ناحية الاخلال ببعض اجزائها وشرائطها او وجود بعض موانعها .

والدليل على جريانها في المقام هو الدليل على جريانها في غير المقام - من افعال الغير - وقد عرفت ان عمدة الدليل عليها هناك هي السيرة المستمرة بين العقلاء ، فانا اذا تتبعنا حالهم نجدهم عاملين بها في افعال انفسهم ، فهل ترى احداً من العقلاء يتوقف عن الحكم بآثار ما صدرت منه من العقود و الايقاعات في الازمنة السالفة اذا شك في صحتها من بعض الجهات و لم يجد عليها دليلاً ؟ كلا . . . بل لا يزالون يعاملون مع ما صدر منهم في الازمنة البعيدة والقريبة معاملة الصحة ويرتبون آثارها عليها ولا يمسكون عن ذلك بمجرد الشك ولا يمنعهم عن ذلك شيء عالا اذا وجدوا على الفساد دليلاً .

والسرفيه ان العلة التي دعته الى هذه السيرة هناك موجودة بعينها هنا ، و كل ما كان ملاكاً لها في افعال الغير موجود في افعال النفس ، وذلك لما عرفت من ان العلة الباعثة الى هذا البناء لا يخلو عن امور ثلاث: الغلبة الخارجية المورثة للظن واقتضاء طبع العمل للصحة من جهة جرى الفاعل بحسب دواعيه الخارجية نحو الفعل الصحيح ، و العسرو الحرج او اختلال النظام الحاصلان من ترك مراعاة هذه القاعدة . ومن الواضح انها جارية بالنسبة الى افعال النفس كجريانها في ناحية افعال الغير ؛ بل لعل جريانها هنا اسهل منه في افعال الغير فان الاشكال الحاصل من جهة اختلاف «الصحة عند الفاعل» مع «الصحة عند العامل» هناك ، غير موجود هنا ، لان العامل هنا هو الفاعل بعينه .



التنبیه المأشور

اصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات

هل القاعدة مختصة بالافعال الصادرة من الغير او تشمل اقواله واعتقاداته ايضا ؟
والحق انه ان كان المراد من الصحة في باب الاقوال مطابقة مداليلها للواقع
فحملها على الصحة بهذا المعنى عبارة اخرى عن حجيتها ، والمتكفل لمبعث حجبة
خبر الواحد ، ومن المعلوم عدم حجبة خبر كل مخبر بل هو مشروط بشرائط مذكورة
في محلها ، على اختلاف المذاهب في ذلك .

وان كان المراد صحتها بما انها افعال صادرة عن المتكلمين بها او كان لها آثار
شرعية بهذا الاعتبار كما اذا شك في صحة القراءة والاذكار الصلوتية الصادرة من الامام
او الاجير ؛ فانها وان كانت من سنخ الاقوال ولها معان معلومة ؛ الا انها باعتبار الفاظها
الصادرة عن المكلف جزء للصلوة ، فهي من هذه الجهة فعل من افعاله يترتب على
صحتها آثار خاصة ؛ ولا شك في انها بهذا الاعتبار تشملها ادلة حجبة القاعدة فتجرب فيها
ويترتب عليها آثارها . هذا ملخص الكلام في «الاقوال» .

واما «الاعتقادات» فتارة يكون البحث فيها عن الاعتقادات المتعلقة بالموضوعات
الخارجية ، واخرى فيما يتعلق بالاحكام الفرعية ، وثالثة فيما يتعلق باصول الدين .
اما الاول فكما اذا اعتقد انسان ان هذا الماء الخاص بلغ قدر كذا ، وشككنا
في صحة اعتقاده ذلك ، لاحتمال خطائه عند تقديره بالاشبار او الوزن ، فان كان
لاعتقاده ذلك آثار عملية خارجية كما اذا غسل ثوبا بذاك الماء المشكوك كربه
عندنا ، فلا ينبغي الاشكال في لزوم حمل اعتقاده على الصحة وترتيب آثار الطهارة
على الثوب المغسول به ، بل هو في الحقيقة من مصاديق حمل فعل الغير على
الصحة وان كان منشأ الشك في صحته هو احتمال خطائه في اعتقاده ، ففي المثال

المذكور فعل الغير وهو الغسل محمول على الغسل الصحيح وان كان منشأ الشك فيه الشك في صحة اعتقاده كون الماء المغسول به كراً .

ومن المعلوم ان ادلة حمل افعال الغير على الصحيح مطلقة من جهة منشأ الشك ، ولا فرق بين كونه من جهة احتمال غفلة الفاعل وسهوه او تعمده في الجرى على خلاف معتقده ؛ او اعتقاد فاسد بنى عليه في عمله وهذا امر ظاهر لاسترارة عليه .

واما الثاني وهو الاعتقاد المتعلق بالاحكام الفرعية ، فان كان المراد من حمله على الصحة الحكم بمطابقته للواقع ؛ فيجوز اتباعه والجرى على وفقه ، فهو راجع الى حجية رأى الغير وجواز تقليده في الاحكام الفرعية ، والمتبع فيه ادلة حجية قول المجتهد للعامى بماله من الشرائط والقيود ، وان كان المراد منه ترتيب آثاره العملية عليه اذا عمل بما اعتقده من الاحكام كما اذا كان اماماً وشك في صحة صلوته وكان منشأ الشك فيها احتمال خطائه في بعض احكامها ومخالفتها لما حصله اجتهاداً او تقليداً ، فلا شك ان اللازم هنا ايضاً هو حمل اعتقاده على الصحيح وتترتب عليه هذه الآثار ، فيجوز الايتمام به كما يجوز استيجاره ، ويكتفى باعماله في اداء الواجبات الكفائية . بل هو في الواقع من باب حمل فعل الغير على الصحة وان كان منشأ الشك فيها خطائه في اعتقاده .

والوجه فيه ما عرفت من عدم الفرق في حجية هذه القاعدة بين كون منشأ الشك في صحة فعل الغير خطائه في تشخيص المصاديق الخارجية ؛ او خطائه في استنباط الاحكام من ادلتها الشرعية ، او غير ذلك مما لا يرجع الى خطائه في الاعتقاد .

واما الثالث اعنى الاعتقاد المتعلق باصول الدين فان كان هناك اثر عملي يترتب على الاعتقاد الصحيح كما اذا كان هناك ذبيحة نشك في تذكيتها من جهة الشك في صحة عقائدها ؛ فان كان مدعياً للإسلام اجمالاً فاللازم حمل اعتقاده على الصحة ،

وترتيب جميع آثار الاسلام عليه وان شك في صحة عقائده ، ولا يجب الفحص عن تفاصيل معتقده في ناحية المبدع والمعاد وغيرهما ، والدليل عليه هو ما مر في القسم السابق بعينه من اطلاق ادلة حجية هذه القاعدة وشمولها لجميع موارد الشك في صحة فعل الغير من اى واد حصل ومن اى منشأ نشأ ؛ فاذا شك في صحة فعله من جهة الشك في صحة اعتقاد فاعله في الموارد التي يكون الاعتقاد الصحيح دخیلاً في صحة العمل فاللازم حملته على الصحة بعد ان كان صاحبها منتظاً بالايان ومدعياً للاسلام اجمالاً ولم يعلم خطائه .

بل لا يبعد جواز الحكم بالاسلام كل من شك في اسلامه وان لم يدع الاسلام اذا كان في دار الايمان ، والوجه فيه استقرار سيرة المسلمين على اجراء احكام الاسلام ، في المناكح والذبائح والطهارة وغيرها ، على كل من كان في بلاد الاسلام من دون فحص عن مذهبه ؛ حتى يقوم دليل على فسادہ .



هذا آخر ما اردنا تحريره من تنبيهات هذه القاعدة الشريفة ، النافعة في جل ابواب الفقه او كلها حينما اجملها كثير منهم ، وبه نختم البحث عنها حامداً لله ومسلماً ومصلحاً على نبيه وآله الخيرة الكرام . اللهم ما بنا من نعمة فمناك ، فلا تسلبنا صالح ما انعمت به علينا وزدنا من فضلك و مواهبك .

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الاربعاء لست خلون من رجب المرجب من

سنة ١٣٨٢ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۳- قاعدة لا حرج

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قد اشهر بين الاصحاب - لاسيما المتأخرين منهم - الاستدلال بهذه القاعدة في كثير من الموارد ؛ لنفى كثير من التكاليف التى تستلزم العسر والجرح ، يترأى هذا منهم فى غير واحد من ابواب العبادات ، مثل ابواب الوضوء و الغسل والتيمم و الصلوة والعيام وغيرها ، ولم ار من تعرض لها مستقلا وافرد لها بحثاً يختص بها ، غير «العلامة النراقى» فى عوائده حيث افرد لها «عائدة» وبحث عنها بحثاً بين الاجمال والتفصيل. ولكن موقف القاعدة من الفقه وشدة ابتلاء الفقيه بها فى كثير من ابوابه توجب البحث عنها وعن مداركها وفروعها فى جميع جوانبها و نواحيها ؛ بما يعطى الفقيه بصيرة ومعرفة بحال الفروع الكثيرة المبنية عليها، وقد بلغ عدم الاعتناء بشأن هذه القاعدة المهمة وما يلى بها من البحث حداً اوجب التردد فى اصلها فضلاً عن الفروع المتفرعة عليها ؛ وقد رأيت من ينكر وجود مدرك صحيح للقاعدة فيما يابى دنيا من الادلة ، مع ما ستعرف من وفور مداركها وكثرة ادلتها

ولهذا ولغيره من المزايا التى تشتمل عليها هذه القاعدة - ولا سيما سعة دائرتها وشمولها لجل ابواب الفقه كما ستعرف - كان اللازم تقديم البحث عنها على غيرها من القواعد التى نبحث عنها فيما يلى انشاء الله ، فنقول - ومنه سبحانه نستمد التوفيق و الهداية - ان البحث عنها يقع فى مقامات ثلثة :

الاول - فى مداركها التى ظفرنا بها .

الثانى - فى مفادها ومفزاها ونسبتها مع غيرها من الادلة .

الثالث - فيما يتعلق بها من التنبيهات .

وقبل الشروع في هذه لابدلنا من ايضاح محل البحث وما نروم اثباته .

الخرج على انواع

ان العسرو الحرج في الافعال يكون على اقسام ، فتارة يبلغ حدا لا يطبق المكلف تحمله .

واخرى ، يكون مادون ذلك ولكن تحمله يوجب اختلال النظام .
وثالثة ؛ لا يبلغ ذاولا ذاك ؛ ولكن يستلزم الضرر في الاموال او الانفس او الاعراض
ورابعة ، لا يوجب شيئا من ذلك بل يكون فيه مجرد المشقة والضيق .

اما الاول اعني التكاليف الحرجية البالغة حد ما لا يطاق فلا اشكال في خروجه عن محل البحث وقد عقدوا له بحثا آخر في الكتب الكلامية وبعض الكتب الاصولية، واختلفوا في جوازه واستحالته ، بعد اتفاقهم على عدم وقوعه في الشريعة الفراء ، ولكن الظاهر ان القول بجوازه وامكانه من الفروع الفاسدة المنشعبة عن شجرة خبيثة ، و هي انكار الحسن والقبح العقليين المعروفين قداماء الاشاعرة ، وعلى كل حال فهو خارج عن نطاق البحث هنا .

ومن هنا تعرف النظر في كثير من كلمات العلامة النراقي (قده) في عوائده حيث ذكر كثير ا من الادلة النقلية والعقلية الدالة على بطلان التكليف بما لا يطاق في عداد ادلة القاعدة ، وان اعترف بانها تختص بقسم خاص من الحرجيات وانها اخص من المدعى ولا تقوم باثبات جميعها . ولكن الانصاف انها خارجة رأسا عن حیطة القاعدة المعروفة المتداولة بين القوم . بل لا يعبرون بالخرج الا عن التكاليف الممكنة المشتملة على الضيق والشدة واما التكاليف غير المقدورة فيعبرون عنها بما لا يطاق ولا كلام لاحد من اصحابنا في بطلانها .

واما الثاني فهو ايضا كسابقه خارج عن محل الكلام في هذه القاعدة المشهورة ، لانصراف كلماتهم وعبارتهم عنه ، لان قبح التكاليف الموجبة لاختلال النظام مما

لا يحتاج الى مؤنة الاستدلال ، بل هو امر واضح ظاهر ؛ بداهة ان الشارع المقدس لم يرد بشريع احكام الدين ونظاماته ابطال نظام المجتمع وتعطيل معيشتهم ؛ بل المقصد الاقصى من اثبات كثير من تكاليفه ليس الاحفظ هذا النظام على الوجه الاحسن ، و تحكيم قواعده على نهج صحيح يشتمل على منافع دينية ودنيوية للناس ، كاحكام الديات والقصاص التي فيها حياة لاولى الالباب وكثير من احكام المعاملات وغيرها ، فكيف يكلف الناس بامور توجب اختلالا في هذا النظام .

واما الثالث فهو داخل في « قاعدة لاضرر » خارجة عما يختص بهذه القاعدة ؛ و

ان امكن الاستدلال بكليهما في كثير من موارد الضرر لبعض ما يترتب على كل منهما من الخصوصية . فنحصل من جميع ذلك ان مركز البحث في « قاعدة لاضرر » هو القسم الرابع من الاقسام المتقدمة ، وهو الافعال الحرجية غير البالغة حد ما لا يطاق وغير الموجبة لاختلال النظام ولا ما يتضمن ضررا في الاموال والانفس ، ومنه يظهر حال الادلة التي يستند اليها في اثبات القاعدة وما يكون مرتبطا بمحل البحث وما هو خارج عن محل الكلام .

مركز تحقيق كاميون علوم راسدي

وهانحن نشرع الان بذكر ما ظفرنا بها من الادلة :

مدارك قاعدة لاجرج

واستدل لها بالادلة الاربعة؛ ولكن الانصاف انه لامجال فيها للادلة العقلية ولا الاجماع ، بعدما عرفت من اختصاص محل البحث بالتكاليف الحرجية التى لا تبلغ حدما لا يطاق ؛ ولا حداختلال النظام ، ولا توجب ضرراً على الاموال والانفس اما العقل فلانه لا مانع عقلا من تشريع الاحكام الحرجية والالزام بالامور العسرة الشديدة ، والشاهد له وجود تكاليف حرجية فى الشرعيات و العرفيات ثابتة بادلتها كما سيأتى الاشارة اليه فى التنبيهات الالآتية انشاء الله ، والزام الموالى العرفية عبيدهم بل التزام كثير من الناس من قبل انفسهم بامور عسرة حرجية لما يرقبون فيها من المنافع الدنيوية امر شايع ذائع ؛ وسيأتى ان مثل هذه التكاليف كانت كثيرة فى الامم الماضية وان صارت قليلة فى هذه الامة المرحومة .

واما الاجماع فلان دعواه على القاعدة بجميع نواحيها مشكل جداً بعد عدم تعرض الاكثر لها بعنوان كلى عام ؛ وانما تعرض لها من تعرض فى موارد خاصة ؛ وامادعواه فى خصوص بعض الموارد كالوضوء و الغسل الحرجيين وان كان بمكان من الامكان الا انه لا يتنع فى اثبات القاعدة ، بل لا يتم على مباني القوم حتى فى موارد الخاصة لاختصاص حجية الاجماع عندهم بمسائل لادلالة عليها من الكتاب والسنة مما يصح استناد المجمعين اليها فى اثبات المسألة ، والمقام من هذا القبيل لما استعرف من الادلة النقلية الكثيرة الدالة عليها ، التى يعلم اويظن استناد المجمعين اليها فى اثبات القاعدة .

فاذن العمدة من بين الادلة هنا هي الكتاب والعنة .



ما يدل عليها من الكتاب العزيز

واستدل لها بآيات منه :

منها - قوله تعالى: **وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم**

في الدين من حرج ملة ايكم ابراهيم (١)

وهي من اقوى الادلة الدالة عليها واليهما استند في اخبار كثيرة لتنفى تكاليف حرجية في الشريعة المقدسة ، تارة بعنوان الحكمة لنشرع بعض الاحكام ؛ واخرى بعنوان العلة لها بما سيأتي نقله ، ومعها لا يبقى ريب في دلالتها على المطلوب ؛ بل لا ينبغي الريب فيها مع عزل النظر عن هذه الاخبار الكثيرة ايضا لتعمامة دلالتها في حدوداتها .

والمراد من «المجاهدة» فيها هي المجاهدة في امثال الواجبات وترك المحرمات - كما اختاره اكثر المفسرين - وحق الجهاد اما هو الاخلاص في هذه المجاهدة العظيمة كما يحكى عن اكثر المفسرين ؛ او الاطاعة الخالية عن المعصية كما يحكى عن بعضهم ولعل الجميع يرجع الى معنى واحد هو المجاهدة البالغة حد الكمال الخالية عن شوائب النقصان .

ومعنى الآية - والله اعلم - انه لا عذر لاحد في ترك المجاهدة في امثال اوامر الله تعالى واجتناب نواهيه بعدما كانت الشريعة سمحة سهلة وليس في احكام الدين امر حرجي يشكل امثاله ، فكانه يقول : كيف لا تجاهدون في الله حق جهاده وقد اجتباكم من بين الامم ولم يجعل عليكم في الشريعة واحكامها امرأ حرجياً ؟ .

ومنها - قوله تعالى : **وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا فصعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون (٢)**

(١) سورة الحج - الآية ٢٨

(٢) سورة المائدة - الآية ٦

وفى دلالتها على المقصود تأمل ، فان الاستفادة من صدرها وذيلها ان الامر بالغسل والوضوء عند وجدان الماء ، والتيمم عند فقدانه ؛ انما هو لمصلحة تطهير النفوس ، اوهى و الابدان ، من الاقدار الباطنة و الظاهرة ، فلا يريد الله تعالى بتشريع هذه التكاليف لقاء الناس فى مشقة وضيق بلا فائدة فيها ؛ بل انما يريد تطهيرهم بها ، فالمراد من «الخرج» هنا ليس مطلق المشقة بل المشاق الخالية عن الفائدة والمصالح العالية التى يرغب فيها التحصيلها .

والشاهد على ذلك كلمة « لكن » الاستدراكية فى قوله : « ولكن ليظهر كم » بعد قوله : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وان هو الا نظير قول القائل : « اشترلى طعاماً من ذلك المكان البعيد ما اريد لاجعلك بذلك فى كلفة ومشقة وانما اريد تحصيل الطعام الطيب » فالمراد من الحرج هنا المشاق التى لا طائل تحتها ، و لا فائدة مهمة فيها تجبر كلفتها ، فلا يمكن التمسك بها لاثبات هذه القاعدة الكلية كما هو ظاهر .
وان شئت قلت : المقصود اثبات قاعدة كلية دافعة للتكاليف الحرجية يمكن التمسك بها فى قبال العمومات المشبهة للتكاليف حتى فى موارد العسر والخرج ، نظير اطلاقات وجوب الوضوء والغسل الشاملة لموارد الحرج .

ومن الواضح ان اطلاقات الادلة الاولى كما تدل على ثبوت الحكم حتى فى موارد العسر والخرج كذلك تدل على وجود مصالح فى موارد اوفى نفس تلك الاحكام بالملازمة القطعية و لا يمكن نفى هذه التكاليف فى موارد الحرج بالاية الشريفة بناء على ما عرفت من ظهورها فى نفى المشقة الخالية عن فائدة جابرة لها .
ومنها - قوله تعالى : « ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ... » (١)

وغاية ما يمكن ان يقال فى تقريب دلالتها على المدعى هو ان الظاهر من قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » بعد نفى وجوب الصيام عن طائفتين ، المسافرين والمرضى ، انه بمنزلة التعليل لهذا الحكم ، فيكون كساير الكبريات

الكلية التي يستدل بها لإثبات أحكام خاصة ولكن مفادها عام شامل لمورد الاستدلال وغيره ؛ فتدل هذه الفقرة على نفي جميع الأحكام العسرة والحرجية فتأمل .
ومنها - قوله تعالى : « ربنا ولا تحمل علينا أصراً كما حملته على الذين من قبلنا ... » (١)

وجه الاستدلال بها ان نبينا الاعظم (ص) سئل ربه ليلة المعراج اموراً حكاهما الله تعالى في هذه الآية الشريفة ومنها رفع «الأصر» عن امته . وكرامته ﷺ على ربه ومقامه عنده تعالى يقتضى اجابة هذه الدعوة واعطائه ذلك ، ويشهد لهذه الاجابة نقلها في القرآن العظيم والاهتمام بامرها ، فلولا اجابته لهلم يناسب نقلها في كتابه في مقام الامتنان على هذه الامة المرحومة وهو ظاهر .

وحيث ان «الأصر» في اللغة كما سيأتي عند تحقيق معنى العسر والخرج والأصر بمعنى النقل ، أو الحبس ، أو الشدائد ، كانت الآية دليلاً على نفي التكاليف الحرجية عن هذه الامة .

هذا كله مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها ، وأما بالنظر إليها فالامر اوضح جداً ، فقد وقع التصريح في غير واحد منها بأنه تعالى اجاب رسوله واعطاه ذلك ورفع عن امته ﷺ الأصار ؛ وقد ذكر في بعض هذه الاخبار موارد كثيرة من هذه الأصار التي كانت في الامم الماضية ورفعها الله عن هذه الامة رحمة لها وكراماً لنبيه الاعظم ، وسيأتي نقل نماذج من هذه الاخبار عند ذكر الروايات الدالة على القاعدة .



فقد ظهر من جميع ما ذكرنا في بيان الايات التي يمكن التمسك بها في اثبات هذه القاعدة ان اظهرها دلالة على المطلوب هي الآية الاولى ، المستدل بها في كثير من الاخبار الواردة في المسألة ، التي يظهر من مجموعها ان للآية خصوصية في هذا الباب ، وان كان غيرها ايضاً لا تخلو عن دلالة أو تاييد للمدعى ، ففي مجموعها غنى وكفاية و ان لم تبلغ في الظهور وقوة الدلالة مرتبة الروايات التالية .

ما يدل عليها من السنة

واما ما يمكن الاستدلال به على هذه القاعدة من السنة فهي اخبار كثيرة بين صريح في المدعى ، وظاهر فيه ، وقابل للنقض والابرام واليك ما ظفرنا بها وما يمكن ان يقال في وجه دلالتها :

١ - مارواه الشيخ باسناده عن ابي بصير قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : انا نسافر فرما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث ؟ فقال : ان عرض في قلبك شيء فقل هكذا ، يعني : افرج الماء بيدك ثم توضأ ، فان الدين ليس بمضيق ؛ فان الله يقول : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (١) .

وظاهرها ان الحكمة في عدم انفعال الماء الكر (بناء على ان مثل هذا الغدير الذي وقع السؤال عنه في الرواية كثر غالباً كما هو الظاهر) هي التوسعة على الامة و رفع الضيق والخرج عنها ، ومنه يستفاد ان كلما يكون حرجياً وضيقاً على الناس فهو مرفوع عنهم ويؤكد هذا التعميم استدلاله عليه السلام بقوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

والاستناد الى هذه القاعدة في اثبات حكم عدم انفعال الكروان كان من قبيل حكمة الحكم لا العلة ، كما هو كذلك في غير واحد من الروايات الاتية ايضاً ، الا ان مجرد ذلك غير ضائر ، لانه لا مانع من كون قضية واحدة بعينها حكمة لحكم وعلة لحكم آخر ؛ وقد حققنا ذلك في مبحث قاعدة لاضرر واثبتنا ضعف ما قد يلوح من بعض كلمات المحقق النائيني (قدس الله سره) من عدم امكان كون قضية واحدة حكمة لحكم في مقام وعلة لحكم آخر في مقام آخر فراجع .

٢ - مارواه في الكافي عن الفضيل بن يسار عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء ؟ فقال : لا بأس ، ما جعل عليكم في الدين

من حرج (١) .

و سؤال الراوى فيها يحتمل وجهين : احدهما - ان يكون من جهة الاغتسال بغسالة الحدث الاكبر ، فانه اذا اغتسل من الاناء وانتضح من غسالته فيه امتزج ماء الاناء به ، وقد لا يكون ذلك بمقدار يستهلك فيه ، فيكون باقى الغسل بغسالة الحدث الاكبر ؛ فتكون الرواية دليلاً على جواز الاغتسال به فى مقام الضرورة ، او مطلقاً ، بناء على الغاء خصوصية المورد . ثانيهما - ان يكون من جهة انفعال الماء القليل ، لان الجنب لا يخلو عن نجاسة بدنية غالباً ؛ فتكون الرواية من الروايات الدالة على عدم انفعال الماء القليل ؛ وتنسلك فى سلكها ؛ كما استدل به بعض القائلين بعدم الانفعال ، على مذهبه .

هذا ولكن اجمالها من هذه الناحية لا يضرب دلائلها على ما نحن بصدده ، لان استناده عليه السلام فى اثبات هذا الحكم بقاعدة رفع الحرج يدل على اعتبارها على نحو عام فى جميع المقامات كما هو ظاهر . و فى كون استناده اليها فى هذا المقام من قبيل الاستناد الى الحكمة والعلة احتمالان يظهر وجههما لمن تدبر .

ومما يستفاد من الرواية ان الحرج المرفوع عن الامة امر واسع يشمل مثل الاجتناب عن هذا الاناء ، فان الاجتناب عن مثله فى تلك الاوساط ، مما كان المباح فيها قليلة ، وان كان عسراً الا انه لم يكن فى الاجتناب عنه مشقة عظيمة ، وليكن هذا على ذكر منك .

٣ - مارواه شيخ الطائفة (قده) باسناده عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال سالت عن الجنب يحمل (يجعل) الركوة او التور (٢) فيدخل اصبعه فيه ؟ قال : ان كان يده قذرة فاهرقه (فليهرقه) وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه ؛ هذا مما قال الله تعالى «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» (٣) .

(١) الحديث ٥ من الباب ٩ من ابواب الماء المضاف .

(٢) «الركوة» : ما يجعل تحت المصرة فيجتمع فيه عصير العنب ، ودالتور : اناصير

(٣) الحديث ١١ من الباب ٩ من ابواب الماء المطلق .

ذكره العلامة المجلسي (قده) في باب ما يمكن ان يستنبط منه منفرقات اصول مسائل الفقه (١) .

اقول - لعل وجه استناده عليه السلام الى قاعدة نفى الحرج لجواز الاغتسال عن الماء القليل الذي ادخل اصبعه فيه ولولم يصبها قدر ، هو نفى النجاسة المتوهمة في بدن الجنب اجمع بما انه جنب ؛ ولولم تصبها نجاسة عينية فانه لا شك في لزوم العسر والخرج منه لو كان الامر كذلك .

ويمكن ان يكون ناظراً الى نفى الحكم الاستحبابي بالاجتناب عن القذارات العرفية لا الشرعية ، الموجودة في اليد غالباً ، او النجاسات الشرعية المشكوكة التي لا يجب الاجتناب عنها ، ولذا ورد في كثير من الروايات الواردة في كيفية اغتسال الجنب الامر بغسل الكفين اولاً قبل الشروع في الغسل (٢) .

فلاستناد الى آية نفى الحرج انما هو لتفني هذا الحكم الاستحبابي بالنسبة الى مثل هذا الشخص فتدبر .

هذا ولكن ابهام الرواية من هذه الناحية ايضا لا يقدح في الاستدلال بها على المقصود بهداستناده عليه السلام بالآية الشريفة لجواز الاغتسال من مثل هذا الاناء ، ثم لا يخفى ان الرواية كسابقتها في احتمال كون الاستناد فيها الى القاعدة من قبيل الاستناد الى علة الحكم او حكمته .

٤ - مارواه محمد بن يعقوب باسناده عن محمد بن ميسر قال : سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه ، وليس معه اناء يغرف به ويدها قدرتان ؟

قال : يضع يده ثم يتوضا ثم يغتسل ، هذا مما قال الله عز وجل : «ما جعل عليكم في الدين من حرج» (٣)

(١) بحار الانوار المجلد الاول ص ١٥٢

(٢) راجع الباب ٢٦ من ابواب الجنابة .

(٣) الحديث ٥ من الباب ٨ من ابواب الماء المطلق .

والقذارة هنان كانت بمعنى النجاسة كانت الرواية من ادلة عدم انفعال الماء القليل - كما استدل بها القائلون بهذا القول - وان كانت قذارة عرفية كما هو المحتمل على القول بانفعال الماء القليل ؛ كانت الرواية ناظرة الى نفى حكم استحبابي وهو غسل اليدين خارج الاناء قبل الاغتراف منه في مورد الرواية و اشباهه وهذا الحكم الاستحبابي اما يكون رعاية للتنزه عن القذارات العرفية او اجتناباً عن القذارات الشرعية المحتملة التي لا يجب الاجتناب عنها في فرض الشك، كما عرفت آنفاً ؛ وعلى كل تقدير تكون الرواية من ادلة القاعدة فان ابهامها من حيث موردها لا يضر بالقاعدة المستدل بها فيها .

٥ - مارواه شيخ الطائفة المحقة باسناده الى عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : عشرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة ، فكيف اصنع بالوضوء ؟ قال : يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ، قال الله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج ، امسح عليه (١)

وهو من اظهر الروايات دلالة على المطلوب لصراحته في ارجاع حكم المسألة الى كتاب الله عز وجل وامره عليه السلام باستفادة اشباهها من قوله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج ، فلو كان في الاحاديث السابقة شائبة الاشكال من جهة احتمال كون نفى الحرج فيها من قبيل الحكمة للحكم لا العلة - وقد عرفت ان الاشكال فيها من هذه الناحية ايضاً لوجهه - يرتفع بصراحة هذا الحديث في كون نفى الحرج علة للحكم بحيث يدور مدارها ويجوز التعمد من موردها الى غيره .

نعم يبقى فيها اشكالات من جهات اخر لا بد من التعرض لها وبيان ما يمكن ان يقال في حلها :

الاول - في كيفية استفادة وجوب المسح على المرارة من قوله تعالى : ما جعل عليكم من حرج ، فان نفى الحرج انما ينفي وجوب الوضوء عليه على نحو وضوء المختار ، واما وجوب المسح على الجبيرة فلا .

ويمكن الجواب عنه بوجهين : أحدهما ما افاده شيخنا العلامة الانصارى قدس سره الشريف وحاصله ان المسح الواجب في الوضوء يشتمل على امرين : امر اراد اليد على المحل ؛ و مباشرتها للبشرة ؛ والمتعسر في مفروض سؤال الراوى هو الثانى اعنى مباشرة اليد للبشرة لا امر اراد اليد على المحل فسقوط الثانى بالجرح لا يوجب سقوط الوظيفة الاولى . (١)

ويرد عليه ان ارجاع حكم المسح الى هذين الحكمين وتحليله اليهما مما لا يساعد عليه فهم العرف فى امثال المقام ، فان الظاهر بنظر العرف ان امر اراد اليد على المحل انما هو مقدمة لحصول المسح على البشرة لانه امر مطلوب فى نفسه ، فوجوبه من هذه الجهة من قبيل وجوب المقدمة ومن المعلوم سقوطه عند سقوط وجوب ذيلها ، و يشهد له ماورد فى باب حرمة المسح على الخفين وذم القائلين به من قوله عليه السلام : اذا كان يوم القيامة ورد الله كل شىء الى شئ ورد الجلد الى الغنم فترى اصحاب المسح اين يذهب وضوئهم ؟ (٢) فان ظاهره ان المسح على الخفين كالعدم لانه مشتمل لجزء من وظيفة المسح وفاقدا لجزئها فتأمل .

ثانيهما - ان يكون مراده عليه السلام من التمسك بالاية الشريفة نفى وجوب المسح الواجب على المختار ، واما بدلية المسح على المرارة فهو امر آخر مستفاد من قاعدة الميسور المر كوزة فى الاذهان ؛ لاسيما فى ابواب الوضوء والصلوة كما لا يخفى على من راجع احكام الشرع فيها ؛ هذا ولوبقى فى الرواية ابهام من هذه الناحية لم يقدر فى الاستدلال بها على المطلوب فتدبر .

الثانى - فى امره عليه السلام بالمسح على الجبيرة مع ان الظاهر عدم وقوع جميع اظفاره وكفاية المسح على غيره من الاظفار الباقية - بناء على كفاية المسح ولو على اصبع واحد او اقل منه - ويمكن الذب عنه بان الامر بالمسح عليها للعمل باستحباب

(١) ذكره فى «الفرائد» فى باب حجة ظواهر الكتاب

(٢) الحديث ٤ من الباب ٣٨ من ابواب الوضوء .

المسح بجميع الكف على ظهر القدم اجمع ، اوان الظفر الساقط لعله كان من اظفار يده لوقوعه على الارض بعد عشره وهو وان كان بعيداً عن مساق السؤال الا انه ليس فيها ما ينافيه صريحاً كما لا يخفى على من راجعها وتأمل فيها حقه ، ومن المعلوم ان الواجب في غسل اليد غسلها بتمامها .

الثالث - في سنده لضعفه بعد الاعلى مولى آل سام . فانه وان كان يظهر من بعض القرائن المذكورة في الكتب الرجالية كونه امامياً ممدوحاً الا انه لم يثبت وثاقته ومجرد ذلك لا يكفي في الاعتماد على روايته .

ويمكن دفعه بكفاية كون مثل «ابن محبوب» في سلسلة السند فانه رواه عن علي ابن الحسن بن رباط ، الذي قيل في حقه انه ثقة لا غم فيه ، عن عبد الاعلى عن الصادق عليه السلام وابن محبوب من اصحاب الاجماع ويجب تصحيح ما يصح عنه .

ولكن لنافي هذا - اعني تصحيح ما يصح عن اصحاب الاجماع والاكتفاء بصحة السند اليهم وعدم ملاحظة من بعدهم - كلام و اشكال وان كان من المشهورات ، قرب مشهور لا اصل له وليس المقام مقام بسط الكلام فيه ، ولعلنا نشير اليه في بعض المباحث الاتية لمناسبات تأتي انشاء الله .

٦ - مارواه الصدوق باسناده عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث في تفسير آية الوضوء قال : فلما ان وضع الوضوء عن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحاً لانه قال : « بوجوهكم » ثم وصل بها « وايدىكم منه » اى من ذلك التيمم ، لانه علم ان ذلك اجمع لم يجز على الوجه ؛ لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ؛ ثم قال « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ، والخرج الضيق (١) »

والانصاف انه لا استفاد من الرواية امر زائد على ما استفاد من نفس الآية الشريفة وقد عرفت عند ذكر آيات الكتاب المستدل بها على القاعدة ان لنافي دلالة هذه الآية عليها تأملاً واشكالا ، لان الظاهر من مقابلة نفى ارادة الحرج باثبات ارادة التطهير بقوله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن ليبسط لكم » ان المراد بالخرج

هنا هو العمل الشاق الخالي عن فائدة مرغوبة ، والا فمجرد ارادة التطهير من الوضوء والغسل والتيمم الذي يدل عنهما لا يرفع مشقة الفعل لو كان شاقاً وحر جياً في نفسها ، فلامعنى لتفى ارادة الحرج واثبات ارادة التطهير ، لان حالها من حيث العسر والضيق والمشقة لا تتفاوت بارادة غاية الطهارة منها وعدمها .

٧ - مارواه عبدالله بن جعفر الحميرى فى قرب الاسناد عن مسعدة بن صدقة قال حدثنى جعفر ، عن ابيه ، عن النبى ﷺ قال : مما اعطى الله امتى وفضلهم على سائر الامم ؛ اعطاهم تلك خصال لم يعطها الانبياء (نبيا) وذلك ان الله تبارك وتعالى كان اذا بعث نبيا قال له : اجتهد فى دينك ولا حرج عليك وان الله تبارك وتعالى اعطى ذلك امتى حيث يقول «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» يقول : من ضيق . الحديث (١)

وظاهر هذا الحديث ان رفع الحرج الذى من الله به على هذه الامة المرحومة كان فى الامم الماضية خاصة بالانبياء وان الله اعطى هذه الامة ما لم يعطها الا الانبياء الماضين (صلوات الله عليهم) فلا ينافى ما دل على اختصاص رفع الحرج بهذه الامة فتأمل

٨ - مارواه العلامة المجلسى رحمته الله فى كتاب «عاصم بن حميد» عن محمد بن مسلم قال : سالت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل : «يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون» ، وجاهدوا فى الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج» فقال : فى الصلوة والزكوة والصيام والخير ان تفعلوه (٢)

ذكره العلامة المجلسى فى باب «ما يمكن ان يستنبط من الايات والاخبار من متفرقات اصول مسائل الفقه» وقال فى ذيله : الظاهر ان الغرض تعميم نفى الحرج (انتهى) . والظاهر ان مراده ان نفى الحرج لا يختص بعبادة من العبادات بل يشمل جميعها وجميع الطاعات والخيرات التى يفعلها الانسان فلم يجعل الشارع فيها امرأ حرجياً فلو كان اطلاقها يشمل موارد الحرج لابد من تخصيصها بغيره .

(١) ورواه فى تفسير البرهان فى ذيل الاية الشريفة عن كتاب عبدالله بن جعفر ايضا

(٢) بحار الانوار - المجلد الاول صفحة ١٥٥

٩ - مارواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى قال : سألته عن الرجل يأتى السوق فيشتري حبة فراء لا يدري أذكىة هي ام غير ذكىة ؟ أىصلى فيها ؟ فقال : نعم ، ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول : ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك (١)

دل على ان الحكمة فى حلية ما يشتري من سوق المسلمين هى التوسعة على الامة ورفع الضيق عنها ، وقوله : «ان الدين اوسع من ذلك» دليل على عدم اختصاص هذا الحكم بهذا المورد وان الدين وسيع فى جميع نواحيه وليس فيه حكم حرجى و التضييق فيها انما ينشأ من الجهالة ، كما نشأ للخوارج المتكشفين الضالين وهذه الرواية وان خلت عن عموم «نفى الحرج» بهذا العنوان الا انها مشتملة على معناه وهو نفى الضيق واثبات التوسعة فى احكام الدين ، كما سيأتى شرحه فى باب معنى الحرج لغو عرفاً .

١٠ - مارواه الصدوق مرسلًا قال : سئل على عليه السلام أيتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركوة ابيض مخمر ؟ فقال : لا ، بل من فضل وضوء جماعة المسلمين ، فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة (٢)

قال فى المجمع : «الركوة المخمر اى المغطى» ويستفاد من جوابه عليه السلام تفضيله الوضوء من فضل وضوء جماعة المسلمين على الوضوء من الاناء المغطى ، و استناده فى هذا الحكم الى سهولة الشريعة دليل على ان الاحكام الحرجية المعسورة ليست منها ، ولا اقل من كونه مؤيداً لسائر اخبار الباب .

١١ - مارواه الطبرسى فى الاحتجاج مرسلًا عن موسى بن جعفر عن ابيه عن آباءه عن على عليه السلام فى حديث طويل يذكر فيه مناقب رسول الله صلى الله عليه وآله وما سئل ربه ليلة المعراج ؛ و فيه انه عليه السلام قال : اللهم اذا اعطينى ذلك (يعنى به رفع المؤاخذة على الخطا والنسيان) فزدنى ، فقال الله تعالى : سل ؛ قال : ربنا ولا تحمل علينا اصرآ كما حملته على الذين من قبلنا

(١) الحديث ٣ من الباب ٥٠ من ابواب النجاسات من الوسائل

(٢) الحديث ٣ من الباب ٨ من ابواب الماء المضاف

يعنى بالاصر الشدائد التى كانت على من كان من قبلنا : فاجابه الله الى ذلك فقال تبارك اسمه : قدر فعت عن امتك الاصار التى كانت على الامم السابقة : كنت لا قبل صلوتهم الا فى بقاع من الارض معلومة : اخترتها لهم وان بعدت ، وقد جعلت الارض كلها لامتك مسجد أو طهوراً ، فهذه من الاصار التى كانت على الامم قبلك فرفعت عنها عن امتك ، وكانت الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوها من اجسادهم (١) وقد جعلت الماء لامتك طهوراً : فهذه من الاصار التى كانت عليهم فرفعت عنها عن امتك - الى ان قال - و كانت الامم السالفة صلوتها مفروضة عليها فى ظلم الليل وانصاف النهار وهى من الشدائد التى كانت عليهم فرفعت عنها عن امتك وفرضت عليهم صلوتهم فى اطراف الليل والنهار وفى اوقات نشاطهم ... والحديث طويل .

ورواه العلامة المجلسى (قده) فى بحار الانوار فى باب احتجاجات امير المؤمنين عليه السلام .

ورواه ايضا المحدث النبيل السيد هاشم البحرانى فى تفسيره المسمى بالبرهان فى ذيل قوله تعالى : آمن الرسول بما انزل اليه من ربه الاية .
والحديث ضعيف بالارسال وفيه بعض الغرائب سيما فى الفقرات التى لم نذكرها يظهر لمن راجعها ولكن يصلح مؤيداً لما سبقه .

١٢ - مارواه على بن ابراهيم فى تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام عن ابي عبد الله عليه السلام فى تفسير قوله تعالى : ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا الخ : ان هذه الاية مشافهة الله لنبيه صلى الله عليه وآله ليلة اسرى به الى السماء قال النبى صلى الله عليه وآله لما انتهيت الى محل سدره المنتهى - الى ان قال - فقلت : ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا واخطأنا ، و

١ - الظاهر ان الضمير فى قوله « قرضوها » راجع الى النجاسة يعنى قرضوا النجاسة

وآثارها لانهم كانوا يقرضون لحومهم : وقرض عين النجاسة وآثارها عن ابدانهم لعله كان مثل حلق الشعر عنها ويشتمل على مشقة كثيرة والافوجوب قرض اللحوم عليهم امر بعيد جداً وما ورد فى بعض الروايات من « ان بنى اسرائيل كانوا اذا اصابهم قطرة من بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، لعله سهو من الراوى عند النقل بالمعنى ، والمقروض كان عين النجاسة واثرها فتأمل .

قال الله : لاؤاخذك ، فقلت : «ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا » فقال الله : لا احملك ، فقلت : «ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين » فقال الله : قد اعطيتك ذلك لك ولامتك ، فقال الصادق عليه السلام ما وفد الى الله تعالى احداً كرم من رسول الله (ص) حيث سئل لامت هذه الخصال . (١)

وفي معناها او ما يقرب منها روايات أخر واردة في تفسير الآية الشريفة من ارادها فليراجعها .

١٣ - مارواه في «اصول الكافي» باسناده عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله (ع) قال قال لي اكتب فاملئ علي : ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى ، و امر بالصلوة والصيام فنام رسول الله ﷺ عن الصلوة ، فقال : انا نيمك وانا اوقظك ، فاذا قمت فصل ليعلموا اذا اصابهم ذلك كيف يصنعون ؛ ليس كما يقولون : اذا نام عنها هلك ؛ وكذلك الصيام انا امرضك وانا اصحك فاذا شفيتك فاقضه ، ثم قال ابو عبد الله : وكذلك اذا نظرت في جميع الاشياء لم تجد احداً في ضيق - الى ان قال - وقال : وما امروا بالابدون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم يسمعون له وكل شيء لا يسمعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ؛ ثم تلا عليه السلام «ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج » الحديث (٢) .

وظاهر بعض فقرات ذيل الحديث وان كان نفى التكليف بما لا يطاق الا ان ملاحظة مجموعها لا سيما قوله ، «لم تجد احداً في ضيق» واستشهاده بالآية الاخيرة تشهد بانها ناظرة الى نفى التكليف الحرجية ايضا .

١٤ - الرواية المشهورة المعروفة المروية عنه صلى الله عليه وآله ، بعثت بالحنيفية السمحة السهلة .

١ - ورواها المحدث البعرائي (قده) ايضاً في تفسيره في ذيل الآية الشريفة .

٢ - اصول الكافي ج ١ ص ١٦٤ من الطبعة الاخيرة .



هذا ما ظفرنا عليه من الروايات الدالة على هذه القاعدة الكلية وفي دلالة بعضها كسند بعضها الاخر وان كان تأمل او اشكال الا ان في مجموعها غنى وكفاية انشاء الله .
ونحن وان بذلنا الجهد في الظفر بهذه الروايات وتتبع مظانها ومواردها الا ان المتتبع لعله يظفر بروايات آخر غيرها تؤكدها وتؤيدها ، وفي الروايات الواردة في الباب الاول من المجلد الاول من الوسائل (في مقدمة العبادات) ايضا روايات لا تخلو عن اشعار بها يظهر لمن راجعها ، ولكن هناك بعض الروايات تبدو في اول النظر دلالتها على المطلوب ولكن عند التأمل يظهر انها ناظرة الى نفى التكليف بما لا يطاق الذي هو خارج عن نطاق البحث فكن على بصيرة منها .



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامی

المقام الثاني في مفاد القاعدة

المراد من العسر والخرج والاصر

اماد الحرج، فالذى يظهر من تتبع كلمات ائمة اللغة وموارد استعماله وغير واحد من الروايات السابقة المفسرة لها انها فى الاصل بمعنى « الضيق » .

قال فى « القاموس » : الحرج المكان الضيق ، الكثير الشجر ، الاثم .

وقال فى « الصحاح » : مكان حرج اى ضيق ؛ وفسره بالاثم ايضا .

وقال فى « النهاية » . الحرج فى الاصل الضيق ، ويقع على الاثم والحرام وقيل

الحرج اضيق الضيق .

وقال فى « المجمع : ما جعل عليكم فى الدين من حرج ، اى من ضيق - الى ان

قال - وفى كلام الشيخ على بن ابراهيم : الحرج الذى لامدخل له والضيق ما يكون له مدخل ، والحرج الاثم .

وفى رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام (وهى الرواية السادسة مما ذكرنا) ورواية قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام (وهى الرواية السابعة مما ذكرنا) تفسير الحرج صريحاً بالضيق ، وقوله (ع) فى رواية ابي بصير (وهى الرواية الاولى مما ذكرنا) : « ان الدين ليس بمضيق فان الله يقول : ما جعل عليكم فى الدين من حرج ظاهرة فى هذا المعنى ايضا فالمستفاد من هذه الروايات الثلث تفسير الحرج بالضيق .

وقد استعمل « الحرج » فى الكتاب العزيز فى معان ثلاثة :

الاول - « الضيق » قال الله تعالى : فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام

ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً (١) . وقال تعالى : كتاب انزل اليك فلا يكن فى صدرك حرج منه (٢)

وقوله تعالى : ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (١) فان ظاهر سياق هذه الايات يشهد بان المراد من الحرج فيها هو الضيق .

الثاني - «الاثم» كقوله تعالى : ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله (٢) وقال تعالى : ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج (٣) وقال تعالى : ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له (٤) فان الحرج في هذه الموارد استعمال بمعنى الاثم **الثالث «الكلفة»** كقوله تعالى : وما جعل عليكم في الدين من حرج (٥)

وقوله تعالى : ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم (٦) ولكن الانصاف ان جميع هذه المعاني راجعة الى معناه الاصلي وهو «الضيق» واما الاثم والكلفة ، و كذا كثرة الشجر كما في قول القاموس : مكان حرج اي الكثير الشجر فهي من مصاديق الضيق فان الاثم يوجب ضيقاً على صاحبه في الآخرة بل وفي الدنيا ، فقوله تعالى : ليس على الاعمى حرج الخ كانه بمعنى قولنا ليس على هذه الطوائف ضيق محدودية في الدنيا من جهة بعض افعالهم فهم مرخصون فيها ، بل ولا ضيق في الآخرة من جهة العذاب وغيره . وهكذا كثرة الشجر توجب ضيقاً في المكان وما ذكرنا هو الذي يساعد عليه النظر الدقيق بعد ملاحظة موارد استعمال هذه الكلمة

ولكن الذي يظهر مما حكاه ابن الاثير في كلامه بقوله : «وقيل انه اضيق الضيق» وكذا ما حكاه في المجمع عن علي بن ابراهيم من ان «الحرج ما لا مدخل له بالضيق ما لا مدخل» ان الحرج ليس مطلق الضيق ، بل هو ضيق خاص عبر عنه في النهاية بالضيق الضيق يعني به الضيق الشديد وفي كلام علي بن ابراهيم بما لا مدخل له ، وكأن مراده

١ - النساء - ٦٥ ٢ - التوبة - ٩١

٣ - النور - ٦١ ٤ - الاحزاب - ٣٨

٥ - الحج - ٧٨ ٦ - المائدة - ٦

ايضاً هو الضيق الشديد الذي بلغ حداً لا مخلص منه ولا مندوحة له

والتحقيق عدم اعتبار شئ من الخصوصيتين فيه لخلو كلمات أئمة اللغة منها ، حتى ان ابن الاثير نفسه اسنده الى قيل مشعراً بضعفه ، والاحاديث المروية عن أئمة اهل البيت (عليهم السلام) المفسرة له ايضاً خاليه عن القيدتين ، مضافاً الى عدم انطباقه بهذا المعنى على موارد كثير من الروايات السابقة ، حيث استدل فيها بقوله تعالى : وما جعل عليكم في الدين من حرج لأمور لا يكون من اضيق الضيق ، ولأما لا مدخل له فراجع وتأمل . واما ما حكاه في المجمع عن علي بن ابراهيم فلا حجة فيه .

و اما العسر : ففي « النهاية » انه ضد اليسر وهو الضيق والشدة والصعوبة .

وفي القاموس : العسر بالضم وبضمين وبالتحريك ضد اليسر وتعسر على الامر وتعاسر واستعسر : اشتدوا التوى ، ويوم عسرو عسير وعسر : شديد او شوم . و قريب منه ما ذكره غيرهما .

و اما الاصر : ففي « القاموس » الاصر بالكسر العهد والذنب والثقل .

وعن « النهاية » : الاصر الاثم والعقوبة واصله من الضيق والحبس ، يقال اصره يأصره اذا حبسه وضيقه .

وعن « الصحاح » اصره حبسه واصرت الشئ اصرأ كسرتة . . . والاصر العهد والاصر الذنب والثقل . ويقرب منه غيره

وفي « مفردات الراغب » : الاصر عقد الشئ و حبسه بقره ، والمأصر محبس السفينة ، قال تعالى : ويضع عنهم اصرهم اي الامور التي تثبطهم وتقيدهم عن الخيرات والوصول الى الثوابات ، وعلى ذلك ولا تحمل علينا اصرنا وقيل ثقلاً و تحقيقه ما ذكرت : والاصر العهد المؤكد الذي يثبط ناقضه عن الثواب والخيرات ؛ قال تعالى : اقررتم واخذتم على ذلكم اصري ، الاصار : الاوتاد والطنب التي بها يعمد البيت (انتهى ملخصاً) .

وفي « مجمع البحرين » : اصل الاصر الضيق والحبس يقال اصره يأصره اذا ضيق عليه وحبسه ويقال للثقل اصرأ لأنه يأصر صاحبه من الحركة لثقله وقوله تعالى

يضع عنهم اصرهم هو مثل لثقل تكليفهم .

والمتحصل من جميع ذلك ان «الاصر» في الاصل هو الحبس والضيق وانما يستعمل بمعنى العهد والاثم والثقل والعقوبة لمناسبات فيها مع هذا المعنى ، وتفسيره في بعض الاخبار السابقة بالشدائد (الحديث ١١ مما ذكرنا) ايضاً مأخوذ من هذا المعنى . فهو والخرج بمعنى واحد او متقارب المعنى .



تنبيه - قد ظهر مما ذكرنا في معنى «العسر» و«الخرج» انهما لا يفرقان فرقاً جوهرياً وهل هما بمعنى واحد ، او الاول اعم من الثاني ؟ ذهب المحقق النراقي (قده) في عوائده الى الاخير حيث قال :

«العسر كما اشرنا اليه اعم مطلقاً من الضيق ، فان كل ضيق عسر ولا عكس ، فان من حمل عبده على شرب دواء كرهه في يوم مثلاً يقال انه يعسر عليه ولا يقال انه في ضيق او ضيق عليه موله ؛ وكذا من يكون منتهى طاقتة حمل مائة رطل ؛ اذا امر بحمل تسعين مثلاً ونقله الى فرسخ يقال انه يعسر عليه ولكن لا يقال انه في الضيق ، نعم لو امر بحمله ونقله كل يوم يقال انه ضيق عليه ، وكذا يصح ان يقال ان التوضي بالماء البارد في يوم شديد البرد مما يعسر ، ولكن لا يقال ان المكلف في ضيق من ذلك ، انتهى موضع الحاجة من كلامه .

ويظهر من كلامه هذا ان الحرج لا يدور مدار صعوبة العمل فحسب ، - وان بلغ من الصعوبة ما بلغ - بل يعتبر فيه مضافاً الى ذلك نوع تضيق آخر على المكلف ، فمثل الوضوء او الغسل مرة واحدة بالماء البارد شديد البرودة في اشدايام الشتاء وان كان صعباً جداً ، لكن ليس حرجياً لانه ليس فيه ضيق على المكلف عنده ، نعم لو كرر هذا العمل اياماً كان ضيقاً وحرجاً .

وانت خبير بان هذا المعنى مضافاً الى كونه مخالفاً لفهم الاصحاب المستدلين بنقي الحرج في مقامات كثيرة لنفي ما فيه مجرد الصعوبة من النكاليف ؛ من دون اعتبار امرزائد عليه ، مثل الضيق الحاصل من تكرار العمل ، مخالف لاسدلالات الائمة عليهم

السلام بالآية الشريفة في مقامات ليس فيها امر زائد على ما فيها من الصعوبة والمشقة والعسر ، فراجع الاحاديث السابقة تجد فيها شواهد مختلفة لهذا المعنى .

و الحق ان «الحرج» في الاصل وان كان بمعنى الضيق الا ان الضيق المعتبر في الامور الحرجية ليس امراً وراء صعوبة العمل وشدته والمشقة الحاصلة منه ، فان العمل اذا كان صعباً وعسراً كان المكلف منه في ضيق ، بخلاف ما اذا كان سهلاً ويسراً وما ذكره قدس سره من الامثلة شاهد على ما ادعاه قابل للمنع والانكار ، فان من حمل عبده على شرب دواء كرهه غاية الكراهة ولو مرة واحدة يقال ان هذا العمل حرج عليه ، وليس ذلك الا لانه يقع منه في ضيق وان كان هذا الضيق في آفات خاصة و كذلك الحال في سائر الامثلة ، والحاصل ان المعتبر في معنى الحرج وجود نوع ضيق ومحدودية فيه ، ولو كان هذا الضيق حاصلاً من صعوبة العمل وتعسره ؛ ولا يعتبر فيه مداومته في يوم او ايام عديدة و تكراره ، ويزيدك هذا وضوحاً بملاحظة ما ذكرناه في معنى هذه الكلمة ، وموارد استعمالها من الكتاب والسنة وغيرهما ، فراجع وتأمل .

مركز تحقیق کلامی و فقهی علوم اسلامی

نعم هنا اشكال وهو انه لو كان المراد من «الحرج» المنفى في هذه القاعدة مجرد الضيق والصعوبة في قبالة السعة والسهولة ؛ على ما هو الظاهر من معناه لغة وعرفاً ، يلزم نفى كل تكليف يشتمل على ادنى مراتب الصعوبة والمشقة وهذا يوجب رفع اليد عن كثير من النكاليف الشرعية كالصيام في ايام الصيف لكثير من الناس والوضوء في ليالي الشتاء بالمياه الباردة وغير ذلك من اشباهه ، بل جل التكاليف يشتمل على نوع مشقة في كثير من الاوقات والحالات ؛ وهذا مما لا يتفوه به فقيه ، ولو بنى عليه حصل منه فقه جديد . وهذا يكشف عن ان معناه اللغوي والعرفي وان كان وسیعاً في نفسه ، الا ان المراد منه هنا مرتبة خاصة منه لا مطلق الصعوبة والمشقة والضيق ، ولكن اي مرتبة منه ؟ و ما حدها ؟ وما الدليل على تعيين حد خاص بعينه ؟ هذه اسئلة اشكلت اجوبتها على غير واحد من الاكابر على ما يظهر من كلماتهم في مقامات مختلفة

ولذا قال الشيخ الحر العاملي «قدس الله سره الشريف» في كتابه المسمى بـ «الفصول المهمة» بعد ذكر طائفة من الاخبار النافية للخرج «نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق ، والالزم رفع جميع التكليف» انتهى .
 وذهابه (قده) الى اجمال ادلة نفي الحرج انما نشأ من قيام قرينه مقامية كما عرفت على ارادة مرتبة خاصة منه لعدم امكان ارادة جميع مراتبه ولكن اشكل عليه الامر في تعيين هذه المرتبة لعدم قيام دليل عليه عنده .

لكن الحق كما يظهر بعد امعان النظر امكان تعيين هذه المرتبة وهي ما يلزم منه مشقة شديدة لا يتحملها الناس عادة في مقاصدهم ، فانها القدر المسلم من ادلة نفي الحرج ، وان القدر المسلم خروجها منها هو مادون هذه المرتبة كما يشهد به رواية عبد الاعلى مولى آل سام الواردة في حكم الجبيرة وكذا غيره من روايات الباب .

والظاهر ان فقهاء الاصحاب (قدس سرهم) ايضا لم يفهموا من عمومات نفي الحرج الاذاك ، ولذا صرح غير واحد منهم في مسألة «جواز التيمم بخوف الشين في اعضاء الوضوء» بوجوب تقييدها بما لا يتحمل عادة او بالشديد منه ، او بالفاحش ؛ على اختلاف تعابيرهم قال الشيخ الاجل صاحب الجواهر (قده) عندنا تعرض لهذه المسألة ما حاصله :
 ولا عرف في جواز التيمم عند خوف الشين خلافاً بين الاصحاب و ظاهر اطلاق كثير منهم عدم الفرق بين شديده وضعيفه ، وهو مشكل جداً اذ لم نعتزله على دليل سوى عمومات العسر والخرج ، واحتمال دخوله في المرض او في اطلاق ما دل على التيمم عند خوف البرد ، ومن المعلوم عدم العسر في ضعيفه ، بل لا يكاد يتفك عنه غالب الناس في اوقات البرد ، وعدم صدق اسم المرض عليه ؛ وظهور ادلة خوف البرد في غيره ؛ ثم قال ولعله لذا قيده في موضع من المنتهى بالفاحش ، واختاره جماعة ممن تأخر عنه منهم المحقق الثاني في جامععه والشهيد الثاني في روضه والفاضل الهندي في كشفه ، واليه يرجع ما عن جماعة اخرى من التقييد بما لا يتحمل عادة ، فالاقوى الاقتصار على الشديد منه الذي يعسر تحمله عادة» انتهى كلامه .

وكانه قدس سره تفتن لماذا ذكرناه من وجود القرينة المقامية على صرف اطلاقات

ادلة نفى الحرج فى هذا المقام ، ولكن قد عرفت عدم اختصاصها به .

والظاهر ان مراد غير هؤلاء المحققين الذين قيدوا الاطلاق بما عرفت من «الشديد» او «الفاحش» ايضاً ذلك فلا خلاف بينهم فيه كما ان الظاهر انحصار مدرك المسألة المذكورة فى قاعدة لا حرج .

وقد تعرض للمسألة كثير من اعظم المتأخرين منهم المحقق اليزدى فى «عروته» قال : «بل لو خاف من الشين الذى يكون تحمله شاقاً تيمم» انتهى . وقرره عليه كثير من محققى المحشين وزاد بعضهم : «اذا كانت بحيث لا يتحمل عادة» .

ثم لا يخفى عليك ان عدم تحمل مشقة الفعل عادة يختلف باختلاف الافعال وما يرام منها من حيث الاهتمام بشأنها وباختلاف الحالات وغيرها فتدبر جيداً .

فتمحصل من جميع ذلك ان المعيار فى قاعدة نفى الحرج ليس مطلق المشقة والعسر الموجودين فى كثير من التكاليف الشرعية او اكثرها بل المشقة الشديدة التى لا يتحمل عادة فى مثل ذلك الفعل ؛ وان الدليل عليه قيام قرينة مقامية على هذا التقييد كما عرفت ، فليس قاعدة نفى الحرج مجاملة مبهمه ؛ كما انه لا يلزم منه تخصيص الاكثر او المستوعب ، وسيأتى تنمة لهذا الكلام فى «النبية الاول» من التنبهات الاتية انشاء الله .

مفاد القاعدة

ووجه تقدمها على سائر العمومات

لا يخفى ان العسر والخرج والاصر وامثال هذه العناوين اوصاف للافعال التى تتعلق بها الاحكام بالنفس الاحكام ، مثلاً وضوء المختار لمن على يده جيرة امر حرجى متعسر ، فالمتصف بهذه الصفة نفس هذا العمل لا الوجوب المتعلق به ، فلا يقال وجوب الوضوء على مثل هذا الشخص امر حرجى وفيه ضيق على المكلف الامن باب الوصف بحال المتعلق ، فانه لو كان فى الوجوب ضيق فانما هو من ناحية العمل المتعلق به.

ويشهد له نقي الجعل عنه . فى قوله تعالى : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » فان الجعل على المكلفين كناية عن التكليف ، و المجعل هو نفس العمل المكلف به وهو المتصف بالخرج هنا ، فكأن « المكلف به » امر يضعه الشارع على عاتق المكلفين ويكون ثقله عليهم ، كما انه قد يرفع عنهم « ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم » فقوله : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » بمعنى : لم يكلفكم عملاً حرجياً متعسراً ووضح من ذلك قوله (ص) فى رواية الاحتجاج السابقة (١) : « يعنى بالاصر الشدائد التى كانت على الامم السابقة - الى ان قال - كنت لا قبل صلوتهم الا فى بقاع من الارض معلومة اخترتها لهم وان بعدت وقد جعلت الارض كلها لامتك مسجداً و طهوراً فهذه من الاصار التى كانت على الامم قبلك فرفعتها عن امتك » . . . الى غير ذلك من فقراتها ، فانها ظاهرة او صريحة فى ان نفس هذه الاعمال كانت من الاصار الثابتة فى حق الامم الماضية المرفوعة عن هذه الامة المرحومة .

فالمرفوع اولاً بالذات هى نفس الافعال الحرجية الا ان رفعها عن المكلفين او عدم جعلها عليهم كناية عن عدم ايجابها كما ان وضعها عليهم كناية عن ايجابها فالوضع والرفع فى عالم التشريع هو الايجاب ونفيه وهذا التعبير - كما عرفت - مأخوذ من

مشابهة الالتزام بشئ عوايجه لوضعه على عاتق المكلف فكأن الشارع المقدس اذا اوجبه على المكلفين وضعه عليهم في الخارج واذالم يوجب عليهم رفعه عنهم .
والحاصل ان العسر والحرج كمقابليهما من اوصاف افعال المكلفين وهي التي قد تكون شاقاً ضيقاً كما قد تكون سهلاً يسيراً .

واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه لا اشكال في تقدم عمومات نفى الحرج على العمومات المثبتة لاحكام بعناوينها الاولى ووجوب تخصيصها بها ، ويشهد له استشهاد الامام عليه السلام بها في قبال كثير من الادلة المثبتة لاحكام مضافاً الى فهم الفقهاء رضوان الله عليهم واستنادهم اليها في فروع فقهية كثيرة ، ولكن ما وجه هذا التقدم ؟ فهل هو من جهة حكومتها عليها او امر آخر ورائها ؟

التحقيق انه على ما ذكرنا من ان العسر والحرج واشباههما من اوصاف افعال المكلفين لا الاحكام المتعلقة بها الا يصح لنا ان نقول بان وجه تقدم عمومات هذه القاعدة على ادلة الاحكام هو حكومتها عليها ، فانها عبارة عن كون احد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً الى الآخر بحيث لو لام لكان لغواً بشيء

اما بان يتصرف في موضوعه ؛ اوفى حكمه ؛ اوفى متعلقه ، اوفى انتساب المتعلق الى موضوعه ؛ وقد مر بيانه في القاعدة الاولى من هذه السلسلة وهي . «قاعدة لا ضرر» عند ذكر نسبتها مع سائر الادلة

ومن المعلوم ان دليل نفى الحرج انما ينفى وجوده وجعله على المكلفين في عالم التشريع ، من دون ان يكون ناظراً الى غيره من ادلة احكام الشرع نظر التصرف فيها باحد الانحاء الاربعة المتقدمة ، فمن هذه الجهة يكونان في عرض واحد فهما من قبيل المتعارضين ، ففي الحقيقة ادلة نفى الحرج تكون من سنخ ما دل على انه « لم يجعل على النساء جمعة ولا جماعة ولا اذان ولا اقامة ، فلو كان هناك ما يدل بعمومها على ان عليهن بعض هذه الامور كانتا من المتعارضين ، لان الاول حاكم على الثاني ؛ فلا يقدم عليه الا من باب التخصيص ، ومجرد كون لسانه « نفى الجعل » لا يكفي في تقدمه على غيره كما ان من الواضح ان النسبة بينها وبين ادلة الاحكام هي العموم من وجه ،

فكما انه يمكن تخصيصها بادلة نفى الحرج يمكن تخصيص ادلة نفى الحرج بها .
 الا ان كونها في مقام الامتنان على الامة يأبى من التخصيص جداً . فتخصص الادلة
 المثبتة للاحكام بها لقوة دلالتها بالنسبة اليها ، وهذا امر ظاهر لمن راجع العمومات
 السابقة . ومنه يظهر وجه استشهاد الامام عليه السلام بها في مقابل كثير من العمومات المثبتة
 للاحكام ، وفهم الفقهاء واستشهادهم بها في ابواب شتى .

نعم لو قلنا بان العسر والحرج من اوصاف نفس الاحكام الشرعية وانها هي التي
 قد تكون عسرة حرجية واخرى سهلة يسيرة وان قوله تعالى : «وما جعل عليكم في الدين
 من حرج» في قوة قولنا ان الاحكام المجمعولة الثابتة بادلتها ليس فيها ما يكون حرجاً
 وضيقاً على المكلفين ، فتح يصح القول بحكومتها عليها لانها ناظرة اليها ومفسرة لها بما
 هو ملاك الحكومة ، ولكن قد عرفت انفاضعف هذا المبنى وانها من صفات افعال المكلفين
 بل القول بالحكومة على هذا المبنى ايضاً عندي غير صافية عن شوب الاشكال كما
 لا يخفى على من تدبر .

هذا وقد بقي هنا امور هامة نذكرها في طي تنبيهات :



التبیه الاول

هل القاعدة موهونة بكثرة التخصیصات الواردة علیها ؟

من الاشکالات القویة التي اوردت علی هذه القاعدة ، انه کیف يمكن الحكم بعمومها وارتفاع کل امر حرجی فی الشریعة بها ، مع ما ینتأی من کثرة التکالیف الشاقة الحرجیة فی ابواب العبادات وغیرها ، كالوضوء بالمیاء الباردة فی لیالی الشتاء والصوم فی الايام الحارة من الصيف مع ما فیها من المشقة الظاهرة ، وكالجهد بالاموال والانفس ؛ ومقارعة السیف والسنان ، ومقابلة الشجعان ، وعدم الفرار من الزحف و تحمل لومة اللأئین فی اجراء احکام الله ، وتسليم النفس لاجراء الحدود والقصاص ، والهجرة عن الاوطان لتحصل مسائل الدین ؛ وبثها بین المسلمین الواجب کفاية ، و اشد منها الجهاد الاکبر مع النفس وجنود الشیاطین .

فهذه التخصیصات الکثیرة توهمها وتمنع عن التمسک بعمومها ، لان قبح تخصیص الا کثر دلیل علی ان المراد منها غیر ما یفهم منها فی بدء الامر فیکون معناها مجملة مبہمة غیر قابلة للاستدلال ، فان ما یظهر منها بادی الامر غیر مراد والمراد منها غیر معلوم ؛ فعمومها کعمومات «القرعة» وما اشبهها موهونة لا یجوز العمل بها الا فی موارد عمل بها الاصحاب وكأنه الى هذا المعنی اشار المحدث الجلیل الحر العاملی قدس سره فی کتابه المسمى بـ «الفصول المهمة» حیث قال بعد نقل طائفة من الاخبار النافیة للحرج : « نفی الحرج مجمل لا یمکن الجزم به فیما عدا تکلیف ما لا یطاق والالزم رفع جمیع التکالیف » انتهى .

فالترجم بعد القول باجمالها وابهامها بسقوطها عن الحجیة الا فی القدر المتیقن منها وهو التکلیف بما لا یطاق .

اقول - قوله : « والالزم رفع جمیع التکالیف » ان کان مراده منه المبالغة فی کثرة التخصیصات الواردة علیها بما عرفت آنفا ؛ و اشرنا الیه ایضا عند ذکر معنی

«العسر والحرج» فله وجه مع قطع النظر عما سيأتي ، وأما ان كان مراده منه ما يظهر منه في ابتداء النظر من نفى عامة التكاليف الشرعية ، لما في جميعها من مرتبة من العسر والحرج ، فهو مبني على ان يكون المراد من «الحرج» مطلق الكلفة الحاصلة ولو من الامور البسيطة العادية ، وهو ممنوع جداً ، كما عرفت عند تحقيق معنى هذه الكلمة . مضافاً الى ان غير واحد من التكاليف الشرعية لا يشمل على ادنى مشقة وكلفة ، لموافقته لكثير من الطباع فالقول باستلزام عموم نفى الحرج لنفى عامة التكاليف ممنوع من هذه الجهة ايضاً .

اضف الى ذلك ان ما ذكره هذا المحدث الجليل هدم لأساس هذه القاعدة رأساً ، لان بطلان التكليف بما لا يطاق ظاهر لكل احد بل لا يبعد كونه من ضروريات الدين ؛ فحصر مفادها في خصوص التكليف بما لا يطاق مساوق لسقوطها عن الحجية وهو مخالف لسيرة الفقهاء حيث يستدلون بها في كثير من ابواب الفقه لنفى التكاليف الحرجية غير البالغة حد ما لا يطاق ، بل مخالف لما عرفت من استدلال الامام عليه السلام به الكثير من المسائل وتعليمه عليه السلام لاستنباط الحكم من هذه القاعدة العامة .

وأما قصر العمل بها على خصوص الموارد التي عمل بها الاصحاب ، مع اننا نعلم او نظن انه لم يكن عندها اكثرهم او جميعهم في هذا الباب الا هذه الايات والاخبار الماثورة عنهم عليهم السلام ؛ فمما لا وجه له .

واحتمال ان يكون قد وصل اليهم من المدارك ما لم يصل اليها ، او كان لهذه العمومات قرائن متصلة ترفع ابهامها وتوضح المراد منها ، وصلت اليهم دوننا ، ضعيف جداً ، ومن اقوى الشواهد على بطلانه انهم يستندون في اثبات المسائل الى نفس هذه الايات والروايات معتمدين في اثبات مقاصدهم عليها الا غير .



ما ذكر في دفع هذا الاشكال

وقد يذب عن الاشكال بوجوه لا تخلو عن ايرادات ؛ نذكرها ونذكر ما فيها من

جهات الضعف ؛ ثم تتبعها بما عندنا في حسم مادته .

الاول - ما حكاه المحقق النراقي عن بعض سادة مشايخه - والظاهر انه السيد السند العلامة الطباطبائي قدس سرهما - قال : اما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها ؛ فليس شيء منها من الحرج ، فان العادة قاضية بوقوع مثلها ، والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض ؛ كالمحارب للحمية ؛ او بعوض يسير . وبالجمله فما جرت العادة على الاتيان بمثلها والمسامحة فيه وان كان عظيماً في نفسه كبذل النفس والمال ، فليس من الحرج في شيء ؛ نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتبهات او نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله معقوف في الشرع (انتهى) .

وهذا القول كما تراه على طرف الافراط ؛ كما ان ما ذكره المحدث الحر العاملي على طرف التفريط ، وكلاهما خارجان عن حد السواء ، يوجبان سقوط القاعدة عن قابلية الاستدلال بها في الفقهاء رأساً اما الاول فقد عرفت حاله ، واما الاخير فلان لازمه وجوب العمل بالتكاليف الواردة في الشرع من الواجبات والمحرّمات وان بلغت من العسر والحرج ما بلغت من دون اى استثناء فينحصر مفاد القاعدة في خصوص تعذيب النفس وتحريم المباحات وامثالها وهو كما ترى .

فانه يرد عليه جميع ما اوردناه على سابقه من مخالفته لاستدلال الائمة عليهم السلام بآية نفى الحرج في موارد عديدة ومخالفته لفهم الفقهاء واستنادهم اليها في ابواب شتى . اضاف الى ذلك مخالفته للوجدان فان مجرد ارتكاب الناس لبعض الامور الشاقة ، لا جور يترقبونها ولا لعل اخرى لا يخرجهما عن كونها اموراً شاقه حرجية ، اللهم الا ان يرجع هذا القول الى بعض ما سنشير اليه في الوجه المختار .

الثاني - ما حكاه قدس سره ايضا عن بعض فضلاء عصره واصله : ان الذي يقتضيه النظر بعد القطع بورود تكاليف شاقة ومضار كثيرة في الشريعة ان المراد بنفي

العسر والحرج والضرر ، ما هو زائد على ما هو لازم لطبايع التكليف الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس ؛ المبرئين عن المرض والقدر الذي هو معيار التكليف ، بل هي منقبة من الاصل الا ما ثبت وبقدر ما ثبت .

والحاصل انا نقول : ان المراد ان الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا من جهة التكليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون ، فالباقي منقضى سواء لم يثبت اصله اصلاً او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة . ثم قال : ان ذلك النقي اما من جهة تنصيص الشارع ؛ كما في كثير من ابواب الفقه من العبادات وغيرها ، كالقصر في السفر والخوف في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك ، واما من جهة التعميم كجواز العمل بالاجتهاد لغير المقصر في الجزئيات كالوقت والقبلة ، او الكلليات كلاحكام الشرعية (انتهى) .

اقول - عبارته المحكية عنه قدس سره وان كانت لا تخلوا عن اجمال وابهام الا ان الظاهر ان مراده ان الاصل الاولي في الاحكام عدم كونها حرجية ولا ضرورية ؛ وانما يخرج من هذا الاصل في موارد ثبت فيها تكليف حرجي او ضرري اما بالعموم او بالخصوص فيقتصر في هذه الموارد التي ثبت فيها تكليف حرجية او ضرورية على ما ثبت وبقدر ما ثبت ، واما الزائد عليها فهو منقضى بهذه القاعدة .

غاية الامر ان التكليف الحرجية الثابتة بادلتها تنصرف الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن الامراض والاعذار ، واما بالنسبة الى غيرهم فحيث لا دليل على اثباتها فهي ايضاً منقبة بهذه القاعدة .

واما ما ذكره في آخر كلامه فالظاهر انه ناظر الى ان نفي الحرج والضرر قد يكونان بعمومات هذه القاعدة ، واخرى بتنصيص الشارع عليه خصوصاً ، كما في صلوة القصر في السفر ، والافطار في الصوم في السفر وللمريض والشيخ الكبير واشباههم ، وثالثة بتنصيصه عليه عموماً ، كتجويزه العمل بالظن في الموضوعات كالوقت والقبلة لجميع آحاد الناس غير المقصر منهم ، وفي الاحكام الشرعية الكلية للمجتهدين خاصة ، هذا حاصل ما يستفاد من كلامه .

ولازمه اختصاص نفى الحرج و الضرر بموارد لم يدل على خلافه دليل اصلا ،
لاعموماً ولا خصوصاً وفساد هذا القول ايضاً ظاهر لمنافاته لما عرفت من تمسك الائمة
عليهم السلام بعموم نفى الحرج لنفى كثير من الاحكام في موارد يستلزم العسر والحرج
وتخصيص ادلتها به ، ولسيرة كثير من الفقهاء رضوان الله عليهم ، و لظاهر عمومات نفى
الحرج والضرر الواردة في مقام الامتنان الالوية عن مثل هذه التخصيصات الكثيرة .
اضف اليه ان النسبة بينها وبين الادلة المثبتة للاحكام عموم من وجه . فلا وجه لتقديمها
على عمومات نفى الحرج والضرر .

واما ما احتمله المحقق النراقي (قده) من ان المستفاد من كلامه كون قاعدة نفى
الحرج من باب اصل البرائة فيكون تقديم ما ثبت بادلة الاحكام من باب تقديم الادلة
الاجتهادية على الاصول العملية مع انه بعيد عن مساق كلامه ، ظاهر الفساد ، لان الاصول
العملية ناظرة الى بيان وظيفة الشاك ؛ وليس في ادلة نفى الحرج والضرر من الشاك
عين ولا اثر .

الثالث - ان العسر والحرج يختلف باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون
شيء عسراً وحرجاً ولكن يكون باعتبار اثاره خارجي سهلاً ويسراً ؛ ومن الامور الموجبة
لسهولة كل عسر ، وسعة كل ضيق ، مقابلته بالعوض الكثير والاجر الجزيل ، ولا شك
ان كل ما كلف الله سبحانه به من التكليف يقابل بما لا يحصى من الاجر ، قال تعالى : من
جاء بالحسنة فله عشر امثالها ؛ وعلى هذا لا يكون شيء من التكليف عسراً وحرجاً ،
فكل ما كلف الله به من الامور الشاقة ظاهراً فقد ارتفعت مشقتها بما وعد لها من الاجر
الجميل والثواب الجزيل (انتهى) .

وفيه - ان لازمه ايضاً سقوط ادلة نفى الحرج عن جواز الاستدلال بها رأساً لان كل
ما ورد الامر به او النهي عنه ففي امثال امره ونهيه اجر الهى بالملازمة الثابتة من حكم
العقل فلا يصح نفيه بادلة نفى الحرج ؛ بل تكون هذه الادلة لغواً بالمرّة ولا يبقى لقوله
تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج معنى ، الا ان يكون المراد نفى التكليف المشتملة
على المشقة الخالية عن الاجر والثواب ولكنه يرجع الى توضيح امر واضح .

ويرد عليه ايضاً ما اوردناه على ما تقدمه ، من مخالفته للاخبار الحاكية لاستدلال المعصومين عليهم السلام بالنفى الامور الحرجية ؛ كما انه مخالف لفهم فقهاء الاصحاب المستدلين بها في فروع كثيرة .

هذا مضافاً الى عدم تماميته في نفسه لان مجرد ترتب الاجر الجميل والثواب الجزيل على شيء لا يمنع عن صدق العسر والحرج عليه ، مثلاً نقل الصخور العظيمة من قتل الجبال ، او تحمل من اللثام ؛ من الامور العسرة الحرجية وان كان في مقابلها اجور جزيلة . نعم ترتب الاجر والثواب عليها يكون داعياً على الاتيان بها ومصححاً لارتكابها عند العقلاء لانه مانع عن صدق عنوان العسر والحرج عليه .

ويشهد على ذلك ظهور بعض الايات وصراحة بعض الاخبار الماضية في ثبوت تكاليف عسرة حرجية في حق الامم الماضية ، مع انه لا ينبغي الشك في ترتب اجور جميلة على طاعاتهم وامثالاتهم ؛ فهذا دليل على انه لا منافاة بين صدق عنوان الحرج و العسر على شيء مع ترتب الاجر الجميل عليه .

والحاصل ان العسر والحرج وان كان يختلف باختلاف بعض العوارض الخارجية - كغيرهما من العناوين - الا ان اختلافها بمجرد ترتب الاجر والثواب الاخرى او الاجور الدنيوية عليهما ممنوع جداً .

الرابع - ما اختاره المحقق النراقي وجعله الطريق الوحيد في حل الاشكال بحذفيره واليك نص عبارته :

« انه لا حاجة الى ارتكاب امثال هذه التأويلات والتوجيهات بل الامر في قاعدة نفى العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصصة الواردة في الكتاب الكريم و الاخبار الواردة في الشرع القويم ؛ فان ادلة نفى العسر والحرج تدل على انتفاءهما كلية ، لانهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفى فيفيدان العموم ، وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الامور الشاقة والتكاليف الصعبة ايضاً ولا يلزم منها ورود اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله سبحانه : « واحل لكم ما وراء ذلكم » اشكال في تحريم كثير مما وراءه ، ولا بعد قوله : « قل لا اجد فيما وحي الى محرماً الخ » تحريم اشياء كثيرة ؛

بل يخص بادلة تحريم غيره عموم ذلك فكذا هنا .

فان تخصيص العمومات بمخصصات كثيرة ليس بعزيز بل هو امر في ادلة الاحكام شائع وعليه استمرت طريقة الفقهاء ، فغاية الامر كون ادلة نفى العسر والخرج عمومات يجب العمل بها في عالم يظهر لها مخصص وبعد ظهوره يعمل بقاعدة التخصيص ، انتهى .

و يرد عليه اولا - ان قبح تخصيص الاكثر او التخصيص الكثير المستهجن امر ظاهر لا يجوز ارتكابه ، ولا يصح الالتزام به في كلام الشارع الحكيم ؛ كما ان لزوم مثل هذا التخصيص في المقام مما لا ينبغي الريب فيه بعد كثرة التكاليف الحرجية التي اشرنا اليها اجمالا عند تقريب اصل الاشكال ، من الواجبات المالية الكثيرة ؛ و الجهاد الاصغر والاكبر ، والحج والصيام والقصاص والحدود والديات وغيرها .

وما استشهد به من آيتين على ما ادعاه من جواز التخصيصات الكثيرة قابل للمنع فان الظاهر ان الحصر في قوله تعالى : « قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً الخ » حصر اضافي في مقابل ما حرمه اهل الكتاب على انفسهم وبدعهم في باب الذبائح او غيره فتدبر . كما ان قوله تعالى « واحل لكم ما وراء ذلكم » ايضا ظاهر في الحصر الاضافي او محتمل له ، وتمام الكلام فيه في محله .

وثانياً - ان عمومات نفى الحرج واردة في مقام الامتنان على الامة المرحومة كما ان ظاهر روايات الباب او صريحها انه من خصائص هذه الامة فكيف يجوز تخصيصها بمثل هذه المخصصات الكثيرة والحال هذه ؟ وكيف يكون نفى الحرج من مختصات الامة مع اثبات احكام حرجية كثيرة فيها ؟ فان ذلك جار في جميع الامم .

اللهم الا ان يقال بان امتياز هذه الامة انما هو في قلة احكامها الحرجية بالنسبة الى الماضين وان كانت في نفسها كثيرة . هذا ولكن اشكال اباء هذه العمومات الواردة في مقام الامتنان عن مثل هذه التخصيصات باق بحاله .

و ثالثاً - ان القول بجواز تخصيص عمومات نفى الحرج بمخصصات كثيرة ، يمنع عن التمسك بهارأساً لانك قد عرفت ان النسبة بينها وبين عمومات الادلة المثبتة للاحكام هي العموم من وجه كما عرفت ، فلا وجه لتقديمها عليها عند التعارض الا بما ذكرنا من

ابائها عن التخصيص .

المختار في حل الاشكال

الخامس - وهو المختار في حسم مادة الاشكال ، ان ما يدعى من التكاليف الحرجية الواردة في الشريعة على اقسام :

منها - ما ليس حرجياً وان ادعى كونها كذلك ؛ كحج بيت الله الحرام واداء الخمس والزكوة (لا سيما مع ما عرفت عند ذكر معنى «الحرج» من ان المراد منه هنا ليس مطلق المشقة والضيق ، بل المشقة التي لا تتحمل عادة على ما بسطنا الكلام فيه) فان اخراج خمس ارباح المكاسب بعد وضع مؤنة السنة بجميع انحاءها ، وكذا اخراج خمس غيرها من المعادن والكنوز ، والزكوات المقدرة في الشرع التي هي قليل من كثير ليست اموراً شاقة لا تتحمل عادة .

لا سيما مع صرفها في مصارف يعود نفعها غالباً الى المجتمع اجمع حتى المعطين ، كصرفها في اصلاح حال الفقراء والمساكين وابتناء السبيل ، وعمارة الشوارع ، وبناء القناطر ، وحفظ ثغور الاسلام ، وتقوية جيوش المسلمين ، وامن السبل . فهذه في الحقيقة مثل سائر ما يصرفونها في مجاوزتهم الشخصية واصلاح امورهم الخاصة ، مما لا يعدونه ضرراً وحرجاً ، بل اصلاحاً ونفعاً .

وهذا المعنى وان كان عند بعض الازهان البادية من الاستحسانات الا انه اليوم ظاهر لكل خبير بوضع المجتمعات البشرية وما فيه نجاحها وفلاحها ؛ ولذا ترى العقلاء من جميع الامم يسلكون هذا المسلك ويكلفون افرادها باداء واجبات مالية يصلحون بها حال الضعفاء وذوى الحاجات وسائر الامور العامة التي يعود نفعها الى مجتمعهم اجمع ؛ ولا يعدونه ضرراً ولا حرجاً بل قد عرفت انها في الحقيقة من قبيل مصارفهم الشخصية .

وان ابيت عن ذلك فقد عرفت ان الواجبات المالية في انفسها ، ومع قطع النظر عن هذا ؛ ليست اموراً شاقة حرجية لا تتحمل عادة الذي هو الملاك في هذا الباب .

اضف الى ذلك ان اطلاق العسر والحرج على الامور المالية مطلقاً لا يخلو عن اشكال - كما اشار اليه المحقق النائيني في آخر رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر - لظهور

عنوان الحرج في المشقة في الجوارح لا في الجوانح ومن المعلوم ان بذل الاموال ليس فيه مشقة بهذا المعنى و لو بلغ ما بلغ ، اللهم الا فيما يسرى المشاق الروحية الى البدن كمن لا ينام طول ليلته اذا بذل مالا كثيراً ، على تأمل في ذلك ايضاً .

ومنها - ما يكون من ناحية فعل المكلف وسوء اختياره ، كالقصاص والحدود وما شاكلهما ، فان المكلف بسوء اختياره يقع في هذه الامور الحرجية ، فلو لم يقتل نفساً بغير نفس او فساد في الارض ، او لم يجن عليها بجناية اخرى توجب القصاص او الحد او لم يعتد على غيره بمال او بعرض ؛ لا يعتدى عليه بمثله ولا يعاقب به .

ومن الواضح ان صرف ادلة نفى العسر والحرج عما اقدم عليه بسوء اختياره لا سيما في هذه الموارد التي لا يكون نفية منة على من ارتكبها الا بترك الامتنان بل الظلم الفاحش على غيره ، فهذه الموارد لم تكن داخلية تحت عمومات نفى الحرج حتى يكون خروجها عنها بالتخصيص .

ومنها - ما هو قابل للانكار ، فمثل النوضى بالماء البارد في ليالي الشتاء او الصيام في الايام الحارة من الصيف اذا بلغ مشقته حداً لا تتحمل عادة فلا يبعد القول بعدم وجوبه ، ولكن بلوغه هذا الحد لغالب الناس في محل المنع .

ومنها - ما يبقى من الموارد النادرة التي يمكن التزام تخصيص القاعدة بها اذا كان دليله اخص من ادلة نفى الحرج او بمنزلة الاخص ؛ كالجهاد الذي فيه من المشقة والحرج ما لا يخفى قال الله تعالى : كتب عليكم القتال وهو كره لكم و قال تعالى : حاكياً عن وقعة الاحزاب ، اذ جاؤكم من فوقكم و من اسفل منكم و اذا زاغت الابصار و بلغت القلوب الحناجر ، و قد سمى في كتابه العزيز الساعات التي كانت قبل غزوة تبوك «ساعة العسرة» ففي هذا المورد شبهة نلتزم بتخصيص عمومات لا حرج بها .

لا يقال - كيف يجوز تخصيص عمومات نفى الحرج بهذه الموارد لو كانت قليلة بالنسبة الى ما يبقى تحتها مع اعترافك بورودها مورد الامتنان الآبي عن التخصيص قلنا - عدم جواز تخصيص العمومات الواردة في مقام البيان انما هو في موارد

لكون آآصيصها منافياً للمنة ، واما اذا كان موافقاً لها فلا مانع منه ، ومانحن فيه من هذا القبيل فان منافع الجهاد ومصالآه من ظهور المسلمين على الاعداء وحفظ ثغورهم وبقاء عزهم . آعل كلمة الله هي العليا وتقريآ احزاب الكفر وآعل كلمتهم هي السفلى ؛ اما كانت ظاهرة واضحة لكل اآء صار هذا قرينة عرفية على آواز التآصيص ولم يناف وروء العام مورد الامتنان ؛ بل كان ترك تشريع هذا الحكم الظاهر مصلآته منافياً له ، و كل ما كان من هذا القبيل آاز تآصيص عمومها به من دون اى مآذور .

والآاصل ان آال العمومات الواردة فى مقام البيان ليست آال سائر العمومات التى يآوز تآصيصها بكل مآصص ؛ كما انه ليس آالها آال بعض العمومات المعللة بعلل عقلية عامة لا يآوز تآصيصها ابدأ بأى مآصص كان ، بل حكمها فى آواز التآصيص وعدمه آوازها بما لا ينافى الامتنان وعدم آوازها فيما ينافيه .



هل العبرة بالآرآ الشخصى او النوعى ؟

هذا البحث نظير ما اسلفناه فى قاعدة «لا ضرر» والكلام فيه من آهات كثرة كالكلام فيه وان كان بينهما آآلاف من بعض الآهات نشر اليها .

وآاصل القول ان العبرة فى ارتفاع الحكم بلزوم العسر والآرآ هل هو بالآرآ الشخصى بان يكون لزوم الآرآ فى مورد رافعاً للتكليف فى آصوص ذاك المورد ، او النوعى بحيث كان لزومه على نوع المكلفين رافعاً للتكليف عن عامتهم ؟ .

والآق هو الاول . لآهور جميع العناوين الواردة فى لسان الادلة فى مصاديقها الشخصية فعنوان الضرر انما يصدق فى آصوص موارد واشآاصه وكذلك الآرآ وغيرهما من العناوين الواردة فى الادلة ؛ واردة الآرآ او الضرر النوعى آآآاج الى قرينة مفقودة فى المقام .

نعم يظهر من اآاءث الباب استدلال الامام عليه السلام فى موارد مختلفة بعموم قوله

تعالى «ما جعل عليكم في الدين من حرج» لتفي الحكم عن جميع الافراد مع عدم كونه حرجياً الا في حق غالبهم ، مثل رواية ابي بصير الدالة على عدم انفعال الماء الكر . مستنداً الى عموم هذه الآية ، مع ان من المعلوم عدم لزوم العسر والحرج من عدم هذا الحكم على جميع المكلفين وكذلك غيره . وهذه الرواية وامثالها هي غاية ما يمكن ان يستشهد به للوجه الثاني .

ولكن يمكن ان يجاب عنه بما ذكرناه عند ذكر روايات الباب من ان استنادهم عليهم السلام بهذه الفقرة من الآية الشريفة على وجهين : تارة يكون بعنوان العلة للحكم ويكون ضابطة كلية يعطى بيد المكلفين ويدور الحكم معه حيثما دار ، كما في رواية عبد الاعلى مولى آل سام فيمن عثر وانقطع ظفره الخ ولا اشكال في ان الحرج في امثال هذه الموارد اخذ شخصياً .

واخرى بعنوان حكمة الحكم اعني ما كان داعياً وباعثاً على تشريعهم وان كان هناك بواعث اخر غيرها فيكون كالمعدات او العلل الناقصة ومن الواضح ان الحكم في هذه الموارد لا يدور مدار العلة ، بل قد يتجاوز عنها الى غيرها ، وقد لا يشمل جميع موارد ، ولذا لا يجوز الاستناد الى ما ورد في ادلة الاحكام من علل التشريع ولا يعامل معها معاملة المنصوص العلة ، فلا يكون جامعاً ولا مانعاً .

وما يتوهم ان الحرج قد اخذ فيه نوعياً في الحقيقة من قبيل القسم الاخير اعني ما يكون حكمة للحكم فالحرج فيه ايضا شخصي ولكن دائرة التعليل لا تنطبق على دائرة الحكم لان الحرج فيه نوعي فتدبر .

والحاصل ان استدلالهم عليهم السلام في بعض الموارد التي يكون الحرج فيها نوعياً بآية نفى الحرج لا يكون دليلاً على الوجه الثاني ؛ ولا يجوز التعدي منه الى غيره من الموارد التي يكون الحرج فيها نوعياً ؛ بل يجب الاقتصار على خصوص مورد ، لان سياقه سياق بيان حكمة التشريع لاعلة الحكم .

كما اننا نعلم خارجاً ان الحكمة في تشريع كثير من الاحكام هي التوسعة ورفع الحرج عن المكلفين (ولو لم يستند فيها الى آية نفى الحرج وغيرها من اشباهها) كالقصر

في الصلوة والصيام ، ورفع الصوم عن المرضى والشيوخ ؛ والعدول من الموضوع والغسل الى التيمم في كثير من الموارد ، وكثير من احكام مستثنيات ابواب النجاسات . و لا يكون هذا دليلاً على اخذ الحرج نوعياً في قاعدة نفى الحرج .

هذا كله مضافاً الى عدم انضباط الحرج النوعي ، فهل الملاك فيه هو نوع المكلفين في جميع الازمنة والامكنة ، او اهل عصر واحد ، او اهل مكان واحد ، او صف خاص منهم او غير ذلك من الاحتمالات فتأمل ؛ فتحصل من جميع ذلك ان المعيار في هذا الباب هو الحرج الشخصي لا غير .



التنبيه الثالث

حكم تعارض دليلي نفى الحرج ونفى الضرر

اذا تعارض الضرر والحرج في مورد - كما اذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لاضرار جاره وترك تصرفه فيه حرجاً عليه لان منع المالك عن تصرفه في ملكه كيف يشاء امر حرجي - فهل يقدم قاعدة نفى الحرج او يؤخذ بقاعدة نفى الضرر او يتساقطان و يرجع الى ادلة اخرى ؟

قال شيخنا الاعظم قدس سره الشريف في بحث قاعدة «لا ضرر» من «الفرائد» : «اذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً للضرر جاره وتركه موجباً لتضرر نفسه ، فانه يرجع الى «عموم الناس مسلطون على اموالهم» ، ولو عدم مطلق هجره عن التصرف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك ضرراً اذاً على ترك التصرف ، فيرجع الى عموم التسلط ؛ ويمكن الرجوع الى «قاعدة نفى الحرج» لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه ، اما الحكومته ابتداءً على نفى الضرر ، واما تعارضهما والرجوع الى الاصل ، انتهى .

وقال المحقق النائيني (قده) في آخر رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر ما حاصله : «ان حكومة لا حرج على لا ضرر - كما احتمله الشيخ الاعظم - تتوقف على امرين :

الاول - كون لاجرج مثبتاً للحكم ايضاً كما انه حاكم على الاحكام الوجودية يكون حاكماً على الاحكام العدمية ايضاً ، والا لا يعقل تعارضه مع لاضرر و اجتماعه معه في مورد واحد حتى يكون حاكماً عليه . وان شئت قلت : ان هذا الشرط يرجع الى منع الصغرى و حاصله عدم امكان تعارض لاضرر مع لاجرج .

الثاني - ان يكون لاجرج ناظراً الى لاضرر ، ومعنى النظر ان يكون الحكم في طرف المحكوم مفروض التحقق حتى يكون الحاكم ناظراً الى الحكم الثابت في المحكوم و امالو كان كل منهما في عرض الاخر و لا اولوية لفرض تحقق احدهما قبل الاخر فلا معنى للحكومة بالجملة لوجه لجعل لاجرج حاكماً على لاضرر فلا يمكن علاج التعارض بالحكومة .

كما انه لا يمكن علاجه بتقديم لاضرر على لاجرج مطلقاً من باب ان مورد الضرر اقل من الحرج - لان كل ضررى حرجى ولا عكس - فان فيه اولاً ان اقلية المورد انما توجب الترجيح اذا كان المتعارضان متضادين دائماً مثل المقام الذى يتوافقان غالباً وثانياً - ان الحرج هو المشقة في الجوارح لا في الروح ؛ فقد يكون الشئ ضررياً كالنقص في المال ولا يكون حرجياً ، فقولك كل ضررى حرجى ولا عكس غير صحيح (انتهى) .

اقول - ولقد اجاد فيما افاد بقوله ثانياً من ان ملاك الحكومة - وهو نظر احد الدليلين الى الآخر والنصرف فيه باحد انحاءه التى مضى شرحها - مفقود في المقام توضيحه : ان ادلة نفى الضرر ونفى الحرج متساوى الاقدام بالنسبة الى موضوعاتهما وقد عرفت مما ذكرنا هنا وهناك (في قاعدة لاضرر) ان لسانهما واحد فلا وجه لحكومة احدهما على الاخرى ، بل قد عرفت انه لا حكومة لهما على الادلة المثبتة للاحكام رأساً وانما يقدمان على غيرهما لورودهما مورد الامتنان ولجهات آخر مضى شرحها فلا معنى لتقدم احدهما على غيرهما و حكومتها عليهما بل هما متعارضان متكافئان والنسبة بينهما عموم من وجه .

واما القول بان النسبة بينهما عموم مطلق - لان كل امر ضررى حرجى ولا عكس -

كما حكاه المحقق المذكور ، ساقط جداً لالما ذكره فقط ، بلى لان تصادق مورد الضرر والجرح لو ثبت فانما هو في مورد الاضرار على النفس لا في مورد الاضرار بالغير فمثل دخول «سمرة بن جندب» على الانصارى بلا اذن منه كان ضرراً عليه مرفوعاً بحكم قاعدة نفى الضرر ، ولكن لم يكن هذا فعلاً جرحياً لالسمرة ولا للانصارى ؛ اما الاول فواضح واما الثاني فلانه لم يكن دخول سمرة فعلاً للانصارى ، نعم دخوله بلا اذن كان ضيقاً على الانصارى ، ولكن من الواضح ان قاعدة لاجرح لا يتقضى كل ضيق حاصل من اى ناحية بل الضيق والجرح المرفوع بهما وما حصل من ناحية التكاليف الواردة في الشرع ، فقلوه تعالى : «ما جعل عليكم في الدين من حرج» اى ما جعل عليكم تكليفاً يلزم منه الجرح والضيق ، بقرينة قوله «عليكم» ،

وان شئت قلت : عمومات نفى الجرح انما تنفى الجرح الحاصل من ناحية التكاليف الشرعية على نفس المكلفين بها ؛ واما الجرح والضيق الحاصل من افعالهم على غيرهم فلا دلالة لها عليه ، وانما المتكفل له قاعدة لاضرر . ولا فرق في ذلك بين شمول قاعدة نفى الجرح للعدميات ايضاً وبين اختصاصها بالوجوديات فقط .

واذ قد ثبت ان النسبة بينهما عموم من وجه فالحكم في موارد تعارضها وتساقطها في مورد الاجتماع والرجوع الى غيرهما ، الا ان يكون هناك مرجحات خاصة في بعض الموارد ، كاهتمام الشارع ببعض المواضع مثل حقوق الناس واشباهها فيعمل بها .

واما ما ذكره قدس سره بقوله «اولاً» وحاصله توقف حكومة ادلة لاجرح على ادلة نفى الضرر على شموله للعدميات ، ففيه ان موارد التعارض لا تنحصر بمورد السؤال مما يكون الطرفان من قبيل النقيضين احدهما وجودي والاخر عدمي ، بل قد يكون من قبيل الضدين وذلك كما اذا كان القيام في مكان موجباً للمضرر على غيره و القيام في غير ذاك المكان حرجاً عليه نفسه ودار امره بينهما ، فالتعارض في هذا المثال واشباهه ثابت من دون توقف على شمول لاجرح للعدميات ، نعم خصوص المثال الذي ذكره الشيخ الاعظم قدس في كلامه يكون من قبيل المتناقضين ، ولكن ما ادعاه المحقق النائيني ظاهر في انحصار موارد تعارضهما بالمتناقضين كما يظهر لمن تدبر في كلامه .

التنبيه الرابع

هل القاعدة تشمل العدميات أم لا؟

الحق انه لا فرق في شمول ادلة نفى الحرج بين الاحكام الوجودية والعدمية ؛ كما مر نظيره في «قاعدة نفى الضرر» .

ولكن بمعنى انه لو لم يترك بعض الافعال ضيق وحرج على المكلف - كترك شرب ما يبع نجس احياناً - فانه يجوز شربه ويرتفع حرمة بمقتضى قاعدة نفى الحرج؛ ومجرد كون موضوعه وهو ترك الشرب امرأ عدمياً لا اثر له اصلاً ، بعد كون الدليل الدال على نفى الحرج شاملاً لجميع الموارد مثل قوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » وقوله **هـ** « ان الدين ليس بمضيق » وقوله « الدين اوسع من ذلك » فان مفادها جميعاً نفى الاحكام الحرجية سواء تعلقت بموضوعات وجودية او عدمية .

هذا بناءً على المختار من ان الحرج والعسر من صفات فعل المكلف لا من صفات الاحكام ، وبناءً عليه يلاحظ العدمي والوجودي في ناحية متعلق الحكم وهو فعل المكلف لا في ناحية الحكم نفسه

واما بناءً على كونه من اوصاف الحكم فظاهر ادلة نفى الحرج - اعني نفى الاحكام الحرجية بناءً على هذا القول - وان كان خصوص الاحكام الوجودية ، لان عدم الحكم ليس حكماً ولا يصدق عليه انه مما جعله الشارع فلا يدخل في قوله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج ، الا انك قد عرفت سابقاً في بحث قاعدة لاضرر ، ان العرف يحكم حكماً قطعياً بالغاء هذه الخصوصية ؛ فلا يرى اي فرق بين لزوم الحرج من جعل الموضوع على المكلف او من ترك جعل تسلط الناس على اموالهم ، ولا يرى وجهاً للامتنان بترك جعل الاول دون الثاني وقدمه هناك بعض ما يتفعل في المقام فراجع .



التنبيه الخامس

نفى الحرج هل هو رخصة او عزيمة ؟

اذا تحمل الحرج واتى بالعمل الذي فيه ضيق وشدة منقبة . كالوضوء والغسل

الحرجين - فهل يجزى عنه لكون المرفوع وجوبه لاصل مشروعيته ، اولا يجزى لكونه باطلا لعدم الامر به رأساً فيكون تشريعاً محرماً ؟

وهذه المسألة كاصل القاعدة غير معنونة في كلمات القوم مستقلاً حتى ان المحقق الذراقي الذي انفرد بذكر هذه القاعدة في عوائده لم يتعرض لها ولا لغير واحد من التنبيهات التي ذكرناها ، الا ان الذي يظهر من غير واحد من اعظم المتأخرين في الفروع الفقهية المتفرعة على هذه القاعدة كونها من باب الرخصة لا العزيمة ، فلذا ذكر بعض ما وصل اليه من كلماتهم ثم تتبعها بما هو المختار .

قال الفقيه المتنبع الماهر صاحب الجواهر قدس سره الشريف في ذيل مسألة سقوط الصيام عن الشيخ والشيخة وذى العتاش مانص عبارته :

«ثم لا يخفى عليك ان الحكم في المقام ونظائره من العزائم لا الرخص ضرورة كون المدرك فيه نفى الحرج ونحوه مما يقضى برفع التكليف - الى ان قال : «مع عدم ظهور خلاف فيه من اخدمنا اصحابنا عدا ما عساه يظهر من المحدث البحراني فجعل المرتفع التعيين خاصة تمسكاً بظاهر قوله تعالى : وعلى الذين يطيقونه طعام الى قوله : وان تصوموا خير لكم » انتهى .

وظاهر كلامه ان دلالة عمومات نفى الحرج على ارتفاع التكليف كلية وكونه من باب العزيمة امر مفروغ عنه ، حتى ان ذهاب المحدث البحراني الى الرخصة في هذا المورد الخاص انما هو لقيام دليل خاص عليه وهو قوله تعالى : وان تصوموا خير لكم .

وقال المحقق الهمداني في مصباحه في بعض التنبيهات التي ذكرها في مسوغات التيمم ما حاصله :

ان التيمم في الموارد التي ثبت جوازه بدليل نفى الحرج رخصة لا عزيمة ، فلو تحمل المشقة الشديدة الرافعة للتكليف واتي بالطهارة المائية صحت طهارته ، كما تقدمت الاشارة اليه في حكم الاغتسال لدى البرد الشديد ، فان ادلة نفى الحرج لاجل ورودها في مقام الامتنان وبيان توسعة الدين لاتصلح دليلاً لالتقي الوجوب لالرفع الجواز . ثم اورد على نفسه بقوله : **فان قلت** : اذا انتفى وجوب الطهارة في موارد الحرج

فلا يبقى جوازها حتى تصح عبادة ، فان الجنس يذهب بذهاب فصله وبعبارة اخرى ادلة نفى الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف فتخصصها بغير موارد الحرج فأتيناها في تلك الموارد بقصد الامتثال تشريع محرم .
ثم اجاب عنه بانه اذا كان منشأ التخصيص كون التكليف بالوضوء والغسل حرجياً من دون ان يترتب عليهما عدا المشقة الرافعة للتكليف مفسدة اخرى لا يجوز الاقدام عليها شرعاً كالضرر ونحوه ، فهو لا يقتضى الرفع مطلوبة الفعل على سبيل الالتزام لا رفع ما يقتضى الطلب ومجوبة الفعل ، وكيف كان فلا يفهم من ادلة نفى الحرج عرفاً وعقلاً الا ما عرفت (انتهى) (١) .

وقال السيد السند المحقق الطباطبائي اليزدي في «العروة» في المسألة ١٨ من مسوغات التيمم : اذا تحمل الضرر وتوضأ واغتسل فان كان الضرر في المقدمات من تحصيل الماء ونحوه وجب الوضوء والغسل وضح وان كان في استعمال الماء في احدهما بطل ، واما اذا لم يكن استعمال الماء مضرأ بل كان موجباً للحرج والمشقة كتحمل المبرد او الشين مثلاً فلا يبعد الصحة : وان كان يجوز معه التيمم ، لان نفى الحرج من باب الرخصة لا العزيمة ، ولكن الاحوط ترك الاستعمال وعدم الاكتفاء به على فرضه فيتيمم ايضاً انتهى .

واستشكل عليه كثير من المحشين وصرحوا بوجوب التيمم او بعدم ترك الاحتياط به اقول - قد ظهر لك مما ذكرنا سابقاً ان ادلة نفى الحرج وان لم تكن حاكمة على عمومات الاحكام الا انها مقدمة عليها لقوة دلالتها بالنسبة اليها فيخصص العمومات المثبتة للاحكام بها ، ومن الواضح انه لا دلالة لتلك العمومات عرفاً على اثبات امرين : الالتزام والمطلوبية ، حتى يرتفع احدهما ويبقى الآخر ، بل المستفاد منها احكم واحد اثباتاً ونفياً ؛ فاما ان يخصص فينتفى من اصله ؛ واما ان يبقى بحاله ؛ ولا دخل له بمسألة عدم جواز بقاء الجنس من دون فصله ، فان ذلك مسألة عقلية والكلام هنا في دلالة لفظية بحسب متفاهم العرف . فالذي يقتضيه القاعدة الاولى هو نفى المشروعية رأساً

في موارد الحرج او الضرر او غيرهما مما يستلزم تخصيصاً في ادلة الاحكام .
 وورودها في مقام الامتنان وان كان معلوماً لاريب فيه الا انه لا يقتضي ما ذكره
 من نفى خصوص الالتزام ؛ لما حققناه في بعض ابحاث قاعدة لاضرر من ان الامتنان يجوز
 ان يكون في اصل الحكم فلا يجب وجود ملاكه في جزئيات موارد .

مثلاً رفع اثر الاكراه بحديث الرفع يوجب بطلان البيع الحاصل عن اكراه
 وان كان في هذا البيع منافع كثيرة للمكره في بعض موارد الاكراه ، كما اذا كان
 الثمن اكثر من ثمن المثل باضعاف و كان لا يعلمه البائع المكره ، فانه لا اشكال في
 ان حديث الرفع من اظهر مصاديق ماورد مورد الامتنان ولكن الامتنان في رفع آثار
 الاكراه انما يكون بنحو كلي عام ، لا في كل واحد واحد من مصاديقه وجزئياته .
 فلو انكشف بعد بيع المكره انه كان مشتملاً على منافع كثيرة له لم يكشف ذلك
 عن صحة البيع المذكور من حيث ان رفع اثر هذا الاكراه مخالف للامتنان لما في مورد
 من المنافع الهامة ؛ بل يتوقف على الاجازة اللاحقة بلا اشكال .

فالمعيار هو كون الحكم الكلي ؛ وهو رفع اثر الاكراه على نحو عام و بعنوان
 ضرب قانون كلي ؛ امتناناً على المكلف وان كان بملاحظة بعض مصاديقه النادرة مخالفاً
 له . وهكذا الكلام في باقى التسعة وكذا الحال في حجية كثير من الامارات الشرعية
 كسوق المسلمين وايديهم وغيرهما مما يستفاد من ادلتها او من قرائن خارجية ان حجيتها
 انما هو من باب التوسعة على المكلفين وان الله قدم عليهم بذلك ، فان ذلك لا ينافي ثبوت
 بعض التكاليف من ناحيتها عليهم احياناً بحيث لو لاها لم يكن طريقاً الى اثباتها ، والحاصل
 ان الامتنان بهذه الامور انما هو باعتبار مجموع الوقائع التى تشملها .

فورود عمومات نفى الحرج مورد الامتنان لا يصلح قرينة على صرفها عن ظاهرها من
 نفى الاحكام الحرجية قرناً ، وجوباً كان او تحريماً او غيرهما ؛ فلا وجه للقول بنفى
 خصوص الالتزام في بعض موارد ما مع بقاء اصل المجبوبة .

واما ما افاده في جواب المستشكل فهو بمنزلة قرينة اخرى لصرف عمومات
 لاجرح عن نفى الجواز في موارد الاحكام الوجوبية الحرجية و انحصار مفادها في نفى

الوجوب وحاصله ببيان منا :

انا نعلم خارجاً ان الوضوء والغسل الحرجيين واشباههما لا يترتب عليهما اي مفسدة موجبة لنقصان ملاك المحبوبة فيها ، الا ان ايجابها لما كان موجبا للضييق والخرج على المكلفين رفعه الشارع منة عليهم مع وجود ملاكه فيها ؛ فعدم وجوبها ليس من ناحية عدم مقتضى بل من جهة ابتلائه بالمانع وهو ما اراده الشارع المقدس من الامتنان على هذه الامة ، ومن المعلوم ان هذا مانع عن الامر الالزامي دون غيره فوجود ملاك المطلوبة فيها مع عدم المانع عن الامر غير الالزامي بها يكشف عن تعلق امر بها كذلك ، بل يكفي في صحتها صحة قصد القرابة بها مجرد وجود ملاك المحبوبة فيها ولولم يكشف عن تعلق امر بها .

ولكن يرد عليه ان دعوى العلم بعدم المفسدة فيها دعوى بلا بينة ولا برهان لاحتمال وجود بعض المفسدات فيها بعد كونها حرجية ، ولا اقل من ان التكليف اذا كان حرجياً وثقيلاً على المكلفين اوجب كثرة المخالفة والعصيان وهي مفسدة عظيمة ولهذا ذهب بعضهم الى ان نفى الخرج لازم على الواجب الحكيم من باب وجوب اللطف فتأمل .

اضف الى ذلك ان تحمل الحرج وتكلف الفعل الحرجي ، بعدما من الله تعالى على عباده بتفقيه ، رفض لما تصدق وما من به عليهم ويمكن ان يكون في هذا مفسدة ؛ كما ورد في باب عدم صحة التمام في موطن القصر من التعليل بانهم رد لتصدق الله على الامة مثل ما رواه ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول : قال رسول الله ﷺ : ان الله عز وجل تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالتقصير والافطار ايسر احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه ؟ وفي معناه رواية اخرى رواها الصدوق في الخصال عن السكوني (١)

والفرض من ذلك كله ابداع احتمال وجود مفسدة في تحمل الحرج والاتبان بالتكاليف الحرجية ؛ ومعه لا يصح دعوى القطع بعدم وجود مفسدة فيها وبقاء ملاك

المحبوبية على حالها ، ومن المعلوم ان مجرد الاحتمال كاف في المقام .
واما مسألة جواز التيمم في الموارد التي ثبت بدليل نفى الالخرج ففيها اشكال
آلر مضافاً الى ما ذكرنا في الالجميع ، و هو ان الالستفاد من ادلة تشريع
التيمم و الالمر كسوز في اذهان الالمتشرعة كون التيمم بدلاً طولياً عن الوضوء
والغسل ، لالعرضيا ، فلا يجتمعان في مورد . ومن المعلوم ان القول بالرخصة يستلزم
كونهما في عرض واحد في الموارد التي ثبت جواز التيمم فيها بادلة نفى الالخرج ، فيجوز
في حال واحد التيمم والغسل او هو الوضوء والالالتزام به بشكل جداً
فتحصل من الالجميع ما ذكرنا ان الالاقوى بحسبها يستفاد من ظاهر ادلة نفى الالخرج
كونه من باب العزيمة لا الرخصة ، كما فهمه الشيخ الالاجل صاحب الجواهر وجعله امراً
مفروضاً عنه ، فح لا يجوز تحمل الالخرج و الاتيان بالفعل الالخرجي ، و لو فعله لا
يجتزى به .



التنبية السادسة

لا يخفى ان الالمر و الالخرج يختلف باختلاف الاشخاص ، و الالحالات ، و الالامكنة ،
و الالازمنة ، و الظروف المختلفة و وجود الالاسباب و عدمها الى غير ذلك
فرب شيء يكون حرجياً بالنسبة الى شخص دون آلر ، كالضعيف دون القوي ،
و رب شيء يختلف باختلاف حالات شخص واحد من القوة والضعف والصحة والمرض ،
و رب شيء يكون عسراً أو حرجياً في مكان دون آلر كتحصيل الماء في الصحارى القفار
دون الشاطيء ، او في زمان دون آلر كالالحج بالنسبة الى بعض الناس في الالازمنة السابقة
دون زماننا هذا ، الى غير ذلك .

و حيث قد عرفت في التنبية الثاني من هذه التنبيات ان المعيار في هذا الباب هو الالخرج
الشخصي لا النوعي فالالازم ملاحظة الالجميع هذه الامور في الحكم بنفى التكاليف ، و
اما قولنا بان العبرة بالالخرج النوعي فهل العبرة بنوع المكلفين في الالجميع الالازمنة و

الامكنة على اختلافهم في الصنوف والحالات والظروف ، اوان العبرة بصنف منهم ؟ وما الدليل على تعيين صنف خاص وما المعيار في سعة دائرة هذا الصنف ؟ وقد عرفت سابقاً ان عدم وجود الضابطة لتشخيص ذلك احدا الموهنات لهذا القول .

هذا آخر ما اردنا تحريره في هذه القاعدة المهمة المفعول ذكرها في كلمات الاصحاب ، مع استنادهم اليها في مختلف ابواب الفقه وتفرع فروع كثيرة عليها ؛ وقد بقي خبايا في زوايا يعثر عليها الخبير .



وقد وقع الفراغ منه يوم الاحد التاسع عشر من شهر شوال من سنة ١٣٨٢ هـ .

وما نحن في فتنة عظيمة وخرج شديد من تحامل الحكومة على رجال العلم والدين الذابين عن حوزة الاسلام ولا سيما من تحاملهم على رواد العلم وطلابه بجامعة العلمية الدينية بقم المشرفة ؛ وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد .

اللهم اكشف عنها هذا البلاء ، وادفع عنا الاعداء ، اللهم اجعل لنا من بعد العسر يسراً ، ولا تحمل علينا اسراً ، و صل على نبيك وآله الهادين



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

٢ - قاعدة الفراغ والتجاوز

مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

من القواعد الهامة التي اشتهرت في السنة المتأخرين اشتهاراً تاماً حتى صارت كالمسلمات،
الدائرة بينهم هي قاعدة «التجاوز والفراغ» وإن اختلفوا في انها هل ترجع الى قاعدتين :
«التجاوز» و«الفراغ» او هي قاعدة واحدة يعبر عنها باسم تارة وبآخر اخرى ، حسب اختلاف
المقامات؟ كما يأتي البحث عنه بما يستحقه. وهي المدرك الوحيد لكثير من الفروع الفقهية
في ابوابها ؛ ولذا وضع غير واحد من المحققين رسائل خاصة لها ومع ذلك لم يؤدحها
من البحث؛ وقد بذلنا غاية المجهود في كشف الستر عن وجه هذه القاعدة ومداركها وما يتفرع
عليها من الفروع؛ وغيرها مما يتعلق بها وسنبين انها لا تختص بباب معين من ابواب الفقه .

والكلام فيها يقع في مقامات :

- ١ - البحث عن مدرك القاعدة
- ٢ - في انها قاعدة واحدة لا قاعدتان
- ٣ - في انها من الامارات او من الاصول العملية
- ٣ - في اعتبار الدخول في الغير فيها وعدمه
- ٥ - في ان المراد من «الغير» ماذا ؟
- ٦ - في ان المحل الذي يعتبر التجاوز عنه شرعي او عقلي او عادي ؟

- ٧ - في عموم القاعدة لجميع ابواب الفقه وعدم اختصاصها بباب دون باب
- ٨ - في عمومها لاجزاء اجزاء العبادة وغيرها.
- ٩ - في جريانها عند الشك في صحة العمل
- ١٠ - في جريانها في «الشرائط»
- ١١ - في انه لماذا لا تجرى القاعدة في اجزاء الطهارات الثلاث .
- ١٢ - في عدم جريان القاعدة عند الغفلة عن كيفية العمل .
- ١٣ - في عدم جريانها في الشبهات الحكمية.
- ١٤ - في اختصاصها بالشك الحاصل بعد العمل، لا الشك الموجود من قبل،
واذ قد عرفت ذلك نرجع الى تفصيل هذه الابحاث وتوضيح هذه القاعدة من شتى الجهات
فنقول ومن الله جل شأنه نستمد التوفيق والهداية .

١ - البحث في مدرك القاعدة

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

الذي يجب البحث والتنقيب عنه قبل كل شيء، ان قاعدة الفراغ والتجاوز وان كانت ثابتة
في النصوص الواردة من ائمة اهل البيت (عليهم السلام) لكنها لم تكن معروفة عند قدماء
الاصحاب، كمعروفيتها عند المتأخرين ، وان استند اليها بعضهم احياناً في بعض ابواب
الطهارة او الصلوة، بعنوان حكم جزئي لاقاعدة كلية سارية في ابواب كثيرة من الفقه او كلها .
ولا غرو في ذلك فان لها نظائر من القواعد الفقهية وادلة الاحكام؛ فهل كان الاستصحاب
المشكى على اخبارها اليوم معروفة عند الاوائل؟ مع ان اول من استدل بها هو والد شيخنا
البهائي على ما حكى عنه ، الى غير ذلك من اشباهه.

ولكن من الواضح ان غفلتهم عنها ، او عدم استنادهم اليها في كثير من كتبهم ،
لا تؤثر في اعتبار القاعدة بعد تمامية دلالة الاخبار عليها كما هو ظاهر، فان ذلك لا يسقطها
من الاعتبار من جهة اعراض الاصحاب عنها، لعدم ثبوت الاعراض في امثالها بعد ما كانت

استفادتها من الاخبار تحتاج الى دقة خاصة في الاخبار لان حصل الاشتغال حق الافكار بعد برهة طويلة من الزمان .

مضافاً الى ان عدم تعرضهم لها بهذه الصورة المعمولة في هذه الاعصار، لا يدل على عدم اعتبارها عندهم فانه لم يكن من دأبهم ايداع جميع القواعد والاصول التي يستند اليها في استنباط الاحكام في كتبهم بصورة خاصة مشروحة .
وكيف كان يمكن الاستدلال على هذه القاعدة بامور .

١ - الاخبار العامة والخاصة

اولها وهي العمدة: الاخبار المستفيضة الواردة في ابواب مختلفة : بعضها مختصة بالطهارة او الصلوة، وبعضها عامة لا تقييد فيها بشيء وقسم ثالث منها وان كان وارداً في مورد خاص و لكنه مشتمل على كبرى كلية يستفاد منها قاعدة كلية شاملة لساثر الابواب.

فلا بد لنا اولا ايراد جميع ما تفرنا به من الروايات ثم البحث عن مقدار دلالتها

وما يحصل لنا من ضم بعضها ببعض والجمع بينها وهي روايات :

١ - ما رواه زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام رجل شك في الاذان والاقامة وقد

كبر؟ قال يمضي قلت: رجل شك في التكبير وقد قرء؟ قال يمضي؛ قلت: شك في

القرائة وقد ركع؟ قال: يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي

على صلواته ثم قال: يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس

بشيء (رواه في الوسائل في الباب ٢٣ من ابواب الخلا في الصلوة الحديث الاول).

وهذه الرواية بحسب ظاهرها شاملة للطهارة والصلوة وغيرهما من العبادات بل تشمل جميع

المركبات التي لها اثر شرعي في ابواب العبادات والمعاملات وغيرهما - كما سيأتي الكلام فيه

مستوفى انشاء الله - لعموم لفظ «شيء» لها .

ولكن ظاهرها بقرينة قوله «خرجت من...» اختصاصه بالشك في صحته بعد الفراغ عن اصل وجوده فان الخروج عن الشيء - بحسب الظهور الاولى - هو الخروج عن نفسه لاعتن محله .

كما ان ظاهره، بادي الامر، هو اعتبار الدخول في الغير، الا ان يكون جارياً مجرى الغالب لان الانسان لا يخلو عن فعل ما غالباً، فكلما خرج من شيء دخل في غيره عادتاً فيكون قوله «ودخلت في غيره» من باب التأكيد للخروج من الفعل الاول، فليكن هذا على ذكر منك وسياتي توضيحه في الامر الرابع انشاء الله.

٢- ما رواه اسما عيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض وان شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه .

(رواه في الوسائل في الباب ١٣ من ابواب الركوع من كتاب التهذيب وهو الحديث الرابع من ذاك الباب) .

وصدرها وان كان مختصاً بباب اجزاء الصلوة الا ان ذيلها قضية عامة كالرواية الاولى وظهورها بادي الامر في اعتبار الدخول في الغير مثلها .

٣ - ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) انه قال : كلما شككت فيه مما قدمضي فامضه كما هو (رواه في الوسائل في الباب ٢٣ من ابواب الخلل) (١) وهي ايضاً ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير الا ان يقال بان اطلاقها منصرفاً الى ما هو الغالب من تلازم مضي الشيء للدخول في الآخر، على عكس ما قلناه في الرواية الاولى ؛ ولكنهما من حيث اختصاصها بالشك في الصحة دون اصل الوجود كالأولى وان كان القول بالتعميم هنا أقرب لان اطلاق مضي الشيء على مضي وقته او حله كثير، يقال مضت الصلوة اى فات وقتها ومحلها وسياتي

البحث عنه مستوفى .

٤ - مارواه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غير ه فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه (رواه في الوسائل في الباب ٤٢ من أبواب الوضوء من كتاب الطهارة).

والضمير في قوله «غيره» يحتمل رجوعه إلى شيء من الوضوء، وهو الذي سبق إلى الذهن بآدى الأمر ولكنه مخالف لما يأتى من عدم جريان القاعدة في أجزاء الطهارات الثلاث؛ ويحتمل رجوعه إلى «الوضوء» فينطبق على ما هو المشهور والمعروف، المدعى عليه الإجماع، ولكن هذا الاحتمال لا يخلو عن مخالفة للظاهر كما عرفت .

وهل هي عامة للشك في الصحة والوجود معاً أو مختصة بأحدهما ؟ ظاهر صدرها التعميم فإن الشك في شيء من الوضوء أعم من الشك في أصل وجوده أو صحته ولا تأنى ذيلها عن الحمل عليه أيضاً .

وهل الرواية نعم جميع أبواب الفقه أو تختص بباب الوضوء ؟ ظاهر قوله إنما الشك الخ العموم، ولكن تخصيصها بباب الوضوء ليس يبعد فإن قوله «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» يحتمل أن يكون ناظراً إلى قوله «شيء من الوضوء» فالمعنى (ح) أن الشك إنما يعتبر إذا كنت في شيء من الوضوء لم تجزه، ولكن هذا الاحتمال لا يخلو عن مخالفة للظاهر لا سيما بملاحظة كون التعليل كقاعدة ارتكازية عقلانية كما سيأتى إن شاء الله.

وهل يستفاد منه اعتبار الدخول في الغير أو لا ؟ ظاهر صدرها - كما أفاده العلامة الانصارى - هو الاعتبار، بينما يكون ذيلها ظاهرة في خلافه . هذا ولولم يحمل إطلاق الذيل على ما هو الغالب من الدخول في الغير بعد الفراغ عن الشيء، لم يبعد ترجيحه على الصدر بناء على أن ظهور التعليل يكون أقوى .

هـ - مارواه بكير بن أعين قال : قلت له : الرجل يشك بعدما يتوضأ ؟ قال هو حين يتوضأ إذا ذكر منه حين يشك . (رواه في الوسائل في الباب ٤٢ من أبواب الوضوء).

وهي وان كان واردة في خصوص الشك في الوضوء الا ان قوله «هوحين يتوضأ النخ» من قبيل ذكر العلة في مقام بيان المعلول ، فذكر قوله «هوحين يتوضأ النخ» بدل قوله «لا يعيد الوضوء» .

وحيث ان التعليل بامر عقلي شامل لغير مورد السؤال ، يجوز عد الرواية في سلسلة الروايات العامة الدالة على القاعدة.

اللهم الا ان يقال انه ليس من قبيل العلة للحكم، بل من سنخ الحكمة له، ذكر استيناساً للحكم؛ لا يجوز التعدى عنه الى ساير الموارد ، ومثله كثير في مختلف ابواب الفقه فتأمل .

٦ - مارواه محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال : اذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدرك ثلثاً صلى ام اربعاً وكان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم ؛ لم يعد الصلوة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك (رواه في الوسائل في الباب ٢٧ من ابواب الخل في الصلوة - ج ٥ - ص ٣٣٣).

وبيان دلالتها بعين التقريب الذي تقدم في سابقها الا ان الحكم وعلمته كليهما مذكوران هنا. وقد يتوهم ان التعبير بقوله : «وكان يقينه حين انصرف انه كان اتم» دليل على انها ناظرة الى بيان قاعدة اليقين والشك الساري ولكنه كما ترى ، فان اليقين في تلك القاعدة لا يجب ان يكون في خصوص حال الانصراف كما ذكر في هذه الرواية ، مضافاً الى ان لسانها في الذيل « وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك » من اقوى الشواهد على انها بصدد بيان قاعدة الفراغ وظاهر في انها من سنخ الامارات ، وقاعدة اليقين على القول بها ليست كذلك فتدبر .

ثم لا يخفى ان عد الرواية من الروايات العامة الدالة على القاعدة مبني على التعليل الضمني الارتكازي المستفاد من قوله : وكان حين انصرف النخ والاهي مختصة بباب الشك في ركعات الصلوة بعد الفراغ ، ولوقلنا بانه لا يزيد على الاشعار بالعلة العامة سقطت عن الدلالة على المطلوب .

٧ - مارواه ابن ادریس فی مستطرفات السرائر نقلا عن کتاب حریز بن عبد الله عن

زرارة عن ابی جعفر عليه السلام قال:

«إذا جاء يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين ويقضى الحائل والشك جميعاً؛ فإن شك في الظهر فيما بينه وبين أن يصلي العصر قضاه، وإن دخله الشك بعد أن يصلي العصر فقد مضت، إلا أن يستيقن؛ لأن العصر حائل فيما بينه وبين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين» (رواه في الوسائل في الباب ٦٠ من ابواب المواقيت - ج ٣ ص ٢٠٥)

وحاصل مفادها أن وجود «الحائل» الذي هو عبارة أخرى عن «الغير» لا يوارد في سائر الروايات بوجوب عدم الاعتناء بالشك فيما تجاوز عنه فلو شك في فعل الظهر بعد الاتيان بالعصر لا يعتنى بشكه لتحقيق الحائل وهو العصر، وأما لو شك قبل فعله إتيانها.

نعم لو علم بترك الظهر ولو بعد تحقق الحائل وهو العصر فعليه ادائها، لوضوح أن القاعدة تختص بصورة الشك، وأما قوله «ويقضى الحائل والشك جميعاً» فلا يخلو عن تشويش واضطراب ولكن لا يمنع من الاستدلال بالذيل بعد وضوحها وظهورها في المقصود.

وقد استدل بالرواية سيدنا الاستاذ في المستمسك على عدم وجوب الظهر على من صلى العصر ثم شك في فعل الظهر ثم صرح بأنه لم يجد عاجلاً من تعرض لذلك؛ ثم استدل لهذا الحكم بقاعدة التجاوز أيضاً بناء على أنه ثبت وجود المشكوك بلحاظ جميع آثاره (١)

هذا ولكن الرواية بنفسها من أدلة القاعدة كما رأيت وسيأتي له مزيد تحقيق أيضاً؛ وعلى كل حال هو من الأدلة العامة الدالة على عدم الاعتناء بالشك بعد تحقق الحائل لأن الحكم المذكور في صدر الرواية كالعلة المذكورة في ذيلها حكم عام لا يختص بباب دون باب، ولكن ظاهرها اعتبار الدخول في الغير لو لم نقل بظهورها في اعتبار الفراغ عن الغير فتأمل. هذا ما عثرنا عليه من الروايات العامة التي لا تختص بباب دون باب وهناك روايات

كثيرة خاصة وردت في ابواب مختلفة مثل ابواب الوضوء وغسل الجنابة والركوع وغيره من افعال الصلوة بل وفي ابواب الحج، ولا بأس بالإشارة الى بعض ما ورد في تلك الابواب من الروايات الخاصة المؤيدة لما مر عليك من العمومات :

١- ما ورد في باب الوضوء مثل ما رواه محمد بن مسلم قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: كلما مضى من صلواتك وظهور ركعتك تذكره فذكره فامضه ولا اعاده عليك (رواه في الوسائل في الباب ٤٢ من ابواب الوضوء) (١)

وهذه الرواية - كما ترى - مختصة بباب الوضوء والصلوة ولا نعم ساير الابواب بلسانها ٢ - «ما ورد في ابواب الجنابة مثل ما رواه زرارة عن ابي جعفر (ع) في حديث قال قلت له: رجل ترك بعض ذراعه او بعض جسده من غسل الجنابة - الى ان قال فان دخله الشك وقد دخل في صلواته ولا شيء عليه الحديث (رواه في الوسائل في الباب ٤١ من ابواب الجنابة) (٢) وظاهر ما اعتبر الدخول في الغير فتأمل .

٣- «ما ورد في باب الشك في الركوع مثل ما رواه حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله (ع): اشك وانا ساجد فلا ادري ركعت ام لا فقال قد ركعت ؛ امضه» (رواه في الوسائل في الباب ١٣ من ابواب الركوع) (٣)

٤ - ما رواه في ذلك الباب بعينه عن فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: استتم قائماً فلا ادري ركعت ام لا؟ قال: بلى قدر ركعت فامض في صلواتك.

٥- وما رواه ايضاً في ذلك الباب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله (ع) رجل أهوى الى السجود فلم يدر ركع ام لم ير ركع قال: قدر ركع .

٦ - ما ورد في باب عدد الاشواط في الطواف من عدم الاعتناء بالشك فيه بعد خروجه

١ - المجلد الأول ص ٣٣١

٢ - د د ص ٥٢٤

٣ - المجلد الرابع ص ٩٣٦

عن الطواف وفوت المحل مثل ما رواه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل طاف بالبيت فلم يدراسة طاف ام سبعة ، طواف فريضة ، قال : فليعد طوافه ، قيل : انه قد خرج وفاته ذلك ، قال ليس عليه شيء (رواه في الوسائل في ابواب الطواف) (١) .

٧ - وما رواه عن منصور بن حازم في ذاك الباب بعينه قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدرسته طاف او سبعة قال فليعد طوافه ، قلت ففاته ، قال ما ارى عليه شيئا راد الاعادة احب الي و افضل (٢)

واستدل في الجواهر بها و بما اشبهها للحكم بعدم العبرة بالشك في عدد اشواط الطواف بعد الفراغ عنه ؛ بعد استظهار عدم الخلاف في حكم المسئلة .

ومن هنا تعرف ايضا ان الحكم بمقتضى قاعدة التجاوز والفراغ لا يختص بابواب الطهارة والصلوة بل يجري في الحج وغيرها كما سيأتي البحث عنه مستوفى انشاء الله ولم نعثر في غير هذا الباب من ابواب الحج ما يدل عليه ، لعل المتتبع الخبير يعثر على غيره ايضا .

وهناك روايات اخرى خاصة في مختلف ابواب الصلوة والطهارة تتحد مضامينها مع ما ذكرنا لم نتعرض لبيانها وانما اخترنا هذه الروايات السبع من بينها لما فيها من الشواهد والاشارات واضواء تشرق على المباحث الاتية ، يهتدى بحقائقها تحتها كما ستعرف انشاء الله .

وهذه الروايات وان وردت في ابواب خاصة وليس فيها ما يدل على عموم الحكم كالروايات السابقة ولكنها تكون مؤيدة لها ويشرف الباحث على القطع بعدم اختصاص القاعدة بباب دون باب ، وجريانها في جميع العبادات بل وغيرها من المركبات الشرعية اذا شك في بعض اجزائها و شرائطها او في اصل وجودها بعد مضي محلها .

ويمكن جعل هذه الاخبار وما يضاهاها دليلا مستقلا بنفسه ، فان استقراء احكام الشرع في ابواب الوضوء والغسل ، والاذان والاقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود

والطواف - مع قطع النظر عن العمومات - يوجب الاطمينان على عدم اختصاص الحكم ببابدون بابوجريان القاعدة في جميع الابواب، ولا سيما بعد ملاحظة التعبيرات الواردة فيها مما يشعر او يدل على عدم انكاء الحكم على خصوصية المورد بل على عنوان الشك الفراغ والتجاوز وامثالها فتأمل .

٢ - السيرة العقلانية

ويدل على المقصود ايضا استقرار سيرة العقلاء واهل العرف - في الجملة - على البناء على صحة العمل بعد مضيه ، ولعله في الحقيقة راجع الى عمومية اصالة الصحة لفعل النفس كما مر في المجلد الاول من كتابنا هذا عند ذكر «قاعدة الصحة» وانه لا فرق فيها بين فعل الغير وفعل النفس خلافاً لما يستفاد من صريح كلمات بعضهم وظاهر آخرين من تخصيصها بفعل الغير فقط ، ولذا ذكروا في عناوين كلماتهم هناك «اصالة الصحة في فعل الغير» . وقد عرفت ان دقيق النظر يعطى عدم اختصاص بعض ادلتها به وشمولها لاصالة الصحة في فعل النفس ايضا .

ولذا قال فخر المحققين (قدس سره الشريف) في «ايضاح القواعد» في مسألة الشك في بعض افعال الطهارة ان الاصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة نعمة بفعل صحيح وهو يعلم الكمية والكيفية الصحة (انتهى) .

وهذا الكلام منه - كما ترى - اشارة الى قاعدة عامة تجرى في فعل الانسان نفسه وغيره وهو مبنى على ظهور حال الفاعل الذي هو بصدد تفريغ نعمة بفعل صحيح مع علمه باجزاء الفعل وشرائطه ، وهو قاعدة عقلانية عامة في جميع الافعال وجميع الابواب .

ولذا لو فرضنا واحداً منا كتب كتاباً او حاسب حساباً او اقدم على تركيب معجون وهو عالم باجزائه وشرائطه ثم مضت عليه ايام او شهور فشك في صحة الكتاب او المحاسبة او تركيب المعجون من جهة احتمال الاخلال ببعض شرائطه واجزائه غفلتاً منه فهل تراه

يعتني بهذا الشك ويكرر النظر اليه مرة بعد مرة كلما شك في شيء مما يعتبر فيها ؟
مع ان احتمال الفساد من ناحية الغفلة موجود في غالب أفعال الانسان كيف وقد
صار الغفلة والنسيان كالطبيعة الثانية له ، وللغفلات تعرض للاريب .

وكلما كان الفعل ادق وكان اجزائه وشرائطه اكثر كان هذا الاحتمال فيداقوى ،
فاذا كتب كاتب كتاباً ضخماً كان احتمال الغلط فيه من ناحية الغفلة والاشتباه فيدقياً جداً ولكن
اذا كان الكاتب ذو بصيرة في فعله ونية صادقة في كتابته عازماً على بذل مجهوده في تصحيح
الكتاب لا يعتنى باحتمال الفساد فيه اذا فرغ منه وجاوز عنه الا ان يكون هناك قرائن و
امارات توجب الظن بوجود الخلل في بعض نواحيه .

ولا فرق في ذلك بين ان يكون الكاتب غيره او نفسه فشك في عمل نفسه . نعم اذا كان
هو المشتغلاً بعمله فشك في شيء منه في محله يكرر النظر اليه حتى يكرن على ثقة من صحته و
ادائه كما هو حقه.

ولعمر الحق ان هذا امر ظاهر لا ستر عليه لمن راجع افعال العقلاء وديدينهم في
امورهم المختلفة في الجملة ؛ وان كان باب المناقشة في جزئيات المسئلة وحدودها سعة
وضيقاً واسعاً ولكن اصل هذه القاعدة - على اجمالها - محفوظة عندهم .

والظاهر ان الوجه في بنائهم هذا ان احتمال الغفلة حين الاشتغال بالعمل في حد
ذاته امر مرجوح لا يعتنى به . اصف اليدان العاقل الشاعر الذاكر حين الفعل لا ياتى بما هو مخالف
لاغراضه واهدافه .

وهذا هو بعينه ما اشار اليه الامام (عليه السلام) في عبارة وجيزة لطيفة في رواية «بكير بن
اين» الماضية (١) حيث قال : «هو حين يتوضأ ذكر منه حين يشك» .

فانه كالصغرى لكبرى محذوفة تعرف من سياق الكلام وهي ان الذاكر لفعله لا ياتى
بما هو مخالف لمقصوده وغرضه واذا انضمت هذه الكبرى الى صغرى مذكورة في كلامه (ع)

وهو انه «حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» لان احتمال الغفلة امر مرجوح بالنسبة الى المشتغل بالعمل حينه ، كان قضيتها صحة العمل وعدم الاعتناء بالشك ، فالصغرى تسد احتمال الغفلة، والكبرى تسد احتمال العمد في فعل ما هو مغل بغرضه.

وكذلك قوله في رواية محمد بن مسلم : «وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك» (١)

هذا كله مضافاً الى ما في هذا الاصل من رفع الحرج عن الناس الذي هو الملاك في كثير من الطرق والاصول العقلانية. ويبالى ان صاحب الجواهر (قدس سره) تمسك بقاعدة الحرج ايضا في مسألة الشك في عدد اشواط الطواف التي مضى ذكرها آنفاً ، وكأنه (قدس سره) ايضا ناظر الى هذا المعنى ، لان مسألة الشك في عدد اشواط الطواف لخصوصية لها من هذه الجهة .

وان قال قائل : كيف يكون الذكر هو الاصل في حال الفاعل مع اننا كثيراً ما نفعل عن تفاصيل اعمالنا وهل يوجد بين الناس من يكون حاضر القلب ، ذاكر الجميع افعال صلواته و سائر عباداته دائماً ، اللهم الا الاوحدى منهم . فالغفلة عن تفاصيل الفعل واجزائه و شرائطه حين العمل لعلها الغالب ، من غير فرق بين الصلوة والصيام والطهارات والحج .

بل يظهر من غير واحد من الروايات الواردة في باب حضور القلب في الصلوة و ابواب الشكوك ان الامر كان على هذا الحال عند كثير من اصحاب الائمة وكانوا يشكون عندهم (ع) عن انصراف قلوبهم عن تفاصيل العمل (او عن الله) في صلواتهم او غيرها .

قلنا - هذه الغفلات ليست غفلة محضاً بل هي مشوبة بنوع من الذكر الاجمالي و ذلك لان الانسان اذا كان بصدد اتيان شيء عن المركبات الخارجية ، ولم يعهد به من قبل ، كمن يصلي لأول مرة ، فلا مناص له من الذكر الكامل والعلم التفصيلي عند الاتيان بكل جزء

جزء منه ، بحيث كلما غفل عنه وقف عن العمل لعدم اعتياده به .

ولكن بعد الاثبات به مرات عديدة - تتفاوت بتفاوت الاعمال والاشخاص - يحصل له ملكة خاصة ونوع من الارتكاز الاجمالي بالنسبة الى تفاصيل العمل و خصوصياته و اجزائه ، ويقوم ذلك مقام الذكر الكامل والعلم بتفاصيله .

وحينئذ صورة العمل، وخصوصياته وان محبت عن صفحة ذهنه ، عند غلبة الغفلة ، لكنها بعد مرتكزة في اعماق ذهنه وباطن شعوره ، ولذا ياتي بها غالباً على وجه الصحة حينئذ ولا يقف عنه عند انصراف ذهنه هو غلبة الغفلة كما لمرتدد الحائر، كيف لا، والفعل فعل ارادى اختياري لا بد من استناده الى ارادة ماقطعاً .

والحاصل ان الفاعل في هذه المقامات ليس ساهياً غافلاً بالمرة ؛ بل هو ذا كرنوع من الذكر ؛ سمه «الذكر الاجمالي» او ماشئت .



بقي هنا امران .

الاول - ان بناء العقلاء على هذه القاعدة في امورهم لا يلزم القول باتحاد سعة دائرتها عند الشرع مع ما هو عندهم ، فلودلت الاطلاقات السابقة على جريانها في موارد لم يثبت استقرار السيرة العقلائية عليها يبنى عليها ، فكم من اصل او قاعدة او امانة ثبت في الشرع بنحو واسع او اضيق مما عند العرف والعقلاء ، مع كون اصولها متخذة منهم .

الثاني - الظاهر ان بناء العقلاء على هذه القاعدة في افعالهم انما هو في موارد لم يكن قرائن ظنية يعتنى بها على خلافها ؛ فلو كان الفاعل ممن يكثر عليه السهو ، او نحو ذلك من القرائن والامارات الظنية الغالبة ، اشكل الركون اليها عند الشك في العمل ولو بعد الفراغ والتجاوز منه .

٢ - في انها قاعدة واحدة او قاعدتان

ذهب غير واحد من اعظم المتأخرين والمعاصرين - وفي مقدمهم العلامة الانصاري (قدس سره الشريف) على ما يستفاد من ظاهر كلماته في الرسالة - الى انها قاعدة واحدة عامة لموارد الفراغ عن العمل والتجاوز عن اجزائه ، بينما ذهب آخرون كالمحقق الخراساني والفقيه النابه الهمداني (قدس سرهما) في محكي تعاليفهما على الرسالة الى انهما قاعدتان مختلفتان واردتان على موضوعين مختلفين .

واختار المحقق النائيني (قده) في بعض ما ذكره اخيراً في المسئلة مذهباً ثالثاً وهو انه ليس هناك الا قاعدة الفراغ الشاملة لجميع الابواب، وموضوعها الاعمال المستقلة التامة، لا اجزاء عمل واحد، ولكنه اضاف الى ذلك ان الاخبار الواردة في خصوص الشك في اجزاء الصلوة تدل على ان الشارع المقدس نزل اجزاء الصلوة منزلة الاعمال المستقلة فاجرى فيها تلك القاعدة ايضاً .

فبمقتضى حكومة هذه الاخبار على ادلة القاعدة حصل لقاعدة الفراغ فرد ادعائي تنزيلي قبل افرادها الحقيقية .

فاذن لا يبقى مجال للبحث عن تصوير الجامع بينهما، (فان المفروض كون دخول احد الفردين في الكبرى المجموعية في طول الفرد الاخر لا في عرضه)، لكي يبحث عن كيفية الجامع بينهما، فان ذلك انما هو في الافراد العرضية لا غير .

هذا والبحث عن هذه المسئلة تارة يقع في **مقام الثبوت** ؛ واندهل يوجد هناك ما بمفاده يكون جامعاً بين حكم الفراغ عن نفس العمل ، والتجاوز عن اجزائه ، او لا يوجد هناك جامع اصلاً ؟

واخرى في **مقام الاثبات** وان مفاد اخبار الباب وادلة القاعدة هل هو جعل قاعدة

واحدة تشمل بعمومها للشك في اجزاء العمل في اثنايه وللشك في صحته بعد الفراغ عنه ؛
(بعد احراز امكانهما من جهة مقام الثبوت) .

وبعد ذلك كله نتكلم فيما افاده المحقق النائيني (قدس سره) وما اختاره من المذهب الثالث
اما المقام الاول فحاصل الكلام فيه انه قد يتوهم عدم امكان الجمع بين القاعدتين
في لسان واحد وجعل واحد ثبوتاً .

واستدل عليه بامور ذكرها المحقق النائيني (فده) في كلماته في المقام وان لم يرتض
بها نفسه واجاب عنها بما سيأتي نقله ونقده .



اولها - ان لازمه الجمع بين اللحاظين في متعلق الشك فان متعلقه في قاعدة التجاوز
هو اصل وجود العمل بمفاد كان التامة ، بينما يكون في قاعدة الفراغ صحته بمفاد كان
الناقصة ، والجمع بين هذين اللحاظين في انشاء واحد وخطاب واحد محال .

ويمكن الجواب عنه **اولاً** بان استحالة الجمع بين اللحاظين في انشاء واحد ، وكلام
واحد ، وكذا استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وان دارت في السن المتأخرين واشتهرت
بينهم ، وبنوا عليهم ما بنوا من مسائل مختلفة في طبقات كتب الاصول الحديثة ، **من المشهورات**
التي لا اصل لها ، وما بنوا عليها من المسائل الاصولية وغيرها - وما اكثره واوفره - كلها
مخدوشة ممنوعة .

وذلك لما حققناه في محله من وقوع ذلك فضلاً عن امكانه .

وحاصله ان اللحاظ في هذه الموارد لا يجب ان يكون تفصيلاً وفي آن واحد حقيقياً ،
مقارناً لان صدور الكلام والانشاء ، بل يجوز تصور هذه الامور المختلفة تفصيلاً من قبل
ولو انما ، ثم الاشار اليها اجمالاً عند الاستعمال وفي آن الانشاء ، وهذا امر ممكن جداً
بل واقع كثيراً ، وهذه الاشارة الاجمالية كافية في مقام الانشاء واستعمال اللفظ .

والوجدان اقوى شاهد على ذلك فهل ترى من نفسك اشكالا او حرازة واستحالة

في قول القائل عند انشاء هاتين القاعدتين : « اذا جاوزت عن محل شيء فشكك فيه ليس بشيء سواء كان في اصل وجوده ام في صحته وسواء كان في اجزاء عمله واحداً في امور مستقلة . وهل ترى فرقاً بين ان يضيف الى كلامه قوله « سواء الخ » وبين ان يضم ذلك في نفسه من غير تصريح به في الكلام ؟ او ليس قوله « سواء الخ » توضيحاً للاطلاق المراد من كلامه السابق ، وهل هو انشاء جديد مذكور في ذيل الكلام غير ما هو مذكور في صدره ؟ كلا وهذا امر وجداني لا يرفع اليده عنه ببعض السفطات الباطلة ، كيف وقد عرفت ان اللحاظ الاجمالي حين الانشاء ، او استعمال اللفظ ؛ كاف قطعاً ولا حاجة الى اللحاظ التفصيلي كي يقع الكلام في عدم امكان المتعدده منه في استعمال واحد .

هذا مضافاً الى ان استعمال اللفظ ليس آناً حقيقياً عقلياً ، وليس استعمال اللفظ في المعنى من قبيل فناء العنوان في المعنوي والمرآت في المرئي كما توهم « فان هذه كلها استحسانات زائفة لا قيمة لها عند ابناء المحاوره اذا رجعنا اليهم ، وكثير منها من قبيل خلط الحقائق بالاعتبارات ، والامور العقلية بالامور العرفية ، وتوضيح ذلك اكثر مما ذكر موكول الى محله (١) .

(١) - كما ان استعمال اللفظ الواحد في مبان متعددة ، بلا ملاحظة جامع بينها ، امر شائع في السنة ابناء المحاوره من اهل الادب والشعر ، وغيرهم ، ومن اللفظ ما ذكر في المقام ما افاده العلامة الخبير والاديب الماهر الشيخ محمد رضا الاصفهاني (قده) في كتابه المسمى به «الوقاية» ناقلاً له من بعض الادباء في وصف نبينا الاعظم (ص) :

المرتضى في الدجى والمبتلى بعمى و المشتكى ظمأً والمبتغى ديناً
يا تون سدته من كل ناحية و يستفيدون من نعمائه عينا
يمدح هذا الشاعر، النبي الاعظم (ص) بان كل ذي حاجة يأتي بابيه ويستفيد من نعمائه :
فمنهم من وقع في ظلماء يبتلى شمساً مضئية ونورا يهتدى به ، ومنهم من ابتلى بالعمى يطلب عيناً يدلّه على الطريق ؛ ومنهم من يشتكى من الظماء يروم عيناً صافية يرتوى بها ويبرد كبده الحراء ، ومنهم من

وثانياً - ان وصف الصحة - على ما هو التحقيق - ليست من الاوصاف الحقيقية العارضة للعمل حقيقة، مثل عروض العلم والبياض للانسان والتلج، بل هو امر انتزاعي ينتزع من وجود الشيء جامعاً لجميع اجزائه وشرائطه، ففقدانها انما هو بفقدان جزء من اجزائه او شرط من شروطه، ومن المعلوم ان الجعل لا يتعلق بها الا باعتبار منشأ انتزاعها . فالشك في الصحة يرجع لامحالة الى الشك في وجود جزء او شرط بمفاد كان التامة، فاذن لا يبقى فرق بين متعلق الشك في مورد قاعدة الفراغ؛ والتجاوز، فان متعلقه في كل منهما هو الوجود بمفاد كان التامة فتدبر .

وثالثاً - انه لا يلزم الجمع بين اللحاظين لامكان ارجاع قاعدة الفراغ الى ما هو مفاد كان التامة؛ بان يجعل متعلق الشك نفس صحة العمل، لا انصاف العمل بالصحة، والفرق بينهما ظاهر، لرجوع الاول الى مفاد كان التامة والثانية الى مفاد كان الناقصة . ذكر هذا الوجه الاخير المحقق الثاني (قدّمه) وارتضى به في آخر كلامه بعد ما اورد عليه في اوله بوجهين :

مركز تحقيق كتاب تيسر علوم راسدي

→ مديون يطالب بدينه يبتغي عين الذهب

كل اولئك ياتون بابه وكل واحد منهم يستفيد منه بما يسد به خلته ويرفع حاجته.

ومن الواضح ان لفظة العين، في المصراع الاخير اشتمل في اربع معان :

العين بمعنى الشمس، والباصرة، والنايعة، وبمعنى الذهب، كل واحد لواحد من الطوائف

الاربعة .

ولا يخفى على المارف بالاسباب الكلام ولطائفها ومن له نصيب من قريحة الشعر وذوق الادب، ان لطف هذا الشعر انما هو باستعمال لفظ العين في معان اربع كل واحد مستقل عن الآخر. وارجاع جميع هذه المعاني الى معنى جامع قريب او بعيد مع انه يذهب بلطف الشعر وطراوته، مخالف للوجدان لعدم انساقه الى الذهن عند اطلاقه، ولو كان كذا لا ينسب اليه بل تأمل .

كما ان تأويله الى المسمى به العين، يأباه الطبع السليم والقريحة الوقادة ولا ينسب الى الذهن ايضاً من اللفظ بالوجدان. وقد اوضحنا جواز استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى بدفع جميع اذكروا فيه من الاشكال فيما كتبناه في «الاصول اللفظية»

أحدهما - انه مخالف لظاهر اخبار الباب ؛ لظهورها في الحكم باتصاف العمل الموجود بالصحة ، لا بنفس الصحة بعنوان كان التامة ، فارجاع التعبد فيها الى التعبد بوجود صحة العمل ربما يشبه بالاكل من القفا .

ثانيهما - انه لو تم فانما يتم في باب الاحكام التكليفية ، التي لا يعتبر فيها الاحراز وجود الصحيح خارجاً ؛ ولكن لا يتم في باب الاحكام الوضعية ، لان الاثر يترتب على اتصاف العقد الموجود بالصحة ولا يترتب على مجرد وجود الصحيح في الخارج ؛ فان من الواضح ان مجرد التعبد بهذا لا يترتب عليه اي اثر خارجي ، بل الآثار انما تترتب على هذا الفرد الموجود اذا اتصف بالصحة .

هذا ما افاده المحقق المذكور في هذا المقام ولكن في كلا الوجهين نظر :

اما الاول فلانه خروج عن محل البحث لما عرفت من ان الكلام هنا في مقام الثبوت ، وما ذكره من مخالفته لظاهر الروايات راجع الى مقام الاثبات ، والاستظهار من الادلة ؛ وسياتي الكلام فيه (فتأمل) .

مركز تحقيق كميونر علوم اسلامی

واما الثاني فلان الاثر في المعاملات يترتب على ما هو مفاد كان التامة ايضا ولكن مع حفظ المورد والموضوع ؛ مثلاً اذا شككنا في تحقق عقد صحيح مستجمع لشرائطه على امرأة خاصة بمهر معين الى اجل معلوم ، وكان الشك في اصل وجود هذا العقد الخاص بعنوان كان التامة ، ثم ثبت حكم الشارع بوجوده كذلك ، رتبنا عليه الاثر ، وكان لتلك المرأة جميع ما للزوجة من الآثار الشرعية .

وكانه (قدس سره) توهم ان وجود العقد بمفاد كان التامة دائماً يلزم ابهامه واجماله وعدم تشخيص مورده حتى يترتب عليه الاثر ، مع ان ابهام متعلق العقد او تعيينه وتشخيصه لا يبطله ؛ كون الشك في وجوده بمفاد كان التامة او غيرها ؛ فان متعلق الشك قد يكون وجود عقد خاص معين من جميع الجهات مع كونه من قبيل مفاد كان التامة (تأمل فانه لا يخلو عن دقة) .



«ثانيها»

ان المركب حيث انه مؤلف من اجزاء؛ فلا محالة يكون لحاظ كل جزء بنفسه سابقاً في الرتبة على لحاظ الكل ، اذ في رتبة لحاظ المركب و الكل يكون الجزء مندكأ فيه ، مثلاً لحاظ كل حرف بنفسه مقدم على لحاظ الكلمة المؤلفة منها ، كما ان لحاظ الكلمة في نفسها مقدم على لحاظ الآية، وهكذا بالنسبة الى السورة والصلوة جميعاً .
(ح) كيف يمكن ان يراد من لفظ «الشيء» في قوله «كل شيء» شك فيه وقد جاوز «الخ» الكل والجزء معاً وبلحاظ واحد، مع انهما مختلفان في مرتبة اللحاظ ؟ !

والجواب عنه:

اولاً - ما مر من امكان الجمع بين اللحاظين في كلام واحد، فان هذا الوجه ايضاً يرجع في الحقيقة الى استحالة الجمع بين اللحاظ الاستقلالي للجزء - وهو لحاظه بنفسه - ولحاظه مندكأ في الكل - وهو لحاظه التبعي - في مرتبة واحدة .
وثانياً - ان ما ذكر انما يلزم اذا لوحظ الكل والجزء تفصيلاً وبهذين العنوانين، و لكن لحاظهما بعنوان اجمالي شامل لهما ، كعنوان «العمل» (لا بشرط) فلا مانع منه اصلاً فقوله «كل شيء الخ» في معنى قوله «كل عمل الخ» فكما يندرج «مجموع العمل» تحت هذا العنوان، يندرج «جزئه» ايضاً فيه على نحو اجمالي ، والحاصل ان الاشكال انما هو في فرض ملاحظة هذين العنوانين بنفسهما ، لا اذا لُوخِطَا بعنوان عام شامل لهما .

والعجب انه (قدس سره) مثل له باجزاء الكلمة وكلمات الآية ، وآيات السورة ؛ مع ان كثيراً من الاعلام صرحوا بشمول قاعدة التجاوز بنفسها للاجزاء و اجزاء الاجزاء فاذا شك في قراءة السورة بعد مضي محلها جرت فيها القاعدة ، كما انه اذا شك في قراءة آية منها بعد مضي محلها جرت فيها ايضاً؛ فالسورة بنفسها مشمولة لها، كما ان آية من آياتها ايضاً مشمولة ، فراجع «العروة» وتعليقات الاعلام عليها في مسألة الشك بعد المحل في اجزاء الصلوة .

فلو كان لحاظ الكل واجزائه في خطاب واحد مستحيلاً جرى ذلك في الجزء و
واجزاء الجزء .

ومما ذكرنا تعرف عدم الحاجة في حل الاشكال الى تكلف القول بان الادلة الواردة
في المسئلة متكفلة لحكم قاعدة الفراغ عن العمل فقط ، فالمجموع اولاً وبالذات هو هذه
القاعدة، الا ان الادلة الخاصة الواردة في باب اجزاء الصلوة تنزل اجزائها منزلة الكل،
فحصل للقاعدة فردان: فرد حقيقي، وفرد تنزيلي ، بعد حكومة ادلة قاعدة التجاوز (اي
الروايات الواردة في باب الشك في اجزاء الصلوة) على ادلتها ، فاذن لا يلزم الجمع بين
الحاظين في اطلاق واحد اصلاً.

ذكر ذلك المحقق النائيني في اواخر كلامه في المسئلة وجعله طريقاً لحل هذه
العقدة، والاشكال الان في الوجه الثالث من لزوم التدافع بين القاعدتين ، وبنى عليه ما بنى .
ولكن فيه من التكلف والتعسف ما لا يخفى ، وسيأتي توضيحه بنحو او في ان شاء الله تعالى .

مركز تحقيق مكتبة آية الله العظمى

«ثالثها»

لزوم التدافع بين القاعدتين في موارد التجاوز عن محل الجزء المشكوك ، فانه
باعتبار لحاظ الجزء بنفسه ، كما هو مورد قاعدة التجاوز يصدق انه تجاوز عن محله ،
فلا يعتنى بالشك فيه ، وباعتبار لحاظ الكل يصدق انه لم يتجاوز ، فيجب الاعتناء به وتدار
كه ، وهذا هو التدافع بينهما .

والجواب عنه ان هذا التدافع ساقط جداً لانه :

اولاً - لا تدافع بين نفس القاعدتين ، وانما يكون التدافع على فرض وجوده -
بين اصل قاعدة التجاوز وعكس قاعدة الفراغ ، وهذا انما يلزم لو كان عكسها كنفسها مجعولة .
وكما لو كان المجموع اصلها فقط وكان لزوم التدارك عند عدم الفراغ من باب قاعدة
الاشتغال - كما هو الظاهر - فلا تدافع بينهما اصلاً . فان مخالفتها من قبيل مخالفة ما فيه

الاقتضاء وما لا اقتضاء فيه ومن الواضح عدم المناقاة بينهما .

فلزوم تدارك الجزء المشكوك قبل الفراغ من باب عدم وجود ما يعذر به العبد وما يقتضى برأئته ، فإذا اقتضى قاعدة التجاوز عدم وجوب التدارك عليه كان عنراً له فى تركه ومبرراً للذمة .

والحاصل ان التدافع بينهما ثابت لو كان «عكس» قاعدة الفراغ كاصلها مجعولة و كان كل واحد منهما من قبيل ما فيه الاقتضاء ، فهذا يقتضى التدارك قبل الفراغ عن الكل بينما تكون قاعدة التجاوز مقتضية لعدم وجوبه عند التجاوز عن الجزء ، (فح) يلزم التدافع بينهما ، الا ان يخص عكس القاعدة بموارد لا تجرى فيها قاعدة التجاوز ، كالشرائط التى تعتبر فى مجموع الصلوة ، بناء على عدم جريان قاعدة التجاوز فيها بالنسبة الى الاجزاء السابقة .

هذا ولكن قد عرفت ان المجهول هو نفس القاعدة لا عكسها وان التدارك قبل الفراغ انما هو بمقتضى قاعدة الاشتغال والتكليف الاصلى .
ومن هنا تعرف وجه النظر فيما افاده من الاشكال والجواب فى المقام بقوله : «ان قلت» و«قلت» فراجع كلامه .



«رابعها»

ان المعتبر فى قاعدة التجاوز هو التجاوز عن «محل المشكوك» ، والمعتبر فى قاعدة الفراغ هو التجاوز عن «نفس العمل» ، فكيف يمكن ارادة التجاوز عن محل الشئ وعن نفسه معاً من لفظ واحد ؟

والجواب عن هذا الاشكال يظهر مما ذكرناه واوضحناه فى الوجوه السابقة ولا سيما الوجه الاول ، وتريدك هنا ان الاختلاف بينهما ليس اختلافاً فى عقادهما وما يراد من لفظ «التجاوز» ومتعلقهما انما هو فى المصاديق لا غير .

ففى موارد احراز نفس العمل مع الشك فى صحته من جهة الشك فى الاخلال ببعض

ما يعتبر فيه ، يتحقق المضي عنه بالتجاوز عن نفسه، وفي موارد الشك في نفس الاجزاء يكون المضي عنه بالتجاوز عن محله؛ فالملك هو صدق التجاوز عن الشيء والمضي عنه وهو مفهوم واحد وان كان ما يتحقق به مختلفة .

هذا ولكن الانصاف ان صدق التجاوز عن الشيء بالتجاوز عن محله يحتاج الى نوع من المسامحة لان التجاوز عن الشيء ظاهر في التجاوز عن نفسه لا عن محله ولكن هذا المقدار لا يوجب اشكالا في اندراج القاعدتين تحت عموم واحد ، غاية الامر يكون للتجاوز فردان : فرد حقيقي و هو التجاوز عن نفس العمل ، و فرد ادعائي و هو التجاوز عن محله ولا يذهب عليك ان هذا ليس من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ولو قلنا بامتناعه كما لا يخفى، كما ان هذا غير ما افاده المحقق المذكور من ارجاع احدي القاعدتين الى الاخرى .



هذا كله بحسب مقام الثبوت فتجوز منه انه لا مانع من اتحاد القاعدتين و انشائهما بلفظ واحد ، كما انه لا مانع من انشائهما بانشائين مختلفين ، لو كان هناك داع اليه، وقد عرفت ان جميع ما ذكره من الموانع والاشكالات وجوه فاسدة لا يمكن الركون اليها، وانه لا يلزم اي محذور عقلي من هذه الناحية .



واما بحسب مقام الاثبات و ظهور ادلة المسئلة ، فالمستفاد من بناء العقلاء الذي قد عرفت ثبوته في المسئلة وقد اشير اليه في روايات الباب الواردة من ائمة اهل البيت (عليهم السلام) ايضاً بقولهم : «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» وقولهم «كان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك» هو اتحادهما وعدم الفرق بينهما لاتحاد الملاك في الموردين وان اختلفت مصاديقهما من بعض الجهات .

فما دام الانسان مشغولاً بعمل يكون خبيراً بحاله، مقبلاً الى شأنه، عالماً بكيفياته (ولو

بالعلم الاجمالي الارتكازي الذي عرفته آفاً فيكون اذكروا بصر منه حين يشك (عند مضيه وانصرام اجله وانمحاء تفاصيله عن ذهنه) . بلا تفاوت في ذلك بين الكل والجزء وبين الفراغ عن نفس الشيء او التجاوز عن محله .

اما الادلة النقلية التي هي العمدة في المسئلة فالانصاف انه لا يستفاد منها - على اختلاف السننها وتغاير هاشيثان مختلفان ، بل الناظر فيها ، اذا كان خالي النظر ، غير مشوب الذهن بمادار بين الاعلام من النقض والابرار في اتحاد القاعدتين واختلافهما ، لا يتبادر الى ذهنه الاقاعدة واحدة عامة تجرى في اجزاء العمل وكلها بعد مضيتها و انصرامها .

ولا ينافي ذلك كونها مقيدة ببعض القيود في بعض مصاديقها ؛ كاعتبار الدخول في الغير بالنسبة الى جرياتها في الاجزاء (لوقلتا به) كما سيأتي ان شاء الله .
ويؤيد هذا المعنى تقارب التعبيرات ؛ لو لم نقل باتحادها ، في اخبار الباب الواردة في موارد الفراغ عن نفس العمل ، والتجاوز عن الاجزاء ؛ من التعبير بالمضي (كما في روايتي اسماعيل ومحمد بن مسلم) وان الشك ليس بشيء (كما في روايتي زرارة وابن ابي يعفور) .

حتى ان التعبير ؛ «التجاوز» او «الدخول في الغير» لا يختص بموارد قاعدة التجاوز (على ما اختاره القائلون بالتعدد) بل ورد ذلك بعينه في الاحاديث الواردة في مورد قاعدة الفراغ ايضاً فرواية ابن ابي يعفور المروية عن الصادق (ع) «اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزء» بناء على رجوع الضمير في قوله «قد دخلت في غيره» الى الوضوء ، واردة في باب قاعدة الفراغ مع ذكر اعتبار الدخول في الغير فيها و ما وقع فيها من التعبير بالتجاوز .

وفي غير هذه الرواية ايضاً شواهد على المقصود فراجع وتدبر .

فتحصل من ذلك كله ان الحق هو اتحاد القاعدتين وفاقاً لما يظهر من شيخنا العلامة

الانصارى وغيره (رضوان الله عليهم).



بقي هنا شيء

وهو انه ماثرة هذا النزاع واى فرق بحسب النتيجة بين القول باتحاد القاعدتين
وتعديدهما؟

و سيظهر لك ذلك فى البحوث الآتية لاسيما البحث عن اعتبار الدخول فى الغير ،
وجريان قاعدة التجاوز فى الاعمال المستقلة ، ونحوهما .



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامي



٣ - في انها من الامارات او من الاصول العملية؟

قد وقع الخلاف في ان قاعدة التجاوز والفراغ - سواء قلنا باتحادهما كما هو التحقيق او تعددهما كما عليه شريعة من المتأخرين والمعاصرين - هل هي من الاصول العملية او مندرجة في سلك الامارات؟.

وانت اذا احطت خبراً بما سلفناه في بيان مدرك القاعدة لانك في اندراجها في سلك الامارات الظنية، لما عرفت من ان الحق ثبوتها عند العقلاء واهل العرف قبل ثبوتها في الشرع، وان ملاكها عندهم هو غلبة الذكر على الفاعل حين العمل (بما عرفت توضيحه).
فهي مبنتية عندهم على «اصالة عدم الغلبة حين العمل» منضمة الى عدم احتمال ارتكاب الفاعل العالم بالاجزاء وشرائط العمل ما هو خلاف مراده ومرامه.
وقد عرفت ايضاً ان الشارع المقدس امضاها بهذا الملاك عيناً، والشاهد له روايتا «بكير بن اعين» و«محمد بن مسلم» (١) ففي الاولى علل الحكم بقوله: هو حين يتوضاً اذكر منه حين يشك، وفي الثانية بقوله، و كان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك، (والانصراف في الصلوة آخر ازمة الاشتغال بالفعل).

فمع ذلك لا يبقى مجال للتشكيك في حجية القاعدة على نحو سائر الامارات المعتمدة عقلاً وشرعاً.

هذا ومن اوضح القرائن عليه انه ورد في غير مورد من الروايات الخاصة اشارات لطيفة الى هذا المعنى لا يبقى معها شك في المسئلة، واليك بيانها:

١ - ذكرناهما تحت الرقم ٦٥٥ سابقاً عند ذكر روايات القاعدة

ففي رواية عبدالرحمن عن ابي عبدالله (ع) الواردة فيمن اهوى الى السجود فلم يدر أركع ام لم يركع؟ قال: قدر سمع (١)

وفي رواية اخرى عن فضيل بن يسار عن ابي عبدالله (ع) ايضاً بعد سؤاله بقوله: استتم قائماً فلا درى اركعت ام لا؟ قال (ع): بلى قدر سمعت (٢).

وفي رواية ثالثة عن حماد بن عثمان عن ابي عبدالله (ع) ايضاً بعد سؤاله بقوله: اشك واناساجد فلا درى اركعت ام لا؟ فقال: قدر سمعت امضه (٣)

هذا ما ظفرنا به من الروايات الخاصة المشتملة على التصريح بوقوع الفعل المشكوك ووجوده بقوله: «قد ركع» او: «بلى قدر سمعت» او: «قدر سمعت امضه» وقد نقلناها سابقاً تحت الرقم ٣ و ٤ من الروايات الخاصة الدالة على القاعدة.

وهي شاهدة على كشف القاعدة عن الواقع وان اعتبارها انما هو من جهة كشفها عن ذلك، لانها مجرد حكم لرفع الحيرة والشك عند العمل من دون ان تكون ناظرة الى الواقع واحرازه، كما هو شأن الاصول العملية.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

نسبتهما مع سائر الاصول - و من هنا لا يبقى مجال للشك في تقديمها على الاستصحاب وسائر الاصول العملية الواردة في مواردنا، لتقدم الامارات عليها جميعاً .
واما لو قلنا بانها مندرجة في سلك الاصول العملية اشكل تقديمها على غيرها كالاستصحاب وشبهه.

نعم ذكر شيخنا العلامة الانصاري في صدر كلامه في المسئلة ان هذه القاعدة مقدمة على خصوص الاستصحاب (وشبهه) وان كانت من الاصول العملية، لورودها في مورد ولو كونها اخص منه مطلقاً؛ فانه ما من مورد يجري فيه القاعدة الا وهناك استصحاب يقتضي الفساد (انتهى ملخص كلامه).

وهذا الكلام وان ارتضاء غير واحد ممن تأخر عنه وركنوا اليه في وجه تقديم القاعدة

على الاستصحاب (على القول بانها منسلكة في سلك الاصول العملية) الا انه لا يخلو عن نقدواشكال .

وذلك لان موارد جريان القاعدة لا تنحصر بموارد يجرى فيها استصحاب الفساد بل هي على احوال ثلاثة:

قسم يجرى فيه استصحاب الفساد ، وقسم يجرى فيه استصحاب الصحة ، وقسم لا يجرى فيها استصحاب اصلا . لاذا ولاذاك .

اما الاول فامثلته كثيرة ، واما الثاني فهو كالشك في صحة الصلوة بعد الفراغ عنها من جهة الشك في الطهارة او الستر او غيرهما من الشرائط مع القطع بسبق وجودها قبل الصلوة وعدم العلم بحصول خلافها .

والثالث كالشك في الصحة من ناحية هذه الشرائط مع عدم العلم بالحالة السابقة من جهة تعاقب حالتين مختلفتين لا يدري ايتهما كانت مقدمة على الاخرى .

والموارد التي تكون من القسم الثاني والثالث ليست نادرة لا يعتنى بها حتى يكون حمل العمومات او الاطلاقات عليها من قبيل الحمل على الفرد النادر ، وتخصيصها بها من التخصيص المستهجن ، بل هي كثيرة جداً ولا سيما القسم الثاني .

اللهم الا ان يقال : انه لا شك في ندرة القسم الثالث كما انه لا شك في لغوية جعل القاعدة لخصوص الموارد التي تكون من القسم الثاني ؛ لكفاية الاستصحاب الجارى فيها وفي غيرها ، الموافق للقاعدة بحسب النتيجة .

فان لا يمكن حصر موارد القاعدة فيها ؛ بل لا بد من جريانها في موارد القسم الاول ايضا وهي موارد استصحاب الفساد .

واحسن من جميع ذلك ان يقال : ان الروايات الخاصة الواردة في بعض مصاديق القاعدة (التي مرت عليك عند بيان مدركها) بل وبعض العمومات الواردة في مورد الشك في الركوع والسجود ومثلها دليل قاطع على تقديم القاعدة على اصالة الفساد واستصحاب

العدم، لوضوح ان هذه الموارد من موارد استصحاب العدم .

فمثل قوله (ع) في رواية اسماعيل بن جابر عن ابي عبدالله (ع) ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض ، كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه ، و هكذا مصححة زرارة وموثقة ابن ابي يعفور وغيرهما دليل واضح على جريانها في موارد اصالة الفساد فتدبر جيداً .



بقي هنا شيء - وهو ان القول بامارية القاعدة - كما هو المختار - لا يوجب الحكم بشبوت جميع لوازمها وملازماتها ، كما دار في السنة كثير من المتأخرين والمعاصرين في باب الامارات وانه تثبت بها جميع ذلك .

مثلاً اذا شك بعد الفراغ عن الظهر في صحتها من جهة الشك في الطهارة، فلا اشكال في الحكم بصحتها وصحة ما يترتب على فعلها من صلوة العصر؛ واما الحكم بتحقيق الطهارة حتى لا يجب تحصيلها للصلوات اللاحقة فلا، بل يجب عليه تحصيلها للصلوة العصر وغيرها؛ فان مورد جريان القاعدة هو نفس صلوة الظهر وهي تدل على صحتها؛ كانها امر معلوم بالوجدان من هذه الجهة (اي من حيث اشتغالها على الطهارة المعبرة فيها) واما تحقق نفس الطهارة مع قطع النظر عن هذه الحيثية فلا (تأمل فانه لا يخلو عن دقة).

نعم لو اجرى القاعدة في نفس الطهارة بان شك في صحتها بعد احراز اصل وجودها، كانت كانتا حصلت بالوجدان؛ فلا يجب تحصيلها للصلوات اللاحقة.

والسرفى جميع ذلك ما ذكرناه في محله من ان كون شيء اماراً لا يلزم اثبات جميع «ملازماته» وما يقال من اثباتها جميع اللوازم والملازمات ولو بالف واسطة حديث ظاهري خال عن التحقيق، ولو بنى عليه لزم فقه جديد كما لا يخفى على الخبير؛ بل انما يترتب عليها من الاثار الواقعية ولوازمها في مورد ما ينصرف اليه اطلاق ادلتها، ويختلف ذلك باختلاف المقامات.

مثلاً لاشك في كون البيئة من اوضح الامارات و اتمها دليلاً وسعة، ولكن هل يمكن الاخذ بجميع لوازمها و ملازماتها والقول بحجية مثبتاتها كيف كانت ؟ مثلاً اذا شهد شاهدان او اكثر بان زيدا كان جالساً في مكان فلاني ، ثم جاء رجل ورمى الى جانبه سهماً لو كان جالساً في مكانه اصاب وقتله، فهل ترى بمجرد شهادة الشهود اجراء حكم القتل (عمداً او خطأ) في حقهم ولو لم يحصل القطع بوقوع القتل من الامارة المذكورة ، استناداً الى ان ذلك من آثارها الشرعية ولو بوسائط؟

اوانه اذا قامت البيئة بان هذا اليوم اول يوم من شوال ويوم فطر و علمنا ان زيدا يبعث من سفره ذاك اليوم بعينه فهل يمكن ترتيب آثار معجى زيدا بمجرد هذه الشهادة ؟ (فتدبر فانه حقيق به).



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

٤- في اعتبار الدخول في الغير وعدمه

اختلفوا في اعتبار الدخول في الغير وعدمه في جريان القاعدة على

أقوال :

الأول - ما استفاد من كلمات شيخنا العلامة (قدس سره) في هذا المقام من اعتباره في جميع الموارد ولكن هذا «الغير» لا يجب أن يكون دائماً فعلاً وجودياً بل يجوز أن يكون حالة عدمية أحياناً ، مثلاً بالنسبة إلى مجموع الصلوة هو الحالة الحاصلة بعدها ولو لم يدخل في فعل وجودي بعد ، واليك نص عبارته :

«الأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ ، إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره ، كما لو فرغ عن الصلوة والوضوء ، فإن حالة عدم الاشتغال بهما بعد مغايرة لهما وإن لم يشغل بفعل وجودي ، فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما .

الثاني - اعتبار الدخول في فعل وجودي بعد العمل ، يظهر ذلك من كلمات المحقق الخراساني (قده) في تعليقاته على «الرسائل» حيث أنه بعدما صرح باعتبار الدخول في الغير في مورد قاعدة التجاوز عند الشك في أجزاء فعل واحد ، قال :

وأما قاعدة الفراغ فالظاهر منها أيضاً اعتبار الدخول في الغير لظهور قوله (ع) في صحيحة زرارة في الوضوء : « وقد صرت إلى حال آخر » وصدره وثقة ابن أبي يعفور : « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره » انتهى .

وكلامه هذا مبني على إرجاع ضمير «غيره» في الحديث إلى الوضوء ، أي دخلت في غير الوضوء من الأفعال الوجودية (لا في غير ذلك الجزء) واستدل به بهاتين الروايتين دليل على عدم اكتفائه في ذلك بمجرد الفراغ عن العمل وعدم كفاية مجرد صدق عنوان

«المعنى» أو «التجاوز» الواردتين في بعض احاديث الباب، عنده.

الثالث - التفصيل بين موارد جريان قاعدة التجاوز والفراغ والقول باعتبار الدخول في الجزء المستقل المترتب عليه شرعاً في جريان قاعدة التجاوز ، و اما الفراغ فلا يعتبر فيه شيء الا الدخول فيما يكون مباحاً للعمل المشكوك فيه ، حتى انه بالنسبة الى جريان قاعدة التجاوز في الجزء الاخير من الصلوة اعتبر الدخول في التعقيب المترتب عليه شرعاً والا لا يجري فيه قاعدة التجاوز وان جرت فيه قاعدة الفراغ لعدم اعتبار شيء فيه عدا الدخول في حال مباحين لها .

ولا يبعد رجوع هذا القول الى ما ذكره الشيخ العلامة الانصاري (قده) في المعنى وان كانا مختلفين في الصورة فتأمل .

الرابع - التفصيل بين موارد جريان قاعدة الفراغ من الوضوء والصلوة بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الاخير منه وعدم كفايته بالنسبة الى الصلوة ، حكاه شيخنا العلامة الانصاري (قده) عن بعض ؛ ولم يسم قائله ، ثم رد عليه بانحداد الدليل في البابين وهو كذلك .

الخامس - عكس هذا التفصيل اعني اعتبار الدخول في الغير في باب الوضوء دون باب الصلوة ؛ قال المحقق الاصفهاني في بعض كلماته في المقام :

ويمكن ان يقال بناء على تعدد القاعدة ؛ بالفرق بين الوضوء والصلوة في جريان قاعدة الفراغ فيهما بتقييدها في الاول بالدخول في الغير دون الثاني ، وذلك لتقييد الفراغ عن الوضوء بذلك في رواية زرارة حيث قال : «فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه فقد صرت في حال اخرى من صلوة او غيرها الخبر» وكذا في رواية ابن ابي يعفور : «اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره»... الى ان قال : ولا استبعاد في اختصاص الوضوء بالدخول في الغير بعد اختصاصه بعدم جريان قاعدة التجاوز عن المصل فيعبراً (انتهى محل الحاجة من كلامه قدس سره) .

هذا ما أثرنا عليه من الأقوال في المسئلة ولعل المتتبع يعثر على أقوال آخر في كلماتهم، ولكن المهم تحقيق الحال بينها .

فمنقول: التحقيق ان منشأ الخلاف في المسئلة هو اختلاف السنة الروايات الواردة فيها:

فبعضها مطلقة لم يذكر فيها سوى عنوان المصنوع والتجاوز عن الشيء؛ كرواية محمد بن مسلم (١) ورواية ابن أبي يعفور (٢) وظاهر رواية بكير بن اعين (٣) ورواية أخرى لمحمد بن مسلم (٤) المشتملة على تعليل الحكم وكذا ما قبلها ، و بعض الروايات الخاصة الواردة في ابواب الوضوء والصلاة كقوله في رواية محمد بن مسلم كلما مضى من صلواتك وطهورك فذكرته تذكر أقامضه (٥).

وبعضها الآخر مقيد بالدخول في الغير مثل رواية زرارة (٦) واسماعيل بن جابر (٧) وصدر رواية ابن أبي يعفور ورواية أخرى لزراعة نقلناها عن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب حريز (٨)

مركز تحقيق كتاب توير علوم إسماعيل

فحينئذ يقع البحث في ان وجه الجمع بين الطائفتين ماذا.

هل هو بتقييد المطلقات بما قيد بالدخول في الغير ، كما هو قضية المطلق والمقيد

١ - نقلناه تحت الرقم الثالث من الروايات العامة

٢ - د د د الرابع ،

٣ - د د د الخامس ،

٤ - د د د السادس ،

٥ - د د د الاول من الروايات الخاصة

٦ - نقلناها تحت الرقم ١ من الروايات العامة

٧ - د د د ٢ د د د

٨ - د د د ٧ د د د

في غير المقام او يقال ان القيد هتامن قبيل القيود الغالبية فلا يفيد الاحتراز عن غيره ، لان الغالب في افعال الانسان - لاسيما مثل الصلوة التي هي مورد الروايات - انه اذا خرج منها دخل في فعل آخر .

او يقال ان التقييد بالدخول في الغير انما هو في موارد التجاوز عن اجزاء العمل ، فكل جزء شك فيه لا يعتنى به اذا دخل في غيره ، واما اذا كان الشك بعد الفراغ عن الكل فيكفي فيه مجرد الفراغ عنه . لان التقييد بذلك كما هو في موارد التجاوز عن الاجزاء لا بالنسبة الى الفراغ عن الكل .

ولا يخفى ان الخلاف الواقع في اتحاد القاعدتين وتعددتهما لا دخل له بهذا التفصيل ، فانه لا ينافي وحدة القاعدتين ايضاً لعدم المانع في تقييد احد فردي عام واحد بقيد لا يجري في سائر افراده .

هذا ولكن المحقق النائيني (قده) بنى هذه المسئلة والتفصيل الذي اختاره في على ما اختاره في اصل القاعدة من انه ليس هناك الا قاعدة واحدة وهي قاعدة الفراغ الجارية في الافعال المستقلة ، لكن الشارع المقدس نزل خصوص اجزاء الصلوة منزلة الافعال المستقلة بمقتضى حكومة الادلة الواردة فيها عليها . فبعد هذا التنزيل تجري القاعدة في اجزاء الصلوة فقط .

ولكن حيث ان ادلة التنزيل مقيدة بخصوص موارد الدخول في الغير ، ولا مانع من تنزيل شيء مقام شيء مع قيود خاصة ليست في المنزل عليه ، كان اللازم اعتبار الدخول في الغير في موارد قاعدة التجاوز دون غيرها .

هذا وقد عرفت سابقاً ضعف ما اختاره من المبنى ، وانه ليس في اخبار الباب من لسان التنزيل والحكومة عين ولا اثر وان جميع ما ورد في باب قاعدة التجاوز والفراغ تفرغ عن لسان واحد من دون ان يكون احدهما ناظراً الى الآخر وتنزيل شيء منزلة آخر .

مضافاً الى ان لفظ «الشيء» الوارد في اخبار قاعدة الفراغ عام يشمل الافعال المستقلة

وأجزاء المركبات الشرعية مثل الركوع والسجود وغيرهما .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ما يقتضيه الانصاف هو أن الدوران لو كان بين احتمال التقييد ، وبين الأخذ بالاطلاق وحمل القيد على القيد الغالبى (مع تسليم كون القيد هنا قيداً غالبياً) لم يكن مجالاً للتريد في ترجيح جانب الإطلاق فإن المفروض أن أدلة التقييد في نفسها قاصرة عن الدلالة عليه بعد كونها واردة مورد الغالب .

إلا أن الكلام بعد في أن حمل القيد على «الغالب» ليس بأولى من حمل إطلاق المطلق عليه وانصرافه إلى الغالب .

فإن يكون المطلقات أيضاً قاصرة في نفسها عن الدلالة على شمول الحكم وعمومه ، ونتيجة ذلك وجوب الأخذ بها في القدر المتيقن منها أعني خصوص الموارد التي يكون القيد موجوداً - وهو مورد الدخول في الغير - لا غير . غاية ما في الباب أن هذا ليس من جهة قيام الدليل على التقييد بل من ناحية قصور المطلقات عن إثبات مزيد منه .

هذا ولكن الذي يسهل الخطب ويرفع الغائلة هو أنه وإن لم نعتبر الدخول في الغير في موارد قاعدة التجاوز ، إلا أنه لازم لتحقيق عنوان «المضى والتجاوز» فنفس هذا العنوان لا يتحقق إلا بالدخول في الغير ، مثلاً إذا شككنا في تحقق جزء من أجزاء الصلوة ووجوده فإنما يتحقق التجاوز عن محله إذا دخلنا في جزء آخر منها أو مقدمة له ، وبدونه فالمحل باق لم يتجاوز عنه .

وهذا بخلاف موارد الفراغ عن الكل فإن عنوان «المضى أو غيره من أشباهه» يتحقق بوجود آخر جزء منه مثل التسليم في الصلوة ، وإن لم يدخل في غيرها

(فح) يكون التقييد بالدخول في الغير في خصوص «الأجزاء» من باب عدم تحقق عنوان التجاوز والمضى بدونه ، فهذا القيد لا يكون في الواقع قيداً بل يكون من باب تحقق الموضوع (ولكن ليعلم أن هذا إنما هو في مورد الشك في أصل وجود الجزء لا ما إذا شك في صحته بعد العلم بتحقيقه ووجوده) .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الاقوى عدم اعتبار الدخول في الغير في موارد القاعدتين سواء قلنا باتحادهما او تعددهما - الا ما يتحقق به موضوع المضي والتجاوز، نعم يستثنى من ذلك بعض موارد لورود دليل خاص فيه كما سيأتى ان شاء الله؛ وبهذا البيان تنحل عقدة الاشكال وترفع الغائلة.

ويؤيد ما ذكرنا ظهور التعليل الوارد في روايتي «بكيز بن اعين» و«محمد بن مسلم» بقوله (ع): «و حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» وقوله (ع): «وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك» لرفضه كل قيد سوى عنوان «البعدية» ومن الواضح ان ظهور التعليل مقدم على غيره عند التعارض مع ما عرفت فيها من ضعف الدلالة.

وكذلك بناء العقلاء على العمل بالقاعدة ايضاً ينفي اعتبار هذا القيد، لانه يدور مدار مضي العمل والفراغ عنه، ولادخل للدخول في الغير فيه كما هو ظاهر.

نعم يبقى في المقام شيء وهو انه ما المراد من الغير بناء على القول باعتباره وهل هو كل فعل مغاير للمشكوك فيه او يعتبر فيه قيود خاصة وسنبحث عنه في الامر الاتي ان شاء الله.

٥ - المراد من «الغير» ماذا ؟

قد وقع الكلام بين الاعلام ايضا في ان الذي يعتبر في تحقق التجاوز عن محل الشيء هل هو الدخول في مطلق الغير (بناء على اعتبار الدخول في الغير) ولو كان مقدمة للجزء الآتي، كالهوى للسجود والنهوض للقيام ، او لا يكفي الا الدخول في الاجزاء الاصلية .

والمشهور عدم الاكتفاء بمطلق الغير وظاهر الروايات ايضا ذلك، لظهور قوله عليه السلام : «ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعدما قام فليمض» في مقام التوطئة لذكر الكبرى الكلية بقوله: «كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» في ان الغير لا بد وان يكون من الاجزاء الاصلية وان لا غير اقرب الى «الركوع» من «السجود» والى «السجود» من «القيام» .

اللهم الا ان يقال ان ذكر المثاليين ليس من جهة اعتبار الدخول في الاجزاء الاصلية المستقبلية ، بل من باب انهما مما يكثر الابتلاء بهما ؛ وان الشك في حال الهوى او النهوض نادر، فانه يحصل عادة بعد ما استقر في الغير وقبله لا تنفي صورة الفعل غالباً عن الذهن .

ويؤيد ما عليه المشهور رواية عبد الرحمن «قال قلت لابي عبدالله (ع) رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدرك أسجد ام لم يسجد؟ قال : يسجد؛ قلت: الرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوي قائماً فلم يدرك أسجد ام لم يسجد قال سجد» (١) فان المدار فيها الاجزاء الاصلية لامقدماتها .

ولكن تعارضها رواية اخرى له عن ابي عبدالله (ع) قال قلت له (ع): رجل اهوى الى السجود فلم يدرك ركع ام لم يركع قال قدر ركع» (٢)

فان ظاهر قوله : اهوى الى السجود عدم بلوغه حده .

ورواية فضيل بن يسار قال قلت لابي عبدالله (ع) : استتم قائماً فلا ادري ركعت ام لا؟ قال : بلى قدر ركعت فامض في صلوئك فان ذلك من الشيطان (٣) .

١ - رواه في الوسائل في ابواب السجود الباب ١٥ .

٢ - ٣٩٢ - ، ، ، الركوع الباب ١٣ .

هذا ولكن الرواية الأخيرة لا تخلو عن شوب ابهام فان المراد من الاستتمام قائماً
يمكن ان يكون استتمامه بعد السجود الثاني ؛ فلو شك في ركوع الركعة السابقة لا يعتنى
به، كما احتمله شيخ الطائفة (قدس الله سره الشريف) .

واما احتمال ارادة الاستتمام قائماً في نفس تلك الركعة فبعيد جداً لعدم تصوير وجه
صحيح له ؛ وما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) في نهاية الدراية في توجيهه من :
ان المراد احثائه للركوع ثم استتمامه القيام مع الشك في انه ركع ام لا فهو امر نادر بعيد
الوقوع كما لا يخفى .

هذا مضافاً الى ان القيام بعد الركوع بنفسه من الواجبات فهو من قبيل الدخول في
جزء آخر من الافعال الاصلية لا من باب الدخول في مقدمة الاجزاء .

ويحتمل ورودها في كثير الشك لقوله (ع) : فانما ذلك من الشيطان كما احتمله صاحب
الوسائل بعد ذكر احتمال الشيخ .

واما الرواية الاولى فظهورها وان كان في الهوى الذي من المقدمات الا ان حملها
على آخر مراتب الهوى الذي يصل الى حد السجود بقرينة غيرها من الروايات التي
ذكرناها آنفاً - لاسيما مع ذهاب المشهور الى عدم الاعتناء بمقدمات الافعال ، ليس
ببعيد فتأمل .

فتحصل من جميع ذلك ان الذي يقتضيه الجمع بين روايات الباب هو عدم الاعتناء
بالدخول في مقدمات الافعال عند اجراء القاعدة وانه يجب الدخول في فعل آخر اصلي .

وهذا لا ينافي ما ذكرنا آنفاً من ظهور روايات القاعدة في كفاية مطلق الفراغ ، وكذا
التجاوز الحاصل بالدخول في فعل غيره ايا ما كان ، لانه لا مانع من ان يكون هذا حكماً تعبيرياً
في خصوص موردّه فقد اسقط الشارع هنا حكم مقدمات الافعال ولم يعتن بها ؛ ولا ينافي ذلك
بقاء الاطلاق على حاله بالنسبة الى سائر موارد القاعدة ، ولعل الحكمة في حكم الشارع
بذلك ان صورة الجزء السابق لا تنمحي عن الذهن غالباً قبل الانتقال الى جزء آخر

مباين له ؛ فحالة الذكر الحاصلة حين الفعل باقية قبل الانتقال الى الجزء الثاني فتأمل
وان ابيت عن قبول هذه الحكمة فالحكم تعبد محض في مورده .

واما التفصيل بين الوضوء و الصلوة بعدم اعتبار الدخول في الغير في الاول دون
الثاني او بالعكس ؛ فهو ضعيف جداً يدفعه اتحاد الدليل في البابين ، كما ذكره شيخنا العلامة
الانصارى (قدمه) .

واما قوله في رواية زرارة : «فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال
اخرى ، في الصلوة او غيرها ؛ فشككت في بعض ما سمي الله مما اوجب الله عليك فيه وضوئه
لا شيء عليك فيه» (١) فالظاهر انه ليس قيماً شرعياً ولعل الوجه فيه هو جريان العادة بان صورة
الفعل لا تذهب عن الذهن عادة قبل صيرورته الى حال آخر ، واشتغاله بفعل مباين له .

ولذا جعله مقابلاً لما ذكر في صدر الرواية بقوله : اذا كنت قاعداً على وضوئك
فلم تدرا غسأت ذراعيك ام لا ؟ فاعد عليهما ؛ الى ان قال : مادمت في حال الوضوء .
فلو كان القيد قيماً شرعياً كان هناك صورة ثالثة لم يذكرها الامام (ع) مع ان ظاهرها
كون الامام (ع) يصدد بيان جميع صور المسئلة بما ذكره من الشقين .

ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالحديث الثاني اعني صدر رواية ابن ابي يعفور
«اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء ، انما الشك اذا
كنت في شيء لم تجزه» .

فانه لا مناص من حمل القيد على ما ذكرنا اوشبهه ، كما يشهد به ذيل الرواية ايضاً
فانه خال عن هذا القيد مع انه من قبيل الكبرى له .

هذا مضافاً الى احتمال رجوع الضمير في قوله «دخلت في غيره» الى غير هذا الجزء
فيكون حال اجزاء الوضوء حال اجزاء الصلوة ؛ وهذا الحكم وان كان مخالفاً للمشهور
بل مخالفاً لغيرها من الروايات كما سيأتي ، الا ان هذا الاحتمال في نفسه اقرب الى ظاهر
الرواية ، وكونها غير معمول بها على هذا التقدير لا يوجب حملها على غيره ، ما لم يقم قرينة
لفظية او حالية عليه فتدبر .

٦. المحل الذي يعتبر التجاوز عنه شرعي او عقلي او عادي ؟

قد عرفت ان ظاهر اطلاقات اخبار الباب عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد مضيه ، او التجاوز عنه ، او الخروج منه ، وان هذه العناوين (المضى والتجاوز والخروج) انما تصدق حقيقة في موارد يعام بوجود اصل الشيء مع الشك في تحقق بعض ما يعتبر فيه من الاجزاء والشرائط ؛ فهي غير صادقة في الموارد التي يشك في اصل وجود الشيء حقيقة فلا تشمل مورد قاعدة التجاوز الذي يكون الشك فيه في اصل وجود الركوع او السجود او غيرهما مثلاً . الا ان تطبيق هذه الكبرى في غير واحد من الاخبار على هذه الموارد ، يدل على ان المراد من التجاوز عن الشيء اعم من التجاوز عنه حقيقة وبالغناية (بالتجاوز عن محله) وهذا اطلاق شايع ذابح .



(فح) يقع الكلام في ان المراد بـ «محل الشيء» ما اذا فانه يتصور على انحاء :

١ - **المحل الشرعي** - وهو المحل المقرر للشيء شرعاً ، ولا يخفى ان المراد منه هو المحل الذي يعتبر اتيانه فيه اولاً وبالذات وبحسب حال الذكر والاختيار ، فمحل السجود قبل الدخول في القيام بحسب جعله الاولى الشرعي وان كان يجوز الرجوع اليه و اتيانه بعد الدخول في القيام اذا تذكر قبل الركوع .

فما يقال من ان محل السجود باق قبل الدخول في ركوع الركعة الآتية فاسد لانه محل له في حال السهو والنسيان ولذا لا يجوز تأخيرها كذلك عمداً .

٢ - **المحل العقلي** - وهو المحل المقرر له بحكم العقل وبحسب الطبع وقد مثل له شيخنا العلامة الاسـرى بمحل «الراء» من تكبير الاحرام فانه لا بد ان يؤثر بها بلا فصل والالزم الابتداء بالساكن المحال عقلاً ، ولا يخفى ان هذا القسم (مع غمض النظر عن المثال الذي ذكره) فان الابتداء بالساكن ليس محالاً عقلاً بل هو كالتقاء الساكن بل ثلاث ساكنات

امر ممكن في لغتنا وان لم يقع فيها ، حينما وقع في غيرها من لغات الاجانب) راجع الى المحل الشرعى بالمآل؛ فان الامر انما يتعلق بالافراد الممكنة لا غير، (فتأمل).

٣ - **المحل العرفي** - وهو المحل الذى قرر له بحكم الطريقة المألوفة ، كمحل اجزاء الجملة وآيات السورة ، فانه لا بد ان يؤتى بها قبل فصل طويل يوجب انحاء صورتها (كما مثله).

ولكن غير خفى ان هذا ايضا راجع الى المحل الشرعى ، فان المعتبر شرعاً فى القراءة اتيانها على الطريقة المألوفة، فلوانى بها على غيرها كانت فاسدة غير مأمور بها شرعاً، لعدم صدق اسم الكلام او السورة او القراءة عليها عرفاً .

٤ - **المحل العادى** - وهو المحل المقرر له بحسب العادة.

والعادة اما «عادة نوعية» او «شخصية» والاولى مثل الاتيان باجزاء الفصل متوالية، فان التوالى وان لم يكن معتبراً فيها شرعاً ويجوز الفصل بينها بساعة او يوم او ايام ؛ الا انه جرت عادة الناس باتيانها متوالية غالباً، والثانى كمن اعتاد اتيان الصلوة فى اول وقتها ؛ فان اول الوقت بالنسبة اليه محل عادى.

لا اشكال ولا كلام فى الاقسام الثلاثة الاولى، لما عرفت من رجوعها الى المحل الشرعى ؛ وانما الكلام فى القسم الاخير بـ «كلا شقيه» ، فقد نفاه كثير من اعلام المتأخرين كشيخنا العلامة الانصارى والمحقق الخراسانى و المحقق الاصفهانى وغيرهم (قدس الله اسرارهم) .

الا انه قد يحكى عن غير واحد من الاعاظم ممن تقدم ؛ كفخر المحققين وغيره ، الميل الى اجراء قاعدة الفراغ والتجاوز هنا ، حتى انهم مثلوا له بمعتاد الموالاة فى غسل الجنابة اذا شك فى الجزء الاخير منه بل يحكى عن الفخر الاستدلال له بخبر «زرارة» ، وبان خرق العادة على خلاف الاصل (انتهى) .

والذى ينبغى ان يقال : انه كما عرفت ليس فى اخبار الباب من لفظ «المحل»

عين ولا اثر ، حتى يتكلم في المراد منه ؛ وانما المذكور فيها عنوان « الخروج » و « المضي » ، و « التجاوز » بمعناها الاعم من الحقيقي والمجازي كما عرفت ، وفي صدق هذه العناوين على التجاوز عن المحل المعتاد اشكال .

لان القدر المعلوم منها المستكشف من الامثلة المذكورة في الروايات هو المحل الشرعي ، او ما يرجع اليه ، ولا اطلاق يعتمد عليه بالنسبة الى غيره كما لا يخفى . هذا ولكن المكلف اذا كان من قصده الاتيان باجزاء الفصل (مثلا) متواليه كان داخل تحت ملاك التعليل الوارد في الروايات بقوله : « هو حين يتوضأ اذ كرمه حين يشك » وقوله في رواية محمد بن مسلم « كان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك » لما قد عرفت من انه كالصغرى لكبرى محذوفة وهي ان الذاكر لا ياتي بما يخالف مقصده ومرامه .

ومن الواضح ان المحل الشرعي او العقلي او العرفي بما هو لادخل له في هذا المعنى وانما هو مقدمة لقصد الفاعل اليد ، فان الفاعل اذا كان بعدد الاتيان بعمل وكان عالما بان اجزائه مترتبة شرعاً على نحو خاص فلا محالة يقصده بهذا الترتيب ، واذا كان قاصداً له بهذا الترتيب - والعقل لا ياتي بما هو مخالف لمرامه - كان فعله الخارجى منطبقاً على قصده ، الا ان يكون غافلاً اثناء العمل وهو خلاف اصالة عدم الغفلة لما خوتة من ظهور حال الفاعل . والحاصل ان المحل الشرعي او ما يشبهه لادخل له في هذا التعليل اصلاً ؛ بل هو مبنى على قصد الفاعل ونيته فقط . فلو حصل هذا القصد بعلة اخرى غير الترتيب الشرعي ، كالعادة ، كانت العلة جارية فيها .

ومن هنا تعرف ان المحل العادي بما هو لا اثر لها في جريان القاعدة ، الا ان تكون العادة كاشفة عن قصد الفاعل ، فان الفاعل اذا كان معتاداً بعادة نوعية او شخصية باتيان عمل كالفصل (مثلا) مرالية كشفت هذه العادة عن انه حين الفعل قصده بهذا النحو ، فيجربى التعليل في حقه ؛ ولو فرض عدم كشف العادة عنه في مقام ، لم يعتد بها اصلاً . فتدبر فانه حقيق به .

هذا ويمكن الاستدلال على اعتبار المحل العادى ، بالمعنى الذى ذكرنا ، بالسيرة العقلانية التى اسندلنا بها لاصل القاعدة ؛ فهل ترى من نفسك اذا كنت بصدد كتابة كتاب او تركيب معاجين او محاسبة امور عديدة ، وكنت عالماً باجزائها وشرائطها ؛ وبعد ذلك شككت فى انك اثبتت بها صحة تامة ؟ فهل ترجع اليها مرة بعد مرة وان كان محلها العقلى باقية بعد ، او تعتمد على ما كنت بصدده وتعامل مع ما فعلت معاملة الفعل الصحيح . وهل ترى من نفسك اذا اثبتت بغسل الجنابة بقصد رفع الجنابة ثم مضى ايام او شهور ، ثم شككت فى الاتيان بالجزء الاخير منه ، تعود اليه مرة بعد مرة لان اجزاء غسل الجنابة فى نفسها ليس لها محل شرعى يفوت بالفعل الطويل ؟ .

فالانصاف ان الاعتماد على المحل العادى ، فى اجراء القاعدة بالمعنى الذى ذكرنا قريب جداً ، ولعل ما حكى عن الفخر وغيره من اعظم اصحابنا ايضاً ناظر الى هذا المعنى . هذا ولكن الذى منع غير واحد من كبار الاصحاب عن اختيار هذا القول وجعلهم فى وحشة منه ، ان فتح هذا الباب ^{يوجب فقهاً جديداً} ، فان لازمه انه اذا كان من عادة الانسان الاتيان بالصلوة اول وقته ، او الوضوء بعد الحدث فوراً ، الحكم بعدم وجوب الاتيان بها عليه لو شك آخر وقتها وكذا عدم وجوب تحصيل الطهارة لو شك بعد حدثه بفصل طويل .

ولكنه توهم باطل فان ما ذكرنا من البيان يختص بما اذا احرز اقدام الفاعل على العمل قاصداً الاتيان تمام اجزائه وشرائطه ثم بعد ذلك شك فى تماميتها ، فان هذا الفعل محكوم بالصحة والتمامية ، ولو كان المحل الشرعى لتدارك بعض اجزائه باقياً ، فان العادة كافية هنا ، واما اذا شك فى اصل وجوده ولم يحرز اقدام المكلف على العمل قاصداً له كذلك فلا .

ولعل ما حكى عن الفخر وغير واحد من اعظم الاصحاب ايضاً ناظر الى هذا المعنى فانهم مثلوا بغسل الجنابة لمعتاد الموالاة اذا شك فى الجزء الاخير منه ومن الواضح ان هذا لا يوجب فقهاً جديداً ولا ما يستوحش منه من الفتاوى (فافهم) .

٧ - عموم القاعدة لجميع ابواب الفقه

لا يخفى ان مورد جريان قاعدة التجاوز ؛ بالنسبة الى الاجزاء عند الشك في اصل وجودها ، وقاعدة الفراغ بالنسبة الى مجموع العمل عند الشك في بعض ما يعتبر فيها ، وان كان في غير واحد من اخبار الباب هو «الصلوة» و«الطهور» الا ان اطلاقات الاخبار لا تختص بهما ، بل يشملهما وغيرهما من ساير العبادات ، بل المعاملات من العقود والايقاعات ، وغيرها ، وقد عرفت انها تشير الى كبرى واحدة تحوى على القاعدتين معاً .

فلو شك في صحة عقداً ايقاع بعد الفراغ عنه ومضيه لم يعتد بالشك ويمضى عليه كما هو ، وكذا لو شك في صحة غسل ميت وكفنه ودفنه فان العمومات والاطلاقات تقتضى صحتها بعدم مضيتها ، ولا وجه لتخصيصها بباب الصلوة والطهارة ، او ابواب العبادات ، والقول بانها القدر المتيقن في مقام الخطاب فلا تشمل العمومات غيرها ؛ كما ترى ، لما تحقق في محل من ان مجرد وجود القدر المتيقن في مقام الخطاب لا يضر باطلاق الدليل ، والاشكل الامر في جميع الاطلاقات الواردة في الاخبار ، التي وقع السؤال فيها عن موارد خاصة ، ولا يظن باحد الالتزام به في ابواب الفقه ، هذا مضافاً الى ان بعض الاخبار العامة غير وارد في مورد خاص ودعوى القدر المتيقن فيه ايضاً باطل جداً .

ولكن في اجراء قاعدة التجاوز بالنسبة الى الكمات واجزاء عقد البيع ونحوه اشكال يظهر وجهه بما سيأتى في الفصل الاثنى ان شاء الله .

وقد عرفت سابقاً ان الفقيه المتتبع الماهر صاحب الجواهر تمسك بهذه القاعدة في مسألة الشك في عدد اشواط الطواف ؛ بعد الفراغ منه ، مضافاً الى ما ورد فيها من الروايات الخاصة ، ولعل المتتبع في كلماتهم يقف على غيرهما يتمسك فيها بهذه القاعدة .

وصرح في الجواهر ايضاً في باب الشك في افعال الوضوء : «ان هذه القاعدة محكمة

في الصلوة وغيرها من الحج والعمرة وغيرهما» (١)

٨ - عمومها للاجزاء غير المستقلة

هذا كله بالنسبة الى عدم اختصاصها بابواب الطهارة والصلاة ، وشمولها لجميع ابواب الفقه ؛ واما بالنسبة الى الاجزاء غير المستقلة (اي اجزاء كل جزء) مثل آيات الحمد و كلمات جملة واحدة ؛ فقد استشكل ، بعضهم كالمحقق النائيني (قدس) في جريان قاعدة التجاوز فيها حينما صرح آخرون في تعليقاتهم «على العروة الوثقى» بجريانها فيها وغاية ما يمكن ان يقال في وجه المنع امران :

احدهما ان اطلاقات الادلة بطبيعتها الاولى لا دلالة لها الا على قاعدة الفراغ بالنسبة الى مجموع العمل ، ولكن الاخبار الخاصة وبعض الاخبار العامة المصدرة بالشك في اجزاء الصلاة ، من الركوع والسجود ، كدليل حاكم عليها توجب سعة دائرتها ، ومن المعلوم ان القدر الثابت من الدليل الحاكم هنا هو الاجزاء المستقلة واما بالنسبة الى اجزاء الجزء فلا .

وانت خبير بان هذا يبتنى على ما اختاره المحقق المذكور (قدس سره) في اصل بناء القاعدتين ، وقد اشرنا الى فساد غير مرة ، وانه بناء على تعددهما كل واحد مستقل بالجعل ؛ وبناء على اتحادهما كلاهما متساوي الاقدام بالنسبة الى اطلاقات ادلتها .

ثانيهما - ان قاعدة التجاوز تقتضي عدم الاعتداد بالشك في الجزء بعد ما تجاوز «محلّه الشرعي» ، ومن المعلوم ان الاجزاء غير المستقلة مثل «الله» و«اكبر» في تكبيرة الاحرام ليس لها محل شرعي تعبدى ، وانما يكون هذا الترتيب الخاص من «مقومات التكبير» بحيث لو قال : «اكبر الله» كان آتيا بما هو مبين للمأمور به لا آتيا به في غير محله . وهذا المعنى بالنسبة الى حروف كلمة واحدة اظهر ، فاجزاء القاعدة في مثل هذه الاجزاء محل تأمل واشكال .

وفيه: ان محل اجزاء الجزء ليس دائماً من قبيل مقوماتها بحيث اذا حولت اجزائه عن محلها صار امراً مغايراً له، او غلطاً رأساً، كما في جزئي تكبيرة الاحرام، ففي مثل ذلك ربما نقول بعدم جريان قاعدة التجاوز فيه مطلقاً، ولكن قد يكون من قبيل آيات السورة الواحدة، وتغييرها عن محلها يكون من قبيل تغير الاجزاء الاصلية للصلوة عن محالها كما لا يخفى، فكل من هذه الايات مأمور بها، ولها محل شرعى بحسب نزول الايات او امر النبي (ص) بقرائتها كذلك، على تفصيل في محله، فاذا شك في قراءة الآية السابقة يصدق انها «شيء» شك فيه وقد جاوز عنه ودخل في غيره.

فعموم لفظ «الشيء» كعنوان «التجاوز» و«الدخول في الغير» (لو قلنا باعتبارها) شامل لها، بل يمكن القول بشمولها لجزئي التكبير لما قد عرفت سابقاً من ان عنوان «المحل» فضلاً عن «المحل الشرعى» غير موجود في روايات الباب حتى يتكلم فيه، بل المذكور فيها عنوان الشيء و«التجاوز» امثالهما، وهى صادقة بالنسبة الى كلمة «الله» بعد الدخول في «الكبير» نعم في خصوص هذا المورد اشكال ناش من ان جريان القاعدة انما يكون بعد احراز عنوان الصلوة، ومع هذا الشك لم يحرز دخوله في الصلوة بعد فتأمل.

وان سلمنا ورود الاشكال هنا فجريان القاعدة في غيرها سليمة عنه، نعم في اجراء القاعدة في اجزاء كلمه واحدة بل الكلمات المتقاربة كجزئي تكبيرة الاحرام وما شابهها اشكال آخر، وهو قوة انصراف الاطلاقات عنها، لاسيما بعد ملاحظة التعليقات الواردة فيها، فان صورة العمل لا يكاد يخفى عن الذهن عادة بمجرد ذلك الزمان القليل فلا يصدق في حقها انه في الحرف الاول اذكر منه في الثانى، بل هو بعد كانه في محل الفعل غير متجاوز عنه؛ فالأخذ بالاطلاق بالنسبة اليها مشكل جداً.

نعم لو كان الشك في آيات السورة، او فصول الاذان والاقامة، لاسيما في الايات والفصول المتباعدة لم يبعد الاخذ بها.



بقي هنا شيء: وهو انه هل تجرى قاعدة «التجاوز» في الاعمال المستقلة كما تجرى في اجزائها، فيحكم بتحققها بعد التجاوز عن محلها، او الدخول في عمل مستقل بعدها، اولا؟ مثلاً: اذا دخل في صلاة العصر فشك في انه صلى الظهر ام لا؟ فهل يحكم بتحقق صلاة الظهر بمقتضى القاعدة لامن ناحية شرطية ترتب العصر عليها (فان ذلك امر راجع الى باب الاجزاء والشروط) بل من ناحية نفس صلاة الظهر، بحيث لا يجب الاثبات بها ولو بعد صلاة العصر، او يجب الاثبات بها؟

قديقال: ان القاعدة كما تجرى في مثل «الاذان والاقامة» بعد الدخول في الصلاة لورود النص فيها كما مر، كذلك تجرى في مثل صلاة الظهر في المثال المذكور وشبهها، نعم بناء على تعدد القاعدتين وتوهم اختصاص دليل قاعدة التجاوز بخصوص اجزاء الصلاة وما هو كالشرط ولو لكما لها كالاذان والاقامة، لم تجر في غير الاجزاء وشبهها. هذا ولكن التحقيق عدم جريان القاعدة في مفروض المسئلة؛ ولو قلنا باتحاد القاعدتين ودخولهما تحت عنوان واحد شامل لجميع الابواب (كما هو المختار) وذلك لان صلاة الظهر لها اعتباران:

اعتبار من ناحية نفسها واعتبار من ناحية ترتب العصر عليها، وموضوع «التجاوز» في مفروض المسئلة انما يصدق بالاعتبار الثاني، فان محل صلاة الظهر، من ناحية اشتراط ترتب العصر عليها؛ بمعنى بالدخول في العصر، ولكن محلها بالاعتبار الاول وفي نفسها باقية الى آخر وقتها الممتد الى الغروب، ولذا لو نسيها وتذكر بعد صلاة العصر وجب الاثبات بها، وان شئت قلت الترتيب شرط لصحة صلاة العصر لا لصحة الظهر، فاذا ما يصدق عنوان التجاوز عليها بهذا الاعتبار كيف تجرى القاعدة فيها؟

نعم بعد مضي وقتها ودخول وقت آخر يحكم بتحققها بمقتضى عموم هذه القاعدة،

ولولم يكن هناك دليل آخر يدل على عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت .
 ثم لا يخفى عليك انه لا فرق في ذلك بين القول بكون القاعدة اماره و بين كونها
 اصلا، لما عرفت سابقاً من ان الامارة اما تثبت آثار الواقع في خصوص موردعلا بالنسبة
 الى غيره (فراجع ما ذكر هناك) .



٩ . جريان القاعدة عند الشك في صحة الاجزاء

لا اشكال في جريان القاعدة عند الشك في صحة المركب، كالصلوة والوضوء، اذا شك فيه من جهة الاختلال ببعض ما يعتبر فيها من الاجزاء والشرائط .
وهل تجرى في موارد الشك في صحة «الجزء» كما اذا شك في صحة القراءة او الركوع من جهة الاختلال ببعض ما يعتبر فيها من الشرائط، فيحكم بصحتها بمقتضى القاعدة. او تختص بالشك في اصل وجود الاجزاء؛ كما هو مورد احاديث الباب، ولا تجرى عند الشك في صحتها؟.

الحق انه لو قلنا باتحاد القاعدتين كما هو المختار فلا اشكال في كون الحكم عاماً للكل و اجزائه ، وذلك لما عرفت من انه بناء على هذا يكون قوله «كل ما شككت فيه مما قد مضى» وشبهه من اخبار الباب عاماً شاملاً للشك في الشيء بعد الفراغ والتجاوز عنه؛ من غير فرق بين الكل والجزء ، ولا بين التجاوز عن نفسه (بان يكون اصل وجوده معجزاً) وبين المضى عن محله (بان يشك في اصل وجوده) غاية الامر ان صدق التجاوز والمضى في الاول حقيقى وفي الثانى بنوع من العناية والادعاء .

اما اذا قلنا بتغاير القاعدتين؛ واختصاص قاعدة التجاوز بالاجزاء، كاختصاص قاعدة الفراغ بالكل ؛ فقد يشكل الامر من جهة ظهور اخبار قاعدة التجاوز في الشك في اصل وجود الجزء ، لافى صحته بعد الفراغ عن وجوده؛ كما قيل باختصاصها باجزاء الصلوة و عدم جريانها في غيرها؛ ولا دليل على التعميم هنا الامور :

احدها - ان الشك في صحة الجزء راجع الى الشك في «وجود الشيء الصحيح» على نحو كان التامة، فعموم القاعدة يشملها .

وفيه: انه خلاف ظاهر الاخبار على هذا المبنى ، لانها ظاهرة في الشك في اصل

وجود الشيء من رأس؛ لا وجود الشيء بصفة الصحة .

ثانيها - ان عمومها وان كان لا يشمل في بدء النظر الا انه شامل له بتنقيح المناط؛ لعدم خصوصية في هذا الفرد، اعني الفرد الذي يشك في اصل وجوده .

بل يمكن دعوى الفحوى والاولوية القطعية؛ لان الشك في اصل وجود الجزء اذا كان داخلا تحتها كان الشك في صحته بعد احراز وجوده اولى واقر بـ وهذا الوجه حسن جداً .
ثالثها - ان يستند في هذا التعميم الى ان اصالة الصحة في فعل المسلم اصل برأسه، ومدرکها ظهور حال المسلم كما قال فخر الدين في الايضاح : « ان الاصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد برأية ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية؛ الصحة، ذكر هذا الوجه شيخنا العلامة الانصارى ثم استشهد له بعموم التعليل في قوله «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» (انتهى) .

القول - هذا راجع الى ما اشرنا اليه غير مرة من ان اصالة الصحة كما تجري في افعال الغير كذلك تجري في فعل انفس، وانها مما جرت عليه سيرة العقلاء في افعالهم واحتجاجاتهم، وان التعليل الوارد في هذه الرواية ورواية محمد بن مسلم «هو حين انصرف اقرب الى الحق منه حين يشك» اشارة الى هذه السيرة العقلانية .

١٠ - جريان القاعدة في «الشرائط»

قد عرفت انه لا اشكال في جريان القاعدة في الاجزاء عموماً كما هو المختار؛ او خصوص اجزاء الصلوة كما هو مذهب بعض، ولكن في جريانها في الشرائط كلام واشكال واختار كل مذهباً :

فمن قائل بعدم جريانها فيها مطلقاً، ولزوم اعادة المشروط ولو شك بعد الفراغ عنه، فيجب اعادة الصلوة بعد الفراغ عنها اذا شك في شيء من الطهارة وشبهها، نقله شيخنا العلامة الانصاري عن بعض اصحابنا ولم يسم قائله .

وهو مذهب عجيب، لا وجه له اصلاً لعدم قصور في النصوص الخاصة الدالة على عدم الاعتناء بالشك في الصلوة والطهور بعد مضيقهما، ولا في الروايات المطلقة ولا من حيث الفتوى. **ومن قائل** بجريانها فيها مطلقاً حتى قال بعضهم بان جريانها فيها يوجب احراز وجود الشرط حتى بالنسبة الى الاعمال الآتية، فلا يجب تحصيل الطهارة على من شك في صلوة بعد الفراغ عنها من ناحية الشك في الطهارة حتى بالنسبة الى الصلوات الآتية. وهذا القول ايضاً جائز عن فساد السبيل، قد عرفت فساد سابقاً.

ومن قائل بجريانها بالنسبة الى نفس العمل المشروط، اما مطلقاً؛ واما في خصوص ما اذا فرغ عن المشروط كله، واما اذا كان في الاثناء فلا تجرى فيه .

والتحقيق ان الشرط دائماً يكون من قبيل الكيفيات او الحالات المقارنة للمشروط، خلافاً لما ذكره غير واحد من المحققين في المقام من امكان كون الشرط عملاً مستقلاً يؤتى به قبل المشروط، كما في الوضوء بناء على ما يستفاد من ظاهر قوله تعالى: « اذا قمتم الى الصلوة الخ »، فان هذا خلاف مفهوم الشرط فالشرط دائماً من قبيل الحالات والوصاف والكيفيات المقارنة، التي يكون تقييدها داخل في المشروط دون ذواتها، وهذا هو الفارق بينه وبين الجزء.

و اما الوضوء لو قلنا بكونه شرطاً بعينه (لا الطهارة الحاصلة منه) فالشرط في مورده حقيقة هو تأخر الصلوة عنه، وهو صفة لاحقة للصلوة، و الا فالعمل المستقل المأني بقبلا او بعداً اذا لم ينتزع منه عنوان « التعقب » او « اللحق » او مثلهما الذي يكون من الاوصاف المقارنة للمشروط لا معنى لكونه شرطاً .

هذا ولكن الشرط من ناحية استقلال منشأ انتزاعه في الوجود، وعدم استقلاله، على اقسام:

احدها - ما يستقل في الوجود ولا يمكن تحصيلها لمجموع الشروط الا قبله ؛ كالطهارة ، فان تحصيلها لمجموع الصلوة لا يكون الا قبلها .

ثانيها - ما يستقل في وجوده، ولكن يمكن تحصيله في الاثناء لكل جزء، كاستقبال والستر وغيرهما .

ثالثها - ما لا يستقل في وجوده ، كالمواالة، فانها امر ينتزع من نسبة خاصة بين اجزاء الصلوة، وليست كالطهارة او الاستقبال حتى يمكن تحصيلها ولو بدون الصلوة .
ففي جميع هذه الاقسام اذا كان الشك بعد الفراغ عن الشروط بتمامه، كما اذا شك بعد التسليم في شيء منها فلا شك في جريان القاعدة فيها والحكم بصحتها؛ لشمول اطلاقات الادلة لها على جميع المباني، نعم يجب تحصيل الشرط المشكوك للاعمال الآتية لما اشرنا اليه في الامر الرابع فراجع .

واما اذا كان الشك في اثنائها فقد يقال بانه لا اشكال ايضاً في جريان القاعدة في القسم الاول ، لان المفروض عدم امكان تحصيله الا قبل العمل، فهو امر قد تجاوز عنه ودخل في غيره .

وهذا انما يتم اذا قلنا بشرطية نفس الوضوء مثلاً، وقد عرفت ما فيه من الاشكال، و اما اذا قلنا بشرطية الطهارة الحاصلة منها فاجرائها فيه مشكل، والوجد فيه ان مجرد عدم امكان تحصيله الا قبل العمل لا دخل له فيما نحن بصدده، لان المأمور به هو الحالة الحاصلة منه، المقارنة للعمل، وما يؤتى به قبله فهو من قبيل المقدمة له، ومجرد ذلك لا يوجب

صدق المضي والتجاوز عنه إلا بالمسامحة ، فاجراء القاعدة في هذا القسم مشكل جداً .

واما القسم الثاني فلا يبعد جريان القاعدة فيه بالنسبة الى الاجزاء السابقة ، مع وجوب تحصيله للاجزاء الآتية ، فلو شك في اثناء صلوته في استقبال القبلة في بعض الركعات السابقة ، وهو مستقبل القبلة لما فيه من الركعة ، امكن الحكم بصحة صلوته ودخل في قوله : «كلما شككت فيه مما قدمضي فامضه كما هو» وقد عرفت عدم الفرق بين المركب و اجزائه في ذلك .

هذا ولكن قد يستشكل عليه قارة : بان شرطية الاستقبال وشبهه امر «وحداني» بالنسبة الى مجموع الصلوة ومحلّه هو المجموع ؛ فمادام المصلي مشغولاً بالصلوة ومحلّه باق ولم يتجاوز عنه .

وفيه - ان مثل هذا الشرط وان كان امرأ واحداً في مجموع الصلوة ، الا انه ينحل بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الصلوة ، وكان داخلاً تحت عنوان «الشيء» الوارد في الاخبار . هذا مضافاً الى ان الاشكال انما يتوجه لو اريد اجراء القاعدة بالنسبة الى نفس الشرط ، واما اذا لوحظت بالنسبة الى نفس الاجزاء المشروطة به ؛ فلا وجه للاشكال فيها اصلاً . **واخرى** بان الشرائط لا محل لها حتى يصدق التجاوز عنها ، فانها من قبيل الكيفيات والحالات العارضة للاجزاء ، فالتجاوز عنها انما يكون عرضياً بتبع التجاوز عن الاجزاء لاحقيقاً ، فلا يمكن اجراء القاعدة فيها .

وفيه مضافاً الى ان التجاوز عن الشرط ، بتبع التجاوز عن محله من الاجزاء ، كاف في صدق عنوان التجاوز عنه ؛ فان هذا مصادق التجاوز حقيقياً لا مجازاً ومسامحة ؛ فالتستر او الاستقبال المقارن للقراءة امر يتجاوز عنه حقيقياً بعد الدخول في الركوع ، ان هذا الاشكال كالاشكال السابق انما يتوجه اذا جعل نفس الشرط مورداً للقاعدة ، واما اذا كانت الاجزاء مورداً لها من جهة الشك في صحتها وتاميتها بعد الفراغ عنها او التجاوز عن محلها فلا يبقى مورد له ، وذلك لما مرّت الاشارة اليه من ان الشك في صحة الجزء كالشك

في أصل وجوده مشمول لعمومات القاعدة .

وأما القسم الثالث من الشرائط فاجراء قاعدة التجاوز فيه وان كان مشكلاً ، فان الموالاة (مثلاً) امر منتزع عن نسبة خاصة بين اجزاء الصلوة وليست شيئاً يتجاوز عنه برأسه ، فانصراف الاطلاقات عنها قوى جداً ، فلا يقال ان الموالاة بين آيات الحمد امر تجاوز عنه ودخل في غيره ، الا انه لا مانع من اجراء القاعدة بالنسبة الى بنفس الحمد و السورة او غيرهما بعد التجاوز عنها والشك في صحتها من ناحية موالاتها .



بقي هنا شيء وهو انه قد يستشهد للقول بالتفصيل بين الشك في الوضوء بعد الفراغ عن الصلوة ، والشك فيه في اثنائها ، بما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سألت عن رجل يكون على وضوء ، ويشك على وضوء هو ام لا ؟ قال اذا ذكر وهو في صلوته انصرف فتوضأ واعادها ، وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزاء ذلك ، (١) بناء على ان مورد السؤال هو من يكون على وضوء باعتقاده ثم يشك في ذلك .

ولكن فيه ان الاظهر في معنى الرواية هو ان يكون على وضوء في زمان ، ثم يشك فيه في زمان بعده ، فيكون مجرى للاستصحاب لامورداً لقاعدة الفراغ (وح) اما يحتمل هذا الحكم على الاستصحاب ، كما فعله صاحب الوسائل و اما ان يطرح لمعارضته لاخبار الاستصحاب .

(١) روافي الوسائل في الباب ٢٢ من ابواب الوضوء .

١١ . لماذا لا تجرى القاعدة في افعال الطهارات الثلاث؟

الظاهر انه لا خلاف بينهم في عدم جريان قاعدة التجاوز في اجزاء الوضوء، اذا انتقل من جزء الى جزء آخر ؛ قبل الفراغ من تمامه . وقد ادعى غير واحد الاجماع عليه .

بل لعل نقل الاجماع فيه مستفيض ؛ هذا بالنسبة الى الوضوء واما الحاق الغسل بالوضوء فهو المشهور كما حكى من طهارة شيخنا العلامة الانصاري ، و عن جماعة من ائمة الفقه كالعلامة والشهيدين و المحقق الثاني والعلامة الطباطبائي (قدس اسرارهم) التصريح به ، وعن بعضهم النص على الحاق التيمم بهما .

هذا حال المسئلة من ناحية الفتاوى ، والظاهر ان الاصل فيها ما رواه زرارة عن ابي

مركز تحقيقات كميونر علوم راسدي

جعفر الباقر عليه السلام :

قال اذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه ، مما سمي الله ؛ مادمت في حال الوضوء ، فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه ، وصرت في حال اخرى في - الصلوة او في غيرها ، فشككت في بعض ما سمي الله مما اوجب الله عليك فيه وضوءه ، لاشيء عليك فيه (الحديث) (١)

وهذه الرواية صريحة في وجوب الاعتناء بالشك والاثيان بالمشكوك ما دام مشتغلاً بالوضوء ؛ وان عدم الاعتناء به يختص بصورة الفراغ منه ؛ بل الدخول في حال آخر . ولكن قد عرفت في الامر الخامس ان هذا ليس في الحقيقة من قبيل القيد.

ويؤيده رواية بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال
هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك (١)

فانها ظاهرة في انه حال الوضوء اذكر، فبمقتضى اذكريته يجب عليه الاعتناء
بشكه مادام مشتغلا به ولكن في دلالتها تأمل.

لانها غير ناظرة الى صورة الشك في بعض اجزاء الوضوء بعد انتقاله الى
جزء آخر .

واستدل له برواية ثالثة نقلناها سابقا وهي ما رواه ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله (ع)
قال : اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء ، انما
الشك اذا كنت في شيء لم تجزه (٢) بناء على رجوع ضمير « غيره » الى « الوضوء »
فيكون دالا بمقتضى مفهومه على وجوب الاعتناء بالشك مادام مشتغلا بالوضوء .

ولكنك قد عرفت فيما سبق ان رجوع ضمير « غيره » الى الوضوء مع قطع النظر
عن سائر اخبار الباب و الاجماع المبدعى عليه في المسئلة ، غير معلوم ، بل الظاهر
رجوعه الى الشيء المشكوك فيه ؛ بقرينة الاطلاق الوارد في ذيلها ، فانه دال على ان
كل شيء (سواء فيه الكل والجزء) تجاوز عنه ودخل في غيره يمضى عليه ؛ ولا يعتنى
بالشك فيه.

ويؤيد ما ذكرنا ورود هذا التعبير بعينه في باب اجزاء الصلوة في رواية « زرارة » و
« اسماعيل بن جابر » وليس المراد منه هناك الا تجاوز عن الجزء المشكوك فيه والدخول
في سائر الاجزاء ؛ فالاستدلال بهذا الحديث في حد نفسه مشكل بل لعله في بدء النظر
على خلاف المقصود ادل .

ويمكن الاستدلال له ايضا برواية ابي يحيى الواسطي عن بعض اصحابه عن ابي -

١ - روافي الوسائل في الباب ٢٢ من ابواب الوضوء

٢ - رواء في الوسائل في الباب ٢٢ من ابواب الوضوء

عبدالله (ع) : قال قلت جعلت فداك اغسل وجهي ثم اغسل يدي، ويشككني الشيطان اني لم اغسل ذراعي ويدي قال : اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد (١) فانه لو كان مجرد التجاوز عن جزء من الوضوء كافياً في عدم الاعتناء بالشك فيه لم يحتج الى تحصيل اماره قطعية او ظنية على غسل الذراع (وهو وجدان برد الماء عليه) بل كان مجرد التجاوز عنه كافياً فيه .

ولكن الظاهر منه كون الشك في حال الاشتغال بغسل اليد ، وكأن منشأ شكه كان هو الوسوسة في افعال وضوئيه وتعبير الراوي بقوله : يشككني الشيطان ايضاً شاهد عليه، فهذه الرواية اجنبية عن المقصود .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ما يدل على هذا الحكم من السنة ؛ دلالة ظاهرة ، منحصر في رواية زرارة ، والعجب من شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) حيث صرح في الرسالة بورود اخبار كثيرة هنا مخصصة للقاعدة المتقدمة . فاين هذه الاخبار الكثيرة ١٤ .

مركز تحقيق كتاب توير علوم راسدي

ومع ذلك رواية زرارة المؤيدة بقتاوي الاصحاب كاف في اثبات هذا الحكم . هذا كله بالنسبة الى الوضوء ولا يبعد كون التيمم الذي هو بديل عن الوضوء بحكمه لاقضاء البدلية ذلك ، ولكنه يختص بما اذا كان التيمم بدلا عن الوضوء . واما الغسل ؛ والتيمم الذي هو بديل عنه ؛ فلم نظفر على دليل يدل على استثنائهما ، و خروجهما عن الاخبار العامة ، الدالة على القاعدة ، كاثبات الاجماع عليهما بنحو يكون حجة مشكل جداً .

نعم قد يقال بدخولهما في ذيل رواية ابن ابي يعفور التي مرت عليك آنفاً ، اعني قوله «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزئه» ولكن قد عرفت انها اجنبية عما نحن بصدده . فانن لو امكن اثبات الحكم فيهما ببعض الاعتبار التي سنذكره فهو ، والا فشمول الاطلاقات لهما غير بعيد ، وطريق الاحتياط فيهما واسع (فتأمل) .

فتلخص مما ذكرنا ان الطهارات الثلاث كلها او بعضها خارجة عن تحت القاعدة ولكن يبقى الكلام في وجه خروجها مع انه لا يرى اى تفاوت بينها وبين ساير المركبات الشرعية ، كالصلوة والحج وغيرهما في بدء النظر .

فهل هو تعبد محض ؟ او يوجد هناك فارق بينها وبين غيرها ؟ اختار كل منهم مذهباً :

فقال المحقق النائيني (قده) ان خروجها انما هو بالتخصص لما مر غير مرة من ان العمومات على مختاره لا تدل الاعلى قاعدة الفراغ بالنسبة الى مجموع العمل ، وانه لادلالة لها بالنسبة الى الاجزاء ، وان الاخبار الواردة في حكم التجاوز عن اجزاء الصلوة حاكمة عليها و تدل على تنزيل اجزاء الصلوة منزلة الاعمال المستقلة التامة ، وحيث ان الدليل الحاكم مختص بباب اجزاء الصلوة يبقى غيرهما خارجاً بحكم الاصل . (انتهى) . وقد عرفت فساد هذا المبنى وان ادلة القاعدة عامة ، شاملة للاجزاء والكل ، وان سياق اخبار التجاوز الواردة في اجزاء الصلوة سياق غيرهما من العمومات ، فلا دلالة فيها على التنزيل والحكومة ، بل الجميع يشير الى معنى واحد ، فلا يفهم العرف من بعضها شيئاً وراء ما يفهم من غيره .

وقال شيخنا العلامة الانصارى (قده) ان خروج اجزاء افعال الوضوء وشبهها من حكم قاعدة التجاوز انما هو من باب التخصيص فان الوضوء في نظر الشارع فعل واحد ؛ باعتبار وحدة مسببه ، فانه يطلب منه امر واحد غير قابل للتبعض ، و هو الطهارة ، فلا يلاحظ كل فعل منه شيئاً برأسه ، قال و بذلك يرتفع التعارض بين رواية ابن ابي يعفور (وهي قوله : اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه) الدالة على الاعتناء بالشك في اثناء الوضوء ، وبين الاخبار السابقة الدالة على عدم الاعتناء بمثل هذا الشك .

وكذلك يرتفع التنافي المترائي بين صدر هذا الحديث وذيله ، فاذا كان الوضوء

فى نظر الشارع فعلاً واحداً ارتفع الاشكالان ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة ، وبه يوجه حكم المشهور بالحاق الغسل والتيمم بالوضوء ، والا لا وجه له ظاهراً (انتهى كلامه) .

هذا وانت خبير بان مجرد وحدة المسبب (وهو الطهارة) لا توجب لحاظ السبب امرأ واحداً ، والاجرى مثله فى الصلوة وغيرها لامكان القول بان المطلوب منها ايضاً امر واحد فتأمل ، وبالجمله الالتزام بلوازم هذا التوجيه امر مشكل جداً لا يظن انه (قد) يلتزم بها ، مضافاً الى ان الحاق الغسل بالوضوء غير معلوم كما مر .

والاولى ان يقال بعد كون الحكم فى الوضوء من باب التخصيص بدليل خاص وارد فى المسئلة ان الوجه فيه لعله كون اجزاء الوضوء يؤتى بها فى زمان قصير لا يغفل عن حالها غالباً ؛ ولا يكاد تخفى صورتها عادة بمعنى هذا المقدار من الزمان ، فملاك القاعدة المصرح به فى روايات الباب ، وهو الاذكريه فى حال الفعل بالنسبة الى حال الشك ، مفقود فيها بحسب الغالب . بخلاف ما اذا فرغ من الوضوء وانتقل الى حال آخر فان انمحاء صورتها عن الذهن ونسيان كيفية العمل فيه امر قريب .

ولعل السيرة العقلائية الجارية على عدم الاعتناء بالشك بعد تمامه والتجاوز عنه (بما مر من البيان) ايضاً غير جارية فى امثال المقام .

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى وجه خروج الوضوء وشبهه عن عموم القاعدة وان ابيت بعد ذلك كله الاعن بقاء الاشكال فى تفسير هذا الاستثناء وتوجيهه لم يكن قادحاً فى اصل الحكم بل لا بد حمله على التعبد المحض وكم له من نظير فى احكام الشرع .

ومما ذكرنا يوجد طريق آخر لتعميم حكم الوضوء واجرائه فى التيمم والغسل ،

فتأمل .

١٢ - عدم جريان القاعدة مع الغفلة

ان الشك في العمل بعد الفراغ والتجاوز عنه يتصور على اقسام :
قارة يكون مع العلم بانه كان ذاكرآله حين العمل؛ عالما بصحته ، ولكن يحتمل
انه كان مخطئاً في اعتقاده ، آتياً به على خلاف ما كان مأموراً به .
واخرى مع الشك في كونه ذاكرآله او غافلا عنه ، فكما يحتمل الغفلة يحتمل الذكر .
وثالثة مع العلم بكونه غافلاً محضاً ولكن يحتمل الاتيان بما كان مأموراً به من
باب الصدفة والاتفاق ، كمن يعلم بانه لم يحول خاتمه عن محله حين الضوء ولكن يحتمل
انفسال ما تحته اتفاقاً .

لا اشكال في جريان القاعدة في صورتين الاوليين ، وانما الكلام في شمول اطلاقات
الادلة للثالثة، فقد يقال بعدم شمولها لها، نظراً الى التعليق الوارد في قوله: «هو حين يتوضأ
اذكر منه حين يشك» فان التعليق بذلك يدل على تخصيص الحكم بمورد احتمال الذكر، وان كان
عنوان السؤال عاماً ، ويمكن ان يقال بشمولها لها وان التعليق من قبيل «الحكمة» للحكم
لا «العلة» له ، حتى يكون منحصراً .

والتحقيق هو الاول لا لمجرد ظهور التعليق الوارد في الرواية ؛ وفي رواية اخرى

لمحمد بن مسلم :

« وكان حين الصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك » في ذلك بل لان الاطلاقات بانفسها
قاصرة عن شمولها له ، منصرفه عنه ، لاسيما مع القول بكون القاعدة من الامارات ، ومن
باب غلبة الذكر ، فان هذا الملاك انما هو في غير صورة العلم بعدم الذكر .

هذا مضافاً الى ما عرفت من ان حكم الشارع بحجية القاعدة ليس تأسيساً ، بل هو

أعضاء لماعند العقلاء من الحكم بالصحة بعد الفراغ والتجاوز عن العمل (بل لعل الأمر في جميع الامارات الشرعية كذلك ؛ فليس فيها تأسيساً جديداً على خلاف ما استقر عليه بناء العقلاء) ومن الواضح عدم استقرار بناء العقلاء على الحكم بالصحة في صورة الغفلة المحضة .
فلا محيص عن الحكم ببطالان العمل في هذه الصورة واعادته بمقتضى قاعدة الاشتغال الا ان يقوم دليل آخرى على الصحة .



ويجب التنبيه هنا على امور :

الاول - لا يخفى انه اذا كان هناك اماره شرعية كالبيئة او حجة عقلية كالقطع فاعتمد عليها المكلف حين الفعل ثم تبين خطاؤها بعده ، كمن صلى الى جهة يعلم انها قبله ، او قامت اماره شرعية عليها ، ولكن تبين له بطلان منشأ قطعه وفساد الامارة بعدما صلى ولكنه يحتمل كون الجهة التي صلى اليها قبله من باب الاتفاق ؛ فلا اشكال في انه محكوم بحكم الغفلة ، لان الاحراز المذكور كان فاسداً ، مع كون صورة العمل محفوظة عنده ، لعلمه بالجهة التي صلى اليها ، ولكن لا يعلم انها كانت هي القبلة ، او غيرها ؟ !
فلو صادفت القبلة لم يكن من ناحية «الذكر حين العمل» لان المفروض علمه بعدم كونه اذكر حينه ، بل انما هي من باب الصدفة والاتفاق .

وليس هذا من قبيل الشك في انطباق «المأمور به» على «المأني به» كما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) في الامر الخامس الذي ذكره في المسئلة بل من قبيل انطباق «المأني به» على «المأمور به» صدفة وانفاقاً عند الغفلة .

والعجب منه (قدس سره) انه جعله من ذاك الباب ، وعقد له ولاشباهه باباً مستقلاً ، وكلامه في هذا المقام لا يخلو عن تشويش واضطراب فراجع .

الثاني مما يجب التنبيه عليه هو ان المراد بالغفلة هنا هو الغفلة المحضة اعني الذهول عن العمل عند ادائه مطلقاً اجمالاً وتفصيلاً ، نظير مسئلة الخاتم في الوضوء فان المفروض

ذهوله عن غسل ما تحتمه مطلقاً، اجمالاً وتفصيلاً، فاحتمال الصحة انما يكون من باب الصدفة والاتفاق فقط .

واما اذا ارتكز كيفية العمل في النفس اجمالاً بسبب التكرار وحصول العادة له، كما في افعال الصلوة والوضوء وغيرهما من العبادات اليومية، بحيث يؤتى بها احياناً متوالياً على وجهها الشرعى مع الغفلة عنها تفصيلاً، فان ذلك لا يعد من الغفلة بل فيه نوع من الذكر كما اشرنا اليه سابقاً ، ولولا ذلك كان الذكر التفصيلي غير حاصل لكثير من الناس في اقوالهم وافعالهم وعباداتهم و غيرها فلا يصح التعليل بغلبة الذكر حين العمل بالنسبة الى العموم .

الثالثان شيخنا العلامة الانصارى (قده) ذكر في كلام له في المقام انه لافرق بين ان يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً او تركه عمداً، والتعليل المذكور (هو حين يتوضأ الخ) بضميمة الكبرى المتقدمة (وهو ان القاصد لفعل لا يتركه عمداً) يدل على نفى الاحتمالين انتهى .

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسدي

وهو مند (قدس سره) عجيب فان العاقل القاصد لفعل شيء مع العلم بشرائطه واجزائه لا يحتمل في حقه ترك الجزء عمداً اصلاً ، وهذا هو المراد من الكبرى المتقدمة ، لانه يحتمل ذلك في حقه وينفى احتمال به هذه الكبرى تعبداً او من باب الغفلة ، كما في احتمال الترك نسياناً .

والحاصل انه لو فرض احتمال ترك الجزء تعمداً لم يجز فيه القاعدة بلا اشكال لانه لا دافع لهذا الاحتمال ، ولا يوجد مصحح للعمل معه، فقله (قده) : لافرق بين ان يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً او تركه تعمداً لا وجه له اصلاً .

١٣ - في عدم جريان القاعدة في الشبهات الحكمية

لاشكال في جريان القاعدة في الشبهات الموضوعية ، بل هي القدر المعلوم من موردها، المصرح به في كثير من الروايات ، فان ما اشتمل منها على ذكر صغرى لهذه الكلية فذلك الصغرى من قبيل الشبهات الموضوعية كما هو واضح ، وما كان عاماً فالقدر المتيقن منه ذلك .

انما الاشكال في جريانها في الشبهات الحكمية ، والحق عدم جريانها فيها ، فان الشك من ناحية الحكم هنا يتصور على وجهين ، لا تجري القاعدة في شيء منهما .

احدهما ان يكون صورة العمل محفوظة عنده ولم يكن في عمله مستنداً الى حجة شرعية من اجتهاد او تقليد - كمن يعلم انه صلى بلاسورة وكان ذلك عن جهل بالحكم او غفلة منه ثم بعد الفراغ منها يشك في صحة صلواته من جهة الشك في حكمها الشرعي ، وان السورة جزء أم لا ، وليس له طريق لاحترازها من اجتهاد او تقليد ، فان قيل بعدم جريان القاعدة فيها وجب الاحتياط باعادتها لاشتغال ذهنه والا كان محكوماً بالصحة ولم يجب عليه الاعادة .

والحق عدم جواز التمسك بها لظهور اخبار الباب في كون الشك في كيفية الوجود الخارجي ، فقو نه رجل شك في الركوع او السجود او الوضوء ظاهر في شكه في كيفية الاثبات بها بعد احتراز حكمها ، لا في حكمها بعد احتراز كيفية وقوعها ؛ لعدم ملاك الا ذكرية فيه وهو واضح ، هذا اذا كان صورة العمل محفوظة وكان عمله عن جهل بالحكم .

ومنه تعرف انه لو لم يكن صورة العمل محفوظاً عنده كما اذا شك الجاهل بالحكم بعدمضى برهة من الزمان في مطابقة اعماله لما كان مأموراً به في الواقع ، من جهة عدم انخفاض صورة عمله ، كان خارجاً عن محل البحث داخلاً في الشبهات الموضوعية ؛ وان كان جريان القاعدة فيها ايضاً ممنوعة ، نظراً الى استناد عمله الى الجهل والغفلة ، خلافاً

لما يترأى من المحقق النائى من عدم من اقسام الشبهة الحكمية .
 ثانيهما ان يكون صورة العمل محفوظة عنده . كمن يعلم انه صلى بلا سورة ولكن
 كان عمله مستنداً الى حجة شرعية من اجتهاد او تقليد ، ثم شك بعد الفراغ عنه في صحته وفساده ،
 من جهة زوال رأيه او رأى مجتهد و تردده في حكم المسئلة من دون العلم بفساده .
 وجريان القاعدة في هذه الصورة وان كان اقرب من سابقها الا ان الحق عدم جريانها
 فيها ايضاً لما ذكر في الصورة السابقة فراجع وتدبر جيداً .



مركز تحقيقات كتابي وعلوم اسلامی

١٤ - مورد القاعدة خصوص الشك الحاصل بعد العمل

لا ينبغي الريب في ان مورد قاعدة التجاوز والفراغ هو الشك الحاصل بعد العمل .
فلو كان الشك موجوداً من قبل ، لكنه غفل عنه ودخل في العمل؛ ثم بعد الفراغ
منه تذكر وتجدد له حالة الشك في صحة عمله وفساده ، لم يجز له التمسك بها، ولو قلنا
بجريان القاعدة في موارد الغفلة .

وذلك كمن شك في الطهارة قبل الصلوة وكان حاله السابقة الحدث ، ثم غفل و
صلى، مع علمه بعدم تحصيل الطهارة بعد شكه ، فاذا سلم توجه الى ما كان فيه وشك في انه
كان على طهارة ام لا ، فعليه تحصيل الطهارة واعادة الصلوة .

والوجه فيه ظاهر ، اما بناء على المختار من عدم جريان القاعدة في موارد الغفلة
فواضح ، لان المفروض غفلة عن تحصيل شرائطه قبل الصلوة مع وجوب الطهارة عليه
بظاهر الشرع بمقتضى الاستصحاب ، فلم يكن داخل تحت قوله «هوحين يتوضأ اذكر»
او قوله «وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك» بل لو كان ذا كراً لم يقدم على
هذا العمل .

وان شئت قلت : مورد القاعدة هو ما كان احتمال الذكر منشأ لاحتفال صحة العمل
وحصول شرائطه ، وفي المقام لو كان ذا كراً كان عمله محكوماً بالفساد في ظاهر
الشرع بحكم الاستصحاب الجارى فيه بلا كلام .

واما على القول بجريانها في موارد الغفلة ، فالامر ايضاً كذلك ، لا لمجرد ظهور
اخبار الباب مثل قوله «الرجل يشك بعدما يتوضأ» او قوله «شك في الركوع بعدما سجد»
واشباههما في ان الشك نشأ بعد الفراغ عن العمل او التجاوز منه ، بل لان مجرى القاعدة
هو ما اذا كان العمل مبنياً على الصحة ولو في ظاهر الشرع ، فلو كان من اول امره مبنياً

على الفساد ومحكوماً بالبطلان في ظاهر الشرع لم يمكن تصحيحها بالقاعدة بعد الحكم بفساده ، والمقام من هذا القبيل، فإن الصلوة في مفروض الكلام كان محكوماً بالفساد من أول آتات وجودها بحكم استصحاب الحدث ؛ وإن كان المصلي غافلاً عن هذا الحكم حين الشروع لفعلته و نسيانه ، فكيف يصح الحكم بصحتها بعد الفراغ عنها ؛ و هل يرضى بذلك لبيب؟.

هذا تمام الكلام في قاعدة التجاوز والفراغ .

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۵- قاعده الید

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ومن القواعد المشهورة التي يتمسك بها في كثير من ابواب الفقه وتدور عليها احكام المعاملات كلها « قاعدة اليد » فيها تدور رحي المعاملات، وبها تنحل عقدها .
ويزيد هذا و ضوحاً ما ستعرف ان شاء الله من ان مرادنا من « اليد » ليس خصوص « يد الملكية » بل نبحث عن « اليد الاستيلاء » بمفهومها العام الشامل ليد المالك، والمستاجر، ومتولى الاوقاف، والمستعير، والودعي، واشباههم ؛ فان كيفية السلطة والاستيلاء على الاموال والمنافع مختلفة، تترتب عليها احكامها كذلك ، فالبحث لا يدور على دلالة اليد على الملك فقط بل يعمها وغيرها ، فليكن هذا على ذكر منك.

واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في هذه القاعدة ايضاً يقع في مقامات:

المقام الاول - في مدرك القاعدة .

« الثاني - في انها من الامارات او الاصول العملية ؟

« الثالث - في انه بماذا تتحقق اليد ؟

« الرابع - هل هي حجة حتى اذا كان متعلقها مما لا يجوز بيعه الا بمسوخ خاص ،

كالوقف ؟ .

« الخامس - هل هي حجة ولو حدثت اولاً بعنوان الملك ؟

- «السادس - هل هي تستقر على المنافع والاعيان كليهما؟
- «السابع - هل يجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد؟
- «الثامن - هل هي حجة لصاحبها ايضاً؟
- «التاسع - في عدم حجية يد السارق وشبهه.
- «العاشر - في حجية اليد في الدعاوى الاما يستثنى .



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامی

١ - في مدارك القاعدة وملاك حجيتها

لا اشكال ولا كلام في حجية اليدود لانتها على الملك في الجملة ، وعليه اجماع علماء الفريقين بل المسلمين جميعاً ، بل كافة العقلاء من ارباب المذاهب وغيرهم .
و هذا الحكم على اجماله من ضرورات الدين ؛ ولكن مع ذلك لا بد لنا من استقصاء الادلة الدالة عليه لكي نرجع اليها في ازالة الشكوك الواقعة في حدودها ، ولستريح اليها فيما وقع الكلام فيمن فروع القاعدة وجزئياتها .
فنقول ومن الله نستمد التوفيق والهداية ، يدل على هذا الحكم اعني كون اليد حجة على الملك امور :
مركز تحقيقات كاتپوز علوم اسلامی

اولها : اجماع علماء الفريقين عليه بل ضرورة الدين كما عرفت .
هذا ولكن في الاستناد الى الاجماع في هذه المسئلة التي يكون فيها مدارك كثيرة اخرى ، الاشكال المعروف ؛ من عدم كشفها عن قول المعصوم ، بناء على ما اختار المتأخرون من اصحابنا رضوان الله عليهم من حجية الاجماع من طريق الحسن و الكشف عن قوله (ع) .



ثانيها - السيرة المستمرة من المسلمين في جميع الاعصار والامصار على معاملة المالكية مع من يندمعين من الاعيان ، فلا يتصرف فيها الا باذنه ، كما انه يكتفي باذنه في جواز

التصرف فيها، والاشتراء والاستيجار؛ وكذلك يمضى جميع تصرفاته فيها من الوصية والهبة وغيرها وتورث بمجرد ذلك، وهذا امر ظاهر لاسترة عليه .

ولكن الظاهر ان هذه السيرة مأخوذة من بناء العقلاء ، فتشول الى ما سنذكره في الدليل الثالث .

ومن هنا يعلم انه لا بدفى الاعتماد عليها من ضم عدم ردع الشارع منه ؛ فيعتمد عليها في موارد لا يوجد فيها ردع عموماً او خصوصاً ؛ ولو كانت سيرة المسلمين بما هم مسلمون لم يحتاج اليه هو واضح .



ثالثها - بناء العقلاء جميعاً ، من ارباب الاديان والملد وغيرهم ، على ترتيب آثار الملك على اليد ، وقد صار هذا الحكم مرتكزاً في الاذهان ، وراسخاً في النفوس ، بحيث يكون كالامور الغريزية ؛ بل لعله يوجد شيء من آثار هذه الغريزة عند غير الانسان من الحيوانات كما لا يخفى على من يتتبع احوالها .

وهذا الحكم اما ينشأ من المبادئ الاولى في حصول الملك ، فانه نشأ حينما نشأ من ناحية الحيازة والاستيلاء على الاشياء التي توجد في عالم الطبيعة ، وتكون فيها منافع الانسان ، ولا يمكن الحصول عليها في اى زمان ومكان بحيث يكون كثرتها رادعة له عن حيازتها .

فاول ما نشأ الملك في العالم نشأ من ناحية الحيازة والاستيلاء على شيء ، وهما يعتمدان على الجارحة المخصوصة اعنى « اليد » فكانت اليد هي الوسيلة الاصلية في الملك ، والوسيلة الابتدائية له ، ثم انه اذا ظفر الحائز عليه وجعلها تحت يده قد ينقلها من يده الى غير مو يجعلها تحت يده باختيار منه ، او بارث او نحو ذلك .

ومن هنا كل من شاهد عيناً بيد غيره ؛ ورآه مستولياً عليها ، رآه اولى بها .

فلم يكن الملكية في اول امرها الا هذه الاولوية الطبيعية التكوينية والاختصاص

الخارجي الناشئ من الاستيلاء ، فالمالك هو المستولي على شيء خارجا .
ثم بعد ذلك جعلت الاولوية الاعتبارية التشريعية التي هي من الامور الاختيارية
مكانها .

وقد اطلق في آيات الكتاب العزيز عنوان «الكاسب» على «اليد» فقال تبارك و
تعالى : « وبما كسبت ايديكم » (١) وفي موضع آخر « بما كسبت ايدي الناس » (٢)
ومن هنا تعرف نكتة التعبير عن هذه القاعدة بقاعدة « اليد » دون سائر الجوارح ،
فان الحيازة والاستيلاء ، لاسيما بصورتها الابتدائية البسيطة ، تكون باليد ، فهي ممتازة
عن سائر الجوارح في هذا الباب ، فيحكم على « اليد » بالملك والضمان ، والنصب ؛
فيقال يدا الملك ، يدا الضمان ، ويذا النصب والاعتداء .

ثم انه من الواضح ان ما يكون بيد الانسان حقيقياً لا يكون دائماً بهذه الحالة ، بل
قد يدعه جانباً من يده ، ولكنه يكون في مكان يقدر على اخذه كلما اراده ؛ فيطلق « اليد »
على هذا المعنى الذي في الحقيقة هو السلطة والاستيلاء فقط ؛ فيقال انه تحت يده وهذا
المعنى من « اليد » معنى اوسع من معناه الحقيقي اعني الجارحة المخصصة .

ولا يهمننا البحث عن ان هذا المعنى صار من كثرة الاستعمال معنى حقيقياً لها ؛
بحيث يراد من هذه اللفظة بلا قرينة او معنى كنائى او مجازى لها بعد ، فانه لو لم يكن
من معانيها الحقيقية فلاقل من كونه كناية واضحة ومجازاً مشهوراً مقترناً بقرينة الشهرة
وغيرها من القرائن الحالية ، فلا ثمة مهمة في هذا البحث ، وقد صرح المحقق النحرير
الشيخ محمد حسين الاصفهاني (قدس سره) في رسالته المعمولة في المسئلة انها حقيقة
في الاول وكناية في الثاني وذكر في وجه ما اختاره ما لا يخلو عن الاشكال فراجع .

فتمحصل من جميع ذلك ان كاشفية اليد عن الملكية امر يقتضيها طبعها الاولى ،
ولذا لا يرى في هذا الحكم خلاف بين العقلاء جميعاً مع اختلاف آرائهم وتشتت مذاهبهم

فى غيره ؛ واما الغضب والاستيلاء العدوانى على شىء فهو فى الحقيقة انحراف عن هذه الطبيعة ، وخروج عن مقتضى وضعها الاولى .

وسياتى ان شاء الله ان الغضب والسلطة العدوانية مهما كثرت وشاعت لا يقدح فى كاشفية اليد عن الملك حتى اذا كانت الايدى العادية اكثر من الايدى الامينة ، و ان الكاشفية فى الامارات - برغم ما ذكره غير واحد من المحققين - لاتدور مدار الغلبة دائماً فتدبر .



١٢ بعها - ان اليد لو لم تكن دليلاً على الملك لزم العسر الاكيد، والحرج الشديد، واختل النظام فى امور الدنيا والدين ، وبلغ الامر الى ما لا يكاد يتحملة اخذ، ولم يستقر حجر على حجر ، ولا يحتاج لزوم هذه الامور الى مضي برعة طويلة من الدهر او زمن كثير ؛ بل يلزم ذلك من الغاء حجية اليد ووساعة واحدة ١.

والى هذا اشار الامام عليه السلام فى رواية عن حنبل بن غياث الواردة فى جواز الشهادة بالملكية بمجرد اليد: «ولو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق ، (١) ومن المعلوم ان اذا لم يقيم لهم سوق لم يقيم لهم بلد ولا دار ، ولا شىء من امور دينهم و دنياهم ، من معاشهم ومعادهم .

هذا ولكن فى الاستدلال بالعسر والحرج واختلال النظام الاشكال المعروف ، وهوان لازمه الاكتفاء بما يتدفع معه العسر ويرتفع اختلال النظام ، لاحجيتها مطلقاً ، فلا يكفى مجرد ذلك فى اثبات دلالة اليد على الملكية فى جميع مواردنا .

ولا بد (ح) من حمل استشهاد الامام عليه السلام بهذه القضية على بيان « حكمة » الحكم لادالة له ، فاختلال النظام حكمة للحكم بحجية اليد على الاطلاق لاعلة لها ، و

١ - روافى الوسائل فى باب وجوب الحكم بملكية صاحب اليد ، من ابواب كيفية الحكم ، من كتاب القضاء.

الادارت مداره .

اللهم الا ان يقال ان «التبعض» في ذلك بنفسه موجب للعسر واختلال النظام ، لانه لا تفاوت بين الايدي المختلفة حتى تبعض في الحجية ، ولو كان هناك فرق و تفاوت فالما هو بامور لا يمكن جعلها فارقاً في المقام ؛ كما ان «التخير» ايضاً لا يرفع الغائلة ، فلو قيل بان هذا اليد حجة دون اخرى كان اول النزاع والخلاف ، واول المخاصمة واللجاج ، و كان فيه من الهرج والمرج مالا يخفى . فلا مناص من القول بحجيتها مطلقاً ، فاستدلال الامام عليه السلام يكون من قبيل «العلة» للحكم كما هو ظاهر ما ايضاً .



خامسها : السنة - وهي روايات كثيرة وردت في مختلف ابواب الفقه ، بعض يدل عليها بالعموم وبعضها بالخصوص .

منها - رواية «حفص بن غياث» : المعروف بين الفقهاء ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال له رجل اذا رأيت شيئاً في يدي رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال عليه السلام نعم ، قال الرجل اشهدانه في يده ولا اشهد انه له ، فلعله لغيره ، فقال ابو عبدالله عليه السلام افيعمل الشراء منه ؟ قال نعم ، قال ابو عبدالله عليه السلام فلعله لغيره ، فمن اين جاز لك ان تشتريه ؟ وحيث ملكك ثم تقول بعد الملك هولي وتحلف عليه ؛ ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال ابو عبدالله عليه السلام : لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق - والرواية وان كانت غير خالية عن ضعف في سندها ، الا انها منجبرة بعمل الاصحاب واستنادهم اليها ؛ واستفاض مضمونها (فتأمل) .

وهي مشتملة على حجة اليد بابلغ بيان ؛ بل جواز الشهادة بالملكية بمقتضاها وانه كما يجوز ان يحلف الانسان على كونه مالكا لما في يده ، مع انه غالباً مسبوق بما غير المحتمل للنصب ونحوه ، فكذلك يجوز له الشهادة على ملك غيره بمجرد استقرار يده عليه ، وهذا هو منتهى المقصود في المسئلة .

الا ان «الشهادة» و «الحلف» هنا ليستا على الملكية الواقعية ؛ بل على الملكية الظاهرية كما هو ظاهر ، و بهذا يندفع ما قد يقال بانه يعتبر في الشهادة العلم اليقيني المستند الى اسباب حسية وليس في المقام كذلك .

ومنها - مارواه يونس بن يعقوب عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث : « من استولى على شيء منه فهو اولى » (١) الواردة في باب حكم اختلاف الزوج والزوجة او ورثتهما فيما بأيديهم من اثاث البيت ، دلت على ان كلام من الرجل والمرأة احق واولى بمتاع البيت فيما استولى عليه .

والعجب من المحقق النائيني (قدس سره) حيث اسقط كلمة «منه» من الرواية ورواها هكذا «من استولى على شيء فهو اولى» فصارت رواية عامة واعتمد عليها لاثبات هذه الكلية اعنى حجية اليد مطلقا ، مع انها مختصة بباب معين كما عرفت و قد نقلها المحقق الاصفهاني في رسالته مع لفظة «منه» ومع ذلك جعلها احسن ما في الباب وهو ايضا عجيب . اللهم الا ان يقال ان الحديث وان كان واردا في بعض مصاديق القاعدة الا ان الغاء خصوصية المورد منه قريب جداً ؛ ولا سيما بملاحظة ارتكاز الحكم في الذهن و مناسبة التعبير بقوله «من استولى» لعمومية الحكم بملاك الاستيلاء ، فانه من قبيل الوصف الذي علق عليه الحكم وهو دال اوه شعر بالعلية .

ومنها - مارواه عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان جميعاً عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث فذلك ان امير المؤمنين عليه السلام قال لا يكر : اتحكم فينا بخلاف حكم الله ؟ قال : لا . قال : فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من نساء البينة ؟ قال : اياك كنت اسأل البينة على ما تدعيه على المسلمين .

١ - رواه في الوسائل في باب اختلاف الزوجين او ورثتهما في متاع البيت ، من ابواب مبرات الاذواج .

قال (ع) : فاذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسألني البينة على ما في يدي ؟ ... الحديث . (١)

وهي ظاهرة بل صريحة في ان الوجه في عدم مطالبة البينة من ذي اليد هو كون اليد دليلاً على ملكيته لا غير ، وقوله (ع) في الفقرة الاولى : كان في يد المسلمين شيء يملكونه ، ظاهر انهم يملكونه بمقتضى ظاهر اليد فليس قوله « يملكونه » زائداً على قوله « في يد المسلمين » بل هو نتيجة له ، فهو شاهد آخر على دلالة اليد على الملكية .

ومنه يظهر ان حجية اليد ودلائلها على الملكية كان امرأ ظاهراً مرتكزاً في اذهان المسلمين واهل العرف لا يقدر احد على انكاره ، فاحتج الامير (ع) به على ابي بكر ، واطلاق حكم الله عليه في صدر الرواية انما هو من ناحية امضاء الشارع لهذا الارتكاز ؛ وعدم ردعه عنه ؛ لانه حكم اسد الشارع المقدس .

هذا ولكن الرواية دالة على حجية يد المسلم فقط ، ساكتة عن غيرها ؛ فلا بد من تكميل دلائلها على المدعى بالغاء خصوصية المورد ونحوه .

ومنها - ماورد في جواز اشتراء المملوك عن صاحب اليد ، وان ادعى انه حر ، مثل رواية حمزة بن حمران ادخل السوق فاريد ان اشترى جارية تقول اني حرة فقال اشترها الا ان تكون لها بينة ؛ ومثله غيره . (٢)

فان الحكم بجواز اشترائها مع ان الاصل يقتضي حريتها ليس الا بمقتضى اليد لعدم فرض اماره اخرى على ملكية بايعها . هذا ولكن التعدى عن موردها الى سائر الموارد يحتاج الى الغاء الخصوصية ، والافهى رواية خاصة وردت في مورد خاص .

ومنها - ما رواه مسعدة بن صدقة عن ... عليه السلام : كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة ، او العبد

١- رواء في الوسائل في باب وجوب الحكم بملكية صاحب اليد من ابواب كتاب الفضاء

٢- ، ، ، ، ، جواز شراء الرقيق من الاسواق من ابواب بيع الحيوان

يكون عندك لعله حرق دباع نفسه او خدع فبيع او قهر فبيع ، او امرأة تحتك وهي اختك
 اورضيعتك ، والاشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير هذا ، او تقوم به البينة (١)
 والوجه في دلالتها ان الحكم بالحلية في ما ذكره (ع) من المثالين الاولين لا يصح
 الا بظاهر اليد السابق على يده ، والا يكون اصالة عدم الملك في مثال الثوب واصالة الحرية
 في مثال العبد قاضية بالحرمة بلاشكال ؛ فالحلية مستندة الى يد البائع في المثالين .
 وفي دلالة الرواية على قاعدة الحلية المعروفة وتطبيقها على المثالين كلام مشهور في محله
 ذكره العلامة الانصاري في ذيل اصالة البرائة وتبعه فيه غيره من المحققين في تعليقاتهم
 عليه فراجع ؛ وعلى كل حال فذاك الكلام والاشكال اجنبى عما نحن فيه .

وكيف كان دلالتها على المقصود من ناحية المثالين ، بالقرينة التي ذكرناها ، ظاهر
 للمنصف ، هذا وقد يقال في توجيه دلالتها على المدعى ان قوله : « لك » في قوله « كل
 شيء هو لك حلال » قيد للمبتدأ ، لا جزء للخبر ، فالمعنى كل شيء يكون لك ويدك ثابتة
 عليه فهو حلال الخ ، وعليه تكون الرواية دليلا على حجية يده لنفسه عند الشك في
 ملكيته لما تحت يده .

وفيه من التكلف والتعسف ما لا يكاد يخفى .

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان العمدة في دليل حجية قاعدة اليد اولا هو
 ارتكاز اهل العرف وجميع العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم ، في جميع الاعصار
 والامصار عليها ، مع امضاء الشارع لها ، لا بمجرد عدم الردع عنها ؛ بل بالتصريح بامضاء
 هذه السيرة والارتكاز العرفي في غير مورد وترتيب آثارها عليها ، وفي التالى لزوم العسر
 والحرَج بل اختلال نظام المعاش والمعاد ايضا ، واما غير هذين الدليلين فهو في الحقيقة
 تأييد وامضاء لهما .

٢ - في انها من الامارات او الاصول العملية ؟

قد وقع الكلام بينهم في ان : اليد « حجة كسائر الامارات الشرعية والعقلانية »
او انها معتبرة كاصل عملي ؟ ثم وقع الكلام في وجه تقديمها على الاستصحاب و سائر
« الاصول العملية » على القول بكونها من الاصول .

فذهب كثير من المحققين الى انها امانة عقلانية امضاها الشارع المقدس ، ولكن
يظهر من صدر كلام شيخنا العلامة الانصاري الميل الى كونها اصلاً تعبدياً معتبراً لحفظ
النظام واقامة الامت والعوج ، بينما يظهر من ذيله الميل الى كونها من الامارات ، نظراً
الى ان اعتبارها عند العقلاء انما هو لكشفها عن الملك غالباً والغلبة انما توجب الحاق
المشكوك بالغالب ، فالشارع اعتبرها بهذا الملاك ايضاً .

وقال المحقق النائيني بعد ما اختار كونها امانة : « انه لا ثمرة مهمة في هذا النزاع ،
لتقدمها على الاستصحاب مطلقاً ، امانة كانت او اصلاً عملياً » .

هذا والحق ان الذي يظهر مما ذكرنا آنفاً عند بيان ادلة حجيتها ان العدة في
ملاك حجيتها انها كاشفة عن الملك لا لغلبة الايدي المالكية على العادية كما ذكر غير
واحد منهم ، لما سيمر عليك من الاشكال في امر هذه الغلبة ؛ بل لان الملك مقتضى طبعها
الاولى ؛ فان الملكية اول ما نشأت كانت كالامور العينية الخارجية ، لا الامور الاعتبارية والتشريعية
التي وعائها الذهن وعالم الاعتبار .

فحقيقة الملكية كانت هي الغلبة والسيطرة الخارجية على شيء ، والاختصاص
الحاصل منه في عالم الخارج ؛ ومنشأ هذه السيطرة والاستيلاء كانت الحيازة التي تكون

باليد غالباً، فكل من اكتسب شيئاً من المباحات بيده كان مسلطاً عليه، ماعداً لغيره من التصرف فيه بأنواع التصرفات، فلاخذه بيده دليل على كسبه، وسبب للوصول الى جميع احوال التصرف فيه؛ هذه هي المرحلة الاولى من مالكية الانسان للاشياء الخارجية.

ثم انتقل الامر من اخذ الانسان العين الخارجى بيده الى جعله فى محل تصل يده اليه كلما شاء؛ ويمنع غيره عنه كلما قصد، وهذه هي المرحلة الثانية لها.

وحيث ان ذلك اعنى جعلها تحت يده وفى حیطة تصرفه الخارجى دائماً كان امراً صعباً، لان الملكية ما زالت تكثر وتزداد وتنوع، وكان المالك كثيراً ما يفتقر عما يملكه ولا يمكنه نقل جميعها معه اينما ذهب، التجأوا الى امر اسهل واوسع منه، وهو جعلها فى شكل آخر اعتبارى، لا خارجى تكوينى، فجعلوا لها صورة قانونية تشريعية لا واقعية تكوينية، ومن هنا نشأت الملكية والسلطة الاعتبارية، المعبر عنها باليد، وكانت هذه هي المرحلة الاخيرة للملكية.

فكانت اليد فى شكلها الاعتبارى القانونى دليلاً على الملك كما كانت فى شكلها التكوينى الخارجى دليلاً عليه بمقتضى طبيعتها الاولى.

ومن هنا تعرف انه لا يتفاوت الحال فى امر هذه الكاشفة بغلبة الايدى المالكه على غيرها؛ مع ما فى هذه الغلبة من الاشكال، لالما ذكره المحقق الاصفهانى فقط من ان المسلم اما هو غلبة اليد غير العادية (اعلم من يد المالكه والوكالة والوصاية وغيرها) لا اليد المالكه.

بل لان غلبة الايدى غير العادية على العادية ايضاً امر غير معلوم، لاسيما فى زماننا هذا، وكثير من الارمنة السابقة عليه، فمن سبر التاريخ وعلم احوال كثير من الملوك والخلفاء والامراء وفوضائهم فى اموال الله واموال الناس وخضعتهم اياها خضعت الابل نبتة الربيع، واقتفاء تابعيهم حوهم الاكثرون ذلك اليوم. لاثارهم، ثم انتقل هذه الاموال، لاسيما الضياع والعقار، منهم الى من بعدهم؛ جيلاً بعد جيل، يعلم ان دعوى هذه الغلبة امر مشكل جداً.

وقد كان بعض سادة اسانذتنا يقول في بحثه في غير هذه المسئلة ببعض المناسبات:
 «ان كل ما يكون تحت ايدينا من الارض والدار وشبههما قد جرت عليها من اول يوم احيائها
 ايدي اناس كثير لا يعلمهم الا الله ؛ وهل يظن كون جميع الايدي الجارية على كل عين منها
 مالكة امينة غير عادية ؟ ومن الواضح ان واحدة منها في سلسلتها الطولية اذا كانت
 عادية لم تكن تلك العين مملوكة لمالكها الفعلي واقعاً الآن، وان كانت ملكاً له ظاهراً .

واوضح من هذا كله حال اموال الناس واملاكهم في زماننا هذا ، الذي غلب عليه
 وعلى اهله الجور والاعتداء، يتقلب كل على غيره ويتملك امواله له يوماً بعنوان القهر
 والظلم ، ويوماً بعنوان بسط العدل والمساواة ، ويوماً تحت عنوان اجراء اصول الاشتراكية،
 ويوماً بالربا ، ويوماً بالغش في المعاملة ويوماً بالرشاء و باشكل كثيرة اخر .

وان ايت عن جميع ذلك وقلت بغلبة الايدي الامينة على العادية في جميع ما
 ذكرنا ، فافرض نفسك في صقع من الاصقاع وبلد من البلاد تكون الايدي المالكة
 متساوية مع الايدي الخائنة ، فهل ترى من نفسك اسقاط اليد عن دلالتها على الملكية
 مطلقاً وتعامل مع جميع الاموال التي بايدي الناس هناك معاملة مجهول المالك ، وهل
 يساعدك العقلاء واهل العرف على ذلك ، لو قلت به ؟ !

هذا ولاغرو ان يكون هناك اماراة لاتدور مدار الغلبة ، وان تعجب فعجب قولهم
 بحجية اصالة الحقيقة و تقديمها على احتمال المجاز ، ولو كان الاستعمال المجازي
 بالنسبة الى بعض الالفاظ اغلب من استعماله الحقيقي ، فهل ترى فرقاً بينه وبين ما نحن فيه ؛
 والسرفيه ايضاً هو ان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي انما هي بمقتضى طبعها الاولى ، و
 شرحه في محله .

وهكذا الحال في اصالة السلامة ، الدائرة بين العقلاء ؛ فانها ليست من استصحاب
 الثابت حججته بمقتضى اخبار لاتنقض ، بل هي حجة من باب الظن الحاصل من مقتضى
 طبع الانسان ، فانه يقتضى الصحة والسلامة ، ولا ينافي ذلك مساوات المرضى والسالمين احياناً .



بقي هنا أمور : أحدها - ان التعليل الوارد في رواية حفص بن غياث وهو لزوم اختلال السوق وانحلاله على فرض عدم حجية اليد لاينا في ما ذكرنا من كونها اشارة وطريقاً الى الملكية ، وذلك لما عرفت من انه لامنافاة بين الملاكين و ان تكون حجيتها مستندة في المرتبة الاولى الى اقتضاء طبع اليد ، وفي الثانية الى لزوم حفظ النظام ، والمنع عن الهرج والمرج ، و اي مانع من ان يكون في شيء واحد ملاكان للحجية ؟ .

ثانيهما - ان تقديم البيئة على اليد ، في موارد قيامها ، ايضا لاينا في اماريتها ، كما ان تقديم قرينة المجاز على اصالة الحقيقة ؛ ودليل التخصيص على اصالة العموم ، و اشباههما ، لا ينافي كون هذه الامور حجة من باب الامارية والطريقة الى الواقع ، لان الامارات ليست متساوية الاقدام في كشف الواقع ؛ فرب اشارة تكون اقوى من اخرى ، فتقدم عليها ؛ ولا شك ان البيئة المعادلة اقوى دلالة على الملكية من اليد ، فاليد بطبعها الاولى و ان كانت تقتضي الملكية الا انه اذا كان هناك دليل اقوى يدل على انحرافها عن طبعها و استعمالها في غير محلها ، فلا بد من الركون اليه ، وهذا نظير تقديم الاظهر على الظاهر في باب الالفاظ .

فاذن لا نحتاج الى ما ذكره شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) من ان تقديم البيئة عليها انما هو من جهة ان اليد تكون اشارة على الملك عند الجهل بسببها ، والبيئة مبينة لسبب اليد ؛ وبعبارة اخرى : مستند الكشف في اليد هي الغلبة ، والغلبة انما توجب الحات المشكوك بالاعم الاغلب ، اما اذا كان في مورد الشك اشارة معتبرة تزيد الشك تعبداً فلا يبقى مورد للاحقاق (انتهى) .

وهذا البيان كما ترى راجع الى توجيه حكمه البيئة على اليد ، بتصرفها في موضوعها بازالة الشك تعبداً ، وفيه من الاشكال ما لا يخفى ، لا مكان معارضته بمثله ؛ والقول بان حجية البيئة انما هي عند الجهل بالملك ، واليد تزيد هذا الشك (فتأمل) .

ثالثها - ان اليد تقدم على الاستصحاب ولوقلنا بانها من الاصول العلمية ، وان الاستصحاب حجة من باب الامارة ، والوجه فيه ما ذكره غير واحد من المحققين من انها اعتبرت في موارد الاستصحاب ، وانها اخص او كالاخص بالنسبة اليه ، لان ما لايجرى فيه استصحاب عدم الملكية قليل جداً . فلولم تكن معتبرة في موارد استصحاب عدم الملكية لزم الوقوع فيما فر منه ، وهو عدم بقاء السوق وبطلان الحقوق ، واختلال امر الدنيا والدين .



مركز تحقیقات کتب و تراث علوم اسلامی

٣ - بماذا تتحقق اليد

قد عرفت ان حقيقة اليد هي الاستيلاء والسيطرة على الشيء بحيث يمكن لصاحبها التصرف فيه كيفما شاء ، والتغلب فيه كيفما اراد ، فهي لا تكفي بكيفية خاصة ، بل تختلف باختلاف الحالات والمقامات ؛ فربما يكون نحو من الاستيلاء محققا لليد في مقام ولا يكون كذلك في مقام آخر ، او بالنسبة الى شيء دون آخر ؛ او حالة دون اخرى ؛ والمعيار في جميع ذلك هو العرف .

فقد تتحقق اليد بكون الشيء في يد الانسان حقيقة ، كالفلوس اذا كانت في كفه .
واخرى تكون بالتعلق بيد الانسان ، كالقميص الذي لبسه ، والحذاء في رجله و
المنظرة على عينه ، والفلوس في كيسه ؛ والشيء على عاتقه .
وثالثة تكون بركوبه ، كركوب الدابة او ركوبه في محل خاص كالسائق للسيارة ؛
فان استقراره في محله سبب لاستقرار يده عليها ، دون غيره من الركاب .

ورابعة باخذ زمامه كما يأخذ المكارى زمام الناقة وامثالها ، او المشى في جانبه كما يمشى هو ايضاً على جانب القافلة على الوضع الخاص لو كان .

وخامسة بالسكون فيه كسكون الانسان في الدار وفي الدكان وشبهه .

وسادسة بكون مفتاحه بيده ؛ وان لم يكن ساكناً فيه كما في الدور والخانات والدكاكين وغيرها اذا كانت غير مسكونة .

وسابعة بالعمل فيها بالمباشرة او التسبيب كما في عمل الفلاحين في الاراضى الزراعية بالزراعة والحصاد وغيرهما ، اذا لم يكن سبب آخر هناك تحقق سيطرتهم واستيلائهم عليها ؛ الى غير ذلك من الانحاء والاشكال التي يطلع عليها من سير موارد الملك بين العقلاء والعرف .

وغير خفى ان التصرف بنحو خاص فى بعض الموارد كما فى الدار محقق للسلطة والاستيلاء لانه شرط زائد عليها ، فما قد يتوهم من انه يعتبر فى تحقق اليد التصرف بنوع خاص فى جميع مواردنا او فى بعضها مضافاً الى السلطة والاستيلاء ، توهم فاسد لادليل عليه اصلاً .

بل جميع ما ذكرنا من الادلة السابقة ولا سيما سيرة العقلاء واهل العرف دليل على نفي هذا الشرط ، وكفاية حصول الاستيلاء على الشئ بنحو يمكنه التصرف فيه كيفما شاء ، وان لم يتصرف فيه اصلاً ، واما كون التصرف فى بعض مواردنا و مصاديقها محققاً لهذا المعنى فى الخارج فهو امر آخر وراء اعتبار «التصرف» كما مرزائد على «الاستيلاء» ثم انه قد يتعارض انحاء اليد بالنسبة الى اشخاص مسيطر ين على شئ واحد بانحاء مختلفة ، كما اذا تعارض دعوى راجب الدابة والاخذ بزمامها ، وكل يدعى كونه مالكا ، او تعارض دعوى المشتري وصاحب الدكان فى متاع يكون بيد المشتري فى دكان غيره فالمشتري يدعى انها ملكه اشتراها من غيره ، وصاحب الدكان يدعى انها من امتعته وهما فى الدكان فلا يبعد ان يقال يكون كل منها ذات اليد عليه احد هما من جهة كونه بيده حقيقةً والاخر من جهة كونه فى حیطة سلطانه واستيلائه ؛ وهذا ناش من تنوع اليد باختلاف المقامات وقد يكون بعض هذه الايدى اقوى من بعض وقد تكون متساوين فتعارض ولحل هذه الدعاوى مقام آخر .

٤ - هل اليد حجة فيما لا يمكن الا بمسوغ خاص

العين التي تستقر عليها اليد لا تخلو من انحاء ثلثة .

أحدها - ما يعلم بانها قابلة للنقل والانتقال ، و لكن يشك في تحقق سببه بالنسبة الى من في يده .

ثانيها - ما يشك في كونها طلقا او غير طلق .

ثالثها - ما يعلم انها لم تكن طلقا و قابلة للنقل و الانتقال الا بمسوغ خاص ؛

كالعين الموقوفة التي لا يجوز بيعها ولا شرائها الا اذا طرء عليها الخراب او خلف شديد بين اربابها (على المشهور) .

لا اشكال في حجية اليد في القسم الاول ، المعلوم قابليتها لذلك ، لانه القدر المتيقن منها ، وكذا القسم الثاني لشمول اطلاقات الأدلة وبناء العقلاء و الاجتماعات له ، بل الغالب في موارد اليد هو هذا القسم ~~ظاهرا~~ ^{واخراجا} عن تحت القاعدة يوجب الهرج والمرج واختلال النظام ، ولا يبقى معه للمسلمين سوق ؛ مع انه لا خلاف في شيء من ذلك واما القسم الثالث فهو الذي وقع الخلاف فيه بين المحققين ممن قارب عصرنا ، فاختار بعض عموم الحجية لها ، واختار عدمه آخرون .

فمن ذهب الى الاول المحقق الاصفهاني في رسالته المعمولة في المسئلة ؛ ومن ذهب الى الثاني المحقق النائيني في رسالته . وهو الاقوى .

وعليه لو شوه العين الموقوفة في يد واحد بعنوان الملك واحتمل في حقه اشتراؤه لطر والخراب عليها او خالف شديد بين اربابه ، لم يجز الاعتماد على مجرد يده في اثبات ذلك ، بل كانت اصالة الفساد هنا محكمة .

وذلك لقصور أدلة حجيتها عن شمول مثله ، فان عمدتها كما عرفت هي بناء العقلاء والسيرة المستمرة الدائرة بينهم ، والاخبار والاجتماعات الدالة على امضاء هذه السيرة من ناحية

الشارع المقدس، ولا يشمل شيء منها فإن العقلاء من اهل العرف يقفون عن معاملة الملك مع عين موقوفة استولى عليها شخص او اشخاص بعنوان الملكية، بمجرد احتمال وجود مسوغ في بيعها ؛ بل يلزمون انفسهم على البحث والتحقيق عن ذاك المسوغ ، ويظهر ذلك بادنى مراجعتهم.

واما الاطلاقات الواردة في الشرع ، مضافاً الى انها ناظرة الى امضاء هذا البناء ، بنفسها منصرفة عن مثله ، لاقل من الشك وهو كاف في اجراء اصالة الفساد .

والسرفى جميع ذلك ما عرفت من ان دلالة اليد على الملكية شيء يقتضيها طبعها الاولى وظاهر حال اليد؛ والمفروض ان هذا الطبع قد انقلب في موارد الاعيان الموقوفة وشبهها، لان طبيعة الوقف تقتضى ان تكون محبوسة ترك في ايدي اهلها، لا تابع ولا تورث، فجواز النقل والانتقال انما هو امر عارضى لها ، مخصوص بصور معينة محدودة ، و بعبارة اخرى جواز بيع الوقف انما هو في صورة الضرورة والاضطرار لا غير .
ومن المعلوم ان اثبات ذلك الامر العارضى يحتاج الى دليل خاص ومجرد اليد لا تكفى لاثباته كما عرفت .

وما قد يقال من ان اليد من الامارات ، وهي تثبت اسبابها ولوازمها ، فهي تثبت ان محلها كانت قابلة للملكية ، ممنوع جداً فان ذلك، لو قلنا به، انما هو في موارد يشملها دليل حجيتها ، وقد عرفت قصورها، واثبات توسعه دليلها بذلك يوجب الدور الواضح.

هذا كانه فيما يعلم كونه وقفاً ، و اما في موارد الشك فالحق - كما عرفت - حجية اليد فيها فان الاعيان الخارجية بطبيعتها الاولى قابلة للنقل والانتقال، واما حبسها وايقافها فهو امر عارضى لها يحتاج اثباته الى دليل ، ولكن هذا الامر العارضى اذا عرض في محل فصار من الاعيان الموقوفة كان عدم الانتقال كالطبيعة الثابتة له ، فلا يتعدى عنه الا بدليل. واذ عرفت ذلك فلنرجع الى دليل المخالف والجواب عنه :

قال المحقق الاصفهاني في رسالة المعمولة في قاعدة اليد بعد اختيار عموم دليل

الحجية للمقام ما حاصله :

« ان ملاك الحجية وهي غلبة الايدى المالكية في مقابل غيرها (على مختاره) محفوظ في المقام ، وغلبة بقاء الاعيان الموقوفة على حالها ، لندرة تحقق المسوغ ؛ وان كانت ثابتة لا تنكر ؛ ولكنها انما هي في اليد التي ثبتت على الوقف حدوثاً اذا شك في بقائها على حالها او انقلابها بيد الملك ، واما في مورد البحث المفروض انقطاع اليد السابقة على الوقف فيها وحدث يد اخرى يشك في انها على الملك او الوقف ، فلا مجال لنزوم بقاء اليد على حالها ، فان غلبة كون الايدى مالكية شاملة له ولا وجه للعدول عنها ؛ واذ قد ثبت ملاك طريقة اليد هنا فلا وجه لمنع شمول الاطلاقات له ، وليست الخدشة فيه الا كالخدشة في سائر المقامات .

ثم قال : « بل يمكن ان يقال بناءً على كون اليد اصلاً ان اليد تتكفل لاثبات اصل الملكية ، وحيث انها عن سبب مشكوك الحال من حيث استجماعه لشرط التأثير وهو المسوغ لبيع الوقف فاصالة الصحة في السبب الواقع بين مستولي الوقف وذى اليد تقضى بصحة السبب كما بنينا عليه في اصالة الصحة ، فانها مقدمة على اصول الموضوعية الجارية في مورد ها ، ومنها اصالة عدم المسوغ ، انتهى مخلصاً .

اقول . فيه اولاً ما عرفت سابقاً من ان ملاك حجية اليد ليس غلبة الايدى المالكية ، بل الملاك فيها ظهور حال اليد وهو مقتضى طبعها الاولى ، ونظيره في ذلك حجية اصالة الحقيقة ، فانها ليست من باب غلبة الحقيقة على المجاز بل هي حجة - ولو كانت المجازات اكثر - وقد عرفت توضيحه بما لا مزيد عليه .

وثانياً - ان هذه الغلبة قد انقلبت في الاعيان الموقوفة فان الغالب في الايدى الجارية عليها حدوثاً او بقاءً باى نحو كانت هو عدم الملكية ، والفرق بين اليد السابقة والحادثة لاوجه له ؛ فان جميعها تجرى على العين الموقوفة ، ولحاظ الغلبة انما هو في المجموع من حيث المجموع فانها تشترك في جريانها على العين الموقوفة .

وثالثاً - ما ذكره من تتميم الاستدلال بها ، بناءً على كونها من اصول العملية ، باصالة الصحة في البيع الواقع من متولى الوقف وذى اليد ، ممنوع ؛ لما اشرنا اليه في - المجلد الاول من هذا الكتاب في باب قاعدة الصحة من عدم جريانها في امثال المقام فراجع .

٥ - هل اليد حجة ولو حدثت لابن عنوان الملك؟

لا اشكال في حجية اليد ودلالتها على الملك اذا كانت من اول امرها مشكوك .
كما انه لا اشكال في حجيتها اذا كانت مسبقة بالملك ولكن شك في خروجها عنه بقاءً .

اما اذا كانت اليد حادثة لابن عنوان الملك ، كما اذا كانت يد اجارة او عارية او عدوان
ثم شك في انقلابها ملكاً ؛ ففيه كلام بين الاعلام ، والذي اختاره غير واحد من المحققين
هو عدم الحجية ، وغاية ما يقال في وجهه امران :

الاول - ان ملاك حجيتها وهو الغلبة والكاشفية النوعية منتف هنا ، فانها
تختص بما اذا لم يعلم حدوثها على غير الملك ؛ واما اذا حدثت على غير الملك فلا تكون لها
هذه الكاشفية ، بل الغالب في هذه الموارد بقائها على عنوانها الذي كانت عليه ، من الاجارة
وغيرها ، فمع هذه الغلبة الطارئة يزول الحكم السابق ؛ ومنه يعلم انصراف الاطلاقات
عنه ايضاً . والشاهد على هذا جريان سيرة العقلاء على اخذ السجلات من المستأجرين و
غيرهم بقبول الاجارة وغيرها ، وليس ذلك الا لاجل اسقاط امارية اليد عن الدلالة على
الملكية حتى يكون المستاجر محتاجاً الى اقامة الدليل ان ادعى ذلك .

الثاني - انها انما تكون اماراً بما انها مشكوك الحال ؛ ولكن استصحاب الحالة
السابقة في المقام يخرجها عن كونها مشكوك بحكم الشارع المقدس ، ويدل على عدم
كونها يد ملك ؛ فلا تكون اماراً .

وبعبارة اخرى: اليد انما تكون اماراً مع انحفاظ موضوعها ، وهو كونه مشكوك
الحال ، ومع جريان الاستصحاب ينتفى موضوعها ، (ح) لا يبقى مجال للاشكال بانه كيف
يقدم الاستصحاب وهو من اصول العملية ، على اليد وهي من الامارات ؟ ، فان تقدم

الإمارة على الأصل إنما هو فيما إذا كانا جاريتين في مورد واحد ، أما إذا كان الأصل جارياً في موضوع الإمارة ومنقحاً له فلا إشكال في تقديمه عليها .

أقول - هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه عدم حجية اليد هنا ولكن فيه :

أولاً - أن ما ذكر من بناء العقلاء مسلم إذا كان العين مورداً للتشاح والتنازع ، بأن ادعى المالك الأصلي أنه مالکها فعلاً ، وادعى المستاجر أو المستعير انتقاله إليه ببيع أو نحوه وأن يده فعلاً يد ملك ، فإن الاعتماد على يده في قبالة المالك الأولى هنا غير معلوم ، بل يطالبون بالدليل على كون يده فعلاً يد ملك بعدما كانت غيره ، وما ذكر من جريان سيرة العقلاء ، على أخذ السجلات من المستأجرين وغيرهم أيضاً ناظر إلى هذه الصورة .

وأما لو لم يكن هناك منازعة وتشاح ؛ بأن رأينا المستاجر السابق مستولياً على العين استيلاء المالك على ملكه ، يتصرف فيها كيفما شاء ؛ يبيعه أو يهبه ، فعدم الاعتماد على يده غير معلوم ، كيف وليس حاله أسوأ مما إذا شاهدنا عيناً في يد واحد ثم شاهدناها في يد آخر يعمل فيها عمل المالك في ملكه ، فأنه لا ينبغي الشك في الاعتماد ، على يده ، كيف والغالب في الأيدي سبقها بيد الغير قطعاً ؛ أما تفصيلاً أو إجمالاً ، فهل يمكن القول بأن سبقيده الاستيجار مثلاً أسوأ حالاً من سبقيده الغير ؟

نعم لو كان المدعى للملكية متهماً في دعواه أمكن الإشكال في الاعتماد على مجرد يده ، ولكنه لا يختص بهذا المقام بل يجري في جميع موارد التهمة كما مر نظيره في باب أصالة الصحة وسيجيء في مورد قاعدة اليد أيضاً أن حجيتها في الأيدي المتهمة ، بما سيذكر لها من المعنى ، غير معلومة .

ولا يتوهم أن تكون العقلاء على اليد فيما ذكرنا إنما هو من باب أصالة الصحة في الأفعال الصادرة عن الغير ، فإن ما ذكرنا ثابت ولو لم يكن هناك فعل يحمل على الصحة فتدبر .

وثانياً - أن ما ذكر من جواز التمسك باستصحاب الحالة السابقة وأنه رافع لموضوع اليد ؛ ممنوع أشد المنع ، لأن الاستصحاب لا يرفع الشك عن حال اليد ؛ والمفروض أن

ظاهر اليد اولا وبالذات هو اليد المالكة ، وهذا الظهور من قبيل الامارات فكيف يمكن صرف النظر عنه بمجرد استصحاب بقاء اليد على وضعها السابق ، والانصاف ان مثل هذا عن المحقق النائيني (قدس سره) عجيب .

هذا ولكن لا يبعد تخصيص ما ذكرنا من جواز الاعتماد على اليد هنا بما اذا لم يكن مسبوقاً بيد العتوان ، فانها من الايدي المتهمه التي لا يمكن الركون اليها ، وان ادعى صاحبها انقلابها الى يد الملك كما اشرنا اليه آنفاً وسيجيب مزيد توضيح له عن قريب ان شاء الله .



مركز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

٦ - هل اليد تنعم بالمنافع والاعيان؟

لا اشكال في تعلق اليد بالاعيان، ودالاتها على الملكية لها ، انما الكلام في تعلقها بالمنافع ، المحكى عن الفاضل المحقق النراقي فده اختصاصها بالاعيان و عدم تعلقها بالمنافع، واختار غير واحد من اكابر المتأخرين امكان تعلقها بالمنافع ايضاً .
ومحل النزاع الذي يترتب عليه الثمرة ما اذا تعلق اليد بها استقلالاً لا لاتباعاً للعين ، بحيث تكون المنافع - مع قطع النظر عن العين - تحت اليد ، او اذا كانت تبعاً للعين ولكن كان هناك دليل على عدم مالكية العين ، فتظهر الثمرة في دلالة الاستيلاء التبعي للمنافع على ملكيتها وعدمها .

ففي هاتين الصورتين يتصور الثمرة العملية لهذا النزاع .
واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان تعلق اليد بالمنافع مستقلاً امر غير معقول وان مال اليه او اختاره بعض المحققين كما حكى ، لعدم امكان الاستيلاء الخارجى عليها ؛ من غير طريق الاستيلاء على نفس الاعيان ، فانها في نفسها من الامور العرضية ، ولا استقلال لها في الوجود ، فلا استقلال لها في وقوعها تحت اليد ، وكيف يستولى عليها استقلالاً مع انها في ذاتها عمالاً لا يوجد مستقلاً ؟ .

وما يحكى من التمثيل لها بالمزارع الموقوفة التي تكون بايد المتولين ، فتصرف منافعها في حق الموقوف عليهم وتعطى ثمراتها بايدهم ، فلهم اليد على منافعها دون اعيانها ، واضح الفساد - كما افاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) في رسالته - فان مثل هذه المنافع من الاعيان ، خارجة على محل الكلام . والكلام في المنافع المقابلة للعين .

وكذلك ما قد يقال بإمكان تصويرها في الاستيلاء على حق الاختصاص بمكان من المسجد ونحوه من المدارس والخانات الموقوفة ، ففي هذه الموارد لا تكون المسجد و غيره تحت اليد ، بل الذي يكون تحتها هو نفس حق الاختصاص .

وفساد هذا أيضاً بين، فإن حق الاختصاص ليس من المنافع ولا يقع تحت اليد، بل هو امر اعتبارى نظير الملكية ومرتبة نازلة من السلطنة على العين، فهو من آثار اليد على العين بنحو خاص، لا متعلقاً لها واقعاً تحتها، والحاصل ان الاستيلاء فى هذه المقامات انما هو على نفس المسجد والمدرسة والخان و شبهها ولكنه بنحو يكون مؤثراً فى وجود نوع خاص من الحق وكاشفاً عنه، لا الملكية، لعدم قابلية المورد.

والا نضاف ان عدم امكان تعلق اليد بالمنافع مستقلاً اوضح من ان يحتاج الى اكثر من هذا البيان.

فيبقى الكلام فى امكان وقوعها تحت اليد بتبع الاعيان حقيقة، بان تكون اليد على العين من قبيل الواسطة فى الثبوت، لامن قبيل الواسطة فى العروض، حتى يكون من باب المجاز والمسامحة؛ ثم بعد امكان ذلك ثبوتاً يقع الكلام فى قيام الادلة عليه ودلائلها على حجية مثل هذا اليد اثباتاً.

وتنقيحه يحتاج الى توضيح حقيقة المنفعة المقابلة للعين، فقد يتوهم انها نفس صرف الشيء، فى الطرق المقصودة التى لها اثر فى شأن من شئون الحياة، و بناء عليه هى من الامور التدريجية توجد شيئاً فشيئاً ولا تقع تحت اليد الا باستيفائها، واستيفائها مساوقة لاعدامها، فعالم تستوف لم تقع تحت اليد واذا استوفيت اعدمت، فلافائدة ولا اثر فى البحث عن وقوعها تحت اليد تبعاً.

هذا ولكنه توهم فاسد لان ذلك هو «الانتفاع» وهو قائم بامرين: العين؛ ومن يستوفى منها، واما المنفعة التى هى مقابلة للعين، قائمة بالعين فقط، استوفيت ام لا، ويقع عليها المعاوضة فى باب الاجارة و امثالها هى نفس قابلية العين لصرفها فى مصارف خاصة، فان هذا هو الذى يمكن تملكها فى باب الاجارة ويمكن قبضها و اقباضها ولو تتبع العين.

ومن الواضح ان هذا المعنى من المنفعة من الامور القارة الثابتة خارجاً استوفيت

أم لا ؛ وبناء عليه تقع تحت اليد ولو تتبع العين ، فالاستيلاء على الشيء يمكن أن يكون استيلاءً على منفعه حقيقةً وبالذات، على نحو الوسطة في الثبوت لا مجازاً أو بالعرض على نحو الوسطة في العروض .

وإن قد فرغنا عن تصوير ذلك ثبوتاً فالحق أنه لا مانع من شمول أدلة حجية اليد لها، لما قد عرفت من أن عمدتها بناء العقلاء ؛ ومن الواضح أن ملاكهم عندهم أعم من العين ومنافعها . (فح) تظهر الثمرة فيما إذا علم من الخارج أن استيلاء الشخص الفلاني على عين خاص ليس استيلاءً مالكياً فتسقط يده عن الدلالة على الملك ، ولكن تبقى يده على المنافع دليلاً على ملكه لها .

هذا ولكن يمكن أن يقال : بأن استقرار اليد على عين له أنحاء مختلفة : فقد يكون الاستيلاء عليها استيلاء ملك ، وقد يكون استيلاء اجارة ، وقد يكون استيلاء عارية ، أو استيلاء تولية كما في الأوقاف ، إلى غير ذلك .

فاليد في جميع ذلك تعلقت بنفس العين لا غير ، ولكنها ذات أنحاء مختلفة ، و اليد أولاً وبالذات لولا قرينة على خلافها دليل على الملك فإذا سقطت عن الدلالة عليه بقرينة خارجية في مورد خاص لا مانع من دلالتها على أنها بنحو آخر من أنحاء الأيادي الآمنة وإنها ليست بيد عدوان .

ففي مورد البحث إذا سقطت اليد عن الحجية على الملك يبقى ظهورها في دلالتها على أنها استيلاء اجارة أو نحوها فما يقتضي « ملك المنافع » محفوظة .

ثم أنه لو قامت قرينة خاصة على أنها ليست كذلك أيضاً يبقى ظهورها في دلالتها على أنها استيلاء يقتضي « ملك الانتفاع » محفوظة .

والحاصل أن المستند في جميع ذلك هو ظهور اليد المتعلقة بالعين وحجيتها، لا حجية اليد المتعلقة بالمنافع ، فاذن لا حاجة إلى إثبات إمكان تعلق اليد بالمنافع لاستقلالها ولا تبعاً للعين ولا يبقى للنزاع هنا ثمرة عملية والله العالم .

٧ - هل تجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد ؟

قد وقع الخلاف بينهم في كتاب الشهادات في جواز الشهادة على الملكية بمشاهدة اليد ولم توجب علما ، بعد الاتفاق على كفايتها في الدلالة على الملك - و ذلك من جهة اعتبار العلم اليقيني الحسى في موضوع الشهادة ، بمقتضى ماورد في محله من عدم جوازها الا ان يراه مثل الشمس كما روى عن النبي (ص) ، او يعرف كما يعرف الكف كما روى عن الصادق (عليه السلام) الى غير ذلك و من المعلوم ان اليد بمجرد استخدامها لا توجب علما .

هذا ولكن المشهور ، جواز ذلك ، بل قد يدعى الاجماع عليه كما حكاه في الجواهر ، واولى منه ما اذا انضم الى اليد التصرفات الحاكية عن الملك ؛ كالتصرف بالبناء والهدم والاجارة وغير ذلك مع عدم وجود منازع ، فان الحكم بكفايتها ، بل كفاية نفس هذه التصرفات في جواز الشهادة بالملك ، اشتهر في علومنا الشرعية .
واولى منهما ما اذا انضم اليهما الاستفاضة (اي استفاضة استناد الملك الى المتصرف الذي يبدى المال) فقد وقع في جملة من عبارات القوم الاجماع على جواز الشهادة بالملك مع اجتماع «الثلاثة» وانه اقصى الممكن في الشهادة عليه .
والبحت هنا يكون من ناحيتين : من ناحية الادلة العامة الكلية ، ومن ناحية الادلة الخاصة الواردة في خصوص محل البحث .

اما الاول فحاصله انه هل يمكن الحكم بقيام الامارات - ومنها اليد وشبهها - مقام العلم المأخوذ في الموضوع بمجرد دليل اعتبارها ام لا ؟

والانصاف عدم كفاية نفس ادلة حجيتها في ذلك ، لامن جهة لزوم اجتماع المعاطين واستحالة اذا كانت ادلة العجيبة ناظرة الى تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع ، وتنزيل نفسها منزلة العلم .

لما ذكرنا في محلهم من عدم استحالة ذلك أصلاً .

بل من جهة ظهور أدلتها في تنزيل المؤدى فقط وانصراف إطلاقاتها إليه و عدم

النظر إلى تنزيل نفسها منزلة العلم .

وما قد يقال من الفرق بين العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية، والمأخوذ

فيه على وجه الطريقة ؛ بجواز ذلك في الثاني دون الأول ، كما قد يستظهر من عبارات

شيخنا العلامة الانصارى في باب القطع من الرسائل (وان حكى عنه في بعض تحقیقاته

فيما كتبه في القضاء عدم جواز ذلك من دون تفصيل) فهو مما لا محصل له ولا دليل على هذه

الفرقة بل يرد عليه :

اولا - ان اخذ العلم في الموضوع على نحو الصفتية مجرد فرض لا يظن وقوعه

في شيء من الأدلة الشرعية ، فان النظر إلى العلم دائماً تكون من ناحية أرائته للواقع ، و

لا ينظر إليه بما هو وصفه من صفات صاحبه .

و بعبارة أخرى انما يؤخذ العلم في الموضوع بملاك انه نور لغيره (وكونه نوراً

لصاحبه مستند إلى ذلك) فكلما اخذ في الموضوع كان بهذا الملاك ، وان كان فرض اخذه

بما انه صفة خاصة لصاحبه غير مستحيل ولكنه كما عرفت مجرد فرض .

وثانيا - ان اخذه في الموضوع على نحو الطريقة دليل على ان هذه المرتبة

من أرائة الواقع يقوم بها الملاك ولذا لا يكتفى بمادونه من المراتب من الظن وغيره

حتى الظن القوي الا ان يبلغ حد الاطمینان الذي يسمى علماً عرفاً .

نعم لو قام دليل على اعتبار شيء من الظنون و تنزيله منزلة العلم من جهة الآثار

المرتبة على نفس العلم والظن ، كان حاكماً على تلك الأدلة الدالة على اخذ العلم في موضوع

حكم ، ولما كانت أدلة حجية الظنون ظاهرة في تنزيل نفس المؤدى فقط لم يجز الركون

إليه في ذلك .

وقد يقال : ان كثرة اطلاق العلم والمعرفة على الامارات الظنية سنداً ودلالة ؛

دليل على انها منزل منزلة «العلم» عند الشارع المقدس، مثل ماورد في مقبولة عمر بن حنظلة :
من روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا النج وقوله تعالى :

«فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» (يعنى حتى تعلموا) مع ان مجرد الرجوع
الى اهل العلم لا يفيد بما هو الا الظن ، الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع .

وفيه ايضا : ان اطلاق العلم والمعرفة في هذه الايات او الروايات على الظن غير
معلوم ، والجاقة به في بعض الموارد لعله من باب كشف الملاك والغاء الخصوصية عرفاً .

هذا مضافاً الى انه لو سلم ذلك في غير المقام ففي المقام ممنوع ، لعدم مقاومته
هذا الظهور الضعيف لمثل قوله ^{عليه السلام} حتى تعرفها كما تعرف كفك وقوله (س) هل ترى
الشمس ؟ على مثلها فاشهداودع ! فتأمل .

وقد يقال في تصحيح قيام الامارات فيما نحن فيه مقام العلم : بان الملكية ليست
من الموضوعات الواقعية بل هو امر انتزاعي من جواهر جميع التصرفات (كما اختاره شيخنا
العلامة الانصارى قده) او امر اعتباري عقلائي كما اختاره بعض آخر ؛ و على اى حال
يحصل العلم الوجداني بها بمجرد «اليد» ، لان الاحكام التى تنزع منها الملكية حاصلة
بسبب اليد ، كما ان الاعتبار الشرعى او العقلائي حاصل بمجرد ها ، فبذلك تتحقق واقع
الملكية فانها ليست الا هذه الامور وقد تحققت .

وهذا القول ايضا ممنوع ، وذلك لان الملكية سواء جعلناها من الامور الانتزاعية
او الاعتبارية ، لها واقع وظاهر ، فاذا كانت اسبابها الواقعية موجودة فالملك ملك واقعى
والا كان ظاهرياً فعلياً ، نظير سائر الاحكام الظاهرية ، ومن الواضح ان ظاهر ادلة
الشهادة اعتبار العلم الوجداني بالواقع ، لا بمجرد الحكم الظاهري ؛ فالعلم الوجداني
بالملكية الظاهرية بحكم اليد او البيئة وسائر الامارات غير كافية فيها .

فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم امكان تصحيح جواز الركون على اليد في الشهادة
على الملك بمقتضى الادلة العامة .



واما الادلة الخاصة فعمدتها رواية حفص بن غياث السابقة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا رأيت شيئاً في يدى رجل ايجوز لى ان اشهدانه له ؟ قال نعم ، قال الرجل : انه فى يده ولا اشهدانه له ، فلعله لغيره ؛ فقال ابو عبدالله عليه السلام : فيحل الشراء منه ؟ قال نعم ، قال ابو عبدالله عليه السلام (ع) فلعله لغيره ؛ من اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد ذلك الملك هو لى وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ؟ ثم قال الصادق عليه السلام : لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق .

وهذه الرواية وان كانت ضعيفة السند الا ان الشهرة والاجماع المنقولة جارية لها كما عرفت ؛ لان الظاهر ان مستند المشهور فى هذا الفتوى هو هذه .

واما المصحح المروى عن على بن ابراهيم فى تفسيره فى حديث فذك : « ان امير المؤمنين (ع) قال لا يى بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله تعالى فى المسلمين ؟ قال لا . قال فان كان فى يد المسلمين شىء يملكونه ادعيت ايا فيه ، من تسئل البينة ؟ قال اياك اسئل البينة على ما تدعيه على المسلمين . قال : فاذا كان فى يدى شىء فادعى فيه المسلمون تسئلنى البينة على ما فى يدى وقد ملكته فى حيات رسول الله (ص) وبعده ، ولم تسئل المؤمنين البينة على ما ادعوه على كما تسئلنى البينة على ما ادعيت عليهم ؟ (الحديث) فهو اجنبى عن المقصود لانه دليل على حجية « اليد » ، وعدم حاجة صاحبه الى البينة وكونه منكراً فى مقام الدعوى ، و مخالفه مدعياً ، و اما جواز الشهادة على الملك بمجرد ما فليس فيه منه عين ولا اثر .

وكذلك الروايات الواردة فى حكم تعارض البينات و تقديم بينة ذى اليد او تقديم بينة الخارج على غيرها اجنبية عما نحن بصدد .

فان يكون العمدة فى هذا الفتوى ما عرفت من رواية حفص .

هذا وقد قام بعض من خالف المشهور ، او توقف فى المسئلة بنقد الرواية والايراد

عليها عقلا ، وتضعيفها سنداً ، وصرف فتاوى المشهور عنها، منهم الشيخ الاجل صاحب الجواهر (قدس سره) فقد بالغ فيه حتى جعل هذا الحكم غير قابل لمجيبىء الخبر به عقلا لرجوعه الى جواز التدليس والكذب فى اخذ اموال الناس ١ .

هذا ونحن بعون الله ، ببدء بتفسير الرواية وكشف مغزاها اولا ؛ ثم نرجع الى ما اورده صاحب الجواهر وغيره وما يمكن ان يقال فى دفعها اتصاراً للمذهب المشهور ثانياً . اما الاول فحاصله انه عليه السلام استدل بجواز شراء ما فى اليد على جواز الشهادة تملك ما فى اليد لصاحبها ، وهذا الاستدلال عند بادى النظر مما لا يمكن المساعدة عليه لوضوح الفرق بين المسئلتين ، فان جواز الشهادة ليس من آثار الملكية ، بل من آثار نفس العلم بها ؛ ومن المعلوم ان اليد بمجرد ما لا تعطى علماً فكيف يجوز حمل احدهما على الآخر ؟ ولكن التامل الصادق يشهد بانه عليه السلام لم يستدل بمجرد جواز الشراء بل استدل بجوازه مع ترتيب آثار الملك عليه ، حتى فى مقام الدعوى يدعى انه ملكه ويحلف على الملكية فى مقابل خصمه ، واى فرق بين يدى المدعى وحلف المنكر ؟ فكما ان الشهادة على الملكية من آثار العلم كذلك الحلف عليها يكون من آثاره ، فلولم يجز احدهما لم يجز الآخر ، ولنعلم ما قال عليه السلام فى هذا المعنى : «من اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد ذلك : هو لى وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ؟» . ولو قيل انه لا يجوز للمالك اذا كان الحال هذا ؛ الحلف على نفس الملك بل عليه ان يحلف على السبب وهو شرائه من ذى اليد المحكوم ظاهراً بالملك فلا يجوز الاستدلال بالحلف ، على جواز الشهادة .

قلنا الظاهر ان هذا هو الذى اجاب عنه عليه السلام فى ذيل كلامه بقوله : لو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق ، وحاصله - والله ورسوله واوليائه اعلم - انه لو لم يجز الاعتماد على اليد فى اثبات الملكية والحلف عليها لم يقم للمسلمين سوق فان الغالب فى الاملاك كونها مسبقة بيد الغير فغاية ما يمكن الحلف عليه هو الحلف على وقوع السبب مثل

البيع ، ومن المعلوم ان مجرد وقوع البيع على ما يبدى الغير لا يوجب علماً بانتقال المال اليه قطعاً بعد عدم العلم بكون البائع نفسه مالكا وعدم دليل عليه الا ليدل على ان تفيد علماً .
 فالشهادة والحلف على الملك الواقعى القطعى غير ممكن الا فى موارد شاذة ، فلو قلنا بحصرهما على خصوص هذه الموارد ما قام للمسلمين سوق ، و امكن ادعاء كل احد على غيره ولم يمكن له اثبات حقه لامن طريق اقامة البيئة ولا من طريق المحلف (كل فى مورد) ومقتضى ذلك اختلال النظام وعدم قيام السوق على اساسه .
 ففى الحقيقة الشهادة والحلف لا تكونان الاعلى الملك الظاهرى القطعى الثابت بمقتضى اليد ولا يعتبر هنا ازيد من ذلك .

ومن الواضح انه لا يلزم الكذب والتدليس وابطال الحقوق من الشهادة على الملك بمجرد اليدهنا ، بعد قيام هذه القرينة العامة الظاهرة عليها فتدبر جيداً .
 فهذا الحديث الشريف اللامع منه آثار الصديق دليل على المطلوب مع برهان عقلى متين اورده الامام عليه السلام فى حلاله .
 ولعله الى ذلك يشير ما عن كاشف اللثام من «تشبيه الشهادة بمقتضى الطرق الشرعية بالشهادة على الاسباب الشرعية فانها ايضا محتملة للفساد كما يحتمل الطرق التخلف» و ان استغربه فى الجواهر واورده عليه بالفرق بينهما ، ولكن يندفع الاشكال عنه بما اشرنا اليه فى تفسير الحديث ، فكانه (قدس سره) فى هذا الاستدلال اقتبس من نوره ، واقتفى اثره ، فاورده منازل الصديق والحق .



واذ قد عرفت ذلك تعرف ان جميع ما اورد على هذا الحكم من الايرادات كلها قابلة للذنب وهى امور :

منها : ما افاد المحقق (قدس سره) فى الشرايع من ان اليد لو اوجبت الملك (واقعاً) لم تسمع دعوى من يقول : الدار التى فى يدهذا لى ، كما لا تسمع لو قال ملك هذا لى ، انتهى .

وفيه ان جواز الشهادة بالملك بمجرد اليد لا يلزم كون الملك في موردها ملكاً واقعياً كما عرفت ، فقول المدعى : «الدار التي في يدهذالى» صحيح مسموع اذا امكنه اثباته بموازين شرعية ، ترجح على اليد ، فلا تناقض في دعواه ، بخلاف قوله «ملك هذالى» فانه تناقض ظاهر .

ومنها : ان مراد حاكى الاجماع في المسئلة هو الاجماع على دلالة اليد على الملكية لا الاجماع على جواز الشهادة بمجرد ها ، ومن المعلوم عدم كفايته في المسئلة ، بل اذا امكن حمل الشهرة الجائرة لها عليه ايضاً كان من حسن الظن بالمأمر به ، ضرورة ان المعنى المزبور (اى الاكتفاء باليد في الشهادة على الملك) غير قابل لمجيبى الرواية به لرجوعه الى جواز التدليس والكذب في اخذ اموال الناس ، اذ قد ذكر في محله ان بينة الملك تقدم على بينة التصرف او اليد ؛ لان الاولى بمنزلة النص والثانية بمنزلة الظاهر فلا يعارض النص ، فلو فرض فيما نحن فيه ان الخصم بينة الملك ولاخر بينة التصرف او اليد جاز لبينة الآخر ان تشهد بالملك والمفروض انه لا علم لها الا بالتصرف او اليد فتسقط بينة الاول ، وهو تدليس محض وكذب واضح ، و تطرق لاخذ اموال الناس بغير الطرق الشرعية ومثله لا يقبل فيه خبر الواحد (هذا محصل ما يستفاد من كلام الجواهر بتوضيح منا) .

وفيه : انك قد عرفت ان الرواية لا تتضمن البرهان متيناً عقلياً يلوح منه آثار - الصدق والحق ؛ وما ذكره من لزوم التدليس والكذب في اخذ اموال الناس ممنوع ، لان بينة الملك ايضاً مستندة الى اليد في مبادئها السابقة غالباً ولو فرض حصول العلم بالملك بحيث لا يحتاج الى الاعتماد على اليد اصلاً في موارد ثبانه فعلى الشهود (ح) ذكر السبب وان الملك كان ملكاً واقعياً كى لا يلزم اخذ اموال الناس بغير حق ، كما ذكرنا اشباهه في ابواب الشهادة .

وليس لبينة الملك في بدء النظر ظهور في الملك الواقعى اليقيني حتى يلزم التدليس

وحمل كلام المشهور على مجرد حجية اليد بعيد جداً ليس من حسن الظن المأمور به بل لعل حمله عليه خلاف حسن الظن ، لان بيان الحكم المزبور بهذه العبارة اشبه شيء بالتدليس .

والحاصل ان الاعتماد على الرواية قوى جداً موافق للاعتبار ، وكلمات الاصحاب ، ولا يرد عليه شيء مما ذكره و لعله لذلك كله ذكر صاحب الجواهر في آخر كلامه في المسئلة : « ان اذا تحقق بمقتضى الاسباب والطرق الشرعية ما يتحقق بها النسبة العرفية اى كونه مالاله وملكاً من املاكه عرفاً جازت الشهادة واليمين بالملك » (انتهى ملخصاً) وما افاده لامحصل له لولم يرجع الى ما ذكرنا اقتباساً من الرواية .

هذا غاية ما يخطر بالبال فى هذه المسئلة عاجلاً وتام الكلام موكل الى محله . ومنه تعرف عدم الحاجة الى « الاستفاضة » اى استفاضة اسناد الملك اليد ، وكذا التصرف ، فى صحة الشهادة على الملك بعد حصول اليد .

٨- هل اليد حجة لصاحبها ايضاً ؟

قد عرفت ان يد الغير حجة و دليل على الملكية مطلقاً (الا فيما نستثنيه)

فهل هي حجة لصاحب اليد نفسه ايضاً اذا شك في ملكية بعض مافي يده اولا ؟
الظاهر هو ذلك ، لعدم الفرق فيما هو ملاك حجيتها بين يد الغير ويد الانسان نفسه ،
سواء اقلنا بان ملاكها هو اقتضاء طبيعة الاستيلاء واليد ذلك - كما هو المختار بما مر له من
البيان - ام قلنا بان ملاكها الغلبة - كما قيل - ام غير ذلك فان جميعها مشتركة بين يد الغير
ويد الانسان نفسه .

وقد جرت سيرة العقلاء ايضاً عليه ؛ فلو شك الانسان في بعض مافي يده ؛ انه ملكه
او امانة للغير او شبهها فلا شك في اجراء حكم الملك عليه عندهم ما لم تقم قرينة على
كونه ملكاً للغير .

ولم يظهر ردع من الشارع المقدس بالنسبة اليه ، لو لم نقل بشمول بعض الاطلاقات
الواردة في امضاء حكم اليد له ايضاً .

بل يظهر من بعض الروايات الخاصة الواردة في باب اللقطة ايضاً ذلك ، مثل
مصححة جميل بن صالح : قال قلت لابي عبدالله (ع) رجل وجد في منزله ديناراً ؟ قال يدخل
منزله غيره ؟ قلت نعم كثير . قال : هذه لقطة ، قلت : فرجل وجد في صندوقه ديناراً ؟ قال
يدخل احديده في صندوقه غيره ، او يضع فيه شيئاً ؟ قلت : لا قال فهو له (١)

والظاهر ان المراد من قوله يدخل في منزله غيره ليس صرف وجود دخول الغير

١ - رواء في الوسائل في باب من وجد في منزله شيئاً من ابواب كتاب اللقطة

بل كون داره معداً لدخول افراد مختلفة ، و لولا ذلك لم يكن هناك مورد للسؤال لعلمه عادة بانه له .

فحاصل الرواية ان يده على الاموال التي في حیطة سلطانه حجة لمعند الشك ، الا ان يكون هناك ما يسقطه عن الحجية ؛ مثل كون داره معداً لورود اشخاص مختلفة فيجری علیہم حکم اللقطة لسقوط يده عن الحجية بذلك ، فان ملاك حجيتها اياها كان مفقود هناك ما هو ظاهر .

ولا يقصر ذيلها عن الصدر في الظهور فيما نحن بصدده فان ادخال غيره يده في صندوقه او وضع شيء فيه دليل على استيلاء كل منهم على الصندوق فيكون من قبيل الايدي المشتركة على شيء واحد فلا يكون يد واحد منهم دليل على ملكيته بخصوصه ، نعم لو كان الصندوق بيده فقط فيده حجة على ملكية ما في الصندوق وان احتمل ان يكون الديار امانة او عارية لغيره او غير ذلك من الاحتمالات ، اللهم الا ان يكون الصندوق معداً لوضع اموال الناس واما ناتهم مع اموال نفسه فان حجية يده حينئذ على ما فيه مشكل ايضاً .

ومما ذكرنا يظهر انه لا تناف بين صدر الرواية وذيلها كما توهم وانهما يعطيان حقيقة واحدة ، ومعنى واحداً ، كما يظهر انه ليس فيهما حكماً تعبدياً على خلاف الموازين المعمولة بين العقلاء في الاموال التي تحت ايديهم .

فهذا الحديث ايضاً ناظر الى امضاء ما عند العقلاء في امثال المقام .

وقد يستدل له ايضاً بقوله في ذيل رواية حفص بن غياث : « لولا ذلك ما قام للمسلمين سوق » نظر الى تطرق مثل هذا الاحتمال في الاموال التي بايدي الناس غالباً .

وفيهِ انه ان كان المراد غلبة احتمال كون بعضها من اموال غيرهم وقع في ايديهم بعنوان الامانة او العارية او مثلها مع نسيان اسبابها ، فهو ممنوع لان احتمال له ليس غالباً في اموال الناس كما هو ظاهر ، و ان كان المراد غلبة نسيان سبب الملك تفصيلاً و ان كان اصله معلوماً اجمالاً فهو غير قادح في اجراء احكام الملك عليه .

٩ - عدم حجية يد السارق وشبهه

ومما ذكرنا في الامر الثامن يظهر لك عدم حجية ايدي السارق والايدي المتهمة التي تكون بمنزلتها ، على الاموال التي بايديهم وان احتمل انتقالها اليهم بسبب صحيح مشروع ، لان ملاك الحجية مفقود فيها ايضاً لانقلاب طبع اليد بالنسبة اليهم ، وكذلك الغلبة لو كانت هي الملاك في حجتيتها مفقودة هناك .

ولذا لا يرى من العقلاء الملتزمين بحفظ حقوق الناس وعدم الخيانة في اموالهم ترتيب آثار الملكية على ما بايدي هؤلاء ولا يعاملون معهم معاملة غيرهم ويلومون من عامل معهم كذلك ، واما ما يرى من بعض من لامبالاة له في امور الدين والدنيا من عدم التفرقة بين هؤلاء وغيرهم فهو غير قادح فيما نحن بصدده كما هو واضح .

ويؤيده ما ورد في بعض ابواب كتاب اللقطة عن حفص بن غياث قال : « سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين او دعه رجل من اللصوص دراهم او متاعاً واللص مسلم هل يرد عليه؟ ، فقال لا يرد له فان امكنه ان يرد على اصحابه فعل ، والا كان في يده بمنزلة اللقطة يعيبها ، فيعرفها حولاً فان اصاب صاحبها ردها عليه والانصدق بها » الحديث (١)

والاستدلال بها متوقف على كون السؤال عن الدراهم او المتاع المشكوك التي يحتمل كونها له كما ربما يشير اليه قوله : « واللص مسلم » فانه لو كان المال من اموال الناس قطعاً لم يكن فرق بين اللص المسلم وغيره فافهم - (ح) اجراء حكم اللقطة عليه دليل على سقوط اليد عن الحجية وكون المال بمنزلة الاموال التي توجد في الطريق .

ولكن قد ينافية قوله : « يرد له على اصحابه » وقوله « فان اصاب صاحبها » الظاهر في معلومية كون المال لغيره قطعاً فيخرج عن محل البحث فتأمل .

١ - رواه في الوسائل في باب ما يؤخذ من اللصوص من ابواب كتاب اللقطة

ويلحق بها (من هذه الجهة) ايدي الامناء الذين يرجع اليهم في حفظ الودائع والامانات ؛ مثل القاضي وغيره ، اذا غلب على اموالهم ذلك وانقلبت طبيعة ايديهم، فان ترتيب آثار الملك على ما بايديهم ايضاً مشكل مالم ينضم اليه قولهم ، فان انضم اليه ذلك كان حجة لامن باب حجية اليد بل من باب حجة قول ذي اليد وتصديق قول الامين (كما سيأتى في القواعد الآتية ان شاء الله).

وهذا بخلاف ايدي السراق فان ضم قولهم وشهادتهم ايضاً غير كاف في اثبات الملك لهم كما هو ظاهر .

والحاصل ان ملاك حجية اليد وبناء العقلاء مفقود في جميع هذه الموارد .

ويلحق بها ايضاً يد الدلال ومن اشبهه ، وكذلك ايدي مراجع الحقوق الشرعية من الزكوات والاعماش والمظالم ؛ وكذا الوكلاء ، ومتولى الاوقاف اذا كان الغالب في ايديهم بحسب العادة من غير اموالهم بل اذا كان مقداراً كثيراً وان لم يكن غالباً فان ملاك حجية اليد كبناء العقلاء مفقودة في جميع ذلك الا ان ينضم اليها قولهم وشهادتهم (فتأمل)

١٠ - حجية اليد في الدعاوى وما يستثنى منها

لا اشكال في حجية اليد ولو علم كونها مسبقة بغيرها، اذا احتمل انتقال المال بوجه صحيح شرعى، بل الغالب فى الايدى ذلك، ولا فرق فيه بين ان يعلم ذلك من الخارج او يقر صاحب اليد نفسه به، بان يقول ان هذا المتاع كان لزيد فاشتريته منه بكذا وكذا .

هذا كله فى غير مقام الدعوى وكذلك فى مقام الدعوى، فالقول قول صاحب اليد، فلواقر بكون المتاع سابقاً لثالث لا يكون طرفاً للدعوى؛ لم يضر بكونه صاحب اليد وكونه منكرأ لا يحتاج الى بينة، بل المحتاج الى البينة خصمه لكونه مدعياً .

واما ان اقر صاحب اليد الفعلى لخصمه فى مقام الدعوى بذلك، بان قال: ان هذا المال كان لى سابقاً فالمحكى عن المشهور انقلاب الدعوى وصيرورة صاحب اليد الفعلى مدعياً، لانه يدعى انتقاله اليه بسبب من الاسباب الشرعية، فعليه اثبات ذلك، فتسقط اليد هنا عن الحجة بسبب هذا الاقرار .

وينبغى توضيح كلام المشهور وتفسيره بما يندفع عنه ما استشكل عليه او يمكن ان يستشكل عليه فنقول : ان دعوى صاحب اليد الفعلى كونه مالكا بعد اعترافه بكون المال لخصمه سابقاً لا معنى له الا اشتراؤه منه او انتقاله اليه بناقل آخر شرعى، فقوله «هذا ملكى فعلا وقد كان ملك خصمى قبل ذلك» فى قوة قوله «كان هذا ملكه فاشتريته منه او انتقل الى بناقل آخر» .

وليس هذا المعنى من اللوازم الخارجة عن مصب الدعوى حتى يقال بانه لا عبرة باللوازم اذا كانت خارجة عنه، بل هو فى الواقع مأل كلامه؛ ومعناه العرفى المقصود منه من قبيل دلالة الاقتضاء؛ والحاصل انه لو انك هذا اللازم عن ملزومه لم يكن للكلام مفهوم صحيح .

فلا عتراف بسبق يد المدعى يوجب انقلاب نفس الدعوى ويجعل صاحب اليد الفعلى مدعياً ومقابله منكرأ ؛ لانه يوجب طرح دعوى آخر بين المتخاصمين غير ما هما فيه ،
كما توهم .

فصاحب اليد هنا يكون مدعياً سواء قلنا بان المقياس فى تشخيص المدعى عن المنكر فى ابواب الدعاوى هو العرف - كما اختاره غير واحد من الاكابر - ام قلنا بان المدعى هو الذى يدعى امرأ على خلاف الاصل كما اختاره آخرون منهم .

اما الاول فلصدق المدعى عرفاً على صاحب اليد الفعلى ، الذى يدعى انتقاله اليه بناقل شرعى ولو بلازم كلامه الذى لامفهوم له بدونه ، وصدق المنكر على خصمه ؛ الذى يدعى بقاء الملك على ما كان عليه وعدم بيعه فتدبر .

و اما الثانى فلان مقتضى الاستصحاب بقاءه على ملك الخصم وعدم انتقاله الى صاحب اليد فعلاً ، فصاحب اليد مدع ، لمخالفة قوله للاصل ومقابله منكر .

لا يقال - كيف يكون ذلك وهو مقتضى على اليد - وقد مر انها حاكمة على الاستصحابات التى فى موارد ها ؟

فقوله (ح) موافق للاصل ؛ بمعناه الاعم من الاصول العملية والظواهر المعبرة ، والقواعد الثابتة شرعاً ، كما هو المراد منه فى المقام قطعاً .

لانا نقول - لعل الوجه فيه ان دعوى الانتقال اليد انما تتعلق بزمان لم يكن له عليه يد ، لافى الوقت الحاضر ، فالمدعى انتقاله اليه من يد خصمه فى زمان لم يكن تحت يده ، فالمرجع بالنسبة الى ذاك الوقت ليس الاستصحاب (فتأمل)

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه كلام المشهور وقد يتصور ان سقوط اليد عن الحجية هنا من جهة قصور ادلتها وعدم شمول اطلاقاتها للمقام ، وفيه انه لا وجه له يعتد به .

ومما ذكرنا تعرف وجه النظر فيما افاده المحقق الاصفهانى فى رسالته المعمولة فى

قاعدة اليد حيث قال : ان لازم دعوى الملكية الفعلية بمقتضى يده واقراره بان العين كانت للمدعى سابقا ، هو الاخبار بالانتقال منه اليه بالالتزام ، الا انه ليس كل دلالة التزامية يوجب طرح دعوى آخر على اللازم بل لابد من وقوعه في مصب الدعوى ، فان الدعوى من الدعاء وطلب الشيء ومالم يطلب لدعوى منه - الى ان قال :

ففيما نحن فيه يدعى ذواليدانه ملكه ، ساكتا عن دعوى الانتقال منه اليه وسببه ، فهو مدع للملكية ، الموافقة ليده ، فيكون منكراً ولا يدعى الانتقال حتى يكون مدعياً وكون لازم مجموع الكلامين هو «الانتقال» غير كوا لازمهما «دعوى الانتقال» (انتهى) ويرد عليه :

اولاً - انه ليس البحث في تشكيل دعوى آخر غير الدعوى الاصلية ، بل البحث في انقلابها الى دعوى آخر بعد هذا الاقرار .

وثانياً - قد عرفت ان هذا اللازم ليس من اللوازم المغفول عنها من قبيل دلالة الاشارة ، بل هو من قبيل دلالة الاقتضاء التي يتوقف صدق الكلام عليه ، فالمفهوم عرفاً من هذا الكلام ليس الادعوى الانتقال منه اليه .

وقال في كلام آخر له في المقام ما حاصله : «المعروف في اليدانها من الامارات ، والامارة على المسبب اماره على سببه ، فكما ان اليد حجة على الملكية لذى اليد حجة على سببه الناقل ، فكما انه يكون منكراً في دعوى الملكية لموافقة دعواه للحجة ، كذلك في دعوى الانتقال اليه بسبب شرعي لموافقة ايضاً للحجة ، وهي اليد ، لان المفروض ان الحجة على المسبب حجة على السبب» .

وفيه - ما عرفت سابقاً من ان حجية مثبتات الامارات على اطلاقها ممنوع جداً فراجع وتدبر .

وقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) في بعض ابحاثه في المقام على ما في تقريرات بعض اعظم تلامذته - ما نصه :

«تسقط امارية اليد على الملكية بالاقرار الملازم لدعوى الانتقال ، فيكون قول مدعى بقاء الملكية السابقة بعد سقوط اليد على طبق الاصل، انتهى . وفيه انه لم يعلم وجه صحيح لسقوط امارية اليد بسبب الاقرار بملكته السابقة وانما تسقط اماريتها لواقع بملكته للخصم فعلا ؛ والحق في توجيه مخالفة قول ذى اليد هنا للاصل ما عرفت آنفا .

وبعد ذلك كله ففي النفس من كلام المشهور هنا شى عوتام الكلام في محله .
بقي شىء وهو ان ما ذكره المشهور من انقلاب الدعوى بالاقرار انما هو في فرض الاقرار لخصمه ، واما الواقع لثالث فلا اثر له في انقلاب الدعوى كما عرفت ؛ وان كان الخصم ممن ينتفع بهذا الاقرار بان كان وصياً او وارثاً للثالث او شبههما .

ومنه يعلم ان هذا الفتوى لا ينافي ما في رواية الاحتجاج من اعتراض امير المؤمنين (ع) على ابي بكر عند غضب فذك لما طالب الصديقة سلام الله عليها البينة لاثبات دعواها بقوله : « تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين ؟ قال لا . قال (ع) فان كان في يد المسلمين شىء يملكونه ادعيت انافي من تسأل البينة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله (ص) وبعده، ولم تسأل المؤمنين على ما ادعوا على كما سألتني البينة على ما ادعيت عليهم (الحديث) .

فان الاقرار هنا انما هو لثالث وهو رسول الله (ص) نعم لو كان فذك باقياً على ملكه (ص) انتفع بها المسلمون وانتقل اليهم بمقتضى الحديث المجعول نحن معاشر الانبياء لانورث، ولكن مجرد ذلك لا اثر له في انقلاب الدعوى .



الى هنا نختم الكلام في قاعدة اليد ، وما يلحق بها من الاحكام ، وقد بقي هنا امور اخر من قبيل حجية قول ذى اليد، وحكم يد المسلم على الذبيحة، او اليد على الطفل ، واشباه ذلك، تعرض بعضهم لها هنا ولكننا عرضنا عنها لانا عقدنا لبعضها قاعدة خاصة (مثل حجية قول ذى اليد) وبعضها خارج عن القواعد الفقهية اصلاً ونشترك الجميع في خروجها عن قاعدة اليد المعروفة الدالة على الملكية فالحاقها بها لاملزم له .



٦- قاعدة القرعة

مركز تحقیقات کتب و امور علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وهي من القواعد المعمول بها في كثير من ابواب الفقه عند اشتباه حال الموضوعات وعدم معرفتها على ما هي عليها ، وهذه القاعدة - مثل كثير من القواعد الفقهية الاخر - برغم شدة ابتلاء الفقيه بها لم تنقح في كلماتهم حق التنقيح ، ولم يبحث عنها بحثاً وافياً يليق بها ، ولذا يرى في العمل بها في مجاريها تشويشاً واضطراباً ظاهراً ، يعمل بها في موارد ، و ترك في موارد اخرى مشابهة لها ظاهراً من دون ان يبينوا لهذه التفرقة دليلاً يعتمد عليه .

ومن هذه الناحية استشكل كثير منهم على عمومات هذه القاعدة ، حتى قالوا بعدم جواز العمل بها الا في موارد عمل الاصحاب بها !
فهل كانت عند اصحابنا الاقدمين قرائن آخر تكشف لهم النقاب عن وجه هذه القاعدة وحدودها لم يتعرضوا لذكرها في كتبهم على كثرتها وتنوعها واحتوائها على دقائق الفقه وعمدة مداركه ؟ ! وهذا امر بعيد جداً عند التأمل الصادق .
او انهم فهموا من نفس هذه المدارك غير ما فهم منها ؟ ! فما هو ذلك المعنى الذي فهموا عنها ؟

ولعل عمدة الاشكال نشأت فيما ذكرنا ، من عدم اداء القاعدة حقها من البحث والتنقيب .

فنحن - بعون الله وهدايته - نأخذ في البحث عن مهمات هذه القاعدة الشريفة بما يسع المجال ، لعلنا نوفيها شيئاً من واجب حقها ونوضح معضلاتها ان شاء الله ونجعل البحث في مقامات :

الاول : في بيان مدارك مشروعية القرعة على اجمالها .

الثاني : في مفادها وما يستحصل من ملاحظة مجموعها على التفصيل

الثالث : في شرائط جريانها من حيث المورد والمجرى .

الرابع : في كيفية اجراء القرعة عند الحاجة اليها .

الخامس : في ان اجرائها في موارد امر جائز او واجب وعلى تقدير الجواز فهل

يجب العمل بها بعد اجرائها او يجوز ذلك؟



مركز تحقیق کتابت و ترویج علوم اسلامی

الاول - في مدارك مشروعية القرعة

وبدل عليها امور :

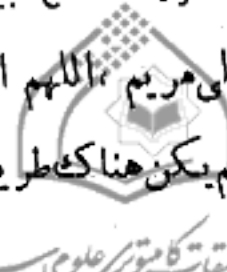
اولها - آيات من الكتاب العزيز :

منها - قوله تعالى وما كنت اذ يلقون افلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت اذ يختصمون (١) وهي واردة في قصة ولادة مريم و ما رآته امه ، امرأة عمران ، حيث انها بعدما وضعتها انثى لقتها في خرافة وانت بها الى الكنيسة ليتكفلها عباد بنى اسرائيل وقدمات ابوها من قبل ، فقالت دونكم النذيرة فتنافس فيها الاحبار - لانها كانت بنت امامهم عمران ، فوقع التشاح بينهم فيمن يكفل مريم حتى قد بلغ حد الخصومة - كما قال تعالى : اذ يختصمون - فما وجدوا طريقاً لرفع التنازع الا القرعة ، فتقارعوا بينهم ، فالفقوا افلامهم التي كانوا يكتبون بها التوراة في الماء ؛ وقيل قد احسهم للاقتراع ؛ جعلوا عليها علامات يعرفون بها من يكفل مريم .

فارتزقلم زكريا ثم ارتفع فوق الماء ، ورسبت افلامهم ، وقيل ثبت قلم زكريا وقام طرفه فوق الماء كانه في الطين و جرت افلامهم مع جريان الماء ، فوقع القرعة على زكريا - وقد كانوا تسعة وعشرون رجلا - فكفلها زكريا وكان خير كفيل لها وقد كان بينهما قرابة ، لان خالة ام مريم كانت عنده .

هذا ولكن في الآية نفسها ابهام فان كون جملة «اذ يلقون اقلامهم» بمعنى الاقتراع غير واضح، الا ان بعض القرائن الداخلية والخارجية رافعة للابهام عنها، منها قوله تعالى «ايهم يكفل مريم» وقوله «اذ يختصمون»، وغير واحد من الروايات الواردة في تفسير الآية التي تأتي الإشارة إليها، وذهب المفسرين اليه.

ففي الآية دلالة على ان القرعة كانت مشروعة لرفع النزاع والخصومة في الامم السالفة ويمكن اثباتها في هذه الامة ايضاً بضميمة استصحاب الشرايع السابقة، مضافاً الى ان نقله في القرآن من دون انكار دليل على ثبوتها في هذه الشريعة ايضاً والالوجب التنبيه على بطلانها في هذه الشريعة.

هذا ولكن في كون المورد من قبيل التشاح في الحقوق ابهاماً، لعدم ثبوت حق لعباد بنى اسرائيل على مريم، اللهم الا ان يقال ان نذر هاله ولبيته يوجب ثبوت حق لهم عليها في حضانتها؛ ولما لم يكن هناك طريق آخر الى تعيين من هو احق بحضانتها انحصر الطريق في القرعة (فتأمل)  تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

ولا يخفى ان مورد القرعة في الآية ليس له واقع محفوظ، يراد استكشافه بها، فليكن هذا على ذكر منك.

ومنها - قوله تعالى: وان يونس لمن المرسلين اذ ابق الى الفلك المشحون فساهم فكان من المدحضين (١)

والمساهمة هو الاقتراع، قال الراغب في مفرداته: «فساهم فكان من المدحضين» «استهموا واقترعوا» وقال ايضاً: السهم ما يرمى بدوما يضرب به من القداح ونحوه.

وقال في القاموس: السهم الحظ... والقدح يقارع به.

واظهار ان كون المساهمة او الاستهام بمعنى المقارعة والاقتراع من جهة كون الغالب في مقارعتهم ان تكون بسهام مخصوصة يكتب عليها ما يعين المقصود عند خروجها

ثم اطلق على المقارعة ولو بغير السهم «المساهمة».

وادحضه اى اسقطه وازاله، فقوله كان من المدحضين اما بمعنى من «المقروعين» بسبب وقوع السهم عليه او بمعنى «الملقين فى البحر» ، وقال بكل قائل ولكن الظاهر هو الاول .

فمن هنا يستفاد من الآية ان يونس لما هرب من قومه وركب الفلك المشحون ، اى المملوثة من الناس والاثقال، قارع فوقعت القرعة عليه ؛ وهذا المعنى على اجماله المستفاد من الآية يدل على مشروعية القرعة فى الامم السالفة اجمالاً ، ويمكن استفادة مشروعيتها فى شرعنا ايضاً بالبيان الذى ذكرناه آنفاً .

وتفصيل الحال فى مورد الآية على ما يستفاد من بعض الاخبار والنوارى وكلمات المفسرين ان يونس عليه السلام لما غضب على قومه دعا عليهم بالعذاب فاستجيب له ، فوعده الله ان يعذبهم وعين له وقتاً ففري يونس منهم مخافة ان يأخذوا العذاب بغتة ، وظن ان الله لا يقدر عليه - اى لا يضيق عليه حاله - ولكن الله اراد بالضيق عابداً تركه ما كان اولى فى حقه وهو عدم الدعاء عليهم، والصبر اكثر مما صبر .

وفى بعض الروايات عن الصادق عليه السلام ان كان فى قومه رجلان : عالم وعابد فكان العابد يشير على يونس بالدعاء عليهم ، وكان العالم ينهأ ويقول لا تدع عليهم، فان الله يستجيب لك ولا يحب هلاك عبادك فقبل قول العابد ولم يقبل من العالم، (١) فلعل التضيق عليه كان من هذه الناحية .

ثم ان لما اتى ساحل البحر فاذا بسفينة شحمت، وارادوا ان يدفعوها؛ فسألهم يونس ان يحملوه فحملوه، فلما توسط البحر بعث الله حوتاً عظيماً فحبس عليهم السفينة من قدامها ، و قيل ان السفينة احتبست بنفسها ، فقال الملاحون ان هاهنا عبداً آبقاً وان من عادة السفينة اذا كان فيها آبق لا تجرى، وقيل انهم اشرفوا على الفرق فراوا انهم ان طرخوا واحداً منهم

فى البحر لم يفرق الباقيون .

وعلى كل حال اقرعوا فوقعت القرعة على يونس ثلاث مرات، فعلموا انه المطلوب فالفوه فى البحر ، وفى رواية ان اهل السفينة لما رأوا الحوت قد فتح فاه قدام السفينة قالوا فينا عاص ، فساهموا فخرج سهم يونس فالفوه فى البحر فالتقمه الحوت (١) ثم لا يخفى ان الفاعل فى قوله تعالى «ساهم» هو يونس فهو دليل على تسليمه للقرعة واشتراكه فى فعلها وعدم الانكار عليهم ، فلو لم يكن فى شرعه جائزاً لما اقدم هو عليها .

وفى تفسير العياشى عن الثمالى عن ابي جعفر (ع) ان يونس لما آذاه قومه دعا الله عليهم - الى ان قال - فساهمهم فوقعت السهام عليه فجرت السنة بان السهام اذا كانت ثلث مرات انها لا تخطى الحديث (٢) وهذا دليل واضح على امضاء هذا الحكم فى شرعنا ايضا ولكن هنا امران :

احدهما - ان القرعة فى هذه الواقعة لو كانت لاستكشاف آبق او عاص او مطلوب بين اهل السفينة ، كما فى غير واحد من الروايات والتفسير الواردة من طرق اهل البيت (ع) ، فهو من الامور المشككة التى لها واقع ثابت مجهول ، اما لو كانت العلة فيها عدم وجود مرجح فى القاء بعضهم لتخفيف السفينة بعد ان ثقلت عليهم واشرفوا على الغرق ، فهو من الامور المشككة التى لا واقع لها مجهول ، ولكن الاظهر بحسب الروايات والتفسير هو الاول .

ثانيهما - ان ظاهر الآية جواز الاقدام على هلاك احد بالقرعة عند الضرورة او شبهها، فهل هذا امر جائز يمكن الحكم بمقتضاه حتى فى هذه الشريعة و لو اجتمع فيه جميع الشرائط التى اجتمعت فى امر يونس (ع) اولاً ؟ والمسئلة لا تغلوعن اشكال. و تحتاج بعدالى تأمل .

(١) رواه العلامة المجلسى فى البحار فى المجلد ٥ ص ٢٦٠

(٢) رواه فى البحار عن تفسير العياشى فى المجلد ٥ ص ٣٦٤

الثاني - العينة

وهي العينة من بين أدلتها ، وهي روايات كثيرة واردة في ابواب مختلفة ، بين عام يشمل جميع موارد القرعة ؛ وخاص ورد في قضايا خاصة ، و احسن ما رأيت في هذا الباب ما افاده المحقق النراقي في «عوائده» فقد جمع من الروايات العامة والخاصة ما يربو على اربعين حديثاً وان لم يستقص احاديث القرعة مع ذلك .
وقد عقد صاحب الوسائل (قده) لهذه القاعدة باباً في كتاب القضاء و اورد فيها روايات كثيرة ، بينها وبين ما استقصاه المحقق النراقي عموم من وجه .

وعلى اى حال نذكر هنا «جميع» ما ظفرنا بها من **الروايات العامة و «تبدأ» من الروايات الخاصة** الواردة في القضايا الجزئية المبثوثة في الابواب المختلفة ، مما له دخل في توضيح حال القاعدة ورفع ما فيها من الابهام والاجمال ، وانما لم نستقص هذا القسم من الروايات لعدم فائدة مهمة في ذكر جميعها .

مركز تحقيق وتطوير علوم اسلامی

اما الاول فهي روايات:

١- ما رواه الصدوق باسناده عن عاصم بن حميد عن ابي بصير عن ابي جعفر (ع) قال بعث رسول الله (ص) علياً (ع) الى اليمن فقال له حين قدم حدثني باعجب ما ورد عليك فقال يا رسول الله (ص) اتاني قوم قد تباعوا جارية فوطأها جميعهم في طهر واحد ، فولدت غلاماً ، فاحتجوا فيه كلهم يدعيه ، فاسهمت بينهم فجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم فقال رسول الله (ص) ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الاخرج سهم المحق (١)

ورواه في التهذيب و الاستبصار عن عاصم بن حميد عن بعض اصحابنا عن ابي - جعفر (ع) الا ان قال «ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا» (الى آخر).

(١) رواه في الوسائل في باب القرعة من ابواب كتاب القضاء

ولعله الأصح فإن «التفويض الى الله» انما يكون بعد التنازع و قبل القرعة كما في هذه النسخة ، لا بعد القرعة كما في نسخة «الفقيه».

وعلى كل حال هذه الرواية عامة في جميع موارد التنازع والحكومة الشرعية و اما بالنسبة الى غيرها فلا دلالة لها . فليكن هذا على ذكر منك .

وموردها يكون من الامور المشككة التي لها واقع مجهول يراد كشفه ، وليكن هذا ايضا على ذكر منك.

كما ان ظاهر الفقرة الواردة في ذيلها من رسول الله (ص) كون القرعة - مع شرائطها و مع التفويض الى الله - كاشفة عن ذاك الواقع المجهول ، وعلى هذا تكون منسلكة في سلك الامارات لو كان خرج سهم المحقق غالبياً ولو كان دائماً كانت القرعة اعلى من الامارات المعمولة ، ثم انه هل يمكن المساعدة على هذا الظهور الابتدائي ام لا بمن توجيهه وتفسيره بغير هذا المعنى - ويقتلوا ان شاء الله عليك منه ذكراً .

وهذه الرواية المصححة «المروية عن الكتب الاربعة» من احسن ما ورد في هذا الباب .

٢ - مارواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن شيء ؟ فقال لي «كل مجهول ففيه القرعة» قلت له : ان القرعة تخطيء وتصيب ؟ قال : كلما حكم الله به فليس بمخطئ ١ .

ومضمون هذه اعم من سابقها ، لعدم تخصيص الحكم هنا بالمنازعة بل عنوانه «كل مجهول» .

واما ايها كلمة «شيء» واحتمال كون السؤال عن شيء خاص متنازع فيه فالحق انه لا يضر باطلاق قوله «كل مجهول ففيه القرعة» . لان ورود السؤال في مورد خاص لا يضر

بمسموم الحكم اذا كان اللفظ عاماً فنامل . (١)

واما قوله «كلما حكم الله به فليس بمخطئ» فقد ذكر فيه احتمالان :

احدهما - ان يكون المراد خروج سهم المحق واقعاً - كما هو ظاهر الرواية السابقة -
فهو ردع لقول السائل ان القرعة تخطئ وتصيب واثبت لعدم خطائها - وهذا المعنى بعيد
عن ظاهر الرواية .

ثانيهما - وهو الانسب بظاهرها ان يكون المراد عدم الخطأ في الحكم بحجية
القرعة ، فانه لو لم يكن هناك مصلحة في العمل بالقرعة والحكم بحجيتها ، لما حكم
به الله ، فالمعنى (ح) ان خطأ القرعة عن الواقع احياناً لا يمنع عن كون نفس الحكم
بحجيتها صواباً ومشتماً على المصلحة ، فحكم الله ليس بخطأ .

والذي يؤيد هذا المعنى بل يدل عليه ان قوله «كلما حكم الله به» بمعنى نفس الحكم،
فعدم الخطأ فيدل في متعلقه الذي هو القرعة . هذا مضافاً الى ان العلم بوقوع الخطأ في
كثير من الامارات الشرعية مع انها ايضاً تحكم الله بها يمنع عن حمل الحديث على هذا
المعنى لو فرض ظهوره فيه بدء الامر .

٣- ما رواه الشيخ عن جميل قال قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة ، اليس
حقاً ؟ فقال زرارة بل هي حق . فقال الطيار : اليس قد ورد انه يخرج سهم المحق ؟ قال :
بلى . قال : فتعال حتى ادعى انا وانت شيئاً ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو ؟ فقال لزرارة :
انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الاخرج سهم المحق ،
فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب . فقال الطيار ارايت ان كانا جميعاً مدعين
ادعيا ماليس لهما من اين يخرج سهم احدهما ؟ فقال زرارة اذا كان كذلك جعل معه سهم
مبيح ، فان كانا ادعيا ماليس لهما خرج سهم المبيح . (٢)

(١) رواه في الوسائل في باب القرعة من كتاب القضاء .

(٢) رواه في الوسائل في كتاب القضاء في باب القرعة

وهذا الحديث الشريف يدلنا على أمور هامة :

منها - كون حجية القرعة امراً واضحاً لا يمكن انكاره ، وقد كان مشهوراً بين بطانة اهل البيت (ع) حتى وقع المباحثة فيه بين زرارة والطيار ، وقد كان زرارة من كبراء اصحاب الصادق عليه السلام ومن افقه فقهاء زمانه ، والطيار - وهو محمد بن عبدالله وابنه حمزة بن محمد - فان كلامهما يلقب بهذا اللقب وان كان الاشهر فيه هو الاب - من اجلاء صحابته وكان متكلماً فاضلاً يباهى به الصادق عليه السلام كما في بعض الروايات ؛ وكان نظره في هذا البحث الاستفادة من غزارة علم صاحبه ، ولقد اجاد في ما اجاب عنه زرارة في الفقرتين ، فقد ذكر في الاولى ان اطلاق ماورد في خروج سهم المحقق ناظر الى صورة ارادة كشف الواقع فهو منصرف عما اذا كان على التجارب .

وفي الثانية انه لو احتمل كذب المتداعين جميعاً لم يكف القاء سهمين بل لابد من ثلاثة اسهم : سهم لهذا وسهم لذاك ، وسهم مبيع ليس لهما ، فلا يكون هناك ما ينافي ماورد في الحديث من خروج سهم المحقق .
ومنها - كون القرعة كاشفاً عن الواقع كشفاً دائماً لا يقع التخلف فيه ، ولكن هذا ليس من كلام النبي (ص) او الامام عليه السلام بل هو ما استنبطه زرارة عن الحديث المشهور النبوي الوارد في هذا الباب ما من قوم فوضوا امرهم الخ ثم بنى عليه ما بنى .
ولكن قد مر آنفاً امكان حمله على الاصابة الغالبية وسيأتي مزيد بحث فيه ان شاء الله .

ومنها - انه لابد من القاء سهم مبيع اذا احتمل كذب المتداعين .

٣ - مارواه البرقي عن منصور بن حازم قال سأل بعض اصحابنا ابا عبدالله عليه السلام عن مسألة فقال هذه تخرج في القرعة ثم قال : فاي قضية اعدل من القرعة اذا فوضوا امرهم الى الله عز وجل اليس الله يقول فساهم فكان من المدحضين . (١)

ويستشم من قوله **القرعة** «أي قضية اعدل من القرعة» ثم استشهاده بقضية يونس ، انها عامة في امور المشكلة ولا تختص بالامورد الذي سأله الرواي ، ولكن في شموله لغير موارد «التنازع» اشكال ظاهر .

٥ - ما ارسله الشيخ (قدس سره) في «النهاية» قال : روى عن ابي الحسن موسى بن جعفر وعن غيره من آباءه وابنائهم عليهم السلام : من قولهم كل مجهول ففيه القرعة ، فقلت له ان القرعة تخطىء وتصيب ؛ فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطىء . (١)
وهذا وان كان متحداً مع ما مر من رواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن **القرعة** ، ولكن قول الشيخ (ره) دليل على ان هذا المضمون بعينه مروي عن غير ابي الحسن من ائمة اهل البيت من آباءه وابنائهم عليهم السلام . والكلام فيه من حيث المعنى هو الكلام في حديث محمد بن حكيم .

٦ - ما رواه الشيخ في التهذيب عن «سيابة» و«ابراهيم بن عمر» جميعاً عن ابي عبد الله (ع) في رجل قال اول مملوك املكه فهو خير فورث ثلاثة قال يقرع بينهم فمن اصابه القرعة اعتق قال **والقرعة سنة** (٢)

وهذا الحديث وان كان وارداً في مورد خاص ولكن قوله «القرعة سنة» يدل اجمالاً على عموم الحكم وعدم اختصاصه بالمقام ، ولكن فيه ابهام ظاهر من حيث عنوان الحكم ، لانه لم يبين فيه ان القرعة سنة في اي موضوع .
وفي هذا الحديث دلالة واضحة على عدم اختصاص القرعة بماله واقع مجهول ، فان مورد هاليس من هذا القبيل قطعاً .

٧ - ما رواه العياشي في تفسيره عن ابي جعفر (ع) في حديث يونس قال : فسا همهم ، فوقت السهام عليه ؛ فجرت السنة ان السهام اذا كانت ثلاث تمرات انها لا تخطىء (٣)

١ - رواه في الوسائل في ج ٣ في كتاب القضاء في باب القرعة

٢ - رواه في الوسائل في ذلك الباب بعينه

٣ - رواه في الوسائل في كتاب الميراث في ابواب ميراث الفرق والمهدوم عليهم في الباب ٤

وهو أيضاً دليل على عموم الحكم في الأمور المشككة اجمالاً؛ واصابة القرعة للواقع
وكونه دليلاً عليه ، ولكن من غير تصريح بعنوان الموضوع وانها سنة في اى موضوع
واى عنوان .

٨ - مارواه في التهذيب عن عباس بن هلال عن ابي الحسن الرضا (ع) قال ذكر «ابن
ابى ليلي» و«ابن شبرمة» دخلا المسجد الحرام فاتيا محمد بن علي (ع) فقال لهما: بما تقضيان؟
قالا بكتاب الله والسنة . قال : فما لم نجداه في الكتاب والسنة؟ قالا نجتهد رأينا . قال :
رأيكما اتما؟! فما تقولان في امرأة وجاريتهما كانتا ترضعان صبيين في بيت فسقط عليهما
فما تناوسلم الصبيان قالوا: القافة . قال : القافة تلحقهما بهما . قالوا: فاخبرنا . قال : لا . قال ابن
داود مولى له جعلت فداك قد بلغني ان امير المؤمنين (ع) قال : ما من قوم فوضوا امرهم
الى الله عز وجل والقوا سهامهم الا خرج السهم الا صوب ، فسكت . (١)

وفيه أيضاً دلالة على ان عموم القرعة كان امراً مشهوراً بين صحابة اهل البيت (ع)
عليهم السلام ومواليهم ، وسكوت الباقر (ع) بعد ما رواه ابن داود مولى له ، عن امير المؤمنين
(ع) دليل آخر على ثبوت هذه القاعدة عندهم . فكلما كان الامر فيه مشككاً مثل مورد الرواية
جاز الرجوع فيه الى القرعة؛ اللهم الا ان يقال ان سكوتها عنهم من رضاه بذلك .

٩ - مارواه في التهذيب عن عبدالله بن مسكان قال : سئل ابو عبدالله (ع) وانا عنده
عن مولود ليس بذكر ولا بانثى ليس له الادبر كيف يورث؟ فقال يجلس الامام ويجلس
عنده انا من المسلمين ، فيدعون الله ويجيل (ويجال) السهام عليه على اى ميراث يورثه ؛
ثم قال : و اى قضية اعدل من قضية يجال عليها بالسهام يقول الله تعالى فساهم فكان
من المدحضين (٢) .

وفيه أيضاً دليل على عموم الحكم وان لم يصرح فيه ايضاً بعنوانه المأخوذ فيه .
وصدرة دليل آخر على اعتبار القرعة من حيث كشفها عن الواقع المجهول فان جلوس

١ - رواه في الوسائل في كتاب الميراث في ابواب ميراث الفرقى والمهدوم عليهم في الباب ٣

الخنثى

الامام واناس من المسلمين ودعائهم انما يكون لارائة الواقع المجهول والالم يكن وجه ظاهر للدعاء، ولكن ذيله كبعض آخر من الروايات دليل على ان اعتبار القرعة من جهة كونه اقرب الى «العدالة» في موارد الحقوق المشكوكة وسيأتى مزيد توضيح له ان شاء الله

١٠ - مارواه الشيخ (قده) ايضاً في التهذيب، والكليني في الكافي، عن ثعلبة بن ميمون عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) ثم ذكر مثل الحديث السابق ثم اضاف قوله : ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله و لكن لا تبلغه عقول الرجال (١)

وهذا دليل على ان اصل القرعة - كحكم عام - مأخوذ من كتاب الله من قضية يونس فهو جار في جميع الموارد التي يشكك فيها الامر وان لم يصرح فيه ايضاً بعنوان «المشكل» وشبهه .

١١ - مارواه ايضاً في الكافي والتهذيب عن عبدالله بن مسكان عن اسحاق العزمي (كما في محكي الكافي) واسحاق المرادي (كما في محكي التهذيب) عن ابي عبدالله (ع) ثم ذكر مثل الروايتين السابقتين، الا انه لم يذكر فيها التذييل الاخير. (٢)

١٢ - ماورد في «فقه الرضا» في باب الشهادات وكل ما لا يتهيأ فيه الاشهاد عليه قال : الحق فيه ان يستعمل فيه القرعة وقد روى عن ابي عبدالله (ع) انه قال : فاي قضية اعدل من القرعة .

والظاهر ان المرسلة المروية فيها من قول الصادق (ع) هي بعينها ما نقلناها سابقاً تحت الرقم الرابع، ولكن في نفس عبارة «فقه الرضا» سواء كان حديثاً او فتوى لبعض كبراء اصحابنا الاقدمين؛ على خلاف فيه دلالة على ان القرعة جارية في كل ما لا يتهيأ الاشهاد عليه؛ وان لم يدل على اختصاصها به.

١ - رواء في الوسائل في كتاب الميراث في ذلك الباب بعينه.

٢ - رواء في الوسائل في ابواب ميراث الغنثى في نفس ذلك الباب



هذا ماظفرنا به من الروايات العامة ، وهناك روايات مرسلّة عن الصدوق وغيره متحدة مع تلك الروايات لم تذكرها بعنوان مستقل، لانحادها معها .
وغير خفى ان فيها غنى وكفاية فى اثبات القاعدة بعمومها، ولا سيما مع كونها مروية فى الكتب المعتمدة، وقد رواها جمع من اجلاء الاصحاب ؛ وفيها دليل على كونها مشهورة منذ اعصار الائمة (عليهم السلام) .

الروايات الخاصة

وهناك روايات خاصة مبثوثة فى مختلف ابواب الفقه تؤيد عموم القاعدة وعدم اختصاصها بمورد معين وان لم يكن فيها تصريح بالعموم ولكن ورودها وانباتها فى تلك الابواب المختلفة من المؤيدات القوية على المقصود واليك نبذا منها مما يشتمل على نكت خاصة نفيدنا فى حل معضلات القاعدة وهى طوائف :



الطائفة الاولى ماورد فى باب تعارض الشهود وانه اذا تساوى فى العدد والعدالة يرجع الى القرعة مثل ما يلى :



١ - ما رواه فى الكافى والتهذيب عن داود بن ابى يزيد العطار عن بعض رجاله عن ابى عبد الله (ع) فى رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود ان هذه المرأة امرأة فلان وجئت آخران فشهدا انها امرأة فلان ، فاعتدل الشهود ، وعدلوا ، فقال يقرع بينهم فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها .

٢ - ما رواه فى الفقيه والتهذيب والاستبصار عن سماعة قال ان رجلين اختصما الى على (ع) فى دابة فزعم كل واحد منهما انها تجت على مذود، و اقام كل واحد

منهما بينة سواء فى العدد فافقرع بينهما سهمين فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة ، ثم قال : اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم ، عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ، ايهما كان صاحب الغلبة وهو اولى بها فأسئلك ان يقرع ويخرج سهمه فخرج سهم احدهما ففضى له بها .

٣ - مارواه فى الكافى والتهذيب والاستبصار والفقهاء عن داود بن سرحان عن ابى عبدالله (ع) فى الشاهدين شهدا على امر واحد ، وجاء آخران فشهدا على غير الذى شهدا عليه واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع ، فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء .

الى غير ذلك من الروايات الواردة فى هذا الباب التى جمعها صاحب الوسائل فى كتاب القضاء من المجلد الثالث فى باب عقده لحكم «تعارض البينتين وما ترجح به احدهما» وبعضها وان كانت مطلقة وبعضها مقيدة الا ان طريق الجمع بينهما بالتقييد واضح .

وقد اثنى بمضمونها مشهور المتأخرين وجمع من اكابر القدماء (رضوان الله عليهم) فقالوا : «اذالم يكن العين فى يد واحد من المتداعين قضى بارجح البينتين عدالة ، فان تساوى قضى لاكثرهما شهوداً ، ومع التساوى عدداً وعدالة يقرع بينهما فمن خرج اسمه احلف وفضى له » واستنادهم فى ذلك الى هذه الروايات التى عرفت انموذجاً منها ، وان كان فيها بعض ما ينافيها وقد ذكرناه توجيهات فراجع وتام الكلام فى نفس هذه المسألة فى محلها .



الطائفة الثانية : ما ورد فى باب عتق المملوك او نذر عتقه ، وانه اذا اشتبه اخرج

بالقرعة مثل ما يلى :

٤ - مارواه الكلينى فى الكافى والشيخ فى التهذيب عن يونس قال فى رجل كان له عدة مما ليك فقال ايكم علمنى آية من كتاب الله فهو حر ، فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدرا بهم الذى علمه ؟ قال : يستخرج بالقرعة ، قال لا يستخرجه الا الامام لان له على

الفرعة كلاماً ودعاءً لا يعلمه غيره (١)

ومورد الرواية من الامور المجهولة التي لها واقع ثابت في الخارج وان لم نعلمه، وقوله لا يستجرجه الا الامام سيأتي الكلام فيه ان شاء الله، وعدم وجوب الدعاء، معلوم، غاية ما فيه انه مستحب، والرواية مقطوعة لعدم استناده الى الامام (ع) ولكن نقلها في الكتب الاربعة وغير ذلك من الفرائن تؤيد رجوع الضمير في قوله : « قال يستجرج بالفرعة » الى الامام (ع) فتأمل.

٥ - مارواه الشيخ عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعاً، قال يقرع بينهم ويعتق الذي قرع (٢)

٦ - مارواه الشيخ ايضاً عن عبدالله بن سليمان قال سأله عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فلم يلبث ان ملك ستة ايهم يعتق؟ قال يقرع بينهم ثم يعتق واحد (٣)

وهاتان الروايتان وان لم يصرح فيهما بمسئلة النذر الا ان القرائن تشهد على حمله عليه و لذا اوردهما صاحب الوسائل ايضاً في باب عقده تحت عنوان النذر في كتاب العتق .

ومن الجدير بالذكر انه ليس في مورد الروايتين واقع مجهول يراد استكشافه بالفرعة وهذا دليل آخر على عدم اختصاصها بماله واقع ثابت في نفس الامر.

هذا وفي نفس المسألة خلاف والمحكى عن الشيخ في النهاية والصدوق و جماعة بل نسب الى الاكثر هو القول بالرجوع الى الفرعة، وقيل بعدم وجوب الرجوع اليها وانه يتخير في عتق واحد منها الا ان يموت الناذر فرجع الى الفرعة لخبر الحسن الصيقل قال : سألت ابا عبدالله عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر ؛ فاصاب ستة ؛ قال انما كانت نيته على واحد فليختر ايهما شاء فليعتقه (٤)

١ - رواه في الوسائل في كتاب العتق في باب « من اعتق مملوكاً ثم مات واشتبه »
 ٢ و ٣ رواهما في الوسائل في كتاب العتق من المجلد الثالث في باب « من نذر عتق اول مملوك يملكه » .

وقد يجمع بينهما تارة بحمل الامر بالقرعة على الاستحباب ، واخرى بان طريق اختيار واحد منهم هو القرعة ، فكان الرواية الاخيرة ناظرة الى نفى وجوب عتق ماعدا واحد واما طريق اختيار الواحد فهو مسكوت عنه فيها ، فيرجع الى الروايتين السابقتين فتأمل .



الطائفة الثالثة - ماورد في باب الوصية بعتق بعض المماليك وانه يستخرج بالقرعة مثل مايلي :

٧ - ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مهران عن « الشيخ » يعنى موسى بن جعفر (ع) عن ابيه (ع) قال : ان ابا جعفر (ع) مات وترك ستين مملوكاً فاعتق ثلثهم فاقرعت بينهم واعتقت الثلث (١) ورواه الكليني والشيخ في كتابيهما ايضاً .

٨ - ما رواه الشيخ عن محمد بن مسلم قال : سألت ابا جعفر (ع) عن الرجل يكون له المملوكون فيوصى بعتق ثلثهم قال كان علي (ع) يسهم بينهم ، ومورد الروايتين ايضاً من الامور التي لا واقع لها في الخارج مجهول عندنا كما هو واضح - والظاهر اهران المراد من عتق الثلث في الرواية الاولى الوصية بعتقهم وان لم يصرح فيها بالوصية و هذا الحكم مما لا خلاف فيه كما ذكره في الجواهر في كتاب « العتق » .



الطائفة الرابعة ماورد في باب اشتباه الحر بالمملوك وانه يستخرج بالقرعة مثل مايلي

٩ - ما رواه الشيخ في التهذيب عن حماد عن المختار قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله (ع) فقال له ابو عبد الله (ع) ما تقول في بيت سقط على قوم فبقى منهم صبيان : احدهما حر والاخر مملوك لصاحبه ، فلم يعرف الحر من العبد؟ فقال ابو حنيفة : يتق نصف هذا و نصف هذا ، فقال ابو عبد الله (ع) ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو

الحر ويعتق هذا فيحصل مولى له (١)

٩٠ - مارواه الشيخ أيضاً عن حماد عن حريز عن ابن أبي عبد الله (ع) قال قضى أمير المؤمنين (ع) باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم وبقي صبيان احدهما حر، والاخر مملوك فاسهم أمير المؤمنين (ع) بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل له المال واعتق الاخر .

والمستفاد من هاتين الروايتين لزوم العمل بالقرعة في تشخيص «الحر» عن «العبد» فيرث التركة كلها ولكن يجب اعتاق الاخر، اما من جهة بناء العتق على التغليب ولزوم ترجيح جانب الحرية مهما دار الامر بينها وبين الرقية، واما من جهة الاحتياط فان محذور استرقاق الحر المحتمل هنا اشد من محذور المال .

ومع كون القرعة حكماً عاماً لمثل هذه الموارد المشكوكة لا يبقى مجال لما ذكره ابو حنيفة من الرجوع الى قاعدة «العدل والانصاف» والحكم بكون نصف كل منهما حراً ، الذي فيه محذور المخالفة القطعية لما علم بالأجمال ، بل قد يلزم منه مخالفة قطعية للعلم التفصيلي كما قد ذكر في محله فتدبر .



الطائفة الخامسة

ماورد في ميراث الغنثى المشكل الذي لا طريق الى اثبات رجوليتها وانوثتها ، وان المرجع فيه هو القرعة ، وقد عقد له في الوسائل باباً خاصاً في كتاب الميراث تحت عنوان : «ان المولود اذا لم يكن له مال للرجال ولا ما للنساء حكم في ميراثه بالقرعة» .
وقد مر عند ذكر عمومات القرعة غير واحد منها ، مثل رواية «عبد الله بن مسكان» ومرسلة «ثعلبة بن ميمون» و«اسحاق المرادي» وهي تدل على هذا الحكم خصوصاً وعلى

اعتبار القرعة عموماً .

وفي نفس الباب بعض الروايات الخاصة يدل على الحكم في خصوص المورد مثل :
 ١١. روى في الكافي؛ والفقيه، والمحاسن، عن فضيل بن يسار قال سألت أبا عبد الله
 (ع) عن مولود ليس له مال للرجال ولا له ما للنساء؟ قال يقرع الإمام (ع) أو المقرع، يكتب
 على سهم عبد الله، وعلى سهم أمه الله، ثم يقول الإمام أو المقرع: اللهم انت الله لا اله الا انت عالم
 الغيب والشهادة تحكم بين عبادك يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون، بين لنا امر هذا المولود
 كيف يورث ما فرضت له في الكتاب ثم تطرح السهام (السهمان) في سهام مبهمه ثم تجال
 السهام، على ما خرج ورث عليه (١)

هذا ولكن في العمل بهذه الروايات خلاف بين الأصحاب مذكور في كتاب الميراث
 فقد ذهب الشيخ في الخلاف، وبعض آخر إلى أنه إذا لم يكن هناك اشارة على أحد الأمرين
 يعمل بالقرعة بل ادعى الشيخ (قدس سره) الإجماع عليه؛ ولكنه كما نرى.

وذهب كثير من الأصحاب منهم المفيد والصدوقان والشيخ في النهاية وابن حمزة
 وابن زهرة والمحقق الطوسي والشهيدان والعلامة وولده وغيرهم على ما حكى عنهم، بل
 هو المشهور، إلى أنه يعطى نصف ميراث الرجل ونصف ميراث المرأة وقد حكى الإجماع
 عليه أيضاً ويدل عليه غير واحد من الروايات .

وذهب بعض آخر كالْمفِيد والمرتضى فيما حكى عنهما (قدس سرهما) إلى وجوب عد
 اضلاعها فإن استوى جنباه فهي امرأة وإن اختلفا فهو ذكر ولكن مستندهم في ذلك ضعيف .
 وكيف كان فالمسئلة خلافية والمشهور عدم العمل بروايات القرعة هنا.



الطائفة السادسة

ما ورد في اشتباه حال الولد وإن من أي واحد من واقعوا أمه بالشبهة مثل :

١٢ - مارواه في التهذيب والفقيه عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال اذا وطأ رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوا جميعاً اقرع الوالى بينهم فمن قرع كان الولد لولدته ويرد قيمة الولد على صاحب الجارية الحديث (١)

١٣ - مارواه الشيخ في التهذيب ايضاً عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال اذا وقع الحر والعبد والمشرک (والمشترک) على امرأة في طهر واحد وادعوا الولد اقرع بينهم و كان الولد للذى يقرع (٢)

١٤ - مارواه الشيخ ايضاً عن سليمان بن خالد عن ابي عبدالله (ع) قال قضى على (ع) في ثلثة وقعوا على امرأة في طهر واحد وذلك في الجاهلية قبل ان يظهر الاسلام فاقرع بينهم فجعل الولد للذى قرع وجعل عليه ثلثى الدية للآخرين ، فضحك رسول الله (ص) حتى بدت نواجذه قال: وما اعلم فيها شيئاً الا ما قضى به على (ع) (٣)

١٥ - ما رسله المفيد في الارشاد، قال بعث رسول الله (ص) علياً الى اليمن فيرفع اليه رجلان بينهما جارية يملكان رقها على السواء ، قد جهلا خطر (حظر) وطبها معاً ، فوطئاهما معاً في طهر واحد، فحملت ووضعت غلاماً ، فقرع على الغلام باسميهما فخرجت القرعة لاحدهما فالحق به الغلام والزمه نصف قيمته ان لو كان عبداً لشريكه، فبلغ رسول الله (ص) القضية فامضاها وافرأ الحكم بها في الاسلام (٤)

الى غير ذلك من الروايات الدالة على هذا الحكم وقدر في الروايات العامة ايضاً بعض ما يدل عليه .

ولا يخفى ان ما ورد فيه من اطلاق الحكم فيما اذا وقع رجال متعددون على امرأة في طهر واحد اما محمول على ما اذا كان ذلك لشبهة حصلت لهم ، او لعدم الاطلاع على الحكم كما كانت في الجاهلية او لغير ذلك وفي نفس الروايات مضافاً الى القرائن الخارجية ، ما يشهد

١ - رواء في الوسائل في كتاب القضاء في باب القرعة وفي الباب الآتي

٢ و ٣ و ٤ - رواء في الوسائل في كتاب النكاح في ابواب نكاح العبيد والاماء في باب

«ان الشركاء في الجارية اذا وقوا عليها في طهر واحد حكم بالقرعة في الحاق الولد» .

لهذا المعنى .

او محمول على ما ذكره في كتاب «النكاح» من ان الامة المشتركة اذا وطأها احد الشركاء اثم ووجب تعزيره؛ لكن لا يعذرانياً فلا ينفي عنه الولد؛ بل يكون عاصياً ويلحق به الولد وتكون الجارية ام ولد ويغرم حصة الشريك من الام والولد - ولعل الاقرب هو هذا المعنى فان لسان بعض هذه الروايات يأبى عن الحمل على الوطى بالشبهة.

وعلى كل حال فالرجوع الى القرعة في المقام مشهور بين الاصحاب بل لم نجد فيه مخالفاً؛ الا ان هنا اشكالا في الزام من يلحق به الولد بالقرعة ، بالغرامة للباقيين ، وهو انه كيف يلزم بذلك مع انهم مدعين للولد و لازم هذه الدعوى عدم استحقاقهم للقيمة اخذاً بمقتضى اقرارهم فهم غير مستحقين للقيمة لقاعدة اقرار العقلاء على انفسهم.

والظاهر ان هذا الاشكال الجأ بعضهم على حمل الغرامة في الروايات على غرامة الام لانها تصير ام ولد لمن لحق به الولد فعليه الغرامة للباقيين .

وهذا الحمل عجيب فانه مضافاً الى كونه منافياً لصريح بعض روايات الباب مثل رواية معاوية بن عمار (١) المصرح فيها: «قيمة الولد» لا يدفع الاشكال لجريسان نفس الاشكال في الام ايضاً لان كل واحد منهم يدعى انه ام ولد له فكيف يجعل له اخذ سهمه من قيمتها ١٤

هذا ولكن قد يجاب عن الاشكال بوجهين آخرين :

احدهما - ان هذه الاقرارات مسموعة اذا لم يكن هناك اشارة تدل على بطلانها فاذا دلت القرعة على الحاق الولد بواحد منهم ونفيه عن آخرين كان كما اذا علم بكون الولد ولداً لهوامه ام ولد له (فح) يجب العمل بمقتضى الامارة وسقطت الاقرارات .

ثانيهما - ان المراد من ادعاء الولد هنا ليس ادعاء العلم بانه من نطقه لعدم امكان حصوله عادة لاحد بعد واقعة الجميع لها في طهر واحد ، بل المراد ارادة كل واحد اخذ

الولد والحاقه بنفسه ، لانه يحتمل انعقاده من نطقه ، فان وقوع مثل هذه الدعوى - لاسيما بين عوام الناس - امر شائع في امثال المقام الذى يدور امر شىء بين عدة منهم مع تساوى الاحتمال بالنسبة الى الجميع ، فاذن لا يكون هناك اقرار من احد منهم بكون الولد ولداً له واقعاً وامه ام ولد كذلك وهذا الوجه اقوى من سابقه ووفق بمورد الروايات ، وعلى كل حال العدول عما ذكره الاصحاب فى المسئلة لمثل هذا الاشكال مما لا وجه له .



الطائفة السابعة

ما ورد فى اشتباه الشاة الموطوءة وانها اذا اشتبهت استخرجت بالقرعة مثل ما يلى :

١٦ - ما رواه الشيخ فى التهذيب عن محمد بن عيسى عن « الرجل » انه سئل عن رجل نظر الى راع نزا على شاة ؟ قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابداً حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرهما (١)

١٧ - ما رواه حسن بن على بن شعبة فى « تحف العقول » عن ابي الحسن الثالث (ع) فى جواب مسائل يحيى بن اكثم قال : واما الرجل الناظر الى الراعى وقد نزا على شاة فان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجا النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فتقرع بينهما فايهما وقع السهم بهاذبحت واحرقت ونجا سائر الغنم . (٢)

ولا يبعد ان يكون المراد بالرجل المروى عنه فى الرواية الاولى ابا الحسن الثالث (ع) كما فى الرواية الاخيرة ومضمون الحديثين كالفاظهما قريب جداً فمن هنا يظن قويا اتحاد الروايتين لاتحادهما فى الراوى والمروى عنه والمضمون فتدبر .

وعلى كل حال الحكم بالقرعة فى هذه المسئلة معروف بين الاصحاب رضوان الله عليه

بل قال في الجواهر: «بلاخلاف فيه؛ للخبرين المنجبرين بذلك».

وعلة الحاجة الى الانجبار في حديث تحف العقول واضح من جهة ارساله . واما في رواية الشيخ في التهذيب فلكون محمد بن عيسى - الظاهر كونه هو محمد بن عيسى بن عبيد المعروف بالعبدي - محال للكلام بينهم؛ فقد وثقه بعضهم واثني عليه كمال الثناء ، وضعفه بعض آخر وقال لا اثق بما يتفرده - مضافاً الى عدم التصريح باسم المروي عنه فيه . وقد عثرت بعد ما ذكرت على كلام جامع حول سند الحديث للعلامة المجلسي (قدس سره) احببنا ايراده لما فيه من التأييد لما نحن بصدده قال : في اواخر المجلد الرابع عشر من بحار الانوار في باب الاسباب العارضة المقتضية لتحريم الحيوان بعد ذكر حديث محمد ابن عيسى ما هذا نصه :

«الظاهر ان الرجل ابو الحسن (ع) وهذا مختصر من الحديث الذي روينا اولاً (اشار بذلك الى مرسله تحف العقول) ثم قال : وقال في المسالك : بمضمون الرواية عمل الاصحاب مع انها لا تخلو عن ضعف وارسل : لان راويها محمد بن عيسى عن الرجل ، و محمد بن عيسى مشترك بين الاشعري الثقة واليقطيني وهو ضعيف، فان كان المراد بالرجل الكاظم (ع) كما هو الغالب فهي مع ضعفها بالاشتراك مرسل لان كلا الرجلين لم يدرك الكاظم (ع) وان اريد به غيره كان مبهماً كما هو مقتضى لفظه فهي مع ذلك مقطوعة (انتهى كلام المسالك).

ثم قال المجلسي : واقول : يرد عليه ان الظاهر انه اليقطيني كما يظهر من الامارات والشواهد الرجالية لكن الظاهر ثقته (وثاقته) والقدر فيه غير ثابت ؛ وجل الاصحاب يعدون حديثه صحيحاً ، وكون المراد بالرجل الكاظم (ع) غير معروف بل الغالب التعبير بالرجل والغريم و امثالهما عند شدة التقية بعد زمان الرضا (ع) وهنا بقرينة الراوي يحتمل الجواد و الهادي والعسكري (عليهم السلام) لكن الظاهر هو الهادي

بقرينة الرواية الاولى فظهر ان الخبر صحيح مع انه لم يرد احد من الاصحاب، انتهى (١)
وعلى كل حال قد عرفت ان اصل الحكم هنا مما لا غبار عليه لعدم نقل الخلاف عن
احد منهم وان جبار الروايتين لو كانا ضعيفتين بعملهم .

ثم انه لا يبعد ان يكون وجه اجراء القرعة فيها وجعل المورد من الامور المشككة
مع ان قاعدة الاحتياط في اطراف الشبهة المحصورة تقتضي الاجتناب عن الجميع ، هو
ان ذبح الجميع واحراقها اما ضرر او حرج ، فاذا انتفى الاحتياط لذلك و لم يمكن
الرجوع الى البرائة كما هو ظاهر فلم يبق هنا طريق الى المجهول الا القرعة .

ثم لا يخفى عليك ان مورد هذا المسئلة المتفق فيها ليس من حقوق الناس ولا من الامور
المتنازع فيها ولا يحتاج الى اقامة الدعوى والقضاء الشرعى - فما قديقال من ان روايات
القرعة مخصوصة بباب القضاء والتنازع مما لا وجه له .



مركز تحقيق كتاب توير علوم اسدي

الطائفة الثامنة

ماورد في طريق اجراء القرعة وكيفيتها و شرائطها مما يدل على مشروعية القرعة
في الجملة وهي روايات :

١٨- مارواه الشيخ في التهذيب عن حماد عن ذكره عن احدهما (ع) قال : القرعة

لا تكون الا لامام (٢)

وسياتى انشاء الله ان هذا الشرط ليس على نحو الوجوب.

١٩- مارواه ابن طاووس في كتاب «امان الاخطار» وفي الاستخارات نقلا عن كتاب

عمرو بن ابي المقدام عن احدهما (ع) في المساهمة يكتب :

« بسم الله الرحمن الرحيم - اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة

١ - بحار الانوار المجلد ١٤ ص ٢٩٤

٢ - رواه في الوسائل في كتاب القضاء في باب « القرعة » من المجلد الثالث .

الرحمن الرحيم انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اسئلك بحق محمد وآل محمد ان تصلي على محمد وآل محمد ؛ وان تخرج لي خيرا السهمين في ديني ودياري وآخرتي وعاقبة امري في عاجل امري وآجله انك على كل شيء قدير ، ماشاء الله لا قوة الا بالله صلى الله على محمد وآله - ثم تكتب ما تريد في الرقعتين وتكون الثالثة عقلا ، ثم تجيل السهام ، فايها خرجت عملت عليه ؛ ولا تخالف ؛ فمن خالف لم يصنع له ، وان خرج العقل رميت به (١)

وسياتي الكلام ان شاء الله في استحباب هذا الدعاء - الى غير ذلك.



الطائفة التاسعة

ما يدل على وقوع القرعة او مشروعيتها في الامم السالفة مما يستشم منها رائحة الرضا بها وامضاءها مثل ما يلي:



٢٠- مارواه الصدوق في «الفيضة» و«الخصال» عن حريز عن ابي جعفر عليه السلام قال اول من سوهم عليه مريم بنت عمران وهو قول الله عز وجل وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ، والسهام ستة - ثم استهموا في يونس لما ركب مع القوم فوقفت السفينة في اللجة فاستهموا فوقع على يونس ثلث مرات قال فمضى يونس الى صدر السفينة فاذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه - ثم كان عند عبدالمطلب تسعة بنين فنذر في العاشر ان يرزقه الله غلاماً ان يذبحه فلما ولد عبدالله لم يكن يقدر ان يذبحه ورسول الله (ص) في صلبه ، فجاء بعشر من الابل فساهم عليها وعلى عبدالله فخرجت السهام على عبدالله ، فزاد عشراً فلم تزل السهام تخرج على عبدالله ويزيد عشراً ، فلما ان خرجت مائة خرجت السهام على الابل فقال عبدالمطلب ما انصفت (ظ) ربي فاعاد السهام ثلثاً ، فخرجت على الابل ، فقال الان علمت ان ربي قدرني فنحرها (٢)

وفي الرواية جهات من البحث :

الاولى - يظهر من سياق عبارة الامام عليه السلام اجمالاً ارتضائه بما نذر جده عبدالمطلب (ع) من ذبح ولده عبدالله فانه لو كان ذلك امراً منكراً كان من البعيد ذكره مع السكوت عليه ، مع اننا نعلم بان هذا النذر غير ماض قطعاً ، لافى هذه الشريعة ولا فى الشرايع السابقة ، لانكار العقل له ، مضافاً الى ورود التصريح به عنهم عليهم السلام فقد روى الشيخ (قده) عن عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال سالت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل حلف ان يتحرولده ؟ قال ذلك من خطوات الشيطان (١) ومن المعلوم انه لا فرق فى ذلك بين الحلف والنذر بل الامر فى الحلف اوسع .

ويمكن ان يقال بان نذر عبدالمطلب ذبح ولده كان بمعناه الاعم من ذبحه واداء دينه فى سبيل الله ، ومن المعلوم ان المنذور اذا كان كلياً له مصاديق محللة و محرمة جاز النذر فتدبر .

او يقال بان هذا النذر وان لم يكن منعقداً من اصل ولكن مقتضى تعظيم اسم الله هو ان يفدى عنه بشىء اما ثمن دينه او بشىء آخر ويشهد له ما رواه الشيخ ايضا عن السكونى عن جعفر عن ابيه عن على (عليهم السلام) : انما تاء رجل فقال لى نذرت ان اتحرولدى عند مقام ابراهيم عليه السلام ان فعلت كذا وكذا ففعلته فقال عليه السلام : اذبح كبشاً سميناً تصدق بلحمه على المساكين (٢)

الثانية - ان ظاهر الرواية كون مريم اول من سوهم عليه واقترع فى حقه ، و كون مساهمة يونس بعده ؛ مع ان يونس بن متى (ع) - كما تشهد به التواريخ - كان قبل مريم بمئات من السنتين ، وفى بعض التواريخ انه كان قبل ميلاد عيسى عليه السلام به ٨٢٥ سنة وفى بعضها الاخر انه كان قبله باكثر من ذلك ، كيف هو هو من انبياء بنى اسرائيل الذين كانوا

قبل عيسى عليه السلام .

وغاية ما يمكن ان يقال في حل هذا الاشكال ان المراد بالاولية ، تقدم ذكرها في القرآن الكريم فان قضية مساهمة مريم واردة في سورة «آل عمران» ومساهمة يونس في سورة «الصافات» فتأمل .

الثالثة - الظاهر من قضية نذر عبدالمطلب شيخ الحجاز ان القرعة التي جعلها طريقاً لحل مشكله ومجهوله كانت في الشبهات الحكمية ، فانه لم يكن هناك موضوع خارجي مشتببه اراد كشفه بها ، بل المجهول كان هو رضا الرب جل وعلى ؛ ولاشك انه من سنخ الشبهات الحكمية ، مع انه لا اشكال في عدم جواز الاتكال على القرعة في الاحكام الشرعية ولم يقل احديها ، بل الكلام في حدود جريانها في الموضوعات فقط .

ويمكن الجواب عنه بان ذلك منه انما كان من جهة عدم امكان كشف مرضات ربه في تلك القضية الخاصة بغير هذا الطريق وهذا بخلاف ما بايدينا من الاحكام فان امرها من ناحية الادلة الخاصة او العامة او اصول العملية الجارية فيها ظاهر وواضح .

والانصاف ان قضية نذر عبدالمطلب كانت قضية خاصة واردة في واقعة خاصة مبهمة من جهات شتى ولكن لا يضرنا ابهامها ، لاسيما مع عدم ظهور امضائها بتمامها في الاسلام ، بل لعله اشارة الى نقل تاريخي يدل على ان القرعة كانت قبل الاسلام في الامم السالفة ، او في العرب والامم في ذلك سهل .

٢١ - مارواه المجلسي في البحار عن الامالي عن ابن عباس في قصة يوسف بعد مجيء اخوته اليه وهم له منكرون فقال لهم يوسف :

«اني احبس منكم واحداً يكون عندي وارجعوا الي ابيكم واقرأو مني السلام وقولوا له يرسل الي بابنه الذي زعمتم انه حسبه عنده ليخبرني عن حزنه ما الذي احزنه؟ وعن سرعة الشيب اليه قبل اوان مشيبه، وعن بكائه وذهاب بصره»، فلما قال هذا اقترحوا بينهم فخرجت

القرعة على شمعون فامر به فحبس الحديث (١)

وهذا الحديث وان لم يكن مروياً الا عن ابن عباس ولا يتصل سنده بالمعصوم الا ان الظاهر ان ابن عباس وهو حبر الامّة اخذه من النبي (ص) او الوصي (ص) وهو تلميذه او من منبع آخر يعا به من الكتب ، وهو دليل على ان الاقتراع كان معمولاً في ذلك العصر ، لترجيح ما لا ترجيح فيه واقعاً دفعاً للفساد والنزاع ، وكان ذلك بمرثي ومسجع من يوسف بعدما اتاه الله علماً وحكماً .

٢٢ - ما رواه هو (قدس سره) في استعمال موسى بن عمران (ع) النمام الذي كان في اصحابه بالقرعة بتعليم الله اياه ، عن عثمان بن عيسى عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله (ع) قال : « ان الله اوحى الى موسى (ع) ان بعض اصحابك ينم عليك فاحضره ؛ فقال : يا رب لا اعرفه ، فاخبرني به حتى اعرفه ، فقال يا موسى عبت عليك النسيمة وتكلفني ان اكون نماماً ؟ قال : يا رب فكيف اصنع قال الله تعالى فرق اصحابك عشرة عشرة . ثم تفرع بينهم فان السهم يقع على العشرة التي هو فيهم ، ثم تفرقهم وتفرع بينهم فان السهم يقع عليه قال فلما رأى الرجل ان السهم تفرع قام فقال يا رسول الله انا صاحبك ، لا والله لا اعود ابداً » (٢)

لا شك ان هذه الرواية تشير الى قضية وردت في واقعة خاصة كانت لها اساس ببعض نواحي حياة موسى عليه السلام ولم يكن موضوعاً للحكم شرعي خاص ، ولو كانت لم يكن الرجوع الى القرعة من هذه الجهة ، وهو دليل على كون القرعة طريقاً قطعياً لكشف الواقع المجهول ومن الواضح انه لا يتعدى منها الى غيرها .



الطائفة العاشرة

ما ورد في عمل النبي الأعظم (ص) بالقرعة في غير مورد من القضايا التي حدثت في حياته

١ - رواه في المجلد الخامس من بحار الانوار ص ١٨٠

٢ - رواه في المجلد الخامس من البحار ص ٣٠٨

مما كانت مظنة للتنازع ومثارا للبغضاء والفساد مثل ما يلي :

٢٣ - مارواه في البحار في قصة افك عايشة عن الزهري عن عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب وغيرهما عن عايشة انها قالت : كان رسول الله (ص) اذا اراد سفرأ اقرع بين نسائه فاتيتهن خرج اسمها خرج بها الحديث (١)

ودلائها، مع قطع النظر عن سندها ، واضحة على استمرار سيرته في غزواته و اسفاره باختيار بعض نسائه بالقرعة .

٢٤ - مارواه في البحار ايضا عن ارشاد المفيد (قدس سره) في باب غزوة ذات السلاسل من انه (ص) اقرع بين اصحاب الصفة (بعد ما قام جماعة منهم وقالوا نحن نخرج الى اعداء الله) فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم الحديث (٢)

٢٥ - مارواه هو ايضا في باب غزوة حنين من انه (ص) لما كلمته اخته الرضا عى «شيماء» بنت حليمة السعدية في الغنائم التي اخذها المسلمون قال : «اما نصيبى ونصيب بنى عبدالمطلب فهو لك واما ما كان للمسلمين فاستشعري بي عليهم، فلما صلوا الظهر قامت فتكلمت وتكلموا فوعب لها الناس اجمعون الا الاقرع بن حابس وعيينة بن حصين، فانهما ابيا ان يها وقالوا يا رسول الله ان هؤلاء قد اصابوا من نساينا فنحن نصيب من نسايتهم مثل ما اصابوا - فاقرع رسول الله بينهم الى ان قال : فاصاب احدهما خادماً لبنى عقيل و اصاب الاخر خادماً لبنى نضير فلما رأيا ذلك وهبا ما منعاه الخ (٣)

وفي هذا الحديث دلالة على جواز الرجوع الى القرعة عند قسمة الغنائم وشبهها .



هذا تمام الكلام في «الاحاديث العامة» الدالة على حكم القرعة بعمومها واطلاقها،

١ - رواه في المجلد السادس منه ص ٥٥١

٢ - رواه في المجلد السادس ص ٥٩٠

٣ - رواه في المجلد السادس من البحار ص ٦١٥

و «الخاصة» الواردة في قضايا معينة معلومة ، يستأنس منها لإثباتها إجمالاً، وقد ذكرنا منها عشر طوائف وقد بلغ عدد الأحاديث التي ذكرناها سبعة وثلاثين حديثاً بعد حذف المكررات منها ؛ ولعل المتتبع يعثر على أحاديث آخر في طي أبواب أخرى .

وقد تحصل من جميعها أن أصل الحكم والعمل به في هذه الشريعة بل الشرايع السابقة مما لا شك فيه على إجماله وسنبعث في تفاصيله إن شاء الله تعالى.



مركز تحقيقات کتب پوز علوم اسلامی

الثالث: بناء العقلاء

على القرعة في امورهم المشككة

قد جرت عادة العقلاء من جميع الاقوام من ارباب المذاهب وغيرهم على الرجوع الى القرعة عند التشاح والتنازع او ما يكون مظنة له في الحقوق الدائرة بين افراد مختلفة؛ او من الامور التي لا بد لهم من فعلها ولها طرق متعددة يرغب كل شخص في نوع منها، ولا مرجح هناك ، ويكون ابقاء الامر بحاله مثاراً للتنازع والبغضاء .
ففي ذلك كله يتوسلون الى القرعة ويرونها طريقاً وحيداً لحل هذه المشكلات لا محيص عنها .

مركز تحقيق تكاميل علوم اسلامی

ونشير هنا الى بعض ما تداول فيه القرعة بينهم توضيحاً لهذا الكلام :

منها - قسمة الاموال المشتركة بين شخصين او اشخاص ؛ سواء حصلت من ناحية التجارة او الارث او غير ذلك اذالم يتراضوا بنحو خاص من القسمة وكان هناك اموال متشاككة في القيمة مختلفة من حيث الرغبات ، فانه لاشك في رجوعهم الى القرعة في مثلها .

وهكذا في تقسيم البيوت او الدور او قطعات من الارض المتشابهة بين اشخاص متعددة التي يكون ايكا الامر الى اختيارهم فيها مظنة للتشاح ووقوع الخلاف والنزاع .

وكذلك تقسيم مياه الانهار المشتركة بين الفلاحين اذالم يكن هناك مقياساً يرجح به بعضهم على بعض ، ففي كل ذلك يرجع الى القرعة .

ومنها - ما اذا كان وظيفة خاصة يكفى في القيام بها عدد محصورون وكان هناك جمع كثيرون صالحون له وكان تخصيص بعضهم بهادون بعض ، تحميلاً بغير دليل ومثاراً للفتنة ، (فح) يرجع الى القرعة ؛ وكذلك حال الموظفين من العسكريين وغيرهم بالنسبة الى بعضهم الى امكنة مختلفة وغيرها اذا لم يكن هناك معين او مرجح .

ومنها - اذا كان هناك امر يجب قيام كل واحد به ؛ ولكن تدريجاً وكان تقديم بعض وتأخير آخر بلا دليل ظلماً واجحافاً وجلباً للضغائن ، ولم يكن هناك طريق آخر يرجع اليه فلا شك (ح) في رجوعهم الى القرعة . . . الى غير ذلك من اشباهه .

وبالجملة لا شك في اعتبار القرعة بين العقلاء اجمالاً ورجوعهم اليها وفصل النزاع او ما يمكن ان يقع النزاع فيه بها .

والظاهر ان هذا ليس امر استحدثنا في عرفنا ، بل كان متداولاً بينهم من قديم الايام ، والظاهر ان رجوع اهل السفينة اليها في تعيين من يلقي في البحر - في قضية يونس - و كذلك رجوع عباد بنى اسرائيل اليها ، في امر مريم لم يكن استناداً الى حكم شرعى ، وضع في شرائعهم بل استناداً الى حكم عقلائي كان متداولاً بينهم من قديم الازمنة ، وهكذا الكلام في رجوع شيخ البطحاء عبد المطلب اليها في تعيين فداء ولده عبدالله والظاهر انه ايضاً من هذا الباب .

كما انه لا شك في ان رجوعهم اليها ليس لكشفها عن الواقع ، واراتها شيئاً مجهولاً لهم ، فانه لا كاشفية فيها عندهم اصلاً ، وانما يعتبرونها للفرار عن الترجيح بالميل والاهواء وما يكون مثاراً للفتنة والبغضاء ، لكونه ترجيحاً بلا مرجح .

الرابع - «الاجماع»

ويمكن التمسك لاثبات حجبة القرعة بالاجماع واتفاق العلماء عليها في ابواب كثيرة من الفقه يظهر لمن راجعها؛ وقد اشرنا الى بعضها عند نقل احاديث الباب وعملهم بها. وناهيك في ذلك ما ذكره المحقق النراقي في المقام حيث قال: «اما الاجماع فثبوته في مشروعية القرعة وكونها مرجعاً للتمييز والمعرفة في الجملة مما لا شك فيه؛ ولا شبهة تغريه، كما يظهر لكل من تتبع كلمات المتقدمين والمتأخرين في كثير من ابواب الفقه فانه يراهم مجتمعين على العمل بها وبناء الامر عليها طراً». (١)

وقال المحقق الآشتياني في كلام له في المقام: «اما اصل مشروعية القرعة فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين؛ بل اجماعهم عليه، بحيث لا يرتاب فيه ذومسكة. ويكفي في القطع بتحقيق الاجماع ملاحظة الاجماعيات المتواترة المنقولة في ذلك من زمان الشيخين الى زماننا هذا، كما هو واضح لمن راجع كلماتهم بل يمكن دعوى الضرورة الفقهاية عليه». (٢)

هذا ولكن يمكن الايراد على جعل الاجماع دليلاً مستقلاً في المسئلة، بناء على ما هو المعروف بين المتأخرين من اعتبار الاجماع من جهة الكشف عن قول المعصوم عليه السلام فان الظاهر ان مستند المجمعين كلهم او جلهم هو الادلة الثلاثة السابقة ولا سيما الاخبار التي هي عمدة ادلة المسئلة؛ ولا اقل من احتمال ذلك، ومعه لا يستفاد من الاجماع ازيد مما استفيد منها.

١ - الموائد ص ٢٢٦

٢ - بحر الفوائد ص ٢١٨ من الاستصحاب



هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها أو يمكن إقامتها لا ثبات هذه القاعدة وقد عرفت
ان مجموعها كافية في إثباتها وتحكيم أساسها، فلنرجع الى بيان مفادها وما يستفاد منها عموماً
او خصوصاً، وحدودها وشرائطها .



مركز تحقیقات کتب پویا علوم اسلامی

الثاني - في مفاد القاعدة وحدودها

لقد تحصل من جميع ما ذكرنا من الأدلة ان مشروعية القرعة على اجمالها مما لا شك فيها ، وانما الكلام في امور :

- ١- هل هي عامة لكل امر مشكل - وما المراد من المشكل؟ - او يختص ببعض الابواب؟ وانها هل تختص بابواب المنازعات و تراحم الحقوق او تجزى في غيرها ايضاً .
- ٢- انه هل يشترط في العمل بها في كل مورد عمل الاصحاب بها فيه كما قيل اولاً؟
- ٣- انها من الامارات ، او من اصول العملية ، او فيها تفصيل؟
- ٤- نسبتها مع غيرها من الامارات و اصول .

فنقول - ومن الله سبحانه نستمد التوفيق والهداية - اما الاول فالحق انه ليس في عنادين الأدلة من عنوان «المشكل» عين ولا اثر ، و انما المذكور فيها عنوان «كل مجهول» كما في رواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن موسى عليه السلام وكما في رسالة الشيخ في «النهاية» عنه عليه السلام وعن غيره من آباءه وابنائهم (عليهم السلام) - قال المحقق النراقي (قدم) ان الرواية الاولى حكى الاجماع على ثبوتها وعلى روايتها .

وقد ورد في رسالة فقه الرضا - بناءً على كونها رواية عن المعصوم - «وكل ما لا يتهيأ فيه الاشهاد عليه» .

و الظاهر ان المراد بالمجهول هو المجهول المطلق ، اعني ما لا طريق الى معرفة حاله لا من الأدلة القطعية ولا الظنية ، ولا من اصول العملية بان لا يكون مجراها او كان ولكن كان في العمل بها فيه محذور ، كما في مورد الغنم الموطوثة المشتبهة في قطع غنم ، فان الاصل العمل فيها وان كان هو الاحتياط بالاجتناب عن الجميع الا انه مستلزم

للعسر والهرج والضرر الكثير فالغاء الشارع ؛ فصار مجهولاً مطلقاً ، فامر بالرجوع فيها الى القرعة .

وعلى هذا كل ما كان حاله معلوماً باحد الطرق والموازين الشرعية ، قطعية كانت او ظنية ، اشارة كانت او اصلا ، لم يكن داخلا تحت عنوان «المجهول» الوارد في اخبار الباب .

ويؤيد ذلك جداً ان مجرى القرعة عند العقلاء ايضا ما لا يمكن حله بشيء من- الطرق والاصول الدائرة بينهم ، بحيث كان ترجيح بعض الاحتمالات على بعض من قبيل- الترجيح بلا مرجح ، وقد عرفت ان الشارع المقدس امضى طريقته وان اضاف اليها بعض ماسياتى الاشارة اليه ان شاء الله .

ثم انه لا اشكال ولا كلام في اختصاص القاعدة بالشبهات الموضوعية وعدم جريانها عند الشك في الاحكام الكلية الشرعية ، لاختصاصها عند العقلاء والعرف بها ، كما انه ليس في شيء من الموارد الخاصة التي ورد في الشرع اجراء القرعة فيها غير الشبهات الموضوعية كما عرفت ، نعم الظاهر من قضية عبدالمطلب و استكشاف مقدار فداء ولده بالقرعة جريانها في الشبهات الحكمية احياناً ولكن لا بد من توجيهها ، بما ذكرناه عند نقل روايات الباب عند ذكر هذا الحديث ، او بغيره .



ثم ان الظاهر ان لا تختص بابواب المنازعات وتنازع الحقوق وان كان اكثر مواردها من هذا القبيل ؛ حتى ظن بعضهم انها من مدارك «القضاء الشرعي» لا غير ، وانه لا يعتمد على القرعة في غيره ، وذلك لما رآه من ورود جل رواياتها في هذا الباب .

ولكن الاله 'ف ان هذا القول ضعيف جداً (ومثله في الضعف ما حكاه في القواعد عن بعض العامة ان مورد القرعة هو خصوص ما يجوز التراضي عليه) لانه يرد عليه :

اولا - ان فيها ما لا ربط له بباب التنازع والقضاء ، وذلك مثل ما نقلناها

في الطائفة السابعة من الاخبار الخاصة الواردة في اشتباه «الشاة الموطوثة» وانها اذا اشبهت
استخرجت بالقرعة . (١)

وقد عرفت ان الاصحاب عملوا بها حتى قال في الجواهر : «انه لا خلاف في هذا
الحكم ؛ للخبرين المنجبرين» .

ومن الواضح ان مشكلة اشتباه الشاة الموطوثة بغيرها ليست من ابواب المنازعات
المحتاجة الى القضاء الشرعى بل هي من الامور المجهولة المطلقة ، وقد عرفت ان اجراء
القرعة فيها وجعلها من الامور المشككة ، (بتعبير القوم) مع ان الحكم في امثالها من الشبهات
المحصورة هو الاحتياط ولا فرق ظاهراً بين المقام و بين غيرها من الشبهات المحصورة
التي نحكم فيها بالاحتياط بمقتضى العقل و النقل ، لعله من جهة ان الاحتياط بذبح
جميع الشياة الواقعة في اطراف الشبهة ضرراً وخرج عظيم على صاحبها ، وارتكاب الجميع
و عدم الاحتياط في شيء منها يخالف للعلم الاجمالي .

فاذا اتفنى طريق «الاحتياط» و «البرائة» وكذا «الاستصحاب» (كما هو ظاهر)
انحصر الطريق في التخيير ، ولكن الشارع المقدس الفى التخيير هنا ، لان القرعة وان
لم تكن اشارة على نحو سائر الامارات الشرعية والعقلانية ، الا ان فيها نوعاً من الكاشفة
(كما يظهر من اخبارها و سيأتى شرحه ان شاء الله) و هي توجب ترجيح احد الطرفين
على الاخر فتكون مانعاً عن التخيير ، مضافاً الى ما فيها من رفع الحيرة و سكون النفس
مما ليس فى الحكم بالتخيير كما لا يخفى .

اما القول بجريانها فى المصام تعبدأ ، واختصاصها بمسئلة الشاة الموطوثة و عدم
جريانها فى غيرها من اشباهها من الامور المشككة كما ترى ، لعدم خصوصية فيه .

ثانياً - ان الروايات الخاصة الواردة في غير واحد من الابواب ، وان كانت واردة في موارد تراحم الحقوق ؛ الا انه ليس فيها من التنازع عين ولا اثر ، مثل ماورد فيمن قال اول مملوكك املكه فهو حر ، فورث سبعة ، قال : يقرع بينهم و يعتق الذي قرع . (١)

فان اطلاقها يشمل ما اذا لم يطلع العبيد على نذره ولم يقع التشاح بينهم ابداً بل لعلها ظاهرة في خصوص هذا الفرض ، فاراد السائل استكشاف حكمه فيما بينه وبين الله . ومثلها غيرها .

وكذا ماورد في باب الوصية يعتق بعض الممالك وانه يستخرج بالقرعة (٢) فان اطلاقها ايضاً يشمل ما اذا لم يقع التنازع بينهم اصلاً ولم يقل بظهورها في ذلك فيكون السؤال لاستكشاف الحكم الشرعي للمسئلة لاحكمه في مقام القضاء . فهذه الروايات وشبهها وان كانت واردة في ابواب تراحم الحقوق المحتملة الا ان مجرد وقوع التراحم في شيء لا يلازم التنازع والتشاح فيه ، حتى يحتاج الى القضاء ، وليس دائماً مظنة له ، فهي ايضاً دليل على عدم اختصاص القرعة بابواب القضاء .

لا سيما ومورد هذه الطائفة من الروايات يكون ممالاً واقع له مجهول ، بل هناك حق متساوي النسبة الى الجميع ، ولا يمكن اعطائه الا واحداً منهم ولكن لما كان يكال الامر الى التخيير مظنة للاجحاف وترجيح بلا مرجح او ترجيح بالميل والاهواء او كل الامر فيها الى القرعة التي لا يكون فيها شيء من ذلك .

ثالثاً - اطلاق بعض الاخبار العامة غير الواردة في ابواب التنازع ايضاً دليل على

عدم اختصاص القرعة بباب القضاء مثل قوله : «كل مجهول ففيه القرعة» فان ظاهره يشمل المجهولات كلها وقع فيها التشاح ام لا ، بل الروايات العامة التي وقعت عقيب السؤال عن بعض مسائل التنازع ايضا ظاهرة في ذلك ، فان المورد لا يكون مخصصاً فتدبر .

رابعا - الظاهر ان بناء العقلاء عليها ايضا لا يختص بابواب المنازعات بل يعتمدون عليها في مطلق نزاحم الحقوق وان لم يكن مظنة للتنازع فتأمل . بالجمللة القول باختصاص هذه القاعدة بها مع انه مخالف لظواهر كلمات الاصحاب واطلاقات روايات الباب ، بل صريح بعضها : لادليل عليه يعتد به كما عرفت .



مرکز تحقیقات کتب و ترویج علوم اسلامی

الثالث . فى شرائط جريانها

قد يقال ان عمومات القرعة لا يجوز العمل بها الا فيما عمل به الاصحاب ، قال المحدث الخبير الشيخ الحر (قدس سره) فى «الفصول المهمة» على ما حكى عنه ، بعد نقل بعض روايات القرعة و عموماتها : «ومعلوم ان هذا العموم له مخصصات كثيرة» و زاد بعضهم انه لو لم يكن كذلك لجازلنا ترجيح الحكم فى المسائل الشرعية بالقرعة ، وقال العلامة الانصارى (قدس سره) : «ان ادلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الاصحاب او جماعة منهم» .

وكان الوجه فيه انه لا يمكن العمل بظاهر عموماتها فى كل مجهول ، حتى مع وجود امارات او اصول عملية ، من البرائة والاستصحاب وغيرهما ، فانه لم يقل بها احد . فلا بد من تخصيصها باخراج جميع هذه الموارد منها .

وان شئت قلت انها مخصصة بتخصصات كثيرة بلغت حد تخصيص الاكثر ، مع ان التخصيص كذلك امر مستهجن غير جائز ، فهذا يكشف عن وجود قرينة او مخصص متصل معها وصات الى اصحابنا الاقدمين ولم تصل اليها ؛ ولما كان عنوان المخصص مبهما عندنا و القرينة مجهولة لنا لم يجز العمل بعموماتها لان ابهامها يسرى اليها (كما ذكر فى محله) (فتح) لا يجوز العمل بها الا فيما عمل الاصحاب به . هذا ويرد عليه :

اولا - ان احتمال وجود قرائن عندهم غير ما بايدينا وغير ما اودعوه فى كتبهم ، مما يرشدهم الى مغزى هذه العمومات ، ضعيف جداً ، ولو كان كذلك فلما انا اهلوا ذكرها فى كتبهم المعدة للرواية لم نالما يستندوا اليها فى كتبهم الفقهية الاستدلالية بل استندوا الى نفس هذه الروايات التى بايدينا وهل هذا الاغراء بالجهل فى مورد يجب الاهتمام به

فحاشاهم ثم حاشاهم.

ثانياً - قد عرفت سابقاً ان المراد من «المجهول» الوارد في عمومات الباب، بقرينة شأن ورود رواياتها، وما ثبت عند العقلاء في امر القرعة، ليس كل مشكوك بل ما ليس طريق الى اثباته، لامن الامارات الشرعية والعقلانية ولا من الاصول العملية العقلية والنقلية (فح) لا يرد عليها تخصيصات كثيرة كما هو ظاهر.

وكان منشأ توهم كثرة التخصيص هو ما يظهر من عنوان «المجهول» بادي الامر، ولكن بعدما عرفت هنا وفيما سبق في تحقيق المراد منه، لا يبقى وجه لهذا التوهم فراجع وتدبر .

والحاصل ان موارد وجود الامارات، والاصول العملية خارجة عن تحت عمومات القرعة بالتخصص لا بالتخصيص فانها ليس من المجهول بما عرفت له من المعنى .



هل القرعة من الامارات او الاصول العملية ؟

ظاهر كثير من رواياتها انها من الامارات بل يظهر من بعضها انها امانة قطعية في موارد لا تخلط عن الواقع المجهول ابداً، مثل ما روى عنه عليه السلام : ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق (١)

وما روى في مناظرة الطيار وزرارة الدال على ان القرعة على طبق رأى زرارة فقيه اهل البيت (ع) كانت كاشفة عن الواقع كشفاً دائماً لا يقع التخلف فيه، ولذا لو احتمل كذب المتداعين جميعاً لا بد من القاء سهم لهذا وسهم لذلك وسهم مبيع (٢)

والظاهر ان تفويض الامر الى الله والدعاء عندها ايضاً لا يكون الا لكشف الواقع

المجهول .

(١) راجع الصفحة ٣٢٩ .

(٢) د د د ٣٣١ .

ويؤيده ما ورد في قضية شيخ البطحاء عبد الله طلب وقرعته لكشف مرضات ربه بالفداء عن عبد الله (١).

وما ورد في تفسير العياشي في حديث يونس من قوله: «فجرت السنة ان السهام اذا كانت ثلاث مرات لا تخطى» (٢).

وما روى عن امير المؤمنين عليه السلام ما من قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل والقوا سهامهم الا خرج السهم الا صوب» (٣).

هذا ولكن يظهر من بعض اخبارها ان حجيتها ليست بملاكة كشفها عن الواقع المجهول بل بملاكة انها «اقرب الى العدالة»، وابتعد من العمل بالميل والاهواء في موارد جريانها، مثل ما ورد في رواية ابن مسكان عن الصادق (ع): «واى قضية اعدل من قضية يجال عليها بالسهم يقول الله فساهم فكان من المدحضين» (٤).

ويؤيد هذا استشهاده بقضية يونس، بناء على كفاية القاء واحد غير معين منهم عند الحوت لدفع شره فتأمل.
 مركز تحقيق تكثير علوم اسلامی

ويؤيده أيضاً ما ورد في غير واحد من اخبارها من قوله «كل ما حكم الله فليس بمخطىء» في مقام الجواب عن قول السائل: «ان القرعة تخطى وتصيب» بناء على ان المراد منه عدم الخطاء في الحكم بحجية القرعة، وانه اذا حكم الله سبحانه بشيء ففيه مصلحة لا محالة، فخطاء القرعة عن الواقع احياناً لا يمنع عن صحة هذا الحكم واشتماله على المصلحة، واما لو قلنا ان المراد منه عدم خطاء القرعة عن الواقع المجهول كان دليلاً آخر على كونها امانة قطيعة.
 هذا ويمكن ان يقال انه لا منافاة بين الملاكين ولا مانع من كون حجيتها بكليهما:

(١) راجع الصفحة ٣٤٧.

(٢) « » » ٣٣٣.

(٣) « » » ٣٣٤.

(٤) « » » ٣٣٤.

ملاك الاصابة وملاك العدالة، واما حمل الاول على ماله واقع ثابت مجهول، والثاني على ما ليس كذلك في دفعه الاستشهاد بملاك العدالة في ذيل مسألة خنثى المشكل وكيفية ميراثه (١) بناءً على عدم خروج الخنثى عن الجنسين في الواقع كما هو المشهور .

والانصاف انه لا يمكن رفع اليد عن تلك الروايات الكثيرة الظاهرة في كونها اشارة على الواقع؛ اما دائماً او غالباً ولا مانع منه عقلاً اذا انحصر الطريق فيها وفوض الامر الى الله تبارك وتعالى، العالم بخفيات الامور اللطيف بعباده. ولقد جربنا هذا الامر في باب الاستخارة؛ التي هي من القرعة على ما اختاره بعضهم وسيأتي الاشارة اليه ان شاء الله في آخر المسئلة، وراينا منها عجائب جمّة في اصابة الواقع وكشف المجهول اذا استعملت في محلها وفوض الامر الى الله وقرنت بالاخلاص والابتهاال .

ثم اعلم ان كون القرعة اشارة على الواقع وكاشفاً عند دائماً او غالباً لا يوجب تقديمها على اصول العملية ولا معارضتها لاسائر الامارات، وذلك لما عرفت من ان اماريتها انما هي فرض خاص ومنحصر بالامور المجهولة المشكّلة التي لا طريق الى حلها لامن الامارات ولا من الاصول العملية .

وبعبارة اخرى موضوعها مختص بدوارد فقد الادلة والاصول الاخر؛ وعليه لا تعارض شيئاً منها ولا يقدم عليها بل انما تجرى في موارد فقدها.

ثم ان من المعلوم ان الكلام في اماريتها وعدمها انما هو في خصوص ماله واقع ثابت مجهول، واما ما ليس كذلك من موارد نزاحم الحقوق او المنازعات التي يرجع فيها الى القرعة كما في قضية زكريا وتشاح احبار بني اسرائيل في كفالة مريم؛ وكما في قضية يونس على احتمال مضي ذكره، وكذلك فيمن نذر او اوصى بعق اول مملوك له فملك سبعة في زمان واحد، واشباهها، فلا موقع لهذا النزاع فيها كما هو ظاهر.

فالرجوع اليها (ح) انما يكون بملاك اقربيتها الى العدالة وابعديتها عن الترجيح بلا مرجح

الذي يكون منشأً للتشاح والبغضاء غالباً.

☆ ☆ ☆

هل تختص القرعة بالامام او نائبه؟

بقي هنا شيء وهو ان اجراء القرعة هل يجوز لكل احد؛ او يختص بحكام الشرع او خصوص الامام (ع) ؟

اما الاخير فالظاهر انه لا يقول به احد، فان لازمه تعطيل القرعة بتأخير عدم حضوره (ع) وكلمات الاصحاب متفقة على خلافه، فهم يعتمدون عليها في كثير من المسائل الفقهية، وكتبهم مشحونة بذلك .

واما الثاني فقد ذهب اليه بعضهم كالمحقق النراقي (قدس) في عوائده، فقال باختصاصها به (ع) او بنائبه الخاص او العام ؛ لعموم ادلة النيابة عنه (ع) الا انه قال . ويستثنى منه ما خرج بالدليل كمسئلة الشاة الموطوثة .

وفصل المحدث الكاشاني (قدس سره) فيما حكى عنه من كتابه «الوافي» ، بين ما كان له واقع ثابت مجهول فيختص بالامام (ع) وما ليس كذلك فهو عام .

وما افاده مع انه لا دليل عليه مخالف ايضاً لكلمات الاصحاب وفتاواهم، لانا نراهم معتمدين عليها عند عدم حضوره (ع) فيماله واقع مجهول وما ليس له على حد سواء . هذا بحسب الاقوال .

واما الروايات الواردة في القرعة فالسنتها مختلفة : يظهر من بعضها اختصاصها بالامام (ع) مثل رواية ثعلبة عن ابي عبدالله (ع) قال سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الادبر كيف يورث قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين فيدعون الله و يجال السهام عليه اي ميراث يورثه أميراث الذكر او ميراث الانثى ؟ فاي ذلك خرج عليه ورثه (الحديث) .

وما في رسالة حماد عن احدهما (ع) : القرعة لا تكون الا للامام (١) .

وما في رواية يونس قال : في رجل كان له عدة مما ليك فقال ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر، فعلمه واحد منهم؛ ثم مات المولى ولم يلد ايهم الذي علمه؟ قال يستخرج بالقرعة؟ قال لا يستخرجه الا الامام لان له على القرعة كلاماً ودعاءً لا يعلمه غيره (١)

وظاهر هذا الروايات لاسيما الاخيرتين اختصاصها بالامام (ع) .

ويظهر من بعضها الآخر كونها من وظائف الوالي، مثل ما في مصححة معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال ان وطأ رجلان او ثلثة حارية في طهر واحد، فولدت، فادعوه جميعاً، اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده الحديث (٢) .

ويظهر من طائفة ثالثة منها ان امرها بيد الامام او المقرع (اي شخص كان) مثل ما رواه الفضيل قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن مولود ليس له مال للرجال ولا لهما للنساء؟ قال يقرع الامام او المقرع، يكتب على سهم عبدالله وعلى سهم امه الله ثم يقول الامام او المقرع : اللهم ... الحديث (٣) .

وكثير منها مطلقة لا يختص بالامام او غيره او وقع التصريح فيها بعنوان «القوم»؛ كما يظهر لمن راجع الاحاديث السابقة .

وظاهر روايات الشاة الموطوءة ان المقرع هو صاحب الشاة قال: «ان عرفها ذبحها و احرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين» (الحديث) (٤) .

والانصاف ان اختلاف هذه التعابير لا يدل على اختلاف في الحكم. فان غالب موارد جريانها هو موارد التنازع المحتاجة الى القضاء الشرعي ومن المعلوم ان امرها (ح) الى الامام (ع) او من هو منصوب من قبله عموماً او خصوصاً من الوالي والقاضي، من العلماء العدول و

(١) راجع الصفحة ٣٣٨ .

(٢) راجع ، ٣٤٢ .

(٣) راجع ، ٣٤١ .

(٤) راجع ، ٣٤٢ .

روايات احاديثهم، فالقرعة في هذه المقامات تكون كاقامة البينة والاحلاف لا يعتبر الا عند من بيده امر القضاء .

واما في غير هذه المقامات فظاهر اطلاقات الادلة ان امرها بيد مالك البهيمه في مثل الشاة الموطوءة او من هو منصوب من قبله، او بيد الوصى فيما اذا كان الشك في اموال الموصى، او كل مكلف لو لم يختص الامر بشخص خاص، ولكن لا يبعد ان يكون هذا القسم الاختير داخلا في الحسبة ويكون امرها ايضا بيد الحاكم لو كان والا فبيد عدول المؤمنين. هذا ما يقتضيه قواعد القوم .

والظاهر انه لا يستفاد من روايات الباب ما ينافي ذلك فان قوله : القرعة لا تكون الا للامام في مرسله حماد ، مع ضعفها بالارسال ، قابلة للحمل على موارد الدعاوى و التنازع التى يكون امرها بيد الامام او من نصبه خصوصاً وعموماً (فتاوى) .

و اما رواية يونس الحاصرة لمستخرج القرعة بالامام ، لان له كلاماً و دعاء لا يعلمه غيره ، فشاذاً جداً ، لعدم دليل يعتد به على لزوم الدعاء عندها و اطلاق جل - الروايات خالية عنها ؛ مع انه لم ينقل من الفقهاء قول بوجوب الدعاء ، وقد صرح - المحقق النراقي في العوائد باستحباب الدعاء من دون نقل خلاف ؛ فلا بد من حمل الرواية على ضرب من النذب والفضيلة .

هذا مع انه لم يعهد من رواياتها دعاء لا يعلمه غيره . بل المذكور فيها دعاء مأثور في رواية «فضيل بن يسار» يقرئها الامام او المقرع كما سرح به فيها .

والحاصل ان رواية يونس مع مخالفتها لصريح او اطلاق جميع روايات الباب لا يمكن الاعتماد على ظاهرها من وجوه شتى .

واما ما دل على كونها من وظائف الوالى فموردها من الدعاوى التى امرها بيده ، فلا يمكن رفع اليد عن مقتضى القواعد الاولى بها في غير هذه الموارد .

الامر الرابع - كيفية اجراء القرعة

قد عرفت ان القرعة كانت متداولة بين العقلاء من قديم الزمان ، ولم تكن مقيدة بكيفية خاصة عندهم .

بل كان كيفيتها جعل علامات لكل واحد من اطراف الدعوى او ذوى الحقوق المتزاحمة او غيرها ؛ مما كان طرفاً للاحتمال ، ثم الرجوع الى ما يخرج صدفة من بينها ، بحيث لا يحتفل فيه اعمال نظر خاص ، بل كان استخراج واحد معين من بين اطراف - الاحتمال مستنداً الى مجرد الصدفة والاتفاق ؛ كى يكون حاسماً للنزاع والتشاح .

و من الواضح ان هذا المقصود يؤدى بكيفيات عديدة لا تحصى ، فلا فرق فيها عندهم بين « الرقاع » و « السهام » و « الحصى » وغيرها ، ولا خصوصية فى شيء منها بعد اشتراكها جميعاً فى اداء ذلك المقصود .

ومن هنا اختلفت عادة الاقوام فى اقتراحاتهم ، فكل يختار نوعاً او انواعاً منها ، من غير ان يكون نافياً للطرق الاخر ، ولكن الكتابة والرقاع اكثر تداولاً اليوم ، لسهولة الوصول اليها فى جل موارد الحاجة ، مع بعدها عن احتمال اعمال الميول والاهواء الخاصة .

وقد تستخرج الرقاع بيد صبي او بسبب ما كينة مخصصة ليكون بعد من سوء الظن واقرب الى العدالة فى استخراجها . هذا ما عند العقلاء .

وأما الروايات الواردة في هذه القاعدة فهي مختلفة: أكثرها مطلقة خالية عن تعيين كيفية خاصة للاقتراع وهي دليل على إيكال الأمر إلى ما كان متداولاً بين العقلاء وأهل العرف، وأعضاء طريقته في ذلك .

ولكن ورد في غير واحد منها طرق خاصة للقرعة من دون نص على حصرها فيه (على الظاهر) .

منها - الاقتراع بالسهم كما في الرواية الحادية عشرة من الروايات الخاصة التي ذكرناها عند بيان مدرستها من السنة ، الواردة في باب ميراث الخنثى قال: يكتب على سهم عبدالله وعلى سهم أمة الله ، إلى أن قال ثم تطرح السهام (السهمان) في سهم مبهم ثم تجال السهام، على ما خرج ورث عليه (١) .

وقد ورد في غيرها التعبير بالسهم أيضاً، وكان هذا النحو كان أكثر تداولاً في تلك الأيام .

ومنها - الاقتراع بالخواتيم كما ورد في أبواب قضايا أمير المؤمنين (ع) في قضية شاب خرج أبوه مع جماعة في سفر فرجعوا ولم يرجع أبوه، وشهدوا جميعاً بموته، ولم يقبل الشاب ذلك فشكى إلى أمير المؤمنين (ع) ففضى بينهم بطريق بديع عجيب أثبت فيه كذبهم؛ فاعترفوا بقتلهم إياه، وفي ذيله أن القتي والقوم اختلفوا في مال المقتول كم كان فاخذ أمير المؤمنين (ع) خاتمه وجميع خواتيم من عنده ثم قال: اجيلوا بهذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب .

ويظهر منه إطلاق السهم على الخواتيم وكل ما يعين به حق أحد طرفي الدعوى. هذا ولكن هل يمكن الاعتداد على الحكم المذكور فيها من حيث أن المدعى لزيادة المال مدع، والمدعى للنقصان منكر، فلا بد من اجراء القواعد المعهودة في باب القضاء للمدعى والمنكر، أو لا بد من العمل بهذا الحكم في خصوص مورد، أو أن مثل هذا النحو

من القضاء يختص بالامام (ع) ؟ وتمام الكلام فيه في محله .

ومنها - الاقتراع بالكتابة على الرقاع كما روى انه عليه السلام اقرع بالكتابة على الرقاع (١) .

ومنها - الاقتراع بالبعرة والنوى كما روى انه (ص) اقرع في بعض الفنائم بالبعرة وانه اقرع مرة اخرى بالنوى (٢) .

ومنها - الاقتراع بالاقلام كما ورد في قضية زكريا وقدمر معناه .

وليس في شيء من ذلك تصريح بانحصار الطريق فيه ، فمن هنا يعلم ان الشارع امضى ما لدى العرف والعقلاء لعدم خصوصية في شيء من طرقها .

واما الدعاء بالمأثور الوارد في بعض احاديث الباب ؛ او مطلق الدعاء كما يظهر من بعضها الاخر ، فقد عرفت انه لا دليل على وجوبه بعد خلو جل الروايات و كلمات الاصحاب عنه . ولكن لا ينبغي الريب في رجحانه .

هذا ولكن في رجحانه عند عدم ثبوت واقع مجهول في موارد القرعة ، يراد استخراجها بها ، تأملا واشكالا ؛ نظراً الى ان قوله : «اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له فادما اليه» الوارد في رواية «البصري» في باب تعارض البينتين المتساويتين او قوله : «اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون فبين لنا امر هذا المولود» الوارد في رواية «الفضيل» في باب ميراث الخنثى ؛ ظاهر في اختصاص الدعاء بما اذا كان له واقع مجهول فيسئل الله تعالى اخراج الحق بالقرعة اللهم الا ان يقال انه ليس دائماً بقصد الانشاء بل بعنوان التأسي ، ولكنه بعيد .

الامر الخامس

هل القرعة واجبة في موارد ها او جائزة ؟

قد وقع البحث في ان اجرائها في موارد ها واجبة او جائزة ؟ وبعبارة اخرى هل هي رخصة او عزيمة او تختلف باختلاف المقامات ؟ وعلى تقدير الجواز فهل يجب العمل بها بعد اجرائها اولاً ؟ فهنا مقامان :

اما **المقام الاول** فلم اظفر على كلام صريح للقوم فيه عدا ما افادنا العلامة التراقي (قدس سره) في «الموائد» فقد ذكر في كلام طويل له هناك تفصيلاً حاصله :
ان موارد القرعة مختلفة :



فتادة تجب بمقتضى الامر الوارد في احاديثها كما في الشاة الموطوءة .

واخرى تجب تعييناً لتوقف الواجب ؛ وهو تعيين الحق ، عليها ؛ وذلك فيما اذا كان له واقع معين وجب الوصول اليه اما لرفع التنازع كما في الولد المتداعي فيه او شبه ذلك ، ولم يكن هناك طريق آخر للتعيين ، او فيما اذا لم يكن له واقع ثابت ولم يكن هناك دليل على التخيير ؛ كما اذا وصى بعقارب رقبات من عشرين رقبة مثلاً ولم يكن هناك دليل على تخير الموصى فانه ايضاً يجب الرجوع فيه الى القرعة .

وثالثة يجب تخييراً بينها وبين الرجوع الى التخيير ، كالمسئلة السابقة (اعنى مسئلة الوصية) اذا كان هناك اطلاق في كلام الموصى يدل على تخير الوصى في ذلك ؛ و كما في تعيين حق القسم للزوجات اذا لم يكن هناك مرجع .

و رابعة ما لا يجب لاتعييناً ولا تخيراً وذلك فيما لا يجب التعيين فيه كتقديم احد المتعلمين في علم مستحب او تقديم احدى الزوجتين المتمتع بهما في الليلة (انتهى مخلصاً) .

اقول: يرد عليه **اولاً:** ان حمل الامر في القسم الاول (اعنى مسألة الشاة الموطوثة) على الامر المولوى الوجوبى غير معلوم، بل الاظهر انه ارشادى للتخلص عن الشاة المحرمة وعن الاحتياط اللازم فى اطراف الشبهة المحصورة، فلو كان هناك آثر لاترتب على حلية لحمها واراد الانتفاع بها ، فقط لم يبعد الحكم بعدم وجوب اجراء القرعة فيها وكذلك اذا اراد الانتفاع بلحمها بعد برهة طويلة من الزمان فان وجوب اجراء القرعة فيها فعلا غير معلوم (فتأمل) .

وثانياً : اذالم ينحصر الطريق فى القرعة ، بل امكن الرجوع الى «التخير» كما فى مثال الوصية المطلقة فلا بد من الرجوع اليه فقط ولادليل على مشروعية القرعة هناك، وكذا فيما اذالم يكن هناك امر يجب تعيينه كما فى مثال المتعة او المتعلمين لغير الواجب، وذلك لعدم دلالة ادلتها على مشروعيتها فى هذه الموارد .

والحاصل ان المستفاد من ادلتها ، مشروعيتها فيما اذا كان هناك امر لازم التعيين (سواء كان له واقع ثابت مجهول ؛ ام لا) ولم يكن طريق آخر للتعين ، واما فى غيره مما ليس هناك امر لازم التعيين فالقرعة كالعدم ، بمعنى ان الاخذ بمقتضى القرعة فيها والعمل بها انما هو من باب انه احد الاطراف المخير فيها لامن باب انه استخرج بالقرعة .

ان قلت: ان ظاهر اطلاق ادلة مشروعيتها فى كل مجهول جواز الرجوع اليها حتى فى موارد لا يجب التعيين فيها .

قلنا: قد عرفت ان المجهول فى اخبار الباب - كما تشهد به قرائن كثيرة - هو الامر المشكل الذى لا طريق الى تعيينه مع لزوم تعيينه .

المقام الثاني- في انه هل يجب العمل بها بعد اجرائها او يجوز العدول عنها الى غيرها، وحاصل القول فيه انه لا اشكال في وجوب العمل بما يستخرج بالقرعة في موارد يجب اجرائها فان وجوب اجرائها مقدمة لوجوب العمل بها من غير فرق بين ما للعواقع ثابت او غير موثان كان في الاول اظهر نظراً الى ان ما يستخرج منها هو الحق كما ورد في روايات الباب فاذا اجريت في تعيين ميراث الخنثى مثلاً فوقعت على سهم المذكر او الانثى ؛ او اجريت في تعيين من يجب عتقه من بين العبيد الموصى بهنق بعضهم من دون تعيين ، فعلى الحاكم او الوصى العمل بها ولا يجوز له اهمالها والعدول الى قرعة اخرى (والمفروض عدم طريق آخر هناك غير القرعة) .

نعم يجوز لصاحب الحق غمض النظر عن حقه بعد ما خرج السهم له ، كما ان للمتقارعين التصالح على حقوقهم بعد خروج السهم لاحدهما اولهما في مثل تقسيم الاموال المشتركة ، والتراضى على امر خاص .
ولكن هذا يختص بما اذا كان من **«الحقوق»** ، مثل ما عرفت من تقسيم الشركاء اموالهم ، او تقسيم الغنائم وغيرها ، واما اذا كان من سنخ **«الاحكام»** ، كما في مسألة الولد المتنازع فيه وشبهه فلا يجوز ذلك اصلاً ، لعدم جواز تغييره بالتراضى والتصالح وشبههما كما هو واضح .

وكذلك مسألة الشاة الموطوثة فان خروج القرعة على واحدة من الشاة تجعلها بحكم الموطوثة . لو لم تكن موطوثة واقعاً (فح) لا معنى لتغييرها وجعل غيرها في محلها بقرعة اخرى او غيرها .

هذا كله في موارد وجوب القرعة اما اذا قلنا بمشروعيتها في موارد لا يجب فيها اجرائها كما في مسألة المتعلمين لغير الواجب و شبهها فكما ان اجرائها غير واجب في هذه الموارد ، كذلك العمل بها بعد اجرائها ايضاً غير واجب ؛ فله العدول عما خرج بالقرعة الى غيره اذا لم يكن هناك محدود آخر (فتأمل) .
هذا تمام الكلام في قاعدة القرعة .

هل الاستخارة من انواع القرعة ؟

الظاهر ان الاستخارة بالرقاع والحصى والبندقة والسبحة وما شاكلها ، مما ورد في روايات مختلفة ، نوع من القرعة ، وانه اذا اشكل على الانسان امر يفوضه الى الله تعالى ، ثم يدعو ببعض الدعوات المأثورة ثم يستخرج السهم او الرقعة او البندقة او غيرها مما كتب عليه فعل شيء او تركه ؛ او علم عليه بعلامة ؛ فيعمل على طبقه .

الا انها يتفاوت مع القرعة المعروفة في ان القرعة تكون في موارد لا يعلم حكمها الشرعي الجزئي ، لاشتباه موضوعها ، وفي الغالب مما تراحم فيه الحقوق ، بينما تكون الاستخارة فيما يعلم حكمها الشرعي وموضوعه وتدور الامرين امور مباحة ولكن يشك في صلاحها وفسادها للفاعل ، في عاجله او آجله ؛ فاذا لم ينته امره الى طريقين ، يتوسل اليها للكشف ما هو صلاحه ورفع تحيره .

وقد عقد العلامة المجلسي (قدس الله سره) في اواخر المجلد الثامن عشر من بحار الانوار ، ابواباً اورد فيها كثيراً من الروايات الدالة على جواز الاستخارة بالدعاء ثم العمل بما يقع في قلبه ؛ او بالاستشارة بعد الدعاء ثم العمل بما يجري على لسان من يستشير ، او بالرقاع والبنداق والسبحة والحصى والقرآن الكريم .

وقد وقع الكلام في مشروعية الاستخارة بغير الدعاء والاستشارة ، والمحكى عن اكثر اصحاب جوازه وعن ابن ادريس وبعض آخر انكاره او التردد فيه . وذكر العلامة المجلسي (قده) في آخر ما اورد في هذا الباب كلاماً احببنا ايراده هنا لما فيه من الفائدة ومزيد بصيرة فيما نحن بصدده ، قال ما نصه :

«ان الاصل في الاستخارة الذي يدل عليه اكثر الاخبار المعتمدة هو ان لا يكون

الانسان مستبداً برأيه ، معتمداً على نظره وعقله ، بل يتوسل بربه تعالى ويتوكل عليه في جميع اموره ، ويقر عنده بجهله بمصالحه ، ويفوض جميع ذلك اليه ، ويطلب منه ان يأتي بما هو خير له في اخراء واولاء ، كما هو شأن العبد الجاهل العاجز مع مولا العالم القادر ، فيدعو باحد الوجوه المتقدمة مع الصلوة او بدونها ، بل بما يحضر بباله من الدعاء ان لم يحضره شيء من ذلك ، للاخبار العامة ، ثم يرضى بكل ما يترتب على فعله من نفع او ضرر .

وبعد ذلك ، الاستخارة من الله سبحانه ثم العمل بما يقع في قلبه ، ويغلب على ظنه انه اصلح له .

وبعد الاستخارة بالاستشارة بالمؤمنين .

وبعد الاستخارة بالرقاع او البنادق او القرعة بالسبحة ، والحصى او التفل بالقرآن الكريم .

والظاهر جواز جميع ذلك ، كما اختاره اكثر اصحابنا واوردوها في كتبهم الفقهية والدعوات وغيرها ، وقد اطلعت هاهنا على بعضها ، ثم قال :

«وانكر ابن ادريس الشقوق الاخيرة ، وقال انها من اضعف اخبار الاحاد و شواذ الاخبار ، لان روايتها فطحية ملعونون ، مثل زرعة وسماعة ، وغيرهما فلا يلتفت الى ما اختصار روايته ولا يرج عليه ، قال : والمحصلون من اصحابنا ما يختارون في كتب الفقه الا ما اخترناه ، ولا يذكرون «البنادق» و «الرقاع» و «القرعة» الا في كتب العبادات دون كتب الفقه ، وذكر ان الشيخين وابن البراج لم يذكروها في كتبهم الفقهية .

ووافقه المحقق (قده) فقال : اما الرقاع و ما يتضمن افعلا ولا تفعل ففي حيز - الشنوذ فلا عبرة بها .

واصل هذا الكلام من المفيد (ره) في المقنعة حيث اورد اولاً اخبار الاستخارة بالدعاء ، والاستشارة وغيرها مما ذكرنا اولاً ، ثم اورد استخارة ذات الرقاع وكيفيةها

ثم قال : قال الشيخ و هذه الرواية شاذة ليست كالذي تقدم لكننا اوردناها للرخصة دون تحقيق العمل بها .

ثم ذكر المجلسي (قدمه) بعد كلام له مما يدل على اختلاف نسخ المقنعة في ذلك ما نصه :
 « قال الشهيد (رفع الله درجته) في الذكرى : « و انكار ابن ادريس الاستخارة بالرقاع لاما اخذله مع اشتهارها بين الاصحاب وعدم راد لها سواء ومن اخذ مأخذه كالشيخ نجم الدين قال وكيف تكون شاذة و قد دونها المحدثون في كتبهم و المصنفون في مصنفاتهم . . . » (١)

هذا ولكن الامر في جوازها سهل بعد كون موردها اموراً مباحة بتردد بينها ، ثم يتوكل على الله ويعمل بما يخرج من الرقاع وشبهها رجاء الوصول الى المطلوب ، ولعل عدم ذكر كثير منهم لها في الكتب الفقهية مستند الى هذا المعنى .

وعلى كل حال فعمما يدل على ان الاستخارة بهذه الامور نوع من القرعة امور :
 منها - التعبير عنها في بعض رواياتها بالمساهمة - التي هي القرعة كما عرفت سابقاً عند ذكر الايات الدالة عليها - مثل رواية عبد الرحمن بن سيابة قال . خرجت الى مكة ومعى متاع كثير فكدنا فقال بعض اصحابنا ابعت به الى اليمن فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال لي : ساهم بين مصر واليمن ثم فوض امرك الى الله ، فأي البلدين خرج اسمه في السهم فابعت اليه متاعك فقلت : كيف اساهم ؟ قال : اكتب في رقعة بسم الله الرحمن الرحيم انه لا اله الا انت عالم الغيب والشهادة انت العالم وانا المتعلم فانظر في اي الامرين خيراً لي حتى اتوكل عليك فيه ، فاعمل به ، ثم اكتب مصراً ان شاء الله ، ثم اكتب في رقعة اخرى مثل ذلك ، ثم اكتب يحبس ان شاء الله ولا يبعث به الى بلدة منهما ، ثم اجمع الرقاع فادفعها الى من يسترها عنك ، ثم ادخل يدك فخذ رقعة

من الثلث رفاع ، فايها وقعت في يدك فتوكل على الله فاعمل بما فيها ان شاء الله .
وفيها من الدلالة على ان الاستخارة نوع من القرعة من وجوه شتى لا يخفى على المتأمل . ومثله غيره .

ومنها - اتحاد كيفية العمل و الدعا فيهما ؛ روى ابن طاووس في كتاب « امان - الاخطار » وفي « الاستخارات » نقلا عن كتاب عمرو بن ابي المقدام عن احدهما عليه السلام في - المساهمة يكتب :

« بسم الله الرحمن الرحيم اللهم فاطر السموات و الارض عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اسئلك بحق محمد وآل محمد ان تصلي على محمد وآل محمد ؛ وان تخرج لي خيرا السهمين في ديني و دنيائي و آخرتي ، وعاقبة امري ، في عاجل امري و آجله انك على كل شيء قدير ؛ ما شاء الله لا قوة الا بالله ؛ صلى الله على محمد وآله - ثم تكتب ما تريد في الرقعتين و تكون الثالثة غفلا (١) ثم تجيل السهام ، فايها خرجت عليك عليه ، ولا تخالف ؛ فمن خالف لم يصنع له ، وان خرج الغفل دميت به » (٢)

وهذه الرواية باطلاؤها شاملة لموارد القرعة وهو ما يشك في حكمه الشرعي الجزئي ولا طريق الى اثباته ، وموارد الاستخارة وهو ما يشك في صلاحه و فساده للفاعل مع العلم بجوازه فعله وتركه ؛ كما فهمه ابن طاووس (قده) .

وقدم في كلام العلامة المجلسي قده قوله : « والقرعة بالسبحة . . . » وهذا ايضا دليل على اطلاقها عليها .

وبالالى انه (قدس سره) تمسك على مشروعية الاستخارة بالرقاع وشبهها ؛ باطلاقات -

(١) الفل بالضم كما عن القاموس من لا يرجي خيره ولا يخشى شره ، وما لعلامة فيه من القداح .

(٢) رواه في الوسائل في ابواب القرعة ، من كتاب القضاء ، من المجلد الثالث .

القرعة التي مضى ذكرها ؛ وانها لكل امر مشكل ، وان كان في الاستدلال بهاما لا يخفى فانها بقرينة فهم الاصحاب والموارد الخاصة التي وردت هذه العمومات فيها مختصة بما يشك في حكمه الشرعي الجزئي من جهة اشتباه موضوعه ، ولا اقل من انها منصرفه اليها ؛ وعلى كل حال ؛ كونها من انواع القرعة مما لا ينبغي الشك فيها .

هذا تمام الكلام فيما يلحق بقاعدة القرعة وبه يتم الجزء الثاني من كتابنا هذا ؛ و سنوافيك الكلام في القواعد الباقية في الاجزاء الالية بعون الله الملك العلام وكان الفراغ منه ليلة الخميس الثاني عشر من شوال المكرم سنة ١٣٨٨ (والحمد لله اولاً و آخراً)



مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

٧- قاعدة التقية
وموارد حرمتها ووجوبها

مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



التقية وموارد حرمتها وجوازها

معناها وموارد حرمتها وجوبها وجوازها وما يترتب
عليها من الآثار الوضعية والتكليفية وما يلحق بها
من الأحكام والفروع

التقية من اقدم ما يعرف اصحابنا بها، كما انها من اكثر ما يشنع
عليهم، جهلا بمعناها و موارد حرمتها و جوازها، و غفلة عما يحكم به
العقل و النقل .

و يبتنى عليها فروع كثيرة في مختلف ابواب الفقه من العبادات
وغيرها فلها صلتان بالمذهب:

صلة من ناحية الفقه وقواعدها والفروع الكثيرة المبنية عليها.
وصلة من ناحية العقائد و الكلام، حيث ان القول بها صار عند
الغافلين عن «مغزاها» و«مواردها» دليلا على ضعف المذهب القائل بها
و مبانيه .

و نحن وان كنا نبحث عنها هنا كقاعدة فقهية ، ولكن نواصل الجهد في طيات هذه الابحاث لتوضيحها من الناحية الاخرى ، لتبين قيم الايرادات التي تثبت بها المخالفون هنا ، و ان هذه المزعومة - كغالب المزعومات الاخر - ناشية من قلة اتصالهم بنا ، وعدم اخذ عقائدنا منا ، بل من الكتب المشوهة المملوثة بانواع التهم المنبعثة عن التعصبات القومية او المذهبية ، او عن تدخل اعداء الدين في شؤون المسلمين لتفريق كلمتهم واشاعة البغضاء بينهم ليتنازعوا فيفسلوا وتذهب ريحهم - كما قال الله تعالى - .

وعلى كل حال لا بد لنا ان نتكلم هنا في مقامات :

الاول - في معناها اللغوي والاصطلاحي

الثاني - في حكمها التكليفي من الحرمة والجواز، ومواردها، وما يدل على كل واحد ، من الأدلة العقلية والنقلية ، مضافاً الى اقسام التقية من «الخوفى» و «التحبيى»

و ان التاركين للتقية فى الصدر الاول و فى اعصار «الاموين» و «العباسيين» ، الذين استشهدوا فى هذا السبيل كرشيد الهجرى و ميثم التمار واشباههما لماذا تركوا التقية وتجرعوا جرعة الحمام ؟ وهل كان هذا واجباً عليهم او راجحاً لهم ، وهل يمكن لنا سلوك طريقتهما فى امثال هذه الظروف ام لا ؟

الثالث - فى حكمها الوضعى من حيث ان العمل المأتى به تقية هل يوجب الاجزاء عن الاعادة والقضاء ، فى داخل الوقت وخارجه ام لا ؟ .
الرابع - فى امورها مختلفة لها صلة بالبحث مثل انه هل يعتبر

فى التقية ان تكون من المخالف، او يشمل الكافر، او الموافق فى المذهب
احياناً .

وانها هل تختص بالاحكام او تشمل الموضوعات .

وان المدار فيها على الخوف الشخصى او النوعى

وانه اذا خالف التقية فهل يفسد عمله ؟

وان ترك تسمية القائم باسمه هل هو من باب التقية لو غيرها وهل هو

واجب فى هذه الاعصار او لا يجب اصلاً ؟

و غير ذلك مما يرتبط بهذه المسئلة ، نذكرها فى طى عشر تنبيهات

ونسئل الله التوفيق والهداية نحو الحق فى جميع الامور، انه قريب مجيب



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامي

١- معنى التقية لغة واصطلاحاً

الظاهر ان التقية لغة مصدر من اتقى يتقى ، لانها اسم مصدر كما ذكره شيخنا العلامة الانصارى قدس الله سره الشريف .

قال المحقق الفيروز آبادى فى «القاموس» : «اتقيت الشيى وتقينه اتقيه و اتقيه ، تقى وتقية و تقاء ككساء ، حذرتة ، والاسم التقوى قلبوه للفرق بين الاسم والصفة »

و ظاهره ان اتقى و تقى بمعنى واحد - كما ذكره غيره ايضاً - والمصدر منه هو التقية والتقى والتقاء ، واسم المصدر هو التقوى -والامر فيه سهل .

و من الواضح ان معناه المصطلح فى الفقه والاصول و الكلام اخص من معناها اللغوى ، كما فى غيرها من الالفاظ المستعملة فى معانيها المصطلحة غالباً .

وقدورثنا عن الاصحاب فى معناها المصطلح عبارات تقارب مضامينها

ولا يدل اختلافها اليسير عن اختلاف منهم فى حقيقتها ومفادها ، واليك نص بعض هذه التعاريف :

١- قال المحقق البارع الشيخ الجليل «المفيد» فى كتابه «تصحيح الاعتقاد»

« التقية كتمان الحق وسر الاعتقاد فيه ومكانة المخالفين و ترك مظاهرهم بما يعقب ضرراً فى الدين والدنيا » (١)

٢- وقال شيخنا الشهيد رحمة الله عليه فى قواعده :

«التقية مجاملة الناس بما يعرفون وترك ما ينكرون حذراً من غوائلهم».

٣- وقال شيخنا العلامة الانصارى فى رسالته المعمولة فى المسألة:

«المراد (منها) هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقة فى قول او فعل مخالف للحق».

٤- وقال العلامة الشهرستاني قدس سره فيما علقه على كتاب اوائل المقالات للشيخ المفيد اعلى الله مقامه:

«التقية اخفاء امر دينى لخوف الضرر من اظهاره» (٢)

ولا يخفى ان هذه التعريفات بعضها اوسع من بعض ، ولكن -
الظاهر انهم لم يكونوا بصدد تعريف جامع لشتات افرادها مانع عن
اخبارها ، اعتماداً على وضوح معناها ولذا لم يعترض واحد منهم على -
الاخر بنقص التعريف من ناحية جمعه او طرده .

والذى يهمنا ذكره فى المقام ان التقية ديدن كل اقلية يسيطر عليهم

١- تصحيح الاعتقاد ص ٦٦

٢- اوائل المقالات ص ٩٦

الاكثرون ولا يسمحون لهم باظهار عقائدهم او العمل على وفقها فيخافون على انفسهم او النفيس مما يتعلق بهم ، من مخالفتهم المتعصبين ، فهو لاء ببناء الفطرة يلجئون الى التقية فيما كان حفظ النفس لوما يتعلق بها اهم عندهم من اظهار الحق ، والى ترك التقية وخوض غمرات الموت وتحمل المضار اذا كان اظهاره اهم ، حسب اختلاف المقامات و ما يتحمل من - الضرر لاجل الاعمال المخالفة للتقية .

كل ذلك مقتبس من حكم العقل بتقديم الاهم على المهم اذا دار الامر بينهما .

فعندئذ لا تختص التقية بالشيعة الامامية ولا يختصون بها وان اشتهروا به ، وتعم جميع الطوائف في العالم اذا ابتلوا ببعض ما ابتلى به الشيعة في بعض الظروف والاحيان . فليس ذلك الا لانهم كانوا في كثير من الاعصار والاقطار تحت سيطرة المخالفين المجحفين عليهم ، وكل جماعة كانت كذلك ظهر في تاريخها التقية احياناً .

وسواء فيك ان شاء الله الايات و الاخبار الحاكية عن امر مؤمن آل فرعون وانه كان في تقية من قومه ، و كذلك ما يحكى عن امر اصحاب الكهف وتقيتهم .

بل ومن بعض الوجوه يعزى التقية الى شيخ الانبياء ابراهيم (ع) في احتجاجاته مع عبدة الاصنام ، والى يوسف (ع) في كلامه لاختوته ، كما سيأتى بيان كل منها ان شاء الله .

٢ - حكمها التكليفى

المعروف بين الاصحاب ان التقية تنقسم بحسب حكمها التكليفى الى اقسام خمسة : منها ما هو واجب ، ومنها ما هو حرام ، ومنها ما هو راجح ومنها ما هو مرجوح ، ومنها ما يتساوى طرفاه جوازاً . وهو موافق للتحقيق . فليبدء بالقسم الجائز منه بالمعنى الاعم ثم تتبعه بما هو حرام ، ثم نبين ما هو راجح ومرجوح .

اما الاول فلا ينبى الشك فى جوازها اجمالاً فى بعض الموارد ويدل عليه مضافاً الى الاجماع آيات من الذكر الحكيم ، واخبار متواترة جداً ، ودليل العقل وقضاء الوجدان السليم .

اما الايات :

فمنها قوله تعالى فى سورة آل عمران « لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شى الا ان تعقوا منهم تقاة و يحذركم الله نفسه و الى الله المصير (١) »

نهى سبحانه وتعالى عن اتخاذ الكافرين اولياء ، والاستعانة بهم فى الامور وبث المودة والاخاء بينهم ، ثم اكده بان من فعل ذلك من - المؤمنين فليس من الله فى شىء ، فهو برىء منهم و ليسوا فى ولاية الله و رعايته

ونظيره فى ذلك قوله تعالى :

يا ايها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوى وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جئكم من الحق (١)

حيث نهى عن اتخاذ الاعداء اولياء ، ثم عقبه بالقاء المودة اليهم الذى هو كالتفسير له .

ومثله قوله تعالى : لاتجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله (٢)

ثم استثنى منه مقام التقية بقوله «الا ان تتقوا منهم تقاة» فى هذا المقام القاء المودة اليهم واتخاذهم اولياء جائز بعد ان كان منهيأ عنه بحسب حكمه الاول ، ولا شك ان المراد من «تقاة» هنا التقية وهما بمعنى واحد بل قرء بعضهم كالحسن والمجاهد «تقية».

وقال امين الاسلام الطبرسى فى المجمع عند ذكر الاية : «والمعنى الا ان يكون الكفار غالبين و المؤمنين مغلوبين ، فيخافهم المؤمن ان لم يظهر موافقتهم ولم يحسن العشرة معهم ، فعندئذ يجوز له اظهار مودتهم بلسانه ومداراتهم تقية منه و دفعاً عن نفسه من غير ان يعتقد ، وفى هذه الاية دلالة

على ان التقية جائزة فى الدين عند الخوف على النفس ، و قال اصحابنا انها جائزة فى الاقوال كلها عند الضرورة ، و ربما وجبت فيها لضرب من اللطف والاستصلاح ، وليس تجوز من الافعال فى قتل المؤمن ولا فيما يعلم او يغلب على الظن انه استفساد فى الدين (٣)

وقال شيخ الطائفة قدس سره فى «البيان» عند ذكر الآية :
« والتقية عندنا واجبة عند الخوف على النفس وقد روى رخصة فى جواز الافصاح بالحق عندها . روى الحسن ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله (ص) فقال لاحدهما اتشهدان محمداً رسول الله؟
قال : نعم



قال : اتشهد انى رسول الله ؟

قال نعم !

ثم دعا بالآخر فقال : اتشهدان محمداً رسول الله (ص) ؟

قال نعم ؟

فقال له اتشهد انى رسول الله

قال : انى اصم !

قالها ثلثاً كل ذلك يجيبه بمثل الاول فضرب عنقه

فبلغ ذلك رسول الله (ص) فقال : اما ذلك المقتول فمضى على صدقه وبقينه ، واخذ بفضلته ، فهنيئاً له ، و اما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه »

فعلى هذا تكون التقية رخصة و الافصاح بالحق فضيلة ، و ظاهر

اخبارنا يدل على انها واجبة وخلافها خطأ» (١)

هذا ولكن سيمر عليك ان شاء الله ان موارد وجوبها غير موارد جوازها، وموارد رجحان تركها والافصاح بالحق، ولبس جميع الروايات وإرادة على مورد واحد ولا تعارض بينها كما يظهر من عبارة شيخ الطائفة (قدس سره الشريف).

وبالجمله لا اشكال فى دلالة الآية على جواز التقية اجمالاً، بل فى الآية تصريح بنفس عنوان التقية فان «التقية» و«التقاة» بمعنى، بل قد عرفت قراءة التقية فى نفس الآية من غير واحد من القراء.

ومنها قوله تعالى فى سورة النحل: من كفر بالله من بعد ايمانه الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم (١)

وقد ذكر المفسرون فى شأن نزول الآية اموراً تتقارب معناها وان اختلف اشخاصها وامكنتها.

وفى بعضها انها نزلت فى «عمار» و«ياسر ابوه» و«امه سمية» و«صهيب» و«بلال» و«ضباب»، حيث اخذهم الكفار وعذبوهم و اكرهوهم على كلمة الكفر والبرائة من الاسلام ورسول الله (ص)

فلم يعطهم ابو عمار و امه وقتلاو كانا اول شهيدين فى الاسلام واعطاهم عمار بلسانه ما ارادوا منه، فاخبر سبحانه بذلك رسول الله فقال قوم كفر عمار، وقال رسول الله (ص) ان عماراً ملىء ايماناً من قرنه الى قدمه و اختلط -

(١) التبيان - المجلد ٢، ص ٤٣٥

١- النمل - ١٠٦

الايمان بلحمه ودمه . ثم جاء عمار الى رسول الله (ص) وهو يبكى .

فقال : ماورائك ؟

فقال : شر ، يا رسول الله ، ما تركت حتى نلت منك و ذكرت

آلهتهم بخيرا .

فجعل رسول الله يمسح عينيه ويقول ان عادوا لك فعدلهم بما قلت .

فنزلت الآية .

وفى آخرانها نزلت فى «عياش ابن ابى ربيعة» اخى ابى جهل من

الرضاعة ، و «ابى جندل» وغيرهما من اهل مكة حيث اكرهم المشركون

فاعطوهم بعض ما ارادوا ثم هاجروا بعد ذلك وجاهدوا فنزلت الآية

وفى ثالث انها نزلت فى اناس من اهل مكة آمنوا ثم خرجوا نحو

المدينة فادركهم قريش و اكرهمهم فتكلموا بكلمة الكفر كارهين ،

مركز تحقيق كليات العلوم ارسدى

فنزلت الآية .

والاشهر هو الاول .

و الآية دالة على جواز التقية باظهار كلمة الكفر من دون قصده ،

عند الضرورة ، فان موردها وان كان عنوان الاكراه ، ومورد التقية لا يعتبر

فيها اكراه وتعذيب بل يكفى فيها خوف الضرر على النفس او ما يتعلق به

وان لم يكن هناك مكره ، الا ان الحق عدم الفرق بين العنوانين (الاكراه

والتقية) من حيث الملاك والمغزى ، فان ملاك الكل دفع الضرر الاهم

بارتكاب ترك المهم .

هذا من ناحية العنوان المأخوذ فيها .

ومن ناحية اخرى الاية وان اختصت مفادها بمسألة الكفر والايان
الا ان حكمها جارفى غيرها بطريق اولى كما لا يخفى ، فاذا جازت التقية
فى هذه المسألة المهمة جازفى غيرها قطعاً مع تحقق شرايطها .

قال المحقق البيضاوى فى تفسيره عند ذكر الاية :

« وهو دليل على جواز التكلم بالكفر عند الاكراه وان كان الافضل
ان يتجنب عنه اعزازاً للدين كما فعله ابواه (عمار) ثم نقل رواية الحسن
السابقة فى رجلين اخذهما مسيلمة - الى ان قال - اما الاول فقد اخذ رخصة -
الله واما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئاً له »

ومنها قوله تعالى فى سورة النافر حاكياً عن مؤمن آل فرعون :
وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون رجلاً ان
يقول ربي الله وقد جائكم بالبينات من ربكم ... (١)

هذه الاية وما بعدها تحكى عن قصة مؤمن آل فرعون و احتجاجه
على قومه نقلها القرآن بلسان القبول والرضا ، حتى ان قوله يكتم ايمانه
ايضا بهذا اللسان ، لسان القبول و الرضا ، فهى دالة على جواز كتمان
الايان عند الخوف على النفس ومثله .

ولاشك ان كتمان الايمان لا يمكن عادة بمجرد عدم الاظهار عن
مكتون القلب بل لا يخلو عن اظهار خلافه ، لاسيما اذا كان ذلك مدة طويلة
كما هو ظاهر حال مؤمن آل فرعون

فكتمان ايمانه لا يتيسر الا بالاشتراك معهم فى بعض اعمال و ترك
بعض وظائف المؤمن الخاصة به ، وبالجمله حمل كتمان ايمانه على مجرد

عدم اظهار الحق ، من دون اظهار خلافه قولاً وفعلاً شطط من الكلام ،
 لاسيما مع ما حكى عن ابن عباس انه لم يكن من آل فرعون مؤمن غيره
 وغير امرأة فرعون وغير المؤمن الذى انذر موسى (ع)
 فاذن ينطبق على عمله عنوان التقية بلا اشكال وتكون الآية دليلاً
 على جوازه اجمالاً .

وروى الطبرسى عن ابي عبدالله (ع) انه قال: التقية دينى ودين آبائى
 ولا دين لمن لا تقية له والتقية ترس الله فى الارض ، لان مؤمن آل فرعون
 لو اظهر الاسلام لقتل . (١)

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ظاهر الايات الثلاثة المذكورة او صريحها
 جواز التقية عند الخوف اجمالاً ، ويظهر من غير واحد من الروايات التى
 سنوردها عليك ان شاء الله تفصيلاً ان موارد التقية المشار اليها فى القرآن
 لا تنحصر بذلك ، بل تشمل فعل اصحاب الكهف ، وما فعله شيخ الانبياء
 ابراهيم (ع) تجاه قومه عند كسر الاصنام ، وما قاله يوسف لاختوته عند اخذ
 اخيه الصغير عنده وعدم ارساله مع سائر اخوته ، انه ايضاً كان من باب
 التقية .

ولكنه مبنى على ما سنشير اليه من عدم حصر التقية فى كتمان الحق
 واظهار خلافه خوفاً على النفس وشبهه بل يشمل ما اذا كان هذا الكتمان
 لمصالح آخر ، فليكن هذا على ذكر منك .
 هذا حكم كتاب الله وما يستفاد من آيات الذكر الحكيم فى المسألة
 وهى بحمد الله جليلة من هذه الناحية .

* * *

٣- التقية في السنة

لاشك في تواتر الاخبار الدالة على جواز التقية اجمالا في مظان -
الخطر، وهي على طوائف مختلفة كل تشير الى بعض خصوصيات البحث
وفيها فوائد جمة، وحقائق لطيفة، تكشف عن علل التقية و نتائجها و
كيفيةها و حدودها، و اقسامها و مستثنياتها، و موارد حرمتها و وجوب
الحذر عنها .

وهي مبثوثة في ابواب كثيرة من ابواب كتاب الامر بالمعروف و
النهي عن المنكر، اوردها في الوسائل في المجلد الحادي عشر وغيره
ونحن نذكرها في خمس طوائف نجمع ما يشترك منها في معنى
واحد في طائفة مستقلة

* * *

الطائفة الاولى - ما يدل على ان التقية ترس المؤمن وحرزه و جنته
وقدورد روايات عديدة في هذا المعنى :
منها - ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن حمد بن مرزبان

عن ابي عبدالله (ع) قال كان ابي يقول: واى شىء اقر لعيني من التقية ،
ان التقية جنة المؤمن (١)

٢- مارواه ايضاً في الكافي عن عبدالله بن ابي عبدالله بن ابي يعفور
قال : سمعت ابا عبدالله (ع) يقول : التقية ترس المؤمن و التقية حرز -
المؤمن ، الحديث (٢)

٣- مارواه ايضاً في الكافي عن حريز عن ابي عبدالله (ع) قال :
التقية ترس الله بينه وبين خلقه (٣)

٤- مارواه سعد بن عبدالله في بصائر الدرجات عن جميل بن صالح
عن ابي عبدالله (ع) قال ان ابي كان يقول : اى شىء اقر للعيني من التقية
ان التقية جنة المؤمن (٤)

هذه الروايات باجمعتها دالة على جواز التقية فى موارد الخوف
لحفظ النفس والاتقاء بها كما يتقضى فى الحرب عن ضربات العدو بالجنة
والترس واشباههما .

بل قد يستفاد منها الوجوب وال لزوم بنحو من العناية فان الاستتار
بالجنة وما اشبههما فى موارد واجب فكذلك الاستتار بالتقية فى مظانها
فتأمل .

ولو اشكل على دلالتها من هذه الناحية لم يكن هناك اشكال من

١- الحديث ٣ من الباب ٢٢ من ابواب الامر بالمعروف من كتاب الوسائل

٢- ٦ د د د ٢٤ د د د

٣- ١٢ د د د ٢٤ د د د

٤- ٢٤ د د د ٢٤ د د د

ناحية الدلالة على الجواز بمعناه الاعم .

* * *

الطائفة الثانية - مادل على انه لا دين لمن لا تقية له ، ولا ايمان لمن لا تقية له وان تسعة اعشار الدين هي التقية الى غير ذلك مما يدل على انها من الدين نفسه وبدونها يكون ناقصاً وهي روايات :

٥- مارواه الكليني في الكافي باسناده عن ابي عمر الاعجمي قال : قال لي ابو عبدالله (ع) : يا ابا عمر ! ان تسعة اعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له (الحديث) (١)

٦- مارواه الصدوق في علل الشرايع عن ابي بصير قال : قال ابو- عبدالله (ع) التقية دين الله عز وجل قلت من دين الله ؟ قال فقال : اي والله من دين الله (الحديث) (٢)

٧- مارواه الصدوق ايضاً في صفات الشيعة عن ابان بن عثمان عن الصادق (ع) انه قال : لا دين لمن لا تقية له ولا ايمان لمن لا ورع له (٣)

٨- مارواه الكليني عن ابن ابي يعفور عن الصادق (ع) في حديث : لا ايمان لمن لا تقية له (٤) .

الى غير ذلك من الروايات .

وهذه الطائفة دليل على وجوبها اجمالاً في مواردنا وانه من اهم

١- الحديث ٢ من الباب ٢٤ من كتاب الامر بالمعروف من الوسائل

٢- ١٨ د ٢٤ د »

٣- ٢٢ د ٢٤ د »

٤- ٦ د ٢٤ د »

مسائل الدين وعمدتها في هذه المقامات وسيأتي ان شاء الله علة هذا التأكيد الشديد و سره ، و انه اذا اخذ بحده و شرائطه كان مما يحكم به صريح الوجدان .

الطائفة الثالثة - ما دل على انها من اعظم الفرائض وان اكرمكم عند الله اعمالكم بالتقية ، و ان الايمان بدونها كجسد لرأس معه وانه ما شيء احب الى الله واوليائه من التقية في مواردنا ، وهي روايات :

٩- ما رواه في الكافي عن حبيب بن بشر قال قال ابو عبد الله (ع) سمعت ابي يقول : لا والله ما على وجه الارض شيء احب من التقية ، يا حبيب ! انه من كان له تقية رفعه الله ، يا حبيب ! من لم تكن له تقية وضعه الله ، يا حبيب ! ان الناس انما هم في هدنة فلو قد كان ذلك كان هذا (١) .

ولعل قوله « فلو قد كان ذلك كان هذا » اشارة الى انه لو كان هناك تقية كانت الهدنة مستمرة باقية ، او انه لو رفعت الهدنة و ظهر القائم جاز ترك التقية وفي غيره وجبت التقية ، ولو فرض ابهامه لم يضر بدلالة الحديث .

١٠- ما روى في تفسير الامام الحسن بن علي العسكري في قوله تعالى : « و عملوا الصالحات » قال قضوا الفرائض كلها بعد التوحيد و اعتقاد النبوة والامامة قال واعظمهما فرضان : قضاء حقوق الاخوان في الله واستعمال التقية من اعداء الله (٢)

١- الحديث ٨ من الباب ٢٤ من ابواب الامر بالمعروف من كتاب الوسائل

٢- ١ د ٢٨ د ١ د ٢

ومما ينبغي ان يذكر انه روى في هذا الباب (الباب ٢٨ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتاب الوسائل) روايتان عن النبي ورواية عن كل واحد من الائمة عليهم السلام الى الامام الحسن العسكري (ع) يكون المجموع ثلثة عشر رواية كلها عن تفسير الامام وبوساطته (ع) رتبة حسب ترتيب الائمة (ع) وكلها تشير الى مطلب واحد وان كان بعبارات مختلفة وتعبيرات شتى ، وهو ما مرفى الحديث الاخير: ان من اعظم القربات واشرف اخلاق الائمة ، التقية وقضاء حقوق الاخوة وان تركهما من الذنوب التي لا تغفر، فراجعها وتأملها ، و سنشير الى كل واحد منها في محله المناسب له ، والى سر هذا التأكيد البليغ في الامرين .

١١ - ما في تفسير الامام الحسين العسكري (ع) ايضا : قال قال رسول الله (ص) مثل مؤمن لائق له كمثل جسد لارأس له (١)

١٢ - وعنه (ع) ايضا عن امير المؤمنين (ع) التقية من افضل اعمال المؤمنين يصون بها نفسه واخوانه عن الفاجرين (٢)

وفي هذا الحديث دليل على انه لا تشرع لحفظ نفسه فقط بل تشرع لحفظ نفوس الاخوان ايضا ، وهل هو فيما اذا كان هناك خوف على نفوس واشخاص معلومة او يكفي الخوف على نوع المؤمنين في بعض الامكنة او بعض الاحيان وان لم تعرف اشخاصهم ، سيأتي الكلام فيه عند ذكر تنبيهات المسئلة ان شاء الله فليكن على ذكر منك .

١٣ - وعنه (ع) ايضا عن جده علي بن الحسين (ع) يغفر الله للمؤمن

١ - الحديث ٢ من الباب ٢٨ من ابواب الامر بالمعروف من الوسائل

٢ - ٣ د د د د د د

كل ذنب و يطهره منه في الدنيا والاخرة ما خلا ذنبيين : ترك التقية و
تضييع حقوق الاخوان (١)

١٣- وعنه (ع) ايضاً : قيل : لمحمد بن علي (ع) ان فلاناً اخذ
بتهمة فضربوه مائة سوط ، فقال : محمد بن علي (ع) : انه ضيع حق اخ
مؤمن وترك التقية ، فوجه اليه فتاب (٢).

وهذه الرواية تدل على ان تركها في موارد وجوبها لا يورث عقاب
الاخرة فحسب بل قد يورث عذاباً دنيوياً ايضاً

١٥- مارواه علي بن محمد الخزار في كتاب « كفاية الاثر » عن -
الحسين بن خالد عن الرضا (ع) قال لادين لمن لا ورع له ، ولا ايمان لمن
لا تقية له ، وان اكرمكم عند الله اعملكم بالتقية . قيل يا بن رسول الله (ص)
الى متى ؟ قال : الى قيام القائم فمن ترك التقية قبل خروج قائمنا فليس
منا (الحديث) (٣)

* * *

الطائفة الرابعة - روايات عديدة تحكى عن وقوع التقية في افعال
انبياء السلف وانهم عملوا بالتقية في غير مورد وهي روايات :

١٦- مارواه الصدوق في العلل عن ابي بصير قال : سمعت ابا جعفر (ع)
يقول : لا خير فيمن لا تقية له ولقد قال يوسف « ايتها العير انكم لسارقون »

١- الحديث ٦ من الباب ٢٨ من ابواب الامر بالمعروف من المسائل

٢- » ١١ » ٢٨ »

٣- » ٢٥ » ٢٤ »

ولقد قال ابراهيم (ع) « انى سقيم » والله ما كان سقيماً (١) و اطلاق التقية على قول ابراهيم (ع) هنا انما هو بملاحظة انه اخفى حاله واظهر غيره لما لا يخفى من المصالح الدينية ، كما اشرنا اليه فى الروايات السابقة ، كما انه ليس من باب التقية فى الاحكام وانما هو فى الموضوعات فلا ينافى دعوته ورسالته ، بل كان ذلك لاداء رسالته وحطم الاصنام وكسرها .

١٩- ما رواه فى «معانى الاخبار» عن سفيان بن سعيد قال سمعت ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) يقول : عليك بالتقية فانها سنة ابراهيم للخليل (ع) - الى ان قال - وان رسول الله (ص) كان اذا اراد سفرأ دلرى بعيره و قال : امرنى ربى بمدارة الناس كما امرنى باقامة - الفرائض ولقد ادبه الله عز وجل بالتقية فقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم . وما يلقاها الا الذين صبروا (الاية) . يا سفيان من استعمل التقية فسى دين الله فقد تسلم الذروة - العليا من القرآن وان عز المؤمن فى حفظ لسانه ومن لم يملك لسانه ندم (الحديث) (٢)

وفى هذه الرواية دلالة على ان رسول الله (ص) ايضاً كان يتقى فى بعض الموضوعات - لا الاحكام ولا فى ارشاده وتبليغ رسالته ومدارة للناس ، ودفعاً للبغضاء والعداوة عن قلوب المومنين بالتورية و شبهها وفيها ايضاً اشارة الى تقية ابراهيم (ع) فسى امر الاصنام فى قوله

١- الحديث ٤ من الباب ٢٥ من ابواب الامر بالمعروف ..

٢- الحديث ١٦ من الباب ٢٢ من ابواب الامر بالمعروف من الوسائل

«انى سقيم» او قوله «هذا ربى» او قوله «بل فعله كبيرهم هذا الخ» وانها كانت من سنته ، ومن المعلوم انها داخله فى مفهوم التقية بالمعنى الواسع والاعم وهو اخفاء امر لبعض ما هو اهم .

٢٠ - مرواه الكلينى عن هشام بن سالم عن ابى عبدالله (ع) قال ان مثل ابى طالب مثل اصحاب الكهف اسروا الايمان واظهروا الشرك فآتاهم الله اجرهم مرتين (١)

وهذه الرواية وان لم تكن من قسم تقية الانبياء الا انه ذكرناها الحاقاً بها

وقد اشير الى قصة اصحاب الكهف فى الكتاب العزيز ولكن لم يصرح فيها بلفظ التقية ، ولكن يظهر من قرائن مختلفة مذكورة فيها انهم كانوا يتقون من اصحابهم ، وانهم اختاروا الاعتزال عن قومهم و آووا الى الكهف خوفاً من ظهور امرهم و تعذيبهم بيد الملك و اتباعه ، فلو اظهروا الايمان اخذوا وقتلوا ، فاسروا واظهروا بعض ما ارادوا الى ان وفقهم الله الى الهجرة ، فهاجروا من قومهم ليجدوا فراغاً يمكن فيه اظهار الايمان من غير حاجة الى اظهار الشرك والموافقة لهم فى اعمالهم . وقد ورد فى الروايات والتواريخ ما يؤيد تقيةهم من قومهم ، فعدم ذكر لفظ التقية فيها لا يضر بالاستدلال بعد وضوح المطلب .

و فيها ايضاً دلالة على تقية ابى طالب (ع) عم النبى الاكرم (ص) وحاميه وناصره بقلبه وبيده ولسانه ، ولا ينافى هذا اظهاره الايمان فى غير مورد ، طول حياته ، كما ورد فى الاخبار والسير ، فان تقية كانت غالبية لا -

١ - الحديث ١ من الباب ٢٩ من ابواب الامر بالمعروف من الوسائل.

دائمة ، و كانت من الاعداء ، لامن المسلمين واصحاب سيرهم ، وفيها
ايضا جواب عن مقالة بعض اهل الخلاف وتهمة الشرك - معاذ الله - الى
ابى طالب (ع)

وهذه الطائفة من الاخبار تدل على رجحان التقية او وجوبها اجمالا
في موارد يكون اخفاء الحق فيها واجباً او راجحاً لمصالح مختلفة .
وهناك اخبار اخر كثيرة تدل على وجوبها اورجحانها في هذه -
الموارد سيأتى الاشارة الى شىء كثير منها فى الابحاث الاتية ان شاء الله ،
وهى بالغة حد التواتر، و معها لايبقى شك فى اصل الحكم فى المسئلة
اجمالا .



مركز تحقيقات كتابتويز علوم اسلامى

بقى هنا امورهاامة يجب ذكرها

الاول - علة هذا التأكيد البليغ في امرالتقية

لاشك ان الناظر في هذه الاخبار يجد في اول نظره اليها تأكيداً بليغاً في التقية قلما يوجد في اشباهها وقد يستوحش منها او يوجب سوء الظن بها او ببعضها ، كل ذلك جهلاً بأسرارها ومواردها ومغزاها ولكن التدبر فيها وفي الظروف التي صدرت لها ، وفي القرائن الموجودة في كثير منها يرشدنا الى سر هذه التأكيدات و يرفع النقاب عن وجهها ويفسرهما تفسيراً تاماً .

والظاهر ان هذا الاهتمام كان لامرين مهمين .

احدهما - ان كثيراً من عوام الشيعة ، او بعض خواصها ، كانوا يقومون في وجه الحكومات والنظامات الفاسدة الاموية والعباسية بلاعدة وعدة ولا تخطيط صحيح ولا محجة واضحة ، فيلقون بانفسهم الى التهلكة كأنهم يرون اعلان عقيدة الحق ولولم يكن نافعا واجبا ، واخفائها ولولم يجلب الا الوهن والضرر على المذهب ومقدساته حراماً ، وان كان حافظاً

للفوس والاعراض ومفيداً لحفظ المذهب وكيانه .

او كانوا يرون التقية كذبا ومجرد ذكر كلمة الشرك شركاً وكفراً
وان كان القلب مطمئناً بالايمان ولذا بكى عمار بعد اظهار كلمة الكفر تقية
حتى ظن انه خرج عن الاسلام وهلك .

فنهاهم ائمة اهل البيت (عليهم السلام) عن هذه الاعمال الكاسدة
الضئيلة غير المفيدة وعن هذه الاراء الباطلة ، و يشهد لذلك ماورد من انها
الجنة وترس المومن وامثالها .

اضف الى ذلك قول الصادق عليه السلام فيما رواه حذيفة عنه في
تفسير قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ، قال هذا في التقية (١)
ولعل الروايات الحاكية عن تقية الانبياء وجمع من الاولياء ناظرة
الى انها ليست كذباً ممنوعاً ولا موجباً للكفر والخروج عن الدين ، اذا كانت
في موارد كما تشهد به الرواية التالية .

وهي ما رواه الكليني عن درست الواسطي قال قال ابو عبد الله (ع)
ما بلغت تقية احد تقية اصحاب الكهف ، ان كانوا ليشهدون الاعباد
ويشهدون الزنا نيرفاعطاهم الله اجرهم مرتين (٢)

ثانيهما - ان كثيراً من عوام الشيعة وبعض خواصهم كانوا يتركون
العشرة مع غيرهم من المسلمين من اهل السنة لانهم ان اظهروا عقيدتهم
الحق ربما وقعوا في الخطر والضرر وجلب البغضاء والعداوة ، وان اخفوه

١- الحديث ٣٥ من الباب ٢٤ من ابواب الامر بالمعروف من الوسائل

٢- الحديث ١ من الباب ٢٦ من ابواب الامر بالمعروف من الوسائل

كانوا مقصرين في اداء ما عليهم من اظهار الحق ، مرتكبين للا كاذيب ، فيرون الارجح ترك العشرة معهم وعدم القاء انفسهم في احد المحذورين ، غفلة عن المضار المترتبة على مثل هذا العمل من شق العصا واسنادهم الى الخشونة وقلة الادب والعواطف الانسانية ، و تركهم لجماعة المسلمين وآدابهم .

فندبهم الائمة (ع) بالعشرة معهم بالمعروف و حسن المصاحبة و الجوار ، كيلا يعيروا بتركها ولا يكونوا شيئاً على ائمتهم ، وان اضطروا في ذلك الى التقية احياناً .

ويشهد لذلك روايات عديدة :

منها - مارواه في الكافي عن هشام الكندي قال سمعت ابا - عبدالله (ع) يقول : اياكم ان تعملوا عملاً نعيرو به فان ولد السوء يعيروا والده بعمله ، كونوا لمن انقطعتم اليه زيناً ولا تكونوا عليه شيئاً ، صلوا في عشائهم ، و عودوا مرضاهم ، و اشهدوا جنايزهم ، ولا يسبقونكم الى شيء من الخير ، فانتم اولى به منهم ، والله ما عبدالله بشيء احب اليه من الخبأ ، قلت : وما الخبأ ؟ قال : التقية (١)

وهذه الرواية تنادى باعلى صوتها بعدم الاعتزال عن القوم ولزوم العشرة معهم بالمعروف والصلوة معهم ، وعبادة مرضاهم ، وشهادة جنايزهم وغير ذلك من اشباهه كيلا يعيروا بتركه الائمة (ع) ولا يجدوا طريقاً للازراء بهم وباتباعهم ، ويجوز حينئذ التقية معهم وهذا نوع من التقية التحبيبي . ومنها ومارواه في الكافي ايضاً عن مدرّك بن الهزها عن ابي عبدالله (ع)

قال : رحم الله عبداً اجترمودة الناس الى نفسه ، فحدثهم بما يعرفون و
ترك ما ينكرون (١)

فان الحديث معهم بما يعرفون وترك ما ينكرون من مصاديق التقية
وانما يؤتى بذلك تحبيبا .

ومنها ما في تفسير الامام الحسن العسكري (ع) قال : وقال الحسن
بن علي (ع) (بن ابي طالب) ان التقية يصلح الله بها امة لصاحبها مثل ثواب
اعمالهم ، فان تركها اهلك امة ، تاركها شريك من اهلكهم ... الحديث (٢)
ولعل ارداف التقية بحقوق الاخوان هنا و في روايات اخر اشارة
الى اشتراكها في حفظ الامة و وحدتها وحقوقها و كيانها ، وان كان التأكيد
في الاول لاختوانهم ، الخاصة والثاني للامة .

وقد ورد في غير واحد من الروايات (مثل الرواية ٣٢ من الباب ٢٤
والرواية ٣٣ من ذلك الباب بعينه) تفسير قوله تعالى في قصة ذي القرنين
حاكياً عن القوم الذين وجدهم عند السدين : «اجعل بيننا وبينهم سداً»
وقوله « فما استطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقياً » ان هذا
هو التقية فانها الحصن الحصين بينك وبين اعداء الله واذا عملت بها لم يقدرُوا
على حيلة .

وهذا وان كان ناظراً الى تأويل الآية وبطنها والعدول عن ظاهرها
ببعض المناسبات لكشف ما فيها من المعاني الاخر غير معناها الظاهر، الا

١- الحديث ٤ من الباب ٢٦ من ابواب الامر بالمعروف من الوسائل

٢- الحديث ٤ من الباب ٢٨ من ابواب الامر بالمعروف ...

انه على كل حال دليل على ان التقية يسد الابواب على العدو ، لآباب المضرة فقط بل باب التعيير واللوم وغيرهما ، فهو الحصن الحصين الذي لا يقدرّون ظهورها ولا يستطيعون له نقباً.

ويكون فيها ايضاً نجاة وصيانة للائمة (ع) عن سفلة الرعية التي قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفى صدورهم اكبر، فمعها لا يجدون عذراً الى نيل الاعراض وهتك الحرمة كما ورد في رواية «المجالس» عن الامام على بن محمد عن آبائه (عليهم السلام) قال : قال الصادق (ع) «ليس منا من لم يلزم التقية ويصوننا عن سفلة الرعية» (١)

٢- اقسام التقية وغاياتها

وقد يتبين مما ذكر ان غاية التقية لا تنحصر في حفظ الانفس و دفع الخطر عنها او عن ما يتعلق بها من الاعراض والاموال ، بل قد يكون ذلك لحفظ وحدة المسلمين وجلب المحبة و دفع الضغائن فيما ليس هناك دواع مهمة الى اظهار العقيدة والدفاع عنها .

كما انه قد يكون لمصالح آخر، من تبليغ الرسالة بنحو احسن كما في قصة ابراهيم و احتجاجه على عبدة الاصنام ، او مصلحة اخرى كما في قصة يوسف مع اخوته .

فهى - بمعناها الواسع - تكون على اقسام : التقية الخوفى ، و التقية التحببى ، والتقية لمصالح اخر مختلفة .

وغير خفى انها باجمعها تشترك فى معنى واحد و ملاك عام وهو اخفاء العقيدة او اظهار خلافها لمصلحة اهم من الاظهار فالامر فى جميعها دائرين ترك الاهم والمهم ، والعقل والنقل يحكمان بفعل الاول وترك الثانى، من غير فرق بين ان تكون المصلحة التى هى اهم حفظ النفوس او الاعراض والاموال ، او جلب المحبة ودفع عوامل الشقاق والبغضاء او غير ذلك مما لا يحصى .

٣- موارد وجوبها

قد ظهر مما ذكرنا ايضاً انها تجب فى مواضع كثيرة ، بينما هى جائزة بالمعنى الاخص فى موارد اخرى ، وضابط الجميع ما عرفت وهى :

ان المصلحة التى تنحفظ بفعل التقية ان كانت مما يجب حفظها ويحرم تضييعها ، وجبت التقية ، و ان كانت مساوية لمصلحة ترك التقية جازت (الجواز بالمعنى الاخص) وان كان احد الطرفين راجحاً فحكمها تابع له .

ثم ان كشف موارد الوجوب عن غيرها يعلم بمراجعة مذاق الشرع واهمية بعض المصالح ورجحانها على بعض فى نظره ، كما يمكن كشف بعضها بمراجعة العقل ايضاً كما فى موارد حفظ النفوس اذا كانت التقية بمثل ترك المسح على الرجلين و الاكتفاء بالمسح على الخفين مثلاً ، واشباهه .

فالروايات الدالة على ان التقية من الدين، وان تاركها يعاقب عليه،
وان تركها مثل ترك الصلوة، وامثال هذه التعبيرات ناظرة الى موارد -
الوجوب، والمصالح المهمة التي لا يمكن تركها والاغماص عنها .
وما يدل على انها داخلة في قوله تعالى ادفع بالتي هي احسن
السيئة (مثل الرواية ٢ من الباب ٢٤ في ابواب الامر بالمعروف و ٩ من
ذاك الباب بعينه) وانه اذا عمل بالتقية « فاذا الذي بينك وبينه عداوة
كانه ولي حميم » وامثال هذه التعبيرات يدل على موارد رجحانها و
استحبابها .

الى غير ذلك مما يظهر للمتأمل في الابواب المشتملة على اخبار
التقية فان سنتها مختلفة غاية الاختلاف كل يشير الى مورد ، فلا يجوز -
الحكم على جميعها بشيء واحد كما هو اظهر من ان يخفى
فمثل المداراة التي امر بها رسول الله (ص) (الواردة في الرواية
١٦ من الباب ٢٤) وما ورد فيها من انه ادبه الله بالتقية بقوله عز وجل « ادفع
بالتي هي احسن ... » داخل في قسم المستحب .

وكذا ما ورد في ذيل هذا الحديث بعينه من قوله :
« من استعمل التقية في دين الله فقد تسلم الذروة العليا من القرآن
وان عز المؤمن في حفظ لسانه » لعله ايضاً اشارة الى هذه الموارد ولا اقل
من انه اعم من موارد الوجوب والاستحباب .

وسياتى موارد رجحان ترك التقية وجواز الاظهار ايضاً .

تنبيه

ولعلك بالنظر الدقيق فيما عرفت لاتشك في ان وجوب التقية او -

جوازها فيما مر من مواردنا ليس امراً تعدياً ورد في الاخبار المروية من طرق الخاصة وروايات ائمة اهل البيت (عليهم السلام) ، بل يدل عليه الادلة الاربعة: كتاب الله عز وجل ، وقد اعزنا الى موارد الدلالة من الكتاب العزيز ، والاجماع القاطع ، والاحاديث المتواترة ، التي نقلنا شطراً منها واستغنيابها عن غيرها اختصاراً للكلام ، وحكم العقل القاطع مع صريح الوجدان .

بل لا يختص ذلك بقوم دون قوم ، وملة دون اخرى ، وان اختص هذا الاسم والعنوان ببعضهم ، كما انها لا تختص بالمليين وارباب الديانات بل تعم غيرهم ايضاً .

فهل ترى احداً من العقلاء يوجب اظهار العقيدة في موارد لا فائدة في اظهارها ، او يجد فيها نفعاً قليلاً مع المضرة القاطعة الكثيرة الموجودة في اظهارها ضرراً في النفوس او الاعراض او الاهداف المهمة التي يعيش بها ، ولها .

و الانصاف ان ما يلهج به لسان قوم من مخالفتنا في المذهب من حرمة التقية بنحو مطلق من دون استثناء ، لا يتجاوز عن آذانهم حتى انه لا يوجد في اعمالهم اثر منه ، وانما هو لعلق على سنتهم بحوطونه مادرت به معاشهم واغراضهم ، واما عند العمل ، هم وغيرهم سواء في الاخذ بحكم العقل وصريح الوجدان باخفاء العقيدة في ما لانفع في اظهارها بل تكون فيها مضرة بالغة الخطورة ، سموه تقية اولم يسموه .

ولكن سيأتى ان هناك موارد يحرم التقية فيها بل يجب فيها التوضيح والتقية وبذل الاموال والنفوس والثمرات .

كما انه قد يرجع ذلك على الاخفاء وتكون التقية مرجوحة ، و تركها راجحاً وفضلاً .

كل ذلك منوط بالظروف الخاصة وما فيها من الشرايط والجهات ، ومن هنا قد يجد الفقيه البارع المجاهد ، العارف بزمانه ، الخبير بمواضع احكام الله ، ظرفاً خاصاً منطبقاً لمورد الحرمة او الكراهة فيحكم علانية بحرمة التقية والجهاد بالاموال والانس ورفض المدارة فيها ، ولا يريد . رفضها مطلقاً وانما يريد في تلك الظروف المعينة بما فيها من المصالح . فلا شك انه حكم خاص بذاك الظرف والزمان ، وما اشبهه من الظروف والازمنة وليس حكماً دائماً وفي جميع الشرائط والظروف كما هو اوضح من ان يخفى وان ينكر .



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامی

فى اى موقف تحرم التقية؟

قدم فى اول البحث عن هذه القاعدة ان التقية - كما اشار اليه غير واحد من اعظم المحققين - تنقسم بالاحكام الخمسة ، وقد اشرنا اخيراً الى موارد وجوبها ورجحانها وجوازها اجمالاً .
كما انه اشرنا الى الضائقة التى تكون مقياساً لكشف موارد حرمتها وهى كل مورد تكون المصلحة المرتبة على ترك التقية اعظم من فعلها ، مما لا يرضى الشارع المقدس بتركها او يستقل العقل فى الحكم بحفظها .

وقد اشير الى غير واحد من هذه الموارد فى روايات الباب وهى امور :

١- لا يجوز التقية فى فساد الدين

اذا استلزم التقية فساداً فى الدين و تزلزلاً فى اركان الاسلام ، و محواً للشعائر، وتقوية للكفر، وكل ما يكون حفظه اهم فى نظر الشارع من حفظ النفوس او الاموال والاعراض ، مما يشرع لها الجهاد ايضاً ، والدفاع عنها ولو بلغ ما بلغ .

ففى كل ذلك لاشك فى حرمتها و لزوم رفضها ولكن تشخيص ذلك مما لايمكن للمقلد غالباً بل يكون بايدى الفقهاء و المجتهدين لاحتياجه الى مزيد تتبع فى ادلة الشرع و الاطلاع على مذاق الشارع و مغزى احكامه .

ويشهد لهذا - مضافاً الى انه من الامور التى دليلها معه - و مبنى على قاعدة عقلية واضحة وهو ترجيح جانب الالم اذا دار الامر بينه وبين المهم ، غير واحد من الاخبار :

منها ما رواه فى «الكافى» عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله (ع) فى حديث: ان المؤمن اذا اظهر الايمان ثم ظهر منه ما يدل على نقضه خرج مما وصف و اظهر ، و كان له ناقضاً ، الا ان يدعى انه انما عمل ذلك تقية ، ومع ذلك ينظر فيه ، فان كان ليس مما يمكن ان تكون التقية فى مثله لم يقبل منه ذلك ، لان للتقية مواضع من ازالها عن مواضعها لم تستقم له ، و تفسير ما يتقى مثل ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير الحكم الحق و فعله ، فكل شىء يعمل المؤمن بينهم لمكان - التقية مما لا يؤدى الى الفساد فى الدين فانه جائز (١)

فان قوله (ع) فى ذيل تفسير موارد التقية ، وما يجوز مما لا يجوز ، «مما لا يؤدى الى الفساد فى الدين» يدل بمفهومه على عدم جواز التقية اذا ادت الى ذلك .

ومنها - ما رواه «الكشى» فى رجاله عن درست بن ابي منصور قال كنت عند ابي الحسن موسى (ع) و عنده «الكميت بن زيد» فقال

للكميت انت الذى تقول :

فالان صرت الى امية - والامور لها الى مصائر؟!

قال :قلت ذلك ومارجعت عن ايمانى، وانى لكم لموال ولعدوكم
لقال ، ولكنى قلته على التقية ، قال اما لئن قلت ذلك ان التقية تجوز فى
شرب الخمر!

وهذا يدل على اعتراض الامام عليه السلام على « كميت » فى شعره
الذى معناه « الان رجعت الى امية و امورها الان الى ترجع » فانه مدح
بالخ لهم ودليل على رجوعه اليهم بعد ان كان معروفاً بالموالاة لائمة اهل -
البيت عليهم السلام .

ولكن الكميت الناصر لاهل البيت (ع) بقلبه ولسانه اعتذر بانه انما
قالها بلسانه تقية وحفظاً لظواهر الامور ، واما الامام (ع) لم يقنع بعذره
فاجابه بان باب التقية لو كان واسماً بهذه الوسعة لجاز فى كل شىء تقية
حتى فى شرب الخمر، مع انه لايجوز.

فهو دليل على عدم جواز التقية بمثل هذ المدح البالغ لبنى امية
الجائرة او اظهار المحبة لهم، وهذا من مثل الكميت الشاعر البارع المشهور
بحبه للائمة (ع) قد يوجب تقوية لدعائم الكفر والضلال و تأييداً لبقية
احزاب الجاهلية واشياعهم ، فلايجوز له ، ولو جاز انما جاز فى شرايط و
وظروف بالغة الخطورة لافى مثل ما قال الكميت فيه ، فلذا واجهه (ع)
بالعتاب .

واذا لم تجز التقية بمثل هذا البيت من الشعر لم تجز فى اشباهه مما
تقوى به كلمة الكفر واعلام الضلال ويخفى به الهدى ويشته به الحق بالباطل

على كثير من الناس ، لاسيما من الذين يكون كلامهم وفعلهم مما يستند اليه
الناس في اعمالهم ، فالتقية في هذه الموارد حرام ، ولكن تشخيص هذه
الظروف من غيرها - كما اشرنا اليه آنفاً - موكل الى نظر الفقيه غالباً.
ومنها - مارواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن ابي محمد الحسن
بن علي العسكري (ع) في حديث ان الرضا (ع) جفا جماعة من الشيعة
وحجبهم فقالوا يا بن رسول الله (ص) ما هذا الجفاء العظيم و الاستخفاف
بعد الحجاب الصعب ؟ قال :

لادعواكم افكم شيعة امير المؤمنين (ع) وانتم في اكثر اعمالكم مخالفون
ومقصرون في كثير من الفرائض ، وتهاونون بعظيم حقوق اخوانكم في الله
وتتقون حيث لاتجب التقية ، وتركون التقية حيث لابد من التقية (١)
وهذه الرواية وان لم يصرح فيها باستثناء ما يلزم منه فساد الدين
الا ان القدر المتيقن منه هو ذلك ، اذ لا يوجد هناك امر اهم منه يجوز لاجله
ترك التقية ، اللهم الا ان يقال ان المراد منه التزامهم ، التقية فيما ليس هناك
خوف وتركهم لها فيما يكون هناك خوف فهي ناظرة الى تخطئتهم في
المصاديق لا في المستثنيات الحكمية فتأمل .

منها - مارواه الشيخ في التهذيب عن ابي حمزة الثمالي قال : قال
ابو عبد الله (ع) - الى ان قال : وايم الله لو دعيتم لتصرفونا لقلتم لانفعل
انما نتقى ! ولكانت التقية احب اليكم من آباءكم و امهاتكم ولو قد قام
القائم ما احتاج الى مسائلتكم عن ذلك ولا قام في كثير منكم حد النفاق ! (٢)

١- الحديث ٩ من الباب ٢٥ من ابواب الامر بالمعروف

٢- » ٢ » ٣١ » »

ودلالته على لزوم ترك التقية فيما وقع الدين في الخطر واستنصر الامام (ع) عن الناس غير خفية على احد وان من لزوم التقية في هذه الموارد اذا قام القائم (ع) اقام فيه حد المناق فاذن كانت التقية في هذه الموارد من اشد المحرمات وآكلها .

وعلى كل حال لا ينبغي الريب في وجوب رفض التقية و التمسك بها اذا خيف على اساس الدين واحكامه ومحو آثاره التي جاهد في تحكيم دعائمها المهاجرون الاولون والذين اتبعوهم باحسان (رضى الله عنهم و رضوا عنه) وافتدوا باموالهم وانفسهم في طريقها طلباً لمرضاة الله ، فكيف يجوز التقية المستتبعة لهدمها والقضاء عليها ، فهل يكون هذا الانتضاداً ظاهراً وتحكماً باتاً ؟!

٢- لا تجوز التقية في الدماء - اذا بلغت التقية الدم فالواجب رفضها وعدم الخوض فيها كما اذا امر الكافر او الفاسق بقتل مؤمن و يعلم او يظن انه لو تركه قتل نفسه فلا يجوز القتل تقيه وحفظاً للنفس ، لان المؤمنين تتكافى دمائهم ، وانما جعلت التقية لحقن الدماء وحفظ النفوس فاذا بلغت الدم فلا معنى لتشريعها ، وكانت ناقضة للغرض ، لان حفظ دم واحد لا يوجب جعل دم الاخر هدراً ؛ ولا يجوز في حكمة الحكيم هذا .

وقد صرح به في غير واحد من احاديث الباب:

منها- مارواه محمد بن يعقوب الكليني في «الكافي» عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر الباقر (ع) قال انما جعل التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقية (١).

ومنها - مرواه الشيخ في «التهذيب» عن ابي حمزة الثمالي قال:
قال ابو عبد الله (ع) لم تبق الارض الا وفيها عالم يعرف الحق من الباطل
وقال: انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية (١)

* * *

٣- يحرم التقية في شرب الخمر، وشبهها - قدورد في روايات
مختلفة تحريم التقية في امور هامة منها شرب الخمر، والنيذ، والمسح
على الخفين ومتعة الحج فلنذكر ماورد فيها ثم نبين وجهها.

منها - مرواه في «الكافي» عن ابي عمر الاعجمي عن ابي عبد الله
(ع) في حديث قال: والتقية في كل شيء الا في النيذ والمسح على
الخفين. (٢)

ومنها - مرواه فيه ايضاً عن زرارة قال: قلت له في مسح الخفين
تقية؟ فقال: ثلاثة لا تقي فيهن احداً: شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة
الحج، قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احداً.

ولعل الوجه في حرمة التقية في هذه الامور ان موضوعها منتف
فيها فانها شرعت لحفظ النفوس اذا كان هناك مظنة للخطر والضرر، ومن
المعلوم انه لا يكون الا في الاعمال الخاصة التي لم يصرح به في كتاب الله
او السنة القطعية، فاذا كان هناك تصريح بها فهو عذر واضح لفاعله وان خالف
سيرة القوم وطريقتهم فيها.

١- الحديث ٢ من الباب ٣١ من ابواب الامر بالمعروف

٢- ٣ ، ٢٥ ، ، ،

٣- ٥ ، ٢٥ ، ، ،

فحرمة شرب المسكر ، الخمر والنبيذ وشبههما مما صرح به كتاب الله ، فلو خالفه احد واعتقد جواز شربها جهلاً ، او تعنتاً لاتجوز التقية منه فيها ، لظهور الدليل ووضوح العذر وقيام الحجة فليس هناك مسأغ للتقية ولا مجوز لها .

وكذلك متعة الحج ، فقد قال الله تبارك وتعالى « فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ... ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام » (١)

وهو دليل على جواز التمتع او وجوبها ، وقد ورد في السنة النبوية ايضاً الامر بها ، وقد رواه الفريقان في كتبهم ، بل ما نقل عن «عمر» في قوله متعتان كانتا محللتان على زمن النبي انا احرمهما ، ايضاً دليل على تشريع متعة الحج على لسان النبي (ص) وفي عهد (ص). وهذا كاف في ترك التقية فيها لعدم الخوف بعدما كان الاستناد الى القرآن والسنة الثابتة.

وهكذا ترك المسح على الخفين والاقتصار على المسح على البشرة فانه ايضاً موافق لظاهر كتاب الله او صريحه فقد قال تعالى : وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين (٢)

ومن الواضح ان المسح بالرأس والرجل لا يكون الا بالمسح عليهما نفسيهما لا على القلنسوة او الخف مثلاً ، ومن عمل به انما عمل بكتاب الله ولا خوف له في ذلك في اجواء الاسلام وبين المسلمين ، ولو خالف فيه من خالف

وقد تحصل مما ذكرنا ان نفى التقية فيها انما هو من باب التخصيص والخروج الموضوعي، لامن باب التخصيص والخروج الحكمي.

و اما احتمال كونها من باب التخصيص بان يكون المراد نفى جوازها، لو فرض هناك خوف وقوع النفس في الخطر وكان المقام بالغ الخطورة، نظراً الى اهمية هذه الاحكام اعنى حكم تحريم الخمر؛ ومشروعية متعة الحج، وعدم جواز المسح على الخفين، فهو ممنوع جداً. لان مثل المسح على البشرة او متعة الحج ليس اهم من جميع الاحكام الاسلامية حتى يتفرد بهذا الاستثناء كما لا يخفى.

بل الانصاف ان الروايات ناظرة الى ما ذكرنا من عدم الحاجة و الضرورة غالباً الى التقية في هذه الامور بعد وضوح مأخذها من كتاب الله والسنة القاطعة.



فعلى هذا لو اغمضنا النظر عن هذه الغلبة وكان هناك ظروف خاصة لا يمكن فيها اظهار هذه الاحكام، لغلبة الجهل والعصبية على اهلها وكان المقام بالغ الخطورة، الخطر على النفوس او الاموال والاعراض ذات الاهمية فلا ينبغي الشك في جواز التقيه في هذه الامور ايضاً.

ارأيت لو كان هناك حاكم مخالف جائري المسح على الخفين لازماً او يحرم متعة الحج ويقتل من لا يعتقد بذلك بلاتأمل، فهل يجوز ترك التقية فيها واستقبال الموت؟ كلا لا ظن ان يلتزم به احد، وكذلك المضار التي دون القتل مما يكون في مذاق الشارع اهم من رعاية هذه الاحكام في زمن محدود، لا يجب تحملها ورفض التقية فيها.

ومما ذكرنا يظهر ان ما استنبطه «زاداره» في الرواية السابقة

من انه عليه السلام لم يقل الواجب عليكم ان لاتتقوا فيهن احد ابل قال لاتقى فيهن احداً، وكأنه حسب ذلك من مختصات الامام (ع) ممنوع ايضاً.
فان الحكم عام لكل احد بعد وضوح مأخذ هذه الاحكام فى الكتاب والسنة، وعدم الاضطرار الى التقية فيها، فاستنباطه هذا فى غير محله وان كان هو من فقهاء اهل البيت وامنائهم (ع) فان الجواد قديكبو، والعصمة تخص بافراد معلومين عليهم آلاف الشناء والتحية.

ويدل على ما ذكرنا مارواه الصدوق فى «الخصال» باسناده عن على (ع) فى حديث الاربعمة قال ليس فى شرب المسكر والمسح على الخفين تقية. (١)

فان ظاهره عدم جواز التقية فيها على احد، وكذلك مامر سابقاً من رواية ابى عمر الاعجمى عن الصادق (ع) والتقية فى كل شىء الا فى النبذ والمسح على الخفين، فان ظاهره ايضاً عموم الحكم لكل احد.
ومما يؤيد ما ذكرنا من جواز التقية فى هذه الامور ايضاً اذا اضطر اليها ولو نادراً مارواه الشيخ فى «التهذيب» عن ابى الورد قال قلت لابي جعفر (ع) ان اباظبيان حدثنى انه رأى علياً (ع) اراق الماء ثم مسح على الخفين فقال كذب ابوظبيان اما بلغك قول على (ع) فيكم: سبق الكتاب الخفين فقلت هل فيهما رخصة؟ فقال لا الا من عدو تنقيه او تلج تخاف على رجليك. (٢)

١- الحديث ١٨ من الباب ٣٨ من ابواب الوضوء من المجلد الاول من الوسائل .

٢- الحديث ٥ من الباب ٢٨ من ابواب الوضوء من المجلد الاول من الوسائل .

وفيهما ايضاً اشارة الى ما ذكرنا من انه بعد ورود المسح على الرجلين
فى آية المائدة فى الكتاب العزيز لم يجز لاحد المسح على الخفين.

* * *

٣- لاتجوز التقية فى غير الضرورة- قد صرح فى غير واحد
من الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام بانه لاتجوز التقية فى
غير الضرورة ، ومعلوم ان ذلك ايضاً ليس من قبيل الاستثناء من الحكم
والتخصيص . بل من قبيل الخروج الموضوعى والاستثناء المنقطع ،
المسمى بالتخصيص ، فانه اذا لم يكن هناك ضرورة لم يكن هناك تقية . لانه
الخوف فى موضوعها كما عرفت فى اول البحث عن هذه القاعدة .

واليك بعض ماورد فى هذا الباب ايضاً:

منها- مارواه الكلينى عن زرارة عن ابى جعفر (ع) قال : التقية

فى كل ضرورة وصاحبها اعلم بها حين نزل به. (١)

منها- مارواه الكلينى ايضاً فى الكافى عن اسماعيل الجعفى

ومعمر بن يحيى ومحمد بن مسلم وزرارة جميعاً قالوا سمعنا ابا جعفر (ع)

يقول: التقية فى كل شىء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله له. (٢)

منها- مارواه فى «المحاسن» عن عمر بن يحيى عن ابى جعفر (ع)

قال: التقية فى كل ضرورة (٣).

والذى تجب الاشارة اليه هنا ان هذه الروايات الثلاث المروية

١- الحديث ١ من الباب ٢٥ من ابواب الامر بمعروف

٢- « ٢ » ٢٥ « »

٣- « ٨ » ٢٥ « »

بطرق متعددة معتبرة كلها اوجليها، تدل على عموم التقية لجميع الضرورات ولكل ما يضطر اليه الانسان ويمكن الاعتماد عليها كما سيأتي الاستناد اليها في بعض الفروع الهامة المترتبة عليها، وان كنا في غنى عنها من بعض الجهات بالدليل العقلي وصريح الوجدان الدال على وجوب ترجيح الالم على المهم عند الدوران، وبالعمومات الدالة على رفع ما اضطرروا اليه، اوانه مامن شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه.

هذا ولكن سيأتي ان شاء الله انالسنافي غنى منها من جميع الجهات لحل بعض المعضلات بها مما لا يمكن بغيرها (فتدبر)



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

حكم التقية في اظهار كلمة الكفر والبرائة

اتفق النص والفتوى على جواز التكلم بكلمة الكفر والبرائة باللسان مع حفظ الايمان بالقلب والجنان ، عند الخطر على النفس والخوف ، ولكن اختلفوا في ان الراجع ترك التقية هنا وتحمل الضرر ولو بلغ ما بلغ ، او ان الراجع فعل ما يندفع به الضرر والخطر .

يظهر في ذلك اضطراراً في اختبار الباب والفتاوى في بدء النظر ، ولكن سيأتى بعد ذكر الجميع والتكلم فيها ان الحق فيه التفصيل بحسب الازمان والاشخاص والظروف ، ولعله الطريق الوحيد للجمع بينها .

ولنتكلم اولاً في جواز ذلك (بالمعنى الاعم) ثم لنتكلم في الراجع منهما وفيما تمسك به اصحاب الائمة (ع) الاولون ، المطيعون الصادرون بامرهم ، الناصرون لهم بالايدي والالسن والقلوب الذين افتدوا بانفسهم في هذه السبيل ولم يظهر وا كلمة البرائة والكفر ابداً .

فنقول ومنه سبحانه نستمد التوفيق :

يدل على الجواز اجمالاً احاديث كثيرة :

١ - مامر عند سرد الايات الدالة على جواز التقية في مظانها في تفسير قوله تعالى «الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان» من فعل عمار ، وماروته العامة والخاصة في هذا المجال ، من ان ابويه لم يظهرهما كلمة الكفر فقتلا وان عماراً اظهر ونجى ، ثم اتى رسول الله (ص) باكياً فقال جمع من الصحابة: كفر عمار، ولكن جعل رسول الله (ص) يمسح عينيه ويقول له عان عادوا لك فعدلهم بما قلت، فنزلت الآية «من كفر من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان».

٢ - ماروته العامة والخاصة في كتبهم - وقد مر ذكره ايضاً عند ذكر الايات ايضاً - من حديث رجلين من اصحاب رسول الله (ص) احدهما مسيلمة الكذاب فقال لاحدهما: اشهداني رسول الله فشهدوا نجا واما الاخر فقد ابي وقتل، فقال رسول الله (ص) في حقهما: اما الاول فقد اخذ رخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له تحقيق كتابه في علوم راسدي وفي هذه الرواية وان لم يكن ذكر عن البرائة عن الرسول (ص) ولكن الشهادة برسالة مسيلمة كانت من كلمة الكفر ففسه فيدل على الجواز في غيره بطريق اولي فتدبر.

٣ - وفي معناه ما رواه الكليني في «اصول الكافي» عن عبد الله بن عطاء قال: قلت: لابي جعفر (ع) رجلان من اهل الكوفة اخذا قهيل لهما ابريا عن امير المؤمنين (ع) فبرى واحد منهما واهى الآخر فخلى سبيل الاول الذي برى وقتل الاخر فقال: اما الذي برى فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يبر فرجل تعجل الى الجنة (١).

وستكلم ان شاء الله في دلالتها على رجحان ترك التقية او فعلها.

٤- مارواه الكليني عن مسعدة بن صدقة قال: قلت لابي عبد الله (ع) ان الناس يروون ان علياً (ع) قتل على منبر الكوفة ايها الناس انكم استدعون الى سبي فسبونني ثم تدعون الى البرائة مني فلا تبروا مني.

فقال ما اكثر ما يكذب الناس على علي (ع) ثم قال: انما قال: انكم استدعون الى سبي فسبونني ثم تدعون الى البرائة مني واني لعلي دين محمد (ص) ولم يقتل: ولا تبرأوا مني، فقال له السائل ارأيت ان اختار القتل دون البرائة، فقال: والله ما ذلك اليه؛ وماله الامامضي عليه عمار بن ياسر، حيث اكرهه اهل مكة وقلبه مطمئن بالايمان منزل الله عز وجل «الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان» فقال له النبي (ص): يا عمار ان عادوا فعد، فقد انزل الله عذرك، وامرك ان تعود ان عادوا (١).

وظاهر هذه الرواية في بدء النظر وجوب التقية هنا ايضاً، ولكن بعد التأمل يظهر انها ناظرة الى نفى الحرمة فقط - لاسيما بالنسبة الى البرائة عن علي (ع) والائمة من ولده عليهم السلام التي رووا حرمتها وان جاز السب، وسيأتي الكلام فيها عن قريب ان شاء الله.

هذا مضافاً الى ان قوله (ع) «والله ما ذلك عليه» ونقله حديث عمار دليل على انه بصدد نفى الحرمة لاثبات وجوب التقية هناك، ولذا كان فعل ابوي عمار ايضاً جائزاً كما يظهر من قصتهم.

٥- مارواه محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله (ص) في حديث انه قيل له: مد الرقاب احب اليك ام البرائة

من على (ع) فقال الرخصة احب الي، اما سمعت قول الله عز وجل في عمار
«الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان» (١)
و سيأتى ان دلالة على رجحان الرخصة معارض بغيره و طريق
الجمع بينهما.

٦- مارواه العياشى ايضاً عن عبد الله بن عجلان عن ابي عبد الله (ع)
قال سئلته وقلت له : ان الضحاك قد ظهر بالكوفة ويوشك ان ندعي الي
البرائة فكيف نصنع قال فابره منه، قلت ايها احب اليك؟ قال: ان تمضوا
على ماضى عليه عمار بن ياسر اخذ بمكة فقالوا له: ابرء من رسول الله (ص)
فبرء منه فانزل الله عز وجل عنده: «الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان» (٢)
وظاهره ايضاً وان كان الوجوب بآدى الامر، الا ان الامر هنا فى
مورد توهم الخطر للروايات الدالة بظاهرها على المنع عن البرائة، فلا
يدل على الوجوب، ويؤيده استشهاده بقضية عمار الذى قتل ابواه ولم
يظهر اكلمة الكفر ولم يقدح فى امرهما رسول الله (ص) فهو على كل حال دليل
على مجرد الرخصة والجواز لا غير.

٧- مارواه الطبرسى فى الاحتجاج عن امير المؤمنين (ع) فى احتجاجه
على بعض اليونان (٣) قال:

«وآمرى ان تستعمل التقية فى دينك فان الله عز وجل يقول: «لا يتخذ
المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله

١- الحديث ١٢ من الباب ٢٩ من ابواب الامر بالمعروف ...

٢- ١٣ د د ٢٩ د د

٣- سيأتى معناه

فى شىء الا ان تتقوا منهم تقاة» وقد اذنت لكم فى تفضيل اعدائنا ان الجأك
 الخوف اليه. وفى اظهار البرائة ان حملك الوجل عليه وفى ترك الصلوات
 المكتوبات ان خشيت على حشاشة نفسك الافات والعاهات، فان تفضيلك
 اعدائنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا، وان اظهارك برائتك منا عند تقيتك
 لا يقدح فينا ولا ينقصنا، ولئن تبرء مناساة بلسانك وانت موال لنا بجنانك
 لتبقى على نفسك روحها التى بها قوامها ومالها الذى به قيامها، وجاهاها
 الذى به تمسكها، وتصون من عرف بذلك اوليائنا واخواننا فان ذلك افضل
 من ان تتعرض للهلاك، وتنقطع به عن عمل فى الدين، وصلاح اخوانك
 المؤمنين، واياك ثم اياك ان تترك التقية التى امرتك بها، فانك شائط
 بدمك ودماء اخوانك، معرض لنعمتك ونعمتهم للزوال، مذل لهم فى ايدى
 اعداء دين الله، وقد امرك الله باعزازهم، فانك ان خالفت وصيتى كان ضررك
 على اخوانك ونفسك اشد من ضرر الناصب لنا الكافرين (١)

قال الفيروز آبادى فى القاموس «ويونان بالضم قرية ببلبك، واخرى
 بين بردعة وبيلقان» .

ولعل هذا الحديث انما صدر منه (ع) ولم يخلص الشامات وضواحيها
 عن الشرك وسيطرة الروم بعد، فان التقية بترك الصلوة (المراد به ترك صلوة
 المختار، لا المضطر الذى يمكن اداها بمجرد الايماء والارشارة) لا يكون
 بين المسلمين بل يكون بين الكفار قطعاً.

ثم ان ظاهر قوله «فان ذلك افضل من ان تتعرض للهلاك الخ»
 وان كان ظاهراً فى افضلية التقية من تركها فى امثال المقام بادية الامر،

الان قوله بعد ذلك في ذيل الحديث «اياك ثم اياك الخ» وقوله «كان ضررك على اخوانك ونفسك اشد من ضرر الناصب لنا الكافرين» دليل واضح على وجوب التقية هنا وان «افعل التفضيل» هنا للتعين مثل واولى الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله، ومثل قوله في روايات يوم الشك «احب من ان يضرب عنقي».

فعلى هذا تتم دلالة الرواية على الوجوب، في موارد البرائة واظهار كلمة الكفر وغيرهما، ولكن ارسالها يسقطها عن الحجية فان الطبرسي (رحمه الله) نقلها عن امير المؤمنين عليه السلام بدون ذكر السند، ونقلها في تفسير العسكري لايجعلها حجة بعد الكلام المعروف حول التفسير المزبور (فتأمل).



ولو تمت حجيتها ^{سنداً} مع وضوحها دلالة اشكل العمل بها، بعد معارضتها بالروايات الكثيرة المستفيضة او البالغة حد التواتر على جواز ترك التقية هنا، فلا بد من حملها على التفصيل الاتي او على بعض الظروف الخاصة.

* * *

هذا وقد يظهر من غير واحد من احاديث الباب التفصيل بين «السب» و البرائة بالجواز في الاول والمنع عن الثاني واليك بعض ماورد في الباب.

١ - مرواه الشيخ في «مجالسه» عن محمد بن ميمون عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليهم السلام قال قال : امير المؤمنين (ع) سددون الى سبي فسبونى وتدعون الى البرائة منى فمدوا الرقاب فانى على

الفطرة (١).

وهذا صريح في التفصيل بين السب والبرائة بجواز التقية في الاول
والمنع عن الثاني.

٢ - مرواه الشيخ عن علي بن علي اخي دعل الخزاعي عن
علي بن موسى الرضا عن ابيه عن آباءه عن علي بن ابي طالب عليهم السلام
انه قال: انكم ستعرضون علي سبي فان خفتم علي انفسكم فسيبوني، الا
وانكم ستعرضون علي البرائة مني فلا تفعلوا فاني علي الفطرة (٢).

والحديث مثل سابقه في الدلالة علي التفصيل وظاهره حرمة البرائة.

٣ - مرواه الرضا قدس سره في «نهج البلاغة» عن امير المؤمنين -
(ع) انه قال: اما انه سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم، مند حق
البطن، يأكل ما يجدو يطلب ما لا يجد، فاقتلوه ولن تقتلوه، الا وانه
سيامركم بسبي والبرائة مني فاما السب فسيبوني فانه لي زكوة ولكم
نجاة، واما البرائة فلا تبرأوا مني فاني ولدت علي الفطرة، وسبقت بالايمان
والهجرة (٣).

ويعارض هذه الروايات ما مر في رواية مسعدة بن صدقة (٢٩/٢)،
ولكن الانصاف انه يمكن حمل هذه الروايات علي ذلك الزمان العنود
وفي تلك الافاق الكاسفة نورها الظاهرة غرورها، التي كان من الواجب
كفاية علي الاقل - اظهار كلمة الحق والافتداء بالانفس لثلاث تمنحي آثار

١ - الحديث ٨ من الباب ٢٩ من ابواب الامر بالمعروف من الوسائل

٢ - » ٩ » ٢٩ » »

٣ - » ١٠ » ٢٩ » »

القبوة، لاجتماع اعداء اهل البيت على محو آثار الوصى (ع) بل النبى-
(ص) اذا قدروا عليه، فاجيز لهم بارتكاب الدرجات الخفيفة من المنكر
تقية - وهى السب - ونهوا عن الشديدة وهى البرائة، ولو ابتلينا - لاسمح
الله - بازمنة فى مستقبل الايام وظروف تشبه زمن امير المؤمنين (ع) وما
ارادوا من محو آثاره (ع) بعد شهادته كان القول بوجوب مدا لاعتناق (بعد
ضرب اعتناق الاعداء ونشر كلمة الحق وابطال الباطل) قوياً فتدبر.

فهذا طريق الجمع بين روايات الباب التى تدل اكثرها على الجواز
وبعضها على الحرمة فى خصوص البرائة، ولا يمكن تخصيصها فى
خصوص مورد البرائة، لصراحة بعضها فى جوازها بالخصوص، او جواز
مالا يتفاوت من البرائة فراجع.



واما الكلام فى المقيام الثانى اعنى ترجيح احد الجانبين، ترك
التقية فى اظهار كلمة الكفر، وفعلها، فالذى ينبغى ان يقال فيه ان:
الذى يظهر من رواية الحسن التى مرت سابقاً الحاكية لفعل رجلين
فى عصر رسول الله (ص) الذى اخذهما مسيلمة الكذاب ان الراجح ترك
التقية وان التارك لها صدع بالحق فهينأله، وان الاخذ بالتقية اخذ برخصة
الله فحسب.

وكذلك الروايات الثلاث الناهية عن البرائة، الامرة بافتداء النفوس
واستقبال المنية فى هذا السبيل، فانها ايضاً تدل على تقديم ترك التقية
اذا جاوز الامر عن السب وانتهى الى البرائة، وفى حكمها كلمات الكفر
فتدبر.

هذا مضافا الى عمل جمع من بطانة اهل البيت وخواص اصحاب علي (ع) وغيره من الائمة الطاهرين (عليهم صلوات الله وسلامه)، مثل «حجر بن عدي» وستة او عشرة اشخاص اخر من اصحاب علي (ع) الذين قتلوا في «مرج عذراء» (١) ولم يتبرأوا ومثل «ميثم التمار» و «رشيد البحري» و «عبدالله بن عفيف الازدي»، و «عبدالله بن يقطر»، و «سعيد بن جبير»، وجمع ممن قتلوا دون الحسين عليه السلام.

وترجمة كثير من هؤلاء نقلها الموافق والمخالف.

فقد قال «الذهبي» في ترجمة «حجر» انه كان يكذب زياد بن ابيه علي المنبر وحصبه (٢) مرة فكتب فيه الى معاوية ... فسيره زياد الى معاوية وجاء الشهود شهدوا عند معاوية عليه وكان معه عشرون رجلا فمهم معاوية بقتلهم واخرجوا الى «عذراء» وقيل ان رسول معاوية جاء اليهم لما وصلوا الى عذراء يعرض عليهم التوبة والبراءة من علي (ع) فابى عن ذلك عشرة وتبرء عشرة ... فقتلوا (٣)

وفي محكي «اعلام الوري» قال: دخل معاوية على عايشة فقالت ما حملك على قتل اهل عذراء، حجر واصحابه، فقال يا ام المؤمنين اني رأيت قتلهم صلاحاً للامة، وبقائهم فساداً للامة، فقالت سمعت رسول الله (ص)

(١) «عذراء» موضع قريب من الشام و«مرج» هو الارض الواسعة فيها نبت كثير ترعى فيها الدواب.

(٢) حصبه: رماه بالحصي

(٣) رواء العلامة المامقاني في المجلد الاول من رجاله في ترجمة حجر

قال سيقتل بعذراء اناس يغضب الله لهم واهل السماء!

وقدارخ قتلهم بسنة «٥١» او «٥٣» وقد تضمن «تاريخ ابن الاثير»،
وكتاب «ابى الفرج الكبير» مالا يزيد عليه من ترجمته و كيفية قتله. (١)
وعلى كل حال، هؤلاء او كثير منهم كانوا من حملة علوم الائمة
اورسلا منهم الى قومهم ، فهم على كل حال من بطانة اهل البيت (ع)
فهل كانوا جاهلين بمواقف احكام الشرع و وظائفهم تجاه الحوادث
الواقعة فلو كان ترك التقية مرجوحاً او مساوياً لفعالها كيف آثروها على
غيرها.

ويظهر من غير واحد من الاحداث الواردة في ترجمة «ميشم التمار»
و«عمرو بن الحمق الخزاعي» وامثالهما ان امير المؤمنين علياً (ع) اخبرهم
بقتلهم في سبيله واثني عليهم وبكى على بعضهم، وفي كل ذلك تحريض
وتشويق لغيرهم على فعلهم، وهي ترك التقية و لو لم يكن راجحاً لما
صح ذلك.

بل يظهر من غير واحد من الروايات ثناء سائر الائمة (ع) عليهم بما
يظهر منه امضاء عملهم امضاء باتاً.

وقد ذكر في ترجمة عمرو بن الحمق الخزاعي مقاله الحسين (ع)
في كتابه الى معاوية يجيبه عن كتابه اليه جواباً يظهر فيه سيىء افعاله
وشرور اعماله باوضح البيان واشد الحججة، فقال في حق عمرو بن الحمق
وحجر بن عدي واصحابه :

(١) رواه العلامة المامقاني في المجلد الاول من رجاله في ترجمة حجر.

« الست القاتل حجرين عدى اخا كندة و المصلين العابدين الذين كانوا ينكرون الظلم ويستعظمون البدع ولا يخافون في الله لومة لائم ثم قتلهم ظلماً وعدواناً من بعد ما كنت اعطيهم الايمان المغلظة والمواثيق المؤكدة لاتأخذهم بحدث كان بينك وبينهم ...

اولست قاتل عمرو بن الحمق صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله العبد الصالح الذى ابلته العبادة فنحل جسمه و اصفر لونه بعد ما آمنته واعطيته من عهد الله ومواثيقه مالوا اعطيته طائر أنزل اليك من رأس الجبل ثم قتلته جرئة على ربك واستخفافاً بذلك العهد . (١)

بل يظهر مماروته عايشه فى حق حجر واصحابه ان رسول الله (ص) ايضاً اسف عليهم وغضب لهم وعظمهم .
كل ذلك دليل على رجحان فعلهم ورضا الرسول صلى الله عليه وآله و آله وسلم واهل بيته عليهم السلام بعملهم ، وكيف يصح ذلك مع كونه مرجوحاً؟!

ولكن قد عرفت ان الظاهر من غير واحد من روايات الباب رجحان الاخذ بالرخصة، والتقية فى هذه الموارد، مثل الرواية ٤ من الباب ٢٩ (٢) الحاكية عن فعل الرجلين اخذا بالكوفة ، ان الذى برى رجل فقيه فى دينه، والرواية ٢ من الباب ٢٩ ورواية العياشى (١٢ من ٢٩) ورواية اخرى عنه (١٣ من ٢٩) ورواية الطبرسى فى الاحتجاج (١١ من ٢٩) الى غير ذلك مما قد يعثر عليه المتبع.

* * *

١- ذاك المصدر بعينه.

٢- نقلناها فى صفحة ٤٢٥

طريق الجمع بين احاديث هذا الباب

والانصاف ان اقرب طريق للجمع بينهما هو ما اشرنا اليه من التفصيل بحسب الازمان و الاشخاص ، فالذى هو علم للامة ، ومقياس للدين ، وبه يقتدى الناس ويعرف قربه من اهل البيت عليهم السلام يوجب له استقبال الحتوف و تحمل المضار البالغة حد الشهادة فى سبيل الله ، بل قد يجب له اذا كان ترك ذلك ضرراً على الدين ومفسدة للحق وتزلزلا فى اركان الاسلام.

ففى مثل عصر بنى امية ، ولا سيما البرهة المظلمة التى كانت فى زمن معاوية بعد شهادة امير المؤمنين عليه السلام وما شاكلة ، الذى اراد المشركون وبقيّة الاحزاب الجاهلية ، واغصان الشجرة الخبيثة الملعونة فى القرآن ، ليطفؤا نور الله باقواهم وبابى الله الا ان يتم نوره ، وجهدوا فى اخفاء فضل اوصياء رسول الله (ص) ليتقلب الناس على اعقابهم خاسرين.

ففى مثل هذه الاعصار لم يكن بداً من رجال يقومون بالحقوق ويتراكون التقية ويظهرون آيات الله وبيّناته ، ويصكون على جباه الباطل والظلم والظفیان .

ولولا مجاهدة هؤلاء باموالهم وانفسهم اوشك ان لا يبقى من الاسلام الاسمه ولا من القرآن وصاحبه الذى لا يفارقه الارسمه وذكره ، فكانوا هم الحلقة الواسطة بين الجيل الماضى والجيل الذى من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان.

ولولا جهاد امثال حجر ، وميثم ، وعمر بن الحمق ، وعبد الله بن غنief

وعبد الله بن يقطر، وسعيد بن جبير، لا تدرست آثار النبوة وآثار الأئمة الطاهرين من أهل بيته (عليهم آلاف السلام والتحية)، لغلبته الباطل على أجواء الحكومة الإسلامية وركوب رقاب الناس بالظلم والعدوان، وسيطرته على مراكز الدعوة - والناس على دين ملوكهم -

قال المحقق شيخنا العلامة الأنصاري مالفظة: «والمكروه منها (من التقية) ما كان تركها وتحمل الضرر أولى من فعله كما ذكر ذلك بعضهم في اظهار كلمة الكفر وان الأولى تركها ممن يقتدى به الناس اعلاء لكلمة الاسلام» (انتهى).

ولا يختص بتلك الأعصار بل كل زمان كان الامر فيه مثل عصر، الأمويين واشباههم كان الحكم فيه هو الحكم فيه من دون أي تفاوت.

واما في الأعصار المتأخرة كمعصر الصادقين والرضا عليهم السلام وماضاهاه الذي لم يكن الامر بتلك المثابة كان الأولى فيه ارتكاب التقية كما يظهر من كثير من احاديث الباب (الافى موارد تستثنى).

فاذن لا يبقى تعارض بين الاحاديث المروية عن امير المؤمنين (ع) الامرة بترك التقية في العصر المتصل بزمانه الذي ظهر على الناس رجل رحب البلعوم، الى اخر ما ذكره من علائمه وآثاره كان الراجح او الواجب ترك التقية، واليه يشير ما روى عنه (ع).

اما في مثل اعصار الصادقين والاعصار المتأخرة عنها كانت الرخصة احب اليهم لعدم وجود خطر من هذه الناحية على الاسلام والمسلمين . ولكن لا ينافي ذلك عدم جواز ذلك في تلك الاعصار ايضاً على بعض الاشخاص لخصوصيات فيهم.

وامافى زماننا هذا يتفاوت الحال بالنسبة الى الاشخاص و الظروف والحالات وتجاه ما يحدث من الحوادث والهتات، فقد يجب او يرجع ان يستن بسنة اصحاب امير المؤمنين وخواص بطائته (ع) .

واخرى يجب او يرجع الاقتداء باصحاب الصادقين عليهما السلام ومن المأسوف عليه انى لم اجد اكابر المحققين من اصحابنا تعرضوا لهذه المسئلة تعرضاً واسعاً ، و لم يبينوها تبيناً يؤدى حقها ، بل مروا عليها عاجلاً ، راعياً جانب الاختصار ، مع انها من الاهمية بمكان لا ينكر! .

نسأل المولى سبحانه التوفيق لاداء ما هو الواجب علينا فى زماننا هذا ، وان يكشف لنا النقاب عن وجه معضلاتها : ويهدينا سبل الحق ، ويتنصف لنا من الاعداء ويظهرنا عليهم ويشفى صدور قوم مؤمنين (آمين يارب العالمين) .



بعض ما تستحب فيها التقية وضابطتها

بقى هنا شيء وهو انك قد عرفت انه من المظان التى يستحب فيها التقية ، موارد العشرة مع العامة بالمعروف وقد عرفت دليله، وان كثيراً من الروايات الواردة فى الباب ٢٤ ، من ابواب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر من الجلد ١١ من الوسائل لاسيما الرواية و الرواية ٢ و ٤ من هذا الباب ، والرواية ١٤ من ٢٣ ، والروايات الكثيرة الواردة فى ابواب الجماعة والدخول فى جماعتهم تدل على ذلك .

ولكن ذكر شيخنا العلامة الانصارى فى كلام له : هو اما المستحب من التقية فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص وقد ورد النص

بالحث على المعاشرة مع العامة وعبادة مرضاهم وتشجيع جنايزهم والصلوة
 فى مساجدهم والاذان لهم فلا يجوز التعدى عن ذلك الى ما لم يرد النص من
 الافعال المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحجب اليهم» انتهى كلامه.
 ويرد عليه انه لا خصوصية فى هذه الامور بعد التعليقات الواردة فيها
 لوما يشبه التعليل ، وبعد كونها داخلة فى قاعدة «الاهم والمهم ، والاخذ
 بالاهم من المصالح والمفاسد» كما لا يخفى .
 الى هنا ينتهى كلامنا فى حكم التقية بحسب التكليف فلنشرع فى
 بيان حكمها الوضعى وصحة الاعمال المأتى بها تقية او فسادها ،



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامى

المقام الثاني

حكم العبادات والاعمال

الصادرة تقية

هل يجوز الاكتفاء بالاعمال الصادرة على خلاف الواقع تقية أم لا؟
وقبل كل شيء لابد من بيان الاصل الاولي في المسئلة كي
يرجع اليه عند اعواز الدليل على احد الطرفين فنقول ومن الله التوفيق:
الظاهر ان الاصل هنا هو الفساد اذا كان ادلة الجزئية والشرطية في
الجزء او الشرط الذي اخل به تقية مطلقة.

توضيح ذلك : اذا عمل بالتقية في الاحكام كالصلوة متكتفاً
(اي قابضاً للبدن) او الوضوء مع المسح على الخفين، اوفى الموضوعات
كالافطار في يوم الشك خوفاً من سلطان جائر حكم بانه يوم عيد مع عدم
ثبوته او اليقين بانتمن رمضان ، فلا شك في انه اخل ببعض الاجزاء او الشرائط
او بعض الموانع المعتبرة عدمها في صلوة المختار او وضوئه او صيامه.

فلو كان دليل وجوب المسح على البشرة مثلاً عاماً شاملاً لحالتي
الاختيار والاضطرار، بحيث لم يختص وجوبه بالاول فقط، كان مقتضى
الدليل الحكم بفساد مثل هذا الوضوء وكذا الصلوة التي تؤتى معه.

فهو وان كان معذوراً من جهة التقية في ترك الوضوء الواجب
عليه الا ان معذوريته تكليفاً لا تمنع عن فساد عمله، ولزوم الاعادة في الوقت
او القضاء خارجه، وضماً.

الا ان يدل دليل على اجزاء هذا العمل وصحته، بحيث كان حاكماً على

ادلة الجزئية والشرطية والمانعية.

فالاصل الاولى فى جميع هذه الاعمال هو الفساد ما لم يثبت خلافه.
وهل يجوز التمسك بحديث الرفع لاثبات اصل ثانوى على الصحة
لان المقام داخل فى قوله (ص) «وما اكرهوا عليه وما اضطروا اليه»
قديقال انه كذلك وانه بناء على شمول الحديث للاحكام الوضعية ترتفع
الجزئية وماشاكلها لصدق الاضطرار على موارد التقية بلا اشكال، بل صدق
الاكراه عليها ايضاً احياناً.

ولكن الانصاف انه محل للايراد صغرى وكبرى:

اما الصغرى فلان عنوان الاكراه غير صادق هنا مطلقاً، لانه لا بد فيه
من توعيد وتخويف غير موجود فى موارد التقية عادتاً، لان المأخوذ فى
مفهومها هو الاختفاء، وهو لا يساعد الاكراه الذى يخالط العلم بالشىء.
واما الاضطرار فهو مختص بالتقية الصادرة خوفاً لافى امثال التقية
التحبيبية، او مثل تقية ابراهيم مقدمة لكسر الاصنام وايقاظ عبدتها عن نومتهم،
بما هو مذكور فى كتاب الله العزيز، وامثالها. فهذا الدليل لو تم لكان اخص
من المدعى.

واما الكبرى فهى متوقفة على شمول حديث الرفع للاثار الوضعية
وعدم اختصاصه برفع المؤاخذة، مضافاً الى ان الجزئية والشرطية - كما
ذكر فى محله - ليستا من الاحكام الوضعية وكذا المانعية، بل هى انتزاعات
عقلية عن الامر بالجزء والشرط وترك المانع فتدبر.

والعجب من العلامة الانصارى قدس سره انه ذكر فى رسالته هنا
ان «الانصاف ظهور الرواية فى رفع المؤاخذة» فاسقط دلالتها على المطلوب.

ولكن قال في «الفرائد» بعد ذكر الاحتمالات الثلاث فيها، ان رفع المواخذة اظهر، نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الامة بخصوص المواخذة ثم ذكر رواية المحاسن المعروفة، في الاكراه على الخلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك فجعلها شاهدة على عدم اختصاص الحديث برفع خصوص المواخذة.

اللهم الان يقال انه قد رجع عن عقيدته في الرسالة، والامر سهل. هذا ولكن ذكرنا في محله من اصل البرائة ان الرفع هنا مقابل الوضع وهو وضع الفعل على عاتق المكلف فكان الفعل الواجب او ترك الحرام وضع على المكلف في عالم الاعتبار، وله ثقل، فال موضوع هو نفس الافعال او التروك، لا التكليف من الوجوب او الحرمة، بل التكليف هو نفس الوضع لا الموضوع، واما الموضوع عليه فهو المكلف (تدبر جيدا).

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

فمتعلق الرفع ايضاً الافعال الخارجية التي لها ثقل في عالم الاعتبار، فهو كناية عن نفى التكليف كما ان الوضع كناية عن التكليف. والحاصل ان نائب الفاعل في رفع او وضع عنه (لاوضع عليه الذي هو بمعنى التكليف) هو نفس الافعال، فرفعها كناية عن عدم التكليف بها، فعلى هذا يمكن ان يقال:

ان المسح على البشارة اذا اضطر الى تركه للتقية، بنفسها مرفوعة عن عاتق المكلف فليس مأموراً به وكذا اشباهه فنفس الاجزاء والشرائط وترك الموانع داخله تحت حديث الرفع، ترتفع عن المكلف عند اضطراره الى تركها، فلا مانع من شمول الحديث بنفسها لها ويكون حديث المحاسن

موبداً له. وتنمة الكلام فى محله.

ولكن قد عرفت ان حديث الرفع لو تم لم يشمل الامواردا لاضطرار
من التقية لاجميع اقسامها على اختلافها.
فتلخص مما ذكر ان شمول حديث الرفع لاجميع موارد المسئلة
مشكل.

هذا تمام الكلام فى تأسيس الاصل فى المسئلة وقد تحصل منه ان
الاصل الاولى هو الفساد الان يدل حديث الرفع او دليل خاص من عمومات
التقية وغيرها على الصحة.

* * *

هل هناك عموم او اطلاق يدل على الاجزاء؟

لا ينبغي الشك فى انه اذا امر الشارع المقدس باتيان عبادة على وفق التقية
انه يوجب الاجزاء ، كما اذا قال امسح على الخف عند التقية، او صل
متكفأً، او شبه ذلك.

وفى الحقيقة هذا داخل فى المأمور به بالامر الاضطرارى،
نظير الصلوة مع الطهارة المائية ، وقد حقق فى محله ان الاوامر الاضطرارية
تدل على الاجزاء بلا اشكال ولا يجب اعادتها بعدها.
نعم ، الكلام هنا فيما اذا كان التقية فى بعض الوقت او فى تمام
الوقت كالقلام هناك اذا كان الاضطرار (كفقدان الماء) فى خصوص
الوقت او تمامه.

فان كان هناك اطلاق يدل على جواز العمل بالتقية لو اضطر اليها،

ولو فى بعض الوقت، اجزئه ولا تجب الاعادة فى الوقت اذا ارتفع سبب التقية، وامالو لم يكن هناك عموم او اطلاق كذلك، لم يجز الاكتفاء به بل لا بد ان يكون العذر شاملا ومستوعبا لجميع الوقت، كما ذكر مثل ذلك كله فى التيمم وساير الابدال الاضطرارية.

وعليه يبتنى جواز البدار فى اول الوقت وعدمه؛ اذا كان مصاحبا للعذر فى اوله مع رجاء زواله فى آخره

هذا كله اذا ورد الدليل على جواز العمل بالتقية فى العبادة بعنوانها العام، او فى خصوص عبادة معينة كالصلوة مثلا، فانها - على كل حال - اخص من ادلة تلك العبادة او كالاخص .

واما اذا ورد الامر بها بعنوان غير عنوان العبادة بل بعنوان عام، كقوله: «التقية فى كل ما يضطر اليه الانسان» فان ذلك لا يدل على الاجزاء، ولا يدخل تحت ادلة الاوامر الاضطرارية، فان غاية ما يستفاد من ذلك، جواز العمل على وفق التقية ولو استوجب ارتكاب ما هو محرم بالذات.

فهو كالدليل الدال على «ان كل شى حرمه الله فقد احله لمن اضطر - اليه» فانه لا يدل على ازيد من الحكم التكليفى وجواز العمل عند الضرورة، ولا دلالة له على الحكم الوضعى من حيث الصحة والفساد. وللمحقق الاجل شيخنا العلامة الانصارى (قدس سره) فى المقام كلام لا يخلو عن نظر:

قال فى رسالته المعمولة فى المسئلة فى ملحقات مكاسبه: «اللازم ملاحظة ادلة الاجزاء او الشرائط المتعذرة لاجل التقية، فان اقتضت مدخليتها

مطلقاً فاللزام بالحكم بسقوط الامر عن المكلف حين تعذرهما، ولو في تمام الوقت، كما لو تعذرت الصلوة في تمام الوقت الامع الوضوء بالنبيذ - الى ان قال - فهو كفا قد الطهورين.

وان اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكن منها دخلت في مسألة اولى الاعذار في انه اذا استوعب العذر الوقت، لم يسقط الامر رأساً وان كان في جزء من الوقت، كان داخلاً في مسألة جواز البدار لهم وعدمه». (هذا محصل كلامه).

والحق ان يقال : انه لا بد من ملاحظة ادلة جواز التقية فان كانت ناظرة الى العبادات كان حاكماً عليها ولا يلاحظ النسبة بينهما كما عرفت، وكان كالوامر الاضطرارية الواردة في اجزاء العبادات وشرائطها. وان لم تكن كذلك بل كانت دالة على جواز التقية مطلقاً بعنوان الاضطرار فلا دلالة لها على الاجزاء، نعم لو كان في ادلة الاجزاء والشرائط قصوراً بحيث كانت مختصة بحال الاختيار فقط كان العمل مجزياً لسقوط الجزء والشرط حينئذ واما لو كانت مطلقة - كما هو الغالب فيها - فلا وجه للاجزاء

و اذ قد تبين ذلك فلنرجع الى اطلاقات ادلة التقية و ملاحظة حالها وانها من اى القسمين ، وكذلك الادلة الخاصة الواردة فيها وملاحظة حدودها وخصوصياتها.

فنقول: يدل على الاجزاء روايات:

١- مارواه الكليني (قدس سره) في الكافي عن ابي عمر الاعجمي عن ابي عبد الله (ع) في حديث: «والتقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح

على الخفين (وقد نقلناه سابقاً عن الوسائل الحديث ٣ من الباب ٢٥ من ابواب الامر بالمعروف).

وهو دليل عام ناظر الى العبادات ايضاً بقريضة استثناء المسح على الخفين فانه اخراج مالولاه لدخل ، فهو شاهد على كون العام بعمومه ناظراً الى الاعمال العبادية التي تصدر عن تقية ولكن في سند الحديث ضعف ظاهر لجهالة حال ابي عمر الاعجمي بل لم يعرف اسمه وكافه لاروايه للرجل الا في هذا الباب فقط.

٢- مارواه في الكافي ايضاً بسند صحيح عن زرارة قال: قلت له في مسح الخفين تقية؟ فقال: ثلاثة لا اتقى فيهن احد اشرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج (الحديث ٥ من الباب ٢٥).

فان مفهومها جواز التقية في غيرها من العبادات، وحيث ان اثنين منها من العبادات تدل على جريان التقية في غيرها مطلقاً حتى العبادات فتكون ناظرة اليها ايضاً فيثبت المقصود وهو تحصيل عموم يدل الامر بها حتى في العبادات يستكشف منه الاجزاء.

وقد مر في باب التقية المحرمة معنى استثناء هذه الثلاثة ومعنى استنباط زرارة من اختصاصه الثلاثة به (ع) دون غيره ، وانه في غير محله، ومخالف لغيره من الاحاديث فراجع هناك.

٣- ما عن الخصال باسناده عن علي (ع) في حديث الاربعاء قال: ليس في شرب المسكر والمسح على الخفين تقية (١).

ودلالته كسابقه من حيث المفهوم وغيره:

٤ - ماروى فى الجلد ٨ من الوسائل من ابواب اقسام الحج عن درست الواسطى عن محمد بن فضل الهاشمى قال دخلت مع اخوانى على ابي عبدالله (ع) فقلنا انا نريد الحج وبعضنا ضرورة فقال: عليك بالتمتع ثم قال انا لا نقتى احداً بالتمتع بالعمرة الى الحج واجتناب المسكر والمسح على الخفين معناه لا نسمح (١).

وهو ايضاً دليل او مشعر بجواز التقية فى غير هذه الثلث.

٥ - مارواه فى الوسائل فى المجلد ٥ فى الباب ٥٦ من ابواب صلوة الجماعة عن سماعة قال: سألت عن رجل كان يصلى فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة قال: ان كان اماماً عدلاً فليصل اخرى وينصرف ويجعلها تطوعاً وليدخل مع الامام فى صلوته كما هو، وان لم يكن امام عدل فليبن على صلاته كما هو ويصلى ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله ثم ليتم صلوته معه على قدر ما استطاع فان التقية واسعة وليس شىء من التقية الا وصاحبها مأجور عليها ان شاء الله (٢).

وهذه من اقوى الروايات دلالة على جواز التقية فى العبادات والاكتفاء بها كما فى الاوامر الاضطرارية مثل التيمم ونحوه.

هذه الروايات الثلاث يمكن استفادة حكم العبادات عنها بالخصوص واما ما يدل على عنوان عام يدخل العبادات تحته بعمومها واطلاقها فهو ايضاً

١ - الحديث ٥ من الباب ٣ من ابواب اقسام الحج

٢ - ٢ » ٢ » ٥٦ » صلوة الجماعة

كثير منها:

٦ - مرواه ايضاً في الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : التقية في كل ضرورة وصاحبها اعلم بها حين تنزل به (الحديث ١ من الباب ٢٥).

٧ - مرواه ايضاً في الكافي عن زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما قالوا سمعنا ابا جعفر (ع) يقول : التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله (الحديث ٢ من الباب ٢٥).

٨ - مرواه في المحاسن عن عمر بن يحيى بن سالم (او معمر بن يحيى) عن ابي جعفر (ع) قال التقية في كل ضرورة (الحديث ٨ من الباب ٢٥) .

٩ - مرواه عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال : وكل شيء يعمل به المؤمن لئلا يفتنه مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فانه جائز (الحديث ٦ من ٢٥).

دل هذه الروايات الاربع على ان التقية تجري في كل ما يضطر اليه الانسان ، وظاهرها وان كان الجواز من حيث الحكم التكليفي والجواز في مقابل الحرمة الموجودة في الشيء بعنوانه الاولى ، الا ان عمومها يدل على جريانها في العبادات ايضاً ، لاسيما ان التقية فيها من اظهر مصاديقها ومن اشدها واكثرها ابتلاءً ، والجواز التكليفي باثبات العبادة على وجه التقية لدفع ما يترتب على تركه من الضرر وان كان لا ينافي وجوب اعادتها في الوقت او خارجه اذا ارتفع العذر ، ولكن هذا امر يحتاج الى البيان لغالب الناس والتوجيه اليه ، وسكوت هذه العمومات وسائر ادلة وجوب التقية

او جوازها في مواردھا ، عن الاشارة الى وجوب القضاء او الاعداء
مما يوجب الاطمینان بجواز الاكتفاء بما يؤتی تقية، ولولم تكن العمومات
السابقة .

و الحاصل ان هذه الروایات المطلقة و الروایات السابقة - بعد
معاوضة بعضها ببعض - تؤسس لنا اصلاً عاماً وهو جواز الاكتفاء
بالعبادات التي يؤتی بها تقية في مواردھا، كما في الاوامر الواقعية الاضطرارية.
وهناك روايات اخرى واردة في ابواب الصلوة او غيرها تدل او تشير الى
صحة العمل على وجه التقية في مواردھا بالخصوص .

وفي مجموع هذه غنى و كفاية على ما نحن بصدد من صحة العبادات
في حال التقية من غير حاجة الى الاعداء والقضاء .

وهناك مسألة مهمة تكون كاللزمة لهذه المسئلة نفردھا بالبحث لمزيد
الاهتمام بها وهي حال الصلوة التي يؤتی بها تحجياً وتوسلاً الى حفظ الوحدة
مع المخالفين في المذهب وحكم الاكتفاء بها.

حكم الصلوة التي يؤتى خلف المخالف والمعاند

في المذهب تحميماً وحفظاً للوحدة

لا اشكال ولا كلام في جواز الصلوة خلف المخالف في المذهب عند الخوف وجواز الاعتداد بها ، وهل يجب فيها ملاحظة علم المندوحة وعدم امكان الصلوة في زمان او مكان آخر ، فيه كلام سيأتى ان شاء الله في تنبيهات التقية.

انما الكلام في انه هل يجوز الصلوة خلفهم عند عدم الخوف ايضاً بل من باب حسن العشرة معهم ، والتجيب اليهم ، كما هو كذلك في عصرنا هذا غالباً ، لاسيما في مواسم الحج فان عدم الحضور في جماعتهم ليس مما يخاف منه على نفس او مال او عرض ، ولكن الدخول معهم في صلواتهم اوفق بالاخوة الاسلامية واقرب الى حسن العشرة .
ظاهر طائفة كثيرة من الاخبار رجحان ذلك والندب اليه مؤكداً ، بل لعلها متواترة في هذا المضمون .

وهل ينوى الاقتداء بها او ينوى منفرداً ويقرأ في نفسه مهما امكن

ويأتى بما يأتى به المنفرد ولكن يأتى بالافعال معهم للغايات المذكورة،
ثم لو قلنا بانه ينوى الاقتداء فهل يعتد بتلك الصلوة او يصلى صلوة
اخرى قبلها او بعدها على وفق مذهبه.

ولو قلنا انه لا ينوى الاقتداء بل يصلى صلوة المنفرد فهل يعتد بها اذا
اخل ببعض الاجزاء او الشرائط حفظاً لظاهر الجماعة او يختص الاعتداد
بها بما كان حافظاً لجميع الاجزاء والشرائط؟

لا بد لنا قبل كل شىء من ذكر الاخبار الواردة فى المسئلة المتفرقة
فى ابواب الجماعة، ثم استكشاف الحق فى جميع ذلك منها.
وهى روايات:

١ - مرواه الصدوق فى الفقيه عن زيد الشحام عن الصادق (ع)
قال يا زيد خالقوا الناس باخلاقهم صلوا فى مساجدهم وعودوا مرضاهم
واشهدوا جنايزهم وان استطعتم ان تكونوا الائمة والمؤذنين فافعلوا،
فانكم اذا فعلتم ذلك قالوا هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفرأ ما كان احسن
ما يؤدب اصحابه واذا تركتم ذلك قالوا هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر،
ما كان اسوء ما يؤدب اصحابه (١).

لا شك ان المراد بالصلوة فى مساجدهم الصلوة معهم و بجماعتهم
لا الصلوة منفرداً فى المساجد التى يجتمعون فيها، واما دلالتها على
جواز الاعتداد بتلك الصلوة فليس الا بالاطلاق المقامى، ولكن يمكن عدم
كونها بصدد البيان من هذه الجهة.

٢ - مرواه الصدوق ايضاً عن حماد عن ابى عبدالله (ع) انه قال:

١ - الحديث من الباب ٧٥ من ابواب الجماعة من الوسائل (ج ٥).

من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله (ص) في الصف الاول (١).

٣ - ماعن الكافي عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله (٢).

٤ - مارواه الشيخ في التهذيب عن اسحاق بن عمار قال: قال لي ابو عبدالله عليه السلام : يا اسحاق اتصلي معهم في المسجد ؟ قلت نعم قال: صل معهم فان المصلي معهم في الصف الاول كالشاهر سيفه في سبيل الله (٣).

وظاهر هذه الاحاديث الثلاث المتقارب مضمونها رجحان الصلوة معهم مع نية الاقتداء بهم، كما ان ظاهرها جواز الاكتفاء بها وعدم وجوب اعادتها الان يدل عليه دليل من الخارج. والحاصل اننا لو خيلنا وهذه الروايات حكمنا بجواز الدخول معهم في صلواتهم ونية الاقتداء بهم والاعتداد بتلك الصلوة مهما كانت مخالفة لما عليه مذهبنا؛ وكان وجه التشبيه بالصلوة خلف رسول الله (ص) من حيث اثرها في عز المسلمين وشوكتهم وقص ظهور الاعداء ولذا شبه بمن يشهر سيفه في سبيل الله.

الا انه قد يدعى مخالفة امثال هذه الظهورات لما عليه الطائفة كما

١- الحديث ١ من الباب ٥ من ابواب صلوة الجماعة من الوسائل

٢- ٢ ٥ ٣ ٢ ٣

٣- ٢ ٥ ٣ ٢ ٣

قبلها، لم يكن امراً شديداً لا يستطيعون، بل هما من الأمور السهلة التي يستطيع عليها كل احد.

٨- مارواه الصدوق مرسلاً قال : قال الصادق (ع) اذا صليت معهم غفر لك بعدد من خالفك (١).

ودلائها على اصل الجواز كغيرها ظاهرة، الا ان اطلاقها من حيث الاكتفاء بها وكونها بصدد البيان من هذه الجهة قابل للتأمل والكلام . الى غير ذلك مما يطلع عليه الخبير المتبحر.

هذا ويظهر من غير واحد من الروايات الواردة في الباب ٤ من ابواب الجماعة انه لا يحتسب بتلك الصلوة بل يصلى قبلها او بعدها فتكون الصلوة الفريضة ما يصلى قبلها او بعدها وتكون الصلوة معهم مستحباً او واجباً للتقية تحبباً او خوفاً واليك بعض هذه الروايات:

(١) مارواه الصدوق في «الغنية» عن عمر بن يزيد عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال: ما منكم احد يصلى صلوة فريضة في وقتها ثم يصلى معهم صلوة تقية وهو متوضاً الا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة فارغبوا في ذلك (٢).

ولو كان الاقتداء بهم جائزاً لم يكن وجه في الترغيب الى الصلوة فرادى قبل ذلك في بيته، فهذا الترغيب دليل على عدم جواز الاعتداد بتلك الصلوة. اللهم الا ان يقال ان هذا النحو من الجمع مندوب اليه ولا دلالة في الحديث على وجوبه، فلا ينافي جواز الاقتداء بهم في صلواتهم

١- الحديث ٢ من الباب ٥ من ابواب صلوة الجماعة

٢- ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

ولو تحببنا لهم، ولكن هذا الحمل لا يخلو عن بعد تأمل.

٢ - ومارواه ايضاً عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) انه قال ما من عبد يصلى فى الوقت ويفرغ ثم يأتهم ويصلى معهم وهو على وضوء الا كتب الله له خمساً وعشرين درجة (١).

٣ - ومارواه هو ايضاً عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) انه قال ايضاً ان على بابى مسجداً يكون فيه قوم مخالفون معاندون وهم يمسون فى الصلوة فانا صلى العصر ثم اخرج فاصلى معهم؛ فقال اما تحب ان تحسب لك باربع وعشرين صلوة (٢).

٤ - ومارواه الشيخ عن نشيط بن صالح عن ابي الحسن الاول (ع) قال: قلت له الرجل منا يصلى صلوته فى جوف بيته مغلقاً عليه بسابه ثم يخرج فيصلى مع جبرته تكون صلوته تلك وحده فى بيته جماعة؟ فقال الذى يصلى فى بيته يضاعف الله له ضعفى اجر الجماعة، تكون له خمسين درجة، والذى يصلى مع جبرته يكتب له اجر من صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله ويدخل معهم فى صلواتهم فيخلف عليهم ذنوبه ويخرج بحسناتهم (٣).

والذى يظهر بالتأمل فيها انه اراد بما اجابه امضاء فعل السائل بفعل الصلوتين وانه يوجب اجران على كل واحد، فلو كان الاعتداد بصلوة المخالف او المعاند جائزاً لم يحتج الى مثل ذلك ولا سيما انه كان فى شدة

١- الحديث ٢ من الباب ٦ من ابواب الجماعة

٢- ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

٣- ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

حتى اغلق عليه بابه عند الصلوة وحده فتدبر.

ويمكن ان يكون المراد جواز الاعتداد بكل من الصلوتين وان الاول له ضعف اجر الجماعة و ان ثواب الثانى ثواب من صلى خلف رسول الله (ص).

الى غير ذلك مما يدل على هذا المعنى.

هذا مضافاً الى الروايات الكثيرة الدالة على عدم جواز الصلوة خلف المخالف والمعاند وغيرهما الواردة فى الباب ١٠ و ١١ و ١٢ فعمل الجمع بين مجموع هذه الروايات والطائفة الاولى الدالة باطلاقها على جواز الاقتداء معهم والدخول فى جماعتهم هو الحمل على ما اذا صلى صلوته قبله او بعده اذا قدر عليه ولم يكن هناك خوف.

وبالجملة القول بجواز الاكتفاء بتلك الصلوة اذا صلاها معهم تحبيياً ولم يكن هناك تقية من غير هذه الناحية مشكل، وان كان ظاهراً اطلاق الطائفة الاولى من الروايات ذلك،

هذا ولكن لاشك فى جواز الدخول معهم فى صلواتهم على ما يدل عليه الطائفة الاولى وغيرها فما يظهر من بعض احاديث الباب من عدم الاقتداء معهم و ارائهم كانه يصلى معهم ولا يصلى، لا بد من حملها على ما لا ينافى ذلك فراجع وتدبر.

ثم انه لا يخفى ان جميع ما ذكرنا انما هو فى التقية بعنوان التحبيب او حفظ الوحدة، اما التقية خوفاً فلا اشكال فى الاكتفاء بما يؤتى معها، وهل يعتبر فيها عدم المندوحة يعنى عدم امكان الصلوة صحيحة تامة فى غير ذلك الوقت او غير ذلك المكان فيه كلام يأتى ان شاء الله فى تنبيهات المسئلة.



مرکز تحقیقات کتاب ویر علوم اسلامی

تنبيهات

بقى هنا مسائل هامة ترتبط
بالتقية او تلحق بها نذكرها
على تنبيهات

١ - هل تختص التقية بما يكون عن المخالف في المذهب

لاشك في ان اكثر روايات الباب ناظرة الى حكم التقية عن المخالفين
وقد يوجب هذا توهم اختصاص حكمها بهم فقط ولا تجرى في غيرهم.
قال العلامة الانصارى في رسالته المعمولة في المسألة ما هذا نصه :
«ويشترط في الاول (يعنى الادلة الدالة على اذن الشارع بالتقية)
ان يكون التقية من مذهب المخالفين لانه المتيقن من الادلة الواحدة في
الاذن في العبادات على وجه التقية لان المتبادر من التقية التقية من مذهب
المخالفين فلا يجرى في التقية عن الكفساو او ظلمة الشيعة. لكن في
رواية مسعدة بن صدقة الآتية ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين مع
كفاية عمومات التقية في ذلك» .

واشار بقوله «في رواية مسعدة بن صدقة الآتية» الى ما رواه عن ابي-
عبدالله (ع) في تفسير ما يتقى فيه «ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم

على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعلمه المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فهو جائز» (١).

اقول - لا ينبغي الشك في عدم اختصاص التقية لغة ولا اصطلاحاً ولا دليلاً بخصوص ما كان في قبال المخالفين في المذهب من العامة، لما قد عرفت من انها هي اخفاء العقيدة او عمل ديني لما في اظهاره من الضرر، وانعلاكمها في الاصل قاعدة الاهم والمهم وترجيح المحذور الاخف لدفع محذور الاهم، وانها قاعدة عقلية تشهد به جميع العقلاء على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، ولو انكره بعض باللسان لبعض الدواعي فهو مؤمن به بالجنان ويظهر في اعماله واحواله عند اضطراره اليه.

ومن الواضح انه ليس في شيء من ذلك اختصاص بالمخالفين، بل لافرق في ذلك بينهم وبين الكافرين او ظلمة الشيعة، بل ما يبتلى به كثير من الناس ولا سيما الضعفاء في قبال ظلمة الشيعة اكثر واهم مما يبتلى به تجاه غيرهم، وان لم يكن ذلك في العبادات بل كان في غيرها.

هذا مضافاً الى ورود كثير من روايات انبأ بل بعض الايات من الذكر الحكيم في التقية من الكافرين و اشباههم مثل ماورد في ابراهيم عليه السلام وتقيته من قومه، وتقية مؤمن آل فرعون، وماورد في تقية عمار ياسر من مشركي مكة وغير واحد من المسلمين الاولين منهم ايضاً. وماوردني حق رجلين اخذهما مسيلمة الكذاب و اجبرهما على الشهادة بنبوته فاطهر واحد الكفرونجي ولم يظهر الاخر قبل قبل الخبر النبي (ص) فاستصوب فعل كل واحد لما فيه من مصلحة خاصة.

وقد مر جميع هذه الروايات والآيات في أوائل البحث في القاعدة
فراجع.

بل لفظ التقية، أو التقا المذكورة في كتاب الله في مورد واحد
فقط انما هي في قبال المشركين فاذن لا يبقى شك في عموم الحكم
ولانحتاج الى خصوص رواية مسعدة بن صدقة أو اطلاقات الباب
وعموماً.

فاذن لا يبقى شك في عمومية الحكم للكفار و ظلمة الشيعة بل قد
مرانه قد يتقى منهم في عصرنا هذا بما لا يتقى من اهل السنة.

ومنه يظهر ايضاً انه لا فرق في ذلك بين ان يكون ذلك مذهباً منهم
اولاً، مثلاً ترك حج التمتع ليس مذهباً لجميع فرق العامة وكذا التكتف في
الصلوة وقد يجوز علمائهم تركهما، ولكن قد يكون هناك بعض العوام
لا يرضون ذلك ويرون فيه «رفضاً» في عقيدتهم، بل قد يكون هناك
عادة خاصة دينية عندهم يراها العوام لازمة أو دليلاً على العقيدة بمذهبهم،
مما لا يمكن مراعاتها الا بترك بعض الواجبات أو تغيير فيها أو فعل بعض
المحرّمات فلا شك ان كل ذلك جائز عند الاضطرار اليها من باب التقية وطبقاً
لادلتها.

٢- هل التقية تجرى فى الاحكام والموضوعات معاً؟

لا اشكال فى جريان احكام التقية فى الاحكام، كالمسح على الخفين
او التكتف (القبض على اليه) فى الصلوة او غير ذلك مما لا يحصى .
انما الكلام فى جريانها فى الموضوعات كالحكم بهلال شوال
او ذى الحجة بالنسبة الى الصيام والحج ، وكثيراً ما يتفق ذلك من ان
حاكمهم يحكم بهلال شوال او ذى الحجة فيفطرون الصيام ويحجون البيت،
وهناك اناس من اصحابنا لو لم يتبعوهم فى هذا الحكم يتحملون منهم اشد
المشاق، فهل يجوز متابعتهم فى تشخيص هذه الموضوعات والعمل معهم
وان لم يثبت هذه الموضوعات عندنا بطرق صحيحة او ثبت خلافها احياناً،
وهل تجرى هنا دلة التقية ام لا؟.

لا شك ان موضوعات احكام الشرع التى نتكلم فيها على قسمين:
قسم يكون من الموضوعات الشرعية التى يكون بيانها بيد الشارع

المقدس كوقت المغرب وانه استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية.
 وقسم يكون من الموضوعات الخارجية المحضة كالهلال ورؤيته.
 لاشكال في القسم الاول لانه يعود بالاخرة الى اختلاف في الحكم.
 واما القسم الثاني الذي هو محل الكلام فعلا فهو ايضا على اقسام:

تارة نعلم خطائهم فيها،

واخرى نشك،

ومنشأ الخطاء قد يكون في كشف الواقع بطرقها الخارجية
 المعمولة، واخرى في اعمال طريق شرعى معتبر عندهم باطل عندنا
 كالركون الى بعض الشهود من غير الفحص عن حالهم، لعدم وجوبه
 عندهم مع وجوبه عندنا.

لا ينبغي الاشكال في القسم الاخير ايضا لانه ايضا راجع الى التقية
 في الاحكام وجوازها لعله مما لا كلام فيه فتدبر.

يبقى الكلام في الموضوعات الخارجية المحضة سواء علمنا
 بخطائهم فيها او شككنا ولم يثبت عندنا.

والكلام هنا ايضا تارة يكون من حيث الحكم التكليفى واخرى
 من حيث الحكم الوضعى:

اما من ناحية الحكم التكليفى فلا اشكال في جواز العمل مثلهم عند
 الضرورة و اجتماع شرايط التقية وسيأتى ان بعض الائمة عليهم السلام
 بانفسهم وقعوا في الضرورة من هذه الناحية احيانا وعملوا بالتقية كافتار
 الصادق (ع) صوم آخريوم من رمضان (او يوم الشك) خوفاً من منصور عند
 حكمه بشوال لما كان في مخالفة الجبار العنود من الخوف على النفس

النفيس المقدسة، كماورد في بعض الروايات وسيأتى الإشارة اليه ان شاء الله عن قريب.

ويجرى هنا جميع ما دل على جواز التقية عند الضرورة، ودليل العقل.

انما الكلام فى الناحية الثانية وهى صحة العمل اذا اتى به فى غير محله تقية منهم، واجزائه عن الواقع الصحيح.

فهل تشمله الاطلاقات السابقة الدالة على الاجتزاء بالعمل مثل قوله (ع) فى رواية ابي عمرا الاعجمى والتقية فى كل شىء الا فى النبذ والمسح على الخفين (١).

وظاهره صحة العبادات التى يؤتى بها على وفق التقية، الا فى الموارد المستثناة التى مر الكلام فيها.

وكذا قوله فى رواية زرارة ثلاثة لا تنقى فيهن احداً شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج (٢).

وهكذا الرواية ١٨ من الباب ٣٨ من ابواب الوضوء.

والرواية ٥ من الباب ٣ من اقسام الحج.

نعم ظاهر قوله (ع) فى حديثه مع منصور لان افطريوماً واقضيه احب الى من ان يضرب عنقى دليل على عدم الاجزاء بذاك الصوم ولزوم قضائه ولكن سيأتى ان شاء الله فى ذيل البحث وجهه، بحيث لا يبقى شك من هذه الناحية.

١- الحديث ٣ من الباب ٢٥ من ابواب الامر بالمعروف

٢- ٥ ٢٥ ٢

وعلى كل حال الانصاف ان الاطلاقات بانفسها، اولا اقل بالغاء
الخصوصية عن موارد الاحكام وتنقيح المناط فيها، يشمل مانحن فيه
فالعمل على طبق موازين التقية هنا مجز ورافع للتكليف، لاسيما بالنسبة
الى الحج وثبوت الهلال فيه الذي يمكن القول باستقرار السيرة فيها في
جميع الاعصار.

قال الفقيه المحقق النابه صاحب الجواهر في كلام له في كتاب
الحج مانصه:

«بقي هنا شيء مهم تشتد الحاجة اليه و كانه اولى من ذلك كله بالذكر
وهو انه لو قامت البيئة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه
يكون التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصح للامام الوقوف معهم
ويجزى لانه من احكام التقية ويعسر التكليف بغيره، اولا يجزى لعدم
ثبوتها في الموضوع الذي محل الفرض منه، كما يؤمى اليه وجوب
القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلت عليه النصوص
التي منها «لان افطريوما ثم اقضيه احب الى من ان يضرب عنقي». لم
اجد لهم كلاماً في ذلك ولا يبعد القول بالاجزاء هنا الحاقاً له بالحكم،
للحرج، واحتمال مثله في القضاء وقد عثرت على الحكم بذلك منسوباً
للعلامة الطباطبائي، ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم»
انتهى كلامه قدس سره الشريف (١).

وكلامه وان كان متيناً من حيث النتيجة ولكن فيه مواقع للنظر .
منها - انه لا وجه لتياس مسألة القضاء عند حكمهم بالعيد في

شهر رمضان بمسئلة الوقوف اوسائر المناسك فى الحج كما سنتلو عليك منه ذكراً.

ومنها - ان مجرد الحرج لا يدل على الصحة و تمامية العمل بل غاية ما يدل عليه هنا هو الجواز التكليفى وعدم الحرمة كما لا يخفى.
ومنها - ان قوله «احتمال مثله فى القضاء» مدفوع بان مجرد احتمال تحقق الخلاف فى ثبوت الهلال فى السنين الاتية لا يوجب سقوط التكليف بالحج الذى هو فى ذمته .

والانصاف انه لا ينبغى الاشكال فى اصل المسئلة والمستند هو عمومات ادلة التقية الظاهرة فى الاجزاء فى العبادات وغيرها بالشرح الذى عرفته، ولا سيما فى مثل الحج الذى استقر سيرة الاصحاب خلفاً عن سلف على العمل بحكمهم بالحلال مهما كان من غير تكبير، ولم يسمع منهم وجوب الاعادة او تغيير الوقوفات ، بل لم يتعرضوا لهم فى كتبهم الفقهية كما عرفت الاشارة اليه فى كلام الجواهر.

وما قد يترأى من بعض الاعلام واتباعهم من المعاصرين او ممن قارب عصرنا بالاحتيال فى بعض السنين الذى وقع الاختلاف فيها فى رؤية الهلال ، فالظاهر انه امر مستحدث لم يسمع به من قبل، ان هذا الاختلاق!

بقى هنا شيء

وهو انهم ذكروا مسئلة الاكراه فى افطار الصيام وحكم الاكثرون فيها بالصحة وحكى عن الشيخ قدس سره الفساد ، ومما ايد به القول

بالفساد ووجوب القضاء انه تجب القضاء في الافطار تقية وهي من مصاديق الاكراه.

قال شيخنا الاجل في الجواهر عند ذكر الاكراه في افطار الصيام بعد ما عرفت من الاقوال وبعد التصريح بعدم الخلاف في الصحة في خصوص ما اذا جرف في حلق الصائم شيء مانصه:

الاولى الاستدلال (على الفساد ووجوب القضاء في الاكراه) بما دل على حكم اليوم الذي يفطر للتقية اذ هو في معنى الاكراه كمرسل رفاعة عن الصادق (ع) انه قال : دخلت على ابي العباس بالحيرة فقال : يا ابا عبد الله (ع) ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذلك الى الامام ان صمت صمنا وان افطرت افطرتنا فقال يا غلام على بالمائدة فاكلت معه وانا اعلم والله انه من شهر رمضان، فكان افطاري يوماً وقضائه ايسر على من ان يضرب عنقي ولا اعبد الله وفي آخر «افطري يوماً من شهر رمضان احب الى من ان يضرب عنقي» حيث اطلق عليه اسم الافطار (١).

وذكر في اواخر كلامه في المسألة امكان الفرق بين مسئلتى الاكراه والتقية وتضعيف خبر القضاء فيها بالارسال وتخصيص دليل القضاء بالاكراه، ثم رجع منه وذكر ان الاحوط سلك الجميع في مسلك واحد للشك في شمول اطلاقات ادلة التقية لمثل ذلك الذي مرجعه في الحقيقة الى الموضوع مصداقاً او مفهوماً لا الى الحكم.

والانصاف ان الروايات الواردة في هذا الباب التي رواها في الوسائل في الباب ٥٧ من ابواب ما يمسك الصائم، منه ما لا يدل على شيء

مثل مارواه الصدوق قدس سره عن عيسى بن ابي منصور انه قال: كنت عند ابي عبدالله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه فقال: يا غلام اذهب فانظر اصام السلطان ام لا فذهب ثم عاد فقال لا فعدا بالغداء فتغدينا معه (١). فان غاية ما يدل عليه هو جواز الافطار واما القضاء فهو ساكت عنه بالمرة .

وهكذا الرواية الثانية والثالثة والسادسة من هذا الباب .

وما يدل على فساد الصوم وان جاز الافطار، ولازمه القضاء كما هو ظاهر، مثل رواية ابي العباس التي مر ذكرها في كلام الجواهر وهي الرواية الرابعة من هذا الباب وكذلك الخامسة منها وفي ذيلها فكان افطاري يوماً وقضائه ايسر على من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله . ولكنهما ضعيفا السند بالارسال.

ويستشم ذلك من الرواية الثامنة فراجع

وقد يتوهم من بعضها صحة الصوم وهي الرواية السابعة منها التي رواها الشيخ عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر (ع) انا شككنا سنة في عام من تلك الاعوام في الاضحى فلما دخلت على ابي جعفر عليه السلام وكان بعض اصحابنا يضحى فقال الفطريوم يفطر الناس والاضحى يوم يضحى الناس والصوم يوم يصوم الناس.

بدعوى ان ظاهرها كون ذلك اليوم الذي يفطر فيه الناس يوم فطر حقيقة واذا كان كذلك لم يجب قضائه قطعاً، ولكن حملها على هذا المعنى بعيد جداً والاظهر انها تدل على حكم ظاهري في المسألة الذي لا اشكال

فيه وهو جواز الافطار من باب التقية، واما اجزائه عن القضاء فهو ما ليس بصدد بيانه، ولو فرض له ظهر في ذلك فهو لا يقاوم ماضى وما يأتى من سائر الأدلة الدالة على الفساد.

والذى لابد من ذكره في المقام ان اطلاقات الاجزاء في التقية و العبادات التى يؤتى على طبقها لا تصور لها في شمول الموضوعات، فكما تكون دليلا على صحتها في الاحكام كذلك تدل على صحتها في الموضوعات كما في مناسك الحج ووقوفاته.

ولكن تختص مسألة الافطار في الصيام بخصوصية وهي ان البحث عن اجزاء الاعمال الصادرة عن تقية انما هو في الموارد التى يكون هناك عمل عبادى ولكن اتى به على وجه التقية وعلى وفق مذهب المخالفين، اما اذا ترك العمل، لاقتضاء مذهبهم تركه فلا وجه لسقوط القضاء عن المكلف.

وان شئت قلت : الأعمال الصادرة عن تقية ابدال اضطرارية عن التكاليف الواقعية كالصلوة مع التيمم التى تكون بدلا عن الصلوة مع الوضوء، واقتضائها الاجزاء ليس الامن هذه الناحية، ومن الواضح ان ترك العمل كالافطار استنادا الى عدم وجوبه لا يمكن ان يكون بدلا عن الواجب فلا يسقط الواجب به كما لا يخفى .

ويشبه هذا من بعض الجهات ما ذكره في باب اصابة الصحة وانها لا تجرى الا فيما اذا صدر عن المكلف عمل شككنا في صحته وفساده فلو شككنا في اصل العمل لم تجرى القاعدة لعدم احراز عمل هناك حتى يحتمل على الصحيح.

ان قلت۔ ان التقية كما تقتضى فى المقام ترك الاداء كذلك تقتضى
ترك القضاء .

قلت ۔ اذا كان هناك شرايط التقية موجودة بالنسبة الى القضاء قلنا
به ، كما اذا كان المكلف معاشراً معهم طول السنة وعلم من فعله انه قصد
القضاء، وهو فرض نادر جداً بل لعله لا يوجد له مصداق، فاذا لم يكن تقية فى
القضاء وجب فعله .



مرکز تحقیقات کتب و ترویج علوم اسلامی

٣- هل يعتبر فيها عدم

المندوحة ام لا ؟

قد وقع الكلام بينهم في اعتبار عدم المندوحة وما يكون به الفرار، في التقية، وآثارها التي منها صحة الاعمال المأني على طبقها على اقوال: اولها - انه غير معتبر مطلقاً، كما حكى عن الشهيدين والمحقق الثاني في البيان والروض وجامع المقاصد .

ثانيها - انه معتبر مطلقاً، كما حكى عن صاحب المدارك .

ثالثها - التفصيل بين ما كان متعلق التقية مأذوناً فيه بالخصوص وورده فيه دليل خاص مثل القبض في الصلوة (اي التكتف فيها) فهو صحيح مجز سواء كان هناك مندوحة ام لا ، و بين ما كان الدليل عليه هو عمومات التقية الدالة على انها في كل ضرورة واضطرار، كالوضوء بالنبيذ او الصلوة الى غير القبلة و اشباههما ، فحينئذ لا يصح العمل الا عند عدم المندوحة، لعدم صدق الضرورة بدونه، وهذا القول ايضاً محكى عن المحقق الثاني قلنس سره .

وقد يقال برجوع هذا القول الى قول صاحب المدارك حيث ان نفى اعتبار عدم المندوحة في الشق الاول انما هو باعتبار جميع الوقت، لا بالنسبة الى خصوص الوقت الذي يؤدي الصلوة فيه مثلاً، ومن المعلوم ان صاحب المدارك القائل باعتباره مطلقاً لا يقول به في جميع الوقت لانه مما لم يقل به احد فيما نعلم ... والامر سهل .

وهناك قول رابع وهو التفصيل الذي اختاره شيخنا الاعظم العلامة الانصاري قدس سره وحاصله:
ان هناك صورتان:

الاول: ما اذا كان المتقي قادراً على الامتثال الواقعي من دون تعويض في الزمان والمكان كما اذا كان عمله في الظاهر على وفق مذهب المتقي منه ، مع اتيانه بالعمل الصحيح الاختياري واقعاً ، كمن يقرأ (مثلاً) خلف امامهم سرّاً وهو يريد ان لا يقرأ، من دون اي محذور. فهذا مما لا يصح التقية فيه لوجود المندوحة بلا حاجة الى تغيير زمانه او مكانه
الثاني: ما اذا كان في ضرورة بالنسبة الى بعض الوقت دون تمامه، فلو اراد الصلوة مثلاً في اول وقتها لم يمكنه الا بالتقية . فهذا صحيح مجزئ، ولا يعتبر عدم المندوحة في تمام وقتها.

الثالث : ما اذا كان في ضرورة بالنسبة الى مكان خاص دون جميع الامكنة ، كمن لا يقدر على ترك التقية في مسجد النبي (ص) او المسجد الحرام مع قدرته على العمل الصحيح التام في غيرهما ، وهذا ايضاً مجزئ فلا يعتبر عدم المندوحة في كل مكان.

ولكن نحن نقول

أولاً : انه لا يخفى ان هذه الاقوال كلها تختص بالتقية الخوفية ولا تجرى في التقية المداراتية حيث لا يعتبر فيها تغيير الزمان او المكان، بل الظاهر من اخبارها انها انما شرعت لجلب قلوبهم، واتفاق كلمة المسلمين، ومثل هذا لا يعتبر فيه عدم المندوحة بلا اشكال.

فهل ترى ان قوله عودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم ، او قوله: من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله (ص) او قوله: كمن اول داخل وآخر خارج ... الى غير ذلك مما قدمضى عند سرد الاخبار، محمول على ما اذا كان مضطراً اليه ولم يقدر على الفرار؟ فهذا مما لا ينبغي الكلام فيه.

نعم لو قلنا باجزاء العمل في مثل هذا النوع من التقية امكن استثناء الصورة الاولى من الصور الثلاث التي ذكرها العلامة الانصاري قده ، وهو ما اذا قدر على العمل التام في مكانه وزمانه بعينه مع عدم اي محذور ، لانصرافها الى غيرها.

ثانياً- في التقية الخوفية لا ينبغي الريب في عدم اعتبار نفى المندوحة في تمام الوقت لا للاجماع ، لعدم اعتباره في هذه المسئلة ، ولالعمومات التقية لظهورها في الاضطرار المطلق وهو لا يحصل الا في تمام الوقت كما في غيره من ذوى الاعذار ، بل لخصوص الروايات الكثيرة الامرة بالصلوة معهم وغيرها تقية، فانها مطلقة بلا اشكال، وحملها على خصوص المضطر في تمام الوقت حمل على فرد نادر جداً .

وكذا اذا كان قادراً على العمل الصحيح في غير ذلك المكان فانه
ايضاً لا يجب الاخذ فيها بالمندوحة وترك الصلوة في مسجد النبي (ص)
مثلاً والصلوة في ربه وقافلته خارجاً يدل على ذلك وعلى ما قبله روايات
كثيرة :

منها: ما عن احمد بن ابي نصر البزنطي عن ابي الحسن (ع) قال قلت اني
ادخل مع هؤلاء في صلوة المغرب فيعجلوني الى ما ان اودن واقم
ولا اقرء الا الحمد ، حتى يركع ايجزيني ذلك؟ قال: نعم يجزيك الحمد
وحدها (١) .

وحملها على صورة الاضطرار بترك السورة في تمام الوقت كما ترى
ومنها ما عن بكير بن اعين قال سألت ابا عبد الله: عن الناصب يؤمن
ما تقول في الصلوة معه؟ فقال اما اذا جهر فانصت للقراءة واسمع ثم اركع
واسجد انت لنفسك (٢) .

ومنها ما عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال : لا بأس بان
تصلي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيها يجهر فيه فان قرائته يجزيك اذا
سمعتها (٣) .

ولا ينبغي في لزوم حملها على التقية كما ان الظاهر وجود المندوحة
في غالب هذه الموارد بان يصلي بعده او قبله في داره .

١- الرواية ٦ من الباب ٣٣ من ابواب صلوة الجماعة .

٢- ٣ » ٣٤ « ، ، ،

٣- ٥ » ٣٤ « ، ، ،

ومنها ما عن ابي بصير ليث المرادي قال قلت لابي جعفر عليه السلام : من لا اقتدى الصلوة؟ قال افرغ قبل ان يفرغ فانك في حصار فان فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه (١) .
وظاهرها الاجزاء والاكتفاء بتلك الصلوة مطلقا ولو قدر على ادائها في ذلك الموضع كما هو الغالب ، وقوله « افرغ . . . » يعنى من القراءة.

ومنها ماورد في ابواب صلوة «الجمعة» عن حمران عن ابي- عبدالله عليه السلام في حديث قال في كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ولا تقوم من من مقعدك حتى تصلى ركعتين اخريين ، قلت : فاكون قد صليت اربعا لنفسى لم اقتد به ؟ فقال نعم (٢) .
ودلالتها على الاجزاء كاطلاقها من حيث وجود المندوحة في مكان آخر وعدمه مما لا اشكال فيه.

ومنها ما رواه حمران بن اعين ايضا قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : جعلت فداك انا نصلى مع هؤلاء يوم الجمعة وهم يصلون في الوقت كيف نصنع؟ فقال : صلوا معهم . فخرج حمران الى زرارة فقال له : امرنا ان نصلى معهم بصلواتهم فقال زرارة : هذا ما يكون الابتأويل . فقال له حمران : قم حتى نسمع منه ، قال : فدخلنا عليه فقال له زرارة : ان حمران اخبرنا عنك انك امرتنا ان نصلى معهم فانكرت ذلك فقال لنا :

١- الحديث ١ من الباب ٣٤ من ابواب صلوة الجماعة

٢- الرواية ١ من الباب ٢٩ من ابواب الجمعة

كان الحسين بن علي (ع) يصلي معهم الركعتين فاذا فرغوا قام فاضاف اليها ركعتين (١).

واطلاق صدرها بجواز الصلوة معهم الدال على عدم وجوب اضافة الركعتين مقيد بما في ذيلها او يحمل الثاني على خصوص ما اذا قدر على اضافة ركعتين اخرين فان ذلك من قبيل ما يكون فيه المندوحة من دون حاجة الى تغيير المكان والزمان وان كان التقية موجوداً بالنسبة الى القراءة في الاوليين.

فتلخص من جميع ذلك، ولو بالغاء الخصوصية عن مورد الروايات عدم اعتبار نفى المندوحة من ناحية تغيير المكان او الزمان في التقية سواء كانت في الاجزاء كمورد الروايات او الكل. وان كان اطلاقات التقية المقيدة بالضرورة كدليل العقل غير دالة عليه.

مركز تحقیقات کتب ویراث علوم اسلامی

٤- هل المدار على الخوف

الشخصى او النوعى؟

اذا كانت التقية من القسم الخوفى فهل المدار فيها على الخوف الشخصى او النوعى بعد الفراغ عن كون المناط فى الخوف وجود احتمال الضرر، احتمالاً معتداً به حتى وان لم يظن به، بل وان شك او كان احماله مرجوحاً مع كونه مما يعتنى به العقلاء فان عنوان الخوف عرفاً صادق فى جميع ذلك، وان كان قد يتفاوت بتفاوت الاحتمالات شدة وضعفاً. والحق فى المقام ان يقال:

ان المتقى تارة يخاف على نفسه او عرضه او ماله، او على شىء من ذلك يتعلق بمن له علة، او على فرد معين اخر لا علة له به. واخرى على فرد او جماعة غير معينة من اهل الحق قد يحصرون فى ايدى اعدائهم فيعاقبون من جراء العمل الذى ترك فيه التقية غيرهم. اما الاول فلا اشكال فى جريان احكام التقية فيه، بل هو من اظهر

مصاديق التقية ويؤيده الروايات المعبرة فيها بانهاجنة او ترس او شبه ذلك.

وقد وقع التصريح به ايضاً في عدة روايات:

منها : مارواه اعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرايع الدين قال : ولا يحل قتل احدمن الكفار والنصاب في التقية الا قاتل اوساع في فساد وذلك اذا لم تخف على نفسك ولا على اصحابك، واستعمال التقية في دار التقية واجب الحديث (١).

والقدر المتيقن منه هو الخوف الشخصي على الاصحاب فتدبر.

ومنها - رواية المنصوري عن عم ابيه عن الامام علي بن محمد عن ابيه عليهم السلام قال : قال الصادق عليه السلام : ليس منا من لم يلزم التقية ويصوننا عن سفلة الرعية (٢).

ومنها - قول امير المؤمنين عليه السلام الذي ورد في تفسير الامام الحسن العسكري عليه السلام قال : التقية من افضل اعمال المؤمن يصون بها نفسه واخوانه عن الفاجرين وقضاء حقوق الاخوان اشرف اعمال المتيقن الحديث (٣).

ويدل عليه ايضاً الروايات الكثيرة الواردة في الباب ٢٨ من ابواب الامر بالمعروف التي قرنت فيهما التقية بقضاء حقوق الاخوان، ومن المحتمل ان يكون مراعاة التقية شرطاً من حقوق الاخوان فتكون المقارنة بينهما من هذه الناحية لوجوب حفظهم بها، وبعبارة اخرى تجب التقية لحفظ حقوق اخيه

١- الحديث ٢١ من الباب ٢٤ من ابواب الامر بالمعروف

٢- » ٢٧ » ٢٤ من ابواب »

٣- » ٣ » ٢٨ » »

كما تجب لحفظ نفسه وحقوقه، وان سبق منا احتمال اخرفى بيان هذه المقارنة وان الاول ناظر الى مناسبة الانسان مع اعدائه و الثانى الى مناسبه مع احبائه.

وكذلك مادل على ان ترك التقية من مصاديق القاء النفس فى التهلكة، وهو كثير. فكما ان القائه بنفسه فى التهلكة حرام كذلك القاء اخيه المؤمن بالهلاك او باطلاق «انفسكم» وشموله للغير ايضا.

واما القسم الثانى وهو الخوف على النوع بان يكون ترك التقية مستلزماً للضرر فى زمان آخر على اقوام آخرين احتمالاً معتداً به، كما اذا تركها فى بلاده عند بعض اهل الخلاف، وخاف منه الضرر على بعض اخوانه اذ ارجعوا الى بلادهم، سواء كان ذلك بالنسبة الى فرد او افراد. والظاهر جواز ذلك ايضا اما اولاً فلما عرفت مراراً من ملاك التقية وانه من باب مراعات الاهم وتقديمه على المهم.

واما ثانياً فلصدق الضرورة عليه فيشمله عمومات التقية الدالة على جوازها فى كل ضرورة .

واما ثالثاً فللدلالة غير واحد من اخبار ابواب التقية عليه بل على ما هو اوسع منه :

«منها»: ماروى فى تفسير الامام الحسن العسكرى (ع) عن الحسن بن على (ع) قال : ان التقية يصلح الله بها مة لصاحبها مثل ثواب اعمالهم فان تركها اهلك امة ، تاركها شريك من اهلكهم الحديث. (١)

«ومنها»: مارواه الشيخ فى مجالسه بسنده عن المنصورى عن عم

ابيه عن الامام على بن محمد (ع) عن آباءه (ع) قال: قال سيدنا الصادق (ع) عليكم بالتيقن فانه ليس منا من لم يجعلها شعاره ودثاره مع من يأمنه لتكون سجية مع من يحذره. (١)

بل مفاده اوسع مما نحن بصدد دلالة على وجوب رعايتها عند شدة التيقن مع من يأمنه اذا كان مقدمة لان يمتادها مع من يحذره ويكون تركها سبباً لاضاعتها في موارد لزومها ووجوبها فتأمل .

ولا يعارضه ما عن على بن موسى الرضا (ع) في حديث حيث جفى جماعة من الشيعة وحجبهم لتقيتهم حيث لا تجب التيقن (٢) كما هو واضح.



مركز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

١- الحديث ٢٨ من الباب ٢٤ من ابواب الامر بالمعروف .

٢- ٩ » ٢٥ « « «

٥- اذا خالف التقية في موارد وجوبها

اذا خالف التقية في موارد وجوبها فهل يكون العمل المخالف له صحيحاً وان كان عاصياً ، كما اذا صلى منفرداً فيما اذا اقتضت التقية الجماعة مع من لا يراه صالحاً لها، او يفسد مطلقاً، او يفصل بين مواردنا. اختار شيخنا العلامة الانصاري التفصيل بين ما اذا كان العمل المخالف له امراً متحداً مع العبادة كالسجدة على التربة الحسينية مع اقتضاها تركه (ومثله الوقوف بعرفات وصوم يوم الشك اذا خالف اعتقاده لاعتقاد مخالفه في تعيين يوم عرفة ويوم العيد). وبين ما اذا كان خارجاً عنه كترك القبض على اليد في الصلوة اذا اقتضت التقية فعلها . فاختر الفساد في الاول والصحة في الثاني .

والظاهر ان الوجه فيه دخول المسألة في مسألة اجتماع الامر والنهي ففي الاول يكون السجدة او نفس الوقوف والصيام محرماً منهاً عنه لا يصلح للتقرب المعتبر في صحة العبادة ، بخلاف الثاني فان الحرام

امر خارج عن عبادته مثل النظر الى الاجنبية حال الصلوة.
 هذا و المسألة مبنية على ان اوامر التقية هل هي كاوامر الابدال
 الاضطرابية تدل على جزئية مايؤتى تقية و شرطيته وبدليته عن المأمور به
 الواقعي، وانها ليست كذلك بل تدل على امر واجب في نفسه.
 فعلى الاول كان العمل المخالف لها فاسداً مطلقاً لعدم الاتيان
 بالمأمور به في ذلك الحال والرجوع الى غير ما هو مأمور به، وعلى الثاني
 لم يكن فاسداً، الا اذا دخل في مسألة اجتماع الامر والنهي وقلنا يبطلان العبادة
 مع الاتحاد بالحرام .

وحيث ان شيخنا العلامة قدس الله سره اختار الثاني ذهب الى
 التفصيل هنا .

ويرد عليه اولا : انه اذا قلنا بان ايجاب الشيء للتقية لا يجعله معتبراً
 في العبادة فلو تركه لم يكن عملاً فاسداً فعلى هذا لو ترك المسح على الخفين
 في حال التقية (ولم يكن في تركه محذور آخر) لم يكن وضوئه باطلاً.
 وقد اجاب هو نفسه عن هذا الاشكال بما حاصله : ان المسح على
 البشرة ينحل الى امرين احدهما نفس المسح و الاخر مباشرة للبشرة ،
 فاذا تعذر الثاني لم يسقط الاول ففي الحقيقة هذا ميسوره بعد ترك المباشرة،
 للتقية ، ثم ايد ذلك بما ورد في رواية عبد الاعلى مولى آل سام الواردة
 في حكم الجبيرة قال قلت : لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري
 فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء ؟ قال : يعرف هذا
 واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من

خرج ، امسح عليه ، (١)

فان المستفاد منها ان سقوط المباشرة للبد لا يوجب سقوط المسح على المراجعة ، وانه يستفاد من ضم قاعدة نفى الحرج بحكم وجوب الوضوء ، حكم الجبيرة .

وفيه : ان ما افاده قدس سره لا يكفي في حل الاشكال فان المسح على الخف ليس ميسوراً للمسح على الرجل قطعاً بل هو امر مباين له عرفاً كالمسح على شيء آخر خارجي و يشهد لذلك ماورد في ذم الماسحين على الخف عن الصادق عليه السلام اذا كان يوم القيامة ورد الله كل شيء الى شيء ورد الجلد الى الغنم فترى اصحاب المسح اين يذهب وضوئهم ؟ (٢)

فانها تنادي باعلى صوته ان المسح على الخف كالمسح على ظهر الغنم في الحقيقة ولا يرتبط بالانسان ابداً *بدر* واما رواية عبد الاعلى فلا بد من توجيهه بما لا يناقض ما ذكر من عدم فهم الميسور عرفاً في باب المسح وانه ليس المسح على الجبيرة الا كالمسح على امر خارجي فتدبر .

واوضح اشكالاته مسألة الحج والوقوفين في ايام يراه المخالف ايامهما وليس بذلك في الواقع اوفى ظاهر الشرع ، فانه لا يمكن ان يقال فيه : ان اصل الوقوف مطلوب ووقوعه في يوم عرفة اوليلة العاشر مطلوب آخر ، فاذا تعذر واحد وجب الآخر اخذاً بالميسور ، ولازم ذلك صحة عمل

١- رواء في الوسائل في الباب ٣٩ من ابواب الوضوء الحديث ٥ .

٢- » » » » ٣٨ » » » » ٢ .

من ترك الوقوف حينئذ واتى بسائر الواجبات اللهم الان يقال بعدم صدق ميسور الحج عليه حتى عند التقية مضافاً الى ركنيتهما فتأمل.

وثانياً : انه لاوجه للتفصيل الذى ذكره بين موارد، مثل السجدة على التربة الحسينية و ترك القبض على اليد اذا اقتضت التقية خلافهما ، وذلك لان نفس التقية واجبة واما تركها الخاص و الاشتغال بضدها ليس محرماً فان ضد الواجب ليس بحرام ، هذا محصل ماورده بعضهم عليه. ولكن يمكن الذب عنه بان ترك التقية بنفسه حرام كما يظهر من الرواية ٢٤ من الباب ٢٤ والرواية ٩ من الباب ٢٥ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

ففى الاولى منهما عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام لايمان لمن لا تقية له فمن ترك التقية قبل خروج قائمنا فليس منا ؛ وفى الثانى عن الرضا عليه السلام ايضاً انه جفى جماعة من الشيعة وحجبهم فقالوا يا بن رسول الله (ص) ما هذا الجفاء العظيم والاستخفاف بعد الحجاب الصعب ؟ قال - الى ان قال : وتتركون التقية حيث لا بد من التقية - اللهم الان يقال ان المذمة فيهما لترك الواجب لا الفعل الحرام ، وهذا مضافاً الى ان الفعل الذى يؤتى به على وجه مخالف للتقية بنفسه مصداق لالقاء النفس فى التهلكة وهو حرام وقدم فى غير واحد من روايات التقية ان النهى عن تركها بملاك انه مصداق لقوله تعالى ولا تلقوا بايدكم الى التهلكة .

اذا عرفت ذلك فلنعد الى اصل المسألة ونرى ان الحق فيها ماذا ؟ فنقول : ظاهر اطلاقات الساب صحة العمل اذا اتى به على وجه التقية والادلة الخاصة اعنى الاخبار الواردة فى موارد خاصة منها ايضاً

كالصريح في صحة الأعمال المؤداة على وجهها ولكن القدر المتقين بل
ظاهرها أن ذلك إنما يكون إذا عمل على وفقها لأمّا إذا ترك العاملين فترك المسح
على البشرة والخف معاً.

ومن الواضح أنه لا دليل لنا على صحة الأعمال المذكورة غير هذه
فاذا قصرت عن إثبات صحتها بدونه فلا بد من الحكم بالفساد، فكان نتيجة
ذلك امرأ يشبه البدلية .

وان شئت قلت: أنه وان لم يكن في اخبار الباب ما يدل على بدلية العمل
تقية عن العمل الواقعي كالأبدال الاضطراري ولا ليس فيها دلالة على أن المسح على
الخف بدل عن المسح على البشرة، بدلية التيمم عن الوضوء، ولكن إذا لم يكن
هناك دليل على اجزاء العمل الافي هذه الصورة كان أثره أثر البدلية ونتيجتها.
ومن المعلوم أن ذلك إنما يتصور إذا كانت التقية بترك شيء من اجزاء
الواجبات او شرايطها وأما إذا كانت بإضافة شيء عليها كالقبض على اليد،
وتركه ، فالادلة الدالة على المأمور به الواقعي باطلاقها تشمله ويصح العمل
اللهم الا ان يكون نفس العمل على هذا الوجه مصداقاً لالقاء النفس في التهلكة
فكان حراماً لا يصلح للتقرب به فيبطل من هذه الجهة .

٦- فى حكم الاعمال التى لها

بقاء من حيث الاثر بعد

ما زالت التقية

مركز تحقيقات كميوتير علوم اسدى

اذا توضحاً (مثلاً) تقية فلا شك فى جواز الصلوة معه مادامت اسبابها باقية،
واما اذا زالت وانقضى مورد التقية فهل تجوز الاعمال المشروطة بالوضوء؟
وان شئت قلت : ان الوضوء تقيه هل هو مبيح مادامت عواملها، اورافع
للحدث بحيث لا يحتاج الى اعادة الوضوء الا اذا تجدد شىء من الاحداث
ولا فرق فى ذلك بين العمل الذى توضحاله وغيره بعد فرض الكلام فى ارتفاع
اسباب التقية بقاء .

وكذلك الكلام فيما اذا اتى ببعض العقود او الايقاعات على وجه
التقية فهل يجوز ترتيب الاثر عليها بعد زوالها ام لا؟

والفرق بين ما نحن فيه وبين العبادات التى يؤتى بها تقيه التى

قد عرفت اجزائها عن المأمور به الواقعي مما لا يخفى ، فان هذه اسباب شرعية لها دوام بحسب الاثار التي تترتب عليها ، بخلاف مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات .

واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان مقتضى القاعدة الاولى هو الفساد وعدم ترتب الاثر في جميع موارد التقية الا ما خرج بالدليل وقد مرت الاشارة اليها في المباحث السابقة.

فهل هناك دليل على الصحة ام لا ؟

قديقال : نعم ، ويستدل له تارة بالاوامر الخاصة واخرى بالاوامر العامة .

توضيح ذلك :

اما الاوامر الخاصة الواردة في موارد التقية كالامر بالوضوء ربما يستفاد منها الصحة وعدم وجوب اعادته مطلقاً و ذلك لان رفع الحدث من آثار امثال الامر بالوضوء من غير مزيد وهو هنا موجود ، ولذا كل مورد ورد فيه الامر به كان رافعاً له فهل تجد مورداً واحداً امر فيه بالوضوء ولا يكون رافعاً ؟

وما يترآى من كون الوضوء مبيحاً في دائم الحدث لارافعاً ، مع ورود الامر به ، فانما هو من جهة دوام الحدث وتجديدها لامن حيث قصور الوضوء في رفعه .

فتحصل من ذلك ان كل مورد ورد فيه امر خاص ببعض الاسباب الشرعية عند التقية ، سواء كان من العبادات كالوضوء والغسل ، او من العقود كالنكاح ، او من الايقاعات كالطلاق فامثال هذا الامر دليل على

وجود المؤثر واقعاً فيترتب عليه جميع آثارها ولو بعد زوال اسباب التقية.
 واما الاخبار العامة الدالة على ان التقية جائزة في كل ضرورة وان
 التقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين، وقدمت في محلها
 فهي تدل على جوازها مطلقاً، وجواز كل شيء بحسبه: فجواز الوضوء
 رفعه للحدث وجواز البيع صحته وترتب الملك عليه وجواز الطلاق تأثيره
 في البيونة وكذا غيرها .

هذا ولكن يمكن المخدشة في الجميع اما الاخير فلان ظاهر الادلة
 العامة هو الجواز التكليفي ونفي الحرمة، لا الجواز الوضعي فالاستدلال
 بها على آثارها الوضعي مشكل جداً.

واما الاوامر الخاصة فالقول بالصرفها عن مانحن فيه قوي جداً وان
 هي الاكالا وامر الاضطرارية اذ ان التا اعذار كالمتميم بعدما وجد الماء.
 هذا مضافاً الى ما قد عرفتم ان التقية امر عقلائي قبل ان تكون شرعية،
 ولا شك ان العقلاء لا يعاملون معاملة الصنعة مع هذه الاسباب الا عند بقاء عوامل
 التقية واما بعد ارتفاعها فيرجعون الى اسبابها الواقعية الاختيارية .
 والحاصل ان الحكم ببقاء الآثار بعد زوال التقية مشكل جداً.

٧- هل هي واجب نفسي او غيري

هل التقية في موارد وجوبها واجب نفسي يترتب على تركه العقاب وغيره من آثاره او واجب غيري مقدمي بماله من الآثار المختلفة.

الذي يستفاد بادي الامر من أدلتها هو الثاني فانها شرعت لحقن الدماء وحفظاً عن الضرر الديني او الدنيوي من غير علة ، والدليل العقلي الدال عليه ايضاً لا يقتضي اريد من المقدمة، وكذا ما دل على ان تركها داخل في القاء النفس في التهلكة فتجب مقدمة لحفظ النفس عنها.

هذا ولكن الانصاف انها واجب نفسي بماله من الاثر وذلك لامرين:
اولا ان المظاهر من اطلاقات الأدلة وجوبها النفسي عند خوف الضرر سواء ترقب على تركها ضرر ام لا، وما ذكر فيها من حقن الدماء وغير ذلك فانما هو من قبيل الحكمة لالعدة ولذا ورد فيها الوعيد بالعذاب لمن تركها، مثل ماورد في تفسير الامام الحسن العسكري (ع) في حديث: « فاعظم فرائض الله عليكم بعد فرض موالينا ومعاداة اعدائكم استعمال التقية على انفسكم واموالكم ومعارفكم وقضاء حقوق اعوانكم وان الله يغفر كل ذنب بعد ذلك ولا يستقصي، واما هذان فقل من ينجو منهما الا

بعدمس عذاب شديد» (١) .

وكذا ما دل على انه مثل تضييع حقوق الاخوان مثل ما ورد في ذلك المصدر بعينه من قول علي بن الحسين عليه السلام يغفر الله للمؤمن كل ذنب و يطهره منه في الدنيا والاخرة ما خلا ذنبين : ترك التقية و تضييع حقوق الاخوان .

ومارواه ابن ادريس في آخر السرائر عن مولا علي بن محمد (ع) قال : لداود الصرمي : لو قلت ان تارك التقية كتارك الصلوة لكنت صادقاً (٢) الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع .
فان ذلك كله ظاهر في وجوبها النفسي .

وثانياً : ان ترك التقية - وهو صد فعلها - بنفسه القاء النفس في التهلكة ، لانه مقدمة لها ومن المعلوم ان ذلك بنفسه حرام فترك التقية بنفسها حرام يترتب عليها العقاب ويوجب الفسق ، وان شئت قلت : فعلها عين مصداق حفظ النفس وتركها عين مصداق اضرارها والقائها في الهلاكه وليس هنا من المقدمية عين ولا اثر فتدبر .

١- الحديث ١٢ من الباب ٢٨ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من الجلد ١ من الوسائل

١- الحديث ٢٦ من الباب ٢٤ من ابواب الامر بالمعروف

٨- هل هناك قسم ثالث للتقية؟

قد عرفت في المباحث السابقة ان التقية على ضربين : خوفاً و تحييباً، والاول ما يكون الغرض منها حفظ النفوس و الاعراض والدين بخلاف الثاني فان الغاية فيه هو جلب المودة وجمع الكلمة واثتلاف الفرقة وتوحيد صف المسلمين على اختلاف مذاهبهم في مقابل اعداء الاسلام، اعداء الحق، وقد عرفت ان لكل مقاماً يختص به.

وقد يقال ان هنا قسماً ثالثاً لها وهو ما يقابل الاشاعة واذاعة السروانه حكم سياسى شرع لحفظ المذهب ولولم يكن هناك خوف على احد، او مجال لجلب المودة وتوحيد الكلمة.

وقد عقد له في الوسائل باباً يخصه و اورد فيه اخباراً تدل على المقصود :

منها ما رواه محمد الخزار عن ابي عبد الله (ع) قال من اذاع علينا حديثنا فهو بمنزلة من جحدنا حقنا (١).

١- الحديث ١١ من الباب ٣٤ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

الخوف كما انه قد يكون على النفس يمكن ان يكون على الغير .

٢ - مارواه محمد بن مسلم قال : سمعت ابا جعفر (ع) يقول : يحشر العبد يوم القيامة وماندادماً (١) فيدفع اليه شبه المحجمة او فوق ذلك فيقال له : هذا سهمك من دم فلان فيقول يارب انك تعلم انك قبضتني وما سفكت دماً ، فيقول : بلى ولكنك سمعت من فلان رواية كذا وكذا فرديتها عليه حتى صارت الى فلان الجبار فقتله عليها وهذا سهمك من دمه (٢) .

فهل هذا الاترك التقية الموجب لالقاء الغير في التهلكة ؟

٣ - مارواه اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله (ع) وتلى هذه الآية : «ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون» قال والله ما قتلوهم بايديهم ولا ضربوهم باسيافهم ولكنهم سمعوا احاديثهم فاذا عوها فاخذوا عليها فقتلوا فصارت قتلوا واعتداء ومعصية (٣) .

الى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى ، وجميعها تدل على ان اذاعة السر انما هو في العقائد التي لو اظهرت اورثت ضرراً على صاحبها ، فنقل ما يشتمل عليها على صاحبها منافع للتقية التي امر بها عند الخوف على النفس او على الغير ، فليس هذا قسماً ثالثاً غير القسمين السابقين والامر واضح .

(١) ماندادماً الظاهر انه بمعنى ما اصاب دماً .

(٢) الحديث ١٤ من الباب ٣٤ .

٣ - الحديث ١٥ من الباب ٣٤

٩ - هل يحرم تسمية

المهدى (ع) باسمه الشريف؟



المشهور بين جمع من المحدثين حرمة تسميته ارواحنا له الفداء باسمه الخاص ، دون القابه المعروفة ، فهل هذا حكم يختص بزمان غيبته الصغرى دون الكبرى كما نقله العلامة المجلسى فى المجلد ١٣ من بحار الانوار عن بعض ؟

اوانه عام لكل زمان ومكان الى ان يظهر ويملا الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ؟

اوان حرمتها دائرة مدار التقية والخوف ، فعند عدم الخوف جائز وعند وجوده حرام؛ بل لا يختص ذلك به ارواحنا فداءه ويجرى فى غيره من الائمة (عليهم السلام) اختار ذلك شيخنا الشيخ الحر العاملى فى الوسائل فى مفتتح هذا الباب وصرح به ايضاً فى ختامه .

ولنذكر اولاً الاخبار الواردة فى هذا الباب ثم نتبعها بذكر المختار

وهى على طوائف :

الطائفة الاولى:

مادل على حرمة التسمية باسمه الشريف مطلقاً من دون اى تقيه من ناحية الزمان والمكان ولم يعلل بتعليل خاص واليك جملة منها:

١- مارواه الكليني عن على بن رثاب عن ابي عبدالله (ع) قال: صاحب هذا الامر لا يسميه باسمه الا كافر (١).

٢- مارواه ايضا عن الريان بن الصلت قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) وسئل عن القائم قال: لا يرى جسمه ولا يسمى اسمه (٢).

٣- مارواه الصدوق (قدس سره) فى كتاب اكمال الدين عن صفوان بن مهران عن الصادق (ع) انه قيل له من المهدى من ولدك؟ قال: الخامس من ولد السابع يغيب عنكم شخصه ولا يحل لكم تسميته (٣).

٤- ومارواه ايضا فى ذاك المصدر عن محمد بن عثمان العمري قال خرج توقيع بخط اعرفه: من سماني فى مجمع من الناس فعليه لعنة الله (٤). بناءً على عدم اختصاصه بذاك الزمان كما هو ظاهر الاطلاق.

٥- مارواه الصدوق ايضا فى اكمال الدين عن عبدالعظيم الحسنى عن محمد بن على بن موسى عليه السلام فى ذكر القائم (ع) قال يخفى

١- الحديث ٤ من الباب ٣٣ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

٢- ٥ د د د د د د

٣- ١١ د د د د د د

٤- ١٣ د د د د د د

بامر الحسن بن علي (ع) (١).

٤ - مارواه الصدوق ايضاً في كتاب اكمال الدين بسنده عن عبد العظيم الحسني عن سيدنا علي بن محمد (ع) انه عرض عليه اعتقاده واقاراه بالائمة - الى ان قال - ثم انت يامولاي ، فقال له (عليه السلام) ومن بعدى ابني الحسن ، فكيف للناس بالخلف من بعده ؟ قلت فكيف ذلك ؟ قال : لانه لا يرى شخصه ، ولا يحل ذكره باسمه حتى يخرج فيملا الارض قسطاً وعدلاً - الى ان قال - هذا ديني ودين آبائي (٢).

الى غير ذلك مما يدل عليه.



الطائفة الثالثة

مادل على عدم جواز تسميته (ع) معللاً بالخوف ، واليه بعض ماورد

في هذا المعنى

١ - مارواه الكليني بسنده عن علي بن محمد عن ابي عبد الله الصالحى قال : سألني اصحابنا بعد مضي ابي محمد (ع) ان اسأل عن الاسم والمكان فخرج الجواب : ان دلتم على الاسم اذاعوه وان عرفوا

١ - الحديث ٣ من الباب ٣٣ من ابواب الامر بالمعروف من المجلد ١١

من الوسائل .

٢ - الحديث ٩ من الباب ٣٣ من ابواب الامر بالمعروف من المجلد ١١

من الوسائل .

انما هو من جهة التقية عنهم.

٤- مارواه ايضاً عن محمد بن همام عن محمد بن عثمان العمري قال خرج توقيع بخط اعرفه: من سماني في مجمع من الناس فعليه لعنة الله (١). ودلالته كسابقه.

٥- مارواه في البحار عن ابي خالد الكابلي قال: لما مضى على بن الحسين (ع) دخلت على محمد بن علي الباقر (ع) فقلت جعلت فداك قد عرفت انقطاعي الى ابيك وانسي به ووحشتي من الناس.

قال: صدقت يا ابا خالد تريد ماذا؟

قلت: جعلت فداك قد وصى لي ابوك صاحب هذا الامر بصفة لورأيت في بعض الطرق لاخذت بيده:



قال: فتريد ماذا يا ابا خالد؟

قال: اريد ان تسميه لي حتى اعرفه باسمه.

فقال: سألتني والله يا ابا خالد عن سؤال مجهد ولقد سألتني بامر ما كنت محدثاً به احداً لحدثك ولقد سألتني عن امر لوان بنى فاطمة عرفوه حرصوا على ان يقطعوه بضعة (٢).

بناءً على ان قوله «لوان بنى فاطمة الى اخر» تدل على قصد بعضهم الاضرار به فضلاً عن غيرهم فلذلك لم يسمه (ع) باسمه حتى يكون مكتوماً فلا يعرف ولا تنصل ايدي المخالفين اليه خوفاً من الاضرار به.

والمستفاد من جميع ذلك ان اخفاء اسمه ليس لامر تعبدى خاص

١- الحديث ١٣ من الباب ٣٣ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

٢- بحار الانوار المجلد ١٣ صفحة ٨٨

وهو القائم من بعدى (١).

و نقل الروات له واحداً بعد واحد شاهد على جواز التسمية فى الجملة.

٤ - وما رواه ايضاً عن ابى نصره عن ابى جعفر (ع) عن جابر بن عبدالله عن فاطمة (عليها السلام) انه وجد معها صحيفة من درة فيها اسماء الائمة من ولدها فقرأه - الى ان قال - ابو القاسم محمد بن الحسن حجة الله على خلقه القائم، امه جارية اسمها نرجس (٢).

ونقل جميع روات السند مضافاً الى نقل جابر دليل على عدم المنع من التسمية فى جميع الحالات والظروف.

٥ - وما رواه ايضاً عن ابى الجارود عن ابى جعفر (ع) عن آبائه عليهم السلام قال: قال امير المؤمنين (ع) على المنبر: يخرج رجل من ولدى فى آخر الزمان - و ذكر صفة القائم واحواله الى ان قال له اسمان: اسم يخفى فاحمد واما الذى يعلن فمحمد. الحديث (٣).

وهو دليل على ان التصريح باسمه بمحمد حتى من فوق المنبر

جائز.

٦ - ما رواه باسانيده الكثيرة عن الحسن بن محبوب عن ابى الجارود عن ابى جعفر (ع) عن جابر قال دخلت على فاطمة عليها السلام وبين يديها لوح فيه اسماء الاوصياء من ولدها فعددت اثني عشر آخرهم

١- الحديث ١٧ من الباب ٣٣ من ابواب الامر بالمعروف .

٢- ١٨ د ٣٣ د

٣- ١٩ د ٣٣ د

احاديث هذا الباب انه :«قد صرح باسمه (ع) جماعة من علمائنا في كتب الحديث والاصول والكلام وغيرها منهم العلامة والمحقق والمقداد والمرتضى وابن طاووس وغيرهم ، والمنع نادر وقد حققناه في رسالة مفردة» (انتهى).

هذا هو ما ورد في هذا الباب من طوائف الاخبار وكلمات الاصحاب، ولا ينبغي الشك في ان القول بمنع التسمية تعبداً كلام خال عن التحقيق وان صرح به بعض الاكابر بل الظاهر ان المنع منه يدور مدار وجود ملاك التقية، وفي غيره كأمثال زماننا هذا لا يمنع على التحقيق.

وما افاده العلامة المجلسي قدس سره بعد ذكر بعض مادل على النهي عن التسمية الى ان يظهر القائم (ع): «ان هذه التحديدات مصرحة في نفى قول من خص ذلك بزمان الغيبة الصغرى تعويلاً على بعض العلل المستنبطة والاستبعادات الوهمية» ممنوع جداً، لما قد عرفت من ان هذا ليس علة مستنبطة واستبعاداً وهمياً بل صرح به في روايات عديدة ليست باقل من غيرها، هذا مضافاً الى مادل على جواز التسمية والتصريح به وقد عرفت في الطائفة الرابعة وهي اكثر عدداً واقرى دلالة من غيرها.

والحاصل ان المنع يدور مدار الخوف عليه (ع) او علينا بالموازين المعتمدة في التقية وذلك لامور:

اولا ان هذا هو الطريق الوحيد في الجمع بين الاخبار وحمل مطلقها على مقيدتها ، فالمطلقات وهي الطائفة الاولى بل الثانية ايضاً - فانها مطلقة من ناحية الخوف وعدمه وان كانت مغيبة بظهوره فانه لا ينافي تقييدها بما ذكرنا - بتقييد بالطائفة الثالثة الدالة على دوران الحكم مدار التقية، ولولا

ذلك تعارضت و تساقطت لوقلنا بان كل طائفة منها قطعية او كالتقطعية لتظافرها، او يقال بالتخير بناء على كون اسنادها ظنية وعندئذ يمكن الحكم بالجواز.

ومن اقوى القرائن على الجمع الذى ذكرنا هو الطائفة الرابعة المصرحة بجواز التسمية فى الجملة - وليت شعري ماذا يقول القائل بحرمة التسمية مطلقاً فى هذه الطائفة المتظافرة جداً ؟ فهل يمكن طرح جميعها مع كثرتها وفتوى كثير من الاصحاب على طبقها؟ او يمكن ترجيح غيرها عليها ؟

كلالاً طريق الى حلها الابدأ ذكرنا .

ثانياً - قدورد احاديث كثيرة من طرق اهل البيت والسنة صرح فيها بان اسم المهدي اسم النبي وكنيته (ع) كنيته (ص). ومن المعلوم ان هذا فى قوة التسمية فان الظاهر من بعض الاخبار الدالة على عدم ذكر الاسم هو عدم الدلالة عليه بحيث لا يعلم المخاطب من الناس ما يكون اسمه الشريف، لا مجرد التلفظ به، اللهم الا ان يقال ان ذلك وان كان مفاد بعض اخبار الباب ولكن بنا فيه بعضها الاخر الدال على حرمة التلفظ به لا الدلالة عليه ولو بنحو من الكناية فراجع وتدبر.

ثالثاً - ان القول بحرمة التلفظ باسمه الشريف من دون التقية ومحذور آخر، مع جواز الدلالة عليه بالكناية او بمثل م ح م د يحتاج الى تعبد شديد ، فإى حزاة فى ذكر اسمه الشريف فى اللفظ مع جواز ذكرها كناية، كالقول بان اسمه اسم جده رسول الله او بالحروف المقطعة، مع فرض عدم اى محذور ظاهر بتاتا؟

وأي شبهة لمثل هذا الحكم في الأحكام الشرعية؟
ومثل هذا الاستبعاد وإن لم يكن بنفسه دليلاً في الأحكام الفقهية
إلا أنه يمكن جعله تأييداً لما ذكرنا.

ويؤيده أيضاً بعض ماورد في عدم جواز التصريح باسم غيره (ع)
من الأئمة عليهم السلام عند الثقة، فلا يختص الحكم باسمه الشريف
مثل ما رواه الكليني بإسناده إلى عنبسه عن أبي عبدالله (ع) قال: إياكم
وذكر علي وفاطمة (عليهما السلام) فإن الناس ليس شيء أبغض إليهم من
ذكر علي وفاطمة (١).

ومن العجب ما حكى عن الصدوق قدس سره أنه بعد الاعتراف
بالتصريح باسمه في رواية اللوح قال جاء هذا الحديث هكذا بتسمية القائم
والذي أذهب إليه النهي عن التسمية انتهى.
وقد عرفت أنه لا ينحصر التصريح باسمه الشريف برواية اللوح ولا ينحصر
الدليل بروايات الطائفة الرابعة المصرحة بالاسم، ومع ذلك لم لم يختار -
القول بالجواز عند عدم الثقة كما اختاره صاحب الوسائل ويظهر من
كثير من الأصحاب؟

فلعله رآه موافقاً للاحتياط، وهو وإن كان كذلك إلا أن الاحتياط في
عمل النفس شيء والفتوى بالاحتياط شيء آخر، وبالجمله هذا الاحتياط
ضعيف جداً لا يجب مراعاته.

فتلخص عن جميع ما ذكر جواز التسمية باسمه الشريف وهو «محمد»

بن الحسن العسكري» عجل الله تعالى له الفرج - في امثال زماننا هداما
لاتقية فيه من هذه الناحية.

الى هنا ينتهى الكلام فى احكام التقية وفروعها.

وقد وقع الفراغ منه فى الجمادى الاخرى من سنة ١٣٩٢

(والحمد لله)



مركز تحقيقات كتابت پويز علوم اسلامى

٨- قاعدة لاتعاد



مركز تحقیق کتاب ویر علوم اسلامی
مدرکها

❧ اسناد و دلالت

❧ جواب مافیه من الاشکالات

❧ ما یتفرع علیها من الفروع

❧ معارضها والجواب عنه



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

من القواعد الفقهية قاعلة لانعاده وهي قاعدة عامة تجرى في جميع ابواب اجزاء الصلوة وشرائطها وموانعها (على القول بحجبتها) وبهذا دخلت في سلك القواعد الفقهية لما قد عرفت من ان ضابطها اشتمالها على احكام عامة لا يختص بباب خاص وباشتمالها على الحكم تمازج المسائل الاصولية فانها لا تشمل على حكم شرعي بل تكون قواعد تقع في طريق استنباط الاحكام. وبعدم اختصاصها بباب خاص وموضوع معين تمازج المسائل الفقهية المختصة بمواضيع معينة. وعلى هذا لا يمنع اختصاص هذه القاعدة بابواب الصلوة من انسلاکها في سلك القواعد الفقهية فان هذه الابواب تحتوى مواضيع مختلفة غاية الاختلاف.

* * *

اصل القاعدة

لا شك في ان الحكم الاول في المركبات الشرعية وغيرها الفساد اذا اخل بشيء من اجزائها وشرائطها او اتى بشيء من موانعها ، اذ مع

الاخلال بشيء من هذه لانه لا توجد المركب على الفرض، سواء كان ذلك عمداً او سهواً او جهلاً اذا كانت الجزئية والشرطية والممانعية مطلقة .
فالحكم بالبطلان وعدم الاجتزاء ولزوم الاعادة هو الاصل الاولى في جميع هذه الموارد.

ولافرق في ذلك بين ان يكون الدليل على الجزئية او الشرطية او الممانعية بلسان نفى الماهية مثل قوله «لا صلوة الا بطهور» وقوله «لا صلوة الا بفاتحة الكتاب» ، او بلسان الامر مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنباً فاطهروا (١).

او بلسان وجوب الاعادة عند الاخلال بها كما ورد في غير واحد من ابواب الاجزاء والشرايط والموانع مثل قوله (ع) في حديث زرارة بعد السؤال عن اصابة شيء من الدم او المني بثوب المصلي ونسيانه والصلوة معه والذكر بعد الفراغ منها «تعيد الصلوة وتغسله».

لعدم الفرق بين جميع هذه الصور، واطلاقها دليل على عدم اختصاص الجزئية وشبهها بحال خاص.

وما قد يتوهم من انه اذا كان الدليل عليها بلسان الامر - والامر لا يشمل الناسي وشبهه - كان مختصاً بالعالم العامد الذاكر ، وغيره خارج عن نطاق اطلاق دليل الجزئية والشرطية والممانعية، ومع عدم ثبوت هذه الامور في حقهم لامناص عن الحكم بالصحة عند تركها غفلة ونسياناً وشبههما، فاسد جداً، فان مثل هذه الاوامر او امر ارشادية، ترشد الى الجزئية تارة والشرطية

او المانعة اخرى، وليست على وزان الاوامر المولوية المختصة بالذاكر
العامد .

هذا مضافاً الى ان الاوامر المولوية الواردة في ابواب الاحكام
التكليفية ايضاً عامة شاملة للجاهل و الناسى ايضاً، وان سقطت عن الفعلية
في حقهم مادامت هذه الاعذار، فاذا ارتفعت وامكن التدارك بالاعادة او
القضاء وجب.

وبالجملة لا ينبغي الريب في ان قضية الاصل الاولى هو الفساد عند
الاخلال بشيء من هذه الامور.

نعم يستثنى منه ما اذا كان الحكم بالجزئية او الشرطية منتزعا عن حكم
تكليفى فعلى مثل ما فتى به المشهور من بطلان الصلوة في الارض المغصوبة
او اللباس المغصوب فانه لا دليل على شرطية الاباحة او مانعية الغصب الامن
ناحية حكم العقل بعدم جواز اجتماع الامر والنهي او عدم امكان التقرب
الى الله تعالى بفعل يتحدمع عنوان محرم.

ومن الواضح ان الفساد هنا مشروط بفعلية حكم الغصب بحيث
لا يمكن التقرب معه بالصلوة فلونسى او غفل او جهل به، بحيث لم تكن
الحرمة فعلية لم يكن هناك مانع عن صحة الصلوة. وهذا هو الفارق بينه
وبين غيره من الموانع والشرائط.

فالغافل والجاهل والناسى لحكم الغصب وموضوعه تصح صلواتهم
لعدم المانع في حقهم.

اذا تبين ذلك فاعلم:

ان فقهاءنا رضوان الله عليهم استثنوا من اصالة الفساد الجارية في

المركبات عند الانحلال بشيء من اجزائها و شرايطها وموانعها، ابواب
 الصلوة وافتوا بصحتها عندئذ الافي خمسة اشياء الطهور والوقت والقبلة
 والركوع والسجود (ثلاثة من الشرايط واثنان من الاجزاء) وسماه جمع
 من المتأخرين والمعاصرين ؛ «قاعدة لاتعاد» اخذاً مما ورد في الحديث
 الانى.



مركز تحقيقات كتابيہ وعلوم اسلامی

١ - مدرك القاعدة

المدرك الوحيد لهذه القاعدة هو صحيحة زرارة عن ابي جعفر الباقر

(ع) قال: لا تعداد الصلوة الا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود - ثم قال - القرائة سنة والتشهد سنة والتكبير سنة ولا تنقض السنة بالفريضة .

رواها في الوسائل في المجلد الثالث في ابواب القبلة الباب ٩ ،

الحديث ١ .

وكذا في المجلد الاول في ابواب الوضوء الباب ٣ ، الحديث ٨ .

وكذا في المجلد الرابع في ابواب افعال الصلوة الباب الاول

الحديث ١٤ .

وهذا الحديث صحيح سنداً ودلالة.

اما السند

فقندرواه الصدوق (رحمه الله) في الخصال عن ابيه، عن سعد (بن عبد الله

القمي) عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز

بن عبدالله (السجستاني) عن زرارة عن ابي جعفر (ع).

ورواه ايضاً في «الفقيه» باسناده الى زرارة عنه (ع).

وذكر في جامع الرواة وغيره ان اسناد الصدوق الى زرارة صحيح.

وسنده اليه - كما ذكره في آخر كتابه - هو هكذا «عن ابيه عن

عبدالله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن طريف

وعلى بن اسماعيل بن عيسى كلهم عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبدالله

عن زرارة بن اعين .

ورواه في التهذيب باسناده الى زراره.

وعلى كل حال الحديث صحيح من حيث السند قابل للاعتماد عليه،

فلا غبار اليه من هذه الناحية .



مركز تحقيقات كتب موير علوم اسلامی

واما الدلالة

لا كلام في دلالة الحديث بل صراحته في عدم وجوب اعادة الصلوة

عن الاخلال بما عدا الخمسة في الجملة انما الكلام في مقدار دلالتها واطلاقها

من جهات مختلفة .

فان الاخلال بما عدا الخمسة يتصور على وجوه:

اولها: ان يكون الاخلال ناشئاً من ناحية النسيان، امانسيان الحكم

نسيان الموضوع .

ثانيها: ان يكون مستنداً الى الجهل وعدم العلم ، اما بالحكم او

موضوع

ثالثها : ان يكون مع العلم والعمد .

لاشكال في شمول اطلاقها للصورة الاولى وعدم وجوب الاعادة منه سواء كان النسيان في جانب الموضوع او الحكم، بل القدر المبتقن منها هو هذه الصورة .

واما الصورة الاخيرة فلا ينبغي الشك في خروجها عنها وانصرافها منها وبقائها على حالها من وجوب الاعادة عند الاخلال بشيء من الشرائط والاجزاء .

وما اجود ما قاله سيدنا الاستاذ العلامة المحقق البروجردى قدس الله سره في هذا المقام من «ان القاعدة انما هو بصدد بيان حكم المريد للامثال المخل ببعض الجوانب ومن الواضح ان من كان بهذا الصدد لا يتصور في حقه الاخلال العمدى ، واما من ليس بصدد الامثال من اول امره فهو خارج عن نطاق بحثها قطعاً» *تحقيق كميتر علوم راسدى*

ويمكن ان يقال ايضاً انه لا يجوز على المولى الحكيم الحكم بعدم وجوب الاعادة في هذه الصورة - صورة الاخلال ببعض ما يعتبر في الواجب عمداً - فانه دليل على عدم وجوب ما اخل به من اصل - وهو خلاف الفرض، فاذا كان واجباً فكيف يرخص في تركه وهل هذا الانقض الفرض؟ فشمولها لصورة العمد والعلم تعود الى امر محال .

وما قد يقال :

ان هذا ليس بدعاً من الامر ولا مانع من امر المولى بشيء مركب ذات اجزاء وشرايط على نحو الوجوب ثم الحكم بصحته عند الاخلال

ببعضها، وقد وقع ذلك في باب القصر والاتمام، والجهر والاختفات، فإن القصر
او الجهر والاختفات مع كونها واجبة في محلها فقد حكموا بصحة العمل
مع الاختلال بها جهلاً ولو كان عن تقصير الذي في حكم العمد.
فكما ان الجاهل المقصر في هذين البابين يكون آثماً ولكن يحكم
بصحة اعماله مع اخلاله ببعض ما يعتبر في الصلوة من الشرائط، فكذا
الكلام فيمن اخل بشيء عامداً يحكم بصحة صلواته بمقتضى هذه القاعدة
وان كان آثماً في الجملة.

ويجوز هنا ما ذكره في توجيه الصحة وتفسيرها هناك من ان الامر المولى
قد يكون مراتب، فاذا اخل ببعض مراتبها بترك بعض الاجزاء او الشرائط
فقد نال بمرتبة اخرى منه واحرز شيئاً من الملاك والمطلوبية وان اضرع
بعضه، والمفروض انه بعد احرازه بهذا المقدار لا يبقى موضوع لاحراز
الباقى فيسقط الامر ويصح العمل ويكون آثماً من حيث الاختلال ايضاً.
ممنوع، بان هذا الوجه انما يصح اذا كان الامر مراتب و كان من
قبل تعدد المطلوب، وكان الشرائط والاجزاء الخمسة مطلوبة في حد ذاتها
وغيرها من الاجزاء والشرائط مطلوبات اخرى - كما ذكرنا ذلك في باب
الجهر والاختفات والقصر والاتمام.

ولكنك خبير بان هذا فرض غير واقع في ماعدا الخمسة وقد قام
الاجماع على ان الصلوة بجميع اجزائها وشرائطها مطلوب واحد لا تعدد
فيه الا في مسئلتى الجهر والاختفات والقصر والاتمام - فقد ذكرنا فيه ما ذكره
وانما هو في فرض الجهل لا فرض العمد.

والحاصل ان هذا التوجيه انما يصح في فرض امكان تعدد الطلب

واما فى غيره - وما نحن فيه منه - فيستحيل ذلك، فما ذكرنا من ان هذا امر غير ممكن - فى المقام - يكون تاماً صحيحاً مع حفظ الفرض.
يبقى الكلام فى الصورة الثانية - وهى صورة الجهل موضوعاً او حكماً فنقول:

الجاهل اما يكون جهله بسيطاً ويكون ملتفتاً الى جهله شاكاً فى الحكم او موضوعه (الملازم للجهل البسيط) فالانصاف انه بحكم العامد الذى قد عرفت انصراف القاعدة عنه بل استحالة شموله له ، فانه فى الواقع نوع من العمد وكيف يتصور كون الانسان يصدر امثال امر مولاة وهو شاك فى حصول المأمور به باجزاء وشرائط خاصة وهو لا يعتنى بهذا الشك وبما لا يعلمه من الاجزاء والشرائط بل بشكل تمشى قصد القربة منه فى كثير من الاحيان.

ولو قلنا بشمول القاعدة لمثله كانت باعثة للمكلفين الى الجهل وداعية لهم الى ترك الجد والاجتهاد فى تحصيل العلم باجزاء الصلوة وشرائطها، فان اعلانها بصحة صلوة الجاهل المقصود اع الى هذا المحالة، وهو كما ترى.

واما الجاهل بالجهل المركب ، الغافل عن جهله، العالم بخلافه، كمن يعتقد عدم جزئية السورة مع انها فى الواقع كذلك فلا يبعد شمول اطلاق الدليل له لعدم المانع منه ولا وجه للانصراف وشبهه.

٢ - اشكال على القاعدة ودفعه

وههنا اشكال

ينشأ من ان القاعدة لاشك انها بصدد الصحة الواقعية فاذا قلنا بشمولها للجاهل المركب لزم الحكم بصحة صلوة مثل هذا الجاهل التارك لبعض اجزائها او شرائطها (ماعدا الخمسة) واقعاً وهو نوع من التصويب الباطل ، اذا لل لازم كون الحكم واقعاً في حق العالم اشتمال صلوته على عشرة اجزاء وفي حق الجاهل خمسة اجزاء فقط، وهذا هو الفرق بين العالم والجاهل في الاحكام الواقعية وهو التصويب الباطل.

ويمكن ان يجاب عنه

بان هناك فرقاً واضحاً بين العالم والجاهل وهوان العالم يستوفي بعلمه تمام مصلحة العمل، ولكن الجاهل لا يستوفي منه الامتداد آمنه مع عدم امكان استيفاء الباقي بعد استيفاء هذا المقدار.

وان هو الا نظير العبد التارك لامر المولى القائل اسقنى ماء بارداً

فاتاه بماء غير بارد وشرب المولى منه ، لم يحتج بعد ذلك الى الماء البارد، والحاصل انه لما اتى بالناقص لم يبق مجال للاتيان بالكامل.
وان شئت قلت: هذا من قبيل الاتيان بغير المأمور به الراجع لموضوع المأمور به كما في المثال السابق وهذا امر واقع في المعروف والشرع.

فالمأمور به الواقعي هو المشتمل على عشرة اجزاء لا غير ، واما المشتمل على خمسة اجزاء فهو حاول شيء من المصلحة من دون ان يكون مأموراً به فلا يلزم محذور التصويب.

ومثل هذا البيان وان كان ممكناً في حق العالم العائد التارك لبعض الاجزاء الا انه خلاف ما ثبت بالدليل والاجماع فتأمل.

ويمكن الجواب عنه ايضاً - كما ذكره بعض اجلة العصر - ان الحكم الواقعي الانشائي في حق الجميع - الجاهل والعالم - سواء وهو عشرة اجزاء مثلاً، وانما الفرق بين الجاهل والعالم في الحكم الفعلي فالعالم حكمه الفعلي يدور على عشرة ايضاً والجاهل يدور حكمه الفعلي على خمسة اجزاء فاذاً لا يلزم التصويب فانه انما يلزم اذا كان الحكم بجميع مراقبه مختلفاً بين العالم والجاهل لاما اذا اتحدا في مرحلة الانشاء وهذا الجواب مثل ما ذكره في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي مع الاعتذار عن محذور التصويب باشتراك الحكم الانشائي بين الجميع مع اختلاف العالم والجاهل في الفعلية، نعم كلامهم هناك انما هو في الحكم التكليفي وهنا في الحكم الوضعي والظاهر ان هذا المقدار من التفاوت لا يوجب محذوراً في المقام.

٣ - هل تكون للقاعدة مدارك

اخر غير ما ذكر؟

قد ذكر العلامة الانصارى قدس الله سره الشريف في بعض كلماته
مدارك اخرى للقاعدة : *مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی*

منها رواية منصور بن حازم المروية في ابواب القراءة قال: قلت
لابي عبدالله (ع): اني صليت المكتوبة فنسيت ان اقرء في صلوتي كلها؟
فقال اليس قد اتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال تمت صلوتك
اذا كان نسياناً.

(رواه في الوسائل في الباب ٢٩ من ابواب القراءة الحديث ٢)،
ومفاد الرواية ان من اتم ركوعه وسجوده تمت صلوته ولا يضره
الاخلال بغيرهما من الاجزاء الاخر.

ومنها - مارواه ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن سفيان بن
السمط عن ابي عبدالله (ع) « تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل

عليك او نقصان.

(رواه فى الوسائل فى المجلد ٥ فى ابواب الخل فى الصلوة فى الباب ٣٢، الحديث ٣).

وهذه الرواية لو تمت كانت اوسع من حديث لاتعاد بناء على ما عرفت من التشكيك فى شموله للزيادة، ولكن هذه تدل على ان الزيادة والنقيصة السهويتين لا تضران بالصلوة بل يمكن علاجهما بسجدة السهو فانها جابرة لهما فلا تجب الاعادة لامحالة.

والذى يوهن الاستدلال بالاولى منهما ما ورد فى ذلك الباب بعينه من اجزاء تسبيح الركوع والسجود عن القراءة، فعن ابي بصير عن ابي- عبدالله (ع) قال ان نسي ان يقرأ فى الاولى والثانية اجزاه تسبيح الركوع والسجود (الحديث).

(الحديث ٣ من الباب ٢٩ من ابواب القراءة).

وهذا دليل على بدلية التسبيح عن القراءة لاجواز تركه مطلقا مع اتمام الركوع والسجود، وبالجمله لا يتجاوز دلالة الحديث - لو قلنا به - عن حد الاشعار على كفاية الركوع و السجود عن غيرهما عند النسيان فلا يمكن الاستدلال به، لاسيما مع عدم عموم فيه يشمل غير القراءة من الاجزاء .

ويوهن الثانى - مضافاً الى وهنه بالارسال (ومع الغض عنه لكون المرسل ابن ابي عمير) ضعيف بوجود سفيان بن السمط الذى من المجاهيل بان الرواية ليست فى مقام بيسان قاعدة كلية حاكمة بعدم فساد الصلوة بالزيادة والنقيصة فى اجزائها بل هى ناظرة الى بيان تدارك ما عرضه من

النقيصة والزيادة بعد الفراغ عن صحتها معه.
والحاصل ان الحكم بصحة الصلوة فى كل زيادة ونقيصة سهوية
شئء والحكم بلزوم تداركها بعد الفراغ عن صحتها بسجدة السهو شئىء، آخر
والظاهر ان الرواية بصدد بيان الثانى لا الاول.
فاثبت صحة الصلوة مع الاخلال ببعض ما يعتبر فيها نقيصة وزيادة
وجب تداركها بسجدة السهو، وهذا لا ربط له بما نحن فيه .



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامى

٢- هل تجرى القاعدة في موانع الصلوة؟

لا شك في شمول القاعدة للأجزاء والشرايط انما الكلام في شمولها للموانع ، مثلاً اذا كان المصلي ناسياً لمناعية لبس الذهب للرجال او لموضوعه وصلّى وفي يده خاتم من ذهب، فهل يمكن الفتوى بصحة صلواته نظراً الى انه اتى بالخمس كمالاً من دون الاخلال بشيء منها فيشملة اطلاق الحديث؟

الظاهر في بدء النظر هو ذلك؛ لعدم المانع من شمول الاطلاق له، ولكن عند التأمل الصادق يظهر عدم شموله لها او الشك فيه وذلك لمرتين، اولهما - ان الظاهر من الاستثناء كون المستثنى منه من جنس المستثنى فانه في الحقيقة اخراج ما لولاه لدخل، واما انقطاع الاستثناء فهو امر مخالف لظاهر الجملة الاستثنائية لا يصار اليه الا بدليل .

وحيث ان المستثنى في محل البحث هو من الاجزاء والشرايط فقط يعلم ان المستثنى منه ايضاً ليس الامنها ، واحتمال اندراج الموانع

كلها في المستثنى منه وان كان غير بعيد ، الا ان اختصاص المستثنى بهما قد يكون قرينة على اختصاص المستثنى منه ايضاً ، ولا اقل من كونه من قبيل المحفوف بما يحتمل القرينية وهو مانع عن الاطلاق والعموم كما ذكر في محله فتأمل.

ثانيهما - ما ورد في ذيل الحديث من قوله «ان القراءة سنة والشهد سنة والسنة لا تنقض الفريضة كالتعليل لما ذكر في صدره، وهو ايضاً قرينة على ان محط البحث هو الاجزاء و الشرايط فقط وان ما كان منها سنة (غير ركن) لا يوجب نقض الفريضة (اعني الواجبات الركنية) فتأمل.

وعلى كل حال لا تطمئن النفس باطلاق القاعدة ويقوى فيها انصرافها الى خصوص الاجزاء والشرايط فكان الموانع مسكوت عنها، ولا اقل من الشك في الشمول اللازم معه الرجوع الى مقتضى القاعدة الاولى وهو الفساد بالاخلال بشيء مما يعتبر في المركب وجوداً او عدماً.

* * *

٥- هل تشمل القاعدة زيادة الاجزاء ايضاً؟

لاريب في شمولها لنقص شيء من الاجزاء والشرايط، وانما البحث

في شمولها لزيادة ما يمكن الزيادة فيها.
واعلم ان هناك اقوالاً ثلاثة :

اولها - انها مختصة بالنقيصة ولا تشمل الزيادة ابداً .

ثانيها - انها تعم النقيصة والزيادة معاً ، ولا تختص بزيادة غير
الخمسة، بل تشمل زيادة الخمسة ايضاً (فيما يتصور فيه الزيادة) فالخمس
انما استثنيت من حيث النقيصة فقط ولم تستثن من ناحية الزيادة، فزيادتها
ايضاً لا توجب الفساد.

ثالثها - انها تعم الامرين ولكن زيادة الخمسة كنقيصتها توجب
البطلان فهي مستثناة من الجانبين فالمعنى انه لا تعداد الصلوة من نقيصته او زيادته
شيء ما عدا نقيصة او زيادة الخمسة.

واذ قد عرفت ذلك نرجع الى دليل كل من هذه الاقوال:
 اما القول الاول فيدل عليه ان نفس ادلة اعتبار الشرائط والاجزاء
 لاتدل على المنع عن الزيادة لولا ادلة الممانعة ، وان شئت قلت :
 ادلة الجزئية والشرطية انما تدل على اختلال الماهية المركبة عند فقدانها
 واما اذا وجدت - سواء وجدت مرة او مراراً - فلا تدل على اختلالها به
 كما هو ظاهر .

نعم ادلة الموانع قد تدل على المنع من زيادة بعض الاجزاء او جميعها
 وهذا امر لا دخل له بادلة اعتبار الاجزاء والشرائط .

وبعد ما عرفت آنفاً من عدم شمول اطلاق القساعة ودليلها لغير
 الاجزاء والشرائط وانها لا دلالة لها على حكم الموانع ينتج عدم شمولها
 للزيادة مطلقاً فانها امر تعود الى الممانعة غير الداخلة في القاعدة .

ويدل على القول الثاني ان الحكم ببطلان الصلوة بزيادة بعض
 اجزائها او جميعها في الحقيقة ترجع الى اشتراط عدمها فيها ، فالشرط
 تارة يكون وجودياً كالطهارة وغيرها ، و اخرى عديمياً كعدم الزيادة ،
 فاذا قلنا بعموم القاعدة للشرائط كلها - ومنها عدم الزيادة - فتشمله ايضاً
 فالحديث دال على ان الاخلال باى شىء من الشرائط الوجودية والعدمية
 غير مضر ما عدا الاخلال بخصوص الخمسة الظاهر في نقيصتها فقط ،
 فيبقى زيادة الاجزاء مطلقاً تحت المستثنى منه ،

ويدل على القول الثالث ان ارجاع ممانعة الزيادة الى شرطية
 عدمها امر خارج عن متفاهم العرف وانما هو دقة عقلية لا يعتنى بها في
 هذه الابواب ، بل الذى يفهمه اهل العرف ان اصل الزيادة كالنقيصة مفسدة ،

لان عدم الزيادة شرط .

فالمستفاد من حديث لاتعاد - على اطلاقه - انه لا يضر الاختلال بالنقيصة و الزيادة من ناحية غير الخمسة ، وانما يضر الاختلال بهما من الخمسة مطلقا .

هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كل من المذاهب الثلاث ولكن الحق هو القول الاول فتختص بالنقيصة دون الزيادة .

والدليل على ما اخترناه يتنى على مقدمة وهي :

ان ما يقال من ان ادلة اعتبار الاجزاء والشرايط ناظرة الى اعتبارها في مقابل انعدامها لافى مقابل الزيادة كيفما كان ، كلام شعري لاحقيقة تحته ، لان المركبات الشرعية كالمركبات الخارجية كلها محدودة من الجانبين ، من جانب الزيادة والنقيصة فانا لانجد مركباً عرفياً او شرعياً يكتفى فيه بمجرد وجود الاجزاء بى كمية ومقدار كان ، فكما ان اصل وجود الجزء لازم لاختذ النتيجة المرغوبة من المركب فكذا مقدارها ايضاً معتبر قطعاً .

فالناظر الى تحديد الاجزاء من الجانبين هو نفس ادلة الجزئية لانه دليل آخر يدل على مانعية الزيادة ، وهذا امر ظاهر لمن سبر مواردنا في العرف والشرع .

وحديث لاتعاد كالاستثناء من ادلة الاجزاء والشرايط فلا بد ان يكون عاماً شاملاً للنقيصة والزيادة كما ان نفس تلك الادلة كذلك .

ولكن الذى يوهن اطلاقه هو ذيل الحديث الذى يكون كالعلة لما فى صدره ، وهو قسوله التشهد سنة والقراءة سنة والفريضة لاتنقض

بالسنة ، ومن المعلوم ان هذا التعليل انما هو في ناحية فقدان النقيصة
لانه يقول : ان الفرائض وهى الاجزاء الركنية اذا وجدت لاتضرها فقد
الاجزاء غير الركنية وهى السنة فى اصطلاح الحديث .

هذا مضافاً الى عدم تصور الزيادة فى ثلثة من الخمسة وهى الوقت
والقبلة والطهور وانما يتصور فى اثنين منها، وهذا وان لم يكن مانعاً عن عموم
الحديث للزيادة ايضاً الا انه يوهنه فى الجملة فتدبر .
فالحكم بعموم القاعدة لزيادة الاجزاء لا يخلو عن اشكال .



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامية

٦ - هل تختص القاعدة بمن فقد الشرط

والجزء في تمام الصلوة ؟

لا ينبغي الكلام في عمومها لمن فقد شيئاً من اجزائها و شرائطها في تمام الصلوة ولكن اذا فقد شيئاً منها في بعض صلواته كمن صلى ركعة بلاستر شرعى ثم التفت واستتر ، او صلى في النجاسة ركعة ثم التفت والقى الثوب النجس عن عاتقه مع وجود غيره الطاهر .

قد يتوهم ان لفظ «الاعادة» ظاهر فيمن اتى بصلواته تماماً ثم رجع واتى به ثانياً وان من قطع صلواته وبني عليها بعداً لا يصدق في حقه الاعادة وقد يكون هذا مانعاً عن الاخذ بالعموم .

ولكنه توهم فاسد لاطلاق لفظ الاعادة على القطع في الاثناء والبناء على العمل ، ولا يختص بما بعده ، وقد عبر عنه بالاعادة في كثير من الموارد من دون اى حرازة مثل قوله (ع) في حديث زرارة الواردة في ابواب الاستصحاب «قلت ان رأيت في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد ...»

وان ابيت عن عدم شمول الحديث له فلا شك في شمولها بالاولوية القطعية فاذا صحت الصلوة مع ترك السترنسياناً في مجموعها فكيف لاتصح اذا تركه في ركعة منها مثلاً؟

٧- حكم ساير الاركان ماذا ؟

قد ثبت لنا من سائر الادلة ان اركان الصلوة لاتختص بالاثنتين من الخمسة اللذين من الاجزاء وهما الركوع والسجود ، بل تكبيرة الاحرام والقيام المتصل بالركوع والقيام عند تكبيرة الاحرام ايضاً منها وأنه لو أخل بها ولو سهواً بطلت صلواته ، مع عدم ذكرها في عداد الخمسة المذكورة في المستثنى.

ويمكن ان يجاب عنه:

اولا - بان الرواية عام كساير العمومات قابل للتخصيص ، فتخصص بساير الاركان كغيرها من العمومات.

اللهم الان يقال ان العمومات المشتملة على العدد في المخصص يشكل تخصيصها بمخصص آخر فانه اشبه شيء بالمعارض لا المخصص ، فاذا قال المولى اكرم العلماء الاثنتين منهم ، ثم ورد في دليل آخر نفى الاكرام من واحد آخر كان كالمعارض له ، ولا سيما فيما اذا كان الاستثناء من النفي فانه اقوى مفاداً ، وكيف يمكن جعل الاثنتين ثلثاً او الثلث اربعاً وما

الداعى على ذكر خصوص الاثنين .

اللهم الان يكون هناك داع الى التخصيص بالذكر مستفاداً من قرائن المقام لو الكلام ، اما فى مثل مانحن فيه لانجدوجهاً فى تخصيص الخمس من بين الاركان بالذكر واى فرق بينها وبين غيرها .
وثانياً - ان شيئاً من هذه الامور الثلاثة لا يوجب تخصيصاً زائداً فيعوان كان فى بدء النظر كذلك .

اما القيام المتصل بالركوع - والمراد منه ان يكون ركوعه عن قيام ، لاعن جلوس بان يرجع من القعود الى حد القيام منحياً - فلانه محقق لعنوان الركوع وبدونه لا يصدق عنوانه فالاخلال بهذه القيام ، والاكتفاء بادائه من قعود ، اخلال بنفس الركوع واقعاً فليس هذا ركناً مستقلاً فى قبال ساير الاركان بل هو محقق لو احد من الخمسة المذكورة فى الرواية .

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسدى

واما تكبيرة الاحرام فانها محققة لعنوان الصلوة وافتتاحها ، وبدونها لا تفتح الصلوة ولا يحرم عليه شىء مما يحرم على المصلى ، فلا تتحقق الصلوة بدونها ، ومن الواضح ان قاعدة لاتعاد موضوعها الصلوة فاذا لم يصدق عنوانها لم يكن لها موضوع ، ويستفاد ذلك من روايات متعددة وردت فى بابها .

فعدم ذكرها فى الحديث انما هو من جهة انها مذكورة فى الواقع بعد اخذ عنوان الصلوة فى موضوع القاعدة ، فليست هى تخصيصاً زائداً فى القاعدة .

واما القيام عند التكبير فهو شرط فى صحتها شرعاً وبدونه لا تتحقق

تكبيرة الاحرام التى هى محققة لعنوان الصلوة وافتتاح لها، فليس واجباً مستقلاً ركنياً حتى نحتاج الى تخصيص زائد فى القاعدة .

فتلخص من جميع ما ذكر ان المستثنى من القاعدة فى الحقيقة ليست الا الخمسة المذكورة فيها واما غيرها مما عدوه من اركان الصلوة فاما يعود اليها بنحو من الاعتبار او محقق لموضوع القاعدة وهى الصلوة فتدبر .



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم اسلامى

٨ - في تعارض القاعدة مع غيرها مما ورد في حكم الزيادة

قد يتوهم ان هناك تعارضاً بين القاعدة وبين ماورد في ابواب الخلل من بطلان الصلوة بمطلق الزيادة فيها ، فقد روى ابوبصير عن ابي عبدالله (ع) انه قال: «من زاد في صلواته فعليه الاعادة»

(رواه في الوسائل في الباب ١٩ من ابواب الخلل، الحديث ٢) فاذا قلنا بان القاعدة تختص بباب النقيصة ولادلالة لها على حكم الزيادة كما قويه آناً فلا كلام ، اما لو قلنا بما اختاره بعض من اطلاقها وشمولها للزيادة والنقيصة معاً - كما في القولين الاخرين - فيقع التعارض بينهما ، ولا مناص من علاجه بنحو من الانحاء المذكورة في بابه .

ولكن قبل كل شيء لابد من ملاحظة النسبة بين الدليلين : فقد يقال بوجوب ملاحظة النسبة بين كل واحد من المستثنى والمستثنى منه مع حديث ابي بصير .

وفيه ما لا يخفى من الضعف فان العام المخصص بالمتصل دليل

واحد ولذا لا ينعقد له ظهور من الاول فى العموم بعد ذكر الخاص متصلاً به، فلامعنى للتفكيك بينهما ، فهذا الاحتمال ساقط جداً.

فلا بد من ملاحظة النسبة بين حديث زرارة المشتمل على القاعدة كملاً، وحديث ابى بصير ، ومعلوم ان النسبة بينهما عموم من وجه. لان القاعدة تشمل الزيادة والنقيصة معاً على الفرض فهى اعم من حديث ابى بصير المختص بالزيادة ، ولكنها اخص منه من جهة، لاستثناء الخمس منها دون حديث ابى بصير، فهى اعم واخص من وجه.

و مورد التنازع بينهما هو الزيادة فى غير الخمس ، فان القاعدة تدل على صحة الصلوة معها وحديث ابى بصير يدل على وجوب الاعادة عليه. هذا ويمكن القول بوجوب تقديم القاعدة عليه لوجهين. الاول : انها اظهر من غيره لاشتمالها على التعليل بقوله : القراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة بالفريضة ، بينما لا يكون فى حديث ابى بصير تعليل .

الثانى - ان القاعدة ليست فى مرتبة حديث الزيادة بل هى مقدمة عليه بالحكومة .

لا يقال دليل الحاكم لا بد ان يكون ناظراً الى دليل المحكوم - كما حققناه فى محله - خلافاً لمن لسم يعتبر ذلك، ومن المعلوم انه لانظر لواحد من هذين الدليلين الى الآخر حتى يكون احدهما حاكماً على الآخر، بل واحد منهما مثبت لوجوب الاعادة فى الزيادة والآخر نافى له، وبينهما مضادة لاحكومة .

فانقول : ان القاعدة بمقتضى دليلها ناظرة الى تحديد دائرة

مدلول حديث ابى بصير اذ لو لم يكن هناك دليل على مانعية الزيادة (بمقتضى حديث ابى بصير الذى هو مكمل لادلة اعتبار جزئية اجزاء الصلوة) لم يكن موقع للقاعدة بالنسبة الى حكم الزيادة .

وبعبارة اخرى مفروض الكلام فى القاعدة فساد الصلوة من ناحية النقيصة والزيادة بحسب طبعها الاولى ولكن القاعدة يجعل لها حداً وان الاعادة المفروضة منفية فى غير الخمس، فهى ناظرة الى تحديد حكمها وهو كاف فى باب الحكومة.

والحاصل ان قوله «لاتعاد الخ» انما هو بعد فرض وجوب الاعادة بنحو الاطلاق بمقتضى دليل آخر، مثل حديث ابى بصير الدال على ان من زاد فى صلوته فعليه الاعادة وبدونه ليس لها معنى محصل فتدبر.

هذا ولكن قد عرفت ان الزيادة لا تتصور فى غير الاثنين من الخمس وهما الركوع والسجود فيلزم تخصيص حكم من زاد فى صلوته فعليه الاعادة - بالمآل - بهذين، وعندئذ يمكن ان يقال باستهجان هذا التخصيص وان اخراج ما عدا الركوع والسجود وابقائهما تحته امر بشيع، وهل يحتمل ان يكون المراد من قوا من زاد فى صلوته فعليه الاعادة، من زاد فى ركوعه وسجوده فعليه الاعادة ولو كان كذلك فلم عدل عن التعبير به اليه.

ولعل هذا من المؤيدات لما اخترناه سابقاً من عدم شمول القاعدة للزيادة اصلاً وعليه لا يلزم شىء من هذا المحذور فتدبر.

وقد يقال ان استهجان التخصيص انما يكون فى فرض اختصاص حديث ابى بصير بالزيادة السهوية، واما لو قلنا بانه يعم السهوية والعمدية والزيادة العمدية دائماً موجبة للفساد خارجة عن تحت قاعدة لاتعاد، فما

يبقى تحت حديث ابي بصير شيء كثير .

ولكنه مدفوع بان الحديث منصرف عن الزيادة العمدية قطعاً لانه يصدد بيان حكم من يريد الامتثال ومن الواضح ان مثله لايزيد في صلواته عمداً، وهو نظير ما ذكرناه في خروج النقيصة العمدية عن تحت قاعدة لاتعمد . هذا ولكن ما ذكر انما يصح اذا كان هناك دليل على البطلان بالزيادة من قبل، وعندئذ يصح ان يقال ان المريد للامتثال لا يخالفه عمداً، واما اذا كان دليل البطلان هو هذا الحديث وشبهه فلم يكن هناك مانع عن شمولها للزيادة العمدية .

والحاصل ان الدليل على شرطية عدم الزيادة هو هذا الحديث (حديث ابي بصير) وشبهه المكمل لادلة الاجزاء و الشرايط وهو شامل للزيادة العمدية والسهوية معاً فلا موجب لاستهجان التخصيص هنا . وهنا احتمال آخر في معنى الحديث يبتنى على اختصاصه بالزيادة في الركعات فقط اذ زيادة بعض الاجزاء لاتعد زيادة في الصلوة وليس مجرد الجزء صلوة، وانما الزيادة فيها تكون بركة فانها اقل ما يصدق عليه عنوان الصلوة وعلى هذا لادخل بالحديث لما نحن بصده اصلاً ولا يبقى محل للمعارضة بينه وبين القاعدة وتام الكلام في معنى الحديث من هذه الناحية موكل الى محله من كتاب الصلوة باب الخلل .

۹۔ قاعدة الميسور



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

معنى قاعدة الميسور وموردها

اذا تعذر بعض اجزاء المركبات الشرعية كالصلوة والحج والوضوء وغيرها (كمن لا يقدر على السجدة لضيق الوقت) او بعض شرائطها ، (كمن لا يقدر على السجدة او مراعاة القبلة) او اضطر الى ارتكاب بعض الموانع (كما اذا اضطر المصلي الى الصلوة في الثوب النجس او اجزاء غير المأكول) فان قام هناك دليل خاص على وجوب الاتيان بالباقي ، او وجوب ترك الكل لعدم الامر بالباقي فلا كلام .

اما ان لم يكن هناك دليل على شيء من الطرفين فهل هناك قاعدة تقتضي وجوب الباقي الا ما خرج بالدليل ام لا ؟

المعروف في كثير من كلمات القوم نعم ، وهو المسمى بقاعدة الميسور ، مأخوذة من الحديث المشهور الاتي «الميسور لا يسقط بالمعسور» يعني تعسر البعض لا يكون موجبا لسقوط الباقي اذا كان التعسر موجبا لسقوط التكليف بالمعسور .

ثم انه لا اشكال في ان قضية اطلاقات ادلة الجزئية و الشرطية هي سقوط الباقي بتعذر بعض الاجزاء او الشرائط ، او الاضطرار الى ارتكاب بعض الموانع ، وذلك لان اطلاقها دليل على اعتبارها في الأمور به

مطلقاً حتى في ظرف التعذر ولازمه عدم الفائدة في فعل الباقي وهو واضح.

* * *

مدركها واسنادها

استدل للقاعدة بامور مختلفة ولكن العدة من بينها الروايات الثلاث،
المرسلات، المشهورات، وسيأتي الإشارة الى امور اخر استدل بها لها ايضاً
ان شاء الله .

الاولى ، ماروى عن النبي (ص) انه قال : اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم .

الثانية ماروى عن علي (ع) الميسور لا يسقط بالمعسور .

الثالثة ماروى عنه (ع) ايضاً : ما لا يدرك كله لا يترك كله
ولكن رواهما في الكفاية عن النبي (ص) ايضاً بينما صرح غير
واحد بنقلهما عن علي (ع) وقد نقل المحقق الاشتياني في تعليقاته عن غوالي
الثالثي روايتهما عن علي (ع) .

والظاهر انهما كذلك مرويان عنه (عليه السلام).

وقد روى الحديث الاول مسنداً عن طرق العامة فقد رواه البهيقي
في سننه عن احمد بن حنبل عن يزيد بن هارون عن الربيع بن مسلم القرشي
عن محمد بن زياد عن ابي هريرة قال خطبنا رسول الله (ص) فقال ايها الناس
قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى
قالها ثلاثاً فقال رسول الله (ص) لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال

ذروني ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه ؛ ثم قال البيهقي : رواه مسلم في الصحيح عن زهير بن حرب عن يزيد بن هارون - (١) .

وقد يقال ان ضعف اسناد الاحاديث منجبرة بالشهرة المحققة وقد قيل انها بلغت حد الاشتهار حتى يعرفها العوام والنسوان وقال العلامة الانصاري في كلام له في القاعدة في ابواب اصالة الاشتغال : « وضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب في ابواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع .



الكلام في دلالتها

مركز تحقيق كتاب مآثر علوم اسلامی

لوسلمنا انجبار اسناد بما عرفت من الشهرة بقى الكلام في دلالتها فانها قابلة للبحث والتنقيب من شتى الجهات .
اما الحديث الاولى فالاستدلال به يتوقف على كشف معنى «من» و «ما» فيه .

اما «من» في قوله (ص) «منه» فتحمل ثلاث معان .

١ - ان تكون تبعية ، فالمعنى فأتوا البعض الذي تستطيعون واطرکوا مالا تستطيعون .

٢ - ان تكون بمعنى «الباء» فتكون للتعدي فان الاتيان بتعدي بالباء .

١ - السنن الكبرى للبيهقي ج ٤ ص ٣٢٦ .

٣ - ان تكون بيانية وهذا الاحتمال ضعيف لعدم كون الضمير الواقع بعدها بياناً لشيء ، فيبقى الاحتمالان الاولان، وحمل الحديث على كل منهما جائز وان كان الاول اظهر لان الغالب في معنى «من» هو التبويض ولا اقل من انها اشهر واعرف من كونها بمعنى الباء.

ولكن يبقى الكلام في ان المراد التبويض بحسب الافراد والاجزاء، يعنى فأتوا من افراده ومصاديقه ما استطعتم؛ او من اجزائه ما استطعتم، ومن الواضح ان دلالة على المطلوب انما تتم لو كان التبويض بحسب الاجزاء لا الافراد.

ولكن الذى يبعد هذا الاحتمال شأن ورود الحديث وما عرفت من من مسألة الحج المروية في كتبهم بعبارات مختلفة كلها ترمى الى شيء واحد وهو انه (ص) قالها عند السؤال عن تكرار الحج او الاتيان به مرة واحدة مدة العمر وهو صريح في ان التكرار منه التبويض بحسب الافراد لا الاجزاء. فالاستدلال بالحديث على دلالة الامر على التكرار في قبال القول بدلالته على المرة او عدم الدلالة على شيء اولى من الاستدلال به على قاعدة الميسور - كما ذكره في الفصول - وان كان فيه ايضاً ما لا يخفى كما سيأتى.

هذا مضافاً الى ان الاتيان بالحج مكرراً بمقدار الاستطاعة ليس واجباً باجماع الامة بخلاف من احدى؛ فالامر في الحديث محمول على الاستحباب، وهذا اشكال آخر عليه .

والحاصل ان التمسك به ممنوع من وجهين، من جهة ظهوره بقريئة المورد في التبويض الافرادى - وهو خلاف المطلوب - ومن جهة ظهوره

فى الاستحباب بقرينة المورد ايضاً.

واما كلمة «ما» فى قوله استطعتم فتحتمل ايضاً وجهين : الموصولة والمصدرية المادامية.

فعلى الاول يراد بها كل شىء استطعتم من افراده ، وعلى الثانى يكون المراد الاتيان به مادامت القدرة على تكراره باقية. والاول اظهر وان كان متحد مع الثانى فى النتيجة.

* * *

بقى هنا كلام

وهو انه قد يتكلف لتصحيح الاستدلال بالحديث بامكان استعمال لفظ الشىء فى قوله اذا امرتكم بشىء فى الاعم من المركب ذات اجزاء والطبيعة ذات افراد فيكون المراد من قوله «ما استطعتم» الاعم من الاجزاء المبسورة وافرادها كذلك، عند عدم القدرة على الجميع، فيشمل القاعدة ومورد الحديث جميعاً من دون اى محذور.

وما قد يقال من لزوم محذور الجمع بين اللحاظين المتنافيين فان لحاظ الكل فى مقابل الاجزاء ينافى لحاظ الكلى فى مقابل الافراد.

مدفوع بان استعماله فى كليهما وان كان كذلك الا ان استعماله فى الجامع بين الامرين بمكان من الامكان واى جامع اوسع واشمل من كلمة «شىء» الدال على مطلق الوجود. فاذن لا مانع من الاخذ بالحديث فى المقام. ولكن مع ذلك كله لا يمكن المساعدة عليه فان استعمال الشىء فى الجامع بل فى كل واحد منهما بعينه وان كان جائزاً - كما ذكرنا فى

محله من جواز استعمال لفظ واحد في اكثر من معنيين وان تعدد اللحاظين بل وتنافيهما امر شرعى لاحقيقة له، فان الاستعمال ليس من قبيل فناء اللفظ في المعنى الذى هو آنى الوجود - الا ان هذا النحو من الاستعمال مخالف للظاهر لا يصار اليه الا بدليل، كما ان استعماله في الجامع هنا ايضاً مخالف لظاهر سوق الحديث ، بل الظاهر منه هو خصوص الافراد لا غير كما يظهر بادننى تأمل في معنى الحديث عند متفاهم العرف.

هذا مضافاً الى لزوم استعمال الامر في الجامع بين الوجوب والاستحباب لما قد عرفت من عدم وجوب التكرار في الحج قطعاً وهذا ايضاً يحتاج الى قرينة بعد القطع بلزوم صرفه عن الوجوب الظاهريه بمقتضى طبيعته.

وبالجملة الاستدلال بها للقاعدة مشكل جداً.

مركز تحقيق مكتبة العلوم السدي

الحديث الثانى

وهو المروى عن على (ع) : الميسور لا يسقط بالمعسور، وقد يقال ان دلالة اظهر من الاول لعدم وجود مورد خاص له يخرج به عن ظهوره في الاجزاء.

ولكن مع ذلك فيه اباحت من جهات شتى:

اولها - هل المراد منه الميسور من الافراد؛ او من الاجزاء او الاعم منهما؟ فان المتعلق فيه محذوف ويحتمل اموراً مختلفة . ومن الواضح انه لا يصح الاستدلال به الاعلى الاولين، فهذا مانع عن التمسك به.

ولكن لا يبعد دعوى الاطلاق فيه، فالميسور من كل شيء - سواء كان من افراده كما اذالم يتمكن من صوم كل يوم من شهر رمضان، او من اجزائه كما اذالم يتمكن من السورة في صلوته - لا يترك بمعسوره.

فانفيها هل الامر فيه المستفاد من قوله «لا يسقط» للوجوب او اعم منه والاستحباب؟ قد يقال ان مقتضى اطلاقه وشموله للمستحبات - لعدم الدليل على خروجها منه - كون الامر بالباقي مستعملاً في الاعم، فقوله لا يسقط لظهوره في التحريم مطلقاً، وحينئذ يسقط الاستدلال بها حتى في مورد الواجبات. والحاصل انه لو قلنا بخروج المستحبات عنه كان تخصيصاً بلامخصص، وان قلنا بشموله لها سقط ظهور الامر فيها عن الوجوب.

هذا ولكن الانصاف ان اطلاقه لا يمنع عن الاخذ به في المقام لظهوره في اتحاد حكم الميسور من العمل مع الكل، فان كان واجباً فهو واجب وان كان مستحباً فهو مستحب. وهذا مما لا ينبغي الشك فيه.

ثالثها ان اجزاء المركب ليس ميسوراً للكل ابدأ، وذلك لان وجوب الجزء في ضمن وجوب الكل وجوب ضمنى غير استقلالى ومن الواضح ارتفاعه بارتفاع وجوب الكل فلو ثبت هناك وجوب على الاجزاء الباقية كان وجوباً اخر غير ضمنى بل كان استقلالياً فهذا ليس ميسوراً له بل شيء مباين له. وان شئت قلت اذا ارتفع وجوب الكل لتعذر بعض اجزائه كان وجوب الباقي، بالوجوب السابق، من قبيل الانتفاء بانتفاء الموضوع. فاذن لا بد من تخصيصه بافراد الكلى وانه لا تسقط الافراد الممكنة بالافراد المعسورة.

هذا وفيه اشكال واضح لان الميسور والمعسور صفتان للاجزاء والكل لا للوجوب العارض لهما فلو فرض اختلاف الوجوبين لم يختلف الموضوعين فالمعنى ان الحمد والركوع والسجود التي تكون ميسورة لا تترك بتعذر الاتيان بالسورة وان شئت قلت هذان عنوانان مشيران الى ذوات الاجزاء الخارجية المعتبرة في المركبات لاليها بصفة الجزئية للكل حتى تنتفى بانتفاء الكل.

رابعها ان الحكم بعدم السقوط محمول على الميسور، اي «الميسور من العمل» فلا بد من احراز هذا العنوان قبلا حتى يصح الحكم بعدم سقوطه، ومن المعلوم ان كون الشيء ميسوراً من العمل معناه كونه مما يصدق عليه عنوانه في الجملة ويقوم به الملاك والمصلحة كذلك.

و ان شئت قلت : الميسور من الشيء هو ما لا يصح سلب اسمه منه فاذا كان المتعذر من الاجزاء ما يتوجب سلب الاسم عنه كان الباقي خارجاً عن محط القاعدة فاذا امر المولى عبده بطبيخ يتركب من عدة اجزاء من الارز وبعض الحبوب والبقل والملح والماء، ولم يقدر العبد الا على الملح والماء لم تجر القاعدة في حقه ولا تعد هذان ميسوراً للطبيخ كما هو واضح.

واذا كان الامر كذلك اشكل الامر في المركبات الشرعية لان صدق الاسم وعدمه موكل الى تشخيص الشارع وامره، فشمول القاعدة لها موكل الى امره والمفروض ان الامر بالباقي لا يستكشف الامن القاعدة.

والانصاف ان هذا الاشكال ايضاً قابل للدفع لان صدق العناوين الشرعية مثل الصلوة واشباهها لا يتوقف على ورود الامر بها شرعاً بل المقياس

فيه نظر المشرعة المتبوع في الحقايق الشرعية المقتبس من مذاق الشارع المقدس.

فلو تعرض جميع اركان الحج ولم يقدر الاعلى مجرد صلوة الطواف او هى والطواف نفسها لم يصدق عليها عنوان الحج قطعاً بخلاف ما لو قدر على الوقوفين وغيرهما ما عدا رمى الجمرات مثلاً. وكذا الكلام فى الصلوة وغيرها.

فتلخص من جميع ما ذكرنا امكان دفع جميع الاشكالات عن الرواية فلو ثبت اعتبار اسنادها بالشهرة لم يبق غبار على الاستدلال بها. هذا ولكن ستعرف ان شاء الله بعد نقل الحديث الثالث ان هنا اشكالا هاما عليهما لا يمكن دفعه ومعه يشكل الاعتماد عليهما فى اثبات القاعدة .

مركز تحقيق كتاب توتير علوم ديني
* * *

اما الحديث الثالث

وهو ماروى عن امير المؤمنين (ع) ما لا يدرك كله لا يترك كله فالكلام فيه من بعض الجهات كالكلام فى سابقه فان كلمة « كل » كما يحتمل الكل بحسب الافراد يحتمل الكل بحسب الاجزاء وكذلك يحتمل الاعم منهما .

لا يبعد دعوى الاطلاق فيه ايضا فان لفظة كل جامع بينهما فمعنى الحديث اذالم يدرك جميع الافراد الواجب فعلها لا يترك جميعها، كما انه اذا يتمكن من تمام اجزاء المركب لا يترك جمع اجزائه.

وان ايت عن ذلك لم يبعد القول بان ظهور الكل فى الجمع من ناحية الاجزاء اقوى من ظهوره فى جمع الافراد فتدبر .
وعلى كل حال لو تم الحديث من ناحية السند لم يبعد تماميته من ناحية الدلالة .

ولكن هنا اشكال ذات اهمية يرد على الحديثين وهو :
لاشك فى ان قاعدة الميسور عقلائية قبل ان تكون شرعية وقد اشتهرت بين العقلاء بعبارات شتى واستعارات و تشبيهات مختلفة وقد ذكره الشعراء فى اشعارهم بما يطول بذكرها المقام .
فاذا لم يقدر و اعلى الوفاء بجميع ما وعدوه ، او فعل جميع ما التزموه ، او اداء جميع ما يجب عليهم بنحو من الانحاء ، او كسب جميع ماله دخل فى مقاصدهم تنزلوا الى ما يمكن ادراكه .
وهكذا الامر فى جميع اعمالهم وحاجاتهم فلا يوجب عدم القدرة على جميع الافراد او جميع الاجزاء ترك جميعها والاعراض عن تحصيل ما يمكن تحصيله من الافراد والاجزاء .

وهذا من الواضح بمكان لا يخفى على احد .

ولكن ليس ذلك عندهم الا فى العمومات الافرادية التى يكون كل فرد مشتملا على مصلحة مستقلة ، او المركبات التى تكون ذات مراتب من ناحية المصالح كما هو كذلك غالباً ، وبعبارة اخرى تتعلق بكل مرتبة منه طلب وتعدد فيها المطلوب وان كان لا يجوز الاقتصار على المرتبة الدانية عند التمكن من المرتبة العالية .

فالمعجون المركب من عشرة اجزاء التى تقوم بمصالح مختلفة اذا لم

تكن جميعها ميسورة وكان في الخمسة او الستة او الاقل منها بعض المصلحة عمدوا اليها تعويلا على تلك القاعدة العقلية.

وعندئذ لابد من احراز تعدد المطلوب قبلا حتى يجوز الاخذ بهذه القاعدة فلو قلنا ان قوله (ع) ما لا يدرك كله لا يترك كله ، او قوله (ع) الميسور لا يسقط بالمعسور ايضاً اشارة الى هذه القاعدة وامضاء لها لاتأسيس لقاعدة اخرى، بل ولا فيها تطبيق خاص على المركبات الشرعية حتى تكون منقحاً لمصاديقها الشرعية ودليلاً على ان مركباته دائماً ذات مراتب من المصلحة (الاماخرج بالدليل) فيجوز الاكتفاء ببعض عند عدم القدرة على الجميع، وحينئذ لم يجز الاخذ بهما وان تمت اسنادهما ودلالتهما.

والانصاف ان القول بدلالتهما على ازيد مما ذكرنا مما هو ثابت بين العقلاء مشكل جداً، بل الظاهر انها ارشاد الى ما عندهم لا غير فليس فيها تعبد بتعدد المراتب والمطلوبات في المركبات الشرعية مصداقاً ولا تأسيس قاعدة جديدة مفهوماً. *مركز تحقيق كميونر علوم اسلامی*

بل لابد من احراز تعدد المطلوب اوقيام بعض الملاك بالناقص بعد تعذر الكامل حتى يتمسك بها ومن المعلوم عدم الحاجة الى تعبد خاص حينئذ .

وعندئذ نقول :

اذا ثبت من الخارج ان المركب الفلاني ليس قابلاً للتبعض من ناحية الاجزاء والشرائط و الموانع - كالصوم - فلا تجرى فيه القاعدة اصلاً. فلا يجوز الاكتفاء بصيام بعض اليوم عند عدم القدرة على الجميع او الاكتفاء باجتناّب بعض المفطرات عند عدم القدرة على ترك جميعها ،

اللهم الا في مثل مرض الاستسقاء على اشكال قوى.

واذا ثبت من مذاق الشارع وموارد احكامه ان المركب الفلاني يقبل التبعض كذلك نقول بجريان القاعدة فيه وذلك مثل الصلوة حيث قد ثبت عدم جواز تركها بمجرد تعذر بعض اجزائها او شرايطها وعدم القدرة على ترك جميع موانعها .

ولكن مع ذلك لا بد من ان يكون الباقي مما يصدق عليه عنوان الصلوة ولو على الاعم .

واذا لم يثبت شيء من الامرين لم يجز التمسك بها لعدم احراز موضوعها كما هو ظاهر .

ولعل تمسك القوم بها انما هو فيما كان من قبيل القسم الثانى فاستشهادهم بالروايات بعنوان قاعدة فى كلماتهم لا يكون دليلا على كونها قاعدة تعبدية ثبتت من الشرع، بل هى كما عرفت قاعدة عقلائية مركوزة فى جميع الازهان عند احراز موضوعها.

ولا اقل من الشك فى ذلك و معه لا يجوز الاستدلال بها كقاعدة تعبدية خاصة .

ومما يجب ذكره فى المقام ما قد يقال انه قلما يكون مورداً تمسك الاصحاب بهذه القاعدة فيها الا وقد ورد فيه نص خاص .

فكانهم ذكروها تأييداً للنصوص الواردة فيها فتأمل .

جریان القاعدة فی المستحبات

ومما ذكرنا تعرف ان التمسك بالقاعدة في المستحبات اظهر واوضح لما قد ثبت في محله من ان القيود الواردة في المستحبات ليست غالباً من قبيل التقييد بل من قبيل تعدد المطلوب وح يجري فيها هذه القاعدة الارتكازية العقلانية، فاذا تعذر بعض تلك القيود استحباب فعل الباقي، وهذا ايضا ليس تعبداً خاصاً بعد ثبوت ذلك الموضوع .



مركز تحقیقات کتب ویر علوم اسلامی

تنبيه

قد ذكر صاحب الجواهر قدس الله سره الشريف في بعض كلماته في ابواب الجبائر في الموضوع ما حاصله : « ان الاستدلال بقاعدة الميسور موقوف على الانجبار بفهم الاصحاب والالواخذ بظاھرہ فی سایر التكاليف لا ثبت فقها جديداً لا يقول به احد من اصحابنا » (١) .

ومحصل كلامه ان هذه القاعدة - لو سلم الاستدلال بها وثبت حجيتها كانت كقاعدة لا ضرر بناء على ما ذكر غير واحد منهم من ان عمومها موهونة بكثرة التخصيصات فلا يجوز العمل بظاھرہا فكانهم فهموا منها غير ما نفهم من ظاھرہا ولعلها كانت عندهم مقرونة بقرائن خاصة تدلهم على معنى آخر غير ما يستفاد من ظاھرہا وحيث لا نعلم ذلك المعنى لا بد لنا من الاخذ بما عملوا به وترك ما تركوه .

وبناء عليه يكون مصير قاعدة الميسور مصير قاعدة لا ضرر في سقوط عمومها عن الحجية وقلة الجدوى فيها الا فيما عمل به الاصحاب .
وكانه نظر في ذلك الى عدم جريان الميسور في مثل الصيام فانه لا يجوز التبعض فيه لامن ناحية الزمان ، بحيث اذا لم يقدر على الصوم في تمام الوقت اكتفى ببعض اليوم ، وامن ناحية المفطرات التي تجب تركها - الا ما قد يقال في ما اذا خاف الصائم التلف على نفسه من جواز الشرب له بقدر ما يمسك الرمي ، ولكنه ايضا غير مسلم والروايات الواردة في هذا المعنى لا تدل على ازيد من جواز شرب ما يمسك به الرمي وعدم

جواز الشرب حتى يرتوى ولا دلالة لها على صحة صيامه بل لعل معناه جواز الافطار بشرب شيء من الماء ثم قضاء ذلك اليوم ، ولكن مع ذلك عليه ان يمسك عن الزائد حفظاً لحرمة شهر رمضان كغيره ممن يفطر .

وكذلك في ابواب الاغسال لا يجوز لمن لا يجد الماء لتمام الغسل ولا يقدر الاعلى غسل بعض بدنه ان يكتفى به بمقتضى هذه القاعدة .
وكذلك في الوضوء لا يجوز لمن لا يجد الماء الا لغسل وجهه ، او وجهه واحدى يديه ، الاكتفاء به بمقتضاها .

وهكذا في ابواب الحج لا يجوز لمن لا يقدر الاعلى بعض الوقوفات او بعض الطواف من بين اعمال الحج اكتفائه به ، استناداً اليها .
ومثله من لا يقدر الاعلى بعض ركعات الصلوة مثلاً فلا يجوز له الاكتفاء به وهكذا غيرها .

فلو اكتفينا بجميع ذلك وما شابهها حصل منها فقه جديد لانعهده .
هذا ولكن الانصاف ان الظاهر ان اصحابنا الاقدمين رضوان الله عليهم لم يكن عندهم قرائن خاصة محفوفة بمثل خبر الميسور وشبهه تدلهم على معنى خاص فيها كما ذكرنا مثل ذلك في باب قاعدة لاضرر ، وان هو الا من قبيل احالة ما لانفهمه على امر مجهول .

بل الظاهر ان ما كانت بايديهما هو الذي تكون بايدينا ولكنهم بصراحة اذهانهم وعدم شوبها بشوائب الاحتمالات المختلفة الحاصلة عندنا فهموا منها انها ناظرة الى امضاء القاعدة الموجودة عند العقلاء فيما ثبت فيه تعدد المطلوب وتكثر الملاكات .

فاذا ثبت من الخارج ان العمل الفلاني تشتمل على ملاكات مختلفة

اوان كامله مشتمل على ملاك كامل وناقضه على بعض المصلحة، تمسكوا
بهذه القاعدة عند تعذر شىء منها.

وهذا مؤيد آخر ما اخترناه فى معنى القاعدة آنفاً ومع ما ذكرنا لا يرد
على عمومها تخصيص، ولا يلزم من العمل بها فقه جديد، ولا يتوقف العمل
بها على ثبوت فهم الاصحاب وعملهم بها فى الموارد الخاصة.

الى هنا تم الكلام فى قاعدة الميسور والحمد لله وقع الفراغ منه
يوم السبت ٢٨ من شوال سنة ١٣٩٢ من الهجرة النبوية على هاجرها
الصلوة والسلام.



مركز تحقيق كتاب في علوم إسلامي